

الفلسفة في العالم وال تاريخ

باتشراي

م.ع. سرفا - م. مسن ع. ي. زيفر

A. 1970

The New York Public Library
Donnell Library Center
World Languages Collection
20 West 53rd Street
New York, N.Y. 10019

خطاب الفلسفة العربية الاتلامية
النشأة والتطور والنضوج

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبًا

موزع الدين
طبعه ونشره

جَمِيعَ الْحُقُوقِ يَحْفَظُهَا
لَوْسَةُ عَزِّ الْزَّيْنِ
لِلطباعةِ وَالنشرِ
١٤١٣ - ١٩٩٣



مُؤسَّسَةُ عَزِّ الْزَّيْنِ
لِلطباعةِ وَالنشرِ
الإِذْاَرَةُ: ٨٢٤٧٤٨/٩ - المَخْازِنُ: ٨٤١٨٤٣ - المَطَابِعُ: ٨٣٢٨٢٩
فَاتَّحَقَ: ٨٣٠٣٧٨ - تَلْكِيجُ: ٤٠٣٩٣
بِنَاءً لِأَنْدَلْتَرِيد - بِرْهَسْتَنْ - صَبَ: ١٣/٥٥٥١ - بَيْرُوت - لِبَنَانْ

مقدمة

يتجه هذا الكتاب بالكلام إلى كل من يود حقاً أن يعرف شيئاً عن بعض أعلامنا وعن تراثهم الفلسفى الذى خلفوه لنا ولغيرنا من ندين لهم أو يدينون لنا .

ولئن تأثر التأمل الإسلامي العربي بالفلسفة اليونانية فقد أثر فيها هو أيضاً فاغناها وأضفى طابعه عليها .

لقد جرى الفكر العربي الإسلامي في عصورة الكلاسيكية ، جريان السُّلُل الشديد ، وتدفقت ينابيعه في كل مكان وطثته أجدادنا العرب ، ولكن صادف في طريقه صخوراً وهضاباً وسفوحًا تأثرت هنا وهناك على امتداد تاريخه . وعن ذلك نشأت منعطفاته وانقساماته ودواماته ، وقام رجال أخذوا كل واحد منهم إمام في شأنه وفرد في صناعته . فالآمم لا تقاس بعدد سكانها منها كان هذا العدد كبيراً ، وإنما هي تقاس بعدد أولئك القلائل الذين يشقون لها الطريق ، وينذلون لها الصعب ، ويرسمون لها منهج العمل . فال舳舻 ، في حياة الأمم هم القسم التي تتطلع إليها بين المهاوي والمنحدرات ، وهم المنابر التي تكشف الدياجير وتُفرِّي الظلماًت كأنها كواكب درية يهتدى بها الناس في ظلمات البر والبحر والجو ، وهم لاء الرجال لهم مواسم يتذوفون فيها بقدر ما يندرون في غيرها ، وهذه المواسم هي عصور التحول الكبرى في التاريخ^(١) .

(١) لقد فصلنا الكلام في هذه المسألة في الجزء الثاني من كتابنا (الفكر العربي في عصبه الكبير ، دراسة ساخنة) (تحت الطبع في دار الجليل) .

هذا وفي عرضي للفلسفة العربية الإسلامية حرصت أشد الحرص على عرضها عبارات أصحابها وبالإستعارة بنصوصهم هم ، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما أمكن مما فيها من غموض وتكلّر . فالنص الغامض المضطرب لا مستخدمه كما هو ، بل كثيراً ما تصرفت فيه ، ووجهته بحيث يسلّس منهجه بالإستعارة بنص المؤلف إن أمكن ، والا فزيادات واضافات تفتح مغاليقه ، لكن ذلك لا يعني أنّ كتّب في كثير من الأحيان أيضاً أورد النص كما هو دون إجراء أي تعديل فيه إذا كان على درجة كافية من الوضوح ، وفي هذه الحالة فإنّ أصعّه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع في مثل هذه الأحوال . المهم أنّ لستُ من أنصار التلخيص الذي تذر فيه عبارات المؤلف وتطفي عليه بدلًا من ذلك عبارات الكاتب الذي كثيراً ما يشوه أقوال المؤلف ويغفل عن أشياء كانت على رأس هوم المؤلف ، إن طريقة المثل في هذا الكتاب على الأقل هي الإبقاء على نفس المؤلف ليستمر الحوار الروحي بين القارئ والمؤلف . فضلاً عن أن ذلك يفيد ذوقاً لغورياً وحسناً فلسفياً لا تفيدهما أساليب التلخيص والإختصار . ذلك باني منها تفاصل وتقدّم كلّ فلن أكون أقوى من صاحب النص تعبيراً وإبانته .

وهذا الكتاب الذي هو بين يدي القارئ ، الآن هو تبيّن وتصحيح وتوسيع للقسم المتعلّق بالفكرة الفلسفية العربيّة الإسلاميّة من كتاب (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميّة) الذي نفذت طبعاته منذ زمنٍ وسائلني الكثيرون إعادة طبعه من جديد ، وكلما طلبت من الناشر ذلك أعرض ونادي بجانبه بحجة الغلاء وارتفاع أسعار الدولار ارتفاعاً فاحشاً في لبنان . وقد أضفت إليه ثلاثة فصول لا وجود لها في الطبعات السابقة ، تحدثت فيها عن الكندي وابن باجة وابن طفيل ، كما توسيّع في كثير من أبوابه حتى ظهر في وضعه الحالي الذي رأيت أنّ أكفي به الآن ، لأن استقصاء البحث بأكثر من هذا المقدار أخلّ به أن يكون عناء لا ضرورة له وجهد يخرج عن أغراض هذا الكتاب .

وقد تحرّيت الدقة في العرض والحكم ما استطعت ، وانتفعت بكثير من النصوص ونظرت فيها و Mizt بينها وقلبتها على وجهها وناقشتها لأخلاص إلى الرأي الراجح والحكم الواضح . وأرجو أن أكون قد وفّقت فيها أنا بسبيل ما أريد

وقد كان لأجدادنا الغرب نصيب وافر من هؤلاء الأفذاذ الذين باهروا بهم العالم في جميع العصور ، والذين أرسوا دعائم حضارة راقية أسدت إلى الإنسانية خدمات لا تقدر بثمن . أجل لقد ظهرت عبريات ، وبرزت مواهب وتفنّفت قرائح ، وتفجرت طاقات تفوق كل خيال وكانت مجد الإسلام وموضع عزه وفخاره ، لا في ميدان واحد أو حقل واحد ، بل في جميع الحقوق والميادين . في الطبيعة والفلكل والرياضيات والموسيقى والكمياء والتاريخ والجغرافيا والمجتمع فضلاً عن علوم الدين ... وكانوا في الفلسفة أعلاماً مبرزين ، فقد تركوا فيها آثاراً عظيمة ، طالما بخسها حقها الباحثون ، وغفل عنها الغافلون ، فلا فلسفة بزعم هؤلاء - غير فلسفة اليونان ولا علماء غير علماء اليونان .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الإنساني كله وعلى الحضارة البشرية بأسرها ، إلا أن تقديرنا لليونان لا يجوز أن ينسينا الآخرين ، ولا أن يعيينا عن الأسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون أن توفر لغيرهم . فإذا كان لليونان عبريتهم للعرب عبريتهم أيضاً ، دون أن تتحذّد هذه العبرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي في يوم من الأيام فكراً معطاءً غزير الإنتاج طيب الشمر . جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة أمداً طويلاً ، فكان غرة في جين الدهر ، ثم طرأ عليه ما يطرأ على الكائن الحي وانتابه ما ينتابه من العلل والأمراض ، فانطفأت جذوته وشلت فاعليته ، فاصبح حديثاً تلوّه الأفواه ، بعد أن كان حدثاً يملأ الأسماع . ولم يحدث ذلك بمحض الصدفة ، بل له سين وقوانين لا رأد لها ولا معقب لأمرها ولا قاهر لسلطانها . وقد بحثت هذه القوانين وبيّنت أفاعيلها في كتاب لي يتألف من جزئين : ظهر الجزء الأول منه في أواسط الشهرين تحت عنوان (الفكر العربي في خصائص الكبير . أضواء من السينكوسوبوديناميكا) وسيظهر الجزء الثاني قريباً تحت عنوان (الفكر العربي في خصائص الكبير . دراسة ساخنة) وهذا الجزء هو القسم التطبيقي للقسم النظري الذي استغرق الجزء الأول بكماله⁽¹⁾ ، وأزعم أنّ بهذا الكتاب بقسميه النظري والتطبيقي - قد وضعت يدي على أشياء وحقائق أرجو أن تلقى ما تستحقه من التمعيّن والدراسة .

(1) وهو الان تحت الطبع في دار الجيل .

الكشف عنه . كما أمل أن يكون فيه إضافة حقيقة إلى رصيد معرفتنا بالحياة العقلية لأجدادنا وأن يكون في الوقت نفسه لبنة جديدة في كيان الفلسفية العربية الإسلامية .

أخيراً، أشكر الرمليين الدكتور علي زيعور والدكتور محمد رضوان حسن؛ فهما شريكاي، والمسؤولان معنـيـ في وضع مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ». أتمنى أن تكون قد نجحـناـ. لقد سعـيناـ، وبذلـناـ جهـداـ في الطريق إلى النـظرـ وإـعادـةـ النـظرـ في الخطاب الفلسفـيـ.

مـعـ . مرـجـاـ

الفصل الأول

الكندي

الفصل الخمس :

الإمام الغزالى

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي^(١) . ولد بمدينة طوس (من أعمال حرسان) من أصل فارسي سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م ، وهذه المدينة هي اليوم خراب تقع بضاحية مدينة (مشهد) الحديثة المعروفة . وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف ، وكان يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ورجال الدين ، ويغشى مجالسهم ويختلف إلى مجالعهم ويتوفر على خدمتهم ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم . وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يُرزقه غلاماً صالحاً ويعمله فقيهاً ويعقد مجالس الوعظ . وقد تحققت أمنيته في ابنيه الاثنين محمد وأحمد . فاما محمد فهو حجة الإسلام أبو حامد الذي كان أفقه أقرانه وإمام أهل زمانه . وأما أحمد فكان واعظاً « تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكره » .

ولكن هذا الأب المسكين لم يُفسح له في الأجل حتى يشهد ابنيه وقد بلغنا ما يتعلمه لها ، إذ قضى نحبه وما صغيران . ويدرك أنه لما حضرته الوفاة أوصى بها صديقاً له متوصفاً من أهل الخير فقال له : « إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لها » . فلما مات أقبل الصوفي على تعليمها إلى أن فني ما كان

(١) بالتحفيف نسبة إلى غرالة قبل إنها قرية من قرى طوس ، وبالتشديد نسبة إلى العزال على عادة أهل خوارزم وجرجان ، فلنهم ينسون إلى القصار الفشاري ، وإلى العطار العطاري وإلى الحباز الحبازي . والباء هنا للتأكيد . وقبل للتمييز بين المنسوب إلى نفس الصنعة وبين المنسوب إلى من كان صنعة والده وحده ، ولكن الغرالي بالتحفيف أشهر .

أنطقه الله ليرشدي به في أمري . فلما وافت طوس أقبلت على الإشتغال ثلاثة سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحثت لو قطع على الطريق لم أحبرد من علمي » .

وهذه الحادثة الطريقة إن دلت على شيء فإنما تدل على منازعه الصوفية المبكرة التي سيكون لها أكبر أثر في حياته الروحية . فهو يرى في جواب قاطع الطريق رسالة سماوية ونطقاً إلهياً لهدايته وتوجيهه وإرشاده ، وهذا لعمري إنما يشف عن نفحة صوفية قوية فيه لا سبيل إلى إنكارها .

ثم إن الغزالي قد قدم نيسابور ، إحدى مدن العلم والنور آنذاك ، فاتصل بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي عهد إليه وزير السلاجقوسين نظام الملك بالإشراف على المدرسة النظامية ، لأنه كان إمام عصره في التوحيد والأصول والمنطق ، وإليه انتهت رئاسة المذهب الأشعري آنذاك . وكان استاذًا جريئاً يعتمد في إثبات القضايا على التفكير الشخصي والأدلة العقلية ولا يتردد في عرض الآراء الشائعة والتقاليد المتوارثة على محك النظر الحر وإبداء رأيه فيها بلا مواربة أو مصانعة . وستجد هذه الصفات في أبي حامد تربة خصبة تؤكي أكلتها بعد حين . ونظام الملك هو الذي ابتدع المدارس النظامية (نظامية بغداد ، خطامية نيسابور ، نظامية بلخ ... إلخ) . وأسسها على علوم السنة ليقوى نفوذ السلالجة ولليناكس بها أزهر الفاطميين آنذاك وعلوم الشيعة التي كانت تلقى فيه . وكان نظام الملك هذا شديد التعلق بالصوفية والتعصب لهم مسرفاً في البذل عليهم وإعداد التكاليف لهم ، حتى ليعاتبه السلطان ملكشاه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش فيجيئه : « أنا أقمت لك جيشاً يُسمى جيش الليل ، إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم ، فارسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك وبجيوشك . فانت وجيوشك في خمارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون وبركتهم تُطرون وترزقون » . وسيكون لذلك أثر حاسم في تطور الغزالي الروحي .

وهنا تبدأ حقبة جياشة في حياة الغزالي . فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون منها لروحه الظماءي وغذاؤ لعقله المتعطش ، كما وجد في استاذة التحرر الجرأة في النظر والخروج عن مسالك التقليد . فاكتسب على دروس الفقه والأصول والمنطق والكلام ، وبرع في المذهب والخلاف والأصناف ،

خلقه أبوهما . وتعذر على الصوفى القيام بقوتها فقال لها : « إعلماني أن قد أنفقتك علينا ما كان لكها ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فاواسيكما به . وأصلاح ما أرى لكما أن تلجا إلى مدرسة ، فانكما من طيبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكم » ففعلا ، وكان نظام المدارس يكفل للطلاب القوت والتعليم ، وكان ذلك هو السبب في ساعتها وعلو درجتها . وكان الغزالي يحكى هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله ، فلابد أن يكون إلا الله » .

على أن هذا الصديق المتصوف لم يكن مجرد وصي عليهما ، بل كان معلماً لها أيضاً . وهكذا فإن استاذ الغزالي الأول كان رجلاً صوفياً . ولستا ندرى في أي عمر ترك الغزالي وصيده الصوفى ، ولا كم أقام في مدرسته تلك .

وقد فرّ الغزالي في صباح طرقاً من الفقه بيده طوس ، على أحد بن محمد الراذكاني الطوسي بعد أن كان استاذه الأول بها يوسع النساج ، ثم جنح به عقله إلى الاستزادة من العلم فترح إلى جرجان وهو لم يبلغ سن العشرين بعد ، وفيها تلقى العلم على الإمام أبي نصر الإسماعيلي . وكان الغزالي لا يعني بحفظ ما يتنقاه من علوم استاذه وإيداعه ذاكرته بل كان يكتفي بكتابته على القرطاس ، وهذا ما يُسمى « التعليقة » . ولا ندرى كم أقام في جرجان ، غير أنها نعلم أنه عاد إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنين بعد مغادرته لها ، يراجع ما تلقاه في جرجان على أثر الحادثة المشهورة التالية التي ذكرها في اعتراضاته ، قال :

« قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معى ومضوا فتبعتهم . فالتفت إلى مقدمتهم وقال : أرجع ومحك وإلا هلكت ! فقلت له : أسألك بالذى ترجو السلام منه أن ترد على تعليقى فقط فما هي بشيء تتبعون به . فقال لي : وما هي تعليقتك؟ فقلت : كُتب^(١) في تلك المخلافة هاجرت لساعتها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك وقال : كيف تدعى أنك عرفت علمها ، وقد أخذناها منك ، فتجزدت من معرفتها وبيت بلا علم؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم إلى المخلافة . فترك تلك الحادثة في نفسى أثراً كبيراً وقلت في نفسى : هذا مستطنى

(١) أي كتابات .

فيه من العلم والعمل رباء وتخيل .

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا وداعي الآخرة قریباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعين مهـ . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الإختيار إلى الإضطرار ، إذ أقبل الله على لسانى حتى أعتقد عن التدريس . فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطبيقاً لقلوب المختلفة (إليه) ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة المضموم ومراة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تهضم (لي) لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بآن يتزوج السر عن المم الملم .

« ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضرر الذي لا حيلة له ، فأجباني الذي يحب المضرر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال »^(١) .

ترك التدريس الذي كان قد أقام عليه أربع سنوات ، وفارق المنصب والجاه ، واستناب أخيه على موضعه من المدرسة النظامية ، ثم خرج من بغداد ودخل الشام وبقي فيها قريباً من ستين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة . فكان يعتكف في مسجد دمشق ، فيصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه . ثم رحل إلى بيت المقدس وجاور به مدة . فكان يدخل كل يوم الصخرة ويوصد بابها عليه . ويُقال أنه دخل إلى مصر وأقام بالإسكندرية مدة ، وإنه قصد منها الركوب في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، لما سمع عن عده . فبلغه نعيه فعاد أدراجه وظل يجول في الأفاق ويزور المشاهد ويطوف على الترب والمساجد ، ويهيم على وجهه في الصحاري ويلاوي القفار ، ويجاهد نفسه ويكلفها مشاق العبادات ويلووها بأنواع القراء والطاعات . ودامت هذه الحالة نحو عشر سنوات .

ثم عاد إلى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة في عدة

(١) الغزالى : المقذى من الضلال ص ١٠٠ - ١٠١ .

وقرأ الفلسفة ، ودأ حكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويمهم ، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتاباً أحسن تأليفها وأجاد في وصفها وترصيفها كما يقول ابن السبكي . وربما بدأت شكوكه هناك أيضاً .

ولكن استاذة وصديقه إمام الحرمين لم يثبت أن توفي سنة ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م . ورأى الغزالى نفسه ضائعاً وحيداً . ففارق نيبابور حزيناً القلب كسير الفؤاد ، وكان عمره إذ ذاك ثانية وعشرين عاماً . غير أن تفكيره قد نضج ومداركه قد اتسعت وكان له من العلم ما يجاهبه به العلماء الأعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما لا يجده الطموح . فلا عليه . وقد فقد استاذة وأطلق من إساره الذي كان يحبسه عن حظوظ نفسه وعن المعاشرة الكاملة في الحياة . أن يلتزم سبيله إلى المجد ويسعى إلى الظهور واكتساب الشهرة .

وهذا القدر إلى معسكم الوزير نظام الملك الذي تحدثنا عنه . فلقيه هذا الأخير وأكرم مثواه وبالغ في الإقبال عليه لعلو درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري عبارته . وكان مجلس الوزير محظ رجال العلم ومقصد الأئمة والفصحاء . فوقدت للغزالى اتفاقات حسنة من الاختكاك بالأئمة وملاقاة الخصوم اللدد ، ومناظرة الفحول ومناقدة الكبار . وظهر الغزالى عليهم واستئثار صيته وذاع اسمه في الأفاق وسارت بذكره الركبان . ثم ولأ الوزير التدريس بمدرسته النظامية في بغداد ، التي كانت إذ ذاك حاضرة العالم الإسلامي بالشرق ، وأمره بالتوجه إليها . فقدم بغداد في جادى الأولى عام أربع وثمانين وأربعين مهـ . وسنة نحو الثلاثين ، ودرس بالنظامة وأعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ، وبرهن لهم نكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة ، وأحبه . وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة ، عظيم الجاه زائد الحشمة على الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم ، تُصرُب به الأمثال وتشد إليه الرجال ، على حد قول ابن السبكي . وصار بعد إماماً خراسان إمام العراق .

ثم تفكير في نيته في التدريس ، « فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى بل باعثها وحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتبقنت أني على شفا جرف هار » كما يقول : فقسم على الخروج من بغداد وترك جميع ما كان عليه . لكن شهوات الدنيا ظلت تجاذبه « بسلسلتها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت

والترغيب والفالك والفتيا ، وفي علم الشريعة . وفي علم الحقيقة ، بل حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخصوصيات الإعداد ولطائف الأسماء الإلهية وفي السماء وغيرها . وإذا علمت أن الغزالى قد ألف في كل هذه الفنون ، ولم يعش أكثر من خمس وخمسين عاماً قصاها بين طفولة وتلمذة وتدريس وعبادة وأمراض وأسفار ، ونوم عرفت أي رجل هو .

وقد ابتدأ الغزالى بالتأليف وهو لا يزال طالباً للعلم على استاذه الجوىي إمام الحرمين . ويدرك بعضهم وقوع نوع من الجفاء بين التلميذ والاستاذ لعل سببه ابتداء الغزالى بالتدريس والتاليف في تلك الفترة المبكرة من حياته مما أودع صدر الاستاذ . ويظهر أن الغزالى لم يترك الكتابة والتاليف حتى في فترة السنوات العشر التي قصاها في التنقل والعبادة .

ولا بد من الإشارة أحiera إلى أن عدداً كبيراً من الكتب قد دُسست على الغزالى من بعده كما حصل مع غيره من المشهورين في تاريخ الفكر . فلم يكن على الاتصال والتزيف إذ ذاك رقيب ولا حسيب ، ولم تكن حقوق التاليف معروفة يومئذ ، ولم يكن التحقيق في أصول الكتب ميسوراً لمن أراده .

وأياماً ما كان الأمر فإن مؤلفات الغزالى لا يمكن استيفاؤها هنا كلها ولذلك سنجزئها ، بأهمها :

مقاصد الفلسفة : بسط فيه آراء الفلسفة اليونان ومن تعدهم من فلاسفة العرب ، وحلل مبادئهم وشرح آقوالهم ، استعداداً لهدمها كما بين هو ذلك في المقدمة . وهو من أحسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة إلى عهده .

نهافت الفلسفة : الذي ردّ فيه على أقوال الفلسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل . وبُعدَ هذا الكتاب حدثاً فكريّاً فاصلاً بين عهدين من عهود الفلسفة في المشرق ، إذ لم تستطع الفلسفة بعده أن تحفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل .

إنعام العوام عن علم الكلام : واسمه يدل على موضوعه ، فهو دعوة لعامة الشعب إلى الإكتفاء بالأدلة المأخوذة من المشرع لمعرفة الله تعالى ، وعدم الخوض في أدلة المتقدمين لأن مقدماتهم وبراهينهم تبليل ذهن الرجل العامي البسيط وتقلل قلبه ، بدلأً من أن تقمعه .

فنون . ولا وزر فخر الملك أحضر أبي حامد والتمس منه إلا تبقى أنفاسه عقيمة ، والحق عليه في ذلك ، بل لقد أمره أمر إلزم بالهبوط إلى نيسابور ، حتى لقد بلغ هذا الإلزام حداً كاد يتهي ، لو أصر الغزالى على الخلاف ، إلى حد الوحشة . فلبي دعوته إلى حين ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه وانخذ خانقاً للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره وزوج أوقاته على وظائف الخير ، من ثلاثة القرآن ومجالسة أرباب القلوب والقعود للتدريس ، وإدامة الصيام والقيام وسائر العبادات . وكانت خاتمة أمره إقباله على دراسة الحديث ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين (البخاري ومسلم) بعد أن لم يكن طلب شيئاً في هذا العلم . إلى أن وفاه الأجل يوم الاثنين الرابع من جمادي الآخرة سنة ٥٠٥ هـ / ١١١ م . ولم يعقب إلا البنات . وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكبيه « أبي حامد » .

ويذكر متوجه أنه كان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده . فما كان يبسط أحداً في الأمور الدينية ، وقد عرضت عليه أموالها قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون دينه ولا يحتاج معه إلى التعرض للسؤال والمنال من غيره .

مؤلفاته

يُعدُّ الغزالى من أغزر مفكري الإسلام مادةً ومن أطوطهم نَسْأاً في التاليف ومن أكثرهم إنتاجاً وتنوعاً . حتى لقد نقل النwoي عن بعضهم في كثرة مصطلح الغزالى من الكتب والتاليف والرسالات والتصنائف أنه قد أحصيت كتب الغزالى ووزعت على عمره فشخص كل يوم أربعة كراسين . لذلك وصفه أحدهم بأمير الكتاب . وقد أوصل بعض المؤلفين كتب الغزالى إلى حوالي (٣٠٠) كتاباً ما بين مطبوع ومحظوظ ومفقود . فقد أربأته مؤلفاته المطبوعة على الأربعين كتاباً ، هذا عدا المخطوطات التي لم تطبع بعد ، وما أكثرها ! وكذلك عدا الكتب المفقودة التي لم تصل إلينا ! فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة ، بل له تصانيف في شتى الفنون . فقد ألف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والشعر والتصوف وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وعلم النفس وخصوص القرآن وأسرار المكتشفات والوعظ والإعتقاد والإرشاد والترهيب

أسلوبه

يتميز أسلوب الغزالي بالجذالة والوضوح وقوة التعبير . تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول ، وتشعر في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً ينبض وفكراً يتدفق وروحاً ينفق على القرطاس ويشدو بين الكلمات وينحك متعاماً وعدوية . فأسلوبه يبدو لك كأنما ينفق بالحياة ويتسلى إلى القلوب مناجياً الضمائر والأحساس . وقد اجتمعت للغزالي مواهب خطيب مفوه ، ورسول صادق ، وحكيم ماهر يغوص على المعانى . فجاء أسلوبه خالقاً لأسلوب الفلسفة التقليدية الذين تعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم وينهبون في الإبهام والغموض كل مذهب . لقد حرص الغزالي أشد الحرص على إفهام القراء وإنتعهم بما يريد إبلاغهم إياه بالمعقول والمسموع معاً ، فلا يؤثر في عقل القارئ وحده ، بل يستعين على ذلك أيضاً بشعوره وقلبه وحسه . ولذلك نراه بجانب التعقيد والاصطلاحات الفنية ، ويكثر من ضرب الأمثال في تفريج المعانى الدقيقة وتوكح السهولة بغير صنعة ، والبساطة بغير كلفة ، وهو لا يحمل بفنون الصياغة اللغوية ، لأن كل همه منصرف إلى الوصول إلى قلبك والنفود إلى لك بaiser ما تكون العبارة وأبسط ما يكون الأداء . فها كان ليعنى بالألفاظ وتنميقتها بل بالمعانى وتجربتها ، ومع هذا تثال على لسانه أعناب الألفاظ وأكثرها سلاسة وأحسنها أداء . ولا تسل بعد ذلك عن جمال المعانى .

والغريب أن الغزالي من الإستهانة بالألفاظ وعدم العناية بترصيفها وسبكها أنك تحس وأنت تقرأ عباراته كإغاً كتبها دون أن يراجعها ، وما كان أجدره بإعادة قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت . وعندما سُئل في ذلك أجاب بأن غايته تصريف المعانى والأفكار لا تصريف الألفاظ والأقوال .

إن المعانى تثال عليه ويأخذ بعضها في أعناق بعض بسرعة مذهلة لا تطاولها قدرته على السبك والتنميق . كما أنه كان يولف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتاليف وفي أحوال شادة : من سفر ومرض وتبليغ أفكار ومتازعات خصوم لا تتيح له الفرصة الكافية لإعادة النظر فيها يكتب ويدبّج . فالصحة والإستقرار وهدوء البال شرط لا بد منها لنكتابه والتاليف ، وهذا هوسبب فيما نرى في بعض عباراته من ضعف وركاكة وخلل في التحوّل . وقد روجع في ذلك كما ذكرنا فانصف من نفسه وقال في بعض كتبه : « فهذا الأن الحديث يطول ويحتاج إلى إطناب وإسهاب ،

إحياء علوم الدين : وهو أعظم كتبه في الأخلاق والتتصوف ، ألفه في آخريات حياته حين جنح إلى اعتزال الناس ، ثم قرأه في دمشق وبغداد ، ووضع له مختصرات عديدة منها (الوجيز) ومنها (المبسوط) . وقد شرح الغزالي في (الإحياء) طرق النجاة للمسلمين ببيان حقيقة العقائد وتفصيل المعاملات والعبدات . وقد بلغ من شهرة هذا الكتاب أن كثيراً من أجزائه فُصل على حدة وأُخذ كتاباً مستقلاً . وهو إلى ذلك فريد في تبويبه وترتيبه ويجوي جميع العلوم الشرعية والإجتماعية التي يحتاج إليها كل مسلم في حياته الدينية من شئ وجوهها . فهو بذلك موسوعة ضخمة لعلوم الدنيا والآخرة .

معيار العلم : في فن المنطق ويسمي أيضاً (معيار العلوم) .

ميزان العمل : وهو في التهذيب ورسم الطريق إلى العمل الصالح .

القططاس المستقيم : في بيان ميزان العلوم ، وهو من أواخر كتب الغزالي .

مشكاة الأنوار : في فلسفة التتصوف ، وهو من كتبه المتأخرة أيضاً ، وقد تحدث فيه عن أسرار الأنوار الإلهية .

الاقتصاد في الإعتقداد : وفيه تبرز شخصية الغزالي المتكلم .

فرائد الالآل من رسائل الغزالي : مجموعة فيها (معراج السالكين) و(منهاج العارفين) و(روضة الطالبين) .

المنقد من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال : وقد وضعيه في سنواته الأخيرة وذلك عند عودته إلى التدريس في نيسابور عام ٤٩٩ هـ - ١١٠٦ م . وهذا الكتاب الصغير لا تجد في الأدب العالمي إلا قليلاً من أمثاله بأسلوبه ومنحاه ووحدة غرضه واستقامة منهجه . وهو قصة حياة فكرية مضطربة وألم نفسي ، ونزاع عميق بين العقل والإيمان ، من نوع الإعترافات أو المذكرات الخاصة التي نقرؤها لبعض كتاب كأوغسطين وبسكال وديكارت وروسو وغيرهم . فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعى وراء الحقيقة ، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك وال اليقين . وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفى خاص ، ولا نظرية مجردة ، وإنما هو قصة تحول وجذاني أو اهتداء ديني ، إنه حكاية حال الغزالي نفسه ، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه ، واستيلاء الشك عليه ، ثم استشفائه بأدوية التتصوف .

بلغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم بلة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراه خوض الجنور ، لا خوض الجنان الجنور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واتقتحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرق ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين حق ومبطل ، ولا أغادر باطنية إلا وأحرب أن أطلع على باطنيتها ، ولا ظاهري إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسنته ، ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرض على العثور على سر صفوته ، ولا متعددا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زندقاً معطلا إلا وأخبيس وراءه للتبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقه . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأب وديدني من أول أمري وريغان عمري ، غيريزة وفطرة من الله وضعتنا في جهنمي ، لا باختياري وحيلني ، حتى انحنت عن رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا^(١) .

ومن مطالعة عناوين الكتب التي وضعها الغزالي نستطيع أن نعلم أي مدى من السعة والتنوع بلغه هذا الرجل الذي أحدث دوياً في عصره وترك أثراً باقياً من بعده . فما نعرف كثيراً من العلماء تبحروا في العلم مثل الغزالي في التبحر ، ولا عديداً أحدثوا بكتبهم ما أحدث هو في الدين والدنيا من حسن الأثر . لقد كان إنساناً جديداً سبق عصره بكل نابغة وتقدم جيله بكل مصلحة عظيم .

لقد كان مطليعاً على ثقافة عصره جلها إن لم نقل كلها ، لكنه كان حراً في انتفاعه من هذه الثقافات ، مرتنا في مقارعتها وهضمها ، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها ، متأيناً في اختيار أصلحها .

درس علم الكلام وألف فيه . ومع أنه تبني مذهب الأشاعرة وسلك طريقهم إلا أنه لم يلتزم بجميع ما قالوا به بل خرج على بعض آرائهم وتعاليمهم . ودرس الفلسفة وألف فيها وأصفحت حتى كان آيتها المعجزة وحجتها البالغة وفارسها التعلم . ولكنه خرج عليها وأحدث تطوراً عظيماً في تاريخها .

ودرس، الباطنية التعليمية وألف فيها شارحاً حقيقتها مهاجراً لها مبيناً

(١) المقد من الضلال ، صفحة ٥٩ - ٦٠ .

وقد أعلمتك أي مشتعل ، مبدد لشعل النفس ، كليل الخاطر ، أما ما نفع عليه من خلل في النحو فقد اعترف أنه لم يدرس ذلك الفن ، واكتفى بما يحتاج إليه منه في كلامه ، هذا مع أنه كان يؤلف الخطيب ويشرح الكتب بالعبارات الرائعة التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها ، وقد أذن للذين يطالعون كتبه فيثرون على خللٍ فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه فيما كان قصده إلا « المعاني وتحقيقها ، دون الألفاظ وتلقيها » .

شخصية الغزالي وعلمه وخصائص تفكيره

كان الإمام الغزالي متلاً بارزاً على رفعة الخلق وكرامة العلم والعلماء ، فهو لم يتخذ العلم سبيلاً إلى جاه الدنيا وسلطانها ، ولكنه كان مخلصاً لتفكيره صادقاً لحقيقة نفسه العظيمة التي بين جنبيه ، فقع في حياة العزبة ، ورضي الفاقة ، وأثر بساطة العيش فأحدث بذلك أثراً عظيماً في نفسية عصره ومزاج جيله .

لقد كان الغزالي من أكبر أعلام الفكر الذين أنجبهم الإسلام واعتبر بإنجاحه لهم . ولعله ما من شخصية في التاريخ أثارت من الإعجاب والتقدير ومن القد والطعن في آن واحد كما أثارت شخصية الغزالي . فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى إليه الشبهات ، وخاصة آخرهون حتى كفروه وجهلوه . وهذا لا يكون إلا لكل عظيمٍ فذ عمالق .

شخصية الغزالي هي بحق من أغزار التاريخ ومن مواقف العقول .

إنه نسيج وحده علمًا وعقلًا ولوذعية ؛ وكان بفضل قوة خاطره وشفوف نفسه ورقه وجدانه جم الفضول ، كثير التطلع، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، مناظراً محجاجاً ، يتهجم على كل مسألة ، ومجادل في كل معضلة ، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة . وقد عُرف عنه مرونته في التفكير وقدرته على تقليل وجوه الرأي . ولا نجد في تاريخ الفكر البشري إلا قليلاً يماثلون الغزالي في نهمه للمعرفة وجلده على البحث ورغبته في الوصول إلى الحقيقة .

وقد أدرك من نفسه تلك الهبة وحدثنا عنها طويلاً في كتابه (المقد من الصلا) بعجب ظاهر بلغ حد المباهاة بذكائه والإطراء بياقابه على العلم :

« ولم أزل في عنفوان شبابي وريغان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل

خطرها .

فلا خلاص إلا في الاستقلال^(١) .

هذا هو دستور الغزالى في طلب الحق والبحث عن الحقيقة . إنه يبيب بكل أحد أن يتخلص دستوراً له ومشرعاً ينبل منه ، ومحجة يسير على هداها ، أن ينشد الحق لا المذهب ، ويعرف الحق أولاً وبالحق يعرف أهله . أما ضعفاء العقول فيعرفون الحق بالرجال . وكان من عادته إذا تصدى لمناقشة علم من العلوم وإبداء رأيه فيه وبين ما ينطوي عليه من فساد ، أن يقف على متنهى ذلك العلم حتى يساوى أعلم أهله فيه ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذا ذلك يمكن أن يكون حكمه على ذلك صحيحًا ، وما يدعوه فيه من فساد حقًا . فإنَّ رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كتبه رمي في عمارة .

وعلى كل حال لقد كان الغزالى جامعاً للفنون ، وقد صنف فيها كلها إلا النحو فإنه لم يكن بذلك ، وإنما الحديث فإنه كان ضعيف الرواية والنقل للحديث ، وكان يقول « أنا مرجي البضاعة في الحديث » وقد عكف عليه في آخر عمره ليعرض ما فاته منه .

والحق أن الغزالى إنما يفهمه القلب أكثر مما يحيط به العقل ، ويدركه الحس ويدنو منه الوجدان أكثر مما يحمله الفكر والبيان . وبكلمة واحدة : يجب أن يُعاني ويُتدوّق أكثر مما يُقرأ .

في أغواره قوى ضخمة تفور وتتصارع وتتهاجم للحركة والثوب . . . وهناك في أعمق عمق في نفسه وقلبه ووجوده ينابيع وتتدفق تيارات ثورات .

كانت حياته وما انبثق منها من اشعاعات وإشارات وما ابتدعت من مناجح في التفكير والتأمل والروحانيات ، لحظة جوهرية في تاريخ الفكر الإسلامي . إنها حقيقة من نقاط التحول في الأفق العقلي ومن مطالع النهاء والخصوصية في التفكير الروحي في الإسلام .

ودرس الصوفية وأمن بها فكرة سلوكي ، لكن ذلك لم يمنعه من أن يُهاجم ما فيها من تطرف ومجانبة للحق وأن ينتقد أصحابها نقداً مراً .

ودرس الأصول والفقه الشافعى وألف فيها الكتب القيمة العظيمة ، ولكن ذلك لم يمنعه من خالفة الشافعية في بعض ما يقولون به وينهبون إليه .

وكان يصدر في هذا كله عن إيمانه بذاته وثقة بقدرته على البحث والاستقصاء ، وازدرائه للتقليد والتقليد ولو كانوا على حق . فهو مؤمن بالإجتهد وإعمال العقل ، منكراً للتقليد ، خصم عنيف للتبعية ، متميز بالسماحة والاسعة وحرية الرأى .

لقد كان شعاره « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » فهو لا يرى أن يقييد نفسه بالإلتساب إلى فرقه ما أو مذهب خاص ، ولا أن يربط تفكيره إلى مركبة جماعة من جماعات العلم يفكر تفكيرهم وينهبون مذهبهم ، بل هو يشنَّد الحق أينما وجده ، فيأخذ من آراء المتكلمين ما يؤمن به ، ومن آراء الفقهاء ما يعتقد ، ومن أقوال الفلسفه ما يثبت له ، بلا عصبية ولا جود . فهو يبيع لنفسه الإجتهد في الرأى ويطلب من كل من يأنس في نفسه القدرة عليه أن يجتهد رأيه ليكون صاحب مذهب وعقيدة ، لا عبداً من عبيد التقليد . ويستعين لنا مذهب الغزالى الفكري هذا في كتابه (ميزان العمل) حيث يقول : « لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فيما الحق في هذه المذاهب ؟ فإنَّ كان الكلم حقاً فكيف يُتصور هذا ؟ وإنْ كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ »^(١) .

هنا ينصحنا الغزالى بأن نطرح المذاهب ، فليس واحد منها « معجزة يترجع بها جانب ». فجانب الإلتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكون في صورة أعمى ، تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق . . .

(١) المصدر السابق ص ٤٠٩ .

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ - ٤٠٦ .

فانحالت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، لأنه لم يجد فيها يقيناً ، فتحرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية التي يكون عليها قبل حصول الإعتقادات ، وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والآباء ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها من الباطل اختلافات .

إنه يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الناس جميعاً ، ولذلك فهو يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن اليقين خالصاً من شوائب العقائد والوراثة والتقليد . فليبحث عن العلم اليقيني . وما العلم اليقيني ؟ « إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقترب إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع التقلب لتنغير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يعني أن يكون مقارناً للبيقين مقارنة لو تعدد بإظهار بطلانه متألاً من يغلب الحجر ذهبها والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شيئاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من ثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أنى أقبل هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسيبه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأماماً الشك فيها علمته فلا .

« ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقه هذا النوع من اليقين فهو علم لا نفأ به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني »^(١) .

ذلك هو العلم اليقيني كما عرفه الغزالي وأراده ، فراح ينشده . إنه ذلك العلم الذي لم يأخذه وراثة عن والديه أو تقليداً عن أحد ، إنه ذلك العلم الذي تبلغ درجة اليقين فيه ما أشار إليه المثل الذي ضربه ، فلا أحد يقدر على تشكيكه فيه ولو قلب أمامه العصا ثعباناً ، وكل ما يستطيع أن يتركه فيه من أثر إنما هو التعجب من تلك القدرة ، لا الشك فيها علم . إنه يريد أن يعرف العلم اليقيني فيعرف أهله ، لا أن يعرفه من أحد مهما بلغت حجمه أو تناهت قدرته أو تيه شأنه . فهو إذ يعلم بأن العشرة أكثر من ثلاثة فلن يتحول عن معرفته تلك أو

(١) المقدمة ص ٦١ .

لقد جاء الغزالي ليضيف جديداً إلى الفكر الفلسفى في الإسلام . لقد جاء لا ليكون صورة مكررة من الناس أو الفلسفه والعلماء ، أو سطوراً متلالة في كتب التاريخ بجانب السطور التي خطتها المفكرون أو العابدون .

لقد جاء ليكون كتاباً وأمة ، جاء ليقيم منهجاً ويشق طريقاً ويفتح آفاقاً جاء ليكون حجة الإسلام .

الغزالي بين الشك واليقين

إن رجلاً كالغزالي ، دأبه البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والثهاها في جميع مظاهرها والوصول إلى اليقين في كل أمر . إن رجلاً هذا شأنه لا بد له أن يكون حذراً في كل ما يقبل عليه وأن يتشكك في كل ما يعرض له . فلا يتساهل في أمر ، ولا يستقيم له رأي إلا بعد طول فكر وأئنة .

لذلك فهو لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب ونباهن الملل والنحل وسلطان التقليد في اعتناق هذه أو تلك ، ووافق ذلك منه عقلاً متطلعاً ذكياً ، حار أمام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فدخله الشك في أمراها . وقد أحسن دبيب الشك هذا في وقت مبكر جداً من حياته فامن به طريقة واعتنقه منهجاً . فالشكوك في مطلع حياة الغزالي هي طريقة إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه (ميزان العمل) : « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث ... فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق . فمن لم يشكك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال »^(٢) . تلك هي شريعة الغزالي ، وهذا هو منهجه العلمي .

نظر الغزالي حوله فرأى أن العقائد تتنتقل إلى الإنسان عن طريق التقليد . فصبيان النصارى « لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام »^(٣) . وسمع الحديث المروي عن النبي عليه السلام حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فإذا به يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المقدمة ص ٦٠ .

إذن ثم حاكمان : حاكم الحس وحاكم العقل ، وكلها ينافق الآخر في حكمه ، فما يصدق ؟

على كل حال لقد بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات فلا بد أن يحتمل إلى العقليات التي هي من الأوليات ، فعلمه لا ثقة إلا بها » كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قدماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

وكاد الغزالي يرکن إلى عقله لولا شبهات منطقية معقولة عرضت له ، أثارتها المحسوسات وقد هزمت أمام العقليات . ها إن العقل قد صار على المحسوسات وصرعها ، ووقف وحده متقدراً في المعركة ، ولكنليس من الممكن وقد سيطر العقل على هذه المعركة أن يبرز له خصم جديد أقوى منه ، فيصرعه كما هو صرع المحسوسات ، ويغنم منه جميع غنائمه ؟

إن الغزالي يتخيل حواراً جرى بينه وبين المحسوسات ، فهي تخاطبه قائلة : « يم تأمن أن تكون نفنك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ؟ وقد كنتَ واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصدقي . فعلل وراء إدراكك العقل حاكماً آخر ، إذا تحجى ، كذب العقل في حكمه ، كما تحجى العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تحجي ذلك الإدراك لا يدل على إستحالته »^(١) .

إن الغزالي لا يغير جواباً وقد سمع ما سمع . قال : « فتركت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها باللسان وقالت : أما تركت تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشک في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن جمجمة متخللاتك وععتقداتك أصلٌ وطائل ؟ فِيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحسبِ أو عقلِ هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها » .

« لكن يمكن أن تطأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت

يميد ، وإن أنها بسحر عظيم .

وكل علم لا يتبعنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . فمتى يقين إذن هو الأمان ومعنى الأمان الثقة ، ومقاييس الثقة انكشف العلوم انكشفاً لا يبقى معه ريب ولا شبهة . ولا بد من يقرأ كتابي (التأملات) و(مقال عن المنبع) لرائد الفلسفة الحديثة ديكارت أن يدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشتراطه في اليقين وضوح الأفكار وانكشفها للعقل انكشفاً لا شبهة فيه .

ثم إن الغزالي وقف يتتصفح علومه عساه يفع على علمٍ يكون هاديه للبيقين ، فلم يجد علمًا موصفاً بهذه الصفة إلا في الحسبيات والضروريات . فلتنتظر ما يكون من شأن الحسبيات والضروريات معه : « فقلت الآن بعد حصولي على اليس ، لا مطعم في اقباس المشكلات إلا من الجلبات ، وهي الحسبيات والضروريات » .

وهنا يقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات بتأمل فيها « بجدٍ بل يبلغ » كما يقول ، ليرى إن كانت ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، وعندئذ يجحب رفضه ، أم هو أمان حقيق لا غدر فيه ولا غائلة له .

وهنا يتساءل الغزالي : هل يمكنه أن يشكك نفسه في المحسوسات ؟

ويطول به التشكيك . وأخيراً يصل إلى قرار : « فانتهي بي طول التشكيك إلى أن لم تسمع نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقوها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، وبعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بعنة بل على التدريج ، ذرة ذرة ، حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى المكوك فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بحاكماته ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته »^(١) .

(١) المصدر السابق صفحة ٦٣ .

هذه العبارة كلمة «أكثـر المـعـارـف» فالغـزـالـي لم يـقـل مـفـتـاحـ كـلـ المـعـارـفـ بل قـالـ مـفـتـاحـ أـكـثـرـهاـ . وـمـعـنـىـ ذـلـكـ أـهـنـالـكـ مـعـارـفـ مـفـتـاحـاـ النـورـ الإـلـهـيـ وـهـيـ أـكـثـرـ المـعـارـفـ ، وـأـخـرـىـ مـفـتـاحـاـ الـأـدـلـةـ الـمـحـرـرـةـ وـهـيـ مـعـارـفـ ضـيـقةـ . وـبـذـهـ الغـزـالـيـ إـلـىـ قـرـيبـ مـنـ هـذـاـ الـمـعـنىـ فـيـ (ـالـأـحـيـاءـ)ـ حـيـثـ يـقـولـ : «ـإـنـ الـعـلـمـ الـتـيـ لـيـسـ ضـرـورـيـةـ [ـأـيـ الـعـلـمـ الـتـيـ نـصـلـ إـلـيـهـ بـالـتـجـرـبـةـ وـالـفـكـرـ وـالـاسـتـنـاجـ]ـ إـنـاـ تـحـصـلـ فـيـ الـقـلـبـ فـيـ بـعـضـ الـأـحـوـالـ ، (ـوـلـكـنـ)ـ تـحـتـفـ الـحـالـ فـيـ حـصـوـهـاـ ، فـتـارـةـ تـهـجـمـ عـلـىـ الـقـلـبـ ، كـانـاـ أـلـقـىـ فـيـهـ مـنـ حـيـثـ لـاـ يـدـرـيـ ، وـتـارـةـ تـكـسـبـ بـطـرـيـقـ الـإـسـتـدـلـالـ وـالـتـعـلـمـ»^(١) . أـمـاـ الـعـلـمـ الـضـرـورـيـةـ فـإـنـاـ حـاضـرـةـ فـيـ الـنـفـسـ مـنـكـشـفـةـ لـلـعـيـانـ ، فـلـاـ يـتوـصـلـ إـلـيـهـ بـنـظـمـ الـكـلـامـ وـتـرـتـيـبـ الـحـجـجـ ، بـلـ يـتـوـصـلـ بـهـاـ إـلـىـ غـيرـهـاـ .

ثـمـ يـسـتـطـرـدـ الغـزـالـيـ فـيـ الـإـسـتـدـلـالـ عـلـىـ كـهـنـ الـنـورـ الـذـيـ قـدـفـهـ اللهـ فـيـ صـدـرـهـ ، مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ حـيـنـاـ ، وـمـنـ أـحـادـيـتـ الرـسـوـلـ حـيـنـاـ آخـرـ . لـقـدـ شـرـحـ اللهـ لـلـغـزـالـيـ صـدـرـهـ وـهـدـاهـ إـلـىـ الـيـقـيـنـ ، وـمـاـ كـانـ لـيـهـتـدـيـ لـوـلـاـ أـنـ هـدـاهـ اللهـ . فـلـاـ مـحـسـوـسـاتـ أـجـدـهـ ، وـلـاـ عـقـلـيـاتـ نـفـعـهـ . وـبـذـكـرـ يـتـمـلـلـ الغـزـالـيـ بـقـوـلـهـ تـعـالـىـ : «ـفـمـنـ يـرـدـ اللهـ أـنـ يـهـدـيهـ يـشـرـحـ صـدـرـهـ لـلـإـسـلـامـ»ـ وـيـقـولـ إـنـ لـمـ سـتـلـ رـسـوـلـ اللهـ يـهـلـلـهـ عـنـ (ـالـشـرـحـ)ـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـةـ قـالـ : «ـنـورـ يـقـدـفـهـ اللهـ فـيـ الـقـلـبـ»ـ . فـقـيلـ : وـمـاـ عـلـامـتـهـ ؟ـ قـالـ : «ـالـتـجـارـبـ عـنـ دـارـ الـغـرـورـ وـالـإـنـابـةـ إـلـىـ دـارـ الـخـلـودـ»ـ وـهـوـ الـذـيـ قـالـ فـيـ رـسـوـلـ اللهـ يـهـلـلـهـ : «ـإـنـ اللهـ تـعـالـىـ خـلـقـ الـخـلـقـ فـيـ ظـلـمـةـ ثـمـ رـشـ عـلـيـهـمـ مـنـ نـورـهـ»ـ . وـيـعـلـقـ الغـزـالـيـ عـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ الـمـسـوـبـ إـلـىـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـقـوـلـهـ : «ـفـمـنـ ذـلـكـ الـنـورـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـطـلـبـ الـكـشـفـ ، وـذـلـكـ الـنـورـ يـنـجـسـ مـنـ الـجـوـدـ الـإـلـهـيـ فـيـ بـعـضـ الـأـحـيـاءـ ، وـيـجـبـ التـرـصـدـ لـهـ»ـ . وـبـؤـيدـ الغـزـالـيـ رـأـيـهـ هـذـاـ بـقـوـلـ آخـرـ مـنـسـوـبـ إـلـىـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ : «ـإـنـ لـرـبـكـمـ فـيـ أـيـامـ دـهـرـكـ لـنـفـحـاتـ ، وـلـاـ قـعـرـضـواـ لـهـاـ»ـ .

وـهـكـذـاـ وـصـلـ الغـزـالـيـ إـلـىـ الـيـقـيـنـ بـعـدـ أـنـ فـتـحـ اللهـ عـلـىـ قـلـبـهـ وـقـذـفـ فـيـ الـنـورـ ، وـهـوـ مـنـ اللهـ وـفـضـلـ ، وـهـبـةـ لـاـ يـحـصـلـ عـلـيـهـاـ إـلـاـ مـنـ صـفـتـ مـرـأـةـ قـلـبـهـ كـمـاـ يـقـولـ الغـزـالـيـ فـيـ (ـالـأـحـيـاءـ)ـ .

وـلـكـنـ التـحـقـقـ بـهـذـاـ الـنـورـ لـيـسـ بـالـسـهـلـ مـطـلـبـاـ ، بـلـ هـوـ عـسـيرـ الـمـنـالـ ، وـلـاـ

(١) الغـزـالـيـ ، إـجـاءـ عـلـمـ الدـينـ جـ ٣ـ ، صـ ١٦ـ .

أـنـ جـيـعـ مـاـ تـوـهـتـ بـعـقـلـكـ خـيـالـاتـ لـاـ حـاـصـلـ هـاـ . وـلـعـلـ تـلـكـ الـحـالـةـ مـاـ يـدـعـيـهـ الصـوـفـيـةـ أـنـهـاـ حـالـتـهـ : إـذـ يـزـعـمـونـ أـنـهـمـ يـشـاهـدـونـ فـيـ أـحـوـالـهـ الـتـيـ هـمـ إـذـاـ غـاصـوـاـ فـيـ أـنـسـهـمـ وـغـابـوـاـ عـنـ حـوـاسـهـمـ أـحـوـالـاـ لـاـ تـوـافـقـ هـذـهـ الـمـقـولاتـ .

«ـوـلـعـلـ تـلـكـ الـحـالـةـ هـيـ الـمـوـتـ ، إـذـ قـالـ رـسـوـلـ اللهـ يـهـلـلـهـ : النـاسـ نـيـامـ فـإـذـاـ مـاـتـوـ اـنـتـهـيـاـ . فـلـعـلـ الـحـيـاةـ الـدـنـيـاـ نـوـمـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ الـأـخـرـةـ . فـإـذـاـ مـاتـ ظـهـرـتـ لـهـ الـأـشـيـاءـ عـلـىـ خـلـافـ مـاـ يـشـاهـدـهـ الـآنـ وـيـقـالـ لـهـ فـكـشـفـنـاـ عـنـكـ غـطـاءـكـ فـبـصـرـكـ الـيـوـمـ جـديـدـ .

«ـفـلـمـ خـطـرـتـ لـيـ هـذـهـ الـخـواـطـرـ وـانـقـدـحـتـ فـيـ الـنـفـسـ حـاـوـلـتـ لـذـلـكـ عـلاـجـاـ فـلـمـ يـتـيـسـرـ ، إـذـ لـمـ يـكـنـ دـفـعـهـ إـلـاـ بـالـدـلـلـ ، وـلـمـ يـكـنـ نـصـبـ دـلـلـ إـلـاـ مـنـ تـرـكـيـبـ الـعـلـمـ الـأـوـلـيـةـ . فـإـذـاـ لـمـ تـكـنـ مـسـلـمـةـ لـمـ يـكـنـ تـرـتـيـبـ الدـلـلـ»^(٢) .

فـالـبـراـهـيـنـ الـعـقـلـيـةـ لـمـ تـسـطـعـ أـنـ تـعـيـدـ الـيـقـيـنـ إـلـىـ قـلـبـهـ ، لـأـنـ الـبـرهـانـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ مـنـ الـعـلـمـ الـأـوـلـيـةـ ، فـإـذـاـ لـمـ تـكـنـ الـعـلـمـ مـسـلـمـاـ بـهـ كـاـنـ الدـلـلـ عـقـيـماـ غـيـرـ مـنـجـ .

«ـفـأـعـضـلـ هـذـاـ الـدـاءـ وـدـامـ قـرـبـاـ مـنـ شـهـرـيـنـ أـنـاـ فـيـهـاـ عـلـىـ مـذـهـبـ السـفـسـطـةـ بـحـكـمـ الـحـالـ لـاـ بـحـكـمـ النـطـقـ وـالـمـقـالـ . حـتـىـ شـفـيـ اللهـ تـعـالـىـ مـنـ ذـلـكـ الـمـرـضـ وـعـادـتـ الـنـفـسـ إـلـىـ الـصـحـةـ وـالـإـعـدـالـ ، وـرـجـعـتـ الـضـرـورـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ مـقـبـوـلةـ مـوـثـقـاـ بـهـاـ عـلـىـ أـمـنـ وـيـقـيـنـ»ـ .

وـلـكـنـ كـيـفـ شـفـاهـ اللهـ مـنـ ذـلـكـ الـمـرـضـ ؟ـ وـلـمـ يـكـنـ ذـلـكـ بـنـظـمـ دـلـلـ وـتـرـتـيـبـ كـلـامـ ، بـلـ بـنـورـ قـدـفـهـ اللهـ تـعـالـىـ فـيـ الـصـدـرـ»ـ . إـذـنـ جـاءـ عـلـمـ الغـزـالـيـ الـيـقـيـنـ لـاـ طـرـيقـ الـحـسـيـاتـ أـوـ الـعـقـلـيـاتـ الـتـيـ لـاـ تـغـنـيـ وـالـتـيـ فـشـلـتـ فـيـ عـلـاجـ نـفـسـهـ وـطـرـدـ الشـكـ مـنـهـ ، بـلـ بـطـرـيـقـ الـنـفـثـ فـيـ الـرـوـءـ أـوـ الـقـذـفـ فـيـ الـصـدـرـ ، وـهـذـاـ هـوـ الـنـورـ الـإـلـهـيـ الـذـيـ أـفـاضـ اللهـ بـهـ عـلـيـهـ فـانـكـشـفـتـ لـهـ الـبـدـيـيـاتـ وـالـحـقـائقـ الـأـوـلـيـةـ ، وـرـجـعـ إـلـيـهـ إـيـمـانـهـ بـالـمـحـسـوـسـاتـ وـالـمـعـقـولـاتـ ، وـزـالـ شـكـهـ وـعـادـتـ إـلـيـهـ طـمـائـنـةـ نـفـسـهـ . قـالـ فـيـ (ـالـمـنـقـدـ)ـ : «ـوـذـلـكـ الـنـورـ هـوـ مـفـتـاحـ أـكـثـرـ الـمـعـارـفـ . فـمـنـ ظـنـ أـنـ الـكـشـفـ مـوـقـوفـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـمـحـرـرـةـ فـقـدـ ضـيـقـ رـحـمـ اللهـ الـوـاسـعـةـ»^(٣) . وـمـاـ يـلـفـتـ الـنـظرـ فـيـ

(١) المـصـدرـ السـابـقـ صـفـحةـ ٦٤ـ ٦٣ـ . (٢) نـفـسـ الـمـصـدرـ صـ ٦٥ـ ٦٤ـ .

مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ما عَتَمْ أن فسح في المجال ليقين صوفي ذي مصدر علوي يقذفه الله في الصدر قذفاً لا يخضع للضرورة المنطقية والأقيسة العقلية ، وإنما هو تفضل إلهي من جانب الحق يخص به فريقاً من عباده المقربين ، إنه إِيَّا الله لطائفة من الخواص بالمعرفة الذوقية المباشرة واحتضانهم بنفحات ثُرة خصبة لا يعرفها إلا ذروها .

ولكن أين الله من هذه الأزمة؟ كيف قذف التور في صدره وأعاده إلى اليقين قبل أن يستيقن به أولاً؟ أم لعل في هذه الأزمة افتعالاً؟

والذي يبدو لنا أن الغزالي كان يعرف مقدماً جميع النتائج التي انتهى إليها . فهو رجل صوفي ، لا شك في ذلك . فحادثة العيارين التي أسلفنا الكلام عليها تشف عن نوازع صوفية عميقه في نفسه ، وبالتالي عن تلمس المخارج الصوفية لكل مارق يقع فيه والتناسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية التورانية . والصوفي على إتصال دائم مستمر بالله ، يجد في كل صغيرة أو كبيرة في هذا الكون . إنه لا يحتاج إلى دليل عليه ، فكل شيء يسبح بحمده وينطق بوجوده ويشهد له ، فعلام الدليل عليه ؟

والغريب أن إيمان الغزالى بالله لم يكن وليد أزمة الشك التي مرّ بها ، كما لم يتوصّل إليه أيضاً - وهو الصوفى - نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة ، بل لقد انتهى إلى الإيمان به - بحسب رواية (المقذ) - بعد طول ممارسته لصنفي العلوم الشرعية والعقلة وأسسات وقوافئ وتحارب لا تدخل تفاصيلها تحت حصر^(١) .

الغزال وأهم مشكلات الكلام

علم الكلام هو - كما يعرف ابن خلدون - «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدة المتطرفين في الإعتقدات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽²⁾.

وهو من العلوم الخادمة في الملة ، قام على أكتاف فرقتين من أعظم الفرق منافحة عن الإسلام وأحسنها بلاء وأشدتها اندفاعاً : ما فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة ، ولكل من هاتين الفرقتين فضائلها ومزاياها ، حتى تكمل إحداهما الأخرى .

١٠٣٥ / ٣) المقدمة .

. ٩٩ ص ، المنفذ)

يتائق إلا من رحم ربك وأراد به خيراً ، وقليل ما هم ! ولذلك فلا مندوحة للباحث والباحث هذه عن « أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى يتنهى إلى طلب ما لا يُطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة ، والحاصل إذا طلب فقد واحتضنَ ^(١) أي يجب على الباحث أن يبذل قصارى جهده في طلب الحقيقة واستقصانها في جميع مظانها ، حتى يتنهى إلى الأوليات التي لا يجوز طلبها لأنها حاضرة في النفس دائمًا ، بل يجب طلب غيرها بها ، وإنما فقدت ، فهي الركيزة لما يأتي بعدها ، ولا ركيزة لها إلا حضورها في النفس وانكشافها بذاتها . فكل طلب لها وتعمق فيها يعرضها للضياع والتلاشي . لأن كل طلب لها لا يكون إلا بما هو أفقاً حضوراً منها وأفقاً انكشافاً ومن هنا ضياعها وتلاشيتها .

وإذن فهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي : طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل إنسان ، وطريق الإكتساب بدليل الإستدلال والتعلم . هذه هي النتيجة التي انتهى إليها الغزالي من شكوكه . ولولا ذلك لظل على سفسطاته مجرد رجل مرتاب مشتكٍ على غوار غلبة الشكاك من السوفسطائيين واللا إدربيين الذين ينكرون المعرفة ، أيًّا معرفة ، وبؤردون خداع الحس وقصور العقل عن إدراك حقائق الأشياء . أما الغزالي فقد امتاز من هؤلاء بأن شكه منهجي فلسفـي ، حتى لقد كان أول الفائلين بالشك المنهجي القويـه فسيق بذلك ديكارت وأصحاب مدرسته . فهو شك مقصود ، مؤقت ، يجري نهاية معلومـة ولا ينكر مقدرة العقل على المعرفـة . إنه طريقة علمـية مشروعة للثبات من الشيء قبل التسلـيم به . ولشن شك الغـزالي لفترة قصـيرة في ضروريات العـقل فإنه لم يلبـث أن عاد إلى الإيمـان بها « ورجـعت الضـروريات العـقلـية مقبـولة موثـقاً بها على أمنـ ويقـين »^(٢) . كما يقول . بل إن الغـزالي وهو في غمرة شـكه أكثر ما يكون قـربـاً من العـقل : فدعـعـته إلى الشـك في التقـالـيد دعـوة إلى العـقل ، وتنـيهـه إلى أخطـاء الحـس دعـوة إلى العـقل ، وعـودـته عن شـكوكـه استـئـافـ حـلـةـ العـقل . فأـيـ إـيمـانـ بالـعـقل أـقـوىـ منـ هـذـاـ الإـيمـانـ ! .

ولكن الغزالي لا يؤمن بالعقل وحده بل لقد أضاف إليه كما رأينا المعرفة الذوقية التي انتهى إليها ، أي الحدس الصوفي المباشر الذي يستند إلى المدد الإلهي التوراني . فكان اليقين العقل الذي طالب به باديء ذي بدء والذى رفعه إلى

(١) النقد ، ص ٦٥ .
 (٢) النقد ، ص ٦٤ .

العقل يتقدم الشرع . والإتجاه الثالث هو إتجاه الأشاعرة وأهل السنة عامة ، والغزالى خاصة ؛ وهم يذهبون في هذه المسألة مذهبًا وسطاً : فمن ناحية ، يقولون إن الشرع متقدم على العقل ؛ ومن ناحية أخرى يجعلون للعقل مدخلًا في فهم الشرع ، وبذلك يؤكدون تظاهرها وافتقار أحدهما إلى الآخر . إنهم خلافاً للخشوية لا يعزلون العقل عن النقل ، وخلافاً للمعتزلة لا يقدمون العقل على الشرع .

ولما كان إتجاه الخشوية ليس بذى بال هنا فلنحضر الكلام في إتجاه المعتزلة ولتوسيع فيه ، ثم نعقب عليه بإتجاه الغزالى فيما بعد . فنقول :

المعتزلة هم رواد النزعة العقلية في الإسلام وطلائعها . فهم يمتازون من سائر الفرق الإسلامية الأخرى بتعظيمهم للعقل تعظيماً لا حدود له ، وبايمانهم به وثقهم بمقدراته ثقة لا نجد لها نظيراً بين الفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية . ولقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة (إيجاب المعرف بالعقل قبل ورود السمع) . فقد راعهم الخشو الكبير الذي دخل الحديث وتسرب الإسرائييليات إليه ، كما صاقوا ذرعاً بطريقة السلف في إيقاظهم على هذا الخشو بلا ضابط السند فقط ، بينما هذا الخشو لا يعارض العقل وحده بل يعارض السمع أيضاً . ثم امتدت معارضة المعتزلة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل حتى ولو كانت قواعد اللغة تحيز هذا التأويل . وهنا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل : (العقل) في مقابلة (النقل) و(الفكر) في مقابلة (السمع) و(التأويل) في مقابلة (التقليد) و(التفقيق) في مقابلة (التوقيف) و(الدراءة) في مقابلة (الرواية) . وبدأ التزاع عندياً تتدخل فيه السياسة أحياناً والتنافس العلمي أحياناً أخرى . ووقف المعتزلة في قمة الصراع يبلون فيه خير بلاء .

فهم يؤكدون أن « الفكر قبل ورود السمع » وأن « العقل قبل النقل » . فالعقل ، في نظرهم هو المعيار الكامل الوحيد الذي به إنما تُعرف الشرائع وبه إنما يُحكم عليها . بل الإنسان يجب عليه بمحض العقل معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح قبل ورود الشرع ، بحيث أنه لو قصر في تلك المعرفة لاستوجب العقوبة واستحق العذاب . أما ورود التكاليف فهي ألطاف للباري

وسنعالج فيما يلي ثلاثة من أهميات مشكلات هذا العلم أثارها المعتزلة وكيف وقف منها أبو حامد الغزالى زعيم الأشاعرة ، وحامل لواءهم في أواخر القرن الخامس للهجرة . هذه المشكلات هي : (أ) مشكلة العقل والنقل ؛ (ب) مشكلة حرية الإنسان ؛ (ج) مشكلة الصلاح والأصلح .

* * *

أولاً : المعتزلة

أ- مشكلة العقل والنقل
كانت مشكلة العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي . فقد عُني بها المتكلمون والفلسفه على السواء ، رغم الخلاف القائم بينها ، وتناولها كل منهن من زاويته الخاصة ووضعوا لها شتى الحلول .

فقد بحث المتكلمون في صلة العقل بالنقل وأيهما أحق بان يتقدم الآخر : العقل أم النقل ؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على العقل في مسائل التشريع والعقائد ؟ ولم يجدوا في ذلك أي حرج لأن القرآن نفسه يدعوا إلى التدبر في الكون والتفكير في آيات الله وإستخدام العقل من أجل الوصول إلى الإيمان . وبذلك كان المتكلمون يتحركون في نطاق الشرع لأن أكبر همهم إنما كان الإنصياع للدين .

وأما الفلسفه فإن إعجابهم بارسطو وشيعته قد طغى على إيمانهم بالدين أو على الأقل صبغه بصبغة معينة . ولذلك فقد كان أكبر همهم أن يثبتوا للملائكة أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة فلا خلاف إذن بين الدين والفلسفه . ولا باس في هذه الحال - إن لم يكن من الواجب - تأويل النصوص الشرعية والتصريف في معاناتها بحيث توافق آفاؤيل الفلسفه اليونان ، واصطياغ كل وسيلة ممكنة لتبييد ما لحق بالفلسفه من الظلمة ، وإزالة ما علق بالأذهان من وجود جفاء بينها وبين الدين .

وهيمنا هنا موقف المتكلمين من مشكلة العقل والنقل ، وهو موقف نتبين فيه ثلاثة اتجاهات : فالإتجاه الأول هو إتجاه الخشوية والظاهريه ومن ناحي نحومهم ، وهم فئة من المترمدين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها ولا يجعلون للعقل مدخلًا فيها أى به الشرع . والإتجاه الثاني هو إتجاه المعتزلة ، وينذهب أصحابه إلى أن

لأنه تعالى لم يضطرهم إلى ذلك ، إنهم غير مأمورين بهذه المعرفة . فهم معدورون . ولهذا قرر ثيامة أن أمثال هؤلاء إنما خلقوا للعبرة والسخرة كسائر الحيوان . ويقول عن أصحاب الديانات الأخرى أنهم يصيرون في القيمة تراباً ، وكذلك قوله في البهائم والطير وأطفال المؤمنين^(١) .

هذا وإن كمال العقل هو شرط معرفة الباري ، دون اعتبار للسن . فيجب على الطفل أن يعرف الله بارائه بالعقل قبل ورود الشرع إذا حمل عقله ، وإن قصر في تلك المعرفة كان كافراً مستحلاً للخلود في النار . فليس بجائز أن يُكلف الإنسان حتى ينكمال عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله^(٢) .

وظلَّ المعتزلة على تعظيمهم للعقل وإيمانهم به حتى إذا أدركنا اثنين من أقطابهم المتأخرین وهما أبو علي الجبائی (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ) وابنه أبو هاشم (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) رأيناهما يمعنان كثيراً في توکيد سلطة العقل وإثبات شريعة عقلية ، إلى جانب الشريعة النبوية . وفي ذلك يقول الشهريستاني عنها : « وانفقا على أن المعرفة وشكروا المعلم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية . وأثبتنا شريعة عقلية وردًا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر ، ويقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطیع وعقاب العاصي ، إلا أن التائית والتخليد فيه يعرف بالسمع »^(٣) .

وقد تجلت هذه التزعة العقلية عند المعتزلة في أصول الفقه أيضاً . فالأصوليون منهم قد أثبتو العقل حاكماً شرعاً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والندب والإباحة والكراءحة والتحريم وفق أصل هام من أصولهم وهو أن الحسن والقبيح عقليان . فالحسن عندهم حسن لأن الشرع قد أمر به بل لأن الحسن وصف ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع قد نهى عنه ، بل لأن القبيح وصف ذاتي فيه . فهم يقولون إن العقل إنما يُستدل به على

تعالى أرسلها إلى العباد بتوسيط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً^(٤) . « ليهلك من هلك عن بيته وبجيا من حي عن بيته »^(٥) .

ولكن المعتزلة ليسوا على رأي واحد في مدى تقديرهم لقدرات العقل ومواهبه . فابو المذيل العلاف مثلاً يرى أنه يجب على المكلف أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) وإنه إن قصر في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً . إنه قادر على التمييز بين حسن الحسن وقبح القبيح ، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور^(٦) .

وأما النظام فإنه يقول في المفکر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فيجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والإستدلال . وقال بتحسين العقل وتقييمه في جميع ما يتصدر فيه من أعمال . وقال أيضاً : لا بد من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف لتصح الإختيار^(٧) .

ومن المعتزلة القائلين أيضاً بتحسين العقل وتقييمه ووجوب معرفة الله بمحض العقل بشر بن المعتمر الذي يقول : إن « المفکر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والإستدلال »^(٨) .

ويؤكد الجعفران (جعفر بن حرب الثقفي المتوفى سنة ٢٣٤ هـ) وجعفر بن بشير المدائني المتوفى سنة ٢٦٣ هـ) « أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وأنه إن قصر ولم يعرف لم يشكره عاقبه عقوبة دائمة . فأثبتنا التخليد واجباً بالعقل »^(٩) .

ويذهب ثيامة بن أرشش - في تحصين العقل وتقييمه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع - إلى رأي غريب حقاً ، مؤداه « إن المعارف كلها ضرورية » في نظره ، لكنه يتسلل مع الكفار الذين يعجزون عن معرفة الله بضرورة العقل ،

(١) الشهريستاني : الملل والنحل ، ٤٥ / ١ .

(٢) القرآن الكريم ، ٤٣ / ٨ .

(٣) الملل والنحل ، ٥٢ / ١ .

(٤) المصدر السابق ١ / ٥٨ .

(٥) المصدر السابق ١ / ٧٠ .

(١) المصدر السابق صفحة ٧١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ، صفحه ١٥٥ .

(٣) الملل ج ١ ، صفحه ٨١ .

ال الحديثة . فهو يؤكد - المعتزلة - أن حظوظ الناس من العقل السليم متساوية لا محاباة فيها ، فهي موزعة بينهم بالقسط دون سائر الأشياء الأخرى في العالم .

ب - مشكلة حرية الإنسان :

رأينا كيف كان المعتزلة رواد التفسير العقلي في الإسلام . لقد بدأوا النظر العقلي في الكتاب والسنّة فانتجوا تفكيراً إسلامياً رائعاً تسرّبت إليه بغير شك عناصر غير إسلامية . ثم تغالوا في قضية العقل إلى حد أخطاء عليهم أهل السنّة والجماعة .

ومن أهم المسائل التي عنى بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم توكيد حرية الإنسان . فالإنسان في نظرهم فاعل حر خاتم منحه الله القدرة على العمل وعلى ضده ، فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء وبوجهها حسبما يريد . هذا من موجبات العقول وضرورات الأفهام . فالعقل الذي يشيد به المعتزلة ويدعون إلى الإحتمام إليه يقضي بالعدل ونفي القدر . والعدل هو وضع الشيء في موضعه . إنه التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده . هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . فما يصدر عن الله فعل واحد : هو صواب ومصلحة وخير ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه ، فلا يتصور منه جُرُور في الحكم أو ظلم في التصرف . ويعبّر الشهريستاني عن هذا المذهب بقوله :

« واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيراً وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى متنه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً »^(١) . غير أن المسعودي في (مروج الذهب) يقدم لنا المذهب في صورة أوسع فيقول :

« وأما القول بالعدل - وهو الأصل الثاني - فهو أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا ما كره ، وأنه ول كل حسنة أمر بها ، بريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقوه ولا أراد منهم ما لا

(١) الملل والتحل ، ج ١ . صفحه ٤٥ .

حسن الأفعال وقبحها ، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثاء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، ولا يسعه غير ذلك . والسبب في هذا أن الأفعال عندهم على صفة نفسية من الحسن والقبح ، فإذا ورد الشرع بها كان خيراً عنها لا مثيلاً لها^(٢) . يقول المعتزلة : إن الله أمرنا بالصدق لأن فيه صفة ذاتية خيرة ، ونهانا عن الكذب لأن فيه صفة شريرة ، بينما يقول خصوم الأشاعرة إن الله أمرنا بالصدق فأصبح الصدق خيراً ونهانا عن الكذب فأصبح الكذب شر . أي أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبح^(٣) . فالحسن حسن لذاته ويظل كذلك إلى الأبد وفي جميع الأحوال ، والقبح قبح لذاته ويظل كذلك إلى الأبد وفي جميع الأحوال . فهناك إذن حد فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها .

ومن الحسن والقبح ما يدركه عندهم ضرورة كالصدق المفید والكذب الذي لا يفید . ومنها ما يدركه نظراً لأن يُعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد إليها ما شاركها في مقتضياتها ، ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح واللطف والثواب والعقاب^(٤) .

وهكذا نرى كيف يعتمد المعتزلة على العقل ويدعمونه على النقل . لقد أثبتوا له قيمة مطلقة وأوجبوا إتباع أحكامه في التقدير والتقويم والإهابة به في معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح وشكر المنعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك أن من قصر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق للعقوبة من الله .

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة يؤكدون عدم تغاوت العقول فيما بينها وينادون بأن الناس متساوون في أصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير وشحذ الذهن . فهناك نص للنسفي في (بحر الكلام) يقول فيه إن « الناس في العقل كلهم سواء »^(٥) . وهذا يذكرنا بزعم المذهب العقلي ديكارت رائد الفلسفة

(١) الشهريستاني : نهاية الإنعام صفحه ٣٧١ .

(٢) الغزالى : المستضفى ١ / ٥٧ .

(٣) نهاية الإنعام ، صفحه ٣٧١ .

(٤) أبو المعنى النسفي : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل صفحه ٥ - ٦ .

فإذا كان الله مسؤولاً عن أفعال العبد ، وكان العبد ، بالتالي لا فعل له ، فقد بطل التكليف . لأن التكليف معناه « أفعل » أو « لا تفعل ». فإذا كان العبد غير قادر على الفعل أصلاً كان التكليف سفهاً من المكلف ، ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً : فإن تقديره « أفعل يا من لا يفعل » أو « غير قادر على الفعل » . فضلاً عن أن التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن تحقيقه من قبل المطلوب منه . فإذا لم يتصور من هذا الأخير فعل فقد بطل الطلب ، كما أن الوعد والوعيد مقورون بالتكليف ، والجزاء مقدر على الفعل والترك . فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك ، بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب . فيكون التقدير : « أفعل وأنت لا تفعل ، ثم إن فعلت - ولن تفعل - ترتيب الثواب والعقاب على ما لم تفعل » . وهذا خروج عن قضايا المحسوس فضلاً عن قضايا العقول ، حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجناد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب^(١) .

وبعبارة أخرى ، إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيمة ؟ لا يكون تعالى - لو حاسبهم عليها - قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال هو فاعلها . وكانتا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ؟ فلكي يصح التكليف و يجب الحساب فيثاب المحسن على إحسانه ويحاىي المسيء على إساءته ينبغي أن يكون للإنسان قدرة على أفعاله . فلو لم يكن قادرًا على الفعل والترك ما صبح عقلًا أن يقال له أفعل أو لا تفعل ، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ، ولكن كفر الكافر وعصيان العاصي طاعة يستحق عليها صاحبها المثلية . ولو كان الله هو الذي خلق أفعال العباد . ومن هذه الأفعال الكفر والعصيان اللذان يستحقان العقوبة . لكان كمن لا يرضي عنها فعل ، ويغضب مما خلق ويكره ما دبر . ويأمر بما لا يريد . وهذا في غاية الشناعة .

قالوا ودع التكليف الشرعي ، أليس المتعارف منا والمعهود بينما مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن منه وتحذيره عن الفعل القبيح ، ثم ترتيب الجزاء والعقاب على ذلك ؟

(١) نهاية الإقدام ، ص ٨٣ - ٨٤ .

يقدرون عليه ، وأن أحدًا لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ويفيها إذا شاء ، ولو شاء لأجر الحلق على طاعته ، ومنهم اضطراراً عن معصيته ولكن على ذلك قادرًا . على أنه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى^(٢) .

في هذا النص الرائع للمسعودي يتبين لنا فحوى الأصل الثاني من أصول المعتزلة وهو اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكم ، والحكمة أن يخلو خلق الله من الشرور والآفات . ولكن العالم لا يخلو من الشرور والآفات والفساد ، فكيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدتها ؟ إنهم يفسرون ذلك - كما ورد في النصين السابقين - بأن الله لم يخلق أفعال العباد وإنما العباد قادرون خالقون لأفعالهم خيرها وشرها ، مستحقون على ما يفعلون ثواباً أو عقاباً . أجل إن الله لم يخلق أفعال العباد ولكنه أوجد القدرة فيه أو ما يسمى بالإمكانية والإمكانية قدرة على الفعل والترك على حد سواء . أما أن يصدر القبح والشر والفساد من الله فهو سفه إن كان عالماً بها ، أو جهل إن لم يكن عالماً بها ، وكلاهما محال على الله .

وللمعتزلة حجج كثيرة يؤيدون بها الحرية ونفي القدر السابق ، فمن هذه الأدلة أن الإنسان يحسن من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة . فلو لا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد صاحبها لما أحسن من نفسه ذلك . وأكدوا ما قالوه بقولهم إن إثبات قدرة لا تأثير لها كافي القدرة ، فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم^(٢) .

ومن أدتهم أيضاً على أن قدرة الله وإرادته لا مدخل لها في قدرة العبد وإرادته ، أنه يستحبيل اجتماع مؤثرتين على أثر واحد في وقت واحد . فالمسؤول عن العمل الإنساني الواحد إما أن يكون الله أو العبد ، ولا يمكن أن يكون كلامهما مسؤولاً عنه ، فكل منها مانع للآخر . فها هنا إذن تمانع . ولذا سمي المعتزلة بهذا البرهان ببرهان التمانع .

(١) مروج الذهب ، ٣ / ١٥٣ .

(٢) نهاية الإقدام ، ص ٧٩ - ٨٠ .

﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيظْلِمُهُمْ ، وَلَكُنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (سورة التوبة الآية ٧١) .

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ، وَلَكُنْ النَّاسُ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (سورة يونس الآية ٤٥) .

﴿وَلَا يَرْضَى لِعَبَادِهِ الْكُفْر﴾ (سورة الزمر الآية ٩) .

وإذا وجد المعتزلة بعض الآيات التي يُفهم منها الخبر عمدوا إلى تأويلها بحيث توافق الإختيار . وأما الأحاديث التي ثبتت القدر فقد رفضوها وكذبوا روتها . وهكذا كان دأبهم دائمًا ! فلا يأخذون بالأدلة النقلية إلا إذا كانت توافق أغراضهم ، وإلا تأولوها أو رفضوها إذا كانت تخالف هذه الأغراض ، فحجة العقل أولاً والنقل تبعاً . هذا هو حكم العقل الذي به يؤمنون وهذه شرعته التي إليها يدعون . . .

جـ - مشكلة الصلاح والأصلح

ومن مقتضيات العدل ونتائج المعاشرة ، القول بالصلاح . فقد اتفق المعتزلة « على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . وأما الأصلح واللطيف ففي وجوبه عندهم خلاف . وسموا هذا النمط عدلاً »^(١) .

فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لم يدخل عن عباده شيئاً من الصلاح والخير دون أن يبذل لهم ، لأنه حكيم جواد لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزانته المنع ولا يزيد في ملكه الإدخار . والحكيم هو من تكون أفعاله على وجه الإحكام والإتقان فلا يفعل فعلًا جزافاً ولا يُقدم على عملٍ طائش ، بل لا بد أن ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا ويريد خيراً . فالمقصود بصلاح عباده ، بل لا يقدر أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً^(٢) .

ويتوسل بعض المعتزلة أنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح عباده ، ويقول آخرون بل يجب على الله تعالى رعاية الأصلح . ودليل المعتزلة على ذلك قولهم أن الحكيم لا يفعل فعلًا إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سُفه

(١) الملل والنحل ، ٤٥/١ . (٢) الفصل في الملل والأهواء / ٣ . ٩٢ .

ومن أنكر هذا فقد خرج عن حد العقل خروج عناد^(٣) .

وأخيرًا ما معنى إرسال الرسل إذا كان الله هو الذي يخلق أفعال العباد ؟ ما الحكمة في دعوة من ختم الله على قلبه وقضى من الأزل أنه لا يستجيب له ؟ أليس في إثبات القدر تغيير الله تعالى ؟ ألا يكون ظالماً من يجير غيره على معصية ثم يُعذبه عليها ؟ ألا يكون جائزًا من يعين فاعلاً على فعل الظلم ثم يُعاقبه عليه ؟ والخلاصة أن المعتزلة ينفون القدر لينفوا عن الله الظلم والقبح ، ويثبتون للإنسان القدرة والإستطاعة لإنقاذ العدل الإلهي . ولذلك سموا أنفسهم (أهل العدل) . وهم يعتمدون في ذلك - فضلاً عما تقدم - على آيات وردت في الكتاب العزيز منها :

﴿كُلُّ نَفْسٌٍ بِمَا كَبَتْ رَهِيْتَ﴾ (سورة المدثر الآية ٤١) .

﴿مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ فَلِنَفْسِهِ وَمِنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهِ﴾ (سورة فصلت الآية ٤٦) .

﴿فَلِمَنْ حَقٌّ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ شَاءَ فَلِبُؤْمِنْ وَمِنْ شَاءَ فَلِكَفَرَ﴾ (سورة الكهف الآية ٢٨) .

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٌ أَوْ إِمَّا كَفُورٌ﴾ (سورة الإنسان الآية ٣) .

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بِصَاحِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمِنْ عَمَيَ فَعَلَيْهِ﴾ (سورة الإنعام الآية ١٠٤) .

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرَ اللَّهَ يَجْدِدُ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبْ عَلَيْهِ نَفْسَهُ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء الآيات ١١٠ - ١١١) .

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا ، يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا ، يَرَهُ﴾ (سورة الزمر الآية ٧) .

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبَادِ﴾ (سورة فصلت الآية ٤٦) .

﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظَلَاماً لِلْعَبَادِ﴾ (سورة المؤمن الآية ٣٣) .

(١) نهاية الإقدام ، ص ٨٤ .

فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهم متعاضدان . بل متعدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله : « صم بكم عمي فهم لا يعقلون » ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبدل خلق الله ، ذلك الدين القيم ». فسمى العقل ديناً . ولكونها متعددين قال « نور على نور » أي نور العقل ونور الشرع^(١) .

ويذكر الغزالى المعنى نفسه في كتابه (إحياء علوم الدين) حيث يؤكد أن العلوم الدينية « كمال صفة القلب وسلامته عن الأدواء والأمراض . فالعلوم العقلية غير كافية في سلامه القلب وإن كان محتاجاً إليها ؛ كما أن العقل غير كاف في استدامة صحة أسباب البدن ، بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطريق التعليم من الأطباء . إذ مجرد العقل لا يهتدى إليه ، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل . فلا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى حمض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والستة مغorer . فبياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جاماً بين الأصلين . فإن العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشرعية ، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركبها الأنبياء صلوات الله عليهم لصلاح القلوب ؛ فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء . وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمي في عين البصرة نعوذ بالله منه . بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينها ، فيظن أنه تناقض في الدين فيتحرر به فينسى من الدين انسلاخ الشعرة من العجين . وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه تقضاً في الدين ، وهيهات ! وإنما مثاله مثل الأعمى الذي دخل دار قوم فتعذر فيها بأواني الدار فقال لهم : ما بال هذه الأواني تُركت على الطريق ؟ لم لا تُرد إلى مواضعها ؟ فقالوا له :

(١) انظر معارج القدس ، ص ٥٩ - ٦١ .

وعبث . والحكيم إنما أن يتفنع هو أو يتفنع غيره . ولما تقدس تعالى عن الإنفاس تعين أنه إنما يفعل ليففع غيره . هذا وليس الأصلح هو الأذى ، بل الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالمحاجمة والفصد وشرب الأدوية . ولا يُقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعده^(٢) .

* * *

ثانياً : الغزالى

الآن وقد فرغنا من عرض وجهة نظر المعتزلة في المشكلات الثلاث ، فلنندرج على الغزالى لنقف على رأيه فيها .

أ - مشكلة العقل والنفل

لقد بين الغزالى في (الإقتصاد في الاعتقاد)^(٣) موقفه في هذه المشكلة قائلاً إن الحشوية الذين جدوا على التقليد وإتباع الظاهر ، والمعزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلية مخطئ : فالخشوية قد مالوا إلى التفريط ، والمعزلة قد مالوا إلى الإفراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشد ، لأن البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع . أما الذي يقتصر على حمض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدى إلى الصواب ، لأن العقل يعتريه العي والمحصر .

ويؤكد الغزالى هذا المعنى أيضاً في موضع آخر فيقول : « إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لن يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يعني أنسٌ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أنس . وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يعني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يعني الشعاع ما لم يكن البصر وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فيما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضي الزيت » .

ثم يوجد الغزالى بين العقل والشرع فيقول :

(١) الملل ج ١ ص ٨١ ، والفصل ٣ / ٩٢ ، وقارن أيضاً نهاية الإقدام ٣٩٨ - ٤٠٨ .

(٢) ص ٣ .

يراد عرضها على الغير في صورة مقبولة مستساغة ، وطا كان العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً لشرح حقائق الإيمان . أما التطرق إلى طبيعة هذه الحقائق والخوض فيها لمعرفة كنهها ، فامر لا يدخل في نطاق العقل . فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كائناً للغطاء عن جميع المسائل . إنه عاجز عن حل المعضلات الإلهية وعن تبديد الإضطراب والشكوك التي تعرّض للإنسان فيها . إنه معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان ، والبصر عن إدراك الأصوات ، وجميع الحواس عن إدراك المقولات .

وأهم ما كان يرمي إليه الغزالى من مهاجته للفلاسفة ونقده اللاذع لاستنتاجاتهم في كتابه (التهافت) إنما هو إظهار العقل بعجز العاجز عن الخوض في الحقائق الدينية والإلهية وإنه لا يمكن التعويل عليه أبداً في شأنها ، لأن أسلوبه في تفهم الأمور لا يمكن أن تخضع له هذه الحقائق . بل إن الغزالى ليهوا بالاستدلال ويجوّل فيه ويصول وكأنه يريد أن يوحى إلينا بأنه يستطيع بالعقل أن يثبت الشيء ونقضه في آن واحد . وهذا ما يُباهي به الغزالى وتدلّ عليه آثاره . وحاجته في ذلك أن الفلسفه الإغريق الذين تفلسفوا في مسائل الإلهيات - وحقائق الدين من صميم هذه المسائل - لم ينتهوا إلى حل واحد في أمرها، بل لقد اختلفوا في الحلول التي وصلوا إليها اختلافاً كبيراً . فهناك من الحلول بعدد الفلسفه . ولشن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن العقل مظنة الخلاف وعلى أن التذرع به وحده لا يجدي ، وعلى أن له حدوداً لا ينبغي أن يتخطّها .

وليس معنى ذلك أن الغزالى يغضّ من قدر العقل أو أنه يسمه بالتفص بيازء جميع المسائل . كلا ، فالغزالى لم يتم لهم العقل إلا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط ، وهي المسائل التي تعرّف فيها الفلسفه وتفرقوا فيها مذاهب شتى وطراقين قدداً ، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي إلى العلم اليقيني الذي حدده الغزالى . بل كل ما يمكن أن يصل إلى العقل في شأنها إنما هي نتائج ظنية لا تبني من الحق شيئاً . فالغزالى إذن ينكر قدرة العقل على الوصول إلى المعرفة اليقينية في عالم ما بعد الطبيعة فقط ويثبت إنكاره بالإخفاق المتتابع للفلاسفة ، وبهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان . ولذلك لا ينفع الغزالى بالعقل عندما يتصدى لهذه المسائل ويؤكد عدم قدرته على الإحاطة بها . وأما ما عدا ذلك من

تلك الأواني في مواضعها وإنما أنت لست تهتمي للطريق لعمّاك ! فالعجب منك أنك لا تخيل عترتك على عمّاك وإنما تحيلها على تقدير غيرك »^(١) .

ونحن إلى الإعتقاد بأن الغزالى قد ارتفى هذا الدستور حقيقة ، وأنه التزم إلى مدى بعيد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء كانت تعتمد على العقل أم على المشاهدة الصوفية أم على تقليد الإمام المعصوم عند بعض الفرق الإسلامية ، أم على النهج الجدلـي لدى علماء الكلام على اختلاف نزعاتهم .

فالغزالى لا يرى من تناقض بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينها بحيث لا يستعني أحدهما عن الآخر . فالعقل لصعنه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدي الرأي في مسألة ما فيسعه الوحي والإلهام بتبيانتها . فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد في أزر الوحي والإلهام ، مما ينکه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية ؛ وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيها فيقف صامتاً لا يعبر جواباً . وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنه . فهناك فرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه وبين ما يدركه إستحالتـه . فالغزالى بهذا لا يريد أن يستغنى عن العقل ، بل يجعلـه - كلما كان ذلك ممكناً - شارحاً للوحي والإلهام .

والخلاصة يحرص الغزالى في هذه المسألة على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع ، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة . بل يذهب الغزالى في كتابه (المستصنـى في أصول الفقه)^(٢) إلى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل ليس من شأنه التحسين أو التقييع ، فلا حكم للأفعال قبل ورود السمع .

أجل إن العقل ليس من شأنه الحكم على الأفعال بالحسين أو القبح ، فلا حكم إلا لله . إنما وظيفة العقل دعم حقائق الإيمان بالحجـج والأدلة والبراهين . ولعل هذا هو السبب في إلحاح الغزالى على الحاجة إلى المنطق حتى بالنسبة إلى الولي أو النبي . فيما دامت حقائق الوحي في حاجة إلى شرح العقل وتأييده حين

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ٣ / ١٦ - ١٧ .

(٢) صفحة ٥٥ - ٥٦ .

في جميع كتبه . ففي (الشكاوة) وهي من أواخر كتبه لا يضع الغزالى حدوداً للعقل بل نراه يذكر صراحة أن الموجودات « كلها مجال للعقل . . . فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعانى الخفية عنده جلية »^(١) . وإذا كانت هناك شكوك حول صحة نسبة (الشكاوة) إلى الغزالى ، فإن (القططاس المستقيم) لا يقل عنها إيماناً بالعقل . فنحن نجد فيه نصوصاً تتم عن تقدير الغزالى لسلطة العقل لا في حقل الطبيعة وحده بل في حقل ما بعد الطبيعة أيضاً . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحد ، إذ نراه في (الاقتصاد في الإعتقداد) يقول على العقل ليبرهن عن وجود الحال . وهناك أيضاً في (الأحياء) (واللدنية) بعض إثباتات تؤكد هذا الموقف وتظهر لنا أن إيمانه بصلاحية العقل لم يكن مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

« ولكن إذا تفحصنا جميع مؤلفاته ناظرين إليها نظرة فلسفية محضة ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع إلا أن نقر بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل وإخلاصه له . فقد لاحظنا فعلًا ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق إذن؟ وهل يمكننا ذلك؟ »^(٢) .

وإني لأتساءل الآن : لم التوفيق؟ ما معنى هذا الحرص الشديد على «استجلاء وحدة في التفكير» والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالى في موضوع العقل ما دام الغزالى نفسه لم يحرض عليه؟ هل يجب أن تكون غزاليين أكثر من الغزالى؟ نعم لقد تناقض الغزالى ، وما يضره في ذلك؟ وهل سلم فيلسوف قبله أو بعده من التناقض بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من المواقف المتعارضة والتناقض من الشيء الواحد؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق؟ إن التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلسفه والمفكرين والعلماء . فالفيلسوف - نظراً إلى حساسيته العقلية المرهفة - يمثل قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب . فيه تلتقي تيارات مختلفة وأتجاهات متباينة تقل حدتها تبعاً لنضجه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياته وبيته والمرحلة التاريخية

علوم ومعارف فإن العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها . وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والفلكلوريات ، وغير ثقة في حقائق الإيمان ومسائل ما بعد الطبيعة . وهذا ما يتجل في مطلع كتاب (النهافت) حيث يقول عن الفلاسفة « إنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وبغير ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقدمة البراهين ثقة عن التخمين كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »^(١) . والسبب في ذلك « أن ما شرطوه في صحة مادةقياس في قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في (أيساغوجي) و(قاطيغورياس) التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية »^(٢) . فلما يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهمين الهندسيات؟

فالغزالى إذن يؤمن بسلطان العقل ، ولكنه إنما يضع له حدوداً . إنه لا ينكر محاولات العقل حل مشاكلنا اليومية . وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلمية سواء الرياضية منها أو الطبيعية ، بل إنه يقول إن الحساب والهندسة والفلكلور والطبيعيات علوم حقيقة لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها . والغزالى في تقديره لسلطان العقل إنما يتذرع بالعقل نفسه ، ولذلك فإن عمله هنا يمكن وصفه بأنه محاولة عقلية لتقليل أظافر العقل وإنبات قصوروه في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل إذا كان مجدبًا في بعض الميادين فليس من الضروري أن يكون مجدبًا أيضًا في سائر الميادين الأخرى ، كما أنه إذا كان صالحًا في بعض الميادين فليس من الضروري أن يكون صالحًا في سائر الميادين الأخرى . بل أن له حدوداً ينبغي عليه الوقوف عندها . وليس في هذه المحاولة كفر بالعقل بل هي توكيده . فلا يستطيع تعين حدود الشيء الكفر به وإنما حدود الشيء داخلة في مفهومه وجزء من حقيقته وتعريفه . فضلاً عن أن ذلك عمل علمي بحث يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه .

هذا هو رأيه في العقل عامه ، ولكن يبدو أنه لم يثبت على هذا الرأي

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٥ .

(٢) فيكتور شلحت في تقديره لكتاب القططاس المستقيم للغزالى ، ص ٢٣ .

(١) النهافت ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) النهافت ، ص ٧١ .

حدوداً مع شدة نوازع القلب والوجودان في نفسه - فكذلك وضع للعقل حدوداً مع حرصه عليه وعظيم إيمانه به ، فحصر اختصاصه في قضايا الحياة العملية وتسخير الأشياء لخدمة الإنسان . لكنه بهذا التحديد لكتلتها لم يسلم من التناقض كما مرّ معنا . وهذا ما يفسر قلة التهاسك في بيان فلسفته .

هناك في رأيه طريقان للمعرفة مختلفان جداً :

الأحدها طريق المشاهدة الحسية والتحليل المنطقي الذي يؤدي إلى رؤية الأشياء وملاحظتها من خارج ، بالإلتلاف حولها دون اخترافها والنفاذ إلى كنها والسريران في جوهرها .

والثاني طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية إلى الجوهر الصافي ، والموصولة إلى ما لا سبيل إليه إلا بما كان سبأ الغزالي (النفث في الروع) أو (النور الذي يقذفه الله في الصدر) .

فليت شعري « كيف يُقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك شدة الوصول ؟ فكيف يكون ما وصلوه بعلاقة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصلوه بالسريران في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا إنفصال » كما يقول في (معارج القدس) .

وهكذا نرى كيف يمزج الغزالي عناصر العقل بعناصر القلب ، ويدمج في النظر الفلسفى أصولاً مستمدة من الصوفية تقلل من تماسته ليقيم لنا مذهبآ ليس بذرعاً من المذاهب يخفف من غلواء العقل ، في محاولة للوصول إلى الله ليست بأقل شأنها في تاريخ الفكر الإنساني من محاولات الذين جاؤوا قبله أو بعده فكانوا غرة في تراث الإنسانية .

إن هجوم الغزالي « على الفلسفه القدماء ، مبيناً تهافت عقidiتهم وتناقض كلمتهم فيها يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوايائل مذهبهم وعوراته »^(١) . وأخذه لهم بلوازم مقدماتهم وتعجبه إياهم عن الإحاطة بكل الحقائق الإلهية - إن كل أولئك لا يدل فقط على الجانب السلبي في تفكيره ، وهو جانب الهدم والتحطيم ،

(١) التهافت ، صفحة ٦١ .

والمحضارية التي يعيش فيها . لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريده أن يكون . هكذا ينبغي في نظرنا أن تكون الدراسة الوضعية والموضوعية . فالدراسة المعيارية لا تجده هنا كلاً ولن تجده . إننا إذا أخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق أخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبة الذي نهتم بدراسته . وهذه الدراسة لا تكون بالتهرب من بعض الظواهر التي لا يقرها جهاز معتقد من المنطق المصطنع ، بل بالتصدي لها والأخذ بتلبيتها . إن الفيلسوف إنسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من أزمان ومواجات ومتآزق ، إن لم يكن أشد منهم خصوصاً لها نظراً إلى حساسيته المرهفة : فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والإيمان ، ويعترىه ما يعتريهم من قبض أو بسط ، وخوف أو رجاء ، وقلق أو طمأنينة ، كما يصيبهم ما يصيبهم من إقبال على الحياة أو نفور منها ، ومن شعور بالوجود أو بالضياع ، بالقوة أو بالضعف ، بالكرياء أو بالإنسحاق إلخ . وكلها ثوابات ودورات تترك آثاراً واضحة في تفكيره وموافقه . فهو ليس قالباً جاماً أو نظاماً متجرجاً كالمنطق . إنه سيلان وصيروارة وديومة ، إنه اصطدام وتناقض ، إنه حياة . وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القططاس المستقيم) في تقديميه لهذا الكتاب ، فإنه يعترف بإستمرار الصعوبات « ليس فيه يتعلق بسلطة العقل ذاتها . . . بل في مدى هذه السلطة ونطاقها »^(٢) .

* * *

ولأن نطاق العقل محدود ، ولعجزه عن حل كثير من المشكلات ، فمن الخطأ وفساد الرأي إقامة العقيدة على العقل وحبس الدين ضمن أحکام المنطق . إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص مختلف عن مصدر الناحية الأخرى : فاما المنطقيات والطبيعيات والفلكيات فتشتد إلى العقل ، وأما الدين وحقائق الإيمان فتبتجس من القلب . والعقل مختص بحل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الإنسان ، وأما القلب فيختص بالخدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجدهم . وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل ، كما أنقذ العقل من تصلب الدين ، وأعاد التوازن بينهما . وكما حصر الغزالي اختصاص القلب في حقائق الإيمان - وبذلك يكون قد وضع له

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ .

فالغزالى هؤلاء جميعاً في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها فرداً الدين إلى الكشف الباطنى والإيمان القلبى ، وجعله مسألة تغمر القلب وتملاً كيان الإنسان حياة وظهراً وزكاة .

وهكذا يكون الغزالى قد أدرك الدين والمسألة الدينية إدراكاً جديداً أعمق من إدراك المتكلمين والفقهاء وال فلاسفة . فأعاد إلى الدين طاقة روحية كان قد فقدها ، وردّ إليه معنى كان الفلسفة قد جردوه منه . ليس الدين عنده مجرد طقوس تزئى أو رسوم تُتبع ، إنه شيء أكثر من ذلك وأعمق لا يمده العقل ولا يحيط به الوهم . إنه حدس صوفي وذوق باطن . إنه قوت القلب وغذاء الوجدان . إنه شيء تذوقه الروح وتطيب به النفس وتسمو به الذات في القول والفكير والعمل والشعور !

ب - مشكلة الحرية

يرى الغزالى أن الله تعالى مرید للكلائنات مدبر لها : فلا يجري في الكون قليل أو كثير ، صغير أو كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضر ، إيمان أو كفر ، عرفان أو نكران ، فوز أو خسارة ، زيادة أو نقصان ، طاعة أو عصيان ، لا يجري شيء من ذلك إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيته . فما شاء كان وما لم يشاً لم يكن . لا يخرج عن إرادته لفترة ناظر أو فلترة خاطر ، بل هو المبدىء المعيد ، الفعال لما يريد . فلا راد لأمره ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوقفه ورحته ، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيته وإرادته . فلو اجتمعـت الأنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحرکوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيته لعجزوا عن ذلك .

ولا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائق من عدله . فالله حكيم في أفعاله عادل في أفضيته . ولا يُقاد عدله بعدل العباد ، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى . فليس في الكون مُلك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، إنما كل ما في الكون مُلك لله وحده . لذلك لا يتصور الظلم في حق الله ما دام لا يُصادف لغيره ملكاً إذا تصرف فيه كان ظلماً^(١) .

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين . ٧٩ / ١ .

بل يدل أيضاً على الجانب الإيجابي فيه ، جانب البناء أو الخلق . فهو لم يهدم ما هدم ولم يمحط ما حطم إلا ليقيم للدين صرحاً ول يجعل للحق معياراً . هذا المعيار هو النور الإلهي والتأيد السماوي^(٢) . إنه الكشف الباطن الذي تتجلّى به الحقائق الإيمانية ويحصل به اليقين . لقد استغرقت هذه الحقائق وجود الغزالى ونذر لها كيانه وحياته . فالدين هو المسلط على تفكيره وما ثارت به الشكوك في أحکام العقل والمنطق إلا دفاعاً عن الدين وانتصاراً لحقائق الإيمان ، ودحرآً لمحاولات الفلسفة وأباطيلهم . فميزة الغزالى أنه إنما فهم الدين من باطن . فالدين أمرٌ طبيعي للإنسان من حيث هو إنسان ، والشعور الديني له أصله في أعماق الطبيعة البشرية وفي نوارع الفطرة ودفق الوجدان ، على الرغم من أنه من الأمور التي يستعصي على العقل حلها . إنه يتجسس من القلب وتغدوه الروح ويرفده العالم الإلهي . إنه يصدر عن قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي يفضلها يمكن الإنسان من الإتصال بالملائكة الأعلى .

وقد كان للغزالى فضلٌ كبيرٌ على تصفية العقيدة وإقرار مفهوم جديد للدين : فالمتكلمون لم يفهموا الدين عندما أرادوا تحويله إلى نظامٍ من الإيمان المثبت منطقياً والجامد عند المجمع الكلامية الشكلية التي لا تقيم حقائق الإيمان بل قد تفسدتها وتعين على القضاء عليها .

وكذلك الفقهاء لم يفهموا الدين عندما جعلوه قانوناً فقهياً وقضائياً بحثاً وبجموعة من التكاليف والرسوم المتحجرة التي تتفق عند ظواهر الأعمال دون أن تنفذ إلى روحها ولبابها .

والفلاسفة لم يفهموا الدين أيضاً عندما لم يجدوا فيه سوى طريقة لغزو مشاعر العامة والتأثير عليها بالترهيب والتغييب . فهو في نظرهم ثمرة لخيال النبي الذي أمر أن يخاطب الناس على حسب عقولهم . فيضطر إلى الزحرف والتلميح ، وبالتالي فإن حقائق الدين - بعماً لهذا المفهوم - أدنى من حقائق الفلسفة . ولذلك فإن الفلسفة قد أوجبوا على العامة إتباعه وأغفوا أنفسهم من التقيد به لأنهم من طبقة الخواص وأهل البرهان التي لا تسمى إليها طبقة الجمهور .

(٢) انظر ميزان العمل للغزالى ، ص ٢٢٤ .

تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجوه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب^(١).

الأصل الثالث : إن فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً له ، فلا يجري شيء إلا بقضاء الله وقدرته ، وبباراته ومشيته . فعنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر . لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه . يصل من يشاء ويهدي من يشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسائلون . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن : يدل عليه دليلان ، أحدهما من جهة النقل والآخر من جهة العقل .

فاما من جهة النقل فكقول الله عز وجل : ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهُدِيَ النَّاسُ جَمِيعًا﴾ وقوله تعالى : ﴿لَوْ شَاءَنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا﴾ .

واما من جهة العقل فإن المسلم لا يستحيى أن تجري المعاصي والجرائم على وفق إرادة العدو إبليس دون إرادة الله . فكيف يُرِدُ الله إلى رتبة لو رُدَتْ إليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكاف عنها وتبرأ منها ؟ والمعصية هي الغالية على الخلق ، وهي تجري عند المبتدعية على خلاف إرادة الحق تعالى . وهذا غاية الضعف والعجز . تعالى الله عن قول الظالمين علوأ كبيراً . وكلما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة صنح إنها مراده له .

فإن قيل : فكيف ينبي عما يريد ويأمر بما لا يريد ، أجاب الغزالى بأن الأمر والنبي غير الإرادة^(٢) .

الأصل الخامس : إنه يجوز على الله أن يكلف الخلق ما لا يطيقون ، خلافاً للمعزلة ، وإلا لاستحال سؤال دفعه . وقد سأله المسلمون الله ذلك فقالوا : ﴿رَبُّنَا لَا تُحِمِّلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ فلولا أنه يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به^(٣) .

الأصل السادس : إن الله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق أو ثواب لاحق ، خلافاً للمعزلة ، لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء

والله متفضل بالخلق والإخراج والتکلیف لا عن وجوب ، ومتطلّب بالإنعم والإصلاح لا عن لزوم . فله الفضل والإحسان والنعمه والإمتنان : إذ كان قادرآ على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويتليهم بضروب الآلام والأوصاب . ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً . وإنه عز وجل يتسبّب عباده المؤمنين على الطاعة بحكم الكرم والوعيد ، لا بحكم الإستحقاق واللزوم له ، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب عليه لأحد حق . وإن حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه لا بمجرد العقل ، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فبلغوا أمره ونبهوا عدوه ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به^(٤) .

وهكذا بإرادة الله - في نظر الغزالى - شاملة للمخلوقات جمِيعاً من إنسان وحيوان ونبات و jihad ، فلا شيء يعجزها أو يخرج على حكمها . وبمحدد الغزالى أفعال الله في عشرة أصول يهمنا منها هنا خمسة فقط لصلتها بموضوع الحرية الإنسانية وتنقيتها لها حتى تكاد تلغيها وهي الأصل الأول والثانى والثالث والخامس والسادس .

الأصل الأول : ما ذكرناه من أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه . خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم . فجميع أفعال عباده مخلوقة له متعلقة بقدرته . أمر العباد بالتحرج في أقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإصاداتهم ، لعلمه بموارد أفعالهم . كيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها^(٥) .

الأصل الثاني : إن إنفراد الله سبحانه بإخراج حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب . بل الله خلق القدرة والمقدور جمِيعاً ، وخلق الاختيار والختار جمِيعاً . فاما القدرة فوضُف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسِّبه له . وأما الحركة فخلق للرب ووضُف للعبد وكسبُ له . فعلم الله شامل لكل شيء ، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد . بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه . فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله

(١) نفس المصدر ، صفحة ٩٥ - ٩٦ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٦ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٧ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) المصدر السابق ، صفحة ٩٥ .

قدرة الله مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، وقدرة العبد مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق ، فلنكن كان الإنسان غير خالق لأفعاله فإنه كاسب لها بيده وتقع تبعتها عليه أخلاقياً ما دام قد عزم عليها وأرادها ، وحسبه مسؤولية أنه قصدها وكان الأداة المنفذة لها .

* * *

وفي نصٍ جميل رائع من (الإحياء) ينافس الغزالي هذه المسألة ليبين لنا الأَ فأعلى إلا الله وإن كل موجود فالمفرد بإبداعه واختراعه إنما هو الله ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملوكوت السموات والأرض . ومع ذلك لا يجرد الغزالي الإنسان من عنصر الكسب .

وهو يضرب لذلك مثلاً بانسان عمد إلى ورقة كانت بيضاء قبل قليل ثم اسودت أجزاء منها بالكتابة ، فسألها : لم سودت وجهك ؟ فقالت : ما أنصفتي في هذه المقالة ، فإني ما سودت وجهي بنفسي ، ولكن سل الخبر فإنه كان مجموعاً في المحبة التي هي مستقرة ووطنه ، فسافر عن الوطن ونزل ساحة وجهي ظلماً وعدواناً .

فسأل الخبر عن ذلك فقال : ما أنصفتي ، فإني كنتُ في المحبة وادعَا ساكناً على أن لا أربح منها ، فاعتدى عليَّ القلم بطمعه الفاسد واحتطفني من وطني وأجلاني عن بلادي وفرق جنبي وبدني كما ترى على ساحة بيضاء ، فالسؤال عليه لا علىَّ .

ثم سأله عن السبب في ظلمه وعدوانه وإخراج الخبر من أوطانه . فقال : سل اليد والأصابع ، فإني كنت قصباً نابتَ على شط الأهار متزهاً بين خضرة الأشجار ، فجاءتني اليد بسكين ففتحت عني فشري ومزقت عني ثيابي واقتلتني من أصلِّي ، ثم برثني وشقت رأسي ثم غمستني في سواد الخبر ، وهي تستخدمني وتمشى على قمة رأسي . ففتحت عني وسل من قهري .

ثم سأله عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له . فقالت اليد : ما أنا إلا لحم وعظم ودم ؛ وهل رأيت لحماً يظلم أو جسماً يتحرك بنفسه ؟ وإنما أنا مركب مسخر ركيبي فارسٌ يقال له القدرة والعزة ، فهي التي ترددني وتجول بي في نواحي الأرض . أما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدي

من غير استحقاق من العباد دون أن يكون في تعذيبهم ظلمٌ لهم . إذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وهو معامل على الله تعالى ، فإنه سبحانه لا يصادف لغيرة ملكاً حتى يكون تصرفاً فيه ظلماً^(١) .

لاحظنا أن الغزالي في الأصلين الثاني والثالث يعزز إلى الإنسان - على طريقة الأشاعرة - نوعاً من الحرية يُسميه «الكسب» أو «الإكتساب» دون أن يوضح لنا معناه . هذا في (كتاب قواعد العقائد) في أواخر الجزء الأول وأول الجزء الثاني من (إحياء علوم الدين) ، لكنه في (روضة الطالبين) يزيد هذا المعنى إيضاحاً فيقول :

«فأفعال العباد مضافة إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً ، وإلى العبد كسباً لينتاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . فحين يتعلن العبد بشيء ما يوجده الإقتدار الإلهي ، وهذا يُسمى كسباً . هذا مذهب أهل السنة . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فعیناً يُباشر العمل يخلق الله الإقتداراً عند مباشرةته فُسمى كسباً . فمن نسب المشيئة والحسب إلى نفسه فهو قادرٌ ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبرٌ ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سفي صوفي رشيد»^(٢) .

ولزيادة الإيضاح يضرب الغزالي المثل التالي :

«واعلم أن الأفعال قسمان : أحدهما ما يقع من العبد ، وهو الكسب النسوب إليه ، ولهذا أنزلت الكتب وأرسلت الرسل . . . والثاني ما يقع على العبد جزاء ، وهو ما بيد الله تعالى . . . ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق : يصبح أن يُقال القاطع هو الجلاد لأنَّه كاسب ، ويصبح أن يُقال إنَّ الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لأنَّه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه ، ويصبح أن يُقال إنَّ السارق هو القاطع ليده لأنَّه المبتدئ ، لاجناه ، فلا يقع عليه إلا بعض ما كسبت يده . فيكون الفعل الواحد من ربِّ تعالٰى جزاء ومن المقطوع ابتداء ومن القاطع كسباً»^(٣) .

(١) نفس المصدر والمصنفة .

(٢) الغزال : روضة الطالبين ، الفصل الأول من المقدمة .

(٣) المصدر السابق ، الباب الخامس ، الفصل السابع .

فهند ذلك اضطراب السائل ولم يقنعه جواب وقال : قد طال تعبي في هذا الطريق وكثُرَت منازلي ، ولا يزال يحيلني من طمعت به في معرفة هذا الأمر منه على غيره . ولكنني كنت أطيب نفساً بكثره التردد لما كنت أسمع كلاماً مقبلاً في الفؤاد وعذراً ظاهراً في دفع السؤال .

وقال لليد والقلم والعلم وازراة والقدرة وما بعدها : إقبلوا عذرِي ، فإني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد . ولكل داخل دهشة . فما كان إنكارِي عليكم إلا عن فصور وجهل . والآن قد صبح عندي عذرُكم وانكشف لي أن المفرد بالملك والملوك والعزة والجلبروت هو الواحد القهار . فما أنت إلا مسخرون تحت قهره وقدره مردودون في قبضته . وهو الأول والأخر والظاهر والباطن ، ولا تناقض في الأمر :

فهو الأول بالإضافة إلى الموجودات ، إذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد :

وهو الآخر بالإضافة إلى سير السائرين إليه ، فإنهم لا يزالون متربفين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر .
 فهو آخر في المشاهدة أول في الوجود ؛

وهو باطن بالإضافة إلى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لإدراكه بالحواس الخمس ؛

وهو ظاهر بالإضافة إلى من يطلب في السراج الذي اشتتعل في قلبه بالبصرة الباطنة النافذة في عالم الملوك .

فله الأمر من قبل ومن بعد وهو المفاعل بإطلاق . فالقلم والخبر والدواء والشمس والقمر والنجوم والمطر والغيوم والأرض وكل حيوان وجحاد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب . . . هكذا كان توحيد السالكين وهذا مقتضى عقيدتهم . فلا فاعل إلا الله وهو على كل شيء قادر .

فإن قلت : فهذا جبرٌ محض ، والجبر ينافي الاختيار ، رد الغزالي في كلام طوبل أن الإنسان مجبور ومحظوظ في آنٍ واحد . ومعنى كونه مجبوراً أن جميع ما يصدر عنه حاصلٌ فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه محظوظاً أنه عمل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد اكتناع العقل بضرورة الفعل ، إذ الإرادة تتبع العلم الذي يحكم بأن

شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه إذ لم يرتكبه مثل هذا الفارس القوي القاهر ؟ أما ترى أيدي الموق تساويني في صورة اللحم والعظم والدم ، ثم لا معاملة بينها وبين القلم ؟ فأنا أيضاً من حيث أنا لا معاملة بيني وبين القلم . فسل القدرة عن شأني ، فإني مركب أزعجني من ركبتي .

ثم سأله القدرة عن شأنها في إستعمالها اليد وكثرة إستخدامها وترديدها . فقالت : دع عنك لومي ومعاتبتي ، فكم من لام ملوم ! وكم من ملوم لا ذنب له ! وكيف يخفى عليك أمري ؟ وكيف ظلتني أني ظلمت اليد لماركتها؟ فقد كنت لها راكبة قبل التحرير ومع ذلك ما كنت أحركها ، بل كنت نائمة ساكنة تماماً ظن الظالون بي أني ميتة أو معدومة لأنني كنت أتحرك ولا أحرك . وبقيت كذلك حتى جاءني موكل أزعجني وأرهقني إلى ما تراه مني ، وكانت لي قوة على مساعدته ولم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل يسمى الإرادة ، ولا أعرف إلا باسمه . فازعجني هجومه وصياله في غمرة النوم وأرهقني إلى ما كان لي متوجحة عنه .

ثم سأله الإرادة : ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة حتى صرفتها إلى التحرير وأرهقتها إليه ارهقاً لم تجد عنه مخلصاً ولا مناصاً . فقالت الإرادة لا تعجل عليَّ ، فلعل لنا عذراً وانت تلوم ، فإني ما انتهضت بنفسي ولكن أنهضت ، وما انبعثت ولكنني بعثت بحکم قاهر وأمْرٍ جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجبيه ، ولكن ورد عليَّ من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بأن أصدع للأمر ، فإني مسكيّنة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا أدرى بأي جرم وقفت عليه وسُخرت له وألزمت طاعته . لكنني أدرى أني في دعوة وسكون ما لم يرد عليَّ هذا الوارد القاهر ، وهذا الحاكم العادل أو الظالم . فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار حكمه فسل العلم عن شأني ودع عنني عتابك .

فأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً إياهم على استهانهم بالإرادة . فقال العقل : أما أنا فسراج ما اشتتعل بنفسي ولكن أشعّت . وقال القلب : أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكن بُسطت . وقال العلم : أما أنا فنقش نقشت في بياض لوح القلب عندما أشرق سراج العقل . وما انخططت بنفسي ، فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عنِي . فسل القلم لأن الخط لا يكون إلا بالقلم .

أمر . وقول المعتزلة « يجب مصلحة عباده » كلام فاسد . فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى . ثم إن مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة . أما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يُعاقبهم على ما قدمت أيديهم فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب^(١) .

الأصل السابع : إنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلاح لهم ، إذ لا يجب عليه سبحانه شيء ، بل لا يُعقل في حقه الوجوب : فإنه لا يُسأل عما يفعل وهو يُسألون . وهنا يفرض الغزالى مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ مانا مسلمين ، فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأن تعب بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ . وهذا واجب على الله عند المعتزلى ، تبعاً لأحد أصولهم الخمسة وهو الأصل القائل بوجوب الوعد والوعيد ، أي يجب على الله تنفيذ وعده ويجب عليه أيضاً تنفيذ وعده أي إنذاره وتهديده ، إذ يطلق الوعود على ما هو حسن والوعيد على ضده . فلو قال الصبي : « يا رب لم رفعت منزلتي علىٰ؟ » فيقول الله : « لأنه بلغ واجهه في الطاعات ». فيقول الصبي : « أنت امتنى صبياً ، فلو أدمنت علىٰ حياتي حتى أصل إلى سن البلوغ لأجهدك في طاعتك ، ولكنك عدلت عن العدل ، فتضليلت عليه بطول عمر دوني فلِمْ فضلته؟ » فيقول الله تعالى : « لأنني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت ، فكان الأصلح لك الموت في الصبا ». هذا عذر المعتزلى عن الله عز وجل . وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين : « يا رب ! هلا أمتنا في الصبا فأحرتنا من العذاب المقيم ألم أعلم أن ذلك أصلح لنا ؟ فإنما رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم ». فإذا يُحاجب عن ذلك ؟ وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان أهل الإعزاز ؟

فإن قيل : « إذا قدر على رعاية الأصلاح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة ». أجاب الغزالى بـ« القبيح هو ما لا يوافق الغرض ، حتى إنه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر ، حتى يستتبع قتل الشخص أولياؤه ويستحسن

الشيء موافق لك ، فلا جرم أن تبعت الإرادة بالعلم والقدرةُ بالإرادة وبحصل الفعل منك بعد ذلك . فانت إذن مجبور على الإختيار . وبعبارة أخرى إن فعل النار في الإحراء مثلاً جبر محسن ، وفعل الله تعالى فعل محسن ، و فعل الإنسان في متزلة بين المترفين . فطلبَ أهل الحق لهذا عبارة ثلاثة فسموه كسباً . فالكسب ليس مناقضاً للجبر ولا للإختيار بل هو وسط بين فعل النار في الإحراء وفعل الله في الخلق .

فإن قلت : فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ، إذ معنى التوحيد أن لا فاعل إلا الله ، ومعنى الشرع إثبات الأفعال للعباد ؟ أجاب الغزالى بأن للفاعل معنين : فكما يُقال قتل الأمير فلا نأى ويُقال قتله الجناد ، ولكن الأمير هنا قاتل بمعنى ، والجناد قاتل بمعنى آخر . فكذلك العبد فاعل بمعنى والله عز وجل فاعل فعلي آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلاً إله المحرز الموحد ، ومعنى ذكر العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق الله فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بارتباط الشرط فيه العلم . فارتبطت القدرة بالإرادة ، والحركة بالقدرة بارتباط الشرط بالشروط ، وارتبط ذلك كله بقدرة الله تعالى بارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخزع بالمخزع ، ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن إلى الملائكة ومرة إلى العباد ، ونسبها بعينها مرة أخرى إلى نفسه . فإذاً لا حرج إلا في القيوم القائم بذاته ، وكل ما سواه فقائم بقدرته . فإنما اسم الفاعل له بالحقيقة ولغيره بالمجاز^(١)

جد - مشكلة الصلاح والأصلاح :
والغزالى ينفي عن الله رعاية الصلاح والأصلاح . ويظهر ذلك خاصة في الأصلين الرابع والسابع من الأصول العشرة التي أتينا على خمسة منها .

والأصل الرابع : إن الله تعالى متنفصل بالخلق والإخراج ، ومتطلوب بتکليف العباد ، ولم يكن الخلق والتکليف واجباً عليه . وبذلك يرد الغزالى على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة للعباد . فالله في نظر الغزالى هو الموجب والأمر والنافي ، فلا يجوز أن يتعرض لإيجاب أو للزوم أو خطاب

(١) المصدر السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

(١) الاحياء ٤ / ٢٠٢ - ٢١٢ - ، انظر أيضاً ١ / ١٥٧ - ١٥٨ وصفحة ١٨١ .

أغوارها من غير استعانته بأستاذ ، حتى اطلع على منتهى علوم الفلسفة ووقف على ما في أقاويلهم «من خداع وتلبيس وتحقيق وتخليل»^(١) . لقد أدرك بعد عناء كبير «إن خطبهم طوبيل ، وزرائعهم كثير ، وأراءهم منتشرة ، وطريقهم متباعدة متدايرة» وهذا «مقدمتهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو رسطاليس ، وقد رد على كل من قبله»^(٢) «رداً لم يقتصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجوب تكفيتهم وتكفير شيعتهم من المتكلفة الإسلامية كابن سينا والفارابي وغيرهما ، على أنه لم يتم بنقل علم أرسطاليس أحد من متكلفة الإسلاميين كقيمة هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تحريف وتحليل»^(٣) .

فلا تثبت ولا إنقاذ لذهبهم «وإنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقدمة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»^(٤) .

وقد اعترض الغزالى عليهم في عشرين مسألة وجدها مخالفة للدين ، منها ثلاثة مسائل يبني في رأيه تكفيهم فيها وسبعة عشر مسألة توجب تبديعهم . ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نأتي هنا على تفصيل جميع هذه المسائل ، بل سنكتفى بمحوذ واحد من مسائل التكبير ومحوذين اثنين من مسائل التبديع . فمن المسائل التي أوجب تكفيهم فيها سنكتفي بمسألة قدم العالم فإنها أهملها ، كما سنكتفى من المسائل السبع عشرة الباقية بمسألة السبيبة واستحالة خرق العادات ، ومسألة روحانية النفس .

مسألة قدم العالم

إن مسألة قدم العالم محل نزاع بين الفلسفه والغزالى . وهو في (التهافت) يصور لنا هذا النزاع بعد أن يبدأ بعرض رأي الفلسفه . وهذا سلسلاً مسلكه

(١) التهافت ، ص ٦٢ .

(٢) التهافت ، ص ٦٣ - ٦٢ .

(٣) المقد ، ص ٧٢ .

(٤) المقد ، ص ٧٤ - ٧٥ .

أعداؤه . فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال ، إذ لا غرض له ، فلا يتصور منه قبيح ، كما لا يتصور منه ظلم ، إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير»^(١) . وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم أنه يستحب على الله فعل ما لا يوافق الغير؟ وهل هذا إلا مجرد تشهي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من إعراض أهل النار على الله لأنهم لم ينتم في الصبا؟ ثم إن الحكم معناه العالم بحقائق الأشياء القادر على فعلها على وفق إراداته هو ، وليس في هذا ما يوجب رعاية الأصلح . إن الحكم من إيمانه يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثواباً ، وفي الآخرة ثواباً ، أو ليدفع به عن نفسه آفة ، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال»^(٢) .

وهكذا فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، خلافاً لمقالة المعتزلة الذين يرون هذا الرأي دون تحقيق ، لكنهم إذا طلبوها بتحقيقه لم يرجعوا إلى شيء ، إلا أنه رأى استحسنوه بعقولهم من مقايسة الحال على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا أرى التعويل عليه . . . أي أن جميع العقول تستحسن أن يكون الناس في الجنة ولكن هذه أمنية لا يرى الغزالى التعويل عليها [إذ] لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله . ومعلوم أنه لم يفعله ، فذلك أنه غير واجب ، فإنه لا يترك الواجب . فإن قيل : سلمنا أنه لو كان واجباً لفعله ولكن لا نسلم أنه لم يفعل . أي هو يفعله دون أن يكون واجباً عليه . فأقول : لو فعل الأصلح لعباده خلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فإن ذلك أصلح لهم . ومعلوم أنه لم يفعل ذلك ، فدل أنه لم يفعل الأصلح . . .»^(٣) .

هذا هو الغزالى المسلم الأشعري يحارب المعتزلة ويتناهى عن السنة بلا كمل ولا ملل ، ليجعل كلمة الله هي العليا وكلمة المبدعة والمحرفين والزائغين عن الحق السفل ، ولا يدخل في ذلك سندآ من معقول أو منقول .

الغزالى وأهم مشكلات الفلسفة

ما زال الغزالى يكتب على كتب الفلسفة ، يدرسها ويتفقد غوايelaها ويسبر

(١) المصدر السابق ص ٩٧ .

(٢) القسطاس المستقيم ، ص ٩٤ .

ينقلب القديم (أي الله) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكاني ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يُقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يُحال على فقد الله ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم وانقلابه من حال إلى حال ، ويكون ملأاً للحوادث ، وهو محال . وإذا صر هذا لزوم أن الباري لم يتغير وأن العالم لم يحدث وبالتالي أنه قديم لا محالة^(١) .

والغزالى لا يوافق الفلسفه على أصل دليلهم ، بل يخالفهم أشد المخالفه . إنه يرى أن من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون في هذا طعن في قدرة الباري ، أو أن يكون الباري ملأاً للحوادث . وهو يعرض على أصل دليلهم من وجهين :

إعراض الغزالى الأول على دليل الفلسفه

يرى الغزالى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد المرجع ، كما أنه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ، ولا وجود الله بعد فقدان ، ولا حدوث إرادة لم تكن من قبل ، إذ ما الذي يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وإن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يتندى الوجود من حيث ابتدأ ، وإن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك ؟ ولا يطعن في هذا كون الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها . فإن سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجابه الغزالى بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولو لا أن هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الصدفين ، ولم يكن بعد من مخصوص بخاصص الشيء عن مثله ، قيل : للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ولا معنى للسؤال في تخصيصها لأن هذا شأنها . فقول القائل : لم اختارت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيُقال لأن العلم عبارة عن صفة

(١) الغزالى ، تهافت الفلسفه ، ص ٧٦ - ٧٧ .

فتعرض لرأي الفلسفه ثم تعقب عليه بمناقشة الغزالى له . وكذلك ستفعل في المسالتين الباقتين . وسيكون «التهافت» عمدةنا في مناقشة هذه المسائل ، لكن ذلك لا يعني أن نستشهد بكتب أخرى للغزالى إذا كان ذلك ضرورياً .

اختلاف الفلسفه كثيراً في قدم العالم . فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتاخرين ، القول بقدمه وإنه لم يزل موجوداً أي كان موجوداً مع الله منذ الأزل ، معلولاً له ، ومساوقاً له ، وغير متاخر عنه بالرمان ، مساوقة المعلول للصلة ، ومساواقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

ولهم على ذلك أدلة عدة نورد منها ثلاثة أدلة ورد الغزالى عليها . وهي : دليل العلة القديمة ، ودليل الرمان ، ودليل الإمكاني .

أولاً - دليل العلة القديمة عند الفلسفه

يستعمل صدور حادث من قديم ، فلا يصدر عن القديم إلا القديم : لأنَّ إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود سبب يرجع الوجود على عدم الوجود ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً . فإذا حدث ، أي : إذا خرج الوجود بعد أن لم يكن ، أما أن يتتجدد مرجع أو لم يتتجدد ، فإن لم يتتجدد مرجع يبقى العالم على الإمكاني الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجع فمن حدث ذلك الترجيع ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت مشابهة أي إذا كان الله قبل الخلق وبعد الخلق هو نفسه لم يطرأ بعد عليه أي تغيير ، فإما لا يوجد عنه شيء فقط ، وإما أن يوجد عنه هذا الشيء على الدوام . فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه إن يُقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث ، أو لاستحالة الحدوث . فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم (أي الله) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكاني ، وكلاهما محال .

وتحقيقه إن يُقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث أو لاستحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن

سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية^(١) ؟
وأما اختلاف جهة الحركة فإن حركة الأفلاك لها جهة معينة دون غيرها ،
بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات فما سبب
تعينها مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم
تتميز جهة عن جهة تماثلها ؟

والخلاصة إن العالم إنما وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي
المكان الذي وجد ، وفي الوقت الذي وجد ، بالإرادة القديمة^(٢) .

ويتفرع على دليل الفلسفة الأول إعتراض فحواه أنه يستحيل تأخر وجود
العالم عن وجود عنته . وهذا الإعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل
بين العلة ومعلولها . فإذا وجد المريد بجميع شرائطه وكان قد يأْدَه قديمة ،
وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قد يأْدَه مثله . والتأخر مستحيل
كاستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه أن يُقال : إن الحادث موجب ومسبّب ، وكما يستحيل حادث غير
سبب موجب . يستحيل وجود موجب قد تم بشرط إيجابه وأركانه وأسبابه ،
حتى لم يبق شيء منتظراً للبتة ، ثم تأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق
الموجب يتم شرطه ضروري وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجب بلا
موجب^(٣) .

قبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد
موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن
كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال
التتجدد لم يتميز عن الحال في شيء من الأشياء وأمرٌ من الأمور وحالٌ من الأحوال
ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت تعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت
بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غایة الإحالة^(٤) .

(١) التهافت صفحة ٨٢ .

(٢) التهافت صفحة ٩٠ - ٩١ .

(٣) التهافت صفحة ٩٢ .

(٤) التهافت صفحة ٨١ .

هذا شأنها . فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن
مثله^(١) .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور أن تميز الإرادة شيئاً عن مثله
إلا بسبب من الأسباب إما خفي وإما جلي .

أجاب الغزالي : هل عرفتم ذلك ضرورة أم نظراً بالدليل ؟ ولا يمكن
دعوى واحد منها . وتشيككم بإرادتنا مقايسة فاسدة تصاهي المقاييس بالعلم .
فكما أن علم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة
أيضاً . فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ،
 وإنما المقصود المعنى دون اللفظ . على أنه ، في حقنا ، لا نسلم أن إرادتنا لا
تخصص المثل عن مثله . فقد يكون أمران يتسايان بالنسبة إليها ، ثم نفعل
أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حاقة . فإننا نفرض تمرتين متساوين بين يدي
التشوف إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة
شأنها تحصيص الشيء عن مثله . فإذا لم يبد لكل ناظر - في العالم المحسوس
المشهد أو من العالم الإلهي الغائب المحجوب عنا شاهداً كان أو غائباً - في تحقيق
الفعل الإختياري من إثبات صفة شأنها تحصيص الشيء عن مثله^(٢) .

بل لقد حاول الغزالي أن يبين أن الفلسفه لم يستغروا عن تحصيص الشيء
عن مثله . فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة كان من
الممكن أن يوجد على نماذجها ، فلم يختص بعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالي على أصحابهم تحصيصاً في موضعين لا يمكن أن يُقدّر فيها
اختلاف : أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والأخر تعين موضع القطب .

أما القطب في بيانه أن السماء كرة متحركة على قطبيين كأنها ثابتان هما القطب
الشمالي والقطب الجنوبي . وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها
عندهم إلا ويتصور أن تكون هما القطبين ، فلم تعين نقطتا الشمال والجنوب
للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً دون

(١) التهافت ، صفحة ٨٧ - ٨٨ .

(٢) التهافت صفحة ٩٠ - ٩١ .

وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم شفع فالشفع يصير وترًا واحدًا ، فكيف أعز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير واحد شفعة ، فكيف أعزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعة؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر^(١) . وهو باطل ضرورة حركات الأفلاك إذن متناهية ، والعالم حادث.

الإعتراض الثاني على دليل العلة القديمة للفلاسفة

على أن الغزالي قد ألزم الفلسفه القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقى محكم ، هو أن يُقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الإعتراف به : فإن في العالم حوادث لها أسباب ، فإذا استندت الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنىتم عن الإعتراف بالصانع وإثبات وجوب وجود هو مستند المكبات . وإذا كانت الحوادث لها طرف يتنهى إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بد إذن على أصلكم من تخويف صدور حادث من قديم^(٢) .

فإن قيل : إن الحركة الدورية الدائمة التي هي مستند الحوادث أي سببها النهايى الأخير كلها قديمة . أما ما يتبادر عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر أو في ضمن فلك القمر ، فهي حادثة . وليست العبرة في هذه الحوادث ، لأن المواد القابلة للتصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثة ، وكلها تنتهي مباديء أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية . وإنذ لا يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة^(٣) .

أجاب الغزالي : إن هذا التطويل لا يغنى ، فالحركة الدورية التي هي المستند إما أن تكون حادثة أو قديمة . فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ، وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال كما قدمنا . فلا بد للحوادث إذن أن تنتهي إلى محدث قديم هو وجوب الوجود ومستند المكبات جميعاً^(٤) .

فرغنا الآن من دليل العلة القديمة ورد الغزالي عليه فلنأخذ في بيان دليهم

(١) التهافت صفحة ٩٣ .

(٤) التهافت صفحة ٩٤ .

(١) التهافت صفحة ٨٥ .

(٣) التهافت صفحة ٩٣ - ٩٤ .

ويرد الغزالي على ذلك بأن يمحض الفكرة الأساسية في هذا الإعتراض وهي القول بإستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء . فيسأل الفلسفه : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والإستدلال؟ فإن عرفتموه بالنظر والإستدلال فأين برهانكم عليه ، وكيف لم تظهوه؟ وإن ادعتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوك؟ والفرقه المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يمحضها عدد؟ فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شكل في إنسان . فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على إستحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الإستبعاد والتخييل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الإستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان^(١) .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتأم شروطه من غير موجب ، ومحظ ذلك مكابر لضرورة العقل .

أجاب الغزالي بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لأعدادها مع أن لها سدسًا وربعًا ونصفاً . فإن ذلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنى عشرة سنة . ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشرة . بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقة التي للشمس في اليوم والليل مرة^(٢) . فكيف يكون شيء لا نهاية لأعداده ويكون له سدس ونصف وربع؟ أو كيف يمكن وجود نسب بين أشياء لا نهاية لها ، فالنسب لا توجد إلا بين المتناهيات؟

وبحاول الغزالي بعد ذلك أن يلزم الفلسفه أن عدد هذه الدورات ليس شفعاً ولا وترًا . ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعاً أو وترًا ، أو كليهما معاً ، أو لا شفع ولا وتر . فإن قلتم : شفع ووتر جمعاً أو لا شفع ولا

(٢) التهافت صفحة ٨٥ .

(١) التهافت صفحة ٨٤ .

الثاني ورد الغزالي عليهم أيضاً.

ثانياً - دليل الزمان

يقول الفلاسفة : إذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، فإنما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان ، كتقدمة الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول ، وإنما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان .

فإذا كان الأول لزم أن يكونا حادثين معاً أو قدبيين معاً ، واستحال أن يكون أحدهما قدباً والآخر حادثاً . وذلك كتقدمة حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكم حركة اليد مع حركة الخاتم ، فالتقدمة هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان أي حاصلتان معاً في وقت واحد . وإذا لا سبيل إلى القول بحدوث العلة الحالية أي كونها حادثة غير قديمة . فقد وجوب القول بقدم معلوها وهو العالم .

وإذا كان الثاني لزم أن يكون الباري وحده قدباً والعالم حادثاً . ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم ، فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد ، وهذا خلف ، وبعبارة أخرى : إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمان آخر أيضاً . وهكذا إلى غير نهاية ، فإذا قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدث الزمان . فالزمان إذن قديم . ييد أن التسليم بقدم الزمان يؤدي إلى التسليم بقدم الحركة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة) وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوره . وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم^(١) .

ويرد الغزالي على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً في حق الله ، سواء كان هذا الحادث العالم أو الزمان أو الحركة . والحقيقة أن الزمان حادث وخلق ، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم . وبهذا يكون معنى تقدم الباري

(١) النهافت صفحة ٩٦ .

على العالم انفراده بالوجود دونه . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم . وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعدم العالم من جهة ، وبين وجود الباري وجود العالم معاً من جهة أخرى ، فلا يخلو ذلك أن يكون من الأغاليط ، فلا إلتفات إلى أغاليط الأوهام ، فلا إلتفات إلى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « قبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظر أنه شيء محقق موجود . هو الزمان^(١) .

ويعتمد الغزالي في نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له : فشأن الوهم في هذا كثائه في تصور تناهي الأجسام . فهو يعجز عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق ، فيتصور أن وراء حدود العالم مكاناً آخر يجده ، إما ملاء وإما خلاء . وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، كاع الوهم عن الإذعان لقوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوهم أيضاً عن قوله . وإذا قيل : ليس بعد العالم بعده نفر الوهم أيضاً . فالبعد المكانى تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم . فإذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً أيضاً .

وكما أن البعد المكانى تابع للجسم فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم . وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم متعة من إثبات بعده مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن ظل الوهم (أي الزمان النفسي بتعبيرنا اليوم) متشبثاً بخياله وتقادره لا يرجعون عنه ، فلا عبرة بأغاليط الوهم . ولا فرق بين البعد الزمانى الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « قبل » و« بعد » وبين البعد المكانى الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت . فإن جاز إثبات (فوق) لا فوق فوقه جاز إثبات (قبل) ليس قبله (قبل) محقق^(١) ، فلا فرق بين الزمان والمكان كما قلنا ، بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الآشياء ، أوهما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا . وهذا قريب جداً مما سيقول به الفيلسوف الألماني كانت بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون من الزمان . فمقولنا الزمان والمكان تبعاً لكتابه صورتان

(٢) النهافت صفحة ٩٧ - ٩٨ .

ممكن ، ولو كان إمكان حدوثه لا بد له . وذلك كما يُقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا تتعين إلا بعد كيّونته ، فكذلك الممكن الحدوث ومباديِّ الوجود لا تتعين في التقدُّم والتَّأخِر إلا بعد حدوثها وكيّونتها^(١) .

وإذن فلا مجال للتَّوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة، بل لا بد أن نفرق بينهما تفرقة بين الذهني والعياني . فالإمكان معنى عقلي مجرد لا أول له ولا تعين ، وأما الممكن فحقيقة وجودية لها أول وقد تعينت في الزمان وخرجت من طور الإمكان المحسوس إلى طور الوجود . فإذا كان الإمكان قدّيماً لا أول له فهذا لا يعني أن الممكن هو أيضاً قدّيماً لا أول له ، بل لكل منها على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوّم به .

ب - السبيبة واستحالة حرق العادات

إن مبدأ السبيبة كاد يكون مجهولاً عند الشعوب الشرقية بحكم تغلغل الدين في تصوّراتها الكونية . فالكون خاضع لأهواء الآلهة وزواتهم ، وصبر الإنسان معلق بكلمة تخرج من أفواههم ، فيتصرون فيها كما يشاؤون . لا يعجزهم شيء ، ولا يخالف عن أمرهم موجود .

وفضيلة اليونان إنما تكمن في أهتم كانوا أول شعب حَدَّ من سلطة الآلهة وأخضع الكون لسلسلة من النظم والقوانين لا يمكن لأحد الخروج عليها حتى للآلة . بل إن الآلة أنفسهم كُلُّهم اليونان بنفس القوانين التي كُلُّوا بها الأشياء حتى أماتوا فيهم كل رغبة أو نزوة أو هوى ، وجعلوا العقل رائدتهم في كل صغيرة أو كبيرة ، وذهبوا في ذلك مذهبًا سلططاً ، وإله أسطورة الذي لا يعلم إلا ذاته ليس عنا بعيد ، فهو يمثل آخر ما وصل إليه التفكير اليوناني من التمسك بالعقل والحرص على نظام العقل .

وأغرى تفكير اليونان جميع الشعوب الناهضة ، فسرت إليها عدوى العقل والإيمان بالعقل . وكان العرب في طليعة تلك الشعوب فانطلقاً من بادئتهم ينفضون عنهم غبار القرون ومضوا في طريقهم غير هيابين ولا وجلين .

(١) التهافت ص ١٠٤ .

قبليةان يخلقها العقل ، وبالأخرى يستخرجها من داخله ليربّ فيها ظواهر الطبيعة .

والخلاصة ، كما قال الفلسفه بتناهي العالم في الإمتداد والذرع وأحالوا وجود شيء وراءه باعتبار أن هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بتناهي العالم في الزمان ، ويحيط وجود زمان قبله ، أي قبل حدوث العالم ، باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم أيضًا . فالذي يقول بتناهي المكان يلزم أنه يقول بتناهي الزمان ، إذ لا فرق بينها كما قدمنا . وإذا كان الزمان - المكان - متناهياً ، كانت الحركة متناهية أيضًا (فالزمان هو قدر الحركة) وكان المتحرك (أي العالم هنا) متناهياً أيضًا في حركته ، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان ، فهو إذن حادث وليس قدّيماً .

ثالثاً - دليل الإمكان

يقول الفلسفه أن وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلا لما أمكن أن يوجد إذ يستحيل أن يكون ممكناً ثم يصير ممكناً . وهذا الإمكان لا أول له . إذ لو صح أن له أولًا لكن معنى ذلك أنه كان غير ممكناً من قبل ثم انقلب ممكناً . فإن معنى قولنا أنه ممكناً وجوده أنه ليس محالاً وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً . وإن فلامكان العالم قديم . ويستتبع الفلسفه من قدم الإمكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا . فإذا كان الإمكان قدّيماً ، فالممكنا على وفق الإمكان ، فلا بد أن يكون هو أيضًا قدّيماً مثله ، وبالتالي لا أول له . فالعالم إذن قديم لا أول له^(١) .

ويرد الغزالي على ذلك بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلا لما وجد وبنـدـلـكـ يـتفـقـ معـ الـفـلـاسـفـةـ ، فـلاـ جـرـمـ ماـ مـنـ وـقـتـ إـلـاـ وـيـتـصـورـ إـحـدـائـهـ فـيـهـ .ـ لـكـنـ إـذـ قـدـرـ مـوـجـداـ أـبـدـاـ لـمـ يـكـنـ حـادـثـاـ بـلـ لـكـانـ وـاجـباـ ،ـ وـلـاـ كـانـ الـوـاقـعـ عـلـىـ وـقـقـ الـإـمـكـانـ بـلـ عـلـىـ خـلـافـهـ .ـ وـهـذـاـ كـوـهـمـ فـيـ الـمـكـانـ وـهـوـ أـنـ تـقـدـيرـ الـعـالـمـ أـكـبـرـ مـاـ هـوـ ،ـ أـوـ خـلـقـ جـسـمـ فـوـقـ الـعـالـمـ مـمـكـنـ ،ـ وـكـذـاـ آخـرـ فـوـقـ ذـلـكـ الـأـخـرـ .ـ وـهـكـذـاـ إـلـىـ غـيرـ نـهاـيـةـ .ـ فـلـاـ نـهاـيـةـ لـإـمـكـانـ الـزـيـادـةـ ،ـ وـعـمـ ذـلـكـ فـوـجـودـ مـلـأـ مـطـلـقـ لـأـنـهـ لـهـ غـيرـ مـمـكـنـ .ـ فـكـذـلـكـ لـأـنـهـ لـمـ يـكـنـ إـمـكـانـ الـإـمـكـانـ ،ـ وـعـمـ ذـلـكـ فـوـجـودـ لـأـنـهـ لـيـتـهـيـ طـرـفـ غـيرـ

(١) التهافت ص ١٠٤ .

أما ما نشاهد من إقiran بين العلة والمعلول أو السبب والمبسب فهو يرجع في نظر الغزالي لا إلى كونه ضروريًا في نفسه ، بل إلى حكم العادة التي ألفتها على التساوق ، ففي المقدور خلق الشعور دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وأدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلّم جرا إلى جميع المقتنات .
وأنكر الفلسفه إمكان ذلك وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجية عن الحصر يطول . فلنعين مثلاً واحداً وهو الإحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار ، فالغزالي يجيز وقوع الملاقة بينها دون الإحتراق . ويجيز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، ففاعل الإحتراق عنده ليس النار بل الله تعالى ، فاما النار وهي جاد فلا فعل لها .

فما الدليل على أن النار هي الفاعل ؟ إن الفلسفه ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عند الملاقة ولكنها لا تدل على الحصول بالملاقاة وإنما لا علة سواها . فالوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به ، وبهذا تبطل دعوى من يقول إن النار هي الفاعلة للإحتراق ، والخبز هو الفاعل للشعير ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب^(١) .

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الأسباب والمبسبات أنه ينكر الخواص والذواميس الكونية وينكر قانون السبيبية ، مما يجر إلى إرتکاب محالات شنيعة : فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة منبع خصوص معين ، فيجوز لم وضع كتاباً في بيته أن ينقلب هذا الكتاب عند رجوعه إلى البيت غلاماً أو مرد أو حيواناً . ولو ترك غلاماً في بيته فليجيز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجيز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً ، فالله قادر على كل شيء . فإني وإن تركت في البيت كتاباً فلا مانع أن ينقلب فرساً ولا أن تنقلب جرة الماء شجرة تفاح ، فليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تُخلق من البذر .

(١) ٢٢٦ - ٢٢٧ .

ودارت الأيام دورتها والإيمان بالعقل يستبد بهم ويأخذ عليهم جامع قلوبهم . وقد بلغ هذا الإيمان ذروته عند المعتزلة والفلسفه المثانيين وعلماء الطبيعة والرباضة والفالك والطب . لكن التصوف وردة الأشاعرة أضعفوا هذه الجدوى ، فاشتد الصراع بين العقل والقلب ، ووصل إلى غاية مداء في تفكير الغزالي . فهو طرزاً غريباً من الرجال تكاد تعادل فيه نوازع القلب مع نوازع العقل فكان مهياً أكثر من غيره لإعادة النظر في تقاليد العقل والقلب معاً والحد من غلوائهم . ومن هنا حلته على الفلسفه وغلاة الصوفيه . وقد رأينا طرفاً من حلته على الفلسفه وستتابع هنا هذه الحملة أيضاً ، وكذلك ستفعل في الفقرة التالية . أما حلته على غلاة الصوفيه وتقريره لما اخرج من طرائفهم فسيكون خاتمة المطاف في ملحمة الغزالي .

قلنا إن فضل اليونان على غيرهم يكمن في ربط الكون بسلسلة من القوانين ونظام حكم من الأسباب والمبسبات لا تختلف ، وما ذلك إلا لأنهم أنواعاً بيدعة جديدة هي بيعة العقل والإيمان بالعقل . فالصلة وثيقة إذن بين الإيمان بالعقل والإيمان بالسببية ، بل إن السبيبية هي أقوى تعبير عن العقل . فالقول بها إنما يتبع من طبيعة العقل ذاتها ، إذ حيث يوجد العقل يوجد مبدأ السبيبية . ولا تكمل حملة الغزالي على الفلسفه ونقده لإستنتاجاتهم إلا بإعادة النظر في أصل مبدأ السبيبية وفك الربط بين العلة والمعلول .

ويقول الفلسفه إن الإقiran المشاهد في الوجود بين الأسباب والمبسبات ، بين العلة والمعلولات ، إنما هو إقiran تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العلة .

لكن الغزالي له رأي آخر في هذه المسألة . فهو يؤكد أن « الإقiran بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريًا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الري والشرب ، والشعير والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ... »^(١) .

(١) التهافت صفحة ٢٢٥ .

المعلومات إليها ، سواء عند الغزالي أو مالبرانش أو بركل . فليس الغزالي إذن يدعاً من المفكرين وجمهور العقلاه .

والخلاصة ليس ثمة سببية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلوها ، وكل ما هنالك عادات ذهنية تكونت على أثر تواли الحوادث وتعاقبها ، فنحن قد الفنا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى فسمينا أولاهما علة والثانية معلولاً . على أن مجرد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يخول لنا أن نجعل من الحادثة الأولى علة لوجود الثانية . ولا يجوز أن تستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهداتنا على أن ذلك يجب أن يكون دائمًا ، وعلى أن قانون العلية قانون ضروري لا يتصور العقل إمكان خرقه أو تبديله . فقوانين العالم يمكن أن تكون على غير ما هي عليه الآن دون أن يكون في ذلك أي إستحالة ، فإذا تغيرت القوانين تغيرت السببية وتغير نظام الأشياء . وإن حصول الأشياء على نحو معين لا ينفي - ولو في الذهن - إمكان حصولها على نحو آخر ، فما هو حاصل بالفعل إنما هو احتمال واحد من عدد لا نهاية له من الإحتمالات الأخرى ، وفعل الله مخصوص في دائرة الإمكاني (أو الإحتمال) دون غيره . فالواجب لا بد من وقوعه ، والمحال غير مقدور عليه . فلم يبق إلا ما هو بين الواجب والمحال وهو الممكن ، وهو وحده المقدور له . ومعجزات الرسل إنما تعني ترك مقدور وإيجاد مقدور آخر يتساوی معه في درجة الإمكاني ، لكن عدم حصول المقدور الثاني في الواقع يختلط في الذهن عادة بإستحالة وقوعه فنظن أنه غير ممكن ، والحال أنه يمكن يتساوی فيه الفعل والترك . ولذلك يجب أن نفرق بين الإستحالة العقلية (كالجُمُع بين الكبر والصغر ، وكون الشيء الواحد في مكانيين مختلفين في وقت واحد) - وهي غير مقدورة لله أو كما كان يقول تأديباً : إرادة الله لا تتعلق بالمستحيل - وبين الإستحالة أو الإستحالة الواقعية ، وهي مقدرة لله ، لأنها وإن كانت لا تتحقق في الواقع لكنها ممكنة الحصول في ذاتها في الذهن والواقع ، فالذهن لا يستطيع أن يتصور الجُمُع بين الضدين في شيء واحد ، ولكنه يستطيع أن يتصور تعدد المعادن بالبرودة وتقلصها بالحرارة مثلاً ، ويستطيع أن يتصور أيضاً عدم إحتراق الأجسام الملقة في النار وكل ذلك من الممكنات ، والله ميدان عمله المقدورات دون غيرها أي الممكنات ، إذا الواجب لا بد من حصوله والمستحيل غير مقدور عليه كما أسلفنا .

هذا هو رأي الغزالي في العلية ، وليس الغزالي هو المفكر الوحيد الذي

لكن الغزالي يستدرك قائلاً : إن ثبت أن الممكن كونه يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه الحالات ؛ فالله وإن كان قادرًا على كل شيء ممكن ، إلا أنه خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها . وهذه الأمور ليس واجبًا إلا تكون بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ويجوز أنها تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه . إنه لم يخلق فقط من نطفة الحيوان إنسان ، ولا من نطفة الإنسان حيوان ، ولم ينقلب الكتاب علامًا أ مرد ، ولم بنبت من الشعر حنطة ، ولا من بذر الكمنثرى شجرة تفاح ، ولم يحصل من ملاقاة الأجسام للنار إذا كانت قابلة للإحتراق إلا تحرق ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يمكن من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال^(١) .

لعلنا ندرك مما تقدم أن الدافع الحقيقي للغزالي إلى إنكار الإقتران السببي إنما هو فسح المجال للمعجزات النبوية ، فجميع الأمور إنما تتم ببارادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا . فإذا ألقى إبراهيم عليه السلام في النار دون أن يحترق فيها ذلك إلا لأن الله لم يرد له استرافق . ففي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب لم نشاهدتها جميعها ، فلا يجوز أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وقد حاول الغزالي تعليل المعجزات تعليلاً طبيعياً : فإحياء الميت وقلب العصا ثعبانًا ممكن ، لأن المادة قابلة لكل شيء ؛ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان مطابق فلما يحيى الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل ، فيستبعد هذه القوى في عملها وحصولها به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فالله هو المبدأ الأول ، وإراداته هي علة جميع الأشياء ، والأشياء لا فعل لها من ذاتها بل من الله ، فالله هو الفاعل الحقيقي والعلة الوحيدة في هذا الكون . وهذا ما سيقول به مالبرانش وبركلي عندما يرددان جميع الطواهر إلى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله . فالله هو العلة الحقيقة الوحيدة التي يجب رد جميع

(١) التهافت صفحة ٢٣٢ - ٢٣١ .

من الطوارق ، فلا تتلامس أعضاؤه ولا تتماس أجزاءه وكان في هواء طلق معتدل ، فهو في هذه الحالة لا يغفل عن إنبيه وحقيقته .

إن كل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . أي أن عملية العقل هي نفس ماهيتها وماهيتها هي أن تتعقل ذاتك أي أن الجوهر الروحاني هو عملية التعقل ذاته . وليس هنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيتها هي معقوليته ، ومعقوليته هي ماهيتها^(١) .

ويثبت ذلك بأنه « لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك (أي نفسك) بل يكون هو البدن وعارضه فكان لا يخلو : « إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه . وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضًا منه فلا يخلو : إما أن يكون ظاهراً أو باطنًا . فإن كان ظاهراً فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس . كيف ونحن في الفرض المذكور قد أغفلنا فعل الحواس فيما وفرضنا أن الأعضاء لا تتماس؟ وإن كانت النفس والذات عضواً باطنًا من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضًا ، لأن الأعضاء الباطننة إنما يصل إليها بالتشريح . ثبت أن مدركك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فإنك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة . أي هنا شيئاً شئـاً يدرك بالضرورة وهو حدس الذات وهي يدرك بالنظر والتشريح وهو الأعضاء الداخلية أو الخارجية ، فما أركت إلى إدراكه ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر . فإذا ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس وما يشهد الحس بوجه من الوجه »^(٢) .

وللغزالي أدلة أخرى كثيرة على روحانية النفس ضربنا صفحًا عنها لأنها لا تخرج عن إطار أدلة ابن سينا حتى تكون نقلًا حرفيًا عنها .

ومع أن الغزالي من أنصار روحانية النفس فإننا نجد في بعض كتبه - والمتاخرة منها خاصة - ما يستشف منه ميل إلى القول بماديتها ، بمعنى أنها جسم

(١) معاجل القدس ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢ - ٢٣ .

يدلُّ فيها هذا المذهب ، فقد جاء هيوم (D. Hume) في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعدد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم ، ومؤداتها أن ليس ثمة من دليل عقلي على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول ، وإنما اعتقادنا رؤية ما نسميه معمولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا ، هو الذي يحملنا على الظن بأن الثانية معلولة للأولى ؛ ولكن هذه المشاهدة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينها كما ينص مبدأ السبيبية . غير أن ذلك لا يمنع من التمسك بمبدأ السبيبية الذي لا يمكن قيام العلوم بغيره . وهيوم - كالغزالى - لم يعرض إلا على إرجاع هذا المبدأ إلى ضرورة العقل . ويضيف هيوم أن اعتقادنا على صحة مبدأ السبيبية إنما نشأ عن غرزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطنًا بأن كل حوادث العالم لا يمكن أن تختلف النظام الدائم الثابت ؛ وهذا شيء يقول الغزالي بأن الله قد خلق لنا علمًا بأن انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض دون سبب ظاهر أمرًّا ممكناً في ذاته وإن كان لا يقع .

ولا بد أن يجد دفاع الغزالي عن العجائب والخوارق هو في نفوس رجال الكنيسة فأخذوا به ، وليس بعيد أن يكون هيوم قد تأثر به عن طريق رجال الكنيسة وإن تكون غاية كل منها في تقرير هذا الرأي مختلفة . فالدين هو المسيطر الأول على تفكير الغزالي ، والدفاع عنه هو الذي يكيف آراءه ، بينما هيوم يسيطر عليه التحليل المنطقي والبحث العلمي الموضوعي الحالص . ولكن جوهر القولين واحد ، والتحليل واحد تقريرًا ، فإذا جردنا أقوال الغزالي من جميع ملابساتها الدينية لم نجد أي فرق بين الغزالي وهيوم في مسألة السبيبية حتى لوؤكد أرنت رينان : « أن هيوم لم يقل (في مسألة السبيبية) شيئاً فوق ما قاله الغزالي » .

ج - روحانية النفس

ليس للغزالى آراء مبتكرة ذات بال في أصل النفس وطبيعتها . فهو من أنصار روحانية النفس ، يأخذ أكثر براهينه عن المشائين العرب وبخاصة ابن سينا . فتراه يقلده في تعريف النفس وفي منهجه في البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للبدن ، كما تبعه في بيان طبيعتها . لكنه يميل في كتابة المتأخرة إلى الأدلة الشرعية .

فهو في (معارج القدس) مثلاً يؤكّد كابن سينا أن الإنسان إذا تجرد عن جميع المحسوسات والمعقولات ، لا يمكنه أن يتجرد عن حدس وجوده . ويشرح ذلك بأن الإنسان إذا كان صحيحاً مطرحاً عنه الآفات وصدمات الهوى وغيرها

يعتقد في كتابٍ ما يقول به في كتابٍ آخر؟

لنذهب هنا مذهب من يقول بأن الغزالي في نقده للفلاسفة لم يكن جاداً في هذا النقد^(١). فإن ما يطمئن إليه القلب وما يتفق مع التزعة العامة لتفكير الغزالي، هو أن هذا الأخير لم يعترض في (الهافت) على الفلسفه لأنهم قالوا بروحانية النفس وإنما اعترض عليهم ليبيان عجزهم عن إثبات هذه الروحانية بأدلة العقل والإكفارتهم بهذه الأدلة وحدها دون الإستعانة بالشرع، لا سيما وإن الغزالي نفسه يصرح في مطلع كلامه أن غايته إنما هي «تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتعجيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه»^(٢). كما يقول أيضاً: «إنما تزيد أن نعتمد الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائماً بنفسه، براهين العقل. ولستنا نعرض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك عن قدرة الله تعالى أو يرى أن الشرع جاء بنيضة، بل ربما نبين في تفضيل الحشر والشقر أن الشرع مصدق له، ولكننا نكرر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والإستغناء عن الشرع»^(٣).

فالغزالي من أشد الناس إيماناً بالروحانية، ولا يمكن تحويله إلى مادي والصوفي أن يمحى إلى إنكارها. فهي عنده قضية واضحة بينه بذاتها وحقيقة حدسية ثابتة لا تزيدها البراهين إلا عماء وتشويشاً. يقول الفلسفه أنهم بالعقل اثروا الروحانية وبالعقل توصلوا إليها، فليظهر لهم الغزالي أدلةهم وضعف استنتاجاتهم.

وقد أورد الغزالي عشرة أدلة للفلاسفة على روحانية النفس اعتراض عليها جميعاً. ولا يمكننا أن نأتي عليها هنا كلها بل سنكت足 بعضها.

ففي الدليل الأول يقول الفلسفه أن العلوم العقلية تحمل النفوس الإنسانية وفيها آحاد لا تنقسم، فلا بد أن يكون عملها هو أيضاً لا ينقسم. وبما أن كل جسم مادي منقسم، فلا بد أن يكون المحل الذي تحمل فيه هذه العلوم شيئاً غير

I. Madkour: La place d'Al Farabi, p. 167

(١)

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٣) التهافت صفحة ٢٣٨ .

لطيف. وقد ورد مثل هذه الأقوال في (الإحياء) و(الدرة الفاخرة) و(معراج السالكين) وكان ورودها في (الدرة) و(الإحياء) في معرض حديثه عن الموت. ففي الكتابين الآخرين ما يفيد أن النفس شيء كالجسم يحيط به عند الموت ويترعرع من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل، ومن أصل كل شرة ونسرة من الفرق إلى القدم^(٤). أو أنها تنسل من البدن إسلام الشعرا من العجين أو إسلام القطرة من السقاء^(٥)، قد يكون ذلك راجعاً إلى أنه أشعري، والأشعري يعدون النفس شيئاً مادياً. كما ذكر في (معراج السالكين) أن للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها، فينبت في البدن ويقوم بفاعليه المختلفة^(٦). ويقارن الغزالي بين جوهر النفس وجوهر الشعرا، فيقول إن جوهر الشعرا بالإضافة إلى جوهر النفس كثيف فكان جوهر النفس قريب من شعرا جوهر الشمس، وهو عرض أو مادة^(٧).

هل تكفي هذه الأقوال وأشباهها لتجعل من الغزالي مناصراً للمذهب المادي في النفس؟ لا نعتقد ذلك. فإن ما يورده من أدلة على روحانيتها وما يكرره دائماً من أنها جوهر غير مادي وأنها من عالم الأمر، لا يدع مجالاً للشك في أنه لم يكن جاداً عندما وصف النفس بأوصاف مادية يقصد بها في نظرنا العبرة والعظة، لا سيما وإن أكثر ما ترد هذه الأوصاف في صدد الحديث عن الموت. يضاف إلى ذلك أن الغزالي - كابن سينا - يفرق بين معندين للنفس: أحدهما مادي وهو الروح الحيواني، وثانيهما جوهر روحاني هو الذي يشير إليه عندما يبحث روحانية النفس؛ الأول يفنى والثاني خالد. فعل الروح بالمعنى الأول هو المقصود بالخذب والإسلام.

* * *

والعجب في أمر الغزالي أنه مع أخذه بأراء الفلسفه القائلين بروحانية النفس وتعويذه على براهينهم في كثير من كتبه فإنه يطعن في هذه البراهين ويظهر ضعفها في كتاب لا يقل أهمية عن سائر كتبه الأخرى هو كتاب (تهافت الفلسفه). فيما معنى ذلك؟ لم يخل في موضع ما بربط في موضع آخر؟ كيف

(١) الإحياء : ٤ / ٤١٤ .

(٢) الدرة الفاخرة ، ص ١٧ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا بإتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق . خلافاً للبصر ، فإنه يُشترط فيه الإنفصال ، حتى أن الواحد إذا أطبق أحفانه لم يرَ لون الجفون لأنها لم تبعد عنه . هذا الإختلاف لا يوجب الإختلاف في الحاجة إلى الجسم أو عدم الحاجة إليه . فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يُسمى عقلاً ويختلف سائرها في أنها تدرك نفسها^(١) .

وفي دليل سادس مشابه للدليل السابق يقول الفلاسفة أن العقل لا يدرك بالآلة جسمانية وإنما أدرك الله ، كما أن الإبصار الذي يدرك بالآلة جسمانية لا يدرك الله ، ولما كان العقل يدرك الدماغ والقلب ، أي يدرك ما يُدعى أنه آلة له ، دل على أنها ليسا آلة له ولا محلاً ، وإنما أدركها . فالدرك هنا إذن جوهر روحي^(٢) .

وهنا يسأل الغزالي الفلسفية : لم قلت ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ؟ فإذا كانت الحواس الخمس لا تدرك ذاتها فكيف عرفت أن هذا الحكم يسري على جميع الحواس الأخرى ؟ إن الفلاسفة لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم ، فتحكموا على الكل بهذا الحكم . فلعل العقل حاسة أخرى تشارك سائر الحواس في بعض الأشياء وتختلفها في بعضها الآخر . وعندئذ فإنها تكون مع كونها جسمانية - منقسمة إلى حواس تدرك محلها وأخرى لا تدرك محلها ، كما انقسمت إلى حواس تدرك مدركاتها من غير نكارة كالبصر وأخرى لا تدرك إلا باللمسة والإتصال كالذوق واللمس^(٣) .

وفي دليل سابع يفرق الفلاسفة بين القوى المدركة بالألات الجسمانية وبين القوى العقلية ليتأدوا من ذلك إلى روحانية القوة العقلية خاصة ، والنفس عامة . فالقوى المدركة بالألات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بداعمة الإدراك كلال وإرهاق . لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها . كما أن

منقسم ، وبالتالي شيئاً غير مادي وغير جسم ، أي لا بد أن يكون جوهرأً روحانياً وهو النفس^(٤) .

واعتراض الغزالي على هذا الدليل هو أنه لا يقوم على مقدمة ثابتة ، إذ لا يمتنع أن يوجد جسم غير منقسم أو جوهر فرد يكون محلاً للعلم . وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين . فإذا كان الفلسفة يستبعدون أن تخل العلوم كلها في جوهر فرد واحد فالاستبعاد لا خير فيه . إلا أن الغزالي يعترض بصعوبة إثبات الجوهر الفرد (أو النزرة) فيه غنية عن التوضيح فيه ، ولذلك يعدل عنه إلى تعجيز آخر . لم يقل الفلاسفة أن القوة الوهمية التي في الشاة تدرك عداوة الذئب ، والعداوة معنى عقلي واحد ، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكتها في قوة جسمانية باعتراف الفلسفة أنفسهم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفق الفلسفة على ذلك ، فكيف حصل هذا الإدراك في كائن لا أثر للجوهر الروحي فيه^(٥) ؟

وفي دليل خامس يقول الفلاسفة أنه لو كان العقل - والعقل كمال النفس - يدرك المعمول بالآلة جسمانية لما عقل نفسه . أما وإنه يعقل نفسه فإن عقله لنفسه ليس بالآلة جسمانية ، وبالتالي ليس العقل جسماً بل هو جوهر روحي . وبعبارة أخرى إن العقل كما يتعلق بغيره يتعلق بنفسه . فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره وأنه عقل نفسه . خلافاً للإبصار الذي لا يتعلق بنفسه بل يتعلق بغيره فقط : فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس . فالفرق بين الحواس والعقل أن الحواس تدرك بجسم فلا تدرك نفسها ، وأما العقل فإنه لا يدرك بجسم بل بجوهر غير جسمي ، ولذلك فهو يدرك نفسه^(٦) .

وهذا الدليل فاسد في رأي الغزالي ، لأنه كما يختلف إدراك العقل عن إدراك الحواس ، كذلك الحواس تختلف إدراكتها فيما بينها مع اشتراكها في أنها جسمانية ،

(١) التهافت صفحة ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٢) التهافت صفحة ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٣) التهافت صفحة ٢٤٩ .

(٤) التهافت صفحة ٢٥٠ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) التهافت صفحة ٢٥٠ - ٢٥١ .

أو أكثر حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحمة لأن شعر الرأس أقدم . فجهات الاحتمال فيها تزيد به القوى أو تضعف لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً⁽¹⁾ .

وهذا دليل تاسع يثبت روحانية النفس بزعمهم ، قالوا : إن أجزاء البدن تنحل بمدورة الزمن فيأتي الغذاء ليسد مسد ما ينحل حتى لم يبق منه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الفصاله عن أمها ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغیره ، ومع ذلك تبقى معه علوم من أول صباح رغم تبدل جميع أجزاء بدنها . فدلل أن للنفس وجود أسوى البدن وإن البدن آلة^(٢) .

وخلال هذه المرة اعترض الغزالى أن هذا يتوقف بالبهمة والشجرة . فهـا أيضـا من الكائنات التي تعتـدى وتـبدل أجزـاؤها ، وهذا لا يـمنع استمرارـها في الـوجود رغم عدم وجود مـبدأ روحـانـي فيها . ثم هل عـرف الفلـاسـفة أن أـجزاء الـبدـن تـغـير جميعـها أم عـرفـوا فقط أن بعضـها تـغـيرـ؟ فـليس بـصـحـيـحـ أن جـمـيعـ أـجزاء جـسـمـ الإنسان تـزـولـ ليـحلـ عـلـهـاـ غيرـهاـ . فإنـ الإـنـسـانـ وإنـ عـاشـ مـائـةـ سـنةـ مـثـلاـ فلاـ بدـ أنـ يكونـ قـدـ بـقـيـ فيـهـ أـجزـاءـ منـ الطـفـلـةـ الأولىـ . أماـ أنـ تـزـولـ عـنـهـ جـيـعـاـ فـلاـ . فهوـ ذلكـ الإـنـسـانـ يـأـعـتـبـارـ ماـ بـقـيـ لـاـ يـأـعـتـبـارـ ماـ تـحـلـلـ وـتـبـدـلـ . وبـذـلـكـ تكونـ الإـلـيـانـةـ منـ آثارـ هـذـهـ الأـجزـاءـ الـبـاقـيةـ . ويـضـرـبـ الغـزالـيـ لـذـلـكـ مـثـلاـ طـرـيـفـاـ : إـذـاـ صـبـ فيـ مـوـضـعـ رـطـلـ مـنـ مـاءـ ثـمـ صـبـ عـلـيـهـ رـطـلـ آخرـ حـتـىـ اـخـتـلـطـ بـهـ ، ثـمـ أـخـذـمـهـ رـطـلـ ثـمـ صـبـ عـلـيـهـ رـطـلـ آخرـ ، ثـمـ أـخـذـمـهـ رـطـلـ ، ثـمـ لـاـ يـزالـ يـفـعـلـ ذـلـكـ أـلـفـ مـرـةـ ، فـتـحـنـ فيـ الـمـرـةـ الـآخـرـةـ نـحـكـمـ بـأـنـ شـيـئـاـ مـنـ مـاءـ الـأـوـلـ بـاـقـ ، وـأـنـهـ مـاـ مـنـ رـطـلـ يـؤـخـذـ مـنـ إـلـاـ فـيـ شـيـئـ مـنـ ذـلـكـ مـاءـ الـأـوـلـ ، لـأنـهـ كـانـ مـوـجـودـاـ فـيـ الـكـرـكـةـ الثـانـيـةـ ، وـالـثـالـثـةـ وـهـيـ قـرـيـةـ مـنـ الثـانـيـةـ ، وـالـرـابـعـةـ قـرـيـةـ مـنـ الثـالـثـةـ ، وـهـكـذاـ إـلـىـ الـأـخـرـ .

فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الإناء واعتراضه منه^(٣).

٢٥٥ صفحه هفتاد و یکم)

٢٥٦ - ٢٥٥ صفحه التهافت (٢)

^{٣)} التهافت ، صفحة ٢٥٦ - ٢٥٧ .

النبهات القرية توهن هذه القوى وربما تفسدتها . فالصوت العظيم والثور الشديد ربما يفسدان أو يمنعان إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحب بعدها بحلوة دونها⁽¹⁾ .

وهذا الدليل من طراز الدليل السابق ، ولذلك يتعرض عليه الغزالي بأن الموسى إذا كانت تشترك في أنها جسمانية فليس ما يمنع أن تختلف خواص بعضها عن خواص البعض الآخر . فإذا كان بعضها يضعف بدامنة الحركة ويفسد عقيبه فليس من الضروري أن يثبت هذا الحكم لجميعها ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع آخر ولا يوهنها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم ثابت لبعض الأشياء لا يلزم أن يثبت للكل⁽²⁾ .

وهكذا الدليل الثامن لل فلاسفة على الروحانية : قالوا إن أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد متهي النشوء والوقوف عند سن الأربعين ، بينما تشتد القوة العقلية بعد ذلك في أغلب الأحيان . فدلل على أن جوهر النفس غير جوهر البدن ، وإنما لكان سير القوة الجسدية والقوة العقلية واحداً في الحالين : فتفقىيان معاً أو تضيقان معاً⁽³⁾ .

ويعرض الغزالي على هذا الدليل بأن نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تتحصل . فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر ، بعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك . فلا يبعد أن يختلف الشم عن البصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين ، بينما يضعف البصر وأن تساوياً في كونهما حالين في الجسم ، وذلك كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر في بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً مختلفاً في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل . أن البصر أقدم . فالإنسان مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة

^{١)} التهافت صفحه ٢٥٢ - ٢٥٣.

٢٥٣) التهافت صفحه ٢)

٢٥٣ - ٢٥٤) التناقض صفحه (

« فلعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تخصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك ، وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعلقانية ، إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وبال يوم الآخر . وهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسمت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

« وكان قد ظهر عندي أنه لا مطعم في سعادة الآخرة إلا بالتقى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور والإبانة إلى دار الخلود ، والإقبال بكتمه على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمآل والهرب من الشواغل والعلاائق »^(١) .

ومن هنا ينتهي الغزالى إلى « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله الخاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكي الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاة وحكمة الحكماء وعلم الواقعين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويدلوا بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً . فإن جميع حركاتهم وسكنائهم ، في ظاهرهم وباطفهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

« وبالجملة فإذا يقول القائلون في طريقة ، طهارتها - وهي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحرير من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وأخرها الفناء بالكلية في الله

« ومن أول الطريق تبتدئ المكاشفات والمشاهدات ، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون أصوات ويفتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ،

(١) المقذد ، صفحة ٩٧ - ١٠٠ .

الغزالى والتتصوف

لقد كان التتصوف بالنسبة إلى الغزالى غاية المُنى . فالصوفية هي التي هتف لها قلبه دائمًا ونشد المداية في حماها . فقد كان الغزالى متطلعاً باستمرار إلى اليقين والاطمئنان وسکينة النفس . وقد وجد ذلك كله لدى الصوفية ، فكرة وسلوكاً . وهم الذين أحسّ في أعماق نفسه ميلاً عظيماً إلى طريقتهم وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مدیناً له باعزم ما لديه وأشرف ما وصل إليه : « لا وهو ممكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي وعلمه اللذى .

ومن هنا نرى الغزالى يفاض في (المقذد من الصلال) في وصف طريق الصوفية وما عنَّ له من إقبال عليه والتعزف عن غيره من طرق العلم . فهو يدعى أنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلسفه والباطنية ورثى عن ما في بعضها من زيف وضعف وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمه على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عليهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليه بذكر الله . « وكان العلم أيسر على من العمل . فابتداًت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثوره عن الجنيد والشبل وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظهور لي أن أحسن خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق وال الحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً وشيعان ! وبين أن تعرف حد السكر وأنه عبارة عن حالة تحصل من استهلاك أبخرة تصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين أن تكون سكران ! بل السكران لا يعرف حد السكر وهو سكران ما معه من علمه شيء . والصحي يعرف حد السكر وأركانه ، وما معه من السكر شيء . والطيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة . فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا .

أـ الزهد
الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين . ويتنظم هذا المقام بالعلم والحال والعمل^(١) .

فأما العلم فهو العلم يكون المتردك حقيرًا بالإضافة إلى المأمور : فالدنيا حقيرة بالإضافة إلى الآخرة ، لأن ما عند الله خير وأبقى . كما تكون الجواهر خيراً وأبقى من الثلث مثلاً . فالدنيا كالثلج الموضع في الشمس لا يزال في الذوبان إلى الإنفاس ، والأخرة كالجواهر الذي لا فناء له . فبقدر قوة اليقين والمعرفة بالتفاوت بين الدنيا والأخرة تقوى الرغبة في ترك الدنيا والعدول عنها إلى الآخرة . فليس يحتاج إلى العلم بالزهد إلا إلى هذا القدر ، وهو أن الآخرة خير وأبقى^(٢) .

وأما الحال فهي ما يُسمى زهداً ، وهو عبارة عن إنصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . فكل من عدل عن شيء إلى غيره بمعاوضة وبع وغيه فإنما عدل عنه لرغبة عنه ، وإنما عدل إلى غيره لرغبة في غيره . فحاله بالإضافة إلى المعدول عنه يُسمى زهداً ، وبالإضافة إلى المعدول إليه يُسمى رغبة وحبًا . فإذاً يستدعيه حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه أن يكون هو أيضًا مرغوباً فيه بوجه من الوجه . فمن رغب عنها ليس مطلوبها في نفسه لا يُسمى زاهداً ، إذ تارك الحجر والترب وما أشبهه لا يُسمى زاهداً وإنما يُسمى زاهداً من ترك الدرارم والدنار ، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة . فمن باع الدنيا بالأخرة كان زاهداً في الدنيا ، وكل من باع الآخرة بالدنيا هو أيضًا زاهد ولكن في الآخرة ، غير أن العادة جارية بتخصيص اسم الزاهد من يزهد في الدنيا . والذي يرحب عن كل ما سوى الله تعالى حتى جنات النعيم ولا يحب إلا الله فهو الزاهد المطلق . والذي يرحب عن كل حظر يُناه في الدنيا لم يزهد في مثل تلك الحظوظ في الآخرة بل طمع في الحور والقصور والأنهار والفاواكه ، فهو أيضًا زاهد ، ولكنه دون الأول . والذي يترك من حظوظ الدنيا إلى بعض دون البعض ، كالذي يترك المال دون الجاه ، أو يترك التوسع في الأكل ولا يترك التحمل في الزينة ، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ، ودرجته في

فلا يحاول معتبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الإحراز عنه .

« وعلى الجملة ، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الإتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . . . بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول : وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

» وبالجملة فمن لم يُرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الأولياء [هي] على التحقيق بدايات الأنبياء . وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخالو بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب : إن محمدًا عشق ربه ! .

« وهذه الحالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها . فمن لم يُرزق الذوق فيتحققها بالتجربة والتسامع ، إن أكثر معهم الصحة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان . فهم القوم لا يشقي جليسهم^(١) .

لا حلول عنده ولا إتحاد ولا وصول ولا وحدة وجود ، ولا شيء مما لا يتفق والدين الحنيف عند الغزالي . غير أنه يوافق جملة الصوفية على مقاماتهم وأحوالهم ، فيتحدث طويلاً عن مقام التوبة والورع والزهد والفقير والتوكل والرضي . . . ويستبطن كثيراً من أحوالهم ، كالمرأبة والقرب والأنس والرجاء ، واللحوف والشوق والمحبة والوجود والفناء ، والكشف والمشاهدة والتجل والإلهام واليقين وما إليها . ولا تستطيع هنا بطبعية الحال أن تأتي على رأي الغزالي في جميع هذه المقامات والأحوال ولا أن تستوفي الحديث عن كل مقومات التصوف عنده ، ولذلك سنكتفي بالكلام على (أ) الزهد (ب) حب الله (ج) والفناء في الله (د) والإلهام .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ٤ / ١٧٨ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١٧٩ .

إلى الدنيا إلا لأنه يراها شيئاً معتداً به ، وهو لا يراها شيئاً معتداً به إلا لقصور معرفته . فسبب نقصان الزهد إنما هو نقصان المعرفة . فكلما اكتملت معرفة الإنسان ازداد زذه وأقبل على الله بكله الهمة ، فلا يحب الله إلا من عرفه . وليس من الممكن الجمع بين حب الله وحب الدنيا . فمن عرف الله وعرف لله النظر إلى وجهه الكريم وعرف أن الجمع بين تلك اللذة وبين لذة التنعم بالحور العين والنظر إلى نقش القصور وخضرة الأشجار غير ممكن ، فلا يحب إلا لذة النظر إلى الله ولا يؤثر غيره . ولا تظنن أن أهل الجنة عند النظر إلى وجه الله تعالى يبقى للذلة الحور والقصور متسع في قلوبهم . والطلابون لنعيم الجنة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للعب بالعصافير^(١) .

والحاصل أن الزهد عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها . وكلما رغب الإنسان عن حظوظ النفس رعب عن البقاء في الدنيا ما دامت فانية ، فقصر أمله فيها لا حالله ، وتعلق بالدار الآخرة لأنها دائمة . فهو إنما ي يريد التمتع الدائم . وينقسم الزهد إلى فرض وتغلب وسلامة . فالفرض هو الزهد في الحرام ، والتغلب هو الزهد في الحلال ، والسلامة هي الزهد في الشبهات^(٢) .
ومعرفة الزهد أمر مشكل ، بل حال الزهد على الزاهد مشكل ؛ لذلك ينبغي للزاهد أن يُعوّل في باطنه على ثلاثة علامات :

العلامة الأولى : أن لا يفرح بوجود ولا يحزن على فقدون ، بل ينبغي أن يكون بالضد من ذلك ، وهو أن يحزن بوجود المال ويفرح بفقدنه . فقد كان أرباب البصائر إذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا : ذنب عجلت عقوبته ، ورأوا ذلك علامة المقت والإهمال . وإذا أقبل عليهم الفقر قالوا مرحباً بشعار الصالحين ، والمعروف إذا أقبلت عليه الدنيا ظن أنها كرامة من الله ، وإذا صرّفت عنه ظن أنها هوان ؛ .

والعلامة الثانية : أن يستوي عنده ذمة ومادحة : فالعلامة الأولى علامة الزهد في المال ، والثانية علامة الزهد في الحياة ؛ .

(١) صفحة ١٨٥ - ١٨٦ .

(٢) صفحة ١٨٨ .

الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائين ، وهو زهد صحيح كما أن التوبة عن بعض المعاصي صحيحة . فإذا التوبة عبارة عن ترك المحظورات ، والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس . فإذا الزهد عبارة عن الرغبة عن الدنيا عدولًا إلى الآخرة ، أو عن غير الله عدولًا إلى الله تعالى ، وهي الدرجة العليا^(١) .

وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك المزهد فيه بالكلية ، وهي الدنيا بأسرها وأسبابها ومقدماتها وعلانقها ، فيخرج من القلب حبها ويدخل حب الطاعات ، ويخرج من العين واليد ما اخرجه من القلب ، ويوظف على اليد والعين وسائل المخوارج وظائف الطاعات^(٢) .

هذا وليس من الزهد ترك المال وبذلك على سبيل السخاء والفتوة وعلى سبيل استهلاك القلوب وعلى سبيل الطمع ، فذلك كله من محسن العادات ولكن لا مدخل لشيء منه في العبادات ، وإنما الزهد أن تترك الدنيا لعلمك بحقارتها بالإضافة إلى نفسة الآخرة . فالزاهد من أئمه الدنيا راغمة صفوًا وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاؤه وقبع باسم ولا فوات حظ للنفس ، فتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون آنساً بغير الله وبهذا لامسوبي الله ، ويكون مشركاً في حب الله تعالى غيره ، أو تركها طمعاً في ثواب الله تعالى في الآخرة^(٣) .

ومثل من ترك الدنيا للآخرة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب المعمورة بالمشاهدات والمكاشفات مثل من منعه من باب الملك كلب على بابه فألقى إليه لقمة من خبز فشغله بنفسه ودخل الباب ونال القرب عند الملك . والشيطان كلب على باب الله تعالى يمنع من الدخول ، مع أن الباب مفتوح والجاجب مرفوع . والدنيا كلقمة خبز أكلت ، فلذتها في حال المضي وتقصص على القرب بالإبتاع ، ثم يبقى ثقلها في المعدة ، ثم تنتهي إلى التن والقدر ، ثم يحتاج بعد ذلك إلى إخراج ذلك الشبل^(٤) .

ويربط الغزالي بين الإلتفات إلى الدنيا ونقصان المعرفة . فالإنسان لا يلتفت

(١) المصدر السابق صفحة ١٧٩ - ١٧٨ .

(٢) صفحة ١٧٩ .

(٣) صفحة ١٨٥ .

لذة العبادة ، ويعبر عنه أيضاً بالعقل أو النور أو البصيرة . فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد إدراكاً من العين . وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار ، ف تكون لا حالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي هي أجل من أن تدركها الحواس أتم وأبلغ . ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما في إدراكه لذة^(١) .

أجل إن المحبوب في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن والجمال إلا تناسب الخلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشرباً بالحمرة ، وامتداد القامة وغير ذلك مما يوصف من جمال شخص الإنسان . فإن الحسن الأغلب على الخلق حسن الإبصار وأكثر التفاصيم إلى صور الأشخاص ، فيُظْنَ أن ما ليس مبصراً ولا متخيلاً ولا متشكلاً ولا ماتلونَا مقدراً فلا يتصور حسه ، وإذا لم يتصور حسه لم يكن في إدراكه لذة فلم يكن محبوباً . فاعلم أن الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات : إذ يقال هذا خلق حسن ، وهذا علم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه أخلاق جميلة . ولا شيء من هذه الصفات يدرك بالحواس بل بنور البصيرة الباطنة : فهي إنما تُحب لذاتها لا لحظ يتأل منها وراء ذاتها ، بل تكون ذاتها عين حظها . وهذا هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه . فمن حرم البصيرة الباطنة لا يدرك هذه الصفات الجميلة ولا يتذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة أكثر من حبه للمعاني الظاهرة^(٢) . وهذه المعاني يرجع حاصلها عند البحث إلى العلم والقدرة . وكلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة كان العلم أشرف وأجمل . وكذا المقدور كلما كان أعظم رتبة وأجل منزلة كانت القدرة عليه أجل رتبة وأشرف قدرأ^(٣) .

وأجل المعلومات هو الله تعالى . فلا جرم أحسن العلوم وأشرفها معرفة الله تعالى . وكذلك ما يقاربه ويختص به فشرقه على قدر تعلقه به^(٤) . لذلك لا يحب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى ولا مستحق للمحببة سواه :

أولاً : لأن فراق المحبوب شديد ، فينبغي أن تحب من لا يفارفك وهو الله

(١) صفحة ٢٤٥ .

(٢) صفحة ٢٤٩ .

(٣) صفحة ٢٤٣ .

(٤) صفحة ٢٤٩ .

والعلامة الثالثة : أن يكون أنسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة الطاعة : إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة ، إما محبة الدنيا وإما محبة الله ، وهما في القلب كالماء والماء في القدرج . فالماء إذا دخل خرج الهواء ولا يجتمعان . وكل من أنس بالله اشتغل به ولم يستغل بغيره . ولذلك قيل لبعضهم : إلى ماذا أفضى به الزهد ؟ فقال : إلى الأنس بالله . فاما الأنس بالدنيا وبالله فلا يجتمعان . وقد قال أهل المعرفة : إذا تعلق الإيمان بظاهر القلب أحب الدنيا والأخرة جميعاً وعمل لها ، وإذا بطن الإيمان في سويدة التلب وببشره البعض الدنيا فلم ينظر إليها ولم يعمل لها . وهذا مقام العارفين^(١) .

ب - حب الله : إن المحبة لله هي العادة الفصوصى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتتابع من توابعها : كالشوق والأنس والرضا وأخواتها : ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمه من مقدماتها : كالذوبان والصبر والزهد وغيرها^(٢) .

والمحبة لا تتصور إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه ومن يعرفه . ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جاد ، بل هو من خاصية الحي المدرك . ومعنى كون الشيء محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه . ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نفرة عنه ، فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملاذ ، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سُمي عشقًا . والبعض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب ، فإذا قوي سُمي مقتاً^(٣) .

والحب لما كان تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم لا حالة بحسب انقسام المدركات والحواس . فلكل حاس إدراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة : فلذة العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة . ولذلة الأذن في التغمات الطيبة الموزونة . ولذلة الشم في الروائح الطيبة . ولذلة الذوق في الطعام . ولذلة اللمس في اللين والنعومة . ولما كانت هذه المدركات بالحواس ملذة كانت محبوبة . وهناك حسن السادس مظنه القلب يدرك

(١) صفحة ١٩٧ ، وانظر أيضاً ٣ / ٣٠٩ .

(٢) الإحياء ، ٤ / ٢٤١ .

(٣) صفحة ٢٤٣ .

يُبَهِّرُهَا جَمَالُ الْحَضْرَةِ الإلَهِيَّةِ الَّتِي هِيَ فِي نَهَايَةِ الْإِشْرَاقِ وَالْإِسْتَنَارَةِ وَفِي غَايَةِ الْإِسْتَغْرَافِ وَالشَّمْوَلِ . فَكَانَهُ لَشَدَّةِ إِنْجَالَتِهِ لَا يُدْرِكُ ، وَلَشَدَّةِ ظَهُورِهِ يُخْفِي ، وَقَدْ يَكُونُ الظَّهُورُ سَبَبُ الْحَفَاءِ . فَالشَّيْءُ إِذَا جَازَ حَدَّهُ انْعَكَسَ إِلَى ضَدِّهِ - كَمَا يَقُولُ الْغَزَالِيُّ فِي (الْمَشْكَاهِ) ^(١) . فَسَبَحَانَ مِنْ احْتِجَابِ بِإِشْرَاقِ نُورِهِ وَاخْتِفَى عَنِ الْبَصَارِ بِظَهُورِهِ ! فَجَمِيعُ مَا فِي الْعَالَمِ شَوَاهِدُ نَاطِقَةٌ وَأَدَلَّةٌ شَاهِدَةٌ بِوُجُودِ خَالِقِهَا وَمُدِبِّرِهَا وَمُصْرِفِهَا وَمُخْرِكِهَا، وَدَلَّةٌ عَلَى عِلْمِهِ وَقُدرَتِهِ وَلَطْفِهِ وَحُكْمِهِ ^(٢) .

فَهُوَ الْمُحِبُوبُ الْمُطْلَقُ ، الْمُتَفَضِّلُ بِالْنَّعْمَ ، مُفَيِّضُ الْوُجُودِ عَلَى كُلِّ مُوْجُودٍ . فَإِنْ أَحَبَّ الْعَارِفَ ذَاهِهَ حَقًّا - وَوُجُودَ ذَاهِهَ مُسْتَفَادَ مِنْ غَيْرِهِ - فَبِالضَّرُورَةِ يُحِبُّ الْمُفَيَّدَ لِوُجُودِهِ وَالْمَدِيمَ لِهِ إِنْ عَرَفَهُ خَالِقًا مُوجَدًا مُبِيقًا . وَقِيَومًا بِنَفْسِهِ وَمَقْوِمًا لِغَيْرِهِ . فَإِنْ كَانَ لَا يُحِبُّهُ فَهُوَ لِجَهْلِهِ بِنَفْسِهِ وَبِرَبِّهِ . فَالْمَلْحَةُ ثُمَّةُ الْمَعْرِفَةِ تَنْدَعُمُ بِانْتِدَامِهَا وَتَضَعُفُ بِضَعْفِهَا وَتَقْوِي بِقَوْتِهَا . فَيَبْيَغِي أَنْ لَا يُحِبُّ الْعَارِفَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لِأَنَّ الْمُحْسِنَ إِلَيْهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى فَقْطُ ، إِذَا الْإِحْسَانُ مِنْ غَيْرِهِ حَمَالٌ . فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُحْسِنُ إِلَى الْكَافَافِ وَالْمُتَفَضِّلُ عَلَى جَمِيعِ أَصْنَافِ الْخَلَاقِ أُولَئِكُمْ يَجْهَدُهُمْ ، وَثَانِيَةً بِتَكْمِيلِهِمْ بِالْأَعْصَاءِ وَالْأَسَابِبِ الَّتِي هِيَ مِنْ ضَرُورَتِهِمْ ، ثَالِثَةً بِتَرْفِيهِمْ وَتَعْنِيهِمْ بِخَلْقِ الْأَسَابِبِ الَّتِي هِيَ فِي مَظَانِ حَاجَاتِهِمْ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِي مَظَانِ الْمُضْرُورَةِ ، وَرَابِعًا بِتَجْمِيلِهِمْ بِالْمَرَادِيَّ وَالْزَّوَانِدِ الَّتِي هِيَ فِي مَظَانِ زَيَّتِهِمْ وَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ ضَرُورَتِهِمْ وَحَاجَاتِهِمْ ^(٣) .

لَدُلُكَ فَأَعْظَمُ الْلَّذَّاتِ إِنَّمَا هِيَ لَذَّةُ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى . لَكِنَّ النَّفْسَ مَا دَامَتْ مُحْجُوَّةً بِعَوَارِضِ الْبَدْنِ وَمَقْنُصِي الشَّهَوَاتِ ، مُشَغَّلَةً بِلَذَّةِ الْمُنْكَوْحِ وَالْمُطَعَّمِ وَالْمُشَرُّوبِ ، تَسْتَحِقُّ لَذَّةُ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ . وَهَذَا الْإِسْتَحْقَارُ إِنَّمَا صَدَرَ عَنِ الْخَلُوَّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ . فَمَنْ خَلَا عَنِ هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ كَيْفَ يَدْرِكُ لَذَّتَهَا؟ وَإِنْ أَنْطَرَى عَلَى مَعْرِفَةِ ضَعِيفَةٍ وَقَلْبِهِ مُشَحَّونَ بِعَلَاقَتِ الدِّينِ كَيْفَ يَدْرِكُ لَذَّتَهَا؟ فَلِلْعَارِفِينَ فِي مَعْرِفَتِهِمْ وَمِنْجَاتِهِمْ لَهُ الْلَّذَّاتُ لَوْ عَرَضْتُ عَلَيْهِمْ الْجَنَّةَ فِي الدِّينِ بِدَلَّأِ عَنْهَا لَمْ يَسْتَدِلُوا بِهَا لَذَّةَ الْجَنَّةِ . ثُمَّ هَذِهِ الْلَّذَّةُ مَعَ كَمَا هَا لَا نَسْبَةٌ لَهَا أَصْلًا إِلَى لَذَّةِ

(١) مشكاة الأنوار ، ص ٦٢ .

(٢) الإحياء / ٤ ٢٦٥ .

(٣) ص ٢٤٩ - ٢٤٨ .

تَعَالَى ، وَأَنْ لَا تَحْبَبَ مَا يَفَارِقُكَ وَهُوَ الدِّينُ . فَإِنَّكَ إِذَا أَحَبَبْتَ الدِّينَ كَرِهْتَ لِقَاءَ اللَّهِ تَعَالَى ، فَيُكَوِّنُ قَدْوَمَكَ بِالْمَوْتِ عَلَى مَا تَكْرِهُ ، وَفِرَاقَكَ لَمَا تَحْبَبْهُ ^(٤) .

ثَانِيًّا : لَمَّا كَانَ اللَّهُ هُوَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْوُجُودِ عَلَى كُلِّ مُوْجُودٍ وَهُوَ الْمُتَفَضِّلُ بِدَوَامِ الْوُجُودِ وَكَمَالِهِ ، فَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ لَهُ بِنَفْسِهِ قَوْمٌ إِلَّا الْقِيَومُ الْحَيُّ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِذَاهِنِهِ ، وَكُلُّ مَا سَوَاهُ فَإِنَّمَا هُوَ قَائِمٌ بِهِ ^(٥) . فَلَهُ الْجَمَالُ وَالْبَهَاءُ وَالْعَظَمَةُ وَالْكَبَرِيَّةُ وَالْقَهْرُ وَالْإِسْتِلَاءُ . وَهُوَ الْمُنْفَرِدُ بِالْكَمَالِ ، الْمُنْزَهُ عَنِ التَّقْصِ ، الْمُقْدَسُ عَنِ الْعَيُوبِ ، وَهُوَ الْجَمِيلُ الْمُطْلَقُ ، الْوَاحِدُ الَّذِي لَا نَذَّلَهُ ، الْفَرَدُ الَّذِي لَا يَضُدُّ لَهُ ، الصَّمَدُ الَّذِي لَا مَنَازِعٌ لَهُ ، الْغَنِيُّ الَّذِي لَا حَاجَةٌ لَهُ ، الْقَادِرُ الَّذِي يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ ، لَا رَادٌ لِحُكْمِهِ وَلَا مَعْقِبٌ لِفَضَائِهِ ، الْعَالَمُ الَّذِي لَا يَعْزَبُ عَنْ عِلْمِهِ مُتَقَابِلٌ ذَرَّةً فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، الْقَاهِرُ الَّذِي لَا يَخْرُجُ عَنْ قَبْضَةِ قَدْرَتِهِ أَعْنَاقَ الْجَبَابِرَةِ ، وَلَا يَنْفَلُتُ مِنْ سُطُونِهِ وَبَطْشِهِ رَقَابَ الْقَاصِرَةِ ، الْأَرْبَلِيُّ الَّذِي لَا أُولَئِكُوْهُ ، الْأَبْدِيُّ الَّذِي لَا أَخْرَ لِبَقَائِهِ ، الْمُضْرُورِيُّ الْوُجُودُ الَّذِي لَا يَحْمُمُ إِمْكَانَ الْعَدْمِ حَوْلَ حَضُورِهِ ، الْقِيَومُ الَّذِي يَقُولُ بِنَفْسِهِ وَيَقُولُ كُلِّ مُوْجُودٍ بِهِ ، جَبَارُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، خَالِقُ الْجَمَادِ وَالْحَيَاةِ وَالْبَيَاتِ ، الْمُنْفَرِدُ بِالْعَزَّةِ وَالْجَبَرَوتِ ، التَّوْحِيدُ بِالْمُلْكِ وَالْمُلْكُوتِ ، ذُو الْفَضْلِ وَالْجَلَالِ وَالْبَهَاءِ وَالْجَمَالِ وَالْقَدْرَةِ وَالْكَمَالِ ، الَّذِي تَحْبِرُ فِي مَعْرِفَةِ جَلَالِهِ الْعُقُولَ ، وَتَخْرُسُ فِي وَصْفِهِ الْأَلْسُنَةُ ، الَّذِي كَمَالَ مَعْرِفَةِ الْعَارِفِينَ إِلَعْزَارَ بِالْعَجَزِ عَنِ مَعْرِفَتِهِ ، وَمَنْتَهِي نَبْوَةِ الْأَنْبِيَاءِ إِلَقَارَ بِالْقَصْرَ عنِ وَصْفِهِ ^(٦) .

فَسَبَحَانَ مِنْ احْتِجَابِ عَنِ بَصَائِرِ الْعَمَيَانِ غَيْرَةً عَلَى جَاهَهُ وَجَلَالِهِ أَنْ يَطْلُعَ عَلَيْهِ إِلَّا مِنْ سَبْقَتْهُ لَهُ مِنْهُ الْحَسْنَى الَّذِينَ هُمْ عَنِ نَارِ الْحِجَابِ مُبَعِّدُونَ ، وَتَرَكُ الْخَاسِرِينَ فِي ظَلَمَاتِ الْعُمَى يَتَبَاهُونَ ، وَفِي مَسَارِحِ الْمُحْسَنَاتِ وَشَهَوَاتِ الْبَاهِمَيْنِ يَتَرَدَّدُونَ ، يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنِ الْحَيَاةِ الدِّينِ وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ غَافِلُونَ ^(٧) .

فَاللَّهُ هُوَ أَظَهَرُ الْمُوْجُودَاتِ وَأَجْلَاهَا ، وَبِهِ ظَهَرَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا . وَكَمَا أَنَّ الْخَفَاشَ يَبْصُرُ بِاللَّيلِ وَلَا يَبْصُرُ بِالنَّهَارِ لَا لَخَفَاءِ النَّهَارِ وَاسْتَنَارَهُ ، بَلْ لَشَدَّةِ ظَهُورِهِ وَضَعْفِ بَصَرِ الْخَفَاشِ الَّذِي يَبْهِرُهُ نُورُ الشَّمْسِ ^(٨) ، فَكَذَلِكَ عَقْلُنَا الْمُضَعِّفَةُ

(١) ص ١٦٩ . (٢) ص ٢٤٨ .

(٣) ص ٢٥١ . (٤) ص ٢٦٤ .

(٥) ص ٢٦٥ - ٢٦٤ . (٦) ص ٢٥١ .

والخلاصة أن أسعد الخلق حالاً في الآخرة أقوام حبَّ الله ، فكلما ازدادت الحبة ازدادت اللذة . ولا ينكر هذه الحبة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم فلم يجاوز إدراك الحواس أصلاً . فالله جيل ، ولكن لا يحبه إلا من انكشف له جماله وجلاله ، وهيئات أن يدرك جمال الله كل إنسان^(١) !

إنما يكتسب العبد حب الله تعالى في الدنيا بالطبع . وأصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنه لا ينفك عن أصل المعرفة . وهو إنما يحصل - كما ذكرنا مراراً - بقطع علاقه الدنيا وعدم التشاغل بحظوظ النفس وإخراج حب غير الله من القلب . فأخذ أسباب ضعف حب الله في القلوب قوة حب الدنيا . وسبيل قلع حب الدنيا من القلب سلوك طريق الرزء في المال والجاه والقوة والمجد وبجميع حظوظ العاجلة ، ولازمة الصبر ، والإنياد إليها بزمام الخوف والرجاء ، وبذلك يتظهر القلب عن غير الله فيتسع بعد ذلك لتزول معرفة الله وجبه فيه . وهذا التطهير يجري بجري وضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من الحشيش ، ثم يتولد من هذا البذر شجرة الحبة والمعرفة . ولا يصل إلى هذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا وعلاقتها من القلب إلا بالتفكير الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاتاته وفي ملوكوت سمواته وسائر مخلوقاته . والواصلون إلى هذه الرتبة ينقسمون :

إلى الأقوباء ، ويكون أول معرفتهم الله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛ وإلى الضعفاء ، ويكون أول معرفتهم بأفعال الله وآثاره ، ثم يتركون منها إلى الفاعل .

وهذا الطريق الأخير هو الأسهل على الأكثرين ، وهو الأوسع على السالكين ، وإليه أكثر دعوة القرآن عند الأمر بالتدبر والتفكير والإعتبار والنظر في آيات خارجة عن الحصر .

والطريق الأول غامض والكلام فيه خارج عن حد فهم أكثر الخلق .

وأما الطريق الأسهل الأدنى فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الأفهام عنه لإعراضها عن التدبر واشغالها بشهوات الدنيا وحظوظ

(١) صفحة ٢٤٣ و ٢٤٥ .

اللقاء والمشاهدة . فمن لا يشتفي إلا لقاء الله تعالى فلا لذة له من غيره ، بل ربما يتأذى به^(١) .

فإذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته . وهذه المعرفة من الجمال ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب يفترط لعظمته . وهذه المعرفة إنما تكمل وتکثر وتنسخ في العمر الطويل بمداومة الفكر والمواطبة على المجاهدة والإنتقطاع عن العلائق والتجرد للطلب . ولذلك حدود لا يرفعها إلا الموت^(٢) . فإن ما يتصفح للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان في غاية الوضوح فكانه من وراء ستار رقيق فلا يكون متضحاً غاية الإنضاح ، بل يكون مشوياً بشوائب التخييلات . فإن الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن التمثيل والمحاكاة لجميع المعلومات ، وهي مكدرات للمعارف ومنعطفات . وكذلك ينضاف إليها شواعل الدنيا وإنما كمال الوضوح بالمشاهدة وقام بإشراف التجلي ، لا يكون ذلك إلا في الآخرة ، فإنه متلهي محبوب العارفين^(٣) .

أجل إن الأمور الإلهية لا نهاية لها ، وإنما يكتشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة . والعارف يعلم وجودها ويعلم أن ما غاب عن علمه من المعلومات أكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً إلى أن تحصل له المعرفة بما لم يحصل مما يقى من المعلومات التي لم يعرفها أصلاً لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة . الشوق الأول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يُسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولا يتصور أن يسكن في الدنيا . وأما الشوق الثاني فيشيشه أن لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة إذ نهايته أن يكتشف للعبد في الآخرة من جلال الله تعالى وصفاته وحكمته وأفعاله ما لم يتضح له ، وهذا الشوق لا يسكن هو أيضاً فقط ، وتنتوى عليه ألطاف الكشف والنظر إلى غير نهاية ، فلا يزال النعيم متزايداً أبداً الآباء ، وتكون لذة ما يتجدد من لطائف النعيم شاغلة عن الإحساس بالشوق إلى ما لم يحصل ، ويكون ذلك مستمراً على الدوام ولا يتوقف عن الحاجة إلى مزيد الإستكمال والإشراق . وهذا منزل لا يناله إلا من رفض الدنيا وأهلها ولم يشغل بشيء من ذكرها وفرغ قلبه^(٤) .

(١) صفحة ٢٥٧ - ٢٥٨ . (٢) صفحة ٢٦٧ . (٣) صفحة ٢٥٩ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

ولخصوص المحبين مخاوف في مقام المحبة ليست لغيرهم ، وبعض مخاوفهم أشد من بعض . فأولها خوف الإعراض . وأشد منه خوف الحجاب . وأشد منه خوف الإبعاد . ثم خوف الوقوف وسلب المزيد . فملازمة الخوف هذه الأمور وشدة الخدر منها بصفاء المراقبة دليل صدق الحب : فإن من أحب شيئاً خاف لا محالة فدنه ؛ فلا يخلو الحب عن خوف إذا كان المحبوب مما يمكن فواهه^(١) .

وقد يظن أن الخوف يضاد الحب ، وليس كذلك بل إدراك العظمة يوجب الهيبة ، كما أن إدراك الجمال يوجب الحب . فالمحب الحقيقي لا يخلو من خوف والخائف لا يخلو من محنة . ولكن الذي غلت عليه المحبة اتسع فيها وسكر واضطربت أحواله ، فإذا جاء شوب الخوف سكن سكرُ الحب قليلاً وعاد إلى جادة الاعتدال . فإنما الخوف يُعدّ الحب ويتفق وقوعه على القلب . لذلك كان من الواجب على المحب أن يكون في حبه خائفاً متضائلاً تحت الهيبة والتعظيم ، دائباً على القرب من محبوبه وعدم فراقه . وقد قال بعض العارفين : من عبد الله تعالى بمحض المحبة من غير خوف هلك بالبسط والإذلال ، ومن عبده من طريق الخوف من غير محنة انقطع عنه بالبعد والإستيحاش ، ومن عبده من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقربه ومكنته وعلمه^(٢) .

ودرجات القرب لا نهاية لها ، وحق العبد أن يجتهد في كل نفس حتى يزداد منه قرابة . والقرب من الله قرب بالصفة لا بالمكان ، كالتلמיד يطلب القرب من درجة أستاذه في كمال العلم وجاهه . نعم قد يقدر التلميذ على القرب من الأستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته ، وذلك في حق الله تعالى ، فإنه لا نهاية لكمال الله ، وسلوك العبد من درجات الكمال متناهٍ فلا مطعم له في المساواة . ثم إن درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال^(٣) .

ويجب كتمان الحب واجتناب الدعوى والتوقى من إظهار الوجود والمحبة تعظيمًا للمحبوب وإجلالاً له وهيبة منه وغيرة على سره . فإن الحب سر من أسرار الحبيب . فإن قلت : المحبة متنه المقامات وإظهارها إظهار للخير ، فلماذا يُستنكر ؟ فاعلم أن المحبة محمودة وظهورها محمود أيضاً ، وإنما المذموم التظاهر بها

(١) صفحة ٢٧١ - ٢٧٧ .

(٢) صفحة ٢٧٧ .

(٣) صفحة ٢٧٧ - ٢٧٨ .

النفس . فما من ذرة من أعلى السموات إلى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته متنه جلاله وعظمته^(٤) .

ويحر هذه المعرفة ، أعني معرفة عجائب صنع الله تعالى ، بحر لا ساحل له . فلا جرم تفاوت أهل المعرفة في الحب لا حصر له ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت أسبابها . وأكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسباب التي قرعت سمعهم فلقيتها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معانٍ يتعلّى عنها رب الأرباب ، وربما لم يتعلّموا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسداً، بل أمنوا بها إيمان تسلّيم وتصديق ، واستغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم أهل السلامه من أصحاب اليمين . والمخيلون هم الضالون . والعارفون بالحقائق هم المقربون^(٥) .

إإن كنت طالباً سعادة لقاء الله تعالى فابتذل الدنيا وراء ظهرك . واستغرق العمر في الذكر الدائم والتفكير اللازم ، فعساك تحظى منها بقدر^(٦) .

هذا وحبة الله يدعها كل أحد . ولكن ما أسهل الدعوى وما أعز المعنى ! فلا ينبغي أن يغتر الإنسان بتبليس الشيطان وخدع النفس منها أدخلت محنة الله تعالى ما لم يتحتها بالعلماء . فعلامة المحبة كمال الأنس بمناجاة المحبوب ، وكمال التنعم بالخلوة به ، وكمال الإستيحاش من كل ما ينافي عليه الخلوة ويعوق عن لذة المناجاة . وعلامة الأنس مصدر العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة كالذى يخاطب معشوقه وبناجيه . وقد انتهت هذه اللذة ببعضهم حتى كان في صلاته ووقع الحريق في داره فلم يشعر به ؛ وقطعت رجل بعضهم بسبب علة أصابته وهو في الصلاة فلم يشعر به . ومهمها (كلها) غلب عليه الحب والأنس صارت الخلوة والمناجاة قرة عينه يدفع بها جميع المهموم ، بل يستغرق في الحب والأنس قلبه حتى لا يفهم أمور الدنيا ما لم تكرر على سمعه مراراً ، كالعاشق الوهان يكلم الناس بلسانه وأنسه في الباطن بذكر حبيبه . فإنما المحب من لا يطمئن إلا بمحبوبه ولا يسكن إلا إليه^(٧) .

(١) صفحة ٢٦١ .

(٢) صفحة ٢٦٣ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

والسنان ؟

والثاني موحد ، يُعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه حالٍ عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، فالتوحيد هنا بمثابة العقدة على القلب ليس فيه إنتشار وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توقي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقده . وهذه العقدة حبل يقصد بها إضعافها وحلّها تسمى بدعة ، وحيل أخرى يقصد بها دفع حيلة الخلل والإصعاف كما يقصد بها أيضاً إحكام رباط هذه العقدة وشدّها على القلب ، وهذه هي مهمة علم الكلام . والعارف به يُسمى متكلماً ، وهو في مقابلة المبتدع ، ومقصده دفع المبتدع عن حل هذه العقدة عو قلوب العوام . وقد يُخْصُ المتتكلم باسم الموحد ، من حيث أنه يعمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقده .

والثالث موحد ، يُعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً إذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه .

والرابع موحد ، يُعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى العارف الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه واحد ، وهذه هي الغاية الفضلى في التوحيد^(١) .

فالأول كالقشرة العليا من الجوز ، والثاني كالقشرة السفل ، والثالث كاللب ، والرابع كالدهن المستخرج من اللب . وكما أن القشرة العليا من الجوز لا خير فيها وإذا أكلت فمذاقها مر ، وإن نظر إلى باطنها فهي كريبة المنظر ، وإن أخذت حطباً أطفأت النار وأكثرت الدخان ، وإن تركت في البيت ضيقت المكان فلا تصلح إلا أن تترك مدة غطاء للجوز لصيانته ثم يرمي بها بعد ذلك ، فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجنون كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن ، لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفل إلى وقت الموت . والقشرة السفل هي القلب والبدن ، وتوحيد المافق يصون بدنه عن سيف الغزاة ، فإن هؤلاء لم يؤمروا بشق القلوب . والسيف إنما يُصيب جسم البدن ،

(١) الإحياء ، ٤ - ٢٠٠ .

لما دخل فيها من الدعوى والإستكبار . وحق المحب أن يتم على حبه الخفي أفعاله وأحواله وينبغي أن يظهر حبه من غير قصد منه إلى إظهار الحب ولا إلى إظهار الفعل الدال على الحب ، بل ينبغي أن يكون قصد المحب إطلاع الحبيب فقط ، فاما إرادته إطلاع غيره فشرك في الحب وقادح فيه^(٢) .

فإذن من عرف نفسه وعرف ربه واستحبها منه حق الحياة خرس لسانه عن التظاهر بالدعوى ، وإن كان يشهد على حبه حركته وبسكناته وإقامته وإحجامه وتردداته . وبالجملة جميع محسن الدين ومكارم الأخلاق ثمرة الحب ، وما لا يشره الحب فهو إتباع الهوى ، وهو من رذائل الأخلاق^(٣) .

ج - الفناء في الله :

يذهب الغزالي إلى أن التوحيد له أربع مراتب . فهـ ينقسم إلى لـ بـ والـ لـ بـ اللـ بـ وإـ لـ قـ شـرـ قـ شـرـ . ويضرب الغزالي للـ لـ بـ مـ تـ لـ بـ بالـ جـ بـ حـ زـ تـ لـ بـ إـ لـ الأـ فـ هـ اـ مـ ضـ عـ يـ فـ ةـ . فإنـ لـ قـ شـرـ تـ لـ بـ وـ لـ لـ بـ دـ هـ ، هـ وـ لـ بـ اللـ بـ .

فالرتبة الأولى من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه أو منكر له ، وذلك كتوحيد المافقين ؛

والثانية أن يصدق قلبه بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام ؛

والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء ، غير أنه يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ؛

والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين وهذا هو الفناء في التوحيد (أو الفناء في الله) ، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً . وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوكيد كان فانياً عن نفسه في توحيدـهـ ، يـعـنـيـ أـنـهـ فـيـ عـنـ روـيـةـ نـفـسـهـ وـالـخـلـقـ .

فالأول موحد بمجرد اللسان ، ويعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف

(٢) صفحة ٢٨٠ .

(٣) صفحة ٢٧٩ .

الخاطف ، وهو الأكثر ، وأما الدوام فنادر عزيز المثال . وإلى هذا أشار الحسين بن منصور الخلاج حين رأى الخواص يضرب في التباف والقفار ، فقال له : « فيم أنت ؟ » فقال الخواص : « أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل ». فقال له الخلاج : « قد أفيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفتاء في التوحيد ؟ ». فكان الخواص كان مشغلاً في تصحيف المقام الثالث من مقامات التوحيد فطالبه الخلاج بالمقام الرابع^(١) .

وسواء طالت هذه المشاهدة أم قصرت فيفيها ينكشف للموحد العارف أن لا فاعل في الكون إلا الله تعالى . فمن نظر إليه (أي إلى الكون) من حيث أنه فعل الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، وأحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن ناظراً إلا في الله ، ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا له ، فلا يلتفت قلبه إلا إليه إذ لا مجال فيه لغيره . فهو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فهذا هو الذي يُقال فيه أنه فني في التوحيد ، أي فني في توحيد الله أوفي الله . وأنه فني عن نفسه فلم يعد له التفات إليها ، أي نسي نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته ، فكان مستغرق الهم بالمحبوب ، كالعاشق المستهتر عند لقاء الحبيب ، فإنه لا يتفرغ للنظر في أحوال نفسه وأوضاعها ، بل يبقى كالبهوت الغافل عن نفسه ، وهو متلهي لذة العشاق . وإليه الإشارة بقول من قال : « كنا بنا ، ففينا عنا ، ففينا بلا نحن ». هذا هو الفتاء في الواحد الحق ، وهو غاية مقصد الطالبين ومتنه نعيم الصديقين . وهي أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن إيضاحها وبيانها^(٢) .

وفي (مشكاة الأنوار) تصوير لهذه المسألة قد يكون أكثر وضوحاً ، مما يدل على أن هذه الرسالة غير منحولة ، لأنها تسير (بالإحياء) في خطٍ واحد . فالعارف عندما يترقى من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة ويستكملي معراجها ، يرى بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى . فإن كل شيء سوى محبوبه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محسن ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رؤي موجوداً لا في ذاته بل من جهة موجده ،

وهو القشرة ، وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما أن القشرة السفل ظاهرة الفع بالإضافة إلى القشرة العليا ، فإنها تصنون اللب وتخرسه من الفساد عند الإدخار ، وإذا فصلت أمكن أن يُتنفس بها حطباً لكنها أقل شأنًا من اللب ، فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف ، كثير النفع بالإضافة إلى مجرد نطق اللسان ، ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف المشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانقسامه وإشراق نور الحق فيه . وكما أن اللب نفيس في ذاته بالإضافة إلى القشر وكله المقصود ، ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالإضافة إلى الدهن المستخرج منه ، فكذلك توحيد الفاعل (الله) مقصد عالٍ للسائلين ، ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات إلى الكثرة بالإضافة إلى من لا يشاهد سوى الواحد الحق^(٣) .

ولقائل أن يقول : كيف يتصور أن لا يشاهد الموحد الآخر إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة . وهي كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحداً ؟

ويرد الغزالي بأن هذا من أسرار علوم المكافحة مما لا يجوز تسطيره في كتاب يمكن لكل أحد أن يطلع عليه . فقد قال العارفون أن إنشاء سر الروبية كفر ، فلا يجوز الخوض فيه في علم العاملة . ومع ذلك فإن الغزالي يحاول تقبيل هذه المسألة إلى الأفهام بأن يقول أن الشيء قد يكون كثيراً ب نوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحداً ب نوع آخر من المشاهدة والإعتبار . كالإنسان فهو كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، إذ نقول إنه إنسان واحد . فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد إنساناً دون أن ينظر باليه كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه . فكذلك كل ما في الوجود من الحالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار واحد وباعتبارات آخر سواه كثير ، وببعضها أشد كثرة من بعض . والمثال السابق وإن كان لا يطابق الغرض إلا أنه يتبينه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً . وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تدوم وتارة تطأ كالبرق

(١) صفحة ٢٦٦ و ٣٥٨ .

(٢) صفحة ٢١٠ و ٢٥٨ .

من يرى الأشياء به ، ومنهم من يرى الأشياء في راه بالأشياء . فال الأول صاحب مشاهدة ، والثاني صاحب الإستدلال ، والأول يستدل به على الأشياء ، والثاني يستدل عليه بالأشياء . وشنان بين من يستدل به ومن يستدل عليه . الأول درجة الصديقين ، والثانية درجة العلماء الراسخين . وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين^(١) .

ج - الإلهام : إن القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات . والعلوم التي تخل في تنقسم إلى شرعية وعقلية .

فاما العلوم الشرعية (أو الدينية) فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء ، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله وفهم معانיהם بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته . وأما العلوم العقلية فهي التي تقضي بها غريزية العقل ولا توجد بالتقليد والسماع .

والعلوم العقلية غير كافية في سلامه القلب وإن كان محتاجاً إليها ، فلا غنى بالعقل عن السماع (الدين) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى عرض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغدور^(٢) .

والعلوم العقلية تنقسم إلى ضرورية وغير ضرورية . فاما الضرورية في الأوليات التي لا يدرى صاحبها من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الآراء ان مثلاً بأن الشخص الواحد لا يمكن في مكابن ، والشيء الواحد لا يمكن حادثاً قدرياً ، موجوداً معدوماً معاً . فهي علوم مركبة في النفس موجودة في أصل الفطرة فلا يخلو إنسان منها .

واما العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحيان دون بعض فلتحصوها أحوال : فتارة تهجم على القلب كأنها أقيمت فيه من حيث لا يدرى ، وتارة تكتسب بطريق الإستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الإكتساب وحيلة الدليل يُسمى إلهاماً ، والذى يحصل بالإستدلال يُسمى اعتباراً واستبصاراً^(٣) .

(١) صفحة ٦٠ - ٦١ . (٢) الإحياء ٣ / ١٤ - ١٥ .

(٣) صفحة ١٦ .

فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه وجهاً إلى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود . فإذاً لا موجود إلا الله تعالى ، وكل شيء هالك إلا وجهه أولاً وأبداً ، ولا يعرف كنه معرفته إلا هو ، ولا يدرك ذلك إلا من قويت بصيرته وارتقت عن الحجب^(٤) .

فالعارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - قد اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . فمنهم من توصل إلى ذلك بطريق العقل ، ومنهم من توصل بطريق الحال والذوق . فقد اتفقا عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا في الفردانية الإلهية المحسضة ، فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حتى لم يبق فيهم متسع لذكر شيء غير الله ، فلم يكن عندهم إلا الله . لقد افتحت فرداً منهم وفتيت هوبيتهم في الملوية المطلقة ، لقد سكرروا فيها سُكراً زال معه كل سلطان . واندفعوا في الشطح ، فقال أحدهم : « أنا الحق » وقال الآخر : « سبحانى ما أعظم شأني » ، وقال آخر : « ما في الجبة إلا الله ! » وكلام العاشق في حال السُّكُر يُطوى ولا يُحکى . وتسمى هذه الحالة (فناه) بل (فناه، الفنا) لأن الموحد هنا قد فني عن نفسه وعن فنائه ، فلم يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بفنائه . وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . إنها إتحاد بالله وفناه في الله . ووراء هذه الحقائق أسرار يطول بيانها والخوض فيها^(٥) .

ويفرق الغزالي في هذا الموضوع بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . فتوحيد العوام إنما هو قول « لا إله إلا الله ». وأما توحيد الخواص ، توحيد العارفين وأهل القرب ، فهو قول « لا إله إلا هو » ، وهذا التوحيد الأخير أنت وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية الإلهية المحسضة والوحدانية الصرفة ، ومتنهى معراج الخلائق إنما هي مملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقى . لقد اتفقا الكثرة وحققت الوحدة وبطلت الإضافات وطاحت الإشارات . وهذه هي غاية الغايات ومتنهى الطلبات .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه ، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه » ، لأن منهم

(٤) المشكاة ، صفحة ٥٥ - ٥٦ . (٥) صفحة ٥٧ - ٥٨ .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أهل التصوف إنما يميلون إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية المكتسبة . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفوون فيه والبحث عن الأقوال والأدلة ، وإنما حرصوا على تقديم المجاهدة والتضييف وقطع العلاقة كلها ، والإقبال بكله الهمة على الله تعالى . وكلما حصل ذلك كان الله هو المنول لقلب عبده والمتكلف له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشراق النور فيه ، وانشرح له الصدر ، وانكشف له سر الملوك ، وانقشع عن وجهه حجاب الغفلة بلطف الرحمة ، وتلاالت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد في هذه الحال إلا الاستعداد بالتصفيية المجردة واحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والتزهد بدوام الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابية للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبصر من علاقتها وتفريح القلب من شواغلها ، والإقبال بكله الهمة على الله تعالى .

والطريق إلى ذلك - فيها يزعم الصوفية - إنما يكون أولاً بانقطاع علاقه الدنيا بالكلية وتفریغ القلب منها ، وبقطع المهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلب السالك إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه . ثم يخلو إلى نفسه في زاوية مع الإقصار على الفرائض والرواتب ، فيجلس فارغ القلب بمجموع الهمم ، ولا يشتت ذهنه بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسيره . ولا يشتعل بكتب الحديث ، بل مجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه قائلاً بلسانه « الله » على الدوام مع حضور القلب ، حتى يتنهى إلى حالة يترك فيها تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ويصبر على ذلك إلى أن يُمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواطناً على الذكر ، ثم يواكب ويواظب إلى أن يُمحى عن القلب صورة اللفظ وحرفة وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقـه . وإلى هذا الحد يقف اختياره فلا عمل له بعد ذلك . فليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى وما يعقب ذلك من النفحات الإلهية التي صار متعرضـاً لها . فلا يبقى عليه إلا الإنتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة ، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

ثم إن العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل له ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى للعلم في القلب . والأول يُسمى إلهاماً ونفثاً في الروع ، والثانٍ يُسمى وحيناً ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء والأوصياء . وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء .

إن القلب في الأصل مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه بحوائل وغواشٍ من عالم الحس تمنع وصولها إليه ف فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو متقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيمة . ونجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب بصاهي انطاع صودة من مرآة في مرآة تقابلها . والمحاجب بين المراين يمكن إزالته باليد كما يمكن إزالته أيضاً ببوب الرياح . وكذلك قد تهب رياح الألطاف الإلهية وتكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، وذلك كما في عجائب الرؤبة الصادقة : فإنه ينكشف بها الغيب فيعلم النائم ما يكون في المستقبل . ولكن تمام ارتفاع الحجب إنما يكون بالموت ، فإنه ينكشف الغطاء . وقد ينكشف أيضاً في حال اليقظة حيث يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، وعندئذ يلمع في القلب من وراء ست الغيب شيء من غرائب العلم ، فيكون نارة كالبرق الحافظ ، وقد يبقى أحياناً مدة أطول من ذلك قليلاً ، لكنه سرعان ما يزول ، أما أن يدوم فذلك في غاية التدور . هذا هو الإلهام . وهو لا يختلف عن الإكتساب في نفس العلم : فكلّاهمَا علم ومعرفة ؟ ولا في عمله : فتَلَاهُمَا يحصل في القلب ؟ ولا في سبيه : فكلاهُمَا يصدر عن اللوح المحفوظ ؟ ولكنه مختلف عنه من جهة زوال الحجاب فقط وارتفاعه ، وهذا الارتفاع لا يكون باختيار العبد وإنما كان علمًا كسبياً ، بل يتدخل إلهي . وكذلك لا يختلف الإلهام عن الوحي إلا في أن الوحي يكون في العادة مصحوباً برؤبة الملائكة جبريل حامل الوحي والمفید للعلم ، وأما الإلهام فلا يدرى صاحبه كيف حصل له ولا من أين حصل^(١) .

١٨ - ١٧ صفحه (١)

وبضربٍ من التعارض عودنا عليه الغزالي في مثل هذه الأحوال ، وقبل أن تبرد الكلمات السابقة ويحيف مدادها ، فإنه بعد قليلٍ من الكلام السابق وفي الفصل التالي الذي عقده في (الإحياء) لبيان (الفرق بين المقامين بمثال محسوس) ينسب للقلب عجائب خارجة عن مدركات الحواس ، فيشيء القلب بالحوض يُساق إليه الماء من فوقه من أنهارٍ مجاورة ، كما يحتمل أن يخفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفر وأدوم ، وقد يكون أغزر . والماء في مثلك هذا يرمز إلى العلم ، والأنهار ترمي إلى الحواس . فالعلوم قد تُساق إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات حتى يتبلّغ علمًا ، ويمكن أن تُسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر والمبادرة إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فإن قلت : كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خالٍ عنه ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من عجائب أسرار القلب ! فليست شعرى كيف يهيب الغزالي هنا بما يُسميه (عجز العلوم وفهم ما قالوه) «أولاً ليتفجر الإلهام في القلب ويتحقق الكشف بعد ذلك ؟ .

وعلى كل حال ، فكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى السالك الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه ، فاستغنى عن الإقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . وكلما أقبل على الحالات الخالصة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطابقة اللوح المحفوظ ، كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع من التفجر في الأرض . وإن فإن القلب له بابان : باب مفتوح إلى خارج وهو الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك ؛ وباب إلى الملوك من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفت في الروح والروحى . فاما انفتاح باب القلب إلى الإقتباس من الحواس وعالم الملك فلا يخفى عليك أمره ، وأما إنفتاح بابه الداخل إلى عالم الملوك ومطالعة اللوح المحفوظ فإنك تعلمه علمًا يقينيًا بالتأمل في عجائب الرؤية واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو ما كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى . فإذاً الفرق بين علوم الأنبياء والأولياء وبين علوم العلماء والحكمة هو أن علوم أولئك إنما تأتي من داخل القلب من الباب

فإذا صدق إرادته وصفت همه وحسن مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلاقة الدنيا ، لمعت لوامع الحق في قلبه ، فكانت أولًا كالبرق الحافظ لا تثبت ثم تعود ، وقد تتأخر هذه اللوامع ، وإن عادت فقد ثبتت وقد تكون مختطفة ، وإن ثبتت فقد يطول ثباتها وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثلها على التلاحق ، وقد تنتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله تعالى في ذلك لا تحصر كما لا يحصى نقاط خلقهم وأحلاقوهم^(١) .

ويؤكد الغزاني أن النظار وذوي الإعتبر من الحكماء وال فلاسفة لا ينكرون هذا الطريق وإمكانه وإنضاؤه إلى هذا المقصود ؛ فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكنهم استوعروا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجواب شروطه ، وقالوا إن حمو العلات إلى ذلك الحد أشبه بالتعذر ، وإن حصل في حال ثباته أبعد منه . إذ القلب لا يخلو من تشوش الوساوس والخواطر ، فالقلب أشد تقلياً من القدر في غليانها . وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويرض الدين . فإذا لم يسبق ذلك رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تشتت القلب بالخيالات الفاسدة واطمأنت النفس إليها مدة طويلة . وهكذا ينقضي العمر قبل التجاوح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيالٍ واحدٍ عشرين سنة ! ولو كان قد اتفق العلم من قبل لأنفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . ويؤكد الغزالي أن الإشتغال بطريق التعلم أولاً أو ثق واقرب إلى الغرض . لكن الصوفية يزعمون أن هذه الرياضة تغني عن التعلم والإكتساب ، وأها تضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه مثلاً . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز . ويرى الغزالي أن هذا ممكن ، ولكنه بعيد الإحتمال جداً . وكذلك ذلك التعلم بطريق الإلهام ممكن ، ولكنه بعيد الإحتمال جداً . فلا بد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه أولاً ، ثم لا يأس بعد ذلك بالإنتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء . فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة والتصرفية . وجملة القول إن الغزالي هنا يشرط لنجاح الإلهام سبق العلم أولاً ثم الترصد والإنتظار مع دوام الرياضة والتطهير^(٢) .

(١) صفحه ١٨ - ١٧ .

مضنون به على غير أهله لا يجوز تسطيره في الكتب أو التفريط فيه على أسماء أهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئاً . فلنقتصر على ما ذكرناه فإنه كاف للإستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف فيها . ولتشل هذا فليعمل العاملون^(١) .

خاتمة : هذا هو الغزالي المتصرف بالفطرة وال فكرة ، وهذه هي فلسنته ومحمل رأيه . ولشن كان تصوفه مطبوعاً بطبع الأفلاطونية المحدثة فإنه مطبوع أيضاً بطبع الإسلام وبمفهوم الغزالي للإسلام . بل لا يقل الطابع اسلامي عنده عن طابع الأفلاطونية المحدثة إذا لم يكن أشد منه قوة وبروزاً . فإنما كان أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وأرسطو وجميع التراث العقلي والروحي الذي انتقل إليه ، أدوات في يد الغزالي المسلم الذي نجح للفلسفة والإسلام معًا سبلاً غير مطروقة ، فجعلها مشرعاً عاماً ومحجة واضحة . لقد رد على الفرق والفلسفة ورجال الدين معًا ، فأفلقت حجته وقوى جانبه وأبدى من قوة العارضة وشدة النقد وجبروت العقل ومتانة الحجة ما حطم به الفلسفة وقضى على المفهوم المتحجر للدين . وما زال يشيد بالدين ويسمو بمعانيه حتى أقامه متتصراً داحراً كل محاولات العقل وشكوكه . وإن جادلاته في الوصول إلى الله ليست بأقل شأنها في تاريخ الفكر الإنساني من مذاهب الذين جاءوا قبله أو بعده فأاغروا التجارب الروحية وأمدوها بالنسخ والحياة . لقد كان قمة شامخة في دنيا الإسلام وحدثنا من أحدياته العظيمة . ومن أجل هذا فلا غرو أن يضفي عليه العالم الإسلامي لقبه الخالد (حجة الإسلام) .

المفتتح إلى عالم الملائكة ، وإن علم الحكم إنما يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك^(٢) .

ولكن المعرفة في محلها لا تعتمد على الإلهام كثيراً . فهي إنما تولد من التفكير الذي يُفيد تكثير العلم واستجلاب معارف جديدة ليست حاصلة . فالمعارف إذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى . فالمعروفة نتاج المعرفة . فإذا حصلت معرفة جديدة وازدوجت مع معرفة سابقة حصل من ذلك نتاج آخر . وهكذا يتواتي النتاج وتتواتي العلوم ويتواتي الفكر إلى غير نهاية . وإنما تسد طريق زيادة المعرفات بالموت أو بالعوائق . فالمعروفة تغير المعرفة كما أن المال يغير المال . فمن ليس له رأس مال منها إنما هو كالذى لا بضاعة له ، إنه لا يقدر على الربح . وهو قد يملك البضاعة لكنه لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً . وكذلك قد يكون معه من المعرفات ما هو رأس مال العلوم ، ولكنه لا يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الإزدواج المفضي إلى النتاج فيها . ومعرفة طريق الاستعمال والإستجبار تارة تكون نوراً إلهياً في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء ، وذلك عزيز جداً ، وقد تكون بالتعلم والمارسة ، وهو الأكثر والأعم . فرجح حاصل حقيقة التفكير عند الغزالي إلى إحضار معرفتين للتوصل بها إلى معرفة ثالثة . فالتفكير هو المبدأ والمفتاح للمخيرات كلها ، ولذلك قيل : تفكير ساعة خير من عبادة سنة . فهو الذي ينقل من المكاره إلى المحاب ، ومن الرغبة والحرص إلى الزهد والقناعة ، فضلاً عن توليد المعرفة الجديدة^(٣) .

والخلاصة أن العلوم لا تحصر في التعلم ومبشرة الأسباب المألوفة ، بل يجوز أن تكون المجاهدة سبلاً إليها . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم واكتساب فإنما حصلت بطريق الكشف والإلهام . إنما نور يقدّمه الله تعالى في قلوب أصناف عباده والمخلصين من خلقه الذين يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم . وهذا هو العلم الرباني والعلم اللدني الذي لا يمكن أن يستقصي في علم المعاملة ، علم أهل الظاهر والعلم المادي المحسوس . فالقول فيه يطول ولا يلقي إلا بعلم المكافحة ، علم أهل الباطن والعلم الروحاني المعقول « فمن انكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويعنّى عليه »^(٤) . إنه علم

(١) الإحياء / ٣١ و ٣٢ .

(٢) صفحة ١٩ و ٢٣ .

(٣) الإحياء / ٤ / ٣٥٤ .

(٤) الإحياء / ٤ / ٢٨٧ .

الفهرست

٥	مقدمة
٩	الفصل الأول : الكندي
٨٧	الفصل الثاني : الفارابي
١٨٥	الفصل الثالث : ابن سينا
٢٨٧	الفصل الرابع : أبو العلاء المعري
٣٢٣	الفصل الخامس : الإمام الغزالي
٤٢٥	الفصل السادس : ابن باجة
٤٤١	الفصل السابع : ابن طفيل
٤٩٥	الفصل الثامن : ابن رشد
٥٤٧	الفصل التاسع : ابن خلدون
٦٦٩	الفصل العاشر : إنتقال التراث
٦٧٩	المصادر والمراجع
٦٨٩	كتف للمؤلف