الغزالي

فيلسوف الفكر الديني

1 ـ حياة الغزالي:

ولد أبو حامد، محمَّدُ بنُ محمَّد بن أحمدَ «الغزالي» سنة (450 هـ) في (طوس) ـ إحدى مدن (خُراسان) ـ، لوالد فقير صالح. وكان أبوه غَزَّالاً يَعمَلُ في غَزْل الصوف، وكان يطوف بالفقهاء والعلماء ويَحضُرُ مَجالسَهم، ثم يدعو اللهَ تعالى أن يَرزُقَه ولداً مثلَهم[1].

قرأ «الغزاليُّ» في صباه طَرَفاً من الفقه ببلده (طوس) على «أحمد بن الرَّاذْكانيِّ» الطُّوْسيِّ، ثم انتقل إلى (جُرْجان)، ولَمّا بلغ العشرين، تَعلَّم على «نصر الإسماعيليِّ»، ثم انتقل إلى (نيسابور)، ولازم إمامَ الحرَمَين «الجُوَينيَّ»، حتى بَرعَ في المذاهب، والخلاف، والجَدَل الأصوليَّين ـ أصول الفقه، وأصول الدين ـ وتعلَّم المنطقَ، والحكمةَ، والفلسفةَ، وصَنَّف في كلِّ فنٍّ من الفنون كُتُباً أحسنَ تأليفَها، وأجادَ وَصفَها وتَرصيفَها، ثم خرج من (نيسابور). وأيًّا كان السبب؛ فإنَّه خرج منها عام (478 هـ) بعد وفاة أُستاذه «الجُوَيني» وكان عُمُرُه إذ ذاك ثمانيةً وعشرين سنةً.

ثمَّ قصد (بغداد) فولاَّه «نظامُ المُلْك» سنة (484هـ) التدريسَ في مدرسة (بغداد) عاصمة الخلافة العبّاسيَّة، بين هاتين المُدَّتَين قضى «الغزاليُّ» خمسَ سنوات في المعسكر الذي كان مَحطَّ رجال السَّلاطين السلاجقة. ثم خرج من (بغداد) في أواخر سنة (488هـ) إلى (الشام)؛ حيث اختلى خَلْوَتَه الصوفيةَ، وأقام بها قريباً من سنتين مُعتزلاً، لا شُغْلَ له إلاَّ الرياضةَ، ومجاهدةَ النفس وتركيعَها. ثم تحرَّكت فيه داعيةُ الحجِّ، وبعد أن جَذَبته الهِمَمُ، ودَعَواتُ الأطفال إلى الوطن حين استمرَّ في عزلته وخَلْوَته مدةَ عشر سنوات، عرف فيها صحّةَ طريق الذَّوق طريقِ التصوُّف وسيرةِ المُتصوِّفة.

---

(1) طبقات الشّافعيَّة، للسُّبكي: 4/ 101.

ثم عاد أخيراً إلى (طوس)، ولم يَبْرَحها حتى توفي في: 4 جمادى الثانية سنة 505هـ، وقد بنى بجوار داره مدرسةً للفقهاء، ومأوىً للصُّوفيَّة، ثم دُفِنَ شرقيَّ الحِصْن بمقبرة الطَّابِران، قريباً من قبر الشاعر «الفردوسي»[1].

2 ـ شخصية الغزالي:

نترك القلمَ ليُسجِّلَ ما حدَّثنا به «الغزاليُّ» عن نفسه في (المُنقذ من الضلال):

((لم أزل في عُنفُوان شبابي، و رَيْعان عُمُري منذ رَاهقتُ البَلوغَ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السِّنُّ على الخمسين، أقتحم لُجَّيَّةَ هذا الطور العميق، وأخوض غَمرتَه خوضَ الجَسُور لا خَوضَ الجبان الحَذُور، وأتوغَّلُ في كل مُظلمة، وأنْهَمُ على كلِّ مشكلة، وأقتحمُ كلَّ ورطة، وأتفحَّصُ عن عقيدة كلِّ فرقة، وأستكشفُ أسرارَ مذهب كلِّ طائفة؛ لأُميِّزَ بين مُحقٍّ ومُبطل، ومُتسنِّن ومُبتدع، لا أغادر باطناً ـ إلاّ وأُحبُّ أن أطَّلعَ على باطنيَّته ـ، ولا ظاهريّاً إلاَّ وأريدُ أن أعلم حاصلَ ظاهريَّته، ولا فلسفياً إلاَّ وأقصدُ الوقوفَ على كُنْه فلسفته، ولا مُتكلِّماً إلاَّ وأجتهدُ في الاطِّلاع على غاية كلامه ومُجادلته، ولا صُوفيّاً إلاَّ وأحرصُ على العثور على سرِّ صَفوَته، ولا مُتعبِّداً إلا وأترصَّدُ ما يرجع إليه حاصلُ عبادته، ولا زَنديقاً مُعطِّلاً إلاَّ وأتجسَّسُ وراءَه للتنبُّه لأسباب جُرْأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطُّشُ إلى إدراك حقائق الأمور دأبي ودَيْدَني، من أول أمري ورَيْعان عُمُري، غريزةً وفطرةً من الله وُضِعَتَا في جبلَّتي، باختياري وحيلتي))[2].

لقد كان «الغزاليُّ» ـ رحمه الله تعالى ـ أكبرَ متكلِّمي المسلمين وفلاسفتهم، كان شخصيَّةً فَذَّةً في التاريخ الإسلامي ومن الشخصيات العظيمة التي ما زالت لغزاً محيراً حَيَّر كبار المفكرين في استجلاء سره وحقيقته.

---

(1) انظر في شرح حياة الإمام الغزاليِّ رحمه الله في: "وفيات الأعيان": ج1، "طبقات السُّبكي": ج4، "المنتظم" لابن الجوزي: ج9، "شذرات الذهب" لابن العماد: ج2، "النجوم الزاهرة" لابن تَغْري بردي: ج5، "مفتاح السَّعادة" لـ: طاش كُبري زاده: ج2، "هدية العارفين" للبغدادي: ج2، "الأخلاق عند الغزالي" لـ: زكي مبارك، "تاريخ فلاسفة الإسلام" لـ: لطفي جمعة، "معجم المؤلِّفين" لـ: رضا كحّالة: ج11، "الغزالي" للدكتور أحمد الشُّرباصي.

(2) "المنقذ من الضلال" للغزالي: ص ب 10.

ويقول الدكتور «فريد الرفاعي» عن شخصية «الغزالي» في مقدمة كتابه[1]:

«إذا ذُكرت أسماءُ العلماء اتجه الفكرُ إلى ما امتازوا به من فروع العلم، وشُعَب المعرفة، فإذا ذُكرَ «ابنُ سينا»، أو «الفارابيُّ»، خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام، وإذا ذُكرَ «ابن عربي» خَطرَ بالبال رجلٌ صوفيٌّ؛ له في التصوُّف آراء لها خَطرُها العلميُّ والفكريُّ، وإذا ذُكرَ «البخاريُّ» و«مسلمٌ» و«أحمدُ» خَطرَ بالبال رجالٌ لهم قدرُهُم الرّاسخُ في الحفظ، والصِّدق، والأمانة، والدِّقّة، ومعرفة الرجال، أمَّا إذا ذُكرَ «الغزاليُّ» فقد تَشعَّبت النواحي، ولم يخطر بالبال رجلٌ واحدٌ، بل خَطر بالبال رجالٌ متعدِّدون؛ لكلِّ واحد قدرُهُ وقيمتُهُ. يَخطُرُ بالبال «الغزاليُّ» الأُصوليُّ الحاذقُ الماهرُ، أو «الغزاليُّ» الفقيهُ الحُرُّ المُجتهدُ المُتكلِّمُ إمامُ أهل السُّنَّة، وحامي حمَاها، و«الغزاليُّ» الاجتماعيُّ الخبيرُ بأحوال العالم، و«الغزاليُّ» عالمُ النفس، وطبيبُ القلوب والأرواح، وخفيات الضمائر، ومكنونات السلوك، و«الغزاليُّ» الفيلسوفُ، أو الذي ناهض الفلسفةَ، وكَشفَ عمَّا فيها من زُخْرُف وزَيْف، و«الغزاليُّ» المُربِّي، و«الغزاليُّ» الصُّوفيُّ الزاهدُ الوَليُّ العارفُ، وإن شئت فقُل: إنه يخطر بالبال رجلٌ هو دائرةُ معارف عصره، رجلٌ متعطِّشٌ إلى معرفة كلِّ شيء، نَهِمٌ إلى جميع فروع المعرفة».

وهكذا نجد أنَّ الإمام «الغزاليَّ» حُجّةَ الإسلام على الإطلاق، بشخصيته المتميِّزة، وبخصائصه الفريدة، وتصوُّراته الفكرية والعلمية التي ما زالت تطفو على العالَم بغزارتها منذ ألف عام وحتى هذا اليوم، بل فيها كلَّ يوم من الأيام إدراكُ حقائق تُراثه العظيم، تَكشفُ لنا الأيامُ المزيدَ من المعرفة والأفكار التي تُزاحمُ أحدثَ النظريات حول النفس والإنسان.

ويتحدث الأستاذ «عباس محمود العقّاد» في كتابه: (أنا)، عمَّا كتبه وعمَّا لم يكتبه، وعمَّا يريد أن يكتبه، فيقول: «لقد ألَّفتُ عن «ابن سينا» و«ابن رشد»، وهما أكبرُ فلاسفة اللغة العربية في المشرق والمغرب، ويقي كتابٌ عن «الغزاليِّ» الفيلسوف، الذي يُصارعُ الفلاسفةَ، والفقيه الذي يؤدِّبُ الفقهاءَ، والمتصوِّف الذي يَكشفُ عالَمَ الخفاء، كما يَكشفُ عن عالم الشهادة، وليس في المشرق والمغرب مَن هو أرجح فكراً، وأصفى عقلاً، وأقوى دماغاً من هذا الإمام الجليل.

---

(1) رسالة "الأدب في الدين" ضمن كتاب (الغزالي): المجلد الثالث.

3 ـ آثار الغزالي:

لـ«الغزاليِّ» مصنّفاتٌ سارت بها الرُّكبان، وتناولها كثيرٌ من علماء النفس، الأمس واليوم، بالتحقيق وضبط النصوص، وبالنقد والتعليق، أو بالشرح والتفسير. وقد كان اسمُ «الغزاليِّ» الكبيرُ وصيتُه الذي ملأ الآفاقَ مَدْعاةً لأنْ يَنحَلَه بعضُ الناس مُؤلَّفاتهم، حتى دخل الكثيرُ من الكتب المنسوبة إليه، والكتبِ المزيَّفة والمنحولة بين كُتبه الصحيحة.

وقد حاول بعضُ المستشرقين ترتيبَ مؤلَّفات «الغزاليِّ» وفق زمان تأليفها، وحسبَ الترتيب التاريخيِّ، أمثال: «لويس ماسينون»، و«آسين بلامثيوس» و«مونتغمري وات»، ولكنَّ الترتيب والتفتُّحَ الذي وضعه الدكتور «عبد الرحمن بدوي» يُعدُّ أفضلَ ترتيبٍ لمؤلَّفات الإمام «الغزاليِّ»، والذي نُشِرَ في كتاب (مؤلَّفات «الغزاليِّ»).

والأمر العجيب في حياة هذا الإمام؛ الذي لم يَعِش إلاَّ خمسةً وخمسين عاماً، فقد بلغت مؤلَّفاتُهُ ما بين الكتب الضخمة والرسائل أربعمائة كتاب، غيرَ أنَّ الكتب التي وصلت إلينا وطُبِعَت لا تتجاوز: (89) كتاباً. قد ذكرها الدكتور «عبد الرحمن بدوي» بكتابه المُنوَّه عنه (مؤلَّفات «الغزاليِّ»)، وسنتناول منه الأقسامَ والمواضيعَ التي كُتِبت في الإمام حسبَ ما جاء في كتاب السيد «البدوي».

ففي حرف (أ):

نذكر المؤلَّفات الفقهيةَ (وأغلبُها في الفقه الشافعيِّ). وأوسعُها: كتاب (الوسيط) في الفروع، وأصغرها: كتاب (الوجيز)، ومنها: فتاوى الإمام «الغزالي».

وفي حرف (ب):

نذكر المؤلَّفات الأصوليّةَ (في أصول الفقه). وأهمها: كتاب (المنخول) في الأصول، و(شفاء العليل في القياس والتعليل)، و(المستصفى من علم الأصول).

وفي حرف (جـ):

في المنطق، والمناهج، والجدال، والبحث، والمُناظرة. وأهمُّ مؤلَّفاته في هذه البحوث: (المنتحل في علم الجدل)، و(معيار العلم في المنطق)، و(محكُّ النظر في المنطق)، و(القسطاس المستقيم).

وفي حرف (د):

في العقائد والكلام بما فيها الردود على المخالفين. وأهمها:

1ـ مقاصد الفلاسفة.
2ـ تهافت الفلاسفة.
3ـ المستظهري في الرّدّ على الباطنية.
4ـ قواصم الباطنية.
5ـ الاقتصاد في الاعتقاد.

وفي حرف (هـ):

في التصوُّف، والفلسفة، والكتب المعنون بها، والوعظ والإرشاد، وتحليل النفس، ومنها:

1ـ ميزان العمل
2ـ تلبيس إبليس
3ـ إحياء علوم الدين
4ـ المنقذ من الضلال
5ـ مشكاة الأنوار
6ـ كيمياء السعادة
7ـ منهاج العابدين
8ـ رسالة الأقطاب
9ـ رسالة الطير
10ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس.

ولـ«الغزاليِّ» كتبٌ أخرى يرى البعضُ أنها مَنْحُولة، وكتبٌ أخرى منشورةٌ في أمور متفرِّقة.

وقد عُنِيَ الإمامُ في آخر حياته بكتابة الكتب الصوفية، أمثال: إلجام العوام، ومنهاج العابدين، وإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال.

4ـ مكانته الفكرية:

يقول العلاَّمة «أبو الحسن النَّدويُّ» في كتابه (رجال الفكر والدعوة في الإسلام):

((لا شكَّ أنَّ «الغزاليَّ» من نوابغ الإسلام، وعقوله الكبيرة، ومن كبار قادة الفكر الإسلاميِّ ورجال الإصلاح والتجديد، الذين لهم الفضلُ الكثيرُ في بَعْث الرُّوح الدينية، وإيقاظ الفكر الإسلاميِّ، والدعوة إلى حقائق الإسلام وأخلاقه، وفي مقاومة الغزوات العقليةَ، التي اجتاحت المجتمعَ الإسلاميَّ، وحياتَه الثقافيةَ. ومهما قيل فيه وعنه، فإنَّ إخلاصَه أقوى من أن يُشَكَّ فيه))[1].

---

(1) "رجال الفكر والدّعوة"، للنَّدْوي: ص247.

ووصفه الدكتور أحمد فريد الرفاعي:

((بأنَّه كان محارباً فكرياً؛ يَشُنُّ الغارةَ، ويهجمُ ويقتحمُ، ويَدُكُّ المعاقلَ، ويَهدمُ الحصونَ، حتى لم يُبقِ له من أصحاب المذاهب المختلفة والطوائف المتعددة على حبيب ولا حليف؛ إذ طُبِعَ «الغزاليُّ» من النَّشأة على هذه الروح المجاهدة؛ لأنَّ الغيرة الدينيةَ عنده كانت على أشدِّها مُستَعِرَةً في صدره، مُتأجِّجةً في خاطره، ويكفي أنَّه من فتائه وابتداء حياته الفكرية حَملَ هذا النزوعَ ذاته فيما اتصل باعتقاده، فابتدأ متشكِّكاً لينتهيَ عند أرفع مراتب اليقين))[1].

كما شَهِدَ له الفيلسوفُ الفرنسيُّ «أرنست رينان»: ((بأنَّه الوحيدُ بين الفلاسفة المسلمين، الذي انتهجَ لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير، ووَصفَه: بأنَّه لم تُثمِر الفلسفةُ العربيةُ فكراً مُبتكراً كـ «الغزالي»))[2]

وقال عنه «ماكدونالد»: ((«الغزاليُّ» أعاد الإسلام إلى حياته الدينية الأولى))[3].

وقال الدكتور «حسن الساعاتي»: ((لئن عُدَّ «أرسطو» المعلِّمَ الأوّلَ، و«الفارابيُّ» المعلِّمَ الثاني، فإنَّ «الغزاليَّ» يُعدُّ بحقٍّ مُعلِّمَ الخاصّة والعامَّة))[4].

كما وصف (دي بور) قُدُرات «الغزاليِّ» العقليةَ بقوله: ((وقد وُهِبَ هذا الفتى عقلاً مُتوثِّباً، قويَّ الخيال، لا يرضى بأيِّ قيد يغلُّه))[5].

وقال «أسعد المهيني»: ((لا يصلُ إلى معرفة علم «الغزالي» وفضله إلاَّ مَن بلغ، أو كاد يبلغُ الكمالَ في عقله))[6].

كما روي عن إمام الحرَمَين «الجويني» أنَّه قال عنه: بحرٌ مُغدقٌ، و«إلْكيا الهَرَّاسيّ» (أبو الحسن بنُ علي إلْكيا ـ وهو فقيه شافعي ـ): أسدٌ مخرق، و«الخوَّافي» (أبو المظفَّر النيسابوريُّ ـ كذلك فقيهٌ شافعيٌّ ـ): نار تحرق[7].

---

(1) "الغزالي"، للدكتور الرفاعي: ج2ص220.

(2) "الغزالي والتصوّف الإسلامي"، للدكتور الشُّرباصي: ص8.

(3) المصدر نفسه.

(4) "المنهج الوصفي عند الغزاليّ"، للدكتور الساعاتي: ص435.

(5) "قضية التصوُّف"، للدكتور عبد الحليم محمود: ص35.

(6) "طبقات الشّافعيَّة الكبرى"، للسبكي: ج6ص202.

(7) "طبقات الشّافعيَّة الكبرى"، للسبكي: ج6ص196.

لقد قُدِّرَ لـ«الغزاليِّ» أن يكون جامعاً بين العلوم العقلية والنَّقلية، وأن يكون له في كلٍّ منها قَدمٌ راسخةٌ، ونظرٌ نافذٌ. فاستطاع أن يُناهضَ فلسفةَ اليونان، وأن يقوم بدورٍ ثقافيٍّ كبيرٍ في توجيه النَّشء في العالم الإسلاميِّ توجيهاً جديداً.

قضاياه الفلسفية ومذهبه في المعرفة:

وسنُبرزُ في بحثنا عن الإمام «الغزالي» أبرزَ جهوده الفكرية:

لن نتطرق بالنسبة لحُجَّة الإسلام بما صَنَّفه وألَّفه من علم الفقه، والعقائد، والكلام، والتصوُّف، والاجتماع، والمنطق، والأصول، وغيرها من المواضيع الهامَّة، ولكنْ سنُوجزُ بعضَ المسائل المتعلِّقة بالفلسفة والمعرفة الروحية، وبعض الردود التي ناهض بها الفلاسفة وأظهر بها انحرافهم الفكري، كما نذكر بعض السبل التي نهجها «الغزالي» في تأسيس مذهبه التأملي والمعرفي للوصول إلى الحقيقة المنشودة.

البحث عن العلم اليقيني:

إنَّ سيرة «الغزاليِّ» الذاتيةَ تُدخلُنا من أول سطر فيها في صُلْب المشكلات الرُّوحيّة والفكرية التي كُتبَ عليه أن يُعانيَها طيلةَ حياته، ولا سيما إبّانَ فترة المحْنة التي أعْقَبت تَخَلِّيه عن منصبه في نظاميَّة (بغداد)، وكان حتى قبل بلوغه سنَّ العشرين ـ كما يقول ـ قد استحوذَ عليه شوقٌ جارفٌ لمعرفة اليقين، وحَزَّ في نفسه ما تَشهدُ من تضارُب العقائد والمذاهب، وانقياد جمهور الناس انقياداً أعمى لسلطة الوالدين والأساتذة. لذا عَقَدَ العزمَ على البحث عن (العلم اليقين)؛ الذي يُعرِّفُه بقوله: (إنَّه العلم الذي يَنكشفُ فيه المعلومُ انكشافاً لا يبقى معه رَيبٌ، حتى لو تَطلَّع لإبطاله صانعُ المعجزات لثَبتَ أمام الامتحان). فلما أخذ في الفحص عمَّا إذا كان عنده شيءٌ من ذلك العلم وجدَ نفسه مُضطراً إلى الاستنتاج: أنَّ المعرفة الوحيدةَ التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيَّات والضروريات، ولكي يَمضي بعملية الشك إلى نهايتها المنطقية شَعرَ أنَّ عليه أن يتحقَّقَ من أنَّ هذه المعرفةَ هي بالفعل من النوع اليقينيِّ، وبعد مدة طويلة من الشكِّ المُضْني، تَيقَّن أنَّها ليست كذلك.

ففي باب الحسيَّات كثيرٌ مما تَحكُمُ حواسُّنا بأنَّ المحسوس على حال ما، فما يلبَثُ العقلُ أن يُبطلَ حُكمَها. مثال ذلك: أننا ننظر إلى الظلِّ، فنراه واقفاً، وبعد لحظة نَجدُ أنفسَنا

مُضطرِّين إلى التسليم بأنَّه متحرِّك، أو ننظر إلى جسم بعيد كالكوكب، فيبدو لنا حقيراً بحجم الدينار، والأدلَّة الهندسيةُ تَحملُنا على التسليم بأنَّه أكبرُ من الأرض.

اليقين بالكشف لا بالعقل:

فإذا كانت المعرفةُ الحسيَّةُ مما لا يمكن الوثوقُ بـه، فمعرفة القضايا الضرورية أو الأوّليّة لا يمكن الوثوقُ بها أيضاً؛ إذ لَم تَلبَثْ الحسيَّاتُ أن ذكَّرت «الغزاليَّ» قائلةً: بم تـأمن أن تكون ثقتُك بالضَّروريات العقلية مُغايرةً لثقتك بالحسيَّات.. ؟! وقد كَذَّبَ حاكمُ العقل هذه الحسيَّات "فلعلَّ وراء حاكم العقل حاكماً آخر، إذا تجلَّى كذَّبَ العقلَ في حكمه، كما تجلَّى حاكمُ العقل فكذَّبَ الحسَّ في حكمه"، والقياس على الأحلام مُفيدٌ هنا، فكثيراً ما نَثقُ بصحَّة تخيُّلاتنا في المنام، فإذا استيقظنا تبدَّدت ثقتُنا تلك، فلعل حياتَنا هذه بالنسبة إلى الآخرة شبيهةٌ بالنوم، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلَّم: ((الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)).

استمرت هذه الشكوكُ تُساورُ «الغزاليَّ» كما يقول، مدَّةً تقربُ من شهرين، وكأنَّها داء عُضالٌ، وأخيراً شُفيَ من مرضه، واستعاد عافيتَه العقليةَ، ولم يكن ذلك بفضل جُهده الخاصِّ، بل "بنور قذَفَه اللهُ سبحانه وتعالى في الصدر، وهذا النور هو مفتاحُ أكثر المعارف، فتحقَّق حينذاك أنَّ هذا النور ليس من باب الأدلة أو الأقوال، بل هو لُطفٌ إلهيٌّ، وَصَفَه القرآنُ الكريمُ بقوله: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ ﴾
وعلامته: التَّجافي عن دار الغرور، والإنابةُ إلى دار الخلود.

التجرد للدفاع عن السنَّة:

لقد كُتب الكثيرُ عن مدى إخلاص «الغزاليِّ» في حديثه هذا، وعن مغزى استخدامه لأسلوب الشكِّ.

أمَّا أهل الرواية الواردة في (المنقذ) فهي سجلٌّ فعليٌّ لتجربته الروحية والفكرية، فمسألة نظرية بَحْتة. إنَّما المُهمُّ في الأمر هو الجدِّيَّةُ البالغَةُ التي يَصفُ بها الأحوالَ النفسيةَ التي مرَّ فيها؛ فقد ساوره الشكُّ أوّلاً، ثم اهتدى إلى اليقين بفضل نورٍ إلهيٍّ، ووافق آخرَ الأمر على مُناصرة المذهب السُّنيِّ بالتَّصدِّي عَلَناً لدُعاة الغيِّ والغرور.

من هؤلاء الدُّعاة يُفرِدُ «الغزاليُّ» أربعَ فئات قد يُظَنُّ أنها أدركت الحقَّ (الإسلامي) في القرن الحادي عشر، فإذا لم يعثر عليه عند إحداها لم يبق في الحقِّ مَطمعٌ، وهذه الفئات هي: المتكلِّمون، فالباطنية (الإسماعيليون)، فالفلاسفة، فالصُّوفيّة.

موقفه من الكلام والمذهب الباطني:

إنَّ غرض علم الكلام الذي بدأ «الغزاليُّ» بتحصيله أولاً هو نُصرةُ عقيدة أهل السُّنّة، ودَرْءُ هَجَمات أهل البدعة عنها، والمُتكلِّمون في كلِّ ذلك ـ على ما رأى ـ يبدأون بمُقدِّمات ليست يقينيةً، وإنّما اضطرَّهم إلى التسليم بها، إمّا منطوقُ الآيات القرآنية، أو إجماعُ الأمة. وهذا النوع من العلم لا غَناءَ فيه عند مَن كان مطلوبُهُ ذلك اليقينَ الذي لا يُفضي إليه الشكُّ، والذي كان «الغزاليُّ» يبحث عنه.

أما المذهب الإسماعيليُّ، الذي كان يُعرَف بمذهب التعليم آنذاك، فلم يرو غَليلَه أيضاً؛ إذ جوهرُ مذهبهم: أنَّ معرفة الحقِّ لا تُمكنُ إلاَّ من جهة المعلِّم، وأنَّ المعلِّم الوحيدَ الذي لا يمكن مُدافعتُه هو المعلِّمُ المعصومُ، أو كما دعاه الإسماعيليةُ: (الإمام). ولكن هنا يُطرح السُّؤال: ما هي علامة هذا الإمام المعصوم، وأين تَجدُهُ..؟! فالمسلمون لهم مُعلِّمٌ معصومٌ، هو النبيُّ، والإسماعيليُّون الذين لا يُنكرون صحةَ دعوة النبيِّ، يذهبون مع ذلك إلى أنّه مَيْتٌ. وفي الجواب عن قولهم هذا، يمكنُ الردُّ: بأنَّ الإمام، وإن لم يكن مَيْتاً، فلا سبيل إلى بُلُوغه، ما دام غائباً بحسب مذهبهم.

موقفه من الفلسفة:

ومع ردِّ «الغزاليِّ» على الإسماعيلية وأنصارهم في مؤلَّفاته المختلفة، كان شديدَ اللَّهجة؛ فإنَّ رُدودَه على الأفلاطونيين المُحْدَثين العرب، كانت أشدَّ إحكاماً، وأبعدَ غَوْراً، وهذه الردودُ بالطَّبع هي التي تَهمُّنا بالدرجة الأولى في هذا الكتاب. فالاستنكار العفويُّ المكتومُ في النفس للنَّزعة العقلية بوجه عامٍّ، والفلسفة اليونانية بوجه خاصٍّ، وهو ما كان حتى ذلك الحين من سمات الإيمان الصحيح، تَفجَّر في حملة «الغزاليِّ» على الأفلاطونيين المُحْدَثين المسلمين، لا سيَّما «الفارابيُّ» و«ابنُ سينا»، ولقد كان من دأب المؤلفين السُّنِّيِّين الأولين أن يكتفوا باستنكار النَّزعة العقلية، أو تقريعِ ذوي المُيُول الفلسفية باسم التقوى من جهة، أو باعتبارها

دخيلةً من جهة ثانية، أمَّا «الغزاليُّ»؛ الذي كان يتعاطفُ مع أهل السُّنة بصورة عامَّة، فقد كان يشعرُ مع ذلك بأنه لا يقف على فساد نوعٍ من العلوم (أي: الفلسفة) مَن لا يقف على مُنتهى ذلك العلم، حتى يُساوي أعلمَهُم في أصل ذلك العلم، بل يتفوَّقُ عليه.

الإقبال على تحصيل الفلسفة:

ولَمّا لم يكن أحدٌ قبل «الغزاليِّ» قد اضطلعَ بهذه المَهمَّة الشاقّة، فقد شعر أنه مدعوٌّ لأن يتجرّد لها بكل قُوّته. فأقبل على دراسة الفلسفة في أوقات فراغه؛ إذ كان مشغولاً بتدريس ثلاثمائة طالب من طُلاب العلوم الشرعية في المدرسة النظامية بـ(بغداد)، وكان «الغزاليُّ» ـ كما رأينا، ولنا أن نَفترضَ أنَّ دراسة الفلسفة بصورة مُنتظَمة اكتملت في أثناء هذه الحقبة الثانية ـ قد استطاع ـ بحسب روايته ـ أنْ يَطَّلعَ بعون إلهيٍّ على منتهى علومهم الفلسفية، وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفيِّ هذا تأليفُه لكتاب (مقاصد الفلاسفة)؛ الذي يذكر في صُلبه: أنَّ غرضَه إنَّما هو عَرضُ أقوال الفلاسفة عَرضاً موضوعياً، تمهيداً للردِّ عليها في كتاب آخرَ. ويبلغُ في مهارته في عَرض آراء الأفلاطونية المُحْدَثة العربية، أنَّ القارئ غيرَ المُدقِّق قد يَظنُّ أنَّه من تأليف أحد الأفلاطونيِّين المُحْدَثين، كما استنتج بالفعل العلماءُ المدرسيُّون في القرن الثالثَ عشرَ، عند ظهوره باللاَّتينية في ترجمة «دومينكوس غنديسالينوس» الموسومة بـ"منطق «الغزاليِّ» العربيِّ وفلسفته". وهذا الاعتبار هو أساسُ الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخِّرة، ومُؤدَّاه: أنَّ «الغزاليَّ» كان أفلاطونياً مُحْدَثاً من رعيل «ابنِ سينا» وأقرانه.

مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم:

ومن الثِّمار الأخرى لتحصيل «الغزاليِّ» الفلسفيِّ، مُؤلَّفٌ هامٌّ في المنطق الأرسطوطاليسي، هو: (معيار العلم). هذا الكتاب مقروناً بـ(المقاصد) و(التهافت)، يُؤلِّفُ مُثلّثاً فلسفياً في غاية الأهمية لمَن شاء دراسةَ تاريخ الصراع بين المتكلِّمين والفلاسفة المسلمين، ولكننا لن نتوقف هنا عند إسهام «الغزاليِّ» في الترويج للأفلاطونية المُحْدَثة، مادام غَرضُهُ الصريحُ لم يكن نُصْرتَها، بل دَحضَها، والواقع أنَّ «الفارابيَّ» و«ابنَ سينا» ـ وهما الهدفان الرئيسيَّان لحملته هذه ـ كانا بحُكم استيفائهما للموضوع، قد جعلا أيّةَ مُساهمة خلاّقة في هذا الباب مستحيلةً تقريباً، ومساهمةُ «الغزاليِّ» الكبرى تَكمُنُ على العكس في تَبنِّيه لقضية مُناوئي الفلسفة، وسعيه لإثبات ضلال الفلاسفة، على أُسسٍ فلسفية. من هنا كانت أهميَّتُه في تاريخ الفكر الفلسفيِّ في الإسلام.

تهافت الفلاسفة:

كان غرضُ «الغزاليِّ» من تأليف كتاب (التهافت) ـ كما يُصرِّح ـ دينيّاً، فالذي حفَّزه على تأليفه كما يقول: ما رآه من انصراف "طائفة من النُّظّار" عن فرائض الإسلام، وإنكارهم للمُعتقدات الإسلامية؛ ظنّاً منهم أنَّهم يمتازون عَن سواء الناس، ومِمَّا أيَّدَهم في غيِّهم الإطراءُ الذي كان يُغدَقُ على قدماء الفلاسفة من «سقراط» حتى «أرسطو طاليس»، فمَن زعموا جاهلين أنَّهم يتَّفقون معهم في الكفر، ولو تكلَّفوا عناءَ الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة، لتَبيَّنَ لهم "اتفاقُ كلٍّ مرموق من الأوائل والأواخر" على الرُّكنَين الأساسيَّين في الإيمان الدينيِّ، أعني: وجودَ الله واليوم الآخر، وإنَّ الخلاف بينهم لا يَعْدو الفروعَ.

وفي سياق تأييدهم هذه الدعوى يُميِّزُ «الغزاليُّ» بين تلك العلوم الفلسفية، كـ: الرياضيات، والمنطق، التي لا تُعارضُ أصلاً من أصول الدين، وتلك التي احتوت على جُلِّ أغاليط الفلاسفة، وهي العلومُ الطبيعيةُ، والإلهيةُ. من هؤلاء الفلاسفة، يجب أن نَخُصَّ بالذكر ثلاثةً هم: «أرسطو طاليس»، الذي رَتَّبَ العلومَ الفلسفية وهَذَّبها، و«الفارابيَّ» و«ابنَ سينا»، وهما أقومُ المُتفلسفة، وأوثقُ شارحي «أرسطو» في الإسلام. ولا شكَّ في أنَّ إبطال أقوال هؤلاء الثلاثة يغني الباحثَ من إبطال أقوال مَن هم دونهم شأناً.

مسائل التكفير ومسائل التبدع:

وهكذا يُوجِّهُ «الغزاليُّ» بحَصَافة حملتَهُ على كبيري المشائيِّين المسلمين مباشرةً، وعلى «أرسطو» مُداورةً، وهو يسر بصورة إجمالية ستَّ عشرةَ مسألةً إلهيةً، وأربعَ مسائل طبيعيةً، لكلٍّ منها مغزىً ديني واضح، يُحذِّر المؤمنَ من الأخذ بها. ويعين من هذه المسائل ثلاثاً، يذكر أنَّها من الناحية الدينية مُكفِّرةٌ جداً، ولذلك يُوجب تكفيرَ أصحابها، ومُقاضاتَهم بالحدود الشرعية التي تَنُصُّ على معاقبة المرتدين عن الإسلام. وهذه المسائل الثلاث هي: القول بأزليَّة العالَم، وحصرُ علم الله بالكُليَّات، ثم إنكار حشر الأجساد.

أما المسائل السّبع عشرةَ الباقيةَ فلا تُبرِّرُ في عُرْف «الغزاليِّ»، تُهمةَ التكفير، بل يجب فيها الاكتفاءُ بالتبديع، وقد أخذ يُعدِّد منها أهلَ الأهواء والبدع في الإسلام، كـ: المعتزلة، فلا داعيَ لاعتبار القائلين بها بمقام المُرتدِّين الكَفَرة إلاَّ في نظر من يُكفِّر أهلَ البدع من المُتزمِّتين، وهو ما يُسارع «الغزاليُّ» إلى التنصُّل منه.

مسألة أزلية العالم:

إنَّ أول مسألة من مسائل (التهافت) تدور على أزلية العالم، كما فَهمها الأفلاطونيُّون المُحْدَثون المسلمون، وكما أوضحها «أرسطو». فهؤلاء في تبنِّيهم لنظرية الفَيض الكونية، قد خرجوا ـ كما رأينا ـ عن جادَّة العقيدة الإسلامية السُّنِّيَّة. ومنذ عهد «الأشعري» اتضح للمتكلِّمين المحاذيرَ التي ينطوي عليها الأخذُ بأزليَّة العالم؛ من حيثُ مُعارضتُها للعقيدة الدينية، إنَّما لم يحاول أحدٌ ـ باستثناء «ابن حَزْم» المتوفى (1064هـ) ـ أن يُبسِّط هذه المضامينَ، ويَنبُذَها بصورة منتظَمة قبل زمن «الغزاليِّ»، وينطوي نقضُ المتكلِّمين لهذه القضية على الادعاء بأنَّها تُعارض المفهومَ القرآنيَّ للخَلْق من عَدَمٍ، وبالتالي على الحَدِّ اعتباطاً من قُدرة الله المُطلَقة.

مذاهب الفلاسفة وردود الغزالي:

إنَّ مذاهب الفلاسفة في أزليَّة العالم تنحصرُ برأي «الغزالي» في ثلاثة:

الأول: مذهب جماهيرهم المتقدِّمين والمتأخِّرين؛ الذين قالوا بالأزلية.

الثاني: مذهب «أفلاطون»؛ الذي قال بالحدوث في الزمان.

والثالث: مذهب «جالينوس»؛ الذي أمسك عن إبداء الرأي في هذه المسألة.

أمَّا «الغزاليُّ» فيُقرِّر في إبطاله لأزلية العالَم: أنَّ الله خَلقَ العالَم في الزمان بإرادة أزليَّة، وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة: إنَّ التراخيَ بين إرادة الله وخَلْق العالَم ينطوي على الافتراض أنَّ الله تعالى لم يكن قادراً على خَلْق العالم على الفور، فهذه الدعوى لا تستندُ في عُرْفه إلى أيَّة أُسُسٍ بُرهانيّة، بل هي من باب التحكُّم.

دليل الدورات الفلكية:

ويُوردُ بعد ذلك حُجَّةً رياضيَّةً ضدَّ الأفلاطونيِّين المُحْدَثين، هي: أنَّ أزلية العالم تَستلزمُ ـ منطقياً ـ: أنَّ عدداً لا مُتناهياً من دورات الإخلال قد انقضى. ونحن نعلم مع ذلك: أنَّ هذه الدَّورات تَصلُحُ أساساً لمُعادلات رياضية معيَّنةَ، مثال ذلك: أنَّ فَلَكَ الشمس يدور دورةً واحدةً كَلَّ سنة، وفلكَ (زُحَل) كَلَّ ثلاثين سنة، وفلكَ (المُشتَري) كلَّ اثنتي عشرة سنةً، و(فلك الكواكب الثابتة) مرَّةً كلَّ 36000 سنة، والنسبة المُتناهيةُ بين دورات فَلَك الشمس والأفلاك الأخرى يُمكن إيرادُها كما يلي، واحدٌ على ثلاثين، وواحدٌ على اثنتي عشرة، وواحدٌ على ستة وثلاثين ألفاً، وهو ما يَتنافى مع الوضع السابق الذي يَعتبر هذه الدورات لا متناهيةً، وأنَّها حَدثت في زمان لا مُتناه.

دليل طبيعة الأعداد:

ثم إنَّ هذه الدورات إمَّا شَفْعٌ أو وترٌ، لذا وجب أن تكون متناهيةً؛ لأنَّ اللاَّمُتناهي ليس شَفْعاً ولا وتراً ما دُمنا نستطيع أن نُضيف إليه واحداً دون انقطاع، فيبقى مع ذلك لا مُتناهياً، وأدهى من ذلك أنَّ الأفلاطونيِّين المُحْدَثين يؤكِّدون إمكانَ وجود عدد لا مُتناه من النفوس المُجرَّدة عن المادة بحسب ما ذكر «ابنُ سينا» على ما تنطوي عليه فكرة اللاَّمُتناهي بالفعل من التناقض المنطقيِّ، ثمَّ إنّه في إبطاله لبيِّنات «ابن سينا» على أنَّ الله تعالى متقدِّمٌ على العالم بالذَّات لا بالزمان، يَتَّخذُ موقفاً صريحاً يُؤيِّدُ فيه خَلْقَ الزمان. فعندما نقول: إنَّ الله سابقٌ للعالَم، فإنَّما نعني في عُرْفه: أنَّ الله تعالى موجودٌ ولا عالَم، ثمَّ كان ومعه عالَمٌ. وكلُّ ما تُقرُّه هاتان القضيتان هو وجودُ ذات (هي الله) فقط، يَتبعُها وجودُ الذَّاتَين معاً، وتقديرُ وجود شيء ثالث هو الزَّمان، من أغاليط الوَهْم الذي يَحملُنا على افتراض ارتباط الذَّاتَين بواسطة شيءٍ ثالث.

دليل موضع الإمكان:

أمَّا القضية القائلةُ: إنَّ العالَم كان قبل وجوده مُمكناً لا تعني ضرورةً ـ كما يزعم الأفلاطونيُّون المُحْدَثون ـ وجودَ حامل أزليٍّ يقوم فيه الإمكان. فبناءً على هذا الوضع لا يَستدعي الإمكانَ وحدَه حاملاً يقوم فيه، بل نقيضاه أيضاً، أي: الممتنع والضروريُّ، وكلُّ ذلك خَلْق. فالمُمكنُ والمُمتنعُ والضروريُّ نظيرُ الصِّفات العامَّة جميعاً، تُوجَد وجوداً ذهنياً، وما يوجد بالفعل إنَّما هو الذَّات التي تُحملُ هذه الأوصافُ عليها.

مسألة أبدية العالم:

تدور المسألة الثانيةُ من مسائل (التهافت) على أبدية العالَم، أو استمرار وجوده في الاستقبال، لكنَّ هذه المسألةَ لا تُثير لا في حدِّ ذاتها، ولا في عُرْف «الغزاليِّ» المشكلاتِ الكلاميةَ التي تُثيرُها أزليةُ العالَم، أو وجودُهُ في القِدَم، بل هو يُصرِّح بأنَّ الأبدية مُجرّدُ فرع لها.

العالم بين الحدوث والصدور:

ويدور عددٌ من المسائل التالية: (3 إلى 11) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة، وماهية أوصافه. ففي المسائل الثلاث يتساءل «الغزاليُّ» ما إذا كان يجوز في إطار الأفلاطونيَّة المُحْدَثةَ

وصف الله بأنَّه خالقُ العالَم، أو صانعُه. ففي تعبير الأفلاطونيِّين المُحْدَثين: أنَّ العالم يَصدُرُ عن الله، (أو عن الموجود الأول كما يَدعونَه)، صُدوراً لازماً، كما يَصدُرُ المعلول عن العلَّة، والنورُ عن الشمس، والفاعلُ المختار لا بُدَّ أن يكون عالماً فريداً.

فقول الفلاسفة عن الله: بأنَّه (صانع) العالَم لا يَصِحُّ إلاَّ على سبيل المجاز، كذلك لَمّا كان العالَم أزلياً عندهم فلا معنى لإطلاق لفظ الفعل والإحداث عليه.

فمعنى الإحداث أو الفعل: إخراجُ شيء من العَدَم، أي: الوجود والأزليُّ موجود أبداً. ثمَّ إنَّ الأفلاطونيِّين المُحْدَثين تمسَّكوا بالقول: بأنَّه لا يصدُرُ عن الواحد إلاَّ الواحدُ، ولَمّا كان الله واحداً والعالَمُ مُركّباً، فلا معنى لقولهم: إنَّ الله صانع العالَم أو فاعلُهُ وكلُّ ما يلزم عن مقدِّماتهم: أنَّ سلسلةً من الآحاد أو الذَّوات البسيطة تَصدُرُ عن الأوّل، أمَّا الموجوداتُ الكثيرةُ والمُركَّبة التي يتألف منها العالَم، فلا دليلَ عندهم على كيفية حدوثها.

فساد دليلهم على وجود صانع:

وفوق ذلك فالفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود الصانع أصلاً (المسألة الرابعة). فقد بَنَوا أدلَّتَهم على وجوب قطع سلسلة الأسباب، ووضعِ علّة لموجودات لا علة لها.

والذي يؤخذ عليهم أولاً: أنَّ الأجسام قديمةٌ في رأيهم، وإذن فهي ليست بحاجة إلى علّة، وثانياً: أنَّ التسلسل إلى غير نهاية ليس ممتنعاً بحسب مُقدِّماتهم، ما داموا قد أجازوا ـ تَبعاً لقولهم بأزليَّة العالم ـ وجودَ حوادثَ قديمة لا أوّلَ لها، وأجاز بعضُهُم (كما مر معنا كـ: «ابن سينا») وجودَ عددٍ لا مُتناهٍ من النفوس المجرَّدة عن المادة.

الصفات بين النفي والإثبات:

ويتطرَّق «الغزاليُّ» بعد ذلك إلى مسألة الصفات الإلهية. فالفلاسفة عاجزون عن إثبات الوَحْدانيّة (المسألة الخامسة)؛ إذ يتلخَّص دليلُهم عليها في زعمهم: أننا إذا فَرَضنا واجبَي الوجود اثنين لم يكن وجوبُ الوجود لكلٍّ منهما لذاته بل لعلَّة، فكان الواجب معلولاً وهو خُلْفٌ. وهذه الدعوى ساقطةٌ؛ لأنَّ تقسيمَهم للواجب إلى: واجب بذاته، وواجب لعلَّة، باطلٌ. والواقع أنَّ الفلاسفة قد نَفَوا الصفات الإلهيةَ أصلاً (المسألة السادسة)، فالصفات عندهم أعراضٌ تَحُلُّ بالذَّات؛ لذا انطوت على التعدُّد والجواز. فالله ليس محلاً للأعراض، وهم مع ذلك يُقِرُّون أنَّه عالمٌ، فلَزِم عن ذلك أنَّه يتصف بصفة العالِم كيفما أوَّلناها.

صلة الإرادة بالعلم الإلهي:

إنَّ مسألة العلم الإلهيِّ، هي المسألة الثانيةُ بعد "أزلية العالم" التي يُكفِّر «الغزاليُّ» بها الفلاسفةَ، لذا وجب التوقُّفُ عندها، وبسطُ اعتراضاته عليهم بشيء من الإسهاب. فهو يَستهلُّ المسألةَ الحاديةَ عشرةَ بعَرْض الموقف الإسلاميِّ، (أيَ: الأشعري) من العلم الإلهيِّ، وهو: أنَّ الإرادة تنطوي على العلم بالمراد، والعالَم كلُّه مُرادُ الله، فلَزِمَ أنَّ العالَم كلَّه معلومٌ له، وأنَّه معلولٌ له بحكم فعْلي الإرادة والعلم المُتلازمَين، ومن طبيعة العالِم المُريد أن يكون حَيّاً، فلَزِمَ أن يكون اللهُ حَيّاً، ومن جرّاء ذلك عالماً بكلِّ ما يَحدُثُ عن إرادة، وعالماً بذاته كعلَّة له. والفلاسفة لَمّا جرَّدوا اللهَ تعالى من جميع الصفات الذاتية انتهَوا حَتْماً إلى: "أنَّ ربَّ الأرباب، ومُسبِّبَ الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم"، لذا جاز لنا أن نسألَهُم: أيُّ فرق بينه وبين المَيْت إلاَّ في علمه بنفسه (الذي يُثبتُونَه)..؟ وأيُّ كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره..؟!

صفة العلم الإلهي:

ثمَّ إنَّ الفلاسفة إذ أنكروا أنَّ الله مريدٌ، عاجزون عن إثبات أنَّه عالمٌ.

وفحوى دليل «ابن سينا» في هذا الباب مثلاً هو: أنَّ الأول لَمّا كانَ مُجرّداً عن المادّة فهو عقلٌ مَحْضٌ، فوجب أن يعلمَ جميعَ الأشياء ما دامت المادةُ هي العائقَ الوحيدَ لذلك العالَم، ومع ذلك فـ «ابنُ سينا» وأتباعُهُ من الأفلاطونيِّين المُحْدَثين عاجزون عن دعم دعواهم: أنَّ الله عقل، إنَّما استنتجوها من المقدِّمة القائلة: إنه ليس في مادّة أصلاً.

إلاَّ أنَّ كلَّ ما يُمكنُ استنتاجُهُ من القضية القائلة: إنَّ الأوّل ليس ذاتاً ماديّةً، أو عَرَضاً قائماً في ذات ماديّة، هو: أنَّه قائمٌ بذاته. والذهاب إلى أنَّه بالتالي عقلٌ ما دام يَعلَمُ ذاتَه، أو يعلم سائرَ الموجودات هو مُصادرةٌ عن المطلوب، وهذه النتيجةُ تَلزَمُ فقط إذا افترضنا أنَّه يعلمُ نفسَه، ويعلمُ سائرَ الأشياء، فهو إذن عقلٌ مجرّدٌ وذلك عينُ المطلوب.

الصدور لا يستتبع العالم:

قد يَعترضُ معترضٌ: بأنَّ الفلاسفة لا يُنكرون أنَّ العالَمَ من فعل الله تعالى، بل يُنكرون أنَّه إرادةٌ في الزمان، فهم لا يَشكُّون في أنَّ الفاعل مُدركٌ لفعله بالضرورة، وأن الله الذي أحدثَ (الكُلَّ) هو بالنتيجة مُدركٌ لإحداثه له.

يَردُّ «الغزاليُّ» على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه:

الأول: الأفلاطونيُّون المُحْدَثون يذهبون إلى أنَّ العالم يَصدُرُ عن الله بحكم الضرورة الطبيعية، نظيرَ صدور النور عن الشمس، وبَيّن أنَّ مثلَ هذا الصدور لا يَستتبِعُ وجودَ إرادة أو علمٍ عند الفاعل.

والثاني: أنَّ بعضهم، (يريد «ابنَ سينا»)، يدَّعي أنَّ صُدورَ (الكل) عن الله ناجمٌ عن علمه بهذا الكُلّ، وهذا العلم هو عين ذات الله تعالى، إلاَّ أنَّ هذه الدعوى ساقطةٌ في رأي مَن عداهم من الفلاسفة؛ الذين يعتبرون الصدورَ ضرورةً طبيعيّةً كما مرَّ.

والثالث: هو أنَّنا حتى لو سلَّمنا بهذا النَّحو من الصُّدور، فكلُّ ما يَلزَمُ عنه هو أنَّ الله يعلم الموجودَ الأوّلَ الذي يصدُرُ عن فعله لا غير، أعني: العقلَ الأوّلَ؛ الذي يعلم بدوره ما يصدرُ عنه، وهكذا دواليك حتى نهاية سلسة الصُّدورات. فالله إذن يمتنع بحسب هذا الوضع أن يَعلمَ الكُلَّ.

والحقُّ أنَّه لا يلزم عن مقدِّمات الفلاسفة أنَّ الله يعلم حتى ذاته (المسألة الثانية عشرة). فنحن نستدلُّ على العلم بالذات من الحياة، ونستدلُّ على الحياة من العلم والإرادة، والفلاسفة إذ نَفَوا أن يكون اللهُ مريداً ـ كما رأينا ـ يتعذَّرُ عليهم التدليلُ على أنَّه يعلم ذاتَه، أو ما يَصدُرُ عن ذاته. ولو تقيَّد الفلاسفةُ بالانسجام لنَفَوا أن يكون الله قادراً على العلم، والبصر، والسمع (وهي صفاتٌ أسندها إليه المسلمون عامّةً) ما دامت هذه الصفات تدلُّ عندهم على جوانبَ من النقص يتَّصف بها المخلوقُ بعد الخالق.

العلم بالجزئيات بين النفي والإثبات:

لعلَّ أخطر جوانب مسألة العلم الإلهيِّ، ومن جهة النظر الإسلامية هو نفيُ علم الله بالجزئيات. فالقرآن الكريمُ يُقرِّر صراحةً في سورة سبأ الآية: 3 أنَّ الله لا يَعزُبُ عنه مثقالُ ذرّة في السموات ولا في الأرض، والفلاسفة الذين أقروا قول «ابن سينا» أنَّ الله يعلم الأشياءَ الخارجة عن ذاته، ذهبوا مع ذلك إلى أنَّ كيفية هذا العلم "كلّية"، فهي ليست خاضعةً خضوعَ العلم الجزئيِّ لقيود الزمان والمكان، فالله ـ مثلاً ـ يعلمُ حُدوثاً ما ـ نظيرَ كسوف الشمس ـ قبل حدوثه أو بعده على الوجه الآتي ذاته؛ لأنَّه يعلم أصلاً سلسلةَ الأسباب التي سينجُمُ عنها آخر الأمر، كذلك هو يعلم فرداً من الناس، كـ: زيد، أو عمرو من حيثُ أنه يعلم "الإنسان

المطلقَ، أي: الاستقلال عن عوارض الزمان والمكان. فالصفات الجزئية أو العرَضَية، أو الظروف المكانية الزمانية التي تُميّز وجودَ فرد ما عن وجود مَن عداه أحوالٌ حسيّةٌ لا يمكن أن يعلم الله بها ما دامت ممَّا يُعرفُ بالحس لا غير.

ويذهب «الغزاليُّ» في ردِّه إلى أنَّ علم الله لا يخضع بالفعل لشروط الزمان والمكان، ولكنَّ ذلك لا يَنفي صلتَه بالجزئيات التي تخضع لهذه الشروط. فالتغير الذي يلحقُ كيفيةَ العالم ضرورةً كان الجواب أنَّه لو صحَّ ذلك واستتبع العلم بالكليات تغيراً في العالم أيضاً، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الإضافة إلى العالَم، ثمَّ لَمّا كانت الكُلّياتُ لا مُتناهيةً فليس من المنطق، كيف يتسنَّى للفلاسفة تنزيهُ العلم الإلهيِّ عن التكثُّر أو التعدُّد ما لم نفترض أنَّ التغيُّرَ أو التعدُّدَ في الموضوع لا يؤثر ضرورةً في العالم بحدِّ ذاته، وليس يلزم عن مقدمات الفلاسفة أنَّ الكائن (القديمَ)، (أي: الله) غيرُ مُعرَّضٍ للتغيُّر. فهم يُقرُّون أنَّ العالم ـ وهو في رأيهم قديمٌ ـ خاضعٌ للتغيُّر أمام ما يدَّعون من نقصٍ يلحَقُ بكمال الله، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغير. فالردُّ عليه هو: أنَّ أقبح انتقاصٍ من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة أنَّ كلَ شيء يصدُرُ عن الله بضرورةٍ طبيعيةٍ دون علمه أو تقديره.

نفي السَّببيَّة الطبيعيَّة:

يتناول «الغزاليُّ» في القسم الطبيعيِّ من (تهافت الفلاسفة) مسألتَين كبيرتين هما: نفي الارتباط الضروريّ بين الأسباب والمسببات، وإثبات حشر الأجساد.

كانت المسألة الأولى (السابعة عشرة) إحدى القضايا الكبرى التي ألّبت المتكلِّمين على الفلاسفة بوجه عامّ، وعلى المشائيين بوجه خاصّ، فقد كان ميل هؤلاء إلى إسناد قدر من الفعالية إلى (الأسباب الثانوية) في السياق الطبيعي مَدْعاةَ استنكار في أوساط المتكلمين؛ باعتبار أنه ينافي المفهوم القرآنيَّ للإله القادر على كل شيء؛ الذي يُجري مَراميه الكونيةَ مباشرةً وحكماً، فلم يكن بحاجة ـ والحالة تلك ـ إلى أيٍّ وسيط. فقد كان الغرضُ الرئيسيُّ من نظرية الجواهر والأعراض التي استحدثها المتكلِّمون في القرن التاسع، الرغبةُ في تنزيه المُطلَق عن أيٍّ من الشروط أو القيود، طبيعيةً كانت أو غيرَ طبيعية، وفي ما عدا عدداً ضئيلاً من مُتكلِّمي المعتزلة الذين نادَوا بمذهب التولُّد إبقاءً على فعالية المسبِّبات الطبيعية. فقد أنكر جمهور المتكلِّمين (السببيةَ الطبيعيةَ)؛

لتنافيها مع وحدانية الله، وتعارضها مع سلطانه المطلَق، إلاَّ أنَّ «الغزاليَّ» كان أوّلَ متكلِّمٍ عَمَدَ إلى تفنيد نظاميٍّ لمفهوم الرابطة السببية الضرورية، وفي هذا الباب يبدو أنه قد تأثَّر في موقفه هذا بالشكوك بين اليونان من أتباع «بيرهون».

توالي الأحداث بديل السببية الطبيعية:

يستهلُّ «الغزاليُّ» البحثَ في السببية بقوله: إنَّ الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سبباً، وما يدعونه مُسبَّباً ليس ضرورياً؛ لأنه من الواضح، أنَّ الاقتران بين شرطين متباينَين، أو الاقتران بين حدثَين مختلفَين كالاقتران بين الأكل والشبع، والنار والإحراق، وجزِّ الرقبة والموت.

إن هذا الاقتران المعهود بين الأحداث ليس ناتجاً من تأثير السبب بالمسبب، بل هو ناتجٌ عن فعل الله؛ إذ يجمع بينهما على الدوام، إلاَّ أنَّه من الممكن منطقياً أن يَنفصمَ هذا الرباط الجامعُ فتحدُثُ المسبّبات ابتداءً دون أيٍّ من أسبابها الملابسة، كما يحدث فيما أجمع المسلمون على تسميته بالخوارق.

لنأخذ مثلاً على ذلك: القطن عند ملاقاة النار، يزعم الفلاسفةُ أنَّ النار فاعلُ الاحتراق في القطن، ونحن نرى ـ كما يقول «الغزالي» ـ: أنَّ فاعل الاحتراق الحقيقي هو الله، إمَّا بواسطة الملائكة، وإمّا بغير واسطة، وذلك أنَّ النار جمادٌ؛ فلا يصحُّ إسنادُ أيِّ فعلٍ إليها.

ودليل الفلاسفة الوحيد هو: أننا نشاهد الاحتراقَ عند ملاقاة النار، إلاَّ أن المشاهدةَ تدلُّ على أنَّ الاحتراق قد يحصَلُ عند ملاقاة النار، لا أنَّه يحصل به، أو أنَّها العلّة الوحيدةُ للاحتراق.

أو لنأخذ الحياةَ والنموَّ في الحيوان، فواضح أنَّ الحياة وما يقترن بها من قوىً مُدركة ومُحرِّكة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمةً في الطبائع الأربع.

وليس الأب الذي يُلقي النطفةَ في رحم الأم هو فاعلُ حياة الولد وبصره وسمعه. إلخ، إنما هذا الفاعل هو الموجودُ الأول.

والواقع أنَّ المحقِّقين من الفلاسفة يُقرُّون أنَّ الأعراض والحوادثَ التي تحصل عند اقتران الأسباب والمسببات الطبيعية إنما تَفيضُ عن واهب الصُّوَر وهو أحدُ الملائكة، أو الجواهر المفارقة التي تَصدُرُ عنها الصورُ الجوهريةُ للموجودات الطبيعية، حينما تصبحُ المادّة مستعدّةً لقبولها،

والفلاسفة مع ذلك قد يُسلِّمون بأنَّ الأسباب القصوى للأحداث الطبيعية مفارقةٌ للمادة، ويَنسبُون مع ذلك إلى الأسباب الطبيعية تهيئةَ المادة لتَلَقِّي فعل هذه الأسباب، وهكذا فإذا افترضنا أنَّ النار ذات طبيعة ما دام القطن ذا طبيعة أخرى، فمن الممتنع أن تُحرِقَ النارُ القطنَ تارةً ولا تُحرِقَه تارةً أخرى ما لم تتغير طبيعة النار، أو تتبدل طبيعة القطن.

السببية القصوى إرادة إلهية:

ويَحلُّ «الغزاليُّ» هذا الإشكال بقوله: إنَّ المبادئ أو العللَ المفارقةَ ـ لا سيَّما الإلهيةَ ـ لا تفعل بحكم الضرورة السببية كما يزعم الفلاسفة، بل بحكم الإرادة. لذا كان من الممكن منطقياً أن يُحدثَ الله الاحتراقَ في بعض الأحوال دون البعض الآخر. وقد يعترض المرءُ على ذلك بأنَّ كلَّ شَيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكناً، فتمتنع معرفةُ أيِّ شيء يقيناً، ما لم يشأ الله أن يَمُدّنا مباشرةً بالمعرفة المرادفة للفعل.

مثال ذلك: قد نَتخيَّل رجلاً يتطلَّع إلى مشهد غريب: نيرانٌ مشتعلة، وسباعٌ ضاريةٌ، وجنودٌ مُدجَّجة بالسلاح، وهو لا يرى منها شيئاً؛ لأنَّ الله لم يَخلُق له الرؤيةَ آنذاك. أو قد نترك كتاباً في البيت فإذا عدنا وجدناه قد انقلب غُلاماً أو حيواناً، والغلام قد انقلب كلباً. إلخ. فالله قادر على خلق ما يشاء على الوجه الذي يريدُهُ دون أن يكون ملزماً بأيِّ سياقٍ سببيٍّ أو غير سببيٍّ.

ويقول «الغزاليُّ» في جوابه عن هذا: الافتراض؛ أنَّ هذه المجالات كانت ممكنةً لو لم يخلق اللهُ فينا العلمَ المُرادفَ لهذه الأحداث، أو العلم بأنّها ممكنةٌ، والله تعالى قد خلق فينا العلمَ بأنَّ هذه الأحداث ممكنةٌ، لا أنَّها واقعةٌ لا محالة، فأمكنَ إذن أن تكون وأن لا تكون. واستمرار العادة بها مرّةً بعد أخرى يُرسِّخُ في أذهاننا جَريانَها على وفق العادة الماضية، إلاَّ أنَّه يجوز لنبيٍّ أو رجلٍ عاديٍّ يتصفُ بقوى حَدْسيّة خارقة أن يتكهَّن بوقوعها على خلاف العادة، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة. وفي تلك الأحوالَ يَخلُقُ الله في ذهن هذا العارف العلمَ المطلوبَ، وهكذا يزول الإشكال.

المعجزات لا تعارض السببية:

إنَّ معرفة تَساوُق الأحداث تتوقف عادةً على حدوثها بالفعل. ونحن إذ لا ننكر أنَّ بعض العناصر كالنار مثلاً، تتصف بخواصّ معيَّنة، كالقدرة على إحراق القطن، لا نمنع منطقيّاً أن

يُمسكَ الله أو ملائكته تلك القدرةَ؛ بحيث لا تُحدثُ احتراقاً في القطن، أو أن يخلُقَ في القطن القدرةَ على مقاومة الاحتراق. وهكذا يمكن تعليلُ تلك المعجزات الواردة في القرآن، كـ: إحياء (المسيح) للموتى، وقلب (موسى) للعصى ثعباناً، تعليلاً منطقياً مقبولاً، أو قد يحقِّقُ الله أهدافَه الخارقةَ دون عَنَت لسياق الأحداث الطبيعية، بل على سبيل اختصار هذا السياق أو اختزاله. فالمادة قابلة، بحسب قول الفلاسفة المشائيِّين لشتى الصور المتضادة. فتولُّد الحيوان يَحدثُ عندهم وفقاً لسلسلة من التغيرات التي تنتهي بولادة الحيوان. فالتراب يتحوَّل إلى نبات، والنبات عند أكل الحيوان له يتحوَّل إلى دم، والدم إلى مَنيٍّ، فإذا انصبَّ في الرحم يُخلَق حيواناً. وهذا حاصلٌ بحكم العادة في زمان متطاول، فليس من الممتنع أن يُديرَ الله المادّةَ في هذه الأطوار في زمن أقلَّ مما جرت العادةُ عليه، ثم في زمَنٍ أقلَّ من ذلك، وهكذا دواليك حتى تبلغَ اللحظةَ الواحدةَ. وهذا ما ندعوه معجزةً. والحقُّ أنَّ الفلاسفة أنفسَهم يُسلِّمون بأنَّ تولُّد الحيوان أو النبات مرتبطٌ بقابلية المادّة، لدى حصول الاستعداد فيها، تحت تأثير القرانات الفلكية واختلاف حركاتها، لتَلَقِّي الصُّور التي تَفيضُ عن العقل الفعَّال، أو (واهب الصُّور) كما رأينا. وعلى هذا الأساس، تصبح أغربُ الأحداث ممكنةً، وأعجبُ الظواهر التي ندعوها معجزات قابلةً للتصديق.

النفس عند الغزالي:

إنَّ رأي «الغزالي» في النفس تجده في كتاب (معارج القدس في مدارج معرفة النفس). ذكر فيه طبيعةَ النفس وأقسامَها، وعلاقَتَها بالجسم، وحدوثها، وخلودها، ومصيرها، ثم تكلَّم عن النفس وقواها.

وقد فَرَّق بين ثلاثة أنواع من النفس:

النفس النباتية ـ النفس الحيوانية ـ النفس الإنسانية في (الرسالة اللّدنيَّة)، ورفضَ رأيَ «أرسطو»: بأنَّ النفس صُورةٌ للجسد.

وقد بيَّن «الغزاليُّ» معنى النفس فقال: لا أعني بالنفس القوّةَ الطالبةَ للغذاء، ولا القوّةَ المُحرِّكةَ للشهوة أو الغضب، ولا القوةَ الساكنةَ في القلب المُكوِّنةَ للحياة والمُبرزةَ للحسِّ والحركة من القلب إلى جميع الأعضاء. إنَّ هذه القوّةَ تُسمَّى رُوحاً حيوانياً. إنَّما أعني بالنفس ذلك الجوهرَ الكاملَ الفردَ، الذي ليس من شأنه إلاَّ التذكُّرُ والتحفُّظُ و الرؤيةُ والتمييزُ.

وينحو «الغزاليُّ» نحوَ «ابنِ سينا» في التفريق بين النفس والجسد.

النفس والروح والعقل عند الغزالي:

1 ـ القلب: له معنيان:

1 ـ المعنى الأول: القلب: هو اللَّحم الصَّنوبريُّ الشكل، وهو منبع الروح.

2 ـ المعنى الثاني: القلب: هو لطيفةٌ ربّانيةٌ روحانيةٌ، تتعلَّق بالقلب الرُّوحانيِّ، كـ: تعلُّق الأعراض بالأجسام. وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان المُدرِك، العالِم، المخاطَب، المُطالَب، المُثاب، المُعاقب.

2 ـ الروح:

1 ـ المعنى الأول: جسم لطيفٌ بُخاري أنضجته حرارةُ القلب.

2 ـ المعنى الثاني: اللطيفةُ العالمةُ المُدْركةُ من الإنسان. وهي إحدى معاني القلب، وهي التي أرادها الله بقوله: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾.

فهي أمرٌ عجيبٌ ربّانيٌّ تَعجَز أكثرُ العقول عن فهم حقيقته.

3 ـ النفس:

1 ـ المعنى الأول: هي القوّةُ الجامعةُ للغضب والشهوة في الإنسان، أي: النفس الجامعةُ للصِّفات المذمومة في الإنسان (أعدى عدوٍّ لك نفسك..)

2 ـ المعنى الثاني: هي اللَّطيفة التي ذكرناها وهي حقيقة الإنسان ذاته.

4 ـ العقل:

1 ـ يُراد به العلمُ بحقائق الأمور. فيكون عبارةً عن صفة العلم الذي محلَّه القلب.

2 ـ يُراد به المُدركُ للعُلوم، فيكون هو القلبُ، أي: هو اللَّطيفة التي هي حقيقة الإنسان. (فالقلب والروح والعقل والنفس) كلُّها تدلُّ عند «الغزاليِّ» على مقصود واحد هو ذات الإنسان وحقيقتُهُ. وفي القلب غريزةٌ تُسمَّى النورَ الإلهيَّ. وتُسمَّى العقل أو البصيرةَ، أو تُسمَّى: نورَ الإيمان واليقين.

وجود النفس ومغايرتها للجسد:

أثبت «الغزاليُّ» وجودَ النفس ببراهينَ أخذها عن «ابن سينا»، وأضاف إليها البرهانَ الشرعيَّ، وهو: أنَّ الشرعَ يُخاطب النفوسَ، وهذا الخطاب يدلُّ على أنَّ النفس موجودةٌ، وهي جوهر. والبراهين التي أخذها من «ابن سينا» هي بُرهانُ الاستمرار ـ وبرهان الإنسان الطائر.

طبيعة النفس:

النفس عند «الغزالي» جوهرٌ قائمٌ بذاته، وإنَّ الله تعالى خلقَ الإنسان من شيئين مختلفين:

الجسم الكثيف المظلم الترابيِّ؛ الذي لا يَتمُّ أمرُهُ إلاَّ بغيره. والشيء الآخر هو: النفس الجوهريُّ المُفرَدُ المُنيرُ المُدركُ الفاعلُ المُحرِّكُ لأعضاء الجسم.

وقد أقام «الغزالي» البراهينَ على روحانيَّة النفس مُستنداً إلى الشرع وإلى الفيلسوف «ابن سينا»، بقوله: إنَّ المقصود بالنفس الإنسانية هي النفسُ الناطقةُ، أو الروحُ اللطيفةُ التي قال عنها الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾.

فهي ليست بجسم ولا عَرَض، بل جوهرٌ ثابتٌ دائمٌ لا يقبل الفسادَ، ولا يَضمحلُّ، ولا يفنى، بل يُفارق الجسدَ، وينتظر العودةَ إليه يومَ القيامة كما ورد في الشرع.

وفي (الرسالة اللدنيَّة) عند الغزاليِّ:

فالروح (النفس) ليست جسماً يَحُلُّ في البدن حلولَ الماء في الإناء، ولا هو عَرَضٌ يَحُلُّ في القلب أو الدماغ حلولَ السَّواد في الأسود، والعلم في العالم، بل هو جوهرٌ لا يتجزأ.

فالنفس جوهر بسيطٌ غيرُ مركّب، ودليل ذلك: أنَّها عالمةٌ بالأمور العقلية، والمعنويّة، كـ: النبوّة وغيرها.

حدوث النفس وعلاقتها بالبدن وخلودها:

إنَّ «الغزاليَّ» بَيَّن لنا علاقةَ النفس بالبدن، ومن أين جاءت، وكيف اتصلت، وما مصيرها بعد فَنائه..؟!

إنَّ النفس حادثةٌ، يخلُقُها الله تعالى في الجَنين، وهي مُغايرةٌ للبدن، وآلةٌ له، وإنَّ النفس رغم تعدُّد قواها وكثرة وظائفها هي واحدة.

فمثلاً هنا: حاسّةُ (السَّمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس)، مع أنَّ النفس هي الذائقةُ الشامَّةُ المُدركةُ، فإذا حدث الموتُ أو التخديرُ للنفس فإنَّ هذه الحواسَّ تبطُلُ وظائفُها.

خلود النفس:

ذكر «الغزاليُّ» في كتابه (تهافت الفلاسفة) براهينَ خلود النفس. أخذها من «ابن سينا»، بالإضافة إلى ما استمدَّه من الشرع كأدلّة نقليّة، واستشهد بقوله تعالى:

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾

وقول النبيِّ ﷺ : ((أرواح الشهداء في حواصل طَيرٍ خُضْرٍ، تَسرَحُ في رياض الجنَّة)).

أما البراهين العقلية المأخوذة عن ابن سينا، فمنها:

1 ـ عدم قبول النفس للعدم.

2 ـ عدم تعلُّقها بالبدن؛ لعدم فنائها بفنائه.

3 ـ بساطة النفس، أي: أنها جوهرٌ بسيطٌ غيرُ مركّب. فالبسيط لا يفنى ولا ينحَلُّ، والذي لا ينحلُّ يبقى، وبالتالي لا تفنى.

مصير النفس:

يرى «الغزاليُّ» أنَّ السعادة تَتمُّ بالمعرفة، لكنها لا تَكمُلُ إلاَّ بعد الموت. فالنفوس التي التهت وانشغلت بالبدن، لا تستطيع الاتصالَ، وتشعر بالأذى والألم، وهذا الألمُ لا يدوم طويلاً؛ فالعقوبة غيرُ خالدة، بل تزول حتى تزكوَ النفس، وتبلغَ السعادةَ. لهذا يرى أهلُ السنَّة: أنَّ أهل الكبائر من المؤمنين غيرُ مخلَّدين في النار؛ لأنَّ أصل الاعتقاد راسخٌ، أمَّا النفوس التي مالت إلى الرذيلة واستسلمت للشهوات، وجَحَدت الحقَّ وأعرضت عنه، فهي تُمنعُ من الاتصال بالعقل الفعَّال، وتتألَّم ألماً عظيماً لا حَدَّ له، وتَخلدُ في النار.

قوى النفس:

لم يأت «الغزاليُّ» بشيء جديد في شأن قوى النفس، ومع ذلك يُقسِّمُ النفوسَ إلى: نباتية، غازية، ونامية، وحيوانية: 1ـ مُحرِّكة 2ـ مُدرِكة.

القوى المُدرِكة:

1 ـ ظاهرة: كالحواس الخمس: (سمع ـ بصر ـ حس ـ ذوق ـ شم).

2 ـ باطنية: الخيال ـ التفكر ـ الحفظ ـ التذكر ـ الوهم.

العقل:

أخذ «الغزاليُّ» معاني العقل عن «الفارابيِّ» و«ابن سينا». وقد ذكرَ مراتبَ العقل، وهي:

1 ـ عقل هَيُولاني: عقل بالقوّة؛ موجودٌ عند الطفل.

2 ـ عقل بالملكة : يَحصَلُ بعد إدراك الإنسان لبعض المعاني من بديهيات .

3 ـ والعقل بالفعل : وهو الذي يكتسبُ بعضَ المعقولاتِ النظرية :

أ ـ عقل مستفاد

ب ـ العقل الفعال .

نظرية المعرفة عند الغزالي:

يرى «الغزاليُّ» أنَّ المعرفة نظريةٌ (العقلية ـ الفقهية)، وأنَّ المنطق هو آلةٌ يَشملُ جميعَ العلوم النظرية . لذلك استخدم البراهين المنطقيةَ في الفقه ، وإيرادَ الأمثلة الفقهيةِ في المنطق ، وأنَّ غاية المنطق التمسُّكُ بحاكم العقل دون حاكم الحسِّ .

إنَّ حقيقة المعرفة عند «الغزاليِّ» لا يمكن وَزنُها بميزان الرأي والقياس ، ولا بميزان التعليم واتباع الإمام المعصوم ، بل بالقسطاس المستقيم ؛ حيث قال تعالى : ﴿ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴾

وإنَّ موازين القسطاس المستقيم هي معرفة الله تعالى ، ومعرفةُ ملائكته ، وكتبه ، ورسله ، ومُلْكه ، ومَلَكوته .

فنتعلم كيفيةَ الوزن من الأنبياء ، كما تعلَّموا هم من الملائكة . فإنَّ الله تعالى هو المعلِّمُ الأوّل ، والثاني : جبريل ، والثالث : محمد .

وقد كتب «الغزالي» للعوامِّ والخواصِّ . لذلك كانت عنده نظريتان إلى المعرفة : معرفة العوام ـ ومعرفة الخواص ، وهم الأولياء والمقرَّبون .

إنَّ المعرفة عند «الغزاليِّ» تختلف عن المعرفة عند «أفلاطون» و«أرسطو» . فالمعرفة عند «أفلاطون» هي تذكُّرٌ ؛ حيث تدخلُ النفس في الجسم ، وهي مُحمّلة بالمعرفة التي حصلت لها في عالم المُثُل ، أمَّا المعرفة عند «أرسطو» فهي وليدة التجربة ؛ لأنَّ النفس صورةٌ للبدن فلم توجد قبلَه . لذلك لم تكن لها معرفةٌ سابقةٌ ، بل المعرفةُ وليدةُ التجربة .

أمَّا «الغزاليُّ» فيرى : أنَّ النفس تُولَد على الفطْرة لقوله صلى الله عليه وسلم : «كلُّ مولود يُولَد على الفطرة» ، ويضيف «الغزاليُّ» قائلاً : إنَّ جميع العلوم مركوزةٌ في جميع النفوس الإنسانية ، وكلُّها قابلةٌ لجميع العلوم ، ولكنْ يفوت بعضَ النفوس حَظُّها من العلم بسبب طارئ يطرأ عليها من الخارج . كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : «خُلِقَ الناسُ

حُنفاءَ فاختالتهم الشياطينُ)). وهكذا فالنفس الناطقةُ الإنسانيةُ هي أهلٌ لإشراق النفس الكليَّة كلها، ومستعدّةٌ لقبول الصور المعقولة. فجميع العلوم مركوزةٌ في أصل النفوس بالقوة، كـ: البذرة في الأرض. ثم تَبرُزُ هذه العلوم من القوَّة إلى الفعل.

ويُقسِّم الغزاليُّ المعرفةَ إلى:

معقولات: ما لا يدرك إلا بالعقل، أي المجردات.

محسوسات: ما يُدْرَكُ بواسطة الحواسِّ الخمس.

مشهورات: أي العاداتُ المشهورةُ في الأزمنة والأمكنة، البلاد، والأمم.

مقبولات: ما أُخِذَ عن طريق الأخبار.

إنَّ المعقولات والمحسوسات لا تتبدَّل. أمَّا المشهورات فتتبدل بتبدُّل الأمم، وهذه المعرفة عند «الغزاليِّ» لا تتعدَّى نطاقَ عالَم الشهادة والحسِّ العالم السفلي. أمَّا المعرفة الحقيقيةُ فهي المعرفة اللدُنِّية التي تدخل إلى القلب، والمعرفة الربَّانية يُشترطُ فيها أن لا تُسيطرَ الشَّهوات البدنيَّة على النفس، بل يجب أن يَغلبَ نورُ العقل على أوصاف الحسِّ حتى يَحصُلَ الإشراق؛ لأنَّ القلب كالمرآة تنعكس عليه أنوار الله تعالى.

ويقول «الغزاليُّ»: إنَّ جميع النفوس الإنسانية قابلةٌ للمعرفة، قادرةٌ على تحصيلها، وتُصابُ النفس بالجهل بسبب مرضها وتعلُّقها بالجسد المظلم. وإنَّ النفوس الصحيحة هي النبويّةُ القابلةُ للوحي.

إنَّ هذه النفوس باقيةٌ، يُقبلُ اللهُ عليها إقبالاً مُكبّاً، وينظر إليها نظراً إلهيّاً، فينقُشُ فيها جميعَ علومه. فعلم الأنبياء أشرفُ من جميع علوم الخلائق؛ لأنَّ هذا العلم محصولٌ من الله بلا واسطة ولا وسيلة. إلاَّ أنَّ باب الوحي أُغلق منذ عهد محمد (خاتم النبيين، ولكنْ هناك وجهٌ آخرُ للتعليم الربّانيِّ هو الإلهام.

فالعلم الحاصل من الوحي يُسمَّى علماً نبوياً، والعلم الحاصلُ من الإلهام يُسمَّى علماً لَدُنّياً وهو كالضوء من الباري، يُقذَف في قلب المؤمن الصافي. فالوحي حليةُ الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء.

العلم عند الغزالي علم معاملة:

ويحصل بصَقْل مرآة القلب بأعمال الزُّهد والتقوى والعبادة، وهذا موضوعُ (إحياء علوم الدين).

علم المكاشفة:

هو الذَّوق الصُّوفيُّ الذي يُوصلُ إلى معرفة الله، وهو الإلهام. فعلم المُكاشفة لا يَحصُلُ بالتعلُّم والمطالعة، بل بالأعمال الصالحة، وصَقل مرآة القلب، والجهد، والزهد، والجوع، والصمت، والاعتزال، والسهر في طاعة ... فيصبحُ القلبُ كالمرآة المجلوَّة، يَلوحُ فيه جمالُ الحقِّ وهذا أعلى درجات المعرفة.

الغزالي والإسلام:

لا نعرف مُفكِّراً تَركَ في الإسلام ذلك الأثرَ العميقَ كالذي تركه «الغزاليُّ»، وأعطى الإسلامَ اتجاهاً جديداً دون أن يكون صاحبَ مذهب معيَّن، أو إمامَ مدرسة عُرفت به.

لقد عاش «الغزاليُّ» في عصر انحطّ فيه عن روح الإسلام الصحيح؛ حيث ضَعُفت عقيدةُ المسلمين في النبوَّة، وفي العمل بشرع الله، ويعود ذلك إلى أربعة أسباب هي: الخوض في الفلسفة ـ والخوض في التصوّف ـ والمتكلمون ـ والفقهاء.

فأشرفَ الناس على الهلاك، وكان لا بُدَّ من مُصلح دينيٍّ يُعيد إلى الإيمان صفاءَه، وإلى الأعمال قيمتَها الروحيةَ والخُلُقيةَ. فكان «أبو حامد الغزاليُّ»؛ فكَتَبَ (تهافتَ الفلاسفة) يَنقدُهم فيه، وحارب المتكلِّمين، ولكن ظلَّ فيلسوفاً، ويُوردُ البراهينَ العقليةَ إلى جانب البراهين الشرعية، ولم يأخذ على المتكلِّمين طريقتَهم، بل أخذ عليهم سيرتَهم، وبُعدَ قلوبهم عن الدين؛ الذي يدافعون عنه بألسنتهم. وتبنَّى طريقَ الصوفية، ولكن حرَّر التصوُّفَ من كل ما يُبعدُه عن الإسلام السُّنيِّ. ونفى أن تكون المعرفة الصوفيةُ تُبيحُ المحرَّمات لمن بَلغها، وتُحلُّه من قيود الشرع؛ لأنَّ كلَّ ذلك ضلالٌ عن طريق التصوف. كان يَهدُفُ إلى نفخ روحٍ جديدة في الإسلام.

وقد حدَّد معنى الكفر والإيمان، ونهى عن تكفير أيِّ إنسان مؤمن، وأمر أن يَكُفَّ الإنسانُ لسانَه عن أهل القبلة ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وأنَّ التكفير لا يجوز إلاَّ في الأصول، أمَّا في الفروع فلا تكفيرَ فيها.

لم ينكر «الغزاليُّ» المعرفةَ العقليةَ، ولكنه أنكر على أهل الكلام اعتقادَهم: أنَّ النظر العقليَّ والكلامَ يُوصلان إلى اليقين، ويُشعلان جَذْوةَ الإيمان في القلب.

فالإيمان ليس اقتناعاً عقلياً بل هو قضيّةُ ذَوق. لذلك أراد «الغزاليُّ» أن يَرجعَ بالإسلام إلى القرآن الكريم، وأن يَحملَ المسلمَ على البحث في القرآن الكريم ذاته؛ ليَستمدَّ الإيمانَ منه لا من الاستدلال النظريِّ والبراهين العقلية، وقال: إنَّ الإيمان ليس بمعرفة الشريعة فقط، بل العمل بموجبها؛ لأنَّ الإيمان قولٌ باللِّسان، وتصديق بالجَنَان، وعَملٌ بالأركان.

وقد حدَّد بوضوح دَورَه في العودة إلى الإسلام في كتابه (إحياء علوم الدين). وقد بَيّن أنَّ أقرب الطُّرق إلى الله تعالى هي القلبُ؛ ففتح بابَ الإسلام على مصراعَيه للتصوُّف، فكان له أثرٌ كبيرٌ في المسلمين، وفي مُفكِّري القرون الوسطى من المسيحيين، ومُفكِّري الأزمنة الحديثة. فقد تُرجمت معظمُ مؤلَّفاته إلى اليونانية (اللاتينية)، فأخذ عنه القدِّيس «أوتوماس الأكويني» ثم «باسكال» من بعده.

الغزالي والأخلاق:

يذكر «الغزاليُّ» علمَ الأخلاق في علم المعاملة، أي: ما يجب على المرء أن يفعلَه ليكون سلوكُهُ موافقاً لروح الشريعة، فألَّف كتابَ (إحياء علوم الدين)، وقسَّمَه إلى أربعة أقسام: العبادات ـ العادات ـ المُهلكات ـ المُنْجيات.

وكلُّ قسم مُقسّمٌ إلى فصول وأبواب.

وتَحلَّل كتابَه دراسةٌ دقيقةٌ للنفس الإنسانية وصفاتها المحمودة والمذمومة، لكنَّه رغم كلِّ هذا لم يترك لنا مذهباً أخلاقياً خاصاً به.

وقد عَرَّف الخُلُق بأنه: ليس هو عبارة عن العقل، وليس هو عبارة عن القوة، وليس هو المعرفةُ. بل هو الهيئةُ التي بها تستعدُّ النفس لأنْ يَصدُرَ منها السلوكُ الحسنُ، وقد أخذ «الغزاليُّ» من جمهورية «أفلاطون» ونظرية الفضائل عند «سقراط» (الحكمةَ ـ والشجاعة ـ والعفَّة ـ والعَدْل)، ونظرية الفضيلة عند «أرسطو»، الاعتدالَ المذهبيَّ.

1 ـ الحكمة: فضيلة، وهي حدٌّ وسطٌ بين الخُبْث والبَلَه.

2 ـ العفَّة: فضيلة وهي حدٌّ وسطٌ بين الشرِّ والجُحود.

3 ـ الشجاعة : فضيلة ، وهي حَدٌّ وسط بين التهور والجُبْن .

4 ـ العَدْل : فضيلةٌ ، وهي حَدٌّ وسطٌ بين الظلم والجَوْر .

فمن اعتدال الفضائل الأربع تصدر كلُّ الأخلاق الجميلة .

هل الفضيلة غريزة في الإنسان أو مُكتسَبة..؟:

يُجيبُ «الغزاليُّ» عن ذلك ، مُشيراً إلى دور التربية والصُّحبة والمُعاشرة في ذلك ، ويُحمِّلُ الأبوَين والأولياء مسؤوليةَ ذلك ؛ من حيثُ التربيةُ الصالحةُ التي تتضمَّن قراءةَ القرآن ، والأحاديث الشريفة ، وحياة الصالحين الأخيار ، وحب الأولياء ، والورع ، والتقوى ، والرياضة ، واللَّعب الجميل ؛ لأنَّ كثرة التعب والمواصلة في التعلُّم والعمل تُميتُ القلب ، وتُنغِّصُ العيشَ ، وتُضعفُ الذكاءَ .

فالأخلاق تُكتسَبُ ، ويمكن تغيُّرها . فأنكر وردّ على مَن قال : بأنَّ الأخلاق لا تتغيَّر ، فقال : لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيُّر لَبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولَمَا قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : ((الحِلْمُ بالتحلُّم ، والعلم بالتعلُّم)) ، ولَمَا قال : ((حَسِّنوا أخلاقَكم)) .

ويرى «الغزاليُّ» أنَّ استئصال الصِّفات المذمومة من النفس أمرٌ غيرُ ممكنٍ ، ولكن يمكن تعديلُها ، وقَوْدُها بالرياضة .

ويرى «الغزاليُّ» أنَّ حُسن الخُلُق يَرجعُ إلى اعتدال قوة العقل ، وكمال الحكمة ، ويحصلُ الاعتدالُ بأمرين هما : الجود والكرَمُ الإلهيُّ ـ والمجاهدة والرياضة .

وكما أنَّ العلَّة الموجبةَ للمرض لا تُعالَجُ إلاَّ بضدِّها ، كأنْ تُعالجَ البرودةُ بالحرارة ، والحرارةُ بالبرودة . وكذلك الرذيلةُ التي هي مرض القلب علاجها بضدِّها . فيُعالَج مرضُ الجهل بالتعلُّم ، ومرض البُخْل بالكرم والسَّخاء ، ومرضُ الكِبْر بالتواضع وهكذا .

والأجسام تختلف أمراضها . لذلك لا تُعالَجُ بعلاج واحد ، وكذلك النفوس فإنَّها مختلفة الطِّباع ؛ فلا تُعالج بنمط واحد من الرياضة فيَهلكُ أكثرُها . فيُلحُّ «الغزاليُّ» على ضرورة معرفة كلِّ نفس بمفردها ، ومعرفة مُيُولها وإمكاناتها ؛ ليُصبحَ علاجُها وفقاً لطبيعتها . ولا يخفى ما لهذه الملاحظة من قيمة تربوية وخُلُقيّة ، وعليها يقوم أساسُ التربية الحديثة .

حكم عام:

هذا هو «الغزاليُّ» كما يبدو لنا من خلال أُمَّهات كتبه، ولا نعرف مُفكِّراً من مُفكِّري الإسلام أحدثَ الدَّويَّ الذي أحدثه «الغزاليُّ»، حتى قيل عنه: إنَّه مُجدِّد القرن الخامس، ومُحيي علومِ الدين. وكاد له (الإحياء) أن يكون قرآناً.

وقد صَمَدَت مؤلَّفاتُه ـ رغم مُنتقديها ـ وظلَّ «الغزاليُّ» حُجَّةَ الإسلام. وما زالت كُتُبه ذاتَ قيمة فكريةٍ وفلسفيةٍ وخُلُقيَّةٍ تَستحِقُّ القراءةَ والعنايةَ.

توطئة:

دخلت الأندلسُ في حكم الأُمويِّين، وظلَّت السيادةُ لهم زُهاء قرنين ونصف من الزمان. وقد ابتدأ هذا الحكم عام 92 هـ، وهو العامُ الذي فَتحَ فيه «طارقُ بنُ زياد» هذه البلادَ. وكان «طارقُ بنُ زياد» أحدَ قُوّاد «موسى بن نُصَير» عامل الأُمويِّين على إفريقية. وقد ظلَّت الأندلس تابعةً للخلافة الأُمويَّة في (دمشق) حتى سُقوطها عام 132 هـ.

وفي عهد الخلافة العبَّاسية خرج حفيدُ «هشام بن عبد الملك» وهو: «عبدُ الرحمن بنُ معاويةَ» المُلقَّبُ بـ: (عبد الرحمن الداخل)، أو: (صقر قريش)، خرج إلى الأندلس؛ حيثُ بايَعَهُ الناسُ بالإمارة، وجعل (قُرطُبةَ) عاصمةً لإمارته، وقد توارد على حكم هذه البلاد ملوكٌ وأمراءُ عديدون؛ حيثُ انتهى الأمرُ بهم إلى زوال حكمهم ومُلكِهم عام 893 هـ، أي: بعد حكمٍ دام نحوَ ثمانية قرون.

الحركة الفلسفية في الأندلس:

لقد اتصلت الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي بنظيرتها في المشرق، عن طريق رَحَلات العلماء من المغرب إلى المشرق؛ حيثُ (بغدادُ) و(دمشقُ) و(الحجازُ). وكان أوّلَ ما أخذوه مِن علوم الفلسفة: الطبُّ والرياضياتُ. وقد اهتمَّت دولةُ (المُوحِّدين) في الأندلس بالعلم؛ فأنشأت المدارسَ، والمجامعَ العلميةَ والفلسفيةَ، للمُناظَرة والمُذاكَرة، واستدعت كبارَ العلماء، وحَثَّت على تدوين الكتب، وعقد المناظرات.

وكان «أبو بكر بن طُفَيل» يُحرِّضُ المَلوكَ والأمراءَ على الإكثار من استدعاء العلماء والفلاسفة.

وهكذا كانت الحركةُ العلميةُ شديدةَ الازدهار، على ما هنالك من تضييق وتَزمُّت. فقد اهتمَّ العلماء والفلاسفةُ بالمناظرات والتأليف، والبحث؛

فمنهم الفُقهاءُ، والمفسِّرونَ، والفلاسفةُ، أمثالَ: ابن باجّه ـ وابن طفيل ـ وابن رشد؛ الذي دافع عن الفلسفة بحَماسةٍ وعقيدةٍ.

ومنهم الأطباءُ، كـ: «الزَّهراويِّ» و«القَيروانيِّ» و«اللَّخْميِّ».

ومنهم الرياضيون، كـ: «الزَّرْقاني».

ومنهم المُفكِّرون، كـ: «ابنِ حزمٍ» الأندلسيِّ؛ الذي كان أقربَ إلى الفقهاء والمتكلِّمين والأصوليِّين منه إلى الفلاسفة.

وقد بقيت الحركة الفلسفية والعلمية في ازدهارها، حتى أخذ الفكرُ العربيُّ يَنحطُّ، والحضارةُ العربيةُ تتراجع وتَتقهقَرُ. في حين بدأ يظهر فجرُ حضارةٍ ونهضةٍ جديدة في الغرب.