فضاء الغزالي في أبعاده

الدكتور رفيق العجم*

نظرة منهجيّة

يفعل التراثُ بنصوصه بعامّةٍ، ونصوصِ أعلامه والعلماء بخاصّةٍ، فعلَه المؤثّر في حاضر ثقافتنا ويزيد. فعلاوة على استذكاره وتوظيفه نعمد إلى إسقاطه على الحاضر إسقاطًا تامًّا، متجاوزين البعد الزمانيّ والمكانيّ لوضع هذا النصّ، وما نحن عليه، إضافة إلى عدم إدراك اختلاف الفضاء الثقافيّ والإنتاج الإنسانيّ وتبدّل العمران، إن لم نقل التحوّل الجينيّ العضويّ في الإنسان ربّما.

ولا غرو من الاستعجاب كيف ينقسم الناس، عامّة وخاصّة[1]، إلى متحزّب للغزالي والأشعريّة، والى معادٍ لهما يقرّعهما وينعتهما بالرجعيّة والمحافظة إلخ؟ ولم يدرك هؤلاء أنّ الزمن والعوامل والظروف والوعي والأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة لم تعد على ما كانت عليه، حتّى مفردات اللغة ودلالاتها تحوّلت وأخذت تخدم أغراضًا جديدة، وتعبّر عن مفاهيم أخرى أو تصوّرات مختلفة. ولم يعنِ هذا انعتاقنا من بُنى الماضي وحِجاجه وأفكاره ونظريّاته انعتاقًا شاملًا، فهذه البنى ما زالت تحرّكنا

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

(١) يُقصد بالعموم والخصوص فئة الناس العاديّين، وفئة المثقّفين والعلماء والنخبة الفكريّة.

فضلًا عن كونها تتبع فينا. إذ لم يحدث تفكيك تامّ وتجاوز، في الواقع وعلى مستوى النقد النظريّ، لتلك البنى والنظريّات والعقائد. ولكنّ المؤلم، أنّ التصدّي للموروث وقراءته واستعادة التراث وتحليله من قبل مثقّفينا ما زال يقع في علاقات تلك الحقبة وتصوّراتها، وينتج فكرًا على أساسها، تحت حجّة الالتزام.

لهذه الاعتبارات، لا بدّ من التنبّه إبّان دراسة التراث، ونصوص الغزالي من ضمنه، لوضع بعض المقاييس المنهجيّة، منها:

١- إنّ الإمام بصفته عالمًا في الأصول متّبعًا للشافعيّة والأشعريّة قدّم عطاءً على قدر جهده وضمن ظروفه، وكان له موقعه الفكريّ والاجتماعيّ الذي خدم مجتمعه خدمة ثقافيّة جليلة.

٢- إنّ رؤياه النظريّة ودرجة ما وصل إليه العلم في عصره لجهة طبيعة الموجود والكائن طبيعيًّا ونفسيًّا تجاوزها العلم والاكتشاف في عصرنا: الجوهر والعرض، مسألة السببيّة، النفس والجسد إلخ...

٣- إنّ مواقفه ودفاعه السياسيّ والعقائديّ تجاه الفرق، كان ضمن فضاء الظروف السياسيّة في عصره، وتبعًا لشكل نظام الحكم السياسيّ المتمثّل في الخلافة، أمّا اليوم فقد اختلفت الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، وبالتالي تهيّأت الظروف لحجاج آخر وردود مختلفة.

٤- لا بدّ من اعتماد تصوّر حديث مسبق وأداة منهجيّة محدّدة لدرس الغزالي من منطلق عصرنا، لأنّنا ندرس الأمر في زمننا ونحن متسلّحون بمعارف مستجدّة.

٥- لا بدّ من درس نصوص الغزالي دراسة كلّيّة، وتحقيق مقارنة في داخل هذه النصوص لإجراء الفرز والتمييز، باعتماد كنه الأفكار والمفردات المستعملة، وشكل الجمل في تسلسلها المنهجيّ والتركيبيّ، عوضًا عن الاعتماد فقط على كتب التراجم وما نسبته من نصوص إلى الإمام.

فضاء الغزالي

ظهر الإمام الغزالي في عصر غنيّ بالتيّارات الفكريّة والعقليّة

والمذهبيّة والعقائديّة، إذ كانت تموج الساحة بذاك الخصب من الآراء التي اكتنزتها من التيّارات، ورفدتها وثمّرتها من عطاءات المسلمين وغيرهم، بل بلغتها من خضمٍّ غزير تأتّى من أعماق بعيدة، جاوزت موجات الفكر الدينيّ لتعود إلى الفكر الوثنيّ العقليّ والأسطوريّ الذي وصلت رواسبه إلى كلّ الثقافات اليهوديّة والنصرانيّة والإسلاميّة التي تقاطعت في هذا المشرق. فظهر الزبد مزيجًا من معطيات شرقيّة موغلة في القِدَم امتدّت من الهند والصين مرورًا بفارس، ومن موجات مؤثّرة سبقت الفكر اليونانيّ وباطَنَتْهُ إلى جانب هذا الفكر بالذات، مع ما بقي من جاهليّة العرب وكنعان وبابل.

والغائر الغائص المتعمّق يعثر عبر النبش والتفكيك على كلّ تلك الآثار في ما وصل إلى عصر الغزالي وفضائه، وقد انبثّ في الفكر العقليّ والكلاميّ، وفي النظر والتأمّل والشطح الصوفيّ، وفي التوجّه الباطنيّ، وفي معتقدات الفرق سياسيّة كانت أو حجاجيّة، بل وفي بعض النظريّات العلميّة من طبيعة وفلك وكيمياء وسحر وتنجيم وسواها.

ونرجّح أنّ الغزالي شخّصَ أمام كلّ هذه الاندفاعات الفكريّة والتطاحنات العقائديّة والكمّ العلميّ المتلوّن، وهذا كلّه قد اجتمع في عصره ظاهرًا تارةً ومباطنًا خفيًّا طورًا، وتقاطع مأخوذًا ممّا تركه علماء وفلاسفة ومتصوّفة وأرباب المذاهب. لقد شكّل كلّ ذلك حيرة واضطرابًا وتكاثفًا متعارضًا متناقضًا في التوجّه الثقافيّ الذي أراد الإمام هضمه، والخروج منه بتوليف ورأي إسلاميّ متولّد مجدِّد يخدم ثقافة ذاك العصر وإنسانه. وعندما نتحدّث عن الثقافة نعني: النظر إلى الله والإنسان والطبيعة، وكيف يمكن صياغة رأي وبناء معرفة تجاه هذه العوالم الثلاثة، وتكوين منهج ومنطق وتحقيق يؤثّر في الخاصّة والعامّة، ويجدّد الدين، عبر تفسيره، في إطار الأبعاد الثلاثة هذه التي تكوّن المحصّلة الثقافيّة.

وقف الغزالي حائرًا شاكًّا في الآراء والمعارف، حتّى كاد أن يضطرب نفسيًّا من جرّاء كثرة الآراء والبنى الفكريّة بتعارضاتها وتلاقياتها.

وهو أشبه ببعض مثقفي عصرنا الذين ازدحمت عليهم التيّارات العقليّة والتجريبيّة والتراثيّة، الليبراليّة والإسلاميّة والاشتراكيّة، فوقفوا حيارى تارةً ينتقون منها انتقاءً، وطورًا يتبنّون تيّارًا من دون آخر، ومرّة يفشلون في التلفيق والتوفيق، وأخرى يقعون في ضياع وتخبّط وتأزّم.

كما وأنّ الغزالي حلقة مهمّة في سيرورة الإنتاج الفقهيّ والفلسفيّ والأصوليّ عند العرب والمسلمين، إذ ترك أثره في نتاج المغاربة من علماء المسلمين وأوليائهم وفلاسفتهم، على الرغم من تخطّي بعضهم إيّاه وانتقاد بعض آرائه. إلّا أنّ المسائل التي أثارها والكتابات التي خلّفها واضحة التأثير، مثال ذلك:

- مراسلته يوسف بن تاشفين، تشير إلى دراية الحكّام به ومعرفتهم بعلوّ قدره.
- ما تركته لنا أدبيّات الطرق الصوفيّة من اعتماد بعضها على آرائه. فالشاذليّة أخذت من إحياء علوم الدين كثيرًا، كما أخذت من قوت القلوب للمكّي. ومعلوم أنّ الشاذليّ أتى إلى مصر من المغرب. كما وأنّ «المرابطون» في مناقشاتهم مع بعض الشبكات ذات الانتماء المالكيّ حول بعض النزعات الصوفيّة عادوا إلى مؤلّفات الغزالي الصوفيّة التي انتشرت كالنار في الهشيم بين أمراء «المرابطون» وفي «الرباط». ثمّ تأثّر «الموحّدون» به وأخذوا من ابن عربيّ أكثر[٢]. ويقال إنّ التيجانيّة التي انتشرت في موريتانيا تأثّرت بطريق غير مباشر بتعاليم الغزالي وإحيائه.
- نسب محيي الدين بن عربيّ في كتابه محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار كتاب منهاج العابدين إلى أبي الحسن عليّ المسفِّر السَّبتيّ[٣]. وكان زاهدًا مغمورًا لقيه ابن عربيّ بسبتة. إلّا أنّ النقّاد أثبتوا نسبة الكتاب إلى

---

(٢) H. Farhat et H. Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris Tamuda*, XXIV, 1986, p. 17-51.

(٣) من سبتة على البحر، تقابل جزيرة الأندلس، معجم البلدان، ٣/١٨٢.

الغزالي وعلّلوا ذلك[٤]. وما يهمّنا من ذلك تداول كتب الغزالي وعناوينها ومصطلحاتها في المغرب.

- عرف ابن رشد الغزالي تمامًا، وتأثّر به. وإنّنا نرى تحريم الجدل والكلام على العامّة وتقسيم فئات الناس والمتعلّمين لدى ابن رشد مشابه ما لدى الغزالي تمامًا، وكما جاء في كتبه الكلاميّة. ثمّ إنّ ابن رشد ترك مصنّفًا صغيرًا هو: الضروريّ في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى[٥] ممّا يثبت معرفته بكتاب المستصفى للغزالي. يضاف إلى كلّ ذلك كتاب تهافت التهافت وفيه الردود المحكمة على تهافت الفلاسفة للغزالي.

إنّ إثارة أثر الغزالي في مثقّفي المغرب إبّان القرون التالية على وفاة الإمام واضحة، وبيّناها هنا لأنّ نتاج الثقافة المغربيّة ترك خطّين مهمّين، ما زال الجدل يقوم حولهما، وآثارهما باقية لدى النقّاد العرب في زمننا.

أمّا الخطّ الأوّل فيتمثّل بالرشديّة وتبنّيها طريق العقل والبرهان.

وأمّا الخطّ الثاني فيعكس وحدة الوجود لدى ابن عربيّ وسلوك طريق العرفان.

ولعلّ الخطّين اطّلعا على كتب الغزالي فتخطّياها كلّ بمسار يختلف عن الآخر. ونزعم أنّ الغزالي في مؤلّفاته قد أثار جدالًا لدى هؤلاء وحفّز في مسائله على النقاش والردّ والتجاوز. فلولا تجميعه الموسوعيّ وآراؤه لما وُضِعت هذه الإرهاصات التي كانت أساس هذين الخطّين ربّما. من هنا لا بدّ من فهم الإمام في إطاره الزمانيّ المكانيّ في العراق وإيران، وفي أثره في العالم الإسلاميّ والمغرب تحديدًا. وكلّ محاولة تصنيفيّة لنتاج هؤلاء ليست إلّا توظيفًا لتيّار ودعمه في خدمة ثقافة الحاضر لا أكثر. والمقصود الاتّجاهات النقديّة المعاصرة في تبنّي ابن رشد وخطّه والهجوم

---

(٤) ورد الأمر في مؤلّفات الغزالي، للبدويّ.

(٥) صدر في أواخر الستينيّات مطبوعًا بدار الغرب الإسلاميّ.

على خطّ الغزالي، أو تأييد ابن عربيّ والزعم أنّ تصوّف الغزالي قشريّ ولتأدية دور خاصّ. إلخ التحليلات.

وبالقدر الذي تقترب رؤيتنا الغزالي وتراثه من الموضوعيّة تبتعد عن الإسقاطيّة والتصنيف وخدمة الماضي لأغراض الحاضر، بل تضع التاج في فضائه الثقافيّ وحقبته التاريخيّة ومعطيات العصر العلميّة والاجتماعيّة.

١ - التيّارات الكلاميّة

لقد أسهم الإمام في الحركة الكلاميّة وأدلى بدلوه فيها. وهي التي وصف علمها ابن خلدون بأنّه العلم، بل الحجاج الذي يدافع عن العقيدة الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة. فهو نوع من التنظير في مسائل الإيمان يعتمد الجدل والمقدّمات والمصادرات ويبني عليها أحكامًا، مستعينًا بالآيات والأحاديث التي تؤيّد قضاياه وحجاجه وتوآزرها، تبعًا لتفسير معيّن؛ وهذا ما أطلق عليه توظيف النصّ لخدمة نظر محدّد ورأي معيّن.

والأرجح لدينا أنّ هذا الحِجاج أو التنظير لم ينسلخ عن الوقائع التي عايشها ورافقته، بل شكّلت الأرض التي أنبتته والظروف التي فعلت وأثّرت. لهذا، لا بدّ من درس التيّارين الكلاميّين الأساسيّين: الاعتزال والأشعريّة في عصرهما، من خلال ما وصلت إليه أمور التنظير وأدوات الفكر والحجاج ودرجات التفسير، وما بلغته الدراسات اللغويّة والدينيّة. يضاف إلى كلّ ذلك أشكال الاجتماع والسياسة التي رافقت ظهور هذه الآراء وتفاعلت معها.

إنّ هذه الرؤية تأخذ بالحسبان البنية المجتمعيّة والثقافيّة كلًّا واحدًا مؤثّرًا فاعلًا. ولا يمكن إغفال عناصر منها دون الأخرى.

لقد ذهب المعتزلة في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل مذهبًا معروفًا، أقرّ استقلاليّة العقل، وسار خطوات في تخليص التفكير من التباسه الدوغماطيّ، وتسليمه الإيمانيّ المطلق الذي يؤدّي إلى تسيير العبد تسييرًا تامًّا، ورأوا أنّ هذا التسيير يضع تساؤلًا عن معنى التكليف

الإلهيّ وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، بحسب ما نادوا به.

نشأ هذا التيّار في القرنين الثاني والثالث الهجريّين وامتدّ لاحقًا. والمطّلع على نشوء الفرق والأحزاب وتكوّنها، وعلى نموّ أشكال الإنتاج والاقتصاد، يرجّح وقوع تساوق أو تأثير بين هذه الظواهر.

ففي ظلّ حكم سياسيّ ينادي بالجبريّة ويقارع الخصوم والمتطلّعين إلى السلطة، من الطبيعيّ نشوء معارضة وتيّارات عقديّة تناوئ هذه الدعوة بضدّها، أي بتنصيب الحرّيّة أمام العبد ليطلق مبادراته، وإشهار العقل سلاحًا ضدّ الثبات الدوغماطيّ التوكيديّ، ليفهم هذا العبد العقيدة، ويحاجج في ساحة تموج فيها الأديان والعقائد والأفكار المستجدّة والنزعات المختلفة.

كما وأنّ التحوّل من الرعي إلى الزراعة، ومن التجارة البسيطة إلى الكثيفة والمعقّدة، ومن الحِرَف الأوّليّة إلى الحرف الموسّعة المتطوّرة نسبيًّا باتّجاه نوع من الصناعة، أملى تيّارًا يعتمد على الحرّيّة في السعي والنشاط وعلى العقل في المبادرة إلى إنتاج الحلول واستيعاب العلوم التي تخدم هذه التحوّلات. ولم يكن العصر على المستوى النظريّ والكشف العلميّ آنذاك قد تجاوز فكرة الجوهر والعَرَض، التي على أساسها تقوم الموجودات، بمثل ما بقي أسير المقولة الأرسطويّة باعتماد الأجسام والموجودات في التكوّن على مبدأ الهيولى والصورة. أمّا على المستوى المنهجيّ فكان الربط والمقابلة والمشابهة بين الطبيعيّ وما بعده قائمًا، ممّا ولّد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب. ووصف الإلهيّ على قدر الطبيعيّ، بحجّة التقريب إلى الأذهان أو لأنّ الله خلق الإنسان على صورته إلخ. وكان أن رفض المعتزلة الهيولى والصورة واعتمدوا نظريّة الجزء الذي لا يتجزّأ في الأجسام، ونفوا الصفات عن الله فسمّوا معطّلة. ومردّ ذلك الأصل الإسلاميّ بعمقه الذي جاء في القرآن الكريم، والذي دعا بعض أوائل المعتزلة، القاسم الرسيّ (١٦٩-٢٤٦هـ)، إلى القول بأنّ الخلق عمليّة مستمرّة، وليس في الوجود مَن له صفة الألوهيّة إلّا الله، فمعرفة الله: «إثبات ونفي، فالإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو

نفي الشبيه عنه تعالى وهو التوحيد»[٦]. وقد أشرنا إلى ذلك بالقول: إنّ المعتزلة والأشاعرة توافقا على الخلق المستمرّ والخلق من دون واسطة وفعل الله المطلق.

واللافت عند المتكلّمين أنّ العرض الذي يحدث ويزول لم يكن نتيجة أثر طبيعيّ قائم بالطبع، أي بجبلة الجوهر أو الحال، بل يخلق من الله. وتدخّلوا بالجزئيّات التي تصدّى لها الفلاسفة، فقارعهم على ذلك الغزالي.

ثمّ إنّ المعتزلة جعلوا التولّد والسبب يُنسبان إلى القدرة التي أحدثها الله في الإنسان وإليها ترجع أفعاله، وفي الأشياء تحدث على سبيل التتابع.

ولقد ذهب الأشاعرة مذهبًا مختلفًا في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل، ووقفوا موقفًا وسطًا بين الجبريّة والاعتزال رافعين مفهوم الكسب، وبه وفّقوا بين مطلقيّة فعل الله التي لا تحدّها قيود وبين إتاحة المجال للعبد كي يخضع للثواب والعقاب، عبر تحميله نتيجة اختيار أفعاله ضمن الممكنات أي الكسب. فالله الخالق القادر على الفعل المتدخّل المستمرّ، أمّا العبد فيكتسب اكتسابًا.

نشأ هذا التيّار في القرنين الرابع والخامس الهجريّين وامتدّ لاحقًا. وهو في نشوئه والظروف السياسيّة التي رافقته إضافة إلى أوضاع الفرق التي سادت في عصره يختلف عمّا كان عليه الوضع إبّان نشوء الاعتزال.

فقد ضعفت سلطة الخلافة العبّاسيّة وفتر دورها المركزيّ، بل قويت النزعات الاستقلاليّة وتعاظمت قوّة السلاطين بُويهيّين وسلاجقة. كما تمادت بعض الفرق في عدائها للسلطة المركزيّة وللسقف العقائديّ الذي تمثّله وعارضته، واضعة آراءً وأفكارًا شتّى منها ينحو نحوًا باطنيًّا شيعيًّا،

---

(٦) القاسم الرسّيّ، كتاب أصول العدل والتوحيد في رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ج١، ص ٩٨.

والآخر يتزع نزعة وجدانيّة تقترب من الحلول، وغيرها يعلن العصيان والتمرّد إلخ. . .

في ظروف كهذه كان لا بدّ من نشوء تيّار عقائديّ يدعو إلى عودة السلطة المركزيّة إلى الخليفة، عنه تصدر التوجيهات ومنه تكون القرارات. تمامًا كما تكون أفعال الله مطلقة غير محدودة، هو الذي يخلق الفعل والقدرة على تنفيذه، وعلى العبد الاكتساب. كما على الرعيّة تدبير الأفعال وتنفيذ السياسات المحلّيّة. كلّ ذلك لإعادة الدور الفاعل الأوّل إلى رأس السلطة العبّاسيّة، ولمنع الشطط في الفقه والفتوى، ولضبط الأمّة.

وهنا وعلى مستوى اللامفكّر فيه لعب قياس الشاهد على الغائب، فتمّت المشابهة والمماثلة بين الله في تدبير كونه وبين الخليفة في تدبير مملكته الأرضيّة. في حين اختلف الأمر زمن نشوء المعتزلة كما لمّحنا إلى ذلك سابقًا.

إنّ الشاهد والغائب مصطلحان أقرّ بهما الأشاعرة وعرّفوهما، ففي قول لابن فورك المتوفّى ٣٠٦هـ نقلًا عن أبي الحسن الأشعريّ المؤسّس المتوفّى ٣٢٤هـ: «معنى قولنا شاهد وغائب كمعنى قولنا أصل وفرع ومنظور فيه ومردود إلى المنظور فيه. . .»[٧]

ويتّفق الأشاعرة مع المعتزلة في الجوهر والعرض، ويعلن الأشاعرة أن العَرَض لا يبقى زمانين[٨]. فلا وجود لعَرَض بالمطلق أو قائم بنفسه. العَرَض يقوم بالجسم الجوهر ووجوده في اللحظة التي يكون فيها مع الجوهر. العرض له لحظته يزول وتزول معه، أي هو وزمنه.

فالمتكلّمون لا وجود لديهم لمكان مطلق ولا لزمان مطلق، بل

---

(٧) إبن فورك، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٨٦.

(٨) الباقلّانيّ، التمهيد في الردّ على المعطّلة، تحقيق مكّارثي، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٨.

الشيء يكون ومكانه وعرضه وزمانه، لأنّ المتكلّمين «يجب عندهم أن يكون الوقت والمؤقّت جميعًا حادثَيْن لأن معتبرهما بالحدث لا غير»[٩].

وربّما توافق هذا مع بنيان العربيّة لغةً ولسنًا، فالفعل بزمانه في العربيّة يقترن بحركة الفاعل، ممّا يظهر فقدان الفعل المتّصل، وأزمنة الفعل وفعله تخضع لأجزاء منفصلة متجدّدة. إنّ «الفعل على الحقيقة ضربان: ماضٍ ومستقبل. فالمستقبل ما لم يقع بعدُ ولا أتى عليه زمان ولا خرج من العدم إلى الوجود. والفعل الماضي ما تقضّى وأتى عليه زمان زمانان لا أقلّ... فأمّا فعل الحال - الحاضر - فهو المتكوّن في حال خطاب المتكلّم، لم يخرج إلى حيّز المضيّ والانقطاع، ولا هو في حيّز المنتَظَر الذي لم يأتِ وقته، فهو المتكوّن في آخر الوقت الماضي وأوّل الوقت المستقبل... فكلّ جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز الماضي..»[١٠].

هذه البنية اللغويّة هي عينها بنية الجوهر والعرض الذي يخلقه الله ويزيله. إنّها بنية الانفصال في الزمان كما في المكان وبنية الخلق المستمرّ. وهي التي تواجه البنية السببيّة ذات الاتّصال والتأثير. وفي هذا الإطار تسقط فكرة التغيّر بكونها نابعة من طبع الجوهر أو العرض، وتعود إلى فعل الله وخلقه المستمرّ. ومن هنا شُدِّدَ النكير على فكرة الهيولى أو المادّة القديمة غير المتعيّنة، حتّى لا تكون ثمّ طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء، فالأعراض تُخلق متتابعة.

أدّى هذا الأمر إلى موقف من السببيّة والعلّيّة عند المتكلّمين والأشاعرة على الأخصّ. فنفوا الأسباب الفاعلة بين الموجودات وفيها، وجعلوا العلاقة بينها علاقة تماثل وليست علاقة تأثّر وتأثير ووجود

---

(٩) المرزوقي، أبو عليّ أحمد، الأزمنة والأمكنة، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٢٢هـ، ص ١٣٩.

(١٠) الزجّاج، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٦.

وإيجاد. وجعلوا الفعل الإلهيّ صنفين: الخلق المباشر من العدم ويتمثّل ذلك بقوله: كن فيكون. والتولّد الذي يحصل عبر سبب أو سلسلة من الأسباب. ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾[11]. ووافق الأمر دلالةَ السبب في اللسان العربيّ، الحقلَ المعرفيّ الأعمق في ذهن العاملين في الثقافة العربيّة، فالسبب: «كلّ شيء يتوصّل به إلى غيره... وجعلت فلانًا لي سببًا إلى فلان في حاجة...»[12]، فالسبب هو الواسطة بين شيئَيْن. لهذا يمكن اعتبار أنّ للسبب ذاتًا. أمّا العلّة فهي صفة للذات، فهي تعني المؤثّر في النوع والتالي ونبع الشيء، لكنّها ليست ذاتًا قائمة بنفسها[13]. والتولّد لم يعنِ السببيّة أيضًا، بل الواسطة وليس التأثير، لأنّ التأثير لا يصدر إلّا عن قادر والقادر هو الله.

ويتعمّق الموقف من السببيّة والتعليل لدى الأشاعرة، وكلّه شكل من أشكال العودة بالفعل الأساسيّ إلى النقطة المركزيّة الكونيّة للخالق. مثلما هي العودة بالأمر والسلطة إلى الخليفة وتثبيت مركزيّته وإرادته. فيبلور الغزالي التتابع الشكليّ ويرى فيه عادةً وليس فعلًا فاعلًا. وتشير ألفاظ العادة والأمارة واللزوم إلى هذه الأبعاد، في دلالتها اللغويّة وفي مجال الاصطلاح عليها واستخدامها، وتعبّر عن الطبيعة المعرفيّة العربيّة والإسلاميّة عمومًا وعند الغزالي خصوصًا. إنّ «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمّنًا لنفي الآخر... مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والإحراق ولقاء النار... فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور،

---

(١١) الحجر/ ٢٢.

(١٢) إبن منظور، لسان العرب، مادّة «سبب».

(١٣) الجوينيّ، أبو المعالي، الشامل، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ١٩٦٩م، ص ٦٧٨.

خلق - الله - الشبع دون الأكل...»[١٤]. فالسبب والتتابع ليست أمورًا واجبة في الطبيعة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع «ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»[١٥].

ويعود بعضهم بهذا المفهوم إلى ميزة عميقة في المعرفيّة الإسلاميّة، شملت فكر المعتزلة وأهل السنّة وابن تيميّة، بل يرجع ذلك إلى الموقف الاسميّ الفلسفيّ في الفكر اليونانيّ بنبعة أفراده السامية وطبعهم الشرقيّ على الأرجح[١٦].

وحجّة الأشاعرة في تشديد النكير على القائلين بالسببيّة أنّه «لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والريّ وغير ذلك ممّا يدعونه من الأمور الحادثة، واقعًا عن طبيعة من الطبائع، كان ذلك الطبع لا يخلو أن يكون من نفس الجسم المطبوع أو من... لقيام الدليل على أنّ الأجسام كلّها من جنس واحد - الجواهر المفردة - أمّا إن كان ذلك الطبع الذي يؤمنون له عرضًا من الأعراض فسد إثباته فاعلًا من وجوده...»[١٧].

وخلاصة القول إنّ مفهوم السببيّة والتعليل عند الأشاعرة بل المتكلّمين، ولدى أهل اللغة مفهوم علاقة وصل. فالنهج يسير في السببيّة تكرارًا وصولًا إلى الفاعل الأوّل رابطًا الطبيعة بما وراء الطبيعة.

وخشي الأشاعرة من الموقف الاعتزاليّ القائل بأنّ الله لا يجوز أن يكون فاعلًا للقبيح، لعلمه بقبحه وبغناه عنه. فجعلوا العلّة هي العلم

---

(١٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٣٩-٢٤٦.

(١٥) المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

(١٦) يمكن مراجعة العجم، رفيق، أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفيّة الإسلاميّة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧٨-٨٢.

(١٧) الباقلاّنيّ، التمهيد، ص ٤٠-٤١.

بالقبح عند الإنسان، فهي في الله صفة العلم وليست علّة، منعًا من وجود سبب ومسبّب في ذات الله. فنادى الأشاعرة بالصفات السبع في الله من دون أن يعني ذلك وجود ثنائيّة: ذات وحال أو جوهر وصفة.

ورأى الأشاعرة أنّ الله عالم بعلم، ولا بدّ من إثبات صفة العلم له. والأمر عينه في باقي الصفات. والصفات ليست زائدة على الذات إنّما هي قائمة فيها، فهناك حيّ وحياة، عالم وعلم، مريد وإرادة إلخ...

خلاصة الأمر أنّ المتكلّم عندما نظر إلى العالَم والعلم استمدّ الأسماء من سلطة اللغة واشتقاقاتها، وعندما استدلّ توجّه إلى الشاهد الإنسان، فكانت سلطة فعل الإنسان المجرَّب المحسوس هي المتحكّمة في تصوّره إذ «لا معنى لكونه عالمًا إلّا كون الذات على صفة وحال، تلك الصفة والحال هي العلم فقط»[١٨]. ونتساءل هنا: إذا كان العلم حالًا وواقعًا بعد الجهل، فله صفة الحدوث الزمنيّ، فكيف يمكن نقل هذا التصوّر إلى الغائب الله الذي ينافي تصوّره اتّصافه بالجهل أو حلول العلم فيه؟ لهذا نرى أنّ النهج الكلاميّ ماثل وشابه وجوّز الانتقال من الشاهد إلى الغائب ولم يبرهن. وقد سلك دربًا جدليًّا مؤدّاه التسليم بمقدّمة توكيديّة مشهورة، هي وحدانيّة الله وقدرته وفعله مطلقًا. ثمّ اعتمد الاستدلال العقليّ والمشابهة والمقارنة، جاعلًا اليقين مقدّمة أنطولوجيّة مسلّمة.

لقد باين كلُّ هذا الموقفَ الفلسفيّ، فلا عجب أن ينبري الإمام الغزالي لدحض الموقف الفلسفيّ هذا لمضادّته أساس البنيان الذي ارتكز عليه المتكلّمون، والنهج الذي ساروا فيه، ورسموا المواثيق على أساسه.

٢ - التيّار الفلسفيّ

يمثّل هذا التيّار منظومة معرفيّة داخل التراث العربيّ والإسلاميّ،

---

(١٨) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأزمنة، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٥١.

وهو جزء من الموروث الثقافيّ. إلّا أنَّ هذه المنظومة تأسّست بجزء كبير منها على الاتّجاه العقليّ البرهانيّ، وعلى التجريد العقليّ والتصوّر الإنسانيّين. وقد قامت على يد اليونان خير قيام ونقلها العرب النصارى عبر السريان المشرقيّين أو الساميّين. فهي في بنيتها الأمّ من عطاءات ذهنيّة أجنبيّة عن العرب والمسلمين. لكن ذلك لا يعني عدم إمكانيّة تأثيرها في ذهنيّات أخرى، إذ تبقى نتاجًا إنسانيًّا يمكن أن يساهم فيه كلّ الناس والأجناس والأقوام.

قيل إنّ أوّل مَن تفلسف هو أبو إسحاق الكنديّ المتوفّى ٢٥٦هـ، وقد ترك آثارًا فكريّة ومؤلّفات كثيرة، غلب على جزء كبير منها الطابع الكلاميّ بشكل واضح. لذا يُعتبر الفارابي أوّل مَن أسّس فلسفة متكاملة بعيدة عن علم الكلام مستقلّة المعالجة. ولا عجب إنْ وُصِفَ بالمعلّم الثاني.

إنّ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ المنقول إلى العربيّة عندما تمّ تبنّيه داخل الثقافة العربيّة، عقب عصر التدوين، انطبع بالعربيّة وتأثّر بسماتها وبيئتها. وظهر ذلك جليًّا من خلال المصطلحات عند النقلة والألفاظ والمعاني لدى الكنديّ ثمّ الفارابيّ. فكان اللسان العربيّ عامل التوسّط بين الفهم اليونانيّ والفهم الإسلاميّ للوجود. هكذا انصبغ الفكر اليونانيّ ببعض المعاني الإسلاميّة وتحوّل في تصوّراته والمفاهيم.

وعلى الرغم من أنّ هذا الفكر وصل إلى الفارابي عبر الشرّاح والسريانيّة والنقلة العرب مشوبًا مختلطًا، فوقع فيه بعض التلفيق وشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، إلّا أنّه بقي متميّزًا عن مسلك علم الكلام الإسلاميّ في مصادراته ومناهجه. وها هو الفارابي يصرّح بذلك وبوعي تامّ قائلًا: «النقلة هو أن نعلم بالحسّ أنّ أمرًا ما بحال ما وأنّ شيئًا موجود لأمر ما. فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر... وذلك أن يتشابه الحيوان والسماء بأمر يصحّ الحكم بالحدوث على جميع ذلك الأمر... فلا تكون النقلة في الحقيقة صحيحة، ولكن

يظنّ بها أنّها في الظاهر صحيحة»[١٩].

كان هذا تمايزًا عن نهج قياس الغائب على الشاهد إن لم نقل تصدّيًا له. ولا سيّما استخدام عبارة «لا تكون النقلة صحيحة».

إستعمل المعلّم الثاني نظريّة الفيض عبر العقول، فولّف بين الخلق الإلهيّ الإسلاميّ واعتماد العقل والسببيّة في ترتيب الموجودات وفعلها، قال: «فالله عزّ وجلّ يوحي إليه - إلى الإنسان - بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقّلًا على التمام... وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب الإنسانيّة، وفي أعلى درجات السعادة»[٢٠].

وهكذا نرى أنّ السعادة ترتبط بالمعرفة العقليّة فقط، واللامتناهي يرتبط بالمتناهي عبر الحدّ الأوسط المتمثّل بالعقل الفعّال. فهنا يلوح نظام عقليّ متماسك في وسم الوجود، وتسلسل أملاه العقل والسببيّة.

كما أنّ توفيق الفارابي بين أرسطو وأفلاطون أملته العقيدة الدينيّة، فصاغ الجوهر الأوّل والجواهر العليا التي هي بمثابة العالم الإلهيّ على نهج أفلاطون، وجعل الجواهر الأخرى تخضع للمجرّب والمحسوس. فإنّ أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحسّ، وهذا اتّجاه أفلاطونيّ وهو صورة عالم الملك الدينيّ. أمّا جواهر الأشخاص فهي الأولى بالتقديم، إذ رأى أرسطو: «إنّ العقل ليس هو شيئًا غير التجارب»[٢١]. فانطلق بهذا الاتّجاه من المحسوس والمجرّب

---

(١٩) الفارابي، المنطق عند الفارابيّ، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٤٥.

(٢٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٠٤.

(٢١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمَيْن، مصر، ١٣٢٥هـ، ص ٨.

والمشخّص. وهذه الانطلاقة ليست غريبة عن بنية المعرفة العربيّة الخالصة وبناء اللغة العربيّة التي تأسّست على المحسوس المجرّب، مثلما بدأ الفقه وأصوله بالانطلاق من الفرع لربطه بالأصل والاعتماد على الوقائع المفردة والجزء الذي لا يتجزّأ في بناء التصوّر الكلاميّ[٢٢].

ثمّ إنّ ابن سينا المتوفّى ٤٢٨هـ أضاف إلى اتّجاه الفارابي اتّجاهًا إشراقيًّا تحوّل فيه من خلال الشروح على أرسطو إلى خطّ لا يكتفي بالتسلسل العقليّ السببيّ في عمليّة الصدور، انطلاقًا من الفيض الأعلى، بل يضيف إلى العقل الفعّال فعلًا إشراقيًّا يشرف على النفس ويمدّها بالمعارف الربّانيّة، وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس. وهكذا انتهت المعرفة لديه إلى مبدأ سام خارج عن النفس. قيل إنّ هذا كان نذير بداية التصوّف الفلسفيّ أو إدخال الاتّجاه الصوفيّ في الفلسفة الإسلاميّة. والأصحّ، على الأرجح، هو إدخال الاتّجاه الإشراقيّ ذي النبعة الزرادشتيّة على الفلسفة العقليّة، والذي تجلّى في سيرورته عند السهروردي المتوفّى ٥٨٨هـ وآل إليه، ولديه اكتمل الاتّجاه واتّضح.

وقد قيل إنّ الموقف التجريبيّ واعتماد الحسّ والتجربة والسببيّة لدى ابن سينا لم يكن إلّا مرحلة مؤقّتة، في نظريّة المعرفة عنده، الوظيفة منها تفصيل عمليّة الإدراك وقطعها منهجيًّا عن أصلها الميتافيزيقيّ. لأنّ كلّ المعرفة الحسّيّة وموضوعاتها تخضع لإشراق العقل الفعّال، وليس للفيض السببيّ وللنهج الرتيب في الواجب والممكن.

بلغت الاتّجاهات الفلسفيّة والتيّارات العقليّة هذه، التي كانت قد اختمرت، الغزالي، فزادت في حيرته وشكّه، وتكاثر الرأي وتكاثفه وتعدّد النظريّات والحقائق من حوله، كما ذكرنا. ممّا دفعه إلى الحيرة والظنّ تارة، وإلى الهجوم والردّ طورًا في أثناء تبيانه لتهافت الفلاسفة، وانهدام الطريق المعرفيّ الذي بنوه للوصول إلى الحقيقة. وفي ذلك كان قد عبّر

---

(٢٢) راجع بالتفصيل أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفيّة الإسلاميّة، المشار إليه سابقًا، الفصل الثاني والثالث.

الغزالي عن اصطدام حادّ بين المسلك الكلاميّ والمسلك الفلسفيّ داخل الثقافة العربيّة آنذاك.

إحتوى ردّ الغزالي على الفلاسفة على ستّ عشرة مسألة رئيسيّة، أبطل بها رأي الفلاسفة وبيّن ضعف عقيدتهم ونعتهم بالانحراف عن سبيل الله. ولعلّ العنصر الأهمّ المخفيّ في ردوده تبيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهيّة. ومن أبرز المباحث التي تبيّن فيصل التفرقة بين المنظومة الكلاميّة والمنظومة الفلسفيّة كما تصدّى لها الغزالي، هي الآتي:

أ - مسألة قِدَم العالم

إحتلّت هذه المسألة حيّزًا في الفكر الإسلاميّ، وسبق الغزالي إليها آخَرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمَيْن: الله والعالم.

رأى الغزالي أنّ الفلاسفة يحتجّون على قدم العالم بـ:

* يستحيل صدور الحادث عن القديم، لأنّ افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجِّح لم يكن. وبالتالي مَن يُحدِث هذا المرجّح؟ علمًا أنّ المعروف أنّ أحوال الله متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممتنعة.
* ردّ الغزالي بأنّ العالَم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه، وليس من الضروريّ حصول المراد عن اكتمال الإرادة، فإرادة الله مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهانيّ عند الفلاسفة.

إنّ هذا الردّ ما لبث أن وُجّهت إليه السهام، إذ خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز، لكنّ تراخيه عن فعل الفاعل غير جائز. ولمّا كانت الإرادة والفعل مقترنَيْن ضرورة لدى الفاعل القادر المطلق فثبت الفعل القديم. لأنّ إنكار الفعل القديم يجعل في الفاعل حالة من التجدّد تستحيل على الله عزّ وجلّ الكامل. وخلاصة هذا الردّ رفض المقايسة بين إرادة الإنسان وإرادة الله، وهي المقدّمة الجدليّة المضمرة في نهج المتكلّمين.

ب - مسألة قِدَم الزمان والحركة

لم يدرك أو يقتنع جزء كبير من علماء المسلمين بمقولة أرسطو الأساسيّة في الفلسفة حول صلة الفاعل القديم بالحوادث. فالفاعل القديم محرِّك لا يتحرّك، وتحريكه الأشياء على سبيل الشوق. والجرم السماويّ كائن أزليّ عنه تصدر جميع الحركات، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والحوادث تستمدّ حركتها منه على الوجه الغائيّ. ممّا يملي أنّ المحرِّك خارج عن سلسلة الحوادث، وهو مصدر حركتها وليس جواهرها. ولمّا أقرّ بعض الفلاسفة بصدور الحوادث عن القديم فإقرارهم بعيد عن مذهب أرسطو النقيّ.

وعندما هاجم الغزالي موقف الفلاسفة هاجمهم في مقولتهم بصدور الحوادث عن القديم.

* أمّا حجّة الفلاسفة في القدم فمفادها: إنّ الله يتقدّم على العالم، فإمّا أن يتقدّم عليه بالذات كتقدّم العلّة على المعلول، وإمّا أن يتقدّم عليه بالزمان. والتقدّم بالذات يقتضي أن يكون الله والعالَم إمّا قديمَيْن وإمّا حادثَيْن. لكنّ الأوّل قديم فالعالم قديم. والتقدّم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان زمان، كان العالم فيه معدومًا، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديمًا، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فالعالم والحركة والزمان متلازمة وقديمة.
* ردّ الغزالي: إنّ الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلًا. وإنّ الله كان من غير عالم، ثمّ كان ومعه العالم. ولا زمان قبل الزمان لأنّ هذا من عمل الوهم. ثمّ إنّ الله قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقدارًا ما إلى ما شاء.

وقد ردّ ابن رشد في ما بعد على الغزالي فأقرّه على مقدار المكان وأنّه شيء محصّل تستحيل الزيادة فيه. أمّا الزمان فهو «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدِّر للحركة»[٢٣] ووجوده ذهنيّ موضوعيّته تتمثّل في

(٢٣) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٠، ص ٨٩.

الحركة، ممّا لا يمنع امتداده إلى اللانهاية. ثمّ إنّ الله يباين العالم فلا نسبة بينهما ولا يوجد جلّ جلاله في الزمان. وبالتالي تسقط المقدّمتان: التقدّم بالذات والتقدّم بالزمان. لأنّ مفهوميهما ومفهوم الله ليسا من جنس واحد. فتقدّم غير المتغيّر والذي ليس بزمان يختلف عن الموجود المتغيّر الذي هو بزمان. وهو نوع آخر من التقدّم.

ج - مسألة قِدَم المادّة

* إعتبر الفلاسفة كلّ حادث تسبقه المادّة، والحدوث ليس إلّا تعاقب صور على المادّة. فالعالم قبل حدوثه كان ممكنًا ولم يكن ممتنعًا، لأنّ الممتنع لا يحدث أبدًا. ولا يمكن أن يكون العالَم واجبًا، لأنّ الواجب بذاته لا ينعدم. فالعالَم ممكن، والإمكان صفة إضافيّة لا قوام لها بنفسها، بل بالمحلّ الذي تضاف إليه أو تحلّ فيه وهو المادّة. والمادّة لا يمكن أن يكون لها مادّة، منعًا من الوقوع بالدور. فالمادّة الأولى قديمة.

* ردّ الغزاليّ: العالَم لم يزل ممكن الحدوث، لكن ذلك لا يلزم أنّه موجودٌ أبدًا، فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. فالممكن يحدث في أيّ وقت. والإمكان قضاء العقل وليس موضوعًا يقوم فيه الإمكان. والممتنع والممكن والواجب أحكام عقليّة ليست بحاجة إلى محلّ.

وجاء ردّ أيضًا على الغزالي من ابن رشد: الإمكان معقول والمعقول لا بدّ أن يقابله شيء خارج النفس. فعندما نرفع موضوع الإمكان المتقل من حال الوجود بالقوّة إلى حال الوجود بالفعل يرتفع الحدوث والتغيّر. وموضوع الإمكان هو الهيولى أو المادّة القديمة. ولا يمكن لموجود أن يتعرّى من الهيولى لأنّه يصبح مفارقًا وليس كائنًا ولا فاسدًا[٢٤].

يتبيّن لنا أنّ الغزالي تحرّك في فضائه ورؤياه الفلسفيّة والردود من

---

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٠٣.

موقعه كمحاجج، وأحد أقطاب أصول الدين الكلاميّ الإسلاميّ، وارتكز في العرض الموجز الذي عرضناه على محورَيْن، شاهد من خلالهما وتعرّف من منطلقهما:

+ على نهج جدليّ يضع مقدّمة مفروضة ومشهورة ويبني عليها.
+ على مقايسة تامّة بين الشاهد والغائب، وعدم الفصل المعرفيّ، وأحيانًا الوجوديّ بين الثائم والغائب. وكأنّ ليس لكلّ منهما بنيانه الخاصّ.

٣ - التيّار الصوفيّ

شكل التصوّف ظاهرة معيّنة في الثقافة الإسلاميّة، وتجربة ذوقيّة حدسيّة اعتمدت السلوك والمكابدة، ونوعًا من الإلهام والإشراق. وهو فعل إنسانيّ واجتماعيّ عند أناس عايشوا المجتمع الإسلاميّ ونشأوا فيه. وقد لبس التصوّف لبوس الفكر الإسلاميّ، وفي منبته نبتة إسلاميّة لم ينسلخ عن نظام معرفيّ سبق الإسلام، رغم معاناة بشريّة تعايشت مع النفس الإنسانيّة في عمقها الواعي واللاواعي، وفي عمقها الموغل في القدم الممتدّ إلى حقب تناهز الآلاف المؤلّفة من السنين. تأثّر التصوّف بالهرمسيّات والهلّينيّات، والزرادشتيّة والمانويّة والهنديّات المتمثّلة في قهر الذات. وأخذ من معرفيّات عرب الجاهليّة الشيء الكثير، ولا سيّما القصص والخرافة والرموز.

عبّر الصوفيّة عن آرائهم وخوالجهم بعدّة طرق منها:

الكرامة: وهي ظاهرة لا تخضع لمنطق العقل ووعيه المباشر، فهي فوق المكان والزمان والتجربة الواقعيّة، إنّها تمثّل كلّ عمل خارق ومشابه للمعجزة.

التعريفات: وفيها تمّ تحديد رؤى المتصوّفة ومشاعرهم عبر المصطلحات التي تشتّت عن الحقل الدلاليّ المعروف للغة، وعبّرت عن معان خاصّة.

الأحلام: وهي أحداث في المنام، وربّما خيال في اليقظة، تحدّث

عنها الأولياء والصالحون، وكانت رموزًا لها دلالات وأبعاد.

تعاليم أخلاقيّة: بثّها المتصوّفة في كتب وبين المريدين. وتمّ تداولها داخل الخانقاه أو التكايا والزوايا، وهي بيوت تخصّ المتصوّفة. وفيها الكثير من قراءة القرآن الكريم والاستشهاد بأحاديث الرسول وذكر بعض الأوْراد. وتدريج السالك على مفاهيم مثل: الخلوة والرضا والتوكّل والسكينة والصبر ومقارعة شهوات الجسد، ومغالبة النفس الأمّارة. وأُطلق على هذا الشقّ شقّ التصوّف المعتدل أو الملتزم بالسنّة. وضمنه قدّم الغزالي أفكاره الصوفيّة.

فِرَق وطُرُق: وهي بمثابة تنظيمات اجتماعيّة طبّقت التصوّف وسلكت بمقتضى تعاليمه، وخضعت لنظام تراتبيّ يرئسه المؤسّس، وسمّيت الطريقة أغلب الأحيان باسمه، ويليه الخلفاء أو الأقطاب ثمّ الشيوخ الذين يرئسون الحلقات ثمّ الأتباع، وهم على درجات: مريد وسالك ومُخْتَلٍ إلخ...

والأرجح أنّ التصوّف النظريّ التأمّليّ اتّجه اتّجاهين:

- **الاتّجاه الأوّل**: تمثّل في بدايات ظاهرة التصوّف لدى رابعة العدويّة (-١٨٥هـ) ثمّ الحارث المحاسبي (-٢٤٣هـ)، والحكيم الترمذيّ (-٣٠٠هـ)، إلى حدٍّ ما أبو طالب المكّي (-٣٨٦هـ)، والجنيد (-٢٩٧هـ) ثمّ وسّع هذا الاتّجاه الغزالي وألّف فيه الكتب الطوال.

يركّز هذا الاتّجاه على الحبّ والمقامات والأحوال وأدب السالك وقطع علائق الدنيا، ويلتزم بطريقة أهل السنّة والجماعة في العقائد والفرائض والتفاسير والحجج. كما ينطلق من نقطة محوريّة في وجود فاصل حادّ بين الخالق والمخلوق، وأنّ سعي المخلوق إلى الله يجرز في حدود ترقّي السالكين إلى العتبة، وسدرة المنتهى، ومفهوم قاب قوسين، ولا يصل ولن يصل إلى الجمع وإزالة الفاصل بين الله والإنسان.

- **الاتّجاه الثاني**: ظهر مع نموّ التصوّف النظريّ وتداخل العقائد الصوفيّة والزهديّة، السارية في الإشراقيّة الفارسيّة والتجربة الهنديّة والرهبنة الأولى المسيحيّة والغنوصيّة والهرمسيّة القديمة وغيرها، وانجمع مع

التجربة الزهديّة والصوفيّة الإسلاميّة.

ولم يكن هذا الاتّجاه واحدًا، فمنه مَن تقيّد بشيء من الخطّ القويم السنّيّ والاثني عشريّ، ومنه مَن نزع نزعات فلسفيّة شطحيّة ابتعدت عن الانحصار بالمسلّمات القويمة في الدين. ومن أبرز ممثّليه: البسطاميّ (-٢٦١هـ)، والحلّاج (-٣٠٩هـ)، والسهروورديّ يحيى المقتول (-٥٨٧هـ)، وابن عربيّ (-٦٣٨هـ)، وابن عطاء الله السكندريّ (-٧٠٩هـ) وغيرهم.

وقد اعتذر الغزالي عن مقالات بعضهم وشطحاته، وبرّر مقصودها وسكت عن الآخرين، لكنّه حاول تصويب المفاهيم في كثير من كتبه، لعلّ أبرزها: **إحياء علوم الدين والرسالة اللدنيّة ومشكاة الأنوار ومنهاج العابدين وميزان العمل ومعارج القدس ومعراج السالكين** وسواها.

وتركّز هذا الاتّجاه على الثنائيّة، وهي ازدواجيّة المعاناة الإنسانيّة في عرفان العلاقة بين الخالق والمخلوق، بين القائم والمتعالي، بين الوحدة والكثرة، بين الإنسان والله. ولعلّ الإشراقيّات، من مانويّة وذوبان في النرفانا الهنديّة واتّجاه في الغنوصة، حاولت تخطّي الثنائيّة بالاندماج في النور والخير، وبزوال الشرّ والظلمة وبعودة الروح إلى ملأها الأعلى. وليس الفناء وتبادل الأدوار والاتّحاد وجمع الجمع، مقامات وأحوالًا، إلّا رغبة عند متصوّفة الإسلام جامحة لتجاوز الهوّة بين الإنسان والله، وبين التعدّد والتفريد، وبين الكثرة والوحدة. وعبّر متصوّفة الإسلام عن ذلك بتعريف أو مصطلح أو شطح أو كرامة أو رمز. فانتقد بعضهم وحُوكم، وتمّ الدفاع عن بعضهم، وفُسّر آخر، من قبل التيّار القويم؛ ومَن سمّوا بالمتصوّفة المعتدلين.

ولتأكيد ما ذهبنا إليه، نتناول شواهد من بعض المصطلحات تبيانًا للفرق بين الاتّجاهين في المصطلح الواحد[٢٥]:

(٢٥) العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩.

الاتّحاد: تصيير ذاتين واحدة، ولا يكون إلّا في العدد وهو حال (التعريفات لابن عربيّ ص ٢٠).

الاتّحاد: هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتّحد به الكلّ من حيث كون كلّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنّ له وجودًا خاصًّا اتّحد به فإنّه محال. (إصطلاحات الصوفيّة للقاشانيّ، ص ٢٤).

الأحوال: فإنّها معاملات القلوب وهو ما يحلّ بها من صفاء الأذكار... ثمّ يعدّدها - المراقبة وهي النظر بصفاء اليقين إلى المغيّبات - إلى أن يقول - ثمّ القرب وهو جمع الهمّ بين يديّ الله تعالى بالغيبة عمّا سواه... ثمّ تكون فواتح ولوائح ومنائح تجفو العبارة عنها. (أبو النجيب السهروورديّ، آداب المريدين، ص ٢١).

الأحوال: هي المواهب الفائضة على العبد من ربّه... (إصطلاحات الصوفيّة للقاشانيّ، ص ٢٦).

الأُنس: ما الأنس قلنا أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهيّة في القلب. (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

الأُنس: الأنس بالله تعالى، الاعتماد عليه، والسكون إليه والاستعانة به. (اللُمَع للطُوسيّ، ص ٩٦).

التجلّي: عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات... (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ٤٨٥).

التجلّي: التلبّس والتشبّه بالصادقين بالأقوال وإظهار الأعمال... (اللُمَع للطوسيّ، ص ٤٣٩).

التصوّف: نور شعشعانيّ رمقته الأبصار فلاحظها. (نصوص من شطحات البسطاميّ، ص ١٤٦).

التصوّف: وعلى أيّ شيء مبناه؟ قال رضي الله تعالى عنه وأرضاه

أوصيك بتقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر وسخاء النفس وبشاشة الوجه، وبذل الندى وكفّ الأذى وحمل الأذى والفقر وحفظ حرامات المشايخ والعشرة مع الأخوان، والنصيحة للأصاغر... ومجانبة الإدخار... والمعاونة في أمر الدين والدنيا. (فتح الغيب لعبد القادر الجيلانيّ، ص ١٥٨).

التوحيد: صفة الموحَّد لا صفة الموحِّد. إنّما قال «أنا»، فلَكَ لا له. وإن قلتَ: رجوع التوحيد إلى الموحِّد، فقد جعلتَ التوحيد مخلوقًا. وإن قلتَ: يرجع إلى الموحَّد، فَمَن توَحَّد، كيف يرجع إلى التوحيد؟... (طواسين الحلّاج، ص ٢١١).

التوحيد: سرّ والمعرفة برّ. والإيمان محافظة السرّ ومشاهد البرّ، والإسلام الشكر على البرّ وتسليم القلب للسرّ، لأنّ التوحيد سرّ بهداية الله تعالى للعبد ودلالته إيّاه عليه، لم يكن العبد يدركه بعقله لولا تأييد الله تعالى وهدايته له. (الحكيم الترمذيّ، بيان الفَرق بين الصدر والقلب، ص ٣٨).

جمع الجمع: ما جمع الجُمع؟ قلنا الاستهلاك بالكلّيّة في الله عند رؤية الجمال (فتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

جمع الجمع: التفرقة عبوديّة والجمع توحيد، فإذا أثبت نظرًا إلى كسبه فرّق، وإذا أثبتها بالله جمع، وإذا تحقّق بالفناء فهو جمع الجمع... ورؤية الذات جمع الجمع. (السهروردي، أبو حفص، عوارف المعارف (ج٢) ص ٣٣١).

الحبّ

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ ... فمرعى لغِزلانٍ ودينٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدين الحُبِّ أنّى توَجّهت ... ركائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

(ترجمان الأشواق لابن عربيّ، ص ٤٤).

الحبّ: مَن أحبَّ الله أنِس، ومَن أنس طَرِب، ومَن طرب اشتاق، ومَن اشتاق وَلِهَ، ومَن وَلِهَ خَرُمَ، ومَن خرم وصل، ومَن وصل اتّصل، ومَن اتّصل عَرَفَ، ومَن عرف قرّب. (نصوص عن شهيدة العشق الإلٰهيّ لرابعة العدويّة، ص ١١٦).

العارف: أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحقّ، ويجري فيه جنس الربوبيّة. (نصوص من شطحات البسطاميّ، ص ١١٢).

العارف: هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحقّق معرفته بما مَنَّ الله، وصحّ رجوعه من الأشياء إلى الله. (الكلابذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص ١٠٦).

الفناء: فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. (تعريفات ابن عربيّ، ص ١٥).

الفناء: حال مَن لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها. (الكلابذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص ٩٥).

المكاشفة: المكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلّا لو صحّت مشاهدة ذات الحقّ لكانت المشاهدة أتمّ وهي لا تصحّ، فلذلك قلنا المكاشفة أتمّ لأنّها ألطف... (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ٤٩٦).

اليقين هو المكاشفة. والمكاشفة على ثلاثة أوجه: مكاشفة العيان بالأبصار... ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان... ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. (اللمع للطوسيّ، ص ١٠٢).

ويلحظ المطّلع بوضوح من خلال هذه النبذة البسيطة من الشواهد المصطلحيّة كيف أنّ مفهوم المصطلح الواحد اختلف اختلافًا بيّنًا في المفهوم والأغراض منه، فورد التعريف بكلّ مصطلح منقسمًا إلى تعريفَيْن: في التعريفات الأوائل ظهر التوجّه نحو نزعة معرفيّة تطال الوجود وتسلك بالمتصوّف إلى آفاق نظام معرفيّ يعنى بالحدس وبالجمع والاتّحاد والرؤى

الخاصّة. وفي التعريفات الثانية يتّضح انحصار المفاهيم ضمن الأغراض الزهديّة، والسعي إلى الآداب الخلقيّة المثاليّة والالتزام بمعارف الشريعة، كما قرّرها الفقهاء وأهل الحديث نسبيًّا.

إنتمى الغزالي كما ذكرنا إلى نوع التعريفات الثانية، ولم نلحظ في تآليفه الصوفيّة نزعات للحلول، ورسم العوالم على أساس الاتّحاد، رحتّ المتصوّف على العلوّ الروحانيّ المبالَغ فيه. بل اتّبع أسلوب العبادة ورسم القِيَم الخلقيّة وتدريج السالك مدارج الزهد، والتعليم المقيّد بالشريعة. ومن شواهد ذلك ما ورد في كتبه:

«منازل التقوى ثلاثة: تقوى عن الشرك، وتقوى عن البدعة، وتقوى عن المعاصي الفرعيّة» (منهاج العابدين، ص ٢٧).

«التوبة فإنّها سعي من مساعي القلب وهي عند التحصيل... تنزيه القلب عن الذنب» (منهاج العابدين، ص ٩).

«الرجاء، فهو ابتهاج القلب بمعرفة فضل الله سبحانه وتعالى واستراواحه إلى سعة رحمة الله تعالى، وهذا من جملة الخواطر غير مقدور للعبد. ورجاء هو مقدور للعبد...» (منهاج العابدين، ص ٦٣).

«علامات الزهد ثلاث: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعزّ بلا رئاسة» (الإحياء (٢)، ص ٢٥٧).

«إنّ مَن يجمع بين الظاهر والباطن جميعًا فهذا هو الكامل، وهو المعنى بقولهم مَن لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه. وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة» (مشكاة الأنوار، ص ١٣٣).

«المفهوم من الحلول أمران: أحدهما النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلّا بين جسمَيْن، فالبريء عن معنى الجسميّة يستحيل في حقّه ذلك. والثاني النسبة التي بين العَرَض والجوهر. فإنّ العَرَض قوامه بالجوهر، فقد يعبّر عنه بأنّه حالٌّ فيه، وذلك محال على

كلّ ما قوامه بنفسه». (المقصد الأسنى، ص ١٦٨).

«إعراب القلوب على أربعة أنواع: رَفْع وفَتْح وخَفْض ووَقْف. فرفع القلب في ذكر الله تعالى، وفتح القلب في الرضاء عن الله تعالى، وخفض القلب في الاشتغال بغير الله تعالى، ووقف القلب في الغفلة عن الله تعالى» (منهاج العارفين، ص ٨٢).

٤ - «التيّار الباطنيّ - الإماميّة -»

يعود هذا التيّار إلى المراحل الأُوَل في الحياة الإسلاميّة، وبعد وفاة الرسول (ﷺ)، وما حدث من التباين في الشخصيّة التي خلفته، وكان تباينًا عاديًّا وإنسانيًّا، ما لبث أن تطوّر باتّجاه الصراع السياسيّ، منذ عهد عثمان بن عفّان ثالث الخلفاء الراشدين. وأُطلق على مَن ناصر الإمام عليّ، شيعة عليّ، أي مَن شايعه وأيّده. ثمّ تلاحقت الأحداث، وأدّت إلى استشهاد الحسين بن عليّ، على يد بعض عمّال الأمويّين في إبّان الصراع الدائر.

وقد اتّخذت هذه الحادثة وما سبقها خطًّا تنامى عقائديًّا واجتماعيًّا، وشقّ دربه داخل المجتمع الإسلاميّ، وترك أفكاره وحركاته المتعدّدة أثناء القرون التوالي. ومنذ أواخر القرن الأوّل الهجريّ احتجّ هذا التيّار بحديث للرسول (ﷺ) يذكر فيه الوصاية لعليّ وأهل البيت، أي أهل بيته.

ومن ثمّ تبلور تيّار شيعيّ بعد مضيّ قرنَيْن تقريبًا على وفاة الإمام عليّ متعدّد الفروع والآراء. وكانت الإمامة الجامع المشترك. والإمامة وظيفة اجتماعيّة وعقائديّة دينيّة. وغدت لدى بعض الفروع قضيّة أصوليّة وليست قضيّة مصلحيّة - تطال مصالح الدنيا فحسب - وهي ركن من أركان الدين. بل هي لدى بعضهم ركن إلهيّ حلّ بالأئمّة المعصومين يُدبّر الكون من خلالهم.

ويجمع الشيعة القول «بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمّة وجوبًا عن الكبائر والصغائر». «وما كان في الدين

والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام، حتّى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمّة»[٢٦].

وللولاية في التصوّر الشيعيّ سلطة إلٰهيّة خصّ الله عزّ وجلّ بها الوليّ مثل النبيّ، فالوليّ بمنزلة النبيّ يبلّغ عنه ويتحدّث باسمه، وتعتبر تعاليمه من تعاليم النبيّ[٢٧].

ثمّ تطوّر مفهوم الولاية زمن الدولة الفاطميّة في مصر وتوسّع على مستوى الأصول وتحدّد. يقول القاضي النعمان (المتوفّى ٣٦٣ أو ٣٥١هـ):

«فما أبانه الله عزّ وجلّ فظاهر بكتابه واضح لعباده فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب عليهم ردّه إليه كما أمر جلّ ذكره...، وما أشكل على مَن بعده - الرسول - وجب عليه ردّه إلى وليّ الأمر كما أمرهم جلّ ذكره... وبما أنّ بيان الرسول وبيان أولي الأمر داخلان في حكم الكتاب... فقد صار جميع الحلال والحرام والقضايا... بهذا المعنى واضحًا بيّنًا غير مشكّل ولا مقفل، ولا محتاج إلى قياس عليه. ولا الرأي ولا الاجتهاد ولا الاستحسان ولا النظر كما زعم هؤلاء المختلفون - أصحاب أصول الفقه -»[٢٨].

ثمّ يتطرّق القاضي إلى الأصل الثالث لدى أهل السنّة والجماعة فيستنده قائلًا: «لا يقع اسم الجماعة بعده - النبيّ - إلّا على مَن اجتمع على طاعة الإمام... وكلّ جماعة تخرج عن طاعة الإمام وحُكمه لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة.

فمنظّمو المسلمين وجامعوهم هم أئمّتهم المنتصبون من قبل الله...

---

(٢٦) الشهرستانيّ، المِلَل والنِحَل، القاهرة، ١٩٦٩، ج١، ص ١٤٦.

(٢٧) الكلينيّ، أبو جعفر، أصول الكافي، طهران، ١٢٧٨هـ، ص ٥٦.

(٢٨) القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٠.

كما كان رسول الله منظّم أصحابه. . .»[٢٩].

وكما تأثّر التيّار الصوفي، أو شقّ واتّجاه منه، بالنظرات المعرفيّة لمنظومات تعود إلى ما قبل الإسلام، كذلك ظهرت في الكتابات الإماميّة هذه التوجّهات. فبان أثر النورانيّة الفارسيّة والنورانيّة الهرمسيّة التي أخذت سمة العقل النورانيّ في بعض التيّارات البِلّينيّة.

ويرجع بعضهم تقعيد مفهوم الإمامة والفقه إلى جعفر الصادق وعهده. والإمام جعفر في سلسلة الأئمّة الشيعة من سلسلة الإمام عليّ رضي الله عنه. ويعتبر بعضهم أنّ الإمامة انتقلت من الصادق إلى موسى الكاظم، كما ترى الاثنا عشريّة. وتعارض الإسماعيليّة ذلك وترى الانتقال إلى محمّد بن إسماعيل الإمام السابع.

ومع موسى كان هشام بن الحكم المتوفّى ١٩٥هـ الذي ترك كتابات في الإمامة وفي نقض رسالة الشافعيّ[٣٠]. وكلّ هذا يؤيّد تشييد أصول وفقه ونظام معرفيّ للإماميّة بشقّيها منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ.

لقد نُسب مثلًا إلى الإمام جعفر الصادق قوله:

«إنّ الله خلقنا من نور عظمته، ثمّ صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونه من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنّا نحن خلقًا بشرًا نورانيّين، ولم يجعل لأحد في مِثل الذي خلقنا فيه نصيبًا، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا»[٣١].

إنّ النصّ يأخذ سلطته من نسبته إلى الإمام جعفر، فتقبله الأفئدة مباشرة. والنصّ يحمل مفاهيمَ وأفكارًا ومصطلحات من خارج المعارف الكلاميّة والفقهيّة المعتادة عند العرب والمسلمين. كما روي عن جعفر

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٣٠) ابن النديم، الفهرست، ط ليبزغ، ص ١٧٧.

(٣١) الملّا صدرا في شرحه على كتاب أصول الكافي للكلينيّ، تحت عنوان التوحيد، باب «النوادر»، شرح الحديث الثالث.

الصادق أنّه روى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله حين شاء تقدير الخليقة وذرّ البريّة وإبداع المبدعات... فأتاح نورًا من نوره فلمع، ونزع قبسًا من ضيائه فسطع، ثمّ اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفيّة فوافق ذلك صورة نبيّنا محمّد (ﷺ). فقال الله عزّ وجلّ مَن قال: أنت المختار المتَخَب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك...، وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم من مكنون علميّ ما لا يشكل عليهم دقيق ولا يعييهم خفيّ، وأجعلهم حجّتي على بريّتي... ثمّ يضيف الكلام على لسان جعفر - وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فينا النجاة ومنّا مكنون العلم وبمهدينا تنقطع الحجج...»[٣٢].

فاجتماع النور وسط الخفاء وموافقته محمّدًا، كمعنى منذ الأزل ومعه أهل بيته، معنى يجعل الإمامة وجودًا كونيًّا منذ الأزل وبآل البيت.

ثمّ ما لبثت هذه الأفكار والعقائد أن لاقت رواجًا في أطراف الدولة الإسلاميّة، واتّخذت فروعًا وفرقًا وتيّارات، منها المعتدل ومنها المتطرّف: بعضها استمرّ في توازن مع الشريعة وبعضها الآخر غالى إلى حدود القفز فوق الشريعة الظاهرة، مدّعيًا إلمامه بعلم الباطن وحقائق الأشياء. واتّبع الفريق الأكبر من هذه التيّارات الدعوة العاديّة ووصل منه قسم الى السلطة، فأقام الدولة الفاطميّة. في حين سلك فريق مسلك الاغتيال والغصب والعدوان.

وقف الإمام حيال هذه الآراء العقائديّة والأحداث الاجتماعيّة التي حفرت في مجريات المجتمع والثقافة موقفًا واضحًا. فعلاوة على تبنّيه المذهب الشافعيّ، ودفعه الخطّ الأشعريّ دفعًا عقائديًّا متينًا عبر

---

(٣٢) المسعوديّ، أبو الحسن عليّ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥، ج١، ص ٣٨.

الكتابات، اتّخذ جانبًا عقائديًا ضدّ الإمامة، فردّ على مدّعيها من القائلين بأحقيّة أحفاد الإمام عليّ رضي الله عنهم وعصمتهم في الخلافة، وعلى فكرة المهدي المنتظَر. واتّخذ موقفًا سياسيًا مؤيّدًا لنظام الملك والخليفة العبّاسيّ، وتشهد على ذلك مؤلّفاته. وأشهرها: فضائح الباطنيّة أو المستظهريّ في الردّ على الباطنيّة. كما ضمّن هجومه على الفكرة الباطنيّة الشيعيّة في العصمة بعض فقرات وتلميحات في كتب أخرى مثل: القسطاس المستقيم، والتبر المسبوك، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

ونسوق الشواهد على ذلك:

«فأنت إذا أخذت اعتقاد العصمة في الإمام الصادق، بل في محمّد، عليه السلام، تقليدًا من الوالدين والرفقاء لم تتميّز عن اليهود والمجوس». (القسطاس المستقيم، تقديم فكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٩).

«أمّا الباطنيّة فإنّما لقّبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ من القشر... وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معيّنة... وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنّهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن، على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة، فلا يبقى للشرع عصامٌ يُرْجَع إليه ويُعوَّل عليه». (فضائح الباطنيّة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القوميّة للطباعة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١١).

ويتبرّى الغزالي في طرقه الدعائيّة وحجاجه لتبيان تهافت العقيدة الباطنيّة فيشكّك في معتقدهم قائلًا:

«إتّفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردّد أنّهم قائلون - الباطنيّة - بإلهَيْن قديمَيْن، لا أوّل لوجودهما من حيث الزمان، إلّا أنّ أحدهما علّة لوجود الثاني...» (فضائح الباطنيّة، ص ٣٨).

«واتّفقوا - الباطنيّة - على أنّ الإمام يساوي النبيّ في العصمة والاطّلاع على حقائق الحقّ في كلّ الأمور، إلّا أنّه لا ينزل إليه الوحي، وإنّما يتلقّى ذلك من النبيّ فإنّه خليفته وبإزاء منزلته... يستظهر الإمام بالحجج والمأذونين والأجنحة. والحجج هم الدعاة...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٢).

«اتّفقوا - الباطنيّة - عن آخرهم على إنكار القيامة، وأنّ هذا النظام المشاهد في الدنيا: من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة... لا يتصرّم أبد الدهر،... وأوّلوا القيامة وقالوا إنّها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان، وهو السابع الناسخ للشرع المغيّر للأمر. وربّما قال بعضهم: إنّ للفلك أدوارًا كلّيّة، تتبدّل أحوال العالم تبدّلًا كلّيًا بطوفان عامّ أو سبب من الأسباب. فمعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه - وأمّا المعاد فأنكروا ما وود به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنّة والنار ولكن قالوا: معنى المعاد عود كلّ شيء إلى أصله - إلى أن يقول عنهم - النفس المدرِكة القابلة من الإنسان، فإنّها إن صفّيت بالمواظبة على العبادات، وزكّيت بمجانبة الهوى والشهوات، وغذّيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقّاة من الأئمّة الهداة، اتّحدت عند مفارقة الجسم بالعالم الروحانيّ الذي منه انفصالها... فأمّا النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة المعرِضة عن رشدها من الأئمّة المعصومين فإنّها تبقى أبد الدهر في النار، على معنى أنّها تبقى في العالم الجسمانيّ تتناسخها الأبدان...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٤).

«المنقول عنهم - الباطنيّة - الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع. إلّا أنّهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نُسب إليهم...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٦).

«يستحيل خلوّ العالم عنه - الإمام المعصوم -، بل عندنا يجوز خلوّ العالم عن النبيّ أبدًا، بل يجوز لله أن يعذّب جميع خلقه وأن يضطرّهم إلى النار، فإنّه بجميع ذلك متصرّف في ملكه بحسب إرادته...» (فضائح

الباطنيّة، ص ١٠٤).

«... إذ لو اقتصر صريح كلام الشارع إلى معلّم ومؤوّل لاقتصر صريح كلام المعلّم المعصوم إلى مؤوّل ومعلّم آخر، ولتسلسل إلى غير نهاية». (فضائح الباطنيّة، ص ١١٧).

«لم يَبِنْ لنا أنّ خارق الإجماع كافر... فمَن التبس عليه هذا الأمر لم نكفّره بسببه، واقتصرنا على تخطئته وتضليله. فإن قيل: وهلّا كفّرتموهم لقولهم إنّ الإمام المعصوم، والعصمة عن الخطأ والزلل وصغير المآثم وكبيرها من خاصّيّة النبوّة، فكأنّهم أثبتوا خاصّيّة النبوّة لغير النبيّ (ﷺ)؟ قلنا: هذا لا يوجب الكفر، وإنّما الموجب له أن يثبت النبوّة لغيره بعده...» (فضائح الباطنيّة، ص ١٤٨).

ويعمد الغزالي إلى بيان شروط الإمامة الصحيحة التي تصحّ لكلّ مسلم من غير اختصاص نسل أو دم أو فئة، مع خاصّيّة لقريش في بعض شروحه (فضائح الباطنيّة، ص ١٨٠).

عطاء الغزالي وآراؤه

أليست التيّارات المتضاربة المتعارضة هذه، التي ملأت فضاء الغزالي الثقافيّ، وعصفت بالمعارف والتعاليم والأنشطة والأنظمة، كافية لأن توقع الإمام بحيرة واضطراب وتشكّك؟ ألم تتقاطع وتختمر في لحظة حجّة الإسلام الزمنيّة؟

يمكن القول - من وجهة نظرنا - إنّ الغزالي أبدع في أصول الفقه في بعض الشروح، وكان واضحًا في كتاباته عميقًا، زاد في خطّ الشافعيّ (-٢٠٤هـ) الأصوليّ، وتطرّق إلى شواهد فقهيّة دقيقة. ونحن نعلم أنّ المذاهب الفقهيّة والأصوليّة كانت قد نضجت في عصره. وأنّه قد تلقّى الكثير من الفقه والأصول على يد الجويني كما سنذكر. لكن تفصيله وتجديده الأصوليّين تأثّرا بمطالعاته المنطقيّة، إضافة إلى رغبته العارمة في القضاء على روح الانحراف، والتي تفشّت في عصره على أيدي قضاة

الشرع الذين نزعوا إلى استغلال مناصبهم. فدفع ذلك الغزالي إلى أن يتشدّد في قواعد الفقه، ويقيّدها بطرق الاجتهاد الصارمة التي وضع لها الأسس والمناهج، رافضًا كلّ طرق الاستدلال، من استحسان الحنفيّة واستصلاح المالكيّة وغيرها، مكرِّسًا القياس في نسقه المعياريّ. وقد أدخل منطق أرسطو بقوالبه وضروبه والأقيسة الشرطيّة في أصول الفقه جاعلًا إيّاها الأصل الرابع؛ بعد أن طوّع هذه الأقيسة وحوّل معانيها وتراكيبها، طابعًا إيّاها بخصوصيّة اللسان العربيّ وكنه المفاهيم الإسلاميّة، فكان عمله بدينًا متميّزًا وتجربةً محطّ درسٍ وتحليل[٣٣].

ولكنّ الغزالي في تبنّيه المنطق، وهو عمود الفلسفة اليونانيّة والمشّائيّة، تبنّيًا تامًّا وإدخاله في مباحث الأصول إدخالًا كلّيًا، بقي على وساطته في الأخذ من العقل والشرع، مثلما كان موقفه في التجارب الكلاميّة والصوفيّة. «فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستبّ له الرشاد. لأنّ برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع... فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضًا الأجفان»[٣٤].

ومن أبرز مواقف الغزالي في تبنّي المنطق مقدّمته في كتاب المستصفى من علم الأصول، وبه ظهر أصوليًّا مجدّدًا عمل على مزج الاجتهاد بالمنطق والتحرّر من كلّ مبحث أصوليّ سابق، وممّا قاله في هذه المقدّمة:

«وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا...»[٣٥].

---

(٣٣) راجع كتابنا: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

(٣٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، التجاريّة الكبرى، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٢.

(٣٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجاريّة، مصر، ج١، ص ٧.

كما يؤكّد «أنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»[٣٦].

ومن ثمّ إنّ المطّلع على كتب الإمام مصنّفة بحسب العلوم: كلام وردود عقائديّة، أصول وفقه ومنطق، تصوّف وتعليم وأخلاق، ردود فلسفيّة، يعثر بالقراءة والحفر والتحليل على تباين في المستويات بين الكتب، فإنّ الغزالي بأصالته تميّز بما يلي:

- إبراز الفكرة وعرضها وخصّها بمعان محدّدة.
- تنظيم سياق الأفكار وإيرادها عبر إبراز المعضلة وتفريعها، ثمّ الاستشهاد بما يؤيّد ما تقدّم.
- الأسلوب اللغويّ المحكم، والألفاظ والمصطلحات التي اختصّ بها الغزالي وأوردها بيانيّة جليّة.
- الاستشهاد بعدد محدّد من الآيات القرآنيّة والأحاديث، والاستناد إليها.

وقد انطبق المستوى السابق هذا بحسب ترجيحي وقراءتي، على الكتب التالية: الاقتصاد في الاعتقاد، إلجام العوام، فضائح الباطنيّة، شفاء الغليل، المنخول، المستصفى، مقاصد الفلاسفة، معيار العلم، محكّ النظر، القسطاس المستقيم، أساس القياس، تهافت التهافت والمنقذ من الضلال. إضافة إلى بعض فصول وفقرات ومقاطع من إحياء علوم الدين، والتبر المسبوك، وكتب التصوّف، وكلّها سترد لاحقًا.

أما ذكرنا بعضًا من هذه المؤلّفات من دون الكتب الأخرى، فيعود إلى القراءة الشخصيّة المشار إليها، والتي لاحظت بين كتبه المنسوبة إليه اختلافًا في المعنى ووضوحه وسياقه، وطرق الاستشهاد والإسناد، وتعارض الأفكار أحيانًا، وخروج بعضها عن حقل المعنى الذي اختصّت به كتابة الغزالي.

---

(٣٦) المرجع السابق، ص ٣.

فهل هذا قصور منّا في إدراك بعض الذي أخرجناه عن المستوى الذي عهدناه بكتابة الغزالي؟ أم إنَّ للغزالي أسلوبَيْن ونهجَيْن وتضاربًا في الأفكار؟ أم إنَّ هناك تدليسًا وحشد فقرات وإدماجها بكتابات الإمام؟ كلّ ذلك يحتاج إلى أجوبة وتحليلات مطوّلة.

نخلص إلى القول: إنّ الإمام الغزالي في عمق نتاجه والمعاني والألفاظ دار في أفق علم الكلام وأصول الفقه المدعّمين بالمنطق والحجاج الفلسفيّ العقليّ. فهو في الحقيقة مدافع عن العقيدة عالم إسلاميّ، ركنه الشافعيّة ونهجه الأشعريّة. وكلّ ما أدخله من مفاهيم وألفاظ كان في سبيل تقوية هذه العقيدة وتوكيدها. ويتّضح ذلك في تبنّيه المنطق وردّه على الفلاسفة، في تقوية القياس في أصول الفقه وترسيخه، وكذلك في إبراز العلّة بدورها الكسبيّ على مستوى الوجود والمعرفة والاستنباط. كما يستبان الأمر ذاته في موقفه من الفِرَق والردود. وقد استخدم في ذلك ألفاظًا معروفة متميّزة، وأسلوبًا بيانيًّا برهانيًّا يقدّم الشواهد ليخرج إلى الحكم الكلّيّ.

أمّا ما عدا ذلك ممّا توضّح وظهر في كتبه فكان في خدمة هذه البنية، التي كان الغزالي جزءًا منها وضمن تركيباتها. حتّى التصوّف الذي ظهر في كتاباته وكتبه وتجربته لم يكن سوى إدخال تدعيميّ للإيمان، وللخطّ الذي انبرى للقيام به كداعية سنّي مسلم. فتصوّف الغزالي يباين تمامًا تصوّف ابن عربيّ في المنطلق والهدف والعمليّة المعرفيّة، ومحورها الأساس الفصل بين الشاهد والغائب عند الغزالي، في حين هي وصل في مدى معيّن عند ابن عربيّ.