

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بشرى على إجمدها: الدكتور منور فرهمي باشا رئيس الجمعية؛ والدكتور على عبد الواحد رافى وكبيرها

---

## الحقيقة في نظر الغمالي

تأليف

الأستاذ سليمان دنيا

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين  
وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

ooboeikendi.com

# مقدمة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

وبعد ؛ فقد استرعى انتباهي إلى هذا الموضوع ما لاحظته من تعارض في أفكار الغزالي وتضارب في آرائه .

كذهابه مثلاً في كتاب معارج القدس « إلى أن صفات الباري كلها اعتبارات وإضافات وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » (١) .

وفي كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » إلى : « أن الصفات السبعة - يعني صفات المعاني - ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات » (٢) .

فأردت أن أتبين سر هذا التضارب بين أفكار الغزالي من ناحية ، وأن أتبين أي الرأيين المتعارضين هو الحقيقة في نظره من ناحية أخرى .

وقد رأيت من الوسائل الضرورية لفهم هذا التضارب أن أتتبع الأدوار التي تقلب فيها الغزالي والعوامل التي ساعدت على تكوينه ، فاقتضاني ذلك أن أعقد فصلاً أخصه لدراسة حياة الغزالي أستوضح فيه شخصه ما أمكن ذلك . ورأيت أن مما يساعد على هذا الاستيضاح دراسة الحال العلمية والسياسية

---

(١) ص ١٧ طبعة الكردي . (٢) ص ٦٥ طبع الخانجي .

إبان عصره ، أعنى في القرن الخامس الهجرى ، فجعلتها فصلاً آخر اتخذته مقدمة  
لدراسة شخصه .

ورأيت من الوسائل الضرورية أيضاً دراسة كتبه دراسة وافية ؛ فعقدت  
لهذه الدراسة فصلاً سجلت فيه ملاحظاتي على هذه الكتب .

ثم رأيت أن أستعين بآراء من درسوا الغزالي ، وأن أستعرض أحكامهم  
على هذا التضارب ، فوجدتهم قد أدركوه وحاولوا الكشف عن سره ، فعقدت  
لمحاولاتهم هذه فصلاً بعنوان « الغزالي كما فهمه الباحثون » .

ولما كنت قد ناقشت كل هذه الحلول بما يجعلها واهية ضعيفة في نظري ،  
وكنت قد اهتديت إلى حل جديد للمسألة فقد عقبته هذا الفصل بفصل آخر  
عنوانه « الغزالي كما فهمته » .

ولما كانت هذه الفصول تسير بالقارىء خطوة خطوة حتى تضع يده على  
المراجع التي تصور الحقيقة في نظر الغزالي فقد جعلتها باباً واحداً تحت عنوان  
« مصادر الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كانت هذه البحوث قد كشفت سر هذا التضارب فقد رأيت أن  
أصوب إلى الهدف وأن أشتغل بالمقصد - فأصور الحقيقة في نظر الغزالي - بعد  
أن أخذت من الوسائل ما يكفي ، فعقدت لها فصلاً بعنوان « جوهر الحقيقة  
عند الغزالي » .

وفي هذا الفصل أردفت الرأي الحق في نظر الغزالي بغيره من الآراء التي  
قالها لغرض آخر ، كلما أمكن ذلك .

وقبل ذلك رأيت أن أعالج الوسيلة التي رآها الغزالي طريقاً مأمونة للوصول إلى الحقيقة فعدت لها فصلاً بعنوان « وسيلة الحقيقة عند الغزالي » .  
ولما كان هذان الفصلان يعالجان الحقيقة من حيث وسيلتها ومن حيث جوهرها فقد جعلتهما باباً واحداً بعنوان « الحقيقة عند الغزالي » .

فتكون أبواب الكتاب وفصوله كما يلي :

الباب الأول : مصادر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : الحال السياسية والعلمية في عصر الغزالي .

الفصل الثاني : حياة الغزالي .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .

الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .

الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الباب الثاني : الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

والتاريخ الفكري مركب صعب ، وطريق وعرة ملتوية ؛ لأن المؤرخ

لهذا الجانب فوق أنه يعبر القرون ويثب وثبات فسيحات في أحشاء الماضي

السحيق باحث عن فكرة والأفكار والنوايا محلها القلوب ، وإدراك ما في القلوب

يعز حتى في حياة أربابها ؛ فما بالك وقد تطاول العهد ، وبعدت الشقة واستطال

الزمن ؟ !

قد يقال إن بين يديك رسوماً وآثاراً هي مؤلفات من تـؤرخه ؛ أليس فيها ما يكشف لك الحجاب عن وجه الحقيقة ؟

حقاً إن هذه المؤلفات هي ما يمكن التعويل عليه في أمثال هذه المواطن ؛ ولذا فإن مؤلفات الغزالي هي مناط الأمل ومعقد الرجاء في هذا البحث الذي أعالجه . ولكن الغزالي كان من المولعين بكثرة التأليف حتى أربت تأليفه على الثلاثمائة ، وهذه الكثرة المفرطة تقتضى زماناً متطاولاً ومجهوداً شاقاً متواصلًا ، حتى يستطيع جمع هذا الشتات وتربيته ، واستخراج منهج المؤلف وعقيدته من بين ثناياه .

ولأمر ماهاجم الغزالي ونقد ، واشتد في هجومه ونقده ، فخلق له منذ اللحظة الأولى خصوماً ألداء اشتدوا هم أيضاً في هجومهم ونقدهم<sup>(١)</sup> ، كما خلق لنفسه أصدقاء أعجبهم جرأته وشجاعته فشرعوا أقلامهم يذودون عنه ويدافعون<sup>(٢)</sup> ، واشترك الفريقان في حرب جدلية عنيفة دامت منذ عهد الغزالي حتى اليوم . واقتضى الحال وجود فريق ثالث حملهم حب الإنصاف على أن يقولوا كلمة الحق<sup>(٣)</sup> ؛ خصوصاً أن المسألة لم تصبح مسألة أشخاص بل أصبحت مسألة فكرة وعقيدة .

(١) كما صنع أبو الوليد الطرشوشي ، والملازري ، وابن رشد ، وابن القيم ، وكثيرون غيرهم .

(٢) كما صنع صاحب كتاب « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » وكما صنع السيوطي في كتابه « تشييد الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان » .

(٣) كما صنع خوجه زاده في « تهافت الفلاسفة » والطوسي في « الذخيرة » .

فكان لزاماً على كل من يريد أن يعرف الغزالي أن يتنقل بين هذه الصفوف، وأن يصيخ بكلماته أذنيه إلى المدح والذم جميعاً، فإن الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط، ولا من أصدقائه فقط؛ فكلاهما مبالغ. ولقد أوصي الغزالي في كتابه الإحياء من يريد أن يعرف نفسه أن يهف أذنيه إلى أقوال الأصدقاء والأعداء فيه، ولست أرى فارقاً بين من يريد أن يعرف نفسه ومن يريد أن يعرف نفس غيره. ثم إن أمثال « الغزالي » من الشخصيات الفذة التي أفسح لها الزمان عن مقعد في صدر الوجود، يتخذها الضعفاء رداً يحتمون به؛ فيضعون المؤلفات التي لو ظهرت بأسمائهم لأهملت وأُخِل أمرها، ويضيفونها إلى غيرهم ممن ذاع صيتهم ونبه أمرهم؛ فتسير ذكرهم وتشتهر على حسابهم. وأحياناً توضع المؤلفات وتضاف إلى أحد المشاهير الأعلام بقصد سييء، فتحشى بالأفكار التي لا تلتئم مع مجموعة أفكاره حتى تشوش على سمعته، وتدع مجالاً للطاعنين فيه والناقلين منه، وهذا من شأنه أن يوجه النظر وينبه الباحث إلى أن يلقى المؤلفات بحيطه وحذر، وينظر إليها نظراً فيه شيء غير قليل من الشك والارتياب.

وتقد أقيم حول كتابين « للغزالي » - سأعرض لهما فيما بعد - فجة وصياح فنياً وأثباتاً، وأشيد بهما وأخملا. وهذه صعوبة لا يستهان بها في طريق الباحث. فلا بد أن يضاعف الجهد ويواصل الدأب حتى يصل إلى رأى لعله ينير من حلك هذه الظامة، ويكشف عن وجه الحق في هذه المدهمة.

ثم إن بعض مؤلفات « الغزالي » مفقود، وبعضها مخطوط غير ميسور.

وهذه المؤلفات لعل فيها من الأفكار ما كان يساعد الباحث على أن يرجح رأياً على رأى أو خطة على خطة ، فبدل أن يعمل الرأى والاستنباط المعرضين للخطأ والمثار ، ربما كان واجداً فيها ما يغنيه عن كل ذلك .

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن أخطر الآراء التى سجلتها على « الغزالي » كالتقول بقدوم العالم وأزليته ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم البعث الجثمانى ، كلها استنباط ليس واحد منها صرح به « الغزالي » .

ثم إن عصر « الغزالي » كان عصر فتن واضطراب وزعازع وأعاصير ، وهذه الملابس غير العادية قد تحمل العلماء أحياناً على أن يترخصوا فى أمور - تزولا على حكم الضرورة - لعلهم لو كان العدل قائماً والنظام مستتباً والحال عادية لم يترخصوا فيها . ونحن ، لعدم درايتنا بكل ما أحاط بهم من ملابس فى تلك العصور الخوالى ، نحاسبهم على كل ما صدر منهم ، وربما لو أحطنا بملابسهم فيها كان لنا معهم موقف آخر .

ثم إن « الغزالي » نهل من كل ثقافة وروى من كل مشروع ، و « الغزالي » حر فى تفكيره ، لا يرى فى الكثرة دليلاً على صوابها ، ولا فى القلة أمانة على خطئها ، يعرف الرجال بالحق ، ولا يعرف الحق بالرجال ، وقد ساعده عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أنى وجدته ولو من فم كافر ، ولا عجب فمعدن الذهب الرغام - كما يقول - . ولهذا ظهر الغزالي وفيه شبه بكل أوائك الذين قرأ لهم ، وأخذ عنهم : فكان كالبلورة انعكس عليها جملة ألوان ، وهذا ما جعل الناس يتنازعونه ، فالمتصوفة يرونه صوفياً ، والأشاعرة يرونه أشعرياً ، والفلاسفة يرونه فيلسوفاً .

وبحق يقول فضيلة الأستاذ الأكبر<sup>(١)</sup> المرحوم الشيخ المراغى : « إذا ذكرت أسماء العلماء أتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام ، وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرهما ، وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد : خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال » .

« أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته » .

« يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر ، والغزالي الفقيه الحر ، والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها ، والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكونات القلوب ، والغزالي الفيلسوف ، أو الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالي الربى ، والغزالي الصوفي الزاهد » .

« وإن شئت فقل أنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة » .

بل إن « الغزالي » نفسه يقول في كتابه « المنقذ<sup>(٢)</sup> » : « اعلموا - أحسن الله

---

(١) في مقدمة كتاب الأستاذ « فريد رفاعى » عن الغزالي .

(٢) ص ٣

إرشادكم، وألان للحق قلوبكم :- أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب، على كثرة الفرق، وتباين الطرق، ببحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون» .

«ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أتقحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأنجس وراءه للتمنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته» .

«وقد كان التعطش لدرك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعيان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جيلتي لا باختيارى وحيلتي، حتى انحطت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة عن قرب عهد بسن الصبا» .

ثم إن « الغزالي » عاب على علم الكلام وهو مؤلف فيه ، وعاب على الفلسفة وهو مؤلف فيها .

و « الغزالي » شك وأمعن في شكه ، وقد كان قبل الشك يستعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد الشك ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة .

هذه الصعوبات - وسواها كثير - تجعل « الغزالي » لغزاً يعسر حله ولقد صدق « ديبور » حيث يقول<sup>(١)</sup> :

« إن أمثال الغزالي معضلة في نظار الفلسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح » .

من هذا يظهر أن البحث حول « الغزالي » لن ينتج أكثر من ظنون والظن يغنى في مثل هذه المواطن إذا لا سبيل إلى اليقين .

ولن يضير « الغزالي » هذا الظن أو ذاك . فقد لقي ربه وتبوأ مكانه اللائق به ، وقطع كل صلته بعالمنا هذا ، وما فيه من خير أو شر ، ولن ينفع « الغزالي » شهادتنا له بأنه في درجة أنبياء بني إسرائيل إن لم يكن عند الله كذلك ، ولن يضيره أن يحكم عليه بأنه فيلسوف كان يضمّر الفلسفة ، ويخفيها عن العامة ، الذين لا تقوى أفكارهم على هضمها ، إن كان عند الله على خلاف ذلك . فلا ينبغي النزاع حول شخصه ، ولا شن الغارات بسببه . وليدرس من شاء أن يعرف ، والمخطئ والمصيب فيه - متى خلصت النيات - ما أجور ، معذوراً أو مشكوراً

(١) نقلاً عن كتاب التصوف الإسلامي العربي للطيباوى ص ٤٦ .

ولقد عمدت إلى دراسته من كتبه جمعت منها ماشاء الله أن أجمع ، لم يند  
عنى إلا مفقود ، أو مخطوط غير ميسور ، ولم يفتنى الانتفاع بمن كتبوا عنه ،  
بيد أن انتفاعي بهم محصور في ثلاثة أمور :

الأول : أن يدلوا على كتاب لم أكن أعرفه ، أو على مكان كتاب أكون  
قد أخطأته .

الثاني : أن يدلوا على أهمية نص أكون قد مررت به مسرعاً فلم أتنبه  
لأهميته فأعاوده .

الثالث : معرفة تاريخ « الغزالي » الزمني .  
أما أن يبدوا رأياً ، لا أجد في كلام « الغزالي » ما يؤيده فإني لا آخذ به ،  
بل أردء وأناقشه .

هذه نظرة في « الغزالي » ، لأزعم أني قد شأوت بها الأوائل ، ولا أدعي أني  
بهم ألم أدع ما يقوله الأواخر . ولكنها محاولات ، خطتها يديلا عهد لها بحياء الكتابة  
والتأليف ، فقد تكون خطأ ، وقد تكون صوابا ، وقد تكون مزاجاً من كليهما .  
ولكن يشهد الله أني ما حمت على « الغزالي » - إن كنت قد حمت عليه -  
تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه - إن كنت قد دافعت - تحيزاً وحباً . ولكن  
الحق أردت والصواب توخيت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .  
وفي هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى  
ونعم النصير .

# الباب الأول

## مصادر الحقيقة عند الغزالي

- الفصل الأول : الحال العامة والسياسية في عصر الغزالي
- الفصل الثاني : حياة الغزالي .
- الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .
- الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .
- الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

# الفصل الأول

## الحال العامية والسياسية

في عصر الغزالي\*

كان العلماء في ذلك العهد جادين في طلب العلم وتحصيله فكان هنالك حركة علمية دائبة غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلفى إلى الرؤساء لذلك كانوا يكفون على العلم الذى يجدون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به، فكان هدفهم الذى يسمون إليه الجاهد، والشهرة وبعد الصيت إلا من عصم الله .

وهذا ما جعل العلماء يلقون بأنفسهم فى أحضان الرؤساء ويتشبثون بأهدابهم<sup>(١)</sup> .

وفى الوقت ذاته كان الرؤساء فى حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة فى ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر إذ خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة أنهم يعيدون عن المطامع الشخصية ، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهى إلى دعائه أشد استجابة من أى داع آخر .

(\*) منذ القرن الخامس الهجرى تقريباً .

(١) وقد أرخ الغزالي لذلك فى كتابه «فاتحة العلوم» ص ٤٧ أنظر الملحق رقم ١

ولذلك أنشأ السلاجقة - حكام تلك الفترة التي نؤرخها - المدارس في « بغداد » و « نيسابور » تعلم مبادئ أهل السنة - لأنهم كانوا سنيين - وتشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة .

وقد كان « نظام الملك » وزير آل سلجوق صاحب الفضل الأكبر على هذه المدارس أنفق عليها عن سعة ، حتى بلغت نفقاتها في العام ٦٠٠٠٠٠ دينار (١) .

كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب ، جميعاً فراجت سوق العلم ، وأحب العلماء نظام الملك ، وتعشقوا مجاسه وأخذوا منه ندوة علمية . ويحكى عن نظام الملك هذا أيضاً أنه كان يحب الصوفية . حدثوا (٢) أنه كان له شيخ فقير . كان إذا دخل عليه يقوم له ويجاسه في مكانه . ويجلس بين يديه ، ولما سئل في ذلك قال : « إنه يذكرني بعيوب نفسي » .

ولما وشى به إلى « ملك شاه » وقيل (٣) . إن الأموال التي ينفقها « نظام الملك » على المدارس تقيم جيشاً يركز رأيته في سور « القسطنطينية » أجاز « نظام الملك » « ملك شاه » : « إنى أقت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها ،

(١) ص ١٦ الأخلاق للدكتور زكي مبارك .

(٢) ص ١٩ « » « » .

(٣) ص ١٦ « » « » .

فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك  
ولجيشك فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعاتهم تبينون، وبركاتهم  
تمطرون وترزقون .»

ومما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضاً ، أنه قد لاح لهما في الأفق عدو  
واحد مشترك ، أقض مضجعهم ، وأقلق راحتهم ، وهددهم في دينهم ودولتهم ،  
وأعنى به الفلاسفة والمعتزلة، قالت<sup>(١)</sup> الهلال: «أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية،  
والمجالس الجدلية في الشرق ، والفاطميون - مثل ذلك - في الغرب ، هؤلاء  
يسعون في إثبات تعاليم الشيعة ، وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما  
في خوف من أهل الفلسفة والتعطيل .»

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء  
يطاردونهم بالسيف ، وأولئك يطاردونهم بالطعن والتحقير<sup>(٢)</sup> ولم يصرف  
واحد من علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد  
الجرى<sup>(٣)</sup> .

وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ  
من الكفر والزندقة سلاحاً يشهره في وجه من شاء من العلماء والباحثين ،  
فراجت سوق الفتنة ، وخشى العلماء على أنفسهم ، فراحوا يكتمون آراءهم في  
صدورهم ، ويرقبون - في خلصة - فترات تغفل فيها عنهم أعين الرقباء ،

(١) أول العدد ٦ من المجلد ١٥ (٢) المصدر السابق .

(٣) ص ٨٢ من « المنقذ » للغزالي طبعة دمشق الثانية .

ليوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم ، أو يودعوها كتباً تحت ستار علم آخر .  
إقرأ ترجمة أبي الظفر<sup>(١)</sup> الأبيوردي الذي تفقه على إمام الحرمين ،  
تجد مترجمه يقول<sup>(٢)</sup> : « وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة » .  
مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت مثار أخذ ورد .

وروى<sup>(٣)</sup> « أبو سعيد » السمرقاني أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى  
دروس « علي بن عبد الله بن أبي جرادة » المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . أثناء رحلته  
الدراسية إلى حلب ، فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ  
فسأله عن سبب زيارته ، فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث ، فقضب الرجل  
الصالح غضباً شديداً ، وقال . « ذاك يقرأ عليه علم الحديث !! ، قلت ولم ؟ ! ،  
هل هو إلا رجل متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ ، فقال لي . ليته اقتصر على هذا ،  
بل هو يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل<sup>(٤)</sup> » .

ولقد ذكر « جولد زيهر » أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلاً<sup>(٥)</sup> :  
« فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين  
ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم

(١) المتوفى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) ص ٤٤ الأخلاق للدكتور زكي مبارك .

(٣) ص ٣٤ « التراث اليوناني » .

(٤) وكلمة « الأوائل » في رأى الإسلاميين اصطلاح على الفلاسفة .

(٥) ص ١٣٤ « التراث اليوناني » .

الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم الحسنة السمعة .  
وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد « محمد بن علي بن الطيب »  
المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل  
إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج  
مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل  
السنة في عصره هي الأخرى ، ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من  
الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية » .

هذه هي الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي ، وسنرى إلى أي حد  
أثرت فيه .

# الفصل الثاني

## حياة الغزالي

قد تكون هناك مندوحة لإغفال الجانب الزمني من حياة الغزالي ، ما دام موضوع الكتاب هو الجانب الفكري . ولكني رأيت مع ذلك أن أوليه شيئاً من العناية . لأن الجانب الزمني من شأنه أن يلقى ضوءاً على الجانب الفكري .

— ١ —

### مولده ونشأته

ولد أبو حامد منتصف القرن الخامس الهجري ، أعني سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد كانت المنازعات الدينية مألوفة فضاء هذه المدينة ، لكثرة عدد المسيحيين فيها وكذا الشيعيين من المسلمين (١) .

أما والد « أبي حامد » فقد كان فقيراً صالحاً ، لا يأكل إلا من كسب يده في غزل الصوف ، وكان في أوقات فراغه يطوف على المنفقين ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ، ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه ابناً يجعله فقيهاً واعظاً (٢) غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه وقد تحقق ، ودعوته وقد استجيبت فقد توفي وما يزال « أبو حامد » صغيراً ، بيد أن أحداً من المؤرخين لم يذكر لنا كم كانت سن « الغزالي » حين توفي والده ، إلا أن القرائن تدل على أنه

(١) كتاب حياة الغزالي للدكتور ( زويترا ) ص ٤٤

(٢) ص ١٠٢ ج ٤ طبقات الشافعية الكبرى .

كان صغيراً لم يبلغ رشده بعد .  
أما أم « أبي حامد » فلم يعرف التاريخ شيئاً عنها ، سوى أن الأقدار قد  
أهملتها ، حتى شهدت ما لم يشهده زوجها من بزوغ شمس ابنها في سماء المجد ،  
وتبوئه أسمى مراكز علمي في ذلك العهد .

والغزالي عم يقول عنه « أبو بكر بن هدايت الله »<sup>(١)</sup> : « و له عم هو « احمد  
ابن محمد » وكنيته « أبو محمد وأبو حامد » أيضاً ، تفقه على صاحب « الزيادي »  
واشتهر حتى أذعن له فقهاء الفريقين ، وأقر بفضله علماء المشرقين والمغربين ،  
توفي « بنظاران طوس » ولم أعلم تاريخ وفاته ، وحيث يطلق « أبو حامد  
الغزالي » هو ذلك غالباً لا حجة الإسلام » .

عهد والد « أبي حامد » به وبأخ له أصغر منه إلى صديق له متصوف ،  
وأوصاه أن يتعهدهما بالتربية والتعليم ، وزوده لذلك بما كانت تملكه يده من المال ،  
وكان قدراً ضئيلاً ، فسرعان ما نفذ ، وكان الوصي بدوره فقيراً ، فنصح لهما أن ياتحقا  
بمدرسة من مدارس العهد ، التي كانت تمد الوافدين عليها بما يلزمهم من النفقة .  
قرأ « الغزالي » في صباه طرفاً من الفقه ببلده « طوس » على « احمد بن  
محمد الراذكاني الطوسي »<sup>(٢)</sup> وقد كان أستاذه الأول بها « يوسف النساج » ،  
وكان صوفياً وصار فيما بعد إمام الحرمين<sup>(٣)</sup> .

(١) ص ٧١ في كتابه « طبقات الشافعية » وهو موجود بدار الكتب

الملكية رقم ٧٢٩٢ ح . (٢) كتاب « أبو حامد الغزالي » للأستاذ محمد

رضا ص ٦ . (٣) ص ٥٥ الدكتور زويمر .

ولا بد أن يكون الغزالي قد بدأ في التعلم صغيراً ، ولا بد أيضاً أن يكون قد أحس في نفسه ميلاً عظيماً للعلم وهو في « طوس » إذ انتقل إلى مركز علمي أكبر في « جرجان » وهو لم يبلغ العشرين بعد<sup>(١)</sup> ، وفيها تعلم على « نصر الإسماعيلي » .

ولم يكن الغزالي يقصر همه على الدروس الدينية ، بل أولى جانباً كبيراً من عنايته لدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ولا نعلم كم أقام في جرجان غير أننا نعلم أنه مكث في طوس ثلاث سنين بعد عودته منها يراجع ما تلقاه في جرجان على إثر تلك الحادثة المشهورة حادثة سرقة اللصوص لكتبه ، واسترجاعها منهم بعد رجاء عظيم ومخاطرة كادت تودي بحياته .

ولعل هذه الحادثة كانت ذات أثر بين في حياة الغزالي الفكرية ، فقد عودته - كما يقول المؤرخون - أن يُستظهر كل ما يقع تحت يده حتى لا تصبح له حاجة إليه إذا ما تناولته أيدي الغفاء .

### في نيسابور

تأقت نفس الغزالي بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة « جرجان » فذهب إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني »<sup>(٢)</sup> رئيس المدرسة النظامية الزاهرة بشيخ المعارف .

(١) ص ٥٩ زويمر . (٢) التوفيق عام ٤٧٨ هـ .

وهنا تبدأ مرحلة هامة في تاريخ الغزالي ، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش ، وفي رئيس المدرسة الأستاذ الكفء ، والمدرس الضليع ، فأكب على دروس الفقه والأصول ، والمنطق والكلام ، يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجريء ، الذي لا يرى بأساً في أن ينقد « الأشعري » أو غير « الأشعري » ، إذا رأى في كلامهم موضعاً لنقد أو مجالاً لتعقيب .

وسواء صح ما حكاه بعض المؤرخين<sup>(١)</sup> من أن إمام الحرمين كان يضمّر الحفيظة والحقد لتلميذه الشاب أم لم يصح ؛ فإن التلميذ كان واجداً في أستاذة البحر الملىء بالجواهر ، والكثير الوفير الدرر ، بدليل أن الغزالي - وهو الشاب المتوثب المتطلع - حرص على صحبة أستاذه ، ولم يفرط فيها حتى كان الموت هو المفرق بينهما .

في « نيسابور » ابتدأ الغزالي حياة الكتابة والتأليف ويقولون<sup>(٢)</sup> إن هذه الفترة التي قضاها في « نيسابور » كانت أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع في أثنائها في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وكتب وألف بدرجة تستلفت النظر وتسترعى الانتباه ، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت<sup>(٣)</sup> .

(١) هو أبو القاسم بن عساكر في كتابه « تبين كذب المفترى » ص ٢٩٢

(٢) ص ١٨٥ محاضرات الدكتور غلاب .

(٣) سيأتى نعرف أن معلوماته لم تنضج إلا في الفترة التي نسميها فترة الهدوء والطمانينة .

وإذا سألنا التاريخ عن الكتب التي ألفها الغزالي في تلك الفترة أجبنا  
إجابة غامضة .

فالزبيدي في كتابه « إتحاف السادة المتقين ، بشرح إحياء علوم الدين »  
وهو أوسع مؤرخ للغزالي يجيبنا عن هذا السؤال ، فيقول<sup>(١)</sup> : « ثم قدم نيسابور  
ولازم إمام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصليين والمنطق ،  
وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ،  
وتصدى للرد على مبطلتهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من الفنون  
كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » .

ولكن ما هذه الكتب التي أحسن وضعها ، وأجاد تأليفها وترصيفها ؟ !  
لا يقول شيئاً

وفي هذا النص ما يفيد أن الغزالي ألف في الرد على الفلاسفة وهو في  
« نيسابور » مع أنه سيأتي في نص « المنقذ من الضلال » ما يفيد أن الغزالي  
رد على الفلاسفة وهو في « بغداد » .

فهل رد الغزالي عليهم في نيسابور ورد عليهم في بغداد ؟ هذا ما يحتمل  
عقلاً ، ولكن لم تصل إلينا إلا الكتب التي ألفها في بغداد ولم ينص لنا الغزالي في  
كتابه « المنقذ من الضلال » الذي أرخ فيه لنفسه إلا على الكتب التي ألفها في بغداد .  
ومهما يكن من شيء فإنه يكاد يكون الإجماع منعقداً بين المؤرخين على أن  
هذه الفترة كانت أخصب حياة الغزالي العلمية<sup>(٢)</sup> .

إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالي في « نيسابور » لم نظفر منه بجواب ،

(١) ص ٧ ج ١ (٢) سنعلم أن هذا غير صحيح

لأنه لم يحدد لنا مبدأ المقام وإن حدد نهايته.

أما سبب خروجه من « نيسابور » فيرى جمهرة المؤلفين أن السبب فيه هو الغزالي نفسه ، إذ رأى أن قد آن الأوان ليزج بنفسه وسط هذا المعتكف العلمي الذي كانت تدار رحاه أمام « نظام الملك » وفي داره ، ذلك الوزير السلجوقي الذي عرف بتشجيع العلم والعلماء وإجزال الصلات لهم وإحلالهم من مناصب الدولة ما يليق بهم<sup>(١)</sup> .

ويرى الأستاذ<sup>(٢)</sup> « ماكدونالد » أن السبب في ذلك ليس هو الغزالي ، بل تسمم الجو من حوله ، فقد خلق له نبوغه خصوماً ومناوئين ، أخذوا يقاومونه ويحسدونه وينمون عليه .

وأياً ما كان فقد خرج الغزالي من « نيسابور » عام وفاة إمام الحرمين ، أعنى سنة ٤٧٨ هـ . وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً ، وقد كان متزوجاً حينئذ ، لأن التاريخ حدثنا أنه تزوج قبل بلوغه العشرين ، وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبا حامد » . قطعنا هذه المرحلة الطويلة من عمر الغزالي حاكين قول الغير فيه ، فما نصيب هذه المرحلة من حكايته هو عن نفسه ؟

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام تلك الوثيقة التاريخية الهامة التي دمجتها يراعة الغزالي ، وهي كتابه « المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال » كما يسميه الغزالي أو « اعترافات الغزالي » كما يسميه الفرنجة .

---

(١) وقد مر في الفصل السابق بيان السر في ذلك (٢) ص ٩٩ زويعر

نشأ الغزالي والعالم الإسلامي بموج - كأنه البحر الزاخر - بمختلف الآراء  
وشتى النزعات فأزعج الغزالي ذلك .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً ، لأنها متقابلة  
متباينة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين  
فرقة ، الناجية منها واحدة » .

وإذا كان كل فريق يزعم أنه الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون ،  
وإذا كان الغزالي حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء فماذا هو فاعل؟!  
لاشك أن الحكمة تقتضي عدم اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليداً ،  
بل الحزم يقتضي البحث والتفتيش ، وتحكيم العقل ؛ واستعمال النقد الجيد الجريء .  
وهذا ما صنع الغزالي قال (١) :

( ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين  
إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ،  
وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخذور ، وأتوغل في كل  
مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتحم كل ورطة ، وأنفحص عن عقيدة  
كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومنسن  
ومبتدع ) .

لكن هذه المهمة الخطيرة التي انتدب لها الغزالي نفسه ، مهمة استخلاص  
الحق من بين اضطراب الفرق ، لا يحسنها كل من حاولها ، لأنها تتطلب

استعداداً خاصاً ومواهب خاصة ، وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالي بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب .

« وقد (١) كان التمعش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتى لا باختيارى وحيلى ، حتى انحطت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

لا ريب أن ترك التقليد جانباً واطراح العقائد الموروثة ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث ، لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته شك أو بوادر شك .

والشك - كسكل الأمور النفسية البحتة - لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخفقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض . وقد يخفى بعض هذه الأسباب وينزوى فلا تقع عليه عين الباحثين ، لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه .

ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي .

فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صاييه » يقولان (٢) : « وكان أول

(١) ص ٦٧ من النقد . (٢) فى مقدمتهما لكتاب النقد ص ٤٥ .

الشك عنده انحلال رابطة التقليد » .

وانحلال رابطة التقليد كان - كما نص الغزالي نفسه - على قرب عهد بسن الصبا ، فيكون الشك قد خامر نفسه وخالطها - على رأى هذين العالمين - قبل مغادرته « نيسابور » قطعاً ، لأنه غادرها كما سبق التحقيق ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره .

ولمثل هذا الرأى ذهب الأستاذ « ديبور » حيث يقول (١) ( ثم درس علم الكلام في « نيسابور » على إمام الحرمين ، وامل الشكوك كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة ) .

أما الدكتور زويمر فلا يحدد مبداءه ، وإنما يحدد نهايته فيقول (٢) ( ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو سنة ٤٨٨ هـ ) (٣) .

كذلك الأستاذ ماكدونالد يتردد في تحديد مبداء هذه الأزمة النفسية إذ يقول (٤) ( لست على يقين فيما إذا كان الغزالي قد انتقاد وهو في نيسابور إلى شكوكه التي تكلم عنها في « المنقذ » أم لا ؟ ولا بد أن تكون قد عمالكت منه قبل سنة ٤٨٤ هـ ) (٥) .

وهي نتيجة تطورات كثيرة اعترت نفسه ، ولكن يحتمل أن يكون قد

---

(١) ص ١٩٩ تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(٢) ص ٨٤ « الغزالي » .

(٣) يوافق خروج الغزالي من بغداد .

(٤) ص ٦٢ زويمر .

(٥) وهذا العام يوافق توليه منصب التدريس بمدرسة بغداد .

ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه إمام الحرمين ذلك  
الصوفي الغيور .

وعندي أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين .

١ - دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعترى كثيراً  
من الباحثين .

ب - ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من الصنف الذي يعترى كبار  
الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيتمثل في أن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة ، وآراء  
متنازعة ، متباينة ، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً فألقى  
سلطة الآراء الموروثة واطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه  
الفرق ، فشك في هذه المرحلة بتشخيص - إن صح هذا التعبير - في أي هذه  
الفرق على حق؟! ولكن بأي ميزان يوزن هذا الحق؟! هذا ما لم يدر بخلده  
في ذلك الوقت، وطبعي ألا يدور ، لأن الشك في ميزان الحقيقة مرحلة متأخرة ،  
فالباحث أول ما يشك، يشك في نفس الآراء فيروح يختار منها ما يؤيده الدليل ،  
ويلقى ما يعوزه الدليل فإذا رأى رأيين متقابلين قد اعتصم كل منهما بدليل  
اضطرب واختلط عليه الأمر، ولكنه لا يلبث أن يتنبه إلى أن العيب في نفس الأدلة.  
وهنا يتجه فكره إلى النظر في نفس الأدلة ، وفي موازين الحقيقة ، فأحياناً  
يهتدى إلى ميزان يرتاح إليه فيقبل أو يرفض الآراء في ضوءه ، وأحياناً يشك  
في كل الموازين ولا يرى واحداً منها صالحاً للوزن به ، وهذه أخطر حالات

الشك وأعقدها ، وهذا ما وقع للغزالي آخرًا .

وتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الشك أو البحث مطلقا حول ميزان الحقيقة خطوة تالية ومرحلة ثانية .

شك الغزالي أول ما شك على هذا النحو السمع الخفيف ، فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب هذه الفرق ، معمولا على العقل وعلى الحواس ، وعلى ظواهر القرآن والسنة ، وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك المهد ، فلا بد أن يجربها الغزالي ، ولا يعقل أن يتخطاها ويهملها دون أن يجربها ، فأحس تضارب الأدلة ، - أي إنتاجها نتائج متضاربة - كما حدث هو في كتابه «جواهر القرآن»<sup>(١)</sup> . قال حاكياً عن قوم : « وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا » ثم قال حاكياً عن نفسه : « ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة » .

وكان طبيعياً أن تتضارب الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ومن الحق والباطل ليست واحدة ، فكان لا بد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة .

وقد فحص « أبو حامد » هذه الموازين في ضوء تحديد العلم اليقيني<sup>(٢)</sup> « فإدام العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من قلب

(١) ص ٣٧ (٢) ص ٦٩ من « المنقذ » .

الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ؛ بدليل أني أقرب هذه العصا ثعباناً وقلها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين ) .

أقول : ما دام العلم اليقيني - في نظر الغزالي - ما استكمل هذه الصفات فالميزان الصحيح هو الذي يحصل هذا النوع من العلم .

وهنا نجد الغزالي شارف أن يدخل في الدور الثاني من أدوار الشك ، دور العنف والهدم .

اطرح الغزالي للنظرة الأولى سائر الموازين ، ولم يستبق سوى العقل والحواس فإنهما من القوة والثبات بحيث يظهر للانسان لأول وهلة أنهما يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذي ينشده الغزالي أما ما عداها من الموازين الأخرى التي كانت معروفة ذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر في أنها لا توصل إلى اليقين .

ولكن الغزالي - على سبيل الحيطة والحذر - لم يقبل ميزاني العقل والحس على علاقتهما ، بل أخذ يشكك نفسه فيهما ويتفحص عما عساه يكون فيهما من ضعف ، فيرفضهما على أساس أو يقبلهما على أساس .

«فانتهى<sup>(١)</sup> بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ! ؟ ، وأقوى الحواس حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغته ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونّه تكديبا لا سبيل إلى مدافعته » .

بطالت الثقة بالحواس فلم يبق إذن إلا العقل فإذا كان موقف الغزالي منه ؟ ! وما نتيجة التشكيك فيه ؟ ! هل نال منه كما نال من الحواس ؟ أم أثبت العقل قوته وجدارته ؟ !

لا شك أن الغزالي قد استطاع بتقدمه للحواس أن ينال منها وأن يضعف من شأنها ويحط من قدرها . لكن موقفه من العقل كان على خلاف ذلك إذ لم يستطع أن يقف له على زلّة ، أو يضرب له مثلا يكون قد زاغ فيه عن الجادة ، وكان كل ما فعله معه أن أبدى احتمالا ضعيفا إلا أنه على أية حال نمض من قدر العقل وشكك فيه قال<sup>(٢)</sup> .

(١) ص ٧١ من « المنقذ » .

(٢) ص ٧٢ من « المنقذ » .

« قالت لي المحسوسات . بيم تأمن أن تكون ثققت بالعقليات كشتقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فعمل وراء إدراك العقل حاكم آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالنام وقالت . أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ؟ ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع منخيلاتك أصل ووطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها .

ولعل تلك الحالة ماتدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم - إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فعمل الحياة نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات - أي الإنسان - ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

أكثر أبو حامد من اللف والدوران حول العقل ؛ لأنه قوى لم ترميه هجمته ، ولم تصب مقتله رميته ، وإن نالت منه بعض الشيء ؛ على العكس من الخواص التي نبيل أو نبيلين ارداها قتيلاً ثم تركها وانصرف.

ومهما يكن من شيء فقد نفى الغزالي يده من العقل والخواص كليهما . فإذا بقى له ياترى ؟ لم يبق له إلا الشك الضيف قل (١) :

« فلما خطر لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ؛ فأعطل الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . وهذه هي أزمة الشك الضيفة ، التي تحدث عنها ماكدونالد ، وشك هل كانت في « نيسابور » أم كانت في بغداد ، ورجح أن يكون الغزالي قد ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه ؛ إمام الحرمين ذلك الصوفي الفيور .

وإني أقول : أهل صوفية إمام الحرمين وغيرته هاتين ، هما السبب في إحداث ذلك النفور — الذي وقع بين الأستاذ وتلميذه ، والذي تحدث عنه المؤرخون مؤسباً غير الأستاذ من تلميذه — حين أحس منه أزمة الشك هذه .

(١) ص ٧٣ من « النقد » .

وأما ما قبل ذلك فهو الدور الخفيف ، الذي تحدث عنه صاحبنا مقدمة المنقذ  
والأستاذ « ديبور » .

شفي الله الغزالي من هذا الدور الخطير سريعاً ؛ إذ لم يمكث معه سوى  
شهرين ، وأما الدور الخفيف فقد ظل معه إلى أن خرج يتخبط في الصحارى  
والقفار هائماً على وجهه في إثر الحقيقة<sup>(١)</sup> .  
قال « الغزالي »<sup>(٢)</sup> :

« وعادت نفسي إلى الصحة والاعتدال - أي بعد مرض الشهرين -  
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ؛ ولم يكن ذلك  
بنظم دليل ولا ترتيب كلام . بل بنور قذفه الله في الصدر ، وذلك النور هو  
مفتاح أكثر المعارف ؛ فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق  
رحمة الله الواسعة . ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه  
في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو  
نور يقذفه الله تعالى في القلب » فتعيل : وما علامته ؟ قال : « التجافي عن دار  
الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود ، وهو الذي قال عليه السلام فيه : « إن الله  
خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب  
الكشف ، وذلك النور ينبغى عن النور الإلهي في بعض الأحيان ، ويجب

(١) كما سنتحدث عنه بعد .

(٢) ص ٧٥

«الترصده»؛ كما قال عليه السلام: «إن ربكم في أيام دهركم نفحات، الافتعروا لها».

خرج الغزالي من هذه التوبة العنيفة واثقاً بالعقل فثب ؛ أما ما عداه من الموازين فهو لا يزال مطروحاً بعده ، لم يمد إليه الوثوق به .

وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية كما يسميها هو ، ما دامت موثوقاً بها هذا الوثوق التام ، فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى الحقيقة والعلم اليقيني اللذين بنسبهما الغزالي .

وبهذا خرج الغزالي من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة : فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً .

أما الشك في أي هذه الفرق على حق ؛ أو عند من من هذه الفرق يوجد العلم اليقيني ، فلم يخرج منه بعد ، بدليل أنه سيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، وسيعقد هذا الامتحان في بغداد<sup>(١)</sup> .

(١) فلترجيء الكلام عليه حتى نؤرخ له فيها .

## في المعسكر

وسواء صح ما قيل من أن مؤامرات دبرت حوله في نيسابور أم لم يفتح ، فقد خرج منها ، وبخروجها منها ودفع حياة التلميذة نهائياً .

نعم إنه كان في نيسابور يلقى دروساً ويعلم — كما سبق القول — ولكنه كان أيضاً يجلس من إمام الحرمين مجلس التلميذ من الأستاذ ، ويجلس المتعلم من المعلم ، وموت إمام الحرمين انتهى ذلك العهد نهائياً .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، قاصداً نظام الملك ، وكان المعسكر محط رحال السلاطين السجاقيين ، منسقاً على أحسن نسق ، منفصلاً بميادين وشوارع ؛ كأنه مدينة شادتها قوة السحر ، على سهول قاحلة ، حوى مجموعة أنيقة لألوان الخيام والمساكن المختلفة<sup>(١)</sup> .

ويقول الدكتور زويمر<sup>(٢)</sup> : « إن الغزالي قصد إلى المعسكر ليظهر على خصومه ، وينال أوسمة العلم والشرف . فإن نظام الملك كان أكبر رجل في الامبراطورية ، وحاكها الحقيقي ، وقد أسس مدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم » .

ولعل الدكتور زويمر لم يظلم الغزالي ؛ فسيأتي نذكر له اعترافات بهذا المعنى ، ولعل الغزالي نال ما كان يرجيه ، من الظهور على الأقران ، واعتراف الناس له

(١) ص ٦٣ زويمر . (٢) ص ٦٣ زيمر .

بقوة المعارضة ، واتساع دائرة المعرفة ، فقد صار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار ، فولاه نظام الملك عام ٥٨٤ هـ التدريس في مدرسته ببغداد ، التي كانت إذ ذاك عاصمة العالم الإسلامي بالشرق .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٥٧٨ هـ إلى المعسكر ، وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٥٨٥ هـ . فتكون المدة التي قضاها في المعسكر خمس سنوات .

فكيف قضى الغزالي هذه المدة ؟! خمس سنوات كاملة ليست قليلة في حياة العلماء الذين يعرفون كيف تفتحم الفرص ، وكيف تنهب الأوقات ، خصوصاً عالماً كالغزالي عرف بكثرة الإشاح . فلا يعقل أن فترة طويلة كهذه يقضيها الغزالي في غير عمل جدي وهو الذي يقول (١) :

« وتضييع الوقت بهذا وأمثاله - يشير إلى خلاف المعتزلة والأشاعرة في تحديد معنى الرزق - دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه (٢) لا قيمة له . فلا ينبغي أن يضييع العمر إلا بالمهم .

وبين يدي النظر أمور مشككة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ، ومقتضى الإطلاقات . نسأل الله أن يوفقنا الاشتغال بما يعيننا » .

ونسكن بالتحديد على أية حال كان يتضيها ! هذا ما لا نعرفه .  
وإذا رجعنا نسأل التاريخ هذا السؤال : أمسك حتى لا يكاد يبين . وهذه

(١) ص ١٠٢ الاقتصاد .

(٢) يعني : ودأب من يعرف أن عمره لا قيمة له .

فجوة كبيرة في تاريخ الغزالي ، تتلخص نفس التورخ لسرفته بما دار فيها ، وما شغلها ، وكيف كان يقضيها .

وهذا وأمثاله في تاريخ الغزالي ما جعل الدكتور زويعر يقول - بحق - (١) :  
« إن تاريخ الغزالي محوط بالأهوار الزبكية ، حتى لأولئك المؤرخين الذين سطروا مؤلفاتهم بعد موته بقرن واحد ، فهناك بعض الغموض في تاريخ سفراته وترتيبها الزمني ، بل وخلاف في أسماء الأماكن التي جابها » .

فهل قضى الغزالي هذه الفترة في عقد مجالس المناظرة والجدل ومطارحة الآراء؟! لا بد أنه قد حصل شيء من ذلك ، فإن اعتراف الأقران له ، وتطامنهم أمامه ، واختيار « نظام الملك » له ، ليكون رئيس أكبر مدرسة للملك العهد ، لا يكون إلا نتيجة لثل هذا .

لكن هل شغل كل هذه المدة الطويلة ، في هذا العمل الذي تكفي منه المرة والمرة ، لبلوغ هذه الغاية!!! .

أم كان يقضى هذه الفترة ساجحاً مع وساوسه وشكوكه ، مختلياً بنفسه ، مقلباً الرأي على وجوهه؟! .

أم كان يقضى هذه الفترة باحثاً ومؤلفاً في علم الكلام؟! .

لعل هذه الأمور كلها مجتمعة هي التي استغلت منه هذه الفترة ، التي ليست بالتمضية في حياة الغزالي الخافقة بشتى البحوث .

أما المناظرة والجدل ، فقد نص التاريخ على حدوثهما من الغزالي في هذه

الفترة بين يدي نظام الملك .

وأما الوسائوس والشكوك فلا يمكن أن تكون قد برحت ذهن الغزالي ؛

لأن هذه الشكوك مازالت تقذف به من علم إلى علم ، ومن بلد إلى بلد ، حتى

خرجت به إلى الصحارى والتفار ، فتصوف<sup>(١)</sup> ولبس المرقعة ، كل ذلك من

أجل الحقيقة ، وكل ذلك تحت تأثير أزمة الشك التي نزلت به .

وأما الاشتغال بعلم الكلام بحثاً وتأليفاً ، فالغزالي يحدثنا أنه بعد أن وثق

بالعقل ، وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع

التي كانت معروفة لهده على هذا الترتيب :

أولاً — علم الكلام .

ثانياً — الفلسفة .

ثالثاً — مذهب التعليمية ( أصحاب الإمام العصوم ) .

رابعاً — مذهب الصوفية .

فنظر في علم الكلام ، وقال فيه : ما قال<sup>(٢)</sup> .

ثم نظر في الفلسفة وهنا قال<sup>(٣)</sup> :

« فشمرت عن ساعد الجسد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد

المطالعة ، من غير استعانة بأستاذ<sup>(٤)</sup> ؛ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من

(١) كما سيأتي تتعرض له . (٢) مما سيأتي تتعرض له .

(٣) ص ٨٣ من المنقذ . (٤) ولعل الذي سهل عليه تلك المطالعة

من غير استعانة بأستاذ ، سابق اشتغاله بالفلسفة في نيسابور ، كما دل عليه النص

الذي اقتبسناه من الزبيدي .

التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية؛ وأنا ممنو بالتدريس والإفادة للشهادة  
نفس من الطلبة ببغداد» .

ولم ينص هذا النص وهو قوله : « وأنا ببغداد » إلا بإزاء الفلسفة ، مع  
أن نظره في علم الكلام كان سابقاً على الفلسفة ، فلربما كان ذلك منه تأريخاً  
لمخوله ببغداد ، فيكون نظره وتأليفه في علم الكلام سابقاً على دخول بغداد ،  
فيكون في العسك .

ولم صرح ذلك لكان دليلاً على أن أزمة الشك العنيفة وقعت في العسك  
أو في نيسابور .

وسواء أكان نظر الغزالي في علم الكلام : في العسك أم في بغداد ، فإن  
علم الكلام لم يرق الغزالي ، ولم يثبت جدارته وصلاحيته ، أمام الامتحان الذي  
عقده له الغزالي ، فلم تكن الحقيقة في نظر علماء الكلام هي الحقيقة التي ينشدها  
الغزالي قال (١) :

« ثم إني ابتدأت بعلم الكلام ، فخصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ،  
وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته عالماً وافياً بمقصوده ، غير واف  
بمقصودي » .

أما مقصود علم الكلام - كما حكى الغزالي - فهو حفظ العقيدة على إنسان  
نشأ مساماً ، ولقن عقيدته تلقيناً ، من أن يشوشها عليه المبتدعون والمخالفون : بأن  
يرد عليهم كيدهم في محورهم ، ويلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه .

أما أن يخلق علم الكلام حقيقة وعاماً يمينياً في إنسان نشأ خالياً عنهما، أو شك فيهما، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام، وما لم يكن من مهمته.

وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء المخالفين، ليؤاخذهم بأوزم مسلماتهم؛ وهي مقدمات واهية ضعيفة؛ لذلك يقول الغزالي (١):

« وكان أكثر خوضهم - يعني علماء الكلام - في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بأوزم مسلماتهم ».

هذا هو مقصود علم الكلام؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة إدراكاً تؤيده الضرورة العقلية، التي لا وثوق لها إلا بها، حتى تكون من نوع العلم اليقيني الذي حدده.

وشتان ما بين المتصدين لهذا يقول (٢) الغزالي مشيراً إلى علم الكلام:

« وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حق كافياً، ولا للدائي الذي كنت أشكوه شافياً... »

فلم يحصل منه ما يححو بالكلية ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات.

والتصد الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء؛ وكمن دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر.

لم يك بد للغزالي من أن يلتبس الحقيقة عند فرقة أخرى ، من الفرق الأربع التي سبق تعدادها ، والتي حصر الغزالي الحق خلالها .  
إنجته نحو الفلسفة . وقد عرفنا من قبل أن الغزالي وثق بالأوليات العقلية؛ وراح ينشد الحقيقة في ضوءها ؛ وقد عرفنا أيضاً أن علم الكلام لم يثبت جدارته أمام هذا الامتحان ، الذي عقده الغزالي للفرق المختلفة ؛ لمعرفة حظ كل منها من الحقيقة .

وقد يبدو لأول وهلة أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق ، في هذا المضمار ، لأن منهجها عقلي صرف .  
يقول الأستاذ أحمد أمين (١) :

« أما الفلاسفة : فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ؛ ثم يبدوون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان ، سائرين خطوة خطوة ، حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت ، فيعتقدوها . هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها .

فوقف الفيلسوف موقف قاض عادل ، تعرض عليه قضية ، لا يكون

---

(١) ص ١٨ ج ٣ ضحى الإسلام .

فيها رأياً ، حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء ، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز ، ثم يكون فيها رأيه ، ويصدر فيها حكمه » .  
ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١) :

« أما مذهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ؛ ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل : من كشف مجهول أو استكناه معقول » .

نعم إن الفلاسفة المسلمين ، الذين عرّج عليهم الغزالي بعد أن أعوزته الحقيقة لدى علماء الكلام ، لم يكونوا على هذا النهج ، ولم يتذرعوا بهذه الحجة التي رسمها الأستاذ الإمام والأستاذ أحمد أمين ، إلا أن الفلسفة الإسلامية هي نتاج عقل الإغريق في الجملة ، والفلاسفة المسلمون تقلدوها أيضاً ؛ لأنها وافقت عقولهم : فالعقل الإغريقي أنتج ، والعقل الإسلامي تلقى وشرح ، فهي مترددة بين العقل إنتاجاً وشرحاً .

نعم إن الأفلاطونية الجديدة والفلاسفة المسلمين قد أدخلوا فيها جانباً دينياً ، ولكن أيضاً على أساس عقلي ؛ ولذلك اتهم فلاسفة الإسلام بأنهم جذبوا الدين إلى الفلسفة ، ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين ، فآخذوا الفلسفة أصلاً وحواروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها .

فكان المثنون أن الغزالي في هذه الحال الملازمة له ، حال الوثوق بضرورة العقل ، يقبل الفلسفة الإسلامية ، أو على الأقل يقبل منها ما لم تتناول به التعديل .

(١) ص ١٩ رسالة التوحيد .

ولكننا نجد الغزالي يردها جميعاً : ما عدل منها وما لم يعدل .  
وقد بين ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » أن الغزالي رد بين ما رده ،  
مسائل إغريقية صرفة لم تتناولها عقول المسلمين بشيء من التغيير ، وكل ما لهم  
فيها ، إنما هو شرح وإيضاح . وهذه المسائل هي التي عاب ابن رشد على الغزالي  
ردها ، واتهمه بصددها بالجهل أو عدم الإنصاف .

نعم قد يبدو أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق في هذا المضمار ؛ مادام  
أنها نتاج عقلي ، وما دام ميزان القبول والرد في نظر الغزالي الآن هو العقل .  
ولكننا ندهش حين نجد الغزالي قد أعلن على الفلسفة حرباً لا يزال نفعها مثاراً  
حتى اليوم .

واقعد تزول هذه الدهشة ، حين نعلم أن الغزالي لاحظ أن العقل وحده  
لا يمكنه أن يدرك مسائل ما وراء الطبيعة ؛ وحجته في ذلك أن الفلاسفة الإغريق  
الذين كانوا يتذرعون في أبحاثهم بالعقل فقط ، قد اختلفوا حولها اختلافاً عظيماً  
ولم يتفقوا فيها على رأي .

فالغزالي لم يفض من قدر العقل مطلقاً ، ولم يسمه بالنقص بإزاء جميع  
المسائل ؛ بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط . إذ أننا لم ننس بعد تلك  
العبارات التي اقتبسناها من أول كتاب النقد ، والتي تفيد أن الغزالي ما كاد  
يبلغ درجة النضوج العقلي ، حتى أدرك الحال التي عليها العالم الإسلامي حينئذ ؛  
من اضطراب في الآراء ، وتباين في الأفكار ، حول العقيدة الدينية ، حتى ظن  
أن قد تحقق حديث الرسول الكريم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة

كلها في النار إلا واحدة » .

والتي تفيد أيضاً ؛ أن هذه الحال قد استرعت انتباه الغزالي ، فلم يرض لنفسه أن يعتصم بواحدة من هذه الفرق ، ويعتقد بصدق ما جاءت به مجازفة وتقليدا ، بل راح يطالب الحقيقة بنفسه من بين اضطراب هذه الفرق ، معولا على البحث الحر والنقد الجريء ، حتى آل أمره إلى أن شك شكاً ، لعب معه دورين خطيرين ، ثم شفاء الله من أخطرها ، وما نزال معه إلى الآن في الدور الآخر .

يتضح من كل هذا ، أن الغزالي لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة ؛ أعني الحقيقة الشاملة لجميع نواحي الوجود ، كما هو الشأن في الفلاسفة الذين يتناولون جميع نواحي العلم بحثاً وتمحيصاً واستنتاجاً : فيبحثون في الرياضيات . وفي الطبيعية ، وفي المنطقيات ، وفي الإلهيات ... الخ . وإنما كان يبحث عن الحقيقة في الإلهيات ، وفي مسائل طبيعية تتصل بها . فلا بد إذن أن نبعد من ميدان الاختبار علوم الفلاسفة الرياضية ، والفلكية ، والمنطقية ، والطبيعية ، وغيرها ، ولا نستبق إلا الإلهيات . وبعضاً من الطبيعيات له مساس بها .

نظر الغزالي في هذه المسائل لدى الفلاسفة فلم يجد مسلكهم فيها برهانياً ، يؤدي إلى العلم اليقيني ، الذي حدده . واستضعف العقل بإزاء هذه المشاكل ، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها .

فإذا كان العقل ثمة في مسائل الرياضيات . والفلكيات ، والمنطقيات ،

فإنه ليس بثقة في مسائل ما وراء الطبيعة .

يتجلى هذا الرأي واضحاً في كتابه « تهافت الفلاسفة » إذ يقول (١) :

« بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية .

فإن من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات !!! » .

هذا هو الذي انتهى إليه الغزالي في أمر العقل ، بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة .

ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى ، حين يجد الغزالي واقفاً من العقل هذا

الموقف ، وأن ينحيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية .

نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين ، أن هناك أموراً لا تعالج

- أول ماتعالج - إلا بالعقل ، كوجود الله ، وقدرته على إرسال الرسل ، فإن

العقل لو لم يخطئ بنفسه هذه الخطوة ، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه

رسول الله . وكالبحث في صحة دعوى النبوة ، فإن هذه مسألة يعول فيها أيضاً

على العقل .

نعم إنه بعد قطع العقل هاتين المرحلتين ، يمكنه أن يتقبل مطمئناً كل

ما يأتي عن طريق الرسول ، متى وثق من صحة نسبته إليه .

يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (٢) :

(١) طبع الحلبي ص ١٥٧ ولقد كرر هذا المعنى في مواضع من الكتاب .

انظر الملحق رقم ٢

(٢) ص ٧ « رسالة التوحيد » . وبمثل هذا صرحت العقائد النفسية

« وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ؛ كالعلم بوجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحي به إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسالته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها . »

فهل الغزالي يرى في المسألة رأياً غير ما تقرر بين القوم؟!  
الظاهر مما سبق - حيث استبعد أن تكون الإلهيات كلها قاطعة كبراهين الهندسيات - أنه يخالفهم . لكننا نجد في نفس الكتاب يقول :  
« وإذا <sup>(١)</sup> ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليها ، فما إنكاركم على هذه الفرقة <sup>(٢)</sup> المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات الرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المتقفية إيراداً في إطلاق العالم والمريد والقادر والحى ، والنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن ، المعترفة بالمعجز عن درك حقيقته . »

وهذا يفيد موافقته للقوم فيما ذهبوا إليه .

(١) ص ١٥٧ .

(٢) الأوصاف التي سيدكرها تنطبق على الأشاعرة ، وفي هذا ما يدل على

أنه يرمى من وراء التشويش على الفلاسفة ، إفساح المجال لمذهب كلامي معين .

وهو بهذه النقطة ، يرسم المنهج الذي يراه قوياً في البحث : فيطلق للعقل العنان يتدرج ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحد الذي لا يكون له فيما وراء مجال .  
وهنا نسأل « أبو حامد » سؤالين :

### السؤال الأول

إذا كان يرى أن للعقل الحق في البحث عن بعض مسائل الإلهيات - كما يفيد هذا النص - فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة ، حين استعملوا العقل في هذه المسائل ؟!

### والسؤال الثاني

إذا كان « أبو حامد » يرى هذا المنهج صواباً ، فلماذا لم يجد فيه شفاء نفسه ، وراح يطلب الحق ، مرة عند التعليمية ، وأخرى عند الصوفية ؟!!  
الجواب على الأول : يتضح إذا عرفنا أن الغزالي ألف كتاب التهافت ، ليسلب من العامة ثقتهم كلية بجماعة المتفلسفة ، بإظهار أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلها في دائرة اختصاصه ، وأيضاً أخطأهم الصواب حين استعملوا العقل فيما هو من اختصاصه ، فكانت بضاعتهم كلها مزجاة .  
هكذا أراد أن يظهرهم الغزالي ، حتى لا يدع متمسكاً لمن يريد أن يأخذ عنهم ، ويتعلم منهم ، فهو لا يرى الخير للعامة إلا في البعد عن الفلاسفة نهائياً  
قال في التهافت (١) :

« مقدمة ثالثة »

/ ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، فظن أن مسالكهم  
نقية عن التناقض : بيان وجود تهاقضهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض  
عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه  
مقطوعاً به : بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب  
الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ،  
بل أجعل جميع الفرق إلها واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في  
التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلننظاها عليهم ، فعند الشدائد  
تذهب الأحقاد .

أما الجواب على السؤال الثاني : فهو أن هذا المنهج لم يرسمه الغزالي لنفسه ،  
وإتمارسه لطائفة لم تسم بأفكارها إلى درجة الاجتهاد المطلق ، بل عوات في  
بعض ماتدين به على التقليد ، ولكنها بدل أن تقلد صاحب الشرع ، راحت  
تلتمس الحق بين تخليط الفلاسفة وتخيلاتهم<sup>(١)</sup> ، فالغزالي يرسم لهم هذا المنهج  
ويقول لهم : الأولى تقايد صاحب الشرع .

أما هو فليس يجد في هذا المنهج شفاء نفسه ، وكيف والشرع بمقدار  
ما أفاض في العمليات ، اقتصد في المسائل النظرية ، رعاية لعقول العامة أن  
تتخبط في مالا تحسنه ، وفيما ليس لها به حاجة !!

(١) أعنى في نظر الغزالي في ذلك الوقت .

يقول الغزالي<sup>(١)</sup> :

« وعلى هذا المعراج - يشير إلى المعراج الثاني في بحث النفس وهل هي باقية أم لا - يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ، ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، ويصدق أو يكذب ، وكلام الرسل عليهم السلام ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض ، والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فتعترض من قولهم على قولهم ، فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً » .  
ويقول في موضع آخر<sup>(٢)</sup> :

« ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاء النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجمل ولم يفصل » .

وهذه المسائل النظرية ، هي التي يبحث عنها الغزالي ، ويريد أن يصل فيها إلى يقين ، فكيف يقنع هو بهذا النهاج الذي يهمل هذه المسائل نهائياً؟!!

وإذا كان الشرع قد أجمل فإذن ليس فيه ما يبحث عنه الغزالي ، وإذا كان منهج الفلاسفة غير صالح ، فليطلب الحق إذن عند فريق ثالث قال :

« ثم<sup>(٣)</sup> إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتزييف ما يزيغ منه ، علمت أن ذلك أيضاً غير وافي بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات » .

(١) ص ٦٣ في « معراج السالكين » . (٢) ص ٥٢ « ميزان العمل »

(٣) ص ١٠٧ من المنقذ .

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية . وماذا يقول أهل تلك الطريقة ؟ ! يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وهكذا يقول الغزالي . فهم إلى هذا الحد متفقون . عما إذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ؟ يأخذونها عن الإمام المعصوم ، الذي يتلقى عن الله مباشرة . أحب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه !! ! ولكن أين ذلك الإمام ؟ . . . فنش عنه الغزالي طويلاً فلم يجد ، وتبين أنهم فيه مخدوعون ، وأن هذا الإمام شخص خرافي ، لا حقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكر راجعاً .

بقيت رابعة الفرق التي حصر الغزالي الحق بينها : بقى المتصوفة ، الذين يقولون بالكشف ، والمعاينة ، والاتصال بعالم الماكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار . ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ! أجابوه بأن طريقهم علم وعمل (١) قال (٢) :

« ولما كان العلم أيسر على من العمل ، ابتدأت بتحصيل علومهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة ، عن الجنيد ، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي ، - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على

كأنه مقاصدهم العامية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم، بالتعلم والسماع. حصل الغزالي كل هذه العلوم وانسكن بقى عليه العمل، وفي هذا يقول (١): «فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات.

وكم من الفرق بين أن يعلم [الإنسان] حـد الصحة، وحد الشبع، وأسبابهما، وشروطهما، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان،... فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد، وشروطها، وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا.

وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه، بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك» (٢). وهنا ينبغي أن نحدد معنى العلم الذي حصله الغزالي؛ ومعنى العلم الذي يسعى إليه عن طريق المكاشفة.

الأول: هو العلم العملي الذي هو العلم بكيفية العمل، وهو أقل درجة من العمل؛ لأنه وسيلة إليه، والوسيلة لا تكون أشرف من المقصد (٣).

(١) في المنقذ ص ١٢٣

(٢) قال في «ميزان العمل» ص ٥١: «ومن العمل العلم العملي، أعني

ما يعرف به كيفيته، فإن العلم العملي ليس بأشرف من العمل، بل هو دونه فهو مراد له».

والثانى : هو العلم النظرى ، كعرفة أحوال النفس فى المعاد الأخرى ،  
وأشياء ذلك .

والتصوفة يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وعلوم مكاشفة ، فغاية علوم  
المعاملة العمل بمقتضاها ، ومن العمل اشتق اسمها .

وهى تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ، كعلم الفقه ، ويسمى علم  
الظاهر ، وإلى علوم تتعلق بالقلب ، لمحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات  
الجميدة فيه ، وتسمى علم الباطن .

وعلوم المعاملة بقسميها وسيلة إلى العمل الذى هو غايتها ، وأشرف منها ،  
والعمل بدوره وسيلة إلى علوم المكاشفة ، التى هى نظرية محضة ، وبها السعادة  
القصى ؛ لأنها تعد المرء لأن يقرب من الذات الأقدس ، قربا بالمعنى والشرف ،  
لا بالمكان والمسافة .

وعلوم المعاملة تهى القلب لإفاضة هذه التجليات - أعنى علوم المكاشفة -  
من قبل الجواد الذى لا مانع من جهته أصلا ، وإنما المانع من جهة القابل ،  
قال الغزالي (١) :

« واتفقوا - يعنى المتصوفة - على أن العلم أشرف من العمل ، وكان العمل  
متمم له ، وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ، ولأجله قال الله تعالى : « إليه يصعد  
الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » .

« والكلم الطيب يرجع إلى العلم عند البحث ؛ فهو الذى يصعد ويقع الموقع ؛

(١) فى ميزان العمل ص ١٨ .

والعمل كالخادم له ، يرفعه ويحمله ، وهذا تنبيه على علو رتبة العلم .

فوسيلة المعرفة في نظر المتصوفة تتكون من مرحلتين :

المرحلة الأولى : العلم العملي الذي هو معرفة كيفية العمل .

المرحلة الثانية : نفس العمل ، سواء كان ذلكم العمل عملاً تخليقياً ،

كالتجرد من الصفات المذمومة ، أو عمل تخليق كالتحلي بالفضائل المحمودة .

فالغزالي إلى هذا الوقت ، كان قد قطع المرحلة الأولى فقط ؛ إذ كان قد

عكف على علم المعاملة فحصله ، كما حدثنا هو عن ذلك ، ولكن بقي عليه المرحلة

الثانية ؛ بقي عليه التمسك بأحكام الفقه والأخذ بها عملياً ؛ بحيث لا يفرط

في صغير منها ولا كبير ، وبقي عليه نحو الصفات الرديئة من القلب ، مثل

العجب والرياء والحسد وحب الدنيا وحب الجاه والمال والأولاد ؛ وبقي عليه

إحلال الصفات الطيبة ، والفضائل الخلقية ، محلها ، مثل الصبر والقناعة

والجود والتوكل .

وقد أجل ذلك كله بقوله (١) :

« رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور ،

والإنيابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى . وذلك لا يتم إلا

بالإعراض عن الجاه ، والمال ، والحرب من الشواغل والعلائق » .

وقال في الأحياء (٢) :

---

(١) في المنقذ ص ١٢٥

(٢) ج ٨ ص ٣٣ طبع لجنة نشر الثقافة .

« بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه » .

وأنى للقلب البشرى أن يتجرد من كل هذه الأمور ؟ ! اللهم إني أطلب  
عسير قلٍّ من يطيقه من الرجال ؛ حتى الغزالي نفسه . فإن الغزالي إلى هذه  
اللحظة التي تؤرخها ، إذا كان قد امتاز عن الناس بوفرة في العلم ، وبغزوف عن  
التقليد ، وعن الجري في أعقاب الغير ، فإنه من حيث المسائل الدنيوية إنسان  
عادي ككل إنسان لم يفرغ نفسه من مظاهرها ، إذ يتصبأ المجد ، ويأسر  
حب الشهرة ، ويعريه المال ، ويفتنه حب الرياسة .  
إستمع إليه يتحدث عن نفسه ، حينما أراد أن يطبق عليها هذا البرنامج ،  
يقول (١) :

« ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ؛ وقد أهدت بي من  
الجوانب ، ولاحظت أعمالى - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا مقبل على  
علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس ،  
فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار  
الصيت » .

فكيف يتخلص الغزالي من كل هذه العلائق التي أهدت به ؟ ! وكيف  
يترك منصبه في التعليم ، وهو أكبر مركز تتشوف إليه النفس في ذلك الزمان ؟ !  
وكيف يترك المال وهو كثير (٢) وفير ؟ ! وكيف يترك الوطن وقد جبلت

---

(١) المنقذ ص ١٣٦ . (٢) حدث هو عن نفسه أنه لما

عزم على الخروج ، احتجز نفسه ولأولادهما يكفي ، ثم وجد لديه باقياً تصدق به .

النفوس على التعلق به ؟! وكيف يترك الأولاد ؟! وفيهم يقول الشاعر :

وإنما أولادنا أكبا دنا تمشي على الأرض

وكيف يترك بغداد ونعيمها ؟! وقد وصفها الدكتور زويمر أوصافاً شائعة

ثم عتب بقوله (١) :

« وما تقدم ينضح لنا كيف تنعم الغزالي على مائدة نظام الملك وغيره ،

من أصحاب الثراء ، وأن الجوع لم يدخل أسوار بغداد » .

وكيف يترك المدرسة النظامية وقد كان من كبار مدرسيها (٢)؟! وهي مبنية

على الشاطئ الشرقي لنهر دجلة ، بجوار الميناء والسوق .

لا شك أن الأمر خطير ، والموقف محير ، وندع « الغزالي » يعبر لنا عن

شعوره إزاء هذه الورطة ، فإنها حال نفسية دقيقة ، لا يحسن وصفها ، إلا من

ذاقها وأحسها قال الغزالي (٣) :

« فلم أزل أتفكر في الأمر مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم

على الخروج من بغداد ، ومشاركة تلك الأحوال ، يوماً ، وأحل العزم يوماً ،

وأقدم فيه رجلاً ، وأؤخر فيه أخرى ، لاتصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ،

إلا ويحمل عليها جند الشهوة فيفتريها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني

بسلاسلها إلى النقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر

إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء

(١) ص ٦٨ من كتابه عن الغزالي .

(٢) زويمر ص ٦٨ (٣) ص ١٢٦ من المنقذ .

وتخييل ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه  
العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تتبع الداعية ، وينجزم العزم على الحرب والفرار ،  
ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إليك أن تطاوعها ، فإنها سريعة  
الزوال ، فإن أنت أذعنت لها ، وتركت هذا الجاء العريض ، والشأن المنظوم  
الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمن السام الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما  
التفتت إليه نفسك ، ولا تيسر لك العودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من  
سنة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر  
حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني ، حتى اعتقل عن التدريس ،  
فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً ، تطيباً لقلوب المختلفة إلى ، فكان  
لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقدة  
في اللسان ، حزناً في القلب ، بطلت معه قوة المضم ، ومراة الطعام والشراب ،  
فكان لا ينساع لي ثريد ، ولا تهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى  
قطع الأطباء طمعهم في العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى  
الزجاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج .

ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالنكية اختياري ، إلتجأت إلى الله التجاء  
المنظور ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المنظر إذا دعاه ، وسهل على  
قلبي الإعراض عن الجاء ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ، وأظهرت عزم  
الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام ، حذار أن يطلع الخليفة وجملة

الأصحاب على عزمي في المقام بالشام ؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبداً ؛ واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاية ؛ وأما من قرب من الولاية ، وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانكباب على ، وإعراضهم عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوي ، وليس له سبب إلا عين أصابت الإسلام وزمرة العلم ، ففارقت بغداد .

أخيراً وبعد لأي - كما قص علينا الفزالي نفسه استطاع أن يتحرر من خداع الدنيا وتليساتها ، وأن يحمل نفسه على الأخذ بطريق الصوفية ، عليه يجد فيه برد اليقين وطمأنينة المعرفة .

ويرى الصوفية أيضاً من تنمة منهجهم<sup>(١)</sup> : « أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهمم ، مقبلاً بذكرك على الله .

وذلك في أول الامر ، بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : « الله . الله » مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهي إلى حالة : لو تركت تحريك اللسان ، لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك ! لكثرة

اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يُخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ؛ بل يبقى المعنى المجرد حاضرًا في قلبك على اللزوم والدوام .

ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا في الاستدامة لدفع الوسوس العارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . قد يكون أمراً كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ؛ وقد يتأخر ؛ فإن عاد فقد يثبت ؛ وقد يكون مختطفاً . وإن يثبت إمتد ثباته ؛ وقد لا يطول ؛ وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ؛ وقد لا يقتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى ، لتفاوت خلقهم وأخلاقهم .

فهذا منهج الصوفية . وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط .

هذا هو المنهج الذي غادر الغزالي بغداد ، وغادر كل مظاهر الأبهة والترف من أجله ، علّه يظفر من ورائه بما يتحرق إليه شوقاً ، من إدراك الحقيقة اليقينية .

## في الشام وبلاد الحجاز

ترك الغزالي بغداد هائماً على وجهه في إثر الحقيقة ، فهل أخذ أولاده معه في هذه الرحلة الشاقة ؟ !

يقول الأستاذ محمد رضا (١) .

« فارق الغزالي بغداد وفرق (٢) ما كان معه من المال ؛ ولم يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأبطال » .

ويقول الدكتور زوهر (٣) :

« وترك كل ما يملك سوى ما يكفيه وعائلته من القوت » .

وهذه النصوص تفيد بظاهرها أنه أخذ أسرته معه ؛ لكن هذا غير مستقيم في نظري لأمرين :

الأول : قول الغزالي نفسه بعد أن طوّف في الآفاق ما شاء الله أن يطوف :

« ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن » .

فهذه العبارة تفيد أن الأطفال لم يكونوا معه .

الثاني : أن اصطحاب الأولاد يتنافى مع المذهب الذي رسمه الصوفية :

والذي أخذ « الغزالي » نفسه بتطبيقه بخدا فريد ؛ وهو ينص على التجرد من

(١) في كتابه عن الغزالي ص ١٣ .

(٢) وهذا يفيد أنه كان لديه مال مدخر . (٣) في كتابه ص ٦٩ .

علائق المال ، والأهل ، والأولاد ، والوطن .

ومهما يكن من شيء فقد خرج « الغزالي » من « بغداد » أواخر سنة

٤٨٨ هـ ذاهباً إلى الشام ؛ حيث يستطيع الخلوة ؛ ليطبق منهج الصوفية العملي

قال (١) :

« ثم دخلت الشام ، وأقمت بها قريباً من سنتين ؛ لا شغل لي إلا العزلة

والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغلاً بتركيب النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية

القلب للذكر الله تعالى ، كما كنت حصلت من علم الصوفية . فكنت أعتكف

مدة في مسجد دمشق ؛ أصعد منارة المسجد طوال النهار ، وأغلق بابها على

نفسى (٢) .

---

(١) في النقد ص ١٢٩ .

(٢) وقد اعتور خلوته نشاط وفتور . لأن إعطاء الدروس في جوامع

دمشق وبيت المقدس والاسكندرية خروج على هذه الخلوة بعض الشيء ،

واعترافه بزيارة الأندلس وسلطان الغرب ، ربما كان خروجاً على هذه العزلة كل

الشيء .

ويحدثنا صاحب « عقود الجواهر » عن ملابس الغزالي ، وعن حالته النفسية

أثناء هذه العزلة فيقول :

« ذكر علاء الدين الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » أن القاضي

أبا بكر بن العربي قال : رأيت الإمام الغزالي في البرية ، وعليه مرقعة ؛ وعلى =

ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأقبل بابها على نفسه .

ثم تحركت في داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة

عائته ركوة ، وقد كنت رأيت به بغداد ، يخض درسه أربعاً عمامة ، من أكبر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم . قال : فدوت منه وسلمت عليه ، وقلت : يا إمام أليس تدرّس العلم ببغداد خيراً لك من هذا؟! . قال : فنظر إلى شذراً وقال :

« لما طالع بدر السعادة ، في فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصال ، في

مغارب الوصول .

تركت هوى ليلى وسعدى بمغزل  
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه  
غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد  
وعدت إلى مصحوب أول منزل  
منازل من تهوى رويدك فانزل  
لغزلي نساجا فكسرت مغزلي »

هذا وفي نفسه من تمثل الغزالي بالبيت الثالث شيء ، فإن الغزالي - كما حدثنا - لم يترك بغداد لعدم وجود تلامذه يفهمون نظرياته بل تركها ليطبق البرنامج الصوفي العملي على نفسه .

ثم إنه لم يكن له إلى هذه اللحظة نظريات هامة ؛ لأنه لا يزال شاكاً ، وكل ما كان يلقيه من دروس ، أو يودعه مؤلفاته ، إنما هي - في أكثرها - نفحات مرادة ، لعلماء الكلام وغيرهم كما سبق القول .

على أنه ليس يبعد أن يكون ذلك من البواعث أيضاً .

وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صاوات  
الله عليه فسرت إلى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت  
أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فأثرت العزلة به أيضاً ، حرصاً على الخلوة  
وتصفية القلب للذكر ، وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات  
المعاش تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال  
إلا في أوقات متفرقة ، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها ، فتدفعني عنها  
العوائق وأعود إليها .

ودمت على ذلك مقدار عشر سنين» (١)

(١) لم يشر الغزالي في كتبه إلى دخوله مصر ويعلم الدكتور زويمر ذلك  
« بأن علماء الأزهر في ذلك الوقت ، لم يحسنوا لقاءه ، مع شهرة صيته في كل  
العالم الإسلامي ، ومع وجود تلامذة له في بغداد ونيسابور ممن كانوا أصلاً في  
مصر وشمال أفريقيا : ظناً منهم أنه لا علم إلا في الأزهر ، ولا عالم إلا من  
الأزهر ، وأن كل من تعلم في غير الأزهر لا يكون عالماً حقاً .

وقد كانت القاهرة في وقت زيارة الغزالي لها ، مركز المدينة العربية ، وكانت  
مزدانة بكل أمجاد الدولة الفاطمية » .

وإني لا أوافق الدكتور زويمر فيما ذهب إليه ، من تعليل شبه الجفوة  
التي وقعت بين الغزالي وعلماء الأزهر ، فلربما كان اختلاف المذهب هو السبب  
لا عدم اعتداد الأزهريين بغيرهم .

يبين لنا الغزالي أنه أقام مختلياً بالشام قريباً من سنتين ؛ ولكنه لم يبين لنا كم أقام في بيت المقدس . ولا كم أقام في الحجاز ، ولا كم أقام في طوس بعد العودة إليها ؛ ولكنه أبهم كل ذلك وقدره بمشـر سنوات ، غير أنه في موضع آخر (١) يقدر هذه المدة بإحدى عشرة سنة ، فعمله هنا قدرها على التقريب ، وهناك لما استعمل الأرقام قدرها تقديراً مضبوطاً .

وفي هذه المدة - مدة الخلوة والعزلة - تجلت للغزالي الحقيقة التي كان يتلطف شوقاً إليها . فهدأت نفسه ، وذهب قلقه ، وأدرك أن طريق الصوفية هي الطريق الحق ، فإن يعود الغزالي بعد ذلك حائراً ؛ فقد ظفر بما كان ينبغي ، وإن يعود باحثاً عن منهج لليقين بعد ؛ فقد وجد في الصوفية (٢) « أنهم هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ؛ وأخلاقهم أزكى الأخلاق (٣) ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ؛ وليس

---

= فما دامت مصر كانت مزدانة بأعجاز الدولة الفاطمية إذ ذاك ، لا بد أن يكون المذهب الرسمي فيها هو المذهب الشيعي . ومعروف أن الغزالي كان سنياً وهذا كاف لحدوث شبه الجفوة التي وقعت .

(١) ص ١٥٣ النقد . (٢) ص ١٣١ النقد .

(٣) أنظر النص رقم ٥

وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به (١).

وهكذا بمد أن طوِّف الغزالي في آفاق المعرفة ما شاء الله أن يطوِّف ، لم يرقه سوى التصوِّف .

وقد كان الغزالي في هذا التطواف مدفوعاً بعامل خاص ، هو عامل الدين ، فهو لم يحمل نفسه على السخول في هذه الغاوى الضيقة ، والشعاب المتنوية ، إلا من أجل الدين .

(١) وهل تفر الضرورة العقلية ، التي كان يحتكم إليها الغزالي في القبول والرفض ، طريقة المتصوفة هذه لا ، نعم : لأن الإنسان في النوم حين تتعطل حواسه ، وتخالو نفسه إلى ذاتها ، تطلع على أمور تحصل في المستقبل ، كما ظهرت لها في النوم . فإذا جاز للنفس أن تشرف على عالم الملكوت حين غفلة الحواس ، فإن هنالك أناساً يهبأون حواسهم تمام الإهمال في حال اليقظة ، فلا مانع في تلك الحال من أن تطلع نفوسهم على عالم الملكوت .

ولأن الأنبياء يخبرون عن أمور تحصل في المستقبل كما أخبروا تماماً ، وليس النبي إلا إنساناً كاشف بحقائق الغيب ، وكاف مع ذلك هداية الناس وإرشادهم .

فلا يستحيل أن يكون بين الخلق إنسان مكاشف بحقائق الأمور ، ولا يكاف هداية الخلق وإرشادهم .

قال « ديبور » (١) :

« ولم يكن الذي حمله على دراستها - يعني الفلسفة - مجرد شغف بالعلم ؛ بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله ، ولم يكن يحاول الوصول إلى تعليل ظواهر الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ، بل كان يبغى طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا » .

وباسم الدين قبل الغزالي من العلوم ما قبل ، وباسمه رد من العلوم ما رد ، فالرياضة علم وثيق الأدلة لا هيرية فيه ، ولا يصطدم في شيء مع أوليات الفكر ، ولكنه يخشى على من يقرؤه أن يمنح كل علوم الفلاسفة هذه الثقة .

وفي الحق أن الغزالي قرأ وألف ، وأفرط في القراءة والتأليف ، من أجل الدين ، وشك وأمعن في شكه وباعثه على ذلك هو الدين ، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها ، هو وحدة الموضوع ، قال صاحباً مقدمة المنقذ (٢) :

فمن صدق بالرؤى الصحيحة ، والنبوات ، لم يسعه إلا أن يصدق بأن طريق التصوف في المعرفة طريق تؤيدها الضرورة العقلية .

وإلى هنا انتهت الضرورة العقلية من أداء رسالتها ، وهي هداية الغزالي إلى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، فأسلم الغزالي نفسه إلى هذه الطريق ، واستقى منها ما شاء من المعارف .

غير أن الضرورة العقلية ، قد لعبت مع الغزالي دوراً آخر هو شرح مكاشفاته وإلهاماته .

« وبلغت مؤلفاته كلها عدداً ضخماً ؛ وتدور مباحثها كلها حول الفكرة الدينية ، التي شغلت حياته . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة هي وحدة الموضوع ، ووضوح الفكرة الأساسية ، وقوة التعبير في الدفاع عن نظرياته .

وفي الحقيقة فقد كان للغزالي أسلوب تندفق منه الحياة ، بعيد عن الصناعة اللفظية ، غاية في الصراحة والوضوح ، يشعر القارئ في كل جملة ، بأن هناك قلباً يخفق ، وفكراً يجول ، وإرادة تملي . »

ليس في وسعنا أن نستبين بالظروف الأولى التي أحاطت بالغزالي ، فالأب المتصوف ، والوصي المتصوف ، والعم المتصوف ، والأخ المتصوف ، والأساتذة المتصوفون ، و « نظام الملك » المتصوف أو صديق المتصوفة ، والعصر المتصوف كله ، كما حكى الدكتور زويمر<sup>(١)</sup> .

وأخيراً نفس الغزالي المشرقة ، ذات العاطفة المتدفقة ، كل أولئك قد طبع الغزالي بطابع خاص ، طابع التدين والحبيطة ليوم الجزاء .

قد يكون الغزالي نفسه قد غفل عن ذلك الطابع أول الأمر ، ولم يدركه تمام الإدراك ، فإن الحالات النفسية في أول أمرها تخفى حتى على أصحابها . والذي يظهر لي أن الأمر مع الغزالي كان كذلك ، بدليل أن الهوى قد لعب به حيناً ، وأن الشهوة والمجد الزائف قد تصبياه بجري في تيارها أحياناً ؛ كما حدث هو عن نفسه .

ولكن لم تلبث تلك العوامل الأولى الدفينة في نفسه ، الكمينية في قرارة

---

(١) في كتابه عن الغزالي ص ٧٦ .

وجدانه ، أن ظهرت بعد أن كانت قد استحكمت قوتها ، فنضت عنه ، مستندة  
المظاهر المستتارة ، وبفضت إليه هذا الجهد المزيّف ، فسفرت نفسه الحقيقية ،  
رافعة علم الصوفية حالياً . بعد أن كانت قد أعدت له من وسائل الدفاع ما كفل  
له الظهور .

يقول الأستاذ ماكس مولد (١) :

« كانت الصوفية موجودة في الإسلام قبل الغزالي ، إلا أنها كان يُنظر  
إليها كأمرها شيء مخالف للشرع ، مزر يتنام من يقبسه . ولكن الغزالي لما ظهر  
في ميدان الحياة ، عزز الصوفية في تعاليمه أيما تعزيز ، وطبقها على الشرع ،  
وطبق الشرع عليها ، وزاد في تكريمها ، حتى صارت الصوفية ذات المكانة  
العليا بين عموم السنيين المسلمين ، بل بين جميع الفرق الإسلامية منذ ذلك  
الحين » .

انكشف للغزالي ولا بد أثناء تلك الخلوة من المعارف ما لم تسعفه به جميع  
وسائل المعرفة الأخرى قال (٢) :

« وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها » (٣)

(١) نقلاً عن كتاب الدكتور زويمر ص ١٢٨ .

(٢) المفرد ص ١٣٥ .

(٣) ما هذا الذي انكشف للغزالي؟! وما هي على وجه التحديد المسائل

التي كان يشك فيها الغزالي؟! والتي من أجلها جاب آفاق الحقيقة باحثاً عنها؟!  
ويجب من أول الأمر أن نميل بهذا السؤال بعيداً عن الفترة التي شك فيها

الغزالي في العقل والحواس جميعاً ، فإنه في هذه الفترة ، ما كان يؤمن بشيء أصلاً ، مثله مثل السوفسطائي سواء بسواء .

وإنما تقصد بالسؤال ، ما قبل هذه الفترة وما بعدها ، إلى أن تصوف .

فيها إذن فترتان :

١ — فترة قبل نوبة الشك العنيفة .

٢ — وفترة بعدها إلى أن تصوف .

أما الفترة الأولى فقد كان الغزالي فيها لا يشك في سوازين الحقيقة إذ كان لديه منها إذ ذاك العقل والحواس والتضاي المشهورة وظواهر النصوص .

وإنما كان يشك في أي الفرق المختلفة على حق ؟!

وأما الفترة الثانية ، فقد كان شكه أيضاً بعيداً عن سوازين الحقيقة ، ولكن

لم يكن لديه منها سوى الضرورة العقلية .

وإنما كان يشك أيضاً في أي هذه الفرق على حق ؟!

والعقل وما معه في الفترة الأولى ، والعقل وحده في الفترة الثانية ، كاف

على مذهب الغزالي نفسه . لإثبات ذات الإله ، وإثبات صدق مدعى الرسالة .

وعن طريق صاحب الرسالة يؤخذ الإيمان باليوم الآخر .

وهذه هي أصول الإيمان . وقد حدثنا الغزالي نفسه أنه في أثناء تفتيشه

عن صنق العلوم العقلية والشرعية ، حصل له علم يقيني ، بدلائل لا تدخل تحت

الحصر تفاصيلها ، بالله ، وبالنبوة ، واليوم الآخر .

فهل اليقين بهذه المسائل ، في هاتين الفترتين لم يمتوره شيء أصلاً من الشك؟! أم كان يدب إليه ديبه أحياناً؟!!

هذا ما لم أجد حوله نصاً ، ولا شبه نص ، لا من الغزالي ، ولا ممن كتبوا عن الغزالي .

وإنما الذي أعرفه ، أن بين المسائل التي شغلت بال الغزالي طويلاً ، والتي من أجلها شك وأمعن في شكه ، مسألة النفس : تجردها ، وجوهريتها ، وقدمها وحدوثها ، وبقائها ، وفنائها .

هذه المسألة أعرف أنها من أهم - إن لم تكن أهم - المسائل التي شك فيها الغزالي ، لأنه حدثنا عن هذه المسألة في كتابه « معراج السالكين » فقال : « إنها أس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ، وطريق معرفة العالم ، وإنها المسألة التي لها يعمل العاملون ، ويجتهد المجتهدون ، وإنها إذا ثبت بقاؤها ، أمكن تصديق الأنبياء في كل ما أتوا به ، مما يتعلق باليوم الآخر ، من ثواب وعقاب ، وسؤال وحساب ، وبعث ونشور .. الخ .

وأما إذالم يثبت بقاؤها ، أنهدمت النبوات ، وبطل كل ما أتت به ، من حديث عن أمور الآخرة » .

هذه المسألة التي هي بهذه المثابة ، يرى الغزالي - كما حدثنا سابقاً - أن الشرع لم يخض فيها ، لكونها في غاية الغموض ، والأذهان في أكثرها ضعيفة . ولذلك لما سئل عنها الرسول كان الجواب « قل الروح من أمر ربي » وأمسك .

ثم إن الفرق المختلفة قد ذهبت في أمر النفس مذاهب شتى ، فمنهم قائل  
بقدمها ، ومنهم قائل بحدوثها ، ومنهم قائل ببقائها ، ومنهم قائل بفتانها ، ومنهم  
قائل بتجردها ، ومنهم قائل بجسميتها ، ومنهم قائل بأنها جوهر فرد .

وما دامت المسألة بهذه المثابة من الأهمية في نظر الغزالي ، وما دام الشرع  
قد أمسك عن القول فيها ، وما دامت الفرق لم تهتد بشأنها إلى رأى ، تجمع  
عليه وتمطيه صبغة اليقين ، فلا بد أن يضعها الغزالي ، في الموضع الذى تستحقه  
من العناية ، ولا بد أن يبحثها فى هدوء وتؤدة ، ولا بد أن يطرح كل الآراء  
التي قبيلت حولها ، حتى يفرغ ذهنه للرأى الحق فيها .

فمسألة النفس كانت إذن ولا بد من المسائل التي شك فيها الغزالي .

لكنى أعود فأقول : ما دامت النفس أساساً لليقين باليوم الآخر ، وما دام

الغزالي قد شك فيها ، فلا بد أن ينجر شكه إلى اليوم الآخر .

وأيضاً ما دام قد شك في اليوم الآخر ، فلا بد أن يكون قد استبق الحكم

بصدق الأنبياء ، إلى أن يثبت لديه أساس التصديق باليوم الآخر ، إذ لا يعقل أن

يكون شاكاً في اليوم الآخر ، ومصداقاً بالنبي ، الذى يخبر باليوم الآخر .

وعلى هذا يكون الغزالي قد شك في الفترتين اللتين نتحدث عنهما ، فى النبوة

واليوم الآخر .

هذا ما يؤدي إليه الاستنتاج ، وإن لم يكن لدينا إزاء ذلك نص .

كذلك لا بد أن تكون مسائل فى الإلهيات قد امتد إليها شك الغزالي ،

كمسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها . ومسألة قدرة الإله ، وأنها هل تغلغل فى

السكون جليله وحقيره ! أم يقتضاؤها عند حد العقل الأول ، أو الصادر الأول ، على الإطلاق ، وعن هذا العقل صدر العالم وتسايل . وكما أن حياة السموات ، وأنها كانت حياة ، أم جهادات ؟ . إلى غير ذلك من مسائل أخرى نظرية .

لأن النزالي يحدثنا أن الشرع بمقدار ما أفاض في العمليات حتى علم الاستنجاة وكيفية ، أمسك عن الطوض في النظريات ، لأن الأذهان أكثرها ضعيفة ، وهذه النظريات هي التي عنها يفتش النزالي .

والنزالي رغم ما عانى من الشك ، يعتبره الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح ، وفي ذلك يقول في المنقذ من الضلال :

« والقصود من هذه الحكايات ، أن يعمل كمال المجد في الطلب ، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة ، بل هي حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واختفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يهتم بالتقصير في طلب ما يطلب » .

ويقول في ميزان العمل :

« بجانب الالتفات إلى المذهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة أعمى ، تطلب قائداً يرشدك إلى الطريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به . في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل .

ولو لم يكن في مجازي هذه الكلمات ، إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث ،  
لتنشد للطلب ، فناهيك به نقماً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك  
لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .  
ويقول في معراج السالكين :

« واعلم يا أخي ، أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال ، من غير  
أن تتكىل على بصيرتك ، فقد ضل سبيلك ، فإن العالم من الرجال ، إنما هو  
كالشمس أو كالسراج ؛ يعطى الضوء . ثم انظر ببصيرتك فإن كنت أعمى  
فما يفنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقايد هلك هلاكاً مطلقاً .  
بل أنه ليقول في أعظم كتاب ألفه ليناصر مذهب الأشاعرة وهو الاقتصاد :  
« إن إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعمائدهم وأفعالهم تابع للأوهام .  
وأما اتباع العقل الصرف ، فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ، الذين أراهم  
الحق حقاً ، وقواهم على اتباعه .

وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات ، فأورد على فهم العامي المعتزلي  
مسألة معقولة ، فيسارع إلى قبولها فلو قلت له : إنه مذهب الأشعري ، رضى الله  
عنه ، لنفر واستنم عن القبول ، وانقلب مكذبا بما هو مصدق به ، مهما كان مسيئ  
الظن بالأشعري ، أو كان قبيح ذلك في نفسه منذ الصبا .

وكذا تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ، ثم تقول له : إن هذا قول  
المعتزلي فينفر عن قبوله ، بعد التصديق ويعود إلى التكذيب .  
ولست أقول هذا طبع العوام ، بل طبع أكثر من رأته من المتوسمين باسم

العلم ، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل الاعتقاد ، بل أضافوا إلى تقليد الذهب ،  
تقليد الدليل . فهم في نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الخيلة في  
نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكّد اعتقادهم  
قالوا : لقد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا : قد عرضت  
لنا شبهة .

فيضعون الاعتقاد المتلف بالتقليد أصلاً ، وينبذون بالشبهة كل ما يخالفه ،  
وبالدليل كل ما يوافقه .

وإنما الحق ضده ، وهو ألا يعتقد شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى  
مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلاً .

## في نيسابور ثانيا

لقد سرّ بنا في نص المنقذ السابق ، أن دعوات الأطفال جذبت الغزالي إلى طوس ، بعد أن كان أبعد الخلق من الرجوع إليها . و سرّ بنا أنه وهو في طوس كان يتابع خلوته ، وإن كانت تحول دون اتصالها شواغل .

بيننا هو كذلك إذ رأى أن الفساد قد استشرى ، وأن الشر كاد أن يودي بالعقائد ، فحدثته نفسه بالخروج عن العزلة ، ودعوة الخلق إلى الحق ولكنه لم يلبث أن رأى أن ذلك « لا<sup>(١)</sup> يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؛ فترخصت فيما بيني وبين الله بالاستمرار على العزلة ؛ تعليلاً عن إظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من الخارج ؛ فأمر أمر إلزام بالهوض إلى « نيسابور » لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الأمر حداً كاد ينتهي - لو أصرت على الخلاف - إلى حد الوحشة ، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك على طلب العزلة الكسل ، والاستراحة ، وطلب عز النفس وصورها عن أذى الخلق » .

ذهب الغزالي إلى نيسابور<sup>(٢)</sup> ليدرس بمدرستها . وللمرة الثانية يدرس

(١) ص ١٥٣ من المنقذ .

(٢) ولسنا نعلم عام ذهابه إليها ، كما لا نعلم عام رجوعه منها .

الغزالي بمدرسة نيسابور؛ المرة الأولى في حياة إمام الحرمين . وهذا هي المرة الثانية ؛ ولكن شتان ما بين الرتين ، قال (١) :

« وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؛ فإن الرجوع يعود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولي وعلمي ؛ وكان ذلك قصدي ونيتي .

وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيته ، يعلم الله ذلك مني . »

مكث الغزالي في نيسابور ماشاء الله أن يمكث ، ثم عاد إلى طوس ولم يبرحها بعد ، وبني بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية . ثم توفي في ١٤ جمادى الثانية سنة ٤٠٥ هـ . بحضرة شقيقه احمد . ثم دفن شرق الحصن بمقبرة الطابران ، قريباً من قبر الشاعر الفردوسي الشهير .

توفي الغزالي ولسان حاله يقول (٢) :

« إنني أضع روحي بين يدي الله ؛ وليدفن جسدي في طي الخفاء ؛ وأما اسمي فإني باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم . »

(١) ص ١٥٤ من المنقذ .

(٢) كلمة فرنسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزي التوفي سنة ١٦٢٦ م

## خلاصة

ويمكن تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

(١) الفترة التي سبقت شكه .

(٢) فترة الشك بتسميه .

(٣) فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه ، فيمكن التفاضل عنها كفترة إنتاج عقلي ؛ لأن الغزالي في هذه الفترة كان متعلماً ، لم يبلغ درجة النضوج الفكري ، حتى ينتج إنتاجاً عقلياً مستقلاً ، وقد حدثنا الغزالي نفسه : أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية ، فترة الشك ، فقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى ، وهي فترة طويلة في حياة الغزالي . حدثنا الغزالي في النقد من الضلال ؛ أنه في هذه الفترة ، ألف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة ، وألف في نقد مذهب التعليم ، وكان يلقى دروساً في مدرسة بغداد ، في علوم الشريعة .

ومما يشير الدهشة أن شاكا في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ؛

ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً : وأعنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح ، دون النقد والتزييف .

اللهم إلا أن يكون مردداً لآراء غيره ، وشارحاً لها ، دون أن يعتقدوها .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان : وأعنى بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتفنيد ؛ لأن الشاك باحث ، لم تسلم لديه أدلة الدعاوى؛ إذ قامت لديه حولها شبهة ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبهة في كتب ، أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه .

لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم ، لكنى مع ذلك ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعى شكه؛ لأن قارىء كتاب التهافت ، يلاحظ أن صاحبه لا يزال عملية الهدم فحسب ، بل هو يهدم ليفسح المجال لشيء معه ، لا يقوم إلا على هذه الأناقض . إستمع إليه يقول (١) :

« ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ... »

وأما إثبات المذهب الحق فننصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله ، نسميه « قواعد العقائد » ونعنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم .»

وظاهر ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كلامياً معيناً يعتقد صدقه . لا كما فهم الأستاذ عبد المادى أبو ريده ، في تعليقه على كتاب

«ديبور» من أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف ؛ لأن الغزالي في تلك الحال لم يشك قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد - وهذا يتنافى مع الشك الذي كان حاله في تلك الفترة .

غير أن الغزالي قد تكفل بحمل هذا الأشكال ؛ فحدثنا أن المذهب ينقسم إلى أقسام ثلاثة :

الأول : مذهب يتعصب له المرء ؛ لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ؛ ومذهب أهله ، وهو إما مذهب الأشعري أو المعتزلي ... الخ .

الثاني : مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم ، فلو كان المسترشد بليداً ، لا يستطيع إدراك المجردات فلا يقال له : الإله مجرد ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولو كان ذكياً ، ذكرت له حقيقة الأمر .

الثالث : المذهب الذي يعتقد المرء في خاصة نفسه ، يلقي الله عليه ، ولا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور تأتي الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه ، لعله إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة ، التي يلقي الله عليها ، ويراهما الحق الصراح ، ولا يلزم من الشك في المذهب بهذا المعنى ، الشك في المذهب الرسمي الذي يتعصب له المرء .

فالغزالي في دروسه وتأليفه الإيجابية ، والسلبية التي تتضمن الإيجاب « ككتاب التهافت » ، إنما كان يصور مذهبه الرسمي ، كما يفهمه أهل السنة ،

ولقد أطلق هو نفسه على كتبه هذه . كلمة « المذهب الرسمي » .  
وذلك لأن مذهب أهل السنة ، هو مذهب الدولة التي نشأ في أحضانها ،  
ومذهب المدارس التي خرج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوا  
بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذا فإن كتبه الكلامية كلها تردد نغمة واحدة .

قال في مقدمة الاقتصاد : « الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباده عصابة  
الحق وأهل السنة » .

وقال في مقدمة « قواعد العقائد » : « الفصل الأول في ترجمة عقيدة  
أهل السنة » .

وقال في مقدمة « الرسالة القدسية » : « الحمد لله الذي ميز عصابة السنة  
بأنوار اليقين » .

ورسالته أيضاً في التوحيد إلى « ملك شاه » تصور مذهب أهل السنة .  
فلا يصح إذن للباحث أن يستمد تأليف هذه الفترة ؛ ويتخذها مصدراً  
لمعرفة الحقيقة في نظر الغزالي ، كما يدين بها وكما يلتقي الله عليها .

وأما الفترة الثالثة ، التي اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فلعلها  
الفترة التي يمكن استبعاد تأليفه فيها ، لتصور الحقيقة عنده .

لكن ليست كل مؤلفات الغزالي في تلك الفترة تصلح لذلك ؛ لأن الغزالي  
لم يتخل في هذه الفترة أيضاً ، عن مذهبه بالمعنيين الآخرين .

ولقد كان الغزالي نفسه دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ،

ضن بها على الجمهور ، أودعها خالص الحقيقة وصريح المعرفة .  
فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا لبس فيه  
ولا غموض .

ولعل في هذا ما يفسر لنا كيف إن الغزالي استعمل موازين للحقيقة لم  
يرض عنها بعد أن تصوف ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها  
عند المناسبة .

### إستنتاج

ومن دراسة تاريخ حياة الغزالي يمكننا أن نستخلص ما يلي :

أولاً : لم يخرج الغزالي على سنة العصر ، من الخراف إلى الرؤساء ، وطلب  
الجاه والشهرة عندهم .

ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك ، وتردد على مجالسه ، وخاض غمار  
الجدل الذي كانت تدار رحاه أمامه ، ليظهر على أقرانه ، وليطير اسمه في الآفاق .

وأيضاً ألف وعلم ورفع صوته عالياً سدويًا ، بالدفاع عن الدين والزياد  
عنه ، وباعثه على كل ذلك ، ليس وجه الله تعالى (١) ، بل وجه الرؤساء  
والحكام الذين كان يهمهم نشر مذهبهم ؛ لأن قيام دولتهم منوط به .

ولقد حدثنا هو عن ذلك في نص النقد السابق حيث يقول :

(١) كل ذلك كان قبل عهد التصوف .

« ثم لاحظت أعمالى : فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أهدقت بى من الجوانب . ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ؛ بل باعثها ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت » .

فلا يمكن أن تتخذ تأليفه فى تلك الفترة عنواناً صادقاً على عقيدته : فهو لم يكن يكتب ويؤلف ويعلم ما يعتقد أنه الحق ، بل ما يجلب عليه الشهرة وارتفاع المنزلة .

ولقد كان أكثر تأليفه فى تلك الفترة حول تأييد عقيدة أهل السنة والدفاع عنها .

ولقد كان أهل السنة فى تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ، ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم ، من يجروء على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ؛ ليطمعهم بسلاح العلم والمعرفة . أو على الأقل يحول دون هجماتهم ، ويمكن لذهب أهل السنة من أن يعيش فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط .

فوجد أبو حامد فى هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، أطلرت اسمه فى الآفاق ، ورددت فى الخافقين ذكره .

وثانياً : أحس بروح العصر المتمردة ، التى كانت تسم بالكفر والزندقة

كل من تحدّثه نفسه أن يتصل بالفلسفة والفلاسفة ؛ فأوجس منها خيفة على نفسه وعمل على تفادي شرها .

روى مؤرخوه أنه في مؤلفاته المنطقية استبدل أمثلة المناطقة بأمثلة فقهية ؛ ليصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية، حتى يقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين .

بل لقد لاحظت في مطالعاتي أن النزالي لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على ضرب أمثلة فقهية ، فقد ادعى أن المنطق ليس علماً فلسفياً صرفاً بل هو علم إسلامي أيضاً .

استمع إليه يقول (١) :

« وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد » .  
واقراً قوله في التهافت (٢) .

« ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يعني الفلاسفة - وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » ، فغيروا عبارته تهويلاً ؛ وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول . فإذا سمع المتكلمين والمستضف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة » .

(١) ص ٣ مقاصد الفلاسفة .

(٢) ص ٤٥ .

بل لقد تعلقف الفزالي الأمر أكثر من ذلك : فاستخرج المنطق من كتاب الله ، ورد في أصله الأصيل إلى الأنبياء ، وإلى الكتب السماوية ، وكتاب « التسطاس المستقيم » يدور كله حول هذه الفكرة .

وفي هذا الكتاب يقول (١) :

قال - يعني مناظره من أهل التعليم - هذه الأسماء أنت ابتدعتها . وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها !

قلت : أما هذه الأسماء فإني ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن . وما عندي أنني سبقت إلى استخراجها من القرآن ، لكن أصل الموازين قد سبقت إلى استخراجها ، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى - عليهما الصلاة والسلام - أسماء أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام .

وقد بعثني على استبدال أسمائها بأسماء أخرى غير ما سمعها به ، ما عرفت من ضعف قريحتك ، وطاعة نفسك إلى الأوهام ؛ فإني رأيتك من الاعتزاز بالظاهر بحيث لو سقيت عسلا في قارورة حجام لم تطق تناوله ؛ لنفور طبعاك من المحجمة ، وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر في أي زجاجة كان . وكذلك لا تنظر إلى القول من نفس القول وذاته ، بل من حسن صنعته ، أو حسن ظنك بقائله . فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح

الحال في اعتقادات ، رددت القول ، وإن كان في نفسه حسنا وحقا .

فلو قيل لك : قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعك ،  
وقلت : هذا هو قول النصارى ، فكيف أقوله !!! ولم يكن لك من العقل  
ما تعرف به أن هذا القول في نفسه حق ، وأن النصارى ما امتت لهذه الكلمة ،  
ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط : —

إحداهما : الله تالک ثلاثة ؛ والثانية قوله محمد ليس برسول الله . وسائر أقواله  
وراء ذلك حق» .

وهذا تصوير جيد لروح العصر ، جمود وعصبية لفريق ، وجمود وعصبية  
على فريق . فالفريق الذي يتعصبون له ، يقبلون منه كل شيء ، حقا وباطلا ،  
والفريق الذي يتعصبون عليه ، يردون عليه كل شيء ، حقا وباطلا .

فالغزالي يلاطفهم ، ويسلك معهم سبيل الحيل ، ليخفف من عصبيتهم ،  
وليتفادي شرورهم ، فهو يخرع المنطق الأسمى التي تناسبهم ، وهو يمثل لهم  
فيه بالأمثلة التي تناسبهم ، وهو يدعى لهم أنه علم سماوي ، ليس للفلاسفة فيه  
سوى الاصطلاحات والإيرادات ، وهو يطبق لهم المنطق على القرآن ، ويطبق  
القرآن على المنطق .

كل ذلك مساندة لروح العصر الثائر المتمرد .

والغزالي وإن جعل الكتاب في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، إلا أنه  
يخاطب العصر كله ، بدليل أنه ردد هذا المعنى في كثير من كتبه .

وبدليل أنه يقول في آخر الكتاب : «ها كم قصتي ، مع رفيقي من أهل

التعليم ؛ ولم يك غرضي منها تقويم مذهبه ، بل لي غرض آخر أسمى من ذلك وأهم ، ثم تمثل بقول العرب : « إياك اعنى واسمعى بإجارة » .  
والغزالي فيما يظهر كان يجب مسألة الجمهور ، ويكره أن يكون معه في خلاف ، فلم يك صلباً لا يكثرث بغيره ، ولا يقيم لنفوره كبير وزن . يدل على ذلك أنه كان يتلطف لإقناعه ؛ ويحتال لذلك شتى الحيل ، كما اتضح من محاولته رفع الجفاء الواقع بينه وبين المنطق .

وكما يتضح من غضبته التي غضبها حين تعرض متعرض لكتاب « الإحياء » بنقد ، فقد ثار ثورة شديدة تدل على اهتمامه بتقدير الجمهور ، ومحافظته على أن يظل ظافراً بتأييده (١) .

ولكن هل ظفر بما كان يتمنى ؟ ! ، الواقع أنه اضطهد وعودى ؛ قال ماكدونالد : « وقد صادف في حياته مرارة الاضطهاد كملحد هو طرقى » .  
والغزالي لم يحدثنا هل كان لحال عصره هذى أثر في إخفاء كتبه التي سماها مضموناتها على غير أهلها ، كما كان الشأن عند غيره من الباحثين ، الذين تفادوا ثورة الجمهور ، بإخفاء آرائهم ، كما حدثنا جولد زيهر أم لم يكن لها دخل في ذلك الإخفاء ؟ ! .

وسيمر بنا ما علل به الغزالي ذلك الإخفاء من أن تلك الكتب لا تليق بالجمهور ، بل بأكثر المترسمين بالعلم .

وليس ببعيد أن يكون لتلك الحال مدخل على أمها سبب مساعد لا سبب أساس .

# الفصل الثالث

## ملاحظات على كتب الغزالي

سنح لي أثناء الاطلاع على كتب الغزالي هذه الملاحظات :

أولا : أن الشك الذي اعترى الغزالي ، كان له تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية . فالغزالي شك ، وكان شكه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . فنظر إلى الفرق الموجودة في عهده ، وحصر الحق خلالها . ثم نظر فيها على هذا الترتيب :

- ١ — علم الكلام . وألف فيه ما شاء الله أن يؤلف .
  - ٢ — الفلسفة العقلية . وألف في نقدها ما شاء الله أن يؤلف .
  - ٣ — مذهب أهل التعليم . وألف في نقده كذلك .
  - ٤ — التصوف أو الفلسفة الروحية . وألف في تأييدها ونصرتها أيضاً .
- ولقد حدد لنا موقفه من هذه الفرق جميعاً . فهذا نستطيع ، إذا وقع في يدينا كتاب من كتب الغزالي ، أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه ، والروح المسيطرة عليه .

فمثلاً كتاب « ميزان العمل » أعياني أسره ، وحاولت طويلاً أن أعرف

سنى ألفه ، فلم يتيسر لي ذلك إلا بعد جهد جهيد .  
ذلك أن الغزالي نعى في أوله ، على أنه ألفه على نمط كتاب آخر ، اسمه  
«مقيار العلم» إذن لابد أن يكون «مقيار العلم» هذا ، سابقاً على «ميزان العمل» ،  
ولكن سنى ألف الغزالي «مقيار العلم» ؟  
بعد البحث الشاق ، وجدت الغزالي ينص في كتابه «تهافت الفلاسفة»  
على أنه ألف بصحبه - أي التهافت - كتاباً في المنطق هو «مقيار العلم» .  
ولكن متى ألف الغزالي كتابه «تهافت» ؟  
ينص «الغزالي» في المنقذ على أن كتبه التي رد فيها على الفلاسفة العقليين  
ألفها في بغداد .

فيكون إذن كتاب «ميزان العمل» مؤلفاً في بغداد . أو في ما طاف  
فيه «الغزالي» من البلدان بعد الخروج من بغداد ، أو فيما بعد ذلك أيضاً ،  
حين ألقى عصا التسيار نهائياً .

وهذه معرفة عامة ، ثم لا تتناسب مع ما أحيطت به من صعاب .  
أما الآن ، وبعد معرفة تاريخ «الغزالي» الفكري ، الذي نظمته شكك ؛  
وبعد معرفة موضوع كتاب «ميزان العمل» ، وأنه لشرح وتأيد منهج  
المتصوفة ، فنستطيع أن نعرف أن «الغزالي» ألفه في أخريات أيامه ، بعد أن  
اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، وبعد أن ارتضى منهمجهم في طلب الحقيقة ،  
فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة .

ثانياً : كان المنظور أن الغزالي ، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف

الصوفية ، التي جعلته في مصاف أولئك الذين يطلعون على اللوح المحفوظ .  
ويدركون أرواح الأنبياء ، ويخاطبون الملائكة ، لا يعالج مسائل ما وراء الطبيعة  
بالعقل ؛ بعد ما لم تصبح له به حاجة ، وبعد ما قضى عليه بالفشل والمعجز ، عن  
أن يحل مشاكل ما وراء الطبيعة .

ولكننا نراه ينجح بالعقل أحياناً في كتبه ، التي ألقاها بعد اعتدائه إلى الكشف  
الصوفي<sup>(١)</sup> ، حتى ليخيل إلى القارئ ، أنها نتاج العقل المحض ، ووليدة  
الفكر الصرف .

فتلاً يتحدثنا عن مسائل هامة ، كان لها خطرهما في التصوف وفي الفلسفة  
على العموم<sup>(٢)</sup> ، فيقص علينا حقيقة الأمر فيها كما أدركها فيقول<sup>(٣)</sup> :

« وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب - يعني بين الواصل وبين الله - ، يكاد  
يتخيل معه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ،  
وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب « المقصد الأسنى » .

إذا انتقلنا مع الغزالي إلى هذا البحث ، في كتاب « المقصد الأسنى » ،  
وجدناه يقول عن الاتحاد وبيان استطاعته<sup>(٤)</sup> :

« إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ، محال على وجه الإطلاق ؛

(١) كتاب « معارج القدس » وكتاب « المقصد الأسنى » .

(٢) هي مسائل الحلول والاتحاد .

(٣) ص ٣٢٢ « المنقذ » .

(٤) ص ٧٣

لأنا نقول : إذا عقل زيد وحده ، وعمرو وحده ، ثم قيل : إن زيدا صار عمراً ،  
واتحد به ، فلا يخلو - أي الحال - عند الاتحاد .

إما أن يكون كلاهما موجودين .

أو كلاهما معدومين .

أو زيد موجوداً ، وعمرو معدوماً .

أو بالعكس .

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة .

فإن كانا موجودين ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد  
منهما موجود .

وإن كانا معدومين ، فما اتحدا ، بل عدما ، ولعل الحادث شيء ثالث .

وإن كان أحدهما معدوماً ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد

موجود بمعدوم .

فالاتحاد بين الشئيين مطلقاً محال .

وتكلم أيضاً في نفس الكتاب<sup>(١)</sup> عن الحلول كلاماً شبيهاً بهذا .

وهذا بحث عقلي صرف ، واحتكام إلى العقل المحض ، مع أنه يحدثنا في

عبارة « المتقد » ، أنه أدرك ذلك عن طريق الكشف ؛ ومع أنه القائل فيما سبق :

« إن العقل ليس له مجال ، في مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات

المرسل ، والنظر في دليل المعجزة ، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية »

فهل الغزالي متناقض مع نفسه ؟ ينقض اليوم ما أبرمه بالأمس ؛ أم له في هذا وجهة نظر ؟ !

الواقع أن « الغزالي » متنبه للأمر ، وله وجهة نظر .  
وليس أدل على تنبيهه للأمر ، من أنه لما أقحم هذه النظرة العقلية ، بين مسائل هي نتاج الكشف والمعاينة ، لانتاج العقل ، لم يربداً من أن يبين في نفس الكتاب ، صلة العقل بالكشف فقال (١) :

« إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء ، غاية ما هنالك ، أن العقل لضعفه وقصوره ، يعجز أحياناً عن أن يبدي الرأي في مسألة ما ، فيسعه الوحي أو الإلهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية ، وضروب المحاولات العقلية .

وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالته .

فالغزالي بهذا ، يريد أن لا يستغنى عن العقل بالمرّة ، بل يجعله - كلما أمكن - شارحاً للكشف والإلهام .

وهذا يفسر لنا الظاهرة التي تبدو في بعض كتب الغزالي ، كمعارض القدس ، والتي كانت جديرة بأن تثير منا الدهشة والاستغراب ، تلك هي مؤازرة العقل

لوجهات النظر التي بينها « الغزالي » في كتبه التي ألفها في عهده الأخير ، بعد الاهتمام إلى نظرية الكشف الصوفية .

إذا كان المنظور أن يصور الغزالي مسائل هذه الكتب بقوله :

« كوشفت بكذا ، وشاهدت كذا ، وعانيت كذا » ولكنه لم يفعل بل حافظ مسائله ونظرياته ، برعاية العقل وكلاءه ، حتى ليخيل إلى الناظر الذي لم يدرس الغزالي ، ولم يعرف من أمره ما عرفنا ، أن هذه المسائل وليدة العقل المحض ، أما الآن فنستطيع أن نقول : إن موقف العقل من هذه المسائل ، ليس موقف المخترع المبتدع ، وإنما هو موقف المساعد ، الذي لعب الدور الأخير ، أما الدور الأول ، فقد قام به الكشف والمباينة .

وفي اختصار يريد الغزالي ، أن يجعل العقل شارحاً لكشافته وإلهاماته<sup>(١)</sup> ولعل هذا هو السبب في اعتبار « الغزالي » - فيما سيأتي - المنطق ضرورياً للمعرفة ، حتى للنبي والولي .

فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له ، حين يراد عرضه على الغير في

(١) ولعل ذلك ، لأنه يقدمها لأناس ممتازين ، اشترط فيهم شروطاً خاصة .

وطبيعي أن هؤلاء الأشخاص ، لم يصلوا إلى درجة الكشف ، التي وصل إليها الغزالي ، وإلا لما كانوا في حاجة إلى الأخذ عنه ، فهم إذن في طور دون طور الكاشفة ، وليس دون ذلك مباشرة ، إلا العقل الصافي المستنير .

لذلك هو يحاول أن يجعل تلك المعارف ، متآخية مع العقل ، ومتمشية معه ؛

حتى يتأتى لمن تقدم إليهم ، قبولها والانتفاع بها .

مودة مقبولة ؟ وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل ، إلا إذا اعتصم بالمنطق  
اهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً للكشف والإلهام .

بيد أن هذا لا يعنى « الغزالي » من فقدنا الآتى ، فإن هذا إن صح أنه  
لمحظ الغزالي ، فإن ينتج أكثر من أن سلووات الكشف والإلهام ، حين  
إد إعلام الغير بها ، تحتاج إلى المنطق ، لا أن صاحب الكشف والإلهام يحتاج  
سكى يتم له الكشف والإلهام ، إلى المنطق .

والغزالي فيما سياتى — حيث اعتبر الجهل بالمنطق بعض الحجاب المانع عن  
الكشف — ادعى الثانية لا الأولى .

ثالثاً : عرفنا فيما سبق ، أن كتب الغزالي تدور كلها حول موضوع  
إحد ، وتزيد الآن أن هذه الكتب ، بينها روابط أخرى غير هذه  
لرابطة ، منها :

### ١ — التكرار .

فالشاهد أو المثال ، تجده في الكتب المتعددة ، بنصه وصياغته ؛ مما يجعل  
التارى عند قراءة الكتاب الثانى مباشرة ، يستطيع أن يدرك أنه للغزالي ؛  
لأنه سوف يجد الأمثال والشواهد ، التى صادفته فى الكتاب الأول ، هى  
عينها فى الكتاب الثانى .

فمثلاً قوله : « وكم أتمق يتكاسى ، فيقايى نفسه بعاصب الشرع ، مقايىة  
الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدرى » . مذكور فى مواضع كثيرة

من كتاب الإحياء ، وهو المذكور في كتابه « معارج القدس <sup>(١)</sup> » وفي كتابه « ميزان العمل <sup>(٢)</sup> » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الشاهد أو المثال ؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفصل بتمامه ، حتى عنوانه .

مثلاً نجد الفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٣)</sup> » لبيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ؛ هو بنفسه الذي في « معارج القدس <sup>(٤)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٥)</sup> » ، لبيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة ؛ هو بعينه الذي عقده في « معارج القدس <sup>(٦)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الاقتصاد في الاعتقاد <sup>(٧)</sup> » ، لبيان معنى رؤية الله هو بعينه الذي عقده في « معارج القدس <sup>(٨)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٩)</sup> » ، لبيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم ؛ وذكر فيه الحجاب المكون من الأمور الخمسة ، التي تحول بين امرأة القلب ، وبين اللوح المحفوظ المذكور في « معارج القدس <sup>(١٠)</sup> » .

ثم إن الأبحاث المتعلقة بتعداد قوى النفس ، من الخيلة ، إلى الذاكرة ، إلى

(١) ص ٩٥ (٢) ص ٨٩ (٣) أنظر النص ١٧

(٤) أنظر النص ٧ ب (٥) أنظر النص ١٨ (٦) أنظر النص ٨ ب

(٧) أنظر النص ٩ (٨) أنظر النص ٩ ب (٩) أنظر النص ١٠

(١٠) أنظر النص ١٠ ب .

غير ذلك ، والمقسمة للعقل إلى عملي يتعلق بالجانب السفلي ، ونظري يتعلق بالجانب العليا ، والمعددة لأمّهات الفضائل ، والذائل ، كل هذه الأبحاث موجودة بصورة واحدة في كل من «الإحياء» و«ميزان العمل»<sup>(١)</sup> و«معارج القدس»<sup>(٢)</sup> وأيضاً البحث الذي ذكره في «الإحياء»<sup>(٣)</sup> من أنه لا فارق بين العلماء النظار وبين المتصوفة ، في نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه ، وإنما الفارق في جهة زوال الحجاب المذكور في «معارج القدس»<sup>(٤)</sup> .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الفصل أو الفصول ، بل يكون الكتاب كله مكرراً لكتاب آخر . فمثلاً كتاب «الأربعين في أصول الدين» كتاب مسير للإحياء ، مسيرة تكاد تكون تامة ، حتى في تعداد الأبواب ، وأسمائها ، وربما لا يكون بينهما فرق ، إلا بالاختصار في أحدهما ، والتطويل في الآخر .

ولقد عمدت الإكثار من هذه الشواهد من ناحية ، واتخاذ كتاب «معارج القدس» طرفاً في هذه النسب من ناحية أخرى ، ليكون دليلاً آخر مضافاً إلى ما سيأتي من الأدلة ، على صحة نسبة كتاب «معارج القدس» إلى الغزالي :

٣ — الإكثار من الشواهد الدينية ، ومحاولة رد كل البحوث ، حتى الفلسفي منها ، إلى أصل ديني ، فيخيل للقارىء أنه بصدد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة .

- 
- (١) أنظر النص ١١ ا (٢) أنظر النص ١١ ب  
(٣) أنظر النص ١٢ ا (٤) أنظر النص ١٢ ب

فمثلا نظرية افلاطون في تقسيم النفوس إلى ثلاث قوى ، ورد أمهات الفضائل والرذائل إليها ، لا تحتاج من الفزالي كبير عناء ، حتى يستخرجها من قوله تعالى : « إن الذين آمنوا ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » .

« فالإيمان <sup>(١)</sup> بالله وبرسوله من غير ارتياب ، هو قوة اليقين ، وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة . والمجاهدة بالمال هو السخاء ، الذي يرجع إلى ضبط قوة الشهوة . والمجاهدة بالنفس هي الشجاعة التي ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل » .

ونظرية الوسط : لا يعجزه أيضاً أن يردّها إلى الآيات والأحاديث « والذبي <sup>(٢)</sup> يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين ، أن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفي التفتير والتبذير ، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ، ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً » . وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط » . وكذلك المطلوب في شهوة الطعام الاعتدال ؛ دون الشره والجود . قال تعالى : « وكأوا ، واشربوا ، ولا تسرفوا ؛ إنه لا يحب المسرفين » ، وقال في الغضب : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » .

وهذا له سر وتحقق ؛ وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب ، عن عوارض

(١) ص ٤ ج ٨ الإحياء .

(٢) ص ١٠٠ ج ٨ الإحياء

هذا العالم . قال الله تعالى : « إلا من أتى الله بقلب سليم » ، والنحل من  
عوارض الدنيا ، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا ، وشرط القلب أن يكون  
سليماً منهما ، أى لا يكون ملتفتاً إلى المال ، ولا يكون حريصاً على إنفاقه ، ولا  
على إمساكه ؛ فإن الحريص على الإنفاق مصروف القلب إلى الإنفاق . كما أن  
الحريص على الإمساك ، مصروف القلب إلى الإمساك . فكان كمال القلب أن  
ينصف عن الوصفين جميعاً . وإذ لم يمكن ذلك في الدنيا ، طالبنا ما هو الأخيه  
لعدم الوصفين ، وأبعد عن الطرفين ، وهو الوسط ؛ فإن الفار لا حار ولا بارد ،  
بل هو وسط بينهما ، فكانه خال عن الوصفين .

فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير ، والشجاعة بين الجبن والنهور ،  
والعفة بين الشر والجود ، وكذلك سائر الأخلاق .

### ٣ — الإحالة

لا تلبث أن تقرأ كتاباً واحداً ، من كتب « الغزالي » حتى تعرف جملة  
من أسماء كتبه ، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر ، دون أن يشير فيها  
إلى ذلك الكتاب ، ويحيل عليه ، ولما أن موضوعات الكتب وأبحاثها ،  
منشأبة . فكثيراً ما تعرض المناسبة .

وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يهتمل شيئاً من كتبه ، ولم  
يرجع عن شيء . مما جاء فيها ، حتى تلك التي ألغها قبل اهتدائه إلى نظرية  
الكشف الصوفية ، التي يعتبر كل معرفة لا تأتي عن طريقها ظنوناً وتخمينات .

### ٤ — ضعف الأسلوب :

لاشك أن أسلوب الغزالي غير غامض ، وأفكاره واضحة جلية . تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول .

ولكنك تحس في نفسك ، أن صاحب هذه العبارات . كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها إلى قرائه . وما كان أحوجها . إلى أن يعاود قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت .

ولكن « الغزالي » لم تكن لديه الفرصة لكل ذلك ، لأنه كان يؤلف في أحوال ترحال وسفر ، وتبليغ أفكار ، ومنازعات خصوم ، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه الأمور ، فقال في بعض كتبه<sup>(١)</sup> :

« فهذا الآن حديث يطول ، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب . وقد أعلمتك أنني مشغول ، مبدد لشمل النفس ، كليلاً الخاطر » .

ويحق يقول الدكتور زكي مبارك<sup>(٢)</sup> عنه : « والرجل في الواقع معذور ، فقد كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف ؛ لأنه يشترط في المؤلف ما يشترط في القاضي : من الصحة وهدوء البال » .

ولقد أدرك معاصرو الغزالي هذه الملاحظة ، ووجهوا نظره إليها . فأجاب : بأنه لم يعن بالألفاظ وتنميقها ، بل بالمعاني وتجويدتها . وأذن لمن يجد خطأ أن يصلحه . وفي رأيه أن مثل هذا الخطأ غير ممكن الإصلاح ؛ لأن إصلاحه أن

(١) معراج السالكين ص ٩٥ .

(٢) في كتابه « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢١ .

يصاغ المعنى من جديد ، صياغة أخرى ، وهنا لا يمكن أن يقال إنها عبارة الغزالي ولا تأليفه .

رابعاً — جرى الغزالي في كتبه التي يقدمها للناس ، يعتمد بها هدايتهم ويرشادهم ، على أساس قويم من الدراسات النفسية .

فالناس في نظر الغزالي ، متفاوتون في الاستعداد العقلي . والذين في نظر الغزالي ، سمح سهل ؛ لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ، نظرة واحدة . فيكاف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطالعة التوثب . الذي يستطيع البحث والنظر ، أن يشبع عقله بالبحث والنظر .

لذلك يقول (١) :

« قال الله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك - بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجاد لهم بالتي هي أحسن » .

« فعمل أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم . وبالمجادلة قوم . « فإن الحكمة إن غدى بها أهل الموعظة ، أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير » .

« وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة ، اشتهزوا منها ، كما يشتمر طبع الرجل القوي . من الارتضاع بلبن الأدمى » .

« وإن من استعمل الجدل مع أهل الجدل ، لا بالطريق الأحسن . كما تعلم

---

(١) ص ١٦ من كتاب « القسطاس المستقيم » .

من القرآن ، كان كمن غذى البدوي بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدي بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .»

ومادام الأمر كذلك فقد يختلف موقف الغزالي من الناس ، وقد يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها ، وفي هذا يقول (١) : « الناس ثلاثة أصناف :

أ - عوام ، وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

ب - خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ج - ويتولد بينهم طائفة ، هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص فإنى أعاجبهم بأن أعلمهم الميزان القسط ، وكيفية الوزن به . فيرتفع الخلاف على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها ، القريحة الدافذة ، والفتنة القوية ، وهذه عطية فطرية وعمريرة

جبلية ، لا يمكن كسبها .

والثانية ، خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن القادر لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

والثالثة ، أن يعقد في أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأبك

تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك » (٢) .

(١) ص ٨٦ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) وهذه هى الشروط التى سيأتى بشرطها « الغزالي » فىمن يباح له

الاطلاع على كتبه التى سماها مضموناً بها على غير أهلها .

« والصنف الثاني ، البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلاب ، بل شغلهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدل . فأدعوه هؤلاء ، إلى الله بالموعظة ، كما أدعوا أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعوا أهل الشغب بالمجادلة » .

وكما بين لنا موقفه من أهل الحكمة ، ومن العوام ، بين لنا في موضع آخر من الكتاب<sup>(١)</sup> موقفه من أهل الجدل ، فقال :

« وأما الصنف الثالث ، وهم أهل الجدل ، فإنني أدعوهم بالتلطف إلى الحق ، وأعني بالتلطف ، ألا أتعصب عليهم ، ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن . وكذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذي أوردته في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد<sup>(٢)</sup> وإلى ذلك الحد . أي أوقف .

« فإن لم يقنعه ذلك ، تشوقه بفطنته إلى مزيد كشف . رقيته إلى تعلم الميزان » . أي رفعه إلى مرتبة أهل الحكمة .

(١) ص ٩٤ .

(٢) وهذا بين لنا قيمة الاقتصاد في الاعتقاد في نظر الغزالي ، وأن المعلومات الواردة فيه ، لم يقدمها إلى الخاصة ، مع أنه أرق كتبه الكلامية ، بل أرق كتب الكلام على الإطلاق في نظره .

وكما عرفنا هنا بأهل الحكمة وبالعوام عرفنا في موضع آخر من الكتاب (١)

بأهل الجدل فقال :

« وأعني بأهل الجدل ، طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت الفطرة كاملة . لكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم ، أن يفقهوا ، وفي آذانهم وقراً ، لكن لم يهلكهم إلا كياستهم الناقصة ؛ فإن الفطنة البتراء ، والكياسة الناقصة ، شر من البلاءة بكثير . »

وهذا تصريح من « الغزالي » لا يحتمل التأويل ، بأنه يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة . وتصريح أيضاً ، بأن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة ، لعدم طاقتهم إياها .

لهذا ، فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه قوله صلى الله عليه وسلم :  
« خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله . »

فمثل ذلك الطبيب الذي يفد عليه جماعات المرضى ، فيخرجون ، ويبد كل واحد منهم بيان بنوع من الطعام والدواء ، لا يشبه ما يبد الآخرون ، فمن الخطأ أن يقال : أليسوا جميعاً مرضى !! فكيف اختلف نوع الدواء ونوع الغذاء !!

وفي هذا يقول « الغزالي » (١) :

« فلما رأيتك ورأيت إرفقاءك من أهدى التعليم ، ضعفاء العقول نزلت إلى حدك ، فسقيمتك الدواء في كوز انساء . وسقيمتك به إلى الشفاء ، وتلطفت بك تلطف الطيب بمريضه ، ولو ذكرت لك أنه دواء ، وعرضته في قديم الدواء ، لكان يشتمر عن قبوله طبعك . ولا تكاد تسيغه .

فهذا غرضي في إبدال تلك الأسماء (٢) . يعرفه من يعرفه . ويجهله من يجهله . وينكره من ينكره » .

والغزالي وإن جعل الكتب التي اقتبست منه هذه النصوص . في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، إلا أنه لا يخصه ويحدده بذلك . بل هو يخاطب به كل من كان في مثل درجته من الفهم ، استمع إليه يقول في آخر الكتاب (٣) :

« فياكم إخواني قسيتي مع رفيقي . تلاوتها عليكم بعجزها وبجرها . لتتضوا منها العجب ، وتنتفعوا في إثبات هذه المحاولات . باللفظن لأمر . هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم . فلم يكن ذلك من غرضي . ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة » ...

(١) ص ٦٠ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) يعني استبداله بالأصطلاحات المنطوقية القديمة اصطلاحات أخرى كقوله

« ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند » ص ٢٧ .

(٣) ص ١١١ .

# الفصل الرابع

الغزالي كما فهمه الباحثون

أحس جماعة الباحثين ، الذين رجعت إليهم ، بهذا الذي أحسست به : من تمارض في الأفكار ، وتضارب في الآراء ؛ وحاولوا معالجة ذلك ، ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد ، بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة .

فابن طفيل<sup>(١)</sup> ، الفيلسوف الأندلسي ، أعياها أمر هذا التضارب ، ولم يستطع أن يظفر بحل يرفع هذا التناقض ، فاستبقاه وسجل على الغزالي أنه متناقض ، وذلك حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

« وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها .

ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة ، في كتابه التهافت ، إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب الميزان : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .

(١) المتوفى سنة ٥٨٠ هـ .

(٢) في رسالته « حي بن يقظان » ص ٦٩ طبعة دمشق الثانية .

تم قال في كتاب المنقذ من الضلال والفصيح بالأحوال : إن اعتقاده هو  
كاعتقاد الصوفية؛ لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث .  
وفي كتبه من هذا النوع كثير ، يراه من تصفيحها وأمعن النظر فيها .  
وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن  
الآراء ثلاثة أقسام :

- ١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .
- ٢ — ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومستترشد .
- ٣ — ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطلع عليه إلا من هو  
شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث  
لكفى بذلك فعماً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم  
يبصر بقى في العمى والخيبة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به      في طلعة البدر ما يعينك عن زحل  
فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف  
عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ؛ أو من كان معداً لفهمها فائق  
الفترة ، فهو يكتفى بأبصر إشارة .  
وقد ذكر في كتاب « الجوهر »<sup>(١)</sup> أن له كتباً مضموناً بها على غير  
أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق .

---

(١) يعني « جواهر القرآن » .

ولم يصل إلى الأندلس - في عهدنا - منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم  
بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها . وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب ،  
هي كتاب « المعارف المقتضية » وكتاب « النفع والتسوية » و « مسائل  
مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في  
الكشف ، على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أعمق مما في تلك . وقد  
صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به ، فيدزم من ذلك أن  
هذه الكتب الواصلة ، ليست هي المضمون بها . . . .

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ، ممن سعد السعادة القصوى ،  
ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على  
علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

فإن طفيل يرى في الغزالي : أنه متناقض ، يقول بالرأى ، ويقول بنقيضه ،  
ثم يستمسك بالرأين كليهما .

ويؤيد ابن طفيل رأيه هذا ، بأن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابه التهافت ،  
لإنكارهم حشر الأجساد ! يعني وهذا يستنزم قول الغزالي بحشر الأجساد .

ثم يجعل ابن طفيل هذا الرأى طرفاً من طرفي الرأين المتعارضين ، ويذهب  
فيتعبد الرأى الآخر من نصين في كتابين مختلفين .

أما النص الأول فهو في كتاب ميزان العمول<sup>(١)</sup> . ومفاده أن شيوخ الصوفية يرون على التقطع . القول بعدم حشر الأجسام .  
وأما النص الثاني فهو في المنقذ من الضلال<sup>(٢)</sup> . ومفاده أن الغزالي آخذ بمذهب الصوفية .

فينتج من هذين النصين أن الغزالي منكر حشر الأجساد ، وذلك مناقض لما استفيد من كتاب التمهات .  
فالغزالي إذن متناقض في كتبه التي يقدمها إلى الجمهور: تلك هي دعوى ابن طفيل وهذا دليلها .

غير أني لا أوافق ابن طفيل على ما ذهب إليه : من أن الغزالي متناقض في الكتب التي قدمها إلى الجمهور ، وأرى أن دليل ابن طفيل غير منتج بالدعواه لأمرين :

الأول : أن كلمة الصوفية عند الغزالي مقولة بالاشتراك : بمعنى أنه يطلقها أحياناً ، ويريد بها جماعة موقفين ، هادين مهديين . ويطلقها أحياناً ، ويريد بها جماعة مخلطين ، ضالين مضلين . فليس مدلولها عنده شيئاً واحداً يراد منها كلاماً ذكرت .

بدليل أنه بينما يثنى على الصوفية في كتابه المنقذ ، ثناء عاطراً ، ويرفعهم إلى درجة لا يطاؤها أحد ، إذا به يعقد فصلاً في كتابه «الكشف والتبيين في غرور

(١) أنظر النص رقم ١٣ .

(٢) وقد مر بنا في الفصل الخاص بحياة الغزالي ص ٦٤ .

الخلق أجمعين<sup>(١)</sup>» . للصوفية خاصة ، ينتقدهم فيه ، نقداً مرأ ، ويذكر لهم  
مثالب وعيوباً ، أيضاً لا تطاول . فقد ذكر منهم تسع فرق وذهبهم جميعاً ، وأطال  
القول فيهم حتى شغل من الكتاب من ص ١١٢ إلى ص ١٣٦ .

فلا بد أن يكون الصوفية في كتابه المنقذ ، غير الصوفية في كتابه  
« الكشف والتبيين » .

ولو تنبه ابن طفيل لهذا ، لتوقف حتى يعرف ، أى الصوفية هؤلاء الذين  
يذكرهم الغزالي في كتابه ميزان العمل ، ويحكي عنهم أنهم يقولون بالبعث الروحاني  
فقط - أهم الذين يذكرهم في كتابه المنقذ ، أم الذين يذكرهم في كتابه  
الكشف والتبيين .

وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ . لا صوفية  
الكشف والتبيين .

الثاني : أن الغزالي يرى صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ،  
وحكم بكفرهم في كتابه معراج السالكين<sup>(٢)</sup> فكان هذا دليلاً لا يحتمل التأويل ،  
التأويل ، على أن صوفية المنقذ الذين أعلن اتباعه لهم ، ليسوا هم الصوفية الذين  
ذكرهم في « ميزان العمل » وحكي عنهم القول بالبعث الروحاني فقط<sup>(٣)</sup> .

(١) وهو كتاب مطبوع على هامش . تنبيه المغترين للشعراني .

(٢) أنظر النص رقم ١٤ .

(٣) وبراءة الغزالي من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكمه  
بكفرهم ، وورد في الكتب التي قدمها الغزالي إلى الجمهور ؛ لأن الحديث مع

هذا هو دليل ابن طفيل ، فإن لم يكن له غيره على دعواه - ولم أجد له فيما قرأت - أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره .

أما ابن الصلاح<sup>(١)</sup> فقد رأى أن يرفع هذا التناقض ، بالطمس في نسبة الكتب التي تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض .

قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى<sup>(٢)</sup> :

« وذاكر ابن الصلاح ، أن كتاب المضمون المنسوب إليه - يعنى الغزالي - معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلفاً موضوعاً ، والأمر كما قال ، فقد اشتمل على التصريح بقدم العالم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات ، وكل واحدة من هذه ، يكفر الغزالي قائلها ، هو وأهل السنة أجمعون » .

وهذا الموقف الذي وقفه ابن الصلاح ، يقوم على أساس أن الغزالي سني . ومبادئ أهل السنة معروفة ، فالكتاب الذي يعزى إلى الغزالي ، وبجمل في طيه أفكاراً تخالف مذهب أهل السنة ، هو كتاب مدخول على الغزالي ، ومدسوس عليه .

ويقوم أيضاً على أساس أن الغزالي قد نغم على الفلاسفة آراء معروفة سجلها في كتابه تهافت الفلاسفة ، فكل كتاب يعزى إلى الغزالي ، ويحمل

ابن طفيل بشأنها . فلا ينافي ما يأتي للغزالي في الكتب الخامسة بشأن هذا الموضوع .

(١) المتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

(٢) ص ١٣٢ ج ٤ .

في طيه أفكاراً تتفق مع تلك الآراء التي نتمها هو . كتاب سدخول علي الغزالي  
ومندسوس عليه .

فالحقيقة عند الغزالي - فيما يرى ابن الصلاح - هي الطرف الموافق لمبادئ  
أهل السنة ، والمعادى لآراء الفلاسفة . أما الطرف المعادى لمبادئ أهل السنة ،  
والموافق لمبادئ الفلاسفة ، فليس من الغزالي في قليل ولا كثير ، وليس له  
من الحقيقة نصيب عند الغزالي .

وهذا النهج الذي تهجه ابن الصلاح ، بصدد تبين الحقيقة عند الغزالي ،  
نهج يقوم على التسامع والشهرة . . .

فالغزالي تعلم في المدارس التي أنشأها نظام الملك ، لتأييد مذهب أهل السنة ،  
وعلم في تلك المدارس ، وألف كتباً لتأييد وجهة نظرها ، وألف كتباً في الرد  
على الفرق المناوئة لها . وقد كان لسكتب الغزالي هذه أثر بين في نشر مبادئ  
أهل السنة من ناحية ، وفي القضاء على آراء الفرق المناوئة لهم من ناحية أخرى .  
فأغدقوا عليه لقب « إمام السنة وحمي حماها » فأصبح قاراً في أذهان العامة ،  
أن الغزالي سني ، وأنه عدو لدود لكل من يناوئ أهل السنة ؛ وصار من السهل  
على كل إنسان أن يظعن في نسبة أي كتاب يعزى إليه ، متى وجد فيه ما يخالف  
مبادئ أهل السنة .

ولكن إذا رحنا نستفتي الغزالي نفسه ، عن التسامع والشهرة هذين ،  
وهل يصلحان أساساً تدرس شخصيات العلماء على وفقه ، وتفهم آرائهم

على مقتضاه وجدناه يقول (١) :

« لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية ، وبعض المشككين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ .

وإن كان بمعنى حقاً فكيف يتصور هذا؟ فيقال : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفك قط إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب إسم مشترك لثلاث مراتب :

أولها : ما يتعصب له في المباحات والتناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقد المرء في نفسه مما انكشف له من الظنيات .

ونكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول :

فهو نمط الآباء والأجداد . ومذهب المعلم . ومذهب أهل البلاد التي فيه

الشؤون . وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعنيين .

فمن ولد في بلاد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشافعية ، انغمس في نفسه منذ

صباه . التعصب له والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب . أو معتزلي . أو شافعي . أو حنفي .

---

(١) ص ٢١٢ من كتابه « ميزان العمل » .

ومعناه أنه يتعصب له . أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاته ، ويجرى ذلك

مجري تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة ، باستتباع العوام ،

ولا تلبث ذواعي العوام ، إلا يجامع يحمل على التظاهر ، فجمعت المذاهب في

تفصيل الأديان جامداً ، فانقسم الناس فرقاً ، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة ،

فاشتد تعصبهم ، واستحكمت به تناصرهم .

وفي بعض البلاد لما اتحد المذهب . وعجز طلاب الرياسة عن الاستتباع ،

وضعوا أموراً ، وخيلوا وجوب المخالفة فيها ، والتعصب لها ، كالمعلم الأسود

والمعلم الأحمر . فقال قوم : الحق هو الأسود ، وقال آخرون : لا ، بل الأحمر ،

وانتظم مقصود الرؤساء ، في استتباع العوام ، بذلك القدر من المخالفة . وظن

العوام أن ذلك مهم ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم في الوضع .

### المذهب الثاني :

ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد<sup>(١)</sup> . فيناظر كل مسترشد

بما يحتمله فهمه : فإنه وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف

الطبع ؛ وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل

العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر

وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ،

(١) يلاحظ أن كثيراً من كتب الغزالي إجابات على أسئلة .

وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم وشيخهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء .  
وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له ، فالذهب بهذا  
الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فيه .  
المذهب الثالث :

ما يعتقد الرجل سراً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ،  
ولا يذكره إلا مع من هو شريكه ، في الإطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة  
يقبل الإطلاع عليه ويفهمه .

وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً ، ولم يكن قد رشح في نفسه اعتقاد  
موروث ، نشأ عليه وعلى التمسك له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه ، إنصباغاً  
لا يمكن محوه منه ويكون مثاله كالكاغد<sup>(١)</sup> ، كتب عليه ما غاص فيه ، ولم  
يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه . فهذا رجل فسد مزاجه ، ويش من  
صلاحه ، فإن كان ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرص على  
أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه . ولو أصفى غاية الإصفاء ، وانصرفت  
هفته إلى الفهم ؛ لكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه ، أن يدفعه  
ولا يفهمه ؟ !

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ويترك على ما هو عليه ، فليس هو  
أول أعمى هلك بضلالته .

(١) هو القرتاس .

فهذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثاني وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، وهو  
المعتقد ، وهو الذي ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدمي كيفما اختلفت حاله ،  
وهو الذي يتعصب له . وهو إما مذهب الأشعري ، أو المعتزلي ، أو الكرامبي ،  
أو أي مذهب من المذاهب .

والأولون يوافقون هؤلاء . على أنهم لو سئلوا عن المذهب ، أنه واحد أو  
ثلاثة؟! ، لم يجز أن يذكر أنه ثلاثة . بل يجب أن يقال : إنه واحد .  
وهذا يبطل تعبك بالسؤال عن المذهب ، إن كنت عاقلاً .

فإن الناس متفقون على النطق بأن المذهب واحد . ثم يتفقون على التعصب  
لمذهب أبيهم ، أو معلمهم ، أو أهل بلدهم .  
ولو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه؟! ، ومذهب غيره يخالفه ، وليس  
مع واحد منهم معجزة ، يترجح بها جانبه .

فجانب الالتفات إلى المذاهب . واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب  
مذهب ، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحواليك  
ألف مثل قائدك ، ينادون عليك : بأنه أهلكك ، وأضالك عن سواء السبيل .  
وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك .

فلا خلاص إلى في الاستقلال :

خذ ما تراء ، ودع شيئاً سمعت به

في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

وإذا كان الأمر على ما ذكر الغزالي، من أن العالم قد يتعصب المذهب أحياناً، ويؤلف في الدفاع عنه الكتب، ويعتد حلقات الدروس لشرحه وتبليغه، ويؤمله أن يناله أحد بسوء، ولا يلزم من كل هذا أن يكون ذلك المذهب، هو عقيدة العالم، التي يلقى الله عليها؛ أو أن يكون الحقيقة في نظره؛ أمكن أن تكون شهرة الغزالي بأنه سني، ودفعه عن مذهب أهل السنة، على هذا النحو. فلا تصح أساساً لتفهم عقيدته الشخصية، ولا اشرح الحقيقة في نظره، ولا تصح أساساً لرد بعض الكتب المعزوة إليه؛ لجواز أن يكون له كتب غير الكتب التي ناصر فيها المذهب الرسمي. دون فيها الحقيقة كما يعتقدونها وكما يراها.

لهذا لا أرى في خطة ابن الصلاح، ما يضطر الباحث الحر، إلى قبول وجهة نظره؛ من أن الحقيقة في نظر الغزالي، هي مذهب أهل السنة، ومن أن كتاب «المؤمنون به على غير أهل» مدخول على الغزالي ومدسوس عليه.

فلو كان ابن الصلاح لم يعول على الشهرة والتسامح، ودرس الغزالي دراسة تمحيص واستقصاء:

أولاً — في حياته، ليعرف الأطوار التي مرت به، والعوامل التي كلفته، وساعدت على تكوينه.

ثانياً — في كتبه، ليتشبع بروحه، ولتترج نفسه بنفسه، حتى يعرف منهجه وطريقته؛ لعرفه معرفة غير هذه العرفة، ولما وقع في تلك الغلطة التي وقع فيها

وهي اعتباره ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة ، إنكارهم زيادة الصفات على الذات .

ولو كان قد رجع إلى المشهور من كتبه ، بل إلى أشهرها<sup>(١)</sup> لعرف أن ثلاثة المسائل « إنكارهم لحشر الأجساد » .

وما دمتنا قد اتهمنا ابن الصلاح ، بأنه لم يقرأ الغزالي قراءة تمحيص واستقصاء ، وما دمتنا قد جوزنا أن يكون للغزالي كتب أخرى ، غير ما اشتهر بها ؛ أودعها الحقيقة كما يراها ؛ فإننا نشك في طمأن ابن الصلاح في نسبة كتاب المضمون ، لجواز أن يكون واحداً من هذه الكتب ، فتكون الحقيقة في نظر الغزالي ، ما اشتمل عليها هذا الكتاب وأمثاله .

أما الدكتور زكي مبارك فإنه يرى : أن الغزالي متطور ، وأجمل القول في ذلك إجمالاً ، دون أن يشرحه ويوضحه ، قال<sup>(٢)</sup> :

« ولا يفوتنا في ختام هذا الباب ، أن نذكر القارئ بما لاحظناه ، فيما سلف من اختلاف آراء الغزالي باختلاف سنه » .

والتطور في رأي له معنيان :

الأول — أن يكون العالم صاعداً في معارج الرقي الفكري ، ومدارج الكمال العلمي ، من درجة إلى درجة ، ومن حال إلى حال .

ولا شك أن الغزالي كان كذلك ، فقد كان تلميذاً ، فتلميذاً ناهياً ، فمعلماً مساعداً ، فمعلماً ذائع الصيت . فناقداً قوى الحججة ، يفري أديم الآراء ، ويهتك

---

(١) أعني كتاب التهافت (٢) في كتاب « الأخلاق عند الغزالي » .

أستارها . فؤافاً مكثراً ، أوسع العالم بحثاً وتأليفاً .

ولكن التطور بهذا المعنى ، لا يحل لنا الإشكال الذى نعالجه ، فإن للغزالي كتباً تحوى آراء متضاربة ، لا يمكن التوفيق بينها . كإنكاره زيادة الصفات ، وإثباتها . وإنكار الجوع الفرد وإثباته .

وهو لم ينفذ يده من واحد من كتبه ، بل دستمك بها جميعها ، إلى آخر لحظة فى حياته .

وبيان ذلك :

١ - قسم الغزالي العلوم فى كتابه « جواهر القرآن <sup>(١)</sup> » . إلى علوم هى قشور ، وعلوم هى لباب ، وجعل فى القشور النحو والتجويد وأضرابهما . وجعل علوم اللباب طبقتين ، إحداهما أقل قيمة من الأخرى ، وجعل الأقل قيمة ثلاثة أقسام :

قسم أول هو معرفة قصص القرآن .

وقسم ثان « هو <sup>(٢)</sup> محاجة الكفار ومجاداتهم ، ومنه يتشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع ، وإزالة الشبهات ، وتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » . والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة . . . ويجنسه يتعلق الكتاب الذى أوردناه فى تهافت الفلاسفة .

وهذا النص يفيد أهمية علم الكلام في نظره ؛ لأنه اعتبره في علوم اللباب .  
ويفيد تمسكه بأرائه التي وردت في كتبه المؤلفة فيه ؛ وعلى الأخص كتابه  
« الرسالة القدسية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ويفيد تمسكه بكتاب التهافت وبالأراء التي وردت فيه .  
وكتاب جواهر القرآن الذي ورد فيه هذا النص ، مؤلف بعد الإحياء .  
وبعد أن اهتدى الغزالي إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي وصل إلى اليقين  
المعنى عن طريقها .

ب — أحال الغزالي في كتابه المقصد الأسنى ، في شرح أسماء الله الحسنى (١)  
على كتابه تهافت الفلاسفة ، في موضوع الصفات الإلهية .  
وكتاب المقصد الأسنى هذا مؤلف بعد الإحياء .  
وأحال الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد الذي هو صفوة كتبه  
الكلامية في مواضع مختلفة منه على كتاب التهافت .  
وأحال في منهاج العابدين (٢) وهو آخر مؤلف له على الإطلاق على كتبه  
الكلامية .

وكتابه الدرّة الفاخرة متأخر عن الإحياء (٣) .  
وأما كتبه المضمون بها ، فقد ألفها في أخريات حياته ، حينما يئس من  
وجود تلامذة له يتلقونها شفاهها .

وبين كتبه الكلامية : الاقتصاد ، والتهافت ، والدرّة الفاخرة ، في طرف

(١) ص ٧٩ . (٢) ص ٤٢ . (٣) انظر الدرّة ص ١٢، ١٦، ١٧ .

وبين كتبه المضمون بها على غير أهلها في طرف آخر وقع التعارض .

المعنى الثاني — من معاني التطور ، أن تلوح للعالم وجهة نظر خاصة ، ثم بعد اتساع دائرة أفكاره ، ونضوج معارفه ، يرى خطأها ، فينفض يده منها ، ويستمسك بنقيضها .

وهذا المعنى هو الذي كان يمكن أن يحل لنا الأشكال ، وأن يربحنا من ذلك التلاق النقي . والاضطراب الفكري ، حول الغزالي ، وحول تحديد الحقيقة في نظره ، لولا أن الغزالي لم ينفض يده من واحد من كتبه ، التي كانت طرفاً في هذا التعارض .

فإلى أي المعنيين قصد الدكتور زكي ؟ إن كان قصد إلى المعنى الأول فاسمنا نخالفة فيه . غير أنه لا يحل الإشكال .

وإن كان قد قصد إلى المعنى الثاني ، فليس له من الأدلة ما يؤيد وجهة نظره ، بل على العكس النصوص شاهدة ضد ، وذاهبة إلى غير ما ذهب إليه (١) .

(١) ومن عرض للغزالي بالدراسة ، ابن رشد ، وقد عاب عليه تمكيطه الجمهور من الفلسفة ، بتبسيط مسألتها ، وتذليل صعوباتها . فهل يعني ابن رشد بهذا النقد ، تأليف الغزالي الذي أودعه لباب الحقيقة وخالص المعرفة ؟ !

إن كان ابن رشد يقصد ذلك ، فما أنصف الغزالي ؛ لأن الغزالي حاظ هذه المؤلفات ، بضروب من الإخفاء ، والكتمان ، فإذا كانت مع ذلك ، ورغم

إرادته ، قد سررت إلى أبدي الجمهور ، فليس له في ذلك حيلة ، وليس هو الموم عليه .

وإن كان ابن رشد ، يعني تأليف الغزالي ، الذي رد فيه على الفلاسفة ، أعنى كتابه تهافت الفلاسفة ، ومقدمته مقاصد الفلاسفة .

فإن الغزالي له في هذا وجهة نظر ، فإنه لما ألف في نقد مذهب التعليمية ، كتاباً ككتاب مقاصد الفلاسفة ، ليكون مقدمة الرد والمناقشة ، عاب عليه أهل عصره ذلك ، وقالوا : إنك أبنت مذهبهم ، بما لو حاولوا لعجزوا عنه ، فقال إنما أردت ألا أتهم بأني أقدم على الرد عليهم ، قبل تفهيم مذهبهم ، فأردت أن أبرهن لهم وغيرهم ، على أني فاهم لمذهبهم فهماً ، ربما يعابو على أفهامهم .

وأيضاً قال : إنما يخشى من هذا ، لو لم تكن شبهتهم قد انتشرت ، أما وقد انتشرت ، فإن يحصل من تأليف هذا ما يخافه المتخرجون .

فكذلك يمكن أن يقال هنا ، وإن لم يصرح الغزالي بذلك : إنه ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم بكتاب « التهافت » ، ليرهن لهم أنه لن يناقش عن جهالة ، وإنما هو فاهم لآرائهم فهماً صحيحاً .

وأيضاً لن يكون تأليفه هذا عاملاً من عوامل انتشار الفلاسفة ، لأنها كانت منتشرة إذ ذاك .

هذا ما يمكن أن يقوله الغزالي ، ولكن الدعوى الثانية غير مسلمة ، لأن الغزالي بسط المسائل الفلسفية ، وسهّل أسلوبها ، بحيث مكن من لم يكن قادراً على تفهيمها من تأليف غيره ، أن يفهمها من تأليفه .

غير أن الغزالي حين ألف كتاب المقاصد ، كان في نشوة تبه وغرور ، كما سبق القول ، كان يبغى ذبوع الصيت ، وانتشار السمعة ، وهو يستطيع أن ينال من ذلك أقصى ما ينال ، إذا امتدت تآليفه إلى أيدي الجميع ، وقرأها ونسبها له بسببها العام والخاص ، وفي سهولة التأليف وتبسيط السائل ما يساعد على ذلك . فهو لم يكن يهتم في تلك الفترة بما اهتم له ابن رشد من عدم تمسك الجمهور من الآراء الحقيقية .

ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالي هذا الموقف ، فيكاف نفسه الرد عليه ، وتفنيده كتاب التهاافت مسألة مسألة ، ويتوسط في عبارته كما توسط الغزالي ، فيصيف إلى المعاني الفلسفية ، التي ذكرها الغزالي في التهاافت ، معاني أخرى ، اضطره إليها الرد ، لو كان يعلم :

(١) أن النزالي استبقى التهاافت ليقدمه لطبقة المتكلمين ، الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة ، لا يزيدون عليه إلا معرفة دليل العقيدة ، أيغضبهم ، ويمفض من وراءهم من العامة ، في الفلسفة : مع أن هذا نفسه هو رأي ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسبباً إليه .

(٢) وأن الغزالي على مذهبه : من أن الحقيقة في صورتها الخاصة ، يجب إخفاؤها عن الجماهير ، الذين لا يطبقون فهمها ، ويجب أن يُقدم إليهم ما يابق بهم .

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم من الغزالي ذلك ، لكان له معه موقف غيره .

# الفصل الخامس

## الغزالي كما فهمته

لقد فهمت الغزالي باحثاً يشرف على الناس من عل ، فيراهم مختلفين في الاستعدادات والمدارك ، ويرى أن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين ، فيقدم لكل منهم ما يليق به .

لهذا أرى أن الغزالي أتهم وأنجد في تأليفه : فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً ، فصور لهم الحقيقة ناعمة جلية ، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض ، ونزل إلى مستوى العامة أحياناً ، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه ، وبالمقدار الذي يرى أن الشرع كلفهم به .

أليس قد فهم<sup>(١)</sup> من قوله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » .

أن الله تعالى قد طلب من الدعاة والمصلحين ، أن يجعلوا الحقيقة نسبية ، يختلف تصويرها باختلاف حال من تقدم إليهم ؟؟

أليس فهم من قوله صلى الله عليه وسلم : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله » .

أن من الواجب أن تخفى الحقيقة أو جانب منها عن لا يطبق إدراكها ؟  
أليس يقول في شرح المذهب بالمعنى الثانى فى نص ميزان العمل السابق (١)  
إن المعلم ينبغى أن يتنزل إلى مستوى من يعلم ويرشد . فلو صادفه مسترشد تركى  
أو هندى أو بليد الطبع . ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان ،  
وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه . ولا متصل به ولا منفصلا عنه ؛ قيل له إن  
الله على العرش لئلا يكذب بالحقيقة إن ذكرت له كفى . وإن صادفه ذكرى  
ذكرت له الحقيقة كما هى ؟ ! .

أليس يقول عن العاصى (٢) :

« يؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيمانا مجحولا . من غير بحث عن الحقيقة  
والكيفية ؛ فإن لم ينفعه ذلك ، وغلب على قلبه الإشكال والشك ، فإن أمكن  
إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام ، وإن لم يكن قويا عند المتكلمين  
ولا مرضيا عندهم فذلك كفى » ؟ !

أليس يقول فى مشكاة الأنوار (٣) :

« ليس كل سر يكشف ويفشى ، ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ؛ بل صدور  
الأحرار قبور الأسرار . ولقد قال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر » ؟ !  
أليس يقول : إن الحكمة إن غدى بها غير أربابها ؛ أضرت بهم كما يضر  
ختم الطير بالطفل الرضيع ؟ ! .

أليس يقول (١) :

( الوظيفة السادسة<sup>(٢)</sup> ) : « ينبغي أن يقتصر بالتعلم على قدر فهمه ، فلا

يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ؛ فينفره ، أو يخبط عاينه عقله ؛ اقتداءً في ذلك بسيد

البشر — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : « نحن معاشر الأنبياء أسرنا أن

نزل الناس منازلهم ، ونكلمهم على قدر عقولهم » .

فليت إليه الحقيقة إذا علم أنه يشتغل بفهمها . وقال صلى الله عليه وسلم :

« ما أحد يحدث قوماً يحدث لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فتنة على بعضهم » .

وقال علي رضي الله عنه وأشار إلى صدره : إن هاهنا علوماً لو وجدت لها حملة .

وسدق رضي الله عنه ؛ فقلوب الأبرار خزائن الأسرار . فلا ينبغي أن يفشي

العالم كل ما يعلم إلى كل أحد .

هذا إذا كان يفهمه المتعلم ، ولم يكن أهلاً للانتفاع به . فكيف فيما لا يفهمه ؟

وقال عيسى عليه السلام : « لا تعلقوا الجواهر في أعناق الخنازير . فإن

الحكمة خير من الجوهرة ، ومن كرهها فهو شر من الخنازير .

واللذات قيل كل لُكل عبد بمعيار عقله ، وزن له بميزان فهمه . حتى نسلم

منه وينتفع بك ؛ وإلا وقع الإنكار ، لتفاوت المعيار .

وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب ؛ فقال السائل : أما سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال : من كنتم علماء نافعاً ، جاء يوم القيامة ملجأً باجرام من

(١) ج ١ ص ٩٦ الإحياء .

(٢) يعني من وظائف المعلم المرشد .

نار ؟! . فقال : أترك اللجام واذهب ، فإن جاء من يفقه وكتمت فإلجمني ؟  
فقد قال الله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » تنبيهاً على أن حفظ العلم  
ممن يفسده أو يضره أولى ، وليس الظلم في إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم  
في منع المستحق .

أُنشِرَ دَرَأً بَيْنَ سَارِحَةِ النِّعَمِ . . . . .  
فإن لطف الله اللطيف بلطفه . . . . .  
نشرت مفيداً واستغدت مودة . . . . .  
وإلا شخرون لدى ومكتم . . . . .  
فمن منح الجهال علماً أضاعه . . . . .  
ومن منح المستوجبين فقد ظلم . . . . .  
الوظيفة السابعة :

أن المتعلم القاصر ينبغي أن ياتى إليه الجلي اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء  
هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه ، فإن ذلك يفتقر رغبته في الجلي ، ويشوش عليه  
قلبه ، ويوهم إليه البخل عنه ؛ إذ يفان كل أحد : أنه أهل لكل علم دقيق . فما  
من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى في كمال عقله ، وأشد هم حماقة ،  
وأضعفهم عقلاً ، هو أفرحهم بكمال عقله .

وبهذا يعلم أن من تقيده من العوام بقيده الشرع ، وورسح في نفسه العقائد  
المأثورة عن السلف ، من غير تشبيهه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريره  
ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ؛ بل ينبغي  
أن يخلى وحرفته ؛ فإنه لو ذكرت له تأويلات الظاهر أنحل عنه قيد العوام ، ولم  
يتيسر قيده بقيده الخواص ؛ فيرتفع عنه السد ، الذي بينه وبين العامى ،

وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره .

بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية . بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصدد ممارستها . وتملاً قلوبهم من الرهبة والرغبة ، في الجنة والنار ، كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة ، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك « ؟ » .  
أليس يقول (١) :

« وإحبا حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشتغلوا بعبادتهم ومعاشهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فإن العايب لو يزني ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم . فإنه من تكلم في الله وفي دينه من غير إتقان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري . كمن يركب لجة البحر ، وهو لا يعرف السباحة » ؟ ؟ .  
أليس يقول في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو أوسع كتاب له في علم الكلام (٢) :

« والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ، ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها . ولا تختمل المعتقدات المتغلغل إلى هذه الغايات في العقولات » ؟  
أليس يرى (٣) أن هناك أمواً اعتقادية لا خطر على بعض الناس في الجهل بها .

« أما الأمور التي لا حاجة إلى إظهارها بالبال ، وإن خطرت في البال فلا معصية في عدم معرفتها ، وعدم العلم بأحكامها ؛ فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور

(١) الإحياء ج ٨ ص ٦٣ (٢) ص ٩٧ (٣) ص ٩٩ من الاقتصاد

وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد » ؟؟

بل ربما كان الخطر في التعرض لعرفتها ، كما قال : « والحكمة يستضر بها الضعفاء » .

أليس يقول (١) :

« وهذه العلوم الأربعة : أعني علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد : أو دعنا من أوائلها ومجاسعها . القدر الذي رزقنا منه ، مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات . وقلة الأعوان والرفقاء ؛ بعض التصانيف . لكننا لم نظهروا فإنه يكمل عنه أكثر الأقسام . ويستضره الضعفاء وهم أكثر المترسبين بالعلم . بل لا يصلح إظهاره . إلا على من أتقن علم الظاهر . وسلك في جمع الصفات المندسومة من النفس ، وطرق المجاهدة ؛ حتى ارتاضت نفسه ، واستقامت على سواء السبيل ؛ فلم يبق له حظ في الدنيا ، ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة . وقريحة منقادة ، وذكاء بليغاً ، وفيها صافياً .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع تلك الصفات » .

فهذا النص صريح في أن الغزالي كتاباً ، أودعه حقيقة الأمر ، في مسائل الذات والصفات ، والأفعال ، والمعاد .

وصريح في أن الغزالي يرى أن عرض هذه الحقيقة ، على عامة الناس ، بل على أكثر المشتغلين بالعلم ، مهلك لهم وضار بهم . لهذا فهو يوصي أن يحال بينهم

(١) جواهر القرآن ص ٤٤

وبينه ؛ ولا يكشف بأمره ، إلا من تأهل له ، واستجمع بضع صفات يندر  
توافرها لشخص .

وهذا النص يفيد أن ما عدا هذا الكتاب من كتب الغزالي ، ككتاب  
قواعد العقائد ، وكتاب الرسالة القدسية ، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ،  
وكتاب تهافت الفلاسفة ، وغيرها من الكتب المشهورة المعروفة ، لا يضمن  
الغزالي بها على الجمهور ، ولا يرى بأساً في أن تقع تحت يده ؛ لأنه ليس فيها من  
المعارف ما يخافه الغزالي عليه ، بل فيه ما يتناسب ومستواء الفكري .

وإذن فهي « لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة » ،

وهذا الذي نستنبطه استنباطاً ، يصرح لنا به الغزالي تصريحاً لا يحتمل  
التأويل حيث يقول (١) :

« ومعرفة أدلة العقيدة ، قد أودعناها الرسالة القدسية ، في قدر عشرين  
ورقة ، وهي أحد فصول كتاب قواعد العقائد ، من كتاب الإحياء .  
وأما أداتها ، مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأنيق ، في إيراد الأسئلة والاشكالات ،  
فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » ، في مقدار مائة ورقة ، فهو  
كتاب مفرد برأسه ، يحوى لباب علم التكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ،  
وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة ، من الكلام الرسمي ، الذي يصادف في  
كتب التكلمين .

وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ؛ فإن المتكلم لا يفارق العامى ،

إلا في كونه عارفاً ، وكون العايم معتقداً<sup>(١)</sup> ، بل هو أيضاً معتقد ، عرف مع

(١) يعنى أن معتقد المتكلم هو معتقد العايم ؛ غاية الأمر أن المتكلم يعرف

الأداة دون العايم ، وهذا يفيد أن القدر الذى حجبه الغزالي عن العايم من الحقيقة، حجبه أيضاً عن المتكلمين ، لأنه لا يرى بينهما فرقاً من هذه الناحية .

وتزول على مبدأ اعتبار الناس طبقات ترى الغزالي يروج لكل فريق ، المستوى

الذى يراه لا تقابله ، فيثنى عليه معه ، ويقول إنه نهاية الكمال ، التى ليس وراءها

نهاية . وحقاً إنه نهاية الكمال له ؛ لأنه لو طلب شيئاً وراءه لتعثر وسقط ، فصح

أنه نهاية الكمال له ، وإن لم يكن نهاية الكمال لغيره .

لذلك كان إذا تحدث مع علماء الكلام من أهل السنة قال :

« الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده ، عصاية الحق وأهل السنة ، وخصهم

من بين سائر الفرق بجزايا اللطف والمنة ، وأفاض عليهم من نور هدايته ، ما كشف

به عن حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحجته التى وقع بها ضلال الملحدين ، وصنى

سرايرهم من وساوس الشياطين ، وظهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين ، وعمر

أفئدتهم بأنوار اليقين ، حتى اهتمدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيته

محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين ... الخ » .

وإذا تكلم مع العامة قال :

« وليس الطريق فى تقويته وإثباته - يعنى الإيمان - أن يعلم صنعة الجدل

والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ،

اعتقاده أدلة الاعتقاد ، ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرسه من تشويش المبتدعة .  
ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

ويشتغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً ، بما يقرع سمعه  
من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ،  
وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة  
الصالحين ومجالستهم وسياهم وسماعهم ، فيكون أول التلقين ، كاللقاء بندر في  
الصدر ، وتكون هذه الأسباب كالسقى والتربية له ، حتى ينمو ذلك البندر  
ويقوى ، ويرتفع شجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فإن ما يشوشه  
الجدل ، أكثر مما يمهده ، وما يفسده أكثر مما يصلحه .

فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس ، بعقيدة المتكلمين  
والمجادلين ، فترى اعتقاد العامى في الثبات كالطود الشامخ ، لا تحركه الدواهي  
والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل ، كخيطة مرسل  
في الهواء ، تقيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا .

وإذا تكلم مع الفقهاء والأصوليين قال :

« وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأي

والشرع : وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع  
والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع  
بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد ، الذي لا يشهد له العقل بالتسديد

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت فيها مقداراً يسيراً ، مبثوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وكتاب التوحيد من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

والتأييد : ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفرَّ الله دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً ، وأجلهم شأنًا ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً .

وإذا تكلم مع الصوفية ، بين أهمية ما يعانونه ، وعرض بالفقهاء فقال : « وأغمض أنواع علوم العاملة ، الوقوف على خدع النفس ومكايد الشيطان ، وذلك فرض عين على كل عبد ، وقد أهملوا الخلق ، واشتغلوا بأمور تستجر إليهم الوسواس ، وتساط عليهم الشيطان ، وتفسيم عدواته ، وطريق الاحتراز منه . »

« ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الإنسان عن نفسه ، بالإختلافات الواقعة بين الناس ، في المذاهب والخصومات . »

وإذا تكلم مع المتصوفة مرة أخرى فضاهم على علماء الكلام فقال :

نعم هذا التجلي وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ، ودرجته

قريبة من درجة إيمان العوام .

والمرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

وتصادف منها مقدار صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب «المقصد الأسنى في معانى أسماء الله الحسنى» لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال . وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمحة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا<sup>(١)</sup> المضمون بها على غير أهلها وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته ، فتستهدف<sup>(٢)</sup> للمشافهة بصريح الرد إلا أن

---

وأحياناً وهو يفضل المتصوفة على علماء الكلام ، لا يترك كلمة علماء الكلام مطلقاً ، بل ينص على أهل السنة فيقول :

« . . . . . والثالث وهم المخطون ، وهم عامة أهل السنة ، تارة ينتهون فيذكرون منة الله ، وتارة يفعلون فيعجبون لذلك ، لمكان الغفلة العارضة ، والفترة في الاجتهاد ، والنقص في البصيرة » .

ثم إنه أخذ من الفلسفة بحظ كبير أوضحناه في الباب الثانى ، وقد اختص بهذه الفلسفة أناساً ذوى استعداد خاص ، فإذا تكلم عن الفلسفة مع غير أربابها عابها وشنع عليها .

وهذا يفسر لنا السر في أن الغزالى عاب على علوم هو مؤلف فيها .

(١) هنا يصرح بالجمع وفي النص السابق صرح بالمفرد ، فلعله حينما ألف كتاب الجواهر ، لم يكن ألف من هذه الكتب الخاصة إلا كتاباً واحداً ، وحينما ألف كتاب الأربعين كان قد ألف معه غيره .

(٢) وهذا يفسر لنا السر في إخفاء الغزالى هذه الكتب عن العامة ، وعن أكثر المشتغلين بالعلم .

تجمع ثلاث خصال :

الأولى : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

والثانية : إنقلاع القاب عن الدنيا بالكفاية ، بعد نحو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش ، إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تسريح إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتى لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العاوم ، ومشكلاتها على سبيل البديهة والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً ، وفي مدة طويلة . فإن يصلح لإقتباس المعرفة الحقيقية ، إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة . وإنما يصير كذلك بقوة الفطرة ، وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه الرين والطبع ، الذي يمنع الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه .

فهذا النص صريح في أن الكتب المتداولة ، لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة ، وإنما وضعها الغزالي كذلك ، لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، لتقدم إليهم ما تكل أفهامهم عن دركه ، ويستضرون به ، فيشافهون بصريح الرد والإنكار ، فيكون الغزالي هو الذي حملهم على إنكارها وردّها ، ومن هنا قال : « إفشاء سر الربوبية كفر » ؛ أي لأن من كفر

مسلمًا فقد كفر . وقال : إن من البر ما يكون عقوقًا .

وهذه الكتب المتداولة يدرجها الغزالي في عداد كتب علم الكلام ، ولعلم الكلام في نظر الغزالي وظيفة خاصة ، لا يستطيع أن يؤدي غيرها . هي حفظ عقيدة العامة عن تشويش المبتدعة<sup>(١)</sup> .

(١) ولقد كان السلف واقفين في أمر العقائد ، عند حد يتناسب مع مستوى العامة . وكانوا يعلمون بالدرّة من تحدّثه نفسه ، بمجاوزة هذا الحد ، فمن تخطى هذا الحد ، الذي وقف عنده السلف مع العامة ، يعتبر في نظر الغزالي مبتدعًا ، أما من جاوزه مع الخاصة فلا يسمى مبتدعًا .

فالاتّباع في نظر الغزالي هو الخروج مع العامة عن القدر الذي وقف عنده السلف « فإن العاصي لو اشتغل بالمعاصي البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك ، وإن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

« وفي معنى العوام الأديب والنحوي ، والمحدث والمفسر ، والفقهاء والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة في بحار المعرفة ، المرعفين عن المال والجاه والخلق ، وسائر اللذات ، المخلصين لله في العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها ، في القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم جملة من غير الله تعالى ، والمستحقّرين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى ، في جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الخوض في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن

سعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون .

وإذا كان هؤلاء جميعاً عوام في نظر الغزالي ، وإذا كان اشتغال العامي بالمعاصي البدنية، خيراً له من الاشتغال بمعرفة الله ؛ فإنها منحدر يهوى به إلى الشرك ، وإذا كان علم الكلام يقصد فيه حفظ عقيدة العوام عليهم ؛ فييجوز أن تكون تلك الأحكام الواردة في كتب الغزالي الكلامية ، من أن اعتقاد كذا كفر ، واعتقاد كذا فسوق ، ليس على الإطلاق ، بل بالنسبة لهؤلاء فقط، لأنها مما يشوش عليهم اعتقادهم .

وإذا كان الغزالي قد حكم بأن من أفشى سر الربوبية فقد كفر ، لأنه قدم هذه الأسرار لمن لا يحسن فهمها ، فليس بعيداً أن يحكم على هذه الأفكار نفسها بأنها كفر ، ليحول بينها وبين من لا يحسن فهمها .

فأحكام الغزالي الواردة في كتبه الكلامية ، ومنها كتاب « التهاوت » ، يجب أن يحتاط في تطبيقها وفهمها .

قال : « البدعة عبارة عن أحداث مقالة غير مأثورة عن الساف ، وعند هذا يتضح لك أن هنا مقامين :

١ - أحدهما مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تغيير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ، كما روى عن عمر رضي الله عنه ، أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين ، فعلاه بالدر ، وكما روى عن مالك رحمه الله ،

فالأراء التي تشتمل عليها الكتب الكلامية ، سواء في ذلك تأليف الغزالي أو تأليف غيره ، في نظر الغزالي ، هي الحقيقة كما يفهمها العامة ، لا كما يفهمها الخاصة ، مضافاً إليها محاولات فكرية ، للدفاع عن هذه العقيدة ، خشية أن يشوشها على أصحابها مشوش .

والغزالي يرى أن كتابه «تهافت الفلاسفة» من جنس كتب علم الكلام فيقول (١) :

« ومن مجاحة الكفار ومجاداتهم ، يتشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين ، سميها الطبقة القريبة منها ، الرسالة

---

أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة .

ب - المقام الثاني ، بين النظائر الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغي أن يكون بحجهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضروره البرهان القاطع . ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً ، بأن يراه غالطاً فيما يعتقد به هانا ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك .»

فالخروج على الظواهر بمقتضى البرهان لا بأس به للخاصة ، ولا يسمى بدعة ، والحكم بالكفر من الخاصة على الخاصة ، لا يجوز ولا ينبغي ؛ لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً .

(١) ص ٢١ من جواهر القرآن .

القدسية ، والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وفضوض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً<sup>(١)</sup> بكشف الحقائق ، ويجنسه<sup>(٢)</sup> يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة » .

فهذا النص يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة ، حاول به الغزالي أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر؛ ضرورة أنه من جنس علم الكلام .

أما أن تكون تلك الأفكار باطلة في ذاتها ، فهذا ما لا يفيد النص ؛ بل النص يفيد عكس ذلك ، إذ يصرح فيه : أن علم الكلام الذي من جنسه كتاب التهافت ، ليس ملياً بكشف الحقائق ، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلاً في ذاته ؛ بل لقد مر له في نص الجواهر أن الحقيقة يكمل عنها أكثر الأفهام ، ويستتضر بها الضعفاء ، ومنهم أكثر المترسعين بالعالم .

نعم إنه كفر الفلاسفة ببعض ما جاء فيه ، ولكن لا لا يكون تكفيره

---

(١) سياق الكلام يدل على أنها «معنيا» أو «ملياً»

(٢) وإنما قال بجنسه ، لأن الشأن في كتب الكلام أن تقوم بعمليتين :

عمل إيجابي ، هو إثبات العقيدة الحققة في نظر أصحابها . وعمل سلبي هو هدم عقيدة المخالف .

والتهافت لم يقم إلا بالعمل السلبي فقط .

إياهم من قبيل قوله . إن إفشاء سر الربوبية كفر ؟ !  
وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالي الكلامية بعامه ، وحال كتاب  
التهافت بخاصة ، فليس من المنطق في شيء ، أن يجعل نقطة ارتكاز تدور حوله  
الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيقبل من الكتب ما يقبل ؛ لأنه يوافق ما جاء في  
كتاب التهافت ، ويرفض من الكتب ما يرفض ؛ لأنه يخالف ما جاء في  
التهافت (١) .

(١) وقد اجتمع على كتاب التهافت أمور :

أ - أن الغزالي ألفه حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فكان  
يناصر المذهب الذي يجلب عليه كل ذلك ، لا المذهب الذي يراه حقاً في ذاته .  
ب - أن الغزالي ألفه أيام كان شاكاً في الحقيقة ، فلم تكن تأليفه - في تلك  
الفترة - تصور مذهبه الخاص ، الصحيح في نظره ، وإنما كانت تصور مذهبه  
الرسمي الذي يتعصب له .

ج - أن الغزالي أدرجه في عداد كتب علم الكلام ، ثم حكم على هذا  
العلم ، بأنه ليس معنياً بالكشف عن الحقيقة ، وإنما ذلك مهمة الكتب  
المضنون بها .

فهل بعد هذا يحق لابن الصلاح أو لغيره أن يتخذ كتابه التهافت محوراً  
تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيرفضون الكتب ويطعنون في نسبتها  
إلى الغزالي ؛ لأنها لا تلتئم مع كتاب التهافت .  
وأيضاً يستنبطون منه عقيدة الغزالي .

فنجسب من المغالاة، أن يعمد الباحث إلى هذا الكتاب ، ويجمله قطب الرحي في البحث ، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكاراً تخالف ما جاء فيه، كما فعل ابن الصلاح ، بإزاء كتاب المصنوع به « لأنه اشتمل على القول بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم زيادة الصفات ، ولأن هذه المسائل الثلاث يكفر الغزالي قائلها - أي في كتابه التهافت - هو وأهل السنة أجمعون » . على أني رجعت إلى الكتاب ، فلم أجد فيه شيئاً من ذلك . اللهم إلا بعض عبارات ربما تشعر بقدم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب ، وذلك حيث يقول (١) :

---

لا شك أن هذه الخطة مجافية للصواب ، فيما أعتقد .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن للغزالي بالنسبة لكتاب التهافت نظرتين : إحداهما ، نظرة إلى المنهج ، الذي عول عليه الفلاسفة في مسائل ما وراء الطبيعة ، وهو التعويل على العقل الخس .

والثانية ، نظرتة إلى نفس المسائل التي وردت في الكتاب .

أما النظرة الأولى ، فوقف الغزالي منها موقف صريح ثابت ؛ لأنه لا يرى هذا المنهج صواباً ، لذلك لم يأخذ به ، وإنما أخذ بنظرية الكشف الصوفية .

وأما النظرة الثانية ، فهي نظرة غير صريحة ولا ثابتة ، لأنه أخذ ببعض هذه المسائل ، كما يتضح في الفصل الخاص بفلسفته .

« فصل :

« الرزق مضمون ، وهو من العقولات ، لا من المنقولات ؛ لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجيه ذاته : فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثاني. وإنما يجب وجود كل واحد منها : أعني من الموجودات المبدعات ، على ما وجد ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجيه ذاته ، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته ، لا يتغير بل يجب وجود كل ذلك ... الخ » .

أما المسألتان الأخريان ، فليس لهما في الكتاب حديث أصلاً . وليس يبعد أن يكون ابن الصلاح لم يطلع على الكتاب بنفسه ، بل عول على ما أحيط به الكتاب من إشاعات ؛ ونحن نعلم مدى ما للإشاعات من سفريات .  
وإذا كان ابن الصلاح قد حدثنا عن كتاب التهافت ، وهو لم يقرأه ، فليس بعيداً أن يحدثنا عن كتاب المضمون به أيضاً دون أن يقرأه .

ولقد استغل الدكتور زكي مبارك ، موقف ابن الصلاح من كتاب المضمون وأبدى احتمالاً قائلاً<sup>(١)</sup> : « إن كتاب المضمون الذي بأيدينا اليوم ، ليس هو كتاب المضمون الذي كان بيد ابن الصلاح ؛ لأن الكتاب الذي بأيدينا ، غير مشتمل على شيء من المسائل التي ذكر ابن الصلاح أن كتاب المضمون مشتمل عليها » .

ولكن هذا الاحتمال يكون مقبولاً ، لو لم نقف من ابن الصلاح موقف

---

(١) كتاب الأخلاق عند الغزالي له ص ١٢٠ .

الانتهام ؛ وإذ قد ثبت لدينا أنه غير ثقة في معرفة كتب الغزالي ؛ لأنه حدث عن كتاب التهافت ، فبرهن لنا أن حديثه عنه حديث من سمع لا من قرأ ، فلنا إذن أن نشك في حديثه عن كتاب المضمون ؛ لاحتمال أن يكون حديثه عنه أيضاً ، حديث من سمع لا من قرأ . وإذن فلا يكون لدينا وسيلة الجزم ، بأن الكتاب الذي بأيدينا غير الكتاب الذي كان في زمن ابن الصلاح .

وليس تعويل ابن الصلاح في تكليف كتب الغزالي على السماع ، بدعاً في بابه ، فلقد حدثنا المارزي عن الغزالي حديثاً ، أوجعه فيه نقداً وتقريباً<sup>(١)</sup> في وثوق ويطمين ، لا يشك مسهما القارئ أن المارزي بحث ومحص ، وفتش في الكتب ، وقابل بين المسائل . لولا أن المارزي نفسه يصارحنا بأنه لم يرجع فيما حكى وتقد إلى شيء من كتب الغزالي وإنما عول على ما بلغه من الأخبار .

والغزالي من الأشخاص الذين حار فيهم أهل زمانهم ، فبين معجب يرفعه إلى درجة أنبياء بني إسرائيل ، وبين قادح يرميه بالمروق والإلحاد<sup>(٢)</sup> .

فشخص يتردد أمره بين هذه التناقضات ، ويقوم بحوله النزاع واللاجاج ؛ يكون من الخطأ التعويل في دراسته على السماع ؛ لأنه لا يخاف من تفريط أو إفراط . والدكتور زكي يعني أن الكتاب الذي بأيدينا ليس للغزالي ، والكتاب

(١) الطبقات الكبرى للشافعية ج ٤ ص ١٣٢ .

(٢) كالمارزي وأبي الوليد الطرطوشي وغيرهم ، انظر الطبقات الكبرى

ج ٤ ص ١٣٢ ، وقال مكدونالد : « وقد صادف في حياته - يعني الغزالي -

مسارة الاضطهاد كلحد هرطوقى » كتاب زويمر ص ٩ .

الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالي .  
وما دام افتراض أن هناك كتابين لم يسلم ولم يصح ، وما دام الدكتور يرى أن الكتاب الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، فيرجح أن يكون الكتاب الذى بأيدينا هو للغزالي .

أما الدكتور العناني ، فهو أيضاً يرى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالي ؛ بحجة أنه غير مشتمل على كثير من الآراء الفلسفية ، التى تناسب مع اسم « المضمون به على غير أهله » .

والدكتور لم يبين لنا رأيه ، فى أن الكتاب الذى بأيدينا ، هو الذى كان فى زمن ابن الصلاح ، فيكون موافقاً لابن الصلاح فى رد الكتاب ، وإن تعارضت وجهات النظر : فذلك يردده لأن فيه آراء فلسفية ، وهذا يردده لأنه غير متختم بالآراء الفلسفية .

أم أنه غيره ، وأن الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، والذى بأيدينا ليس له كما فعل الدكتور زكي .

وهذا نص عبارته (١) :

« إنه يبعد أن يكون كتاب المضمون به على غير أهله ، هو ما بأيدي الناس ، لأن هذا الكتيب الضعيف ، لا يدل على المعنى الذى قصده الغزالي من المضمون به على غير أهله .

---

(١) نقلاً عن كتاب الدكتور زكي مبارك « الأخلاق عند الغزالي » ص

والراجح أن يكون المضمون به ، كتاباً ضخماً ، يشمل آراء الغزالي الفاسفية التي يضمن بنشرها على الجمهور .  
والدكتور مصيب جداً ، في انتظاره من الغزالي أفكاراً فلسفية هامة ، بالرغم من تأليف الغزالي في علم الكلام ، وبالرغم من تأليفه ضد الفلسفة .  
على العكس من ابن الصلاح الذي تصور الغزالي أشعرياً متعصباً ، عدواً ندوداً للفلسفة والآراء الفلسفية .

وغير مصيب ، في انتظاره من الغزالي أن يضع كل أفكاره الفلسفية المضمون بها على غير أهلها ، في كتاب واحد .  
إن الغزالي وعد بكتب كثيرة - لا بكتاب واحد - تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ، ووصف جميع تلك الكتب بأنها « مضمون بها على غير أهلها » فهو أقرب إلى أن يكون حكماً عاماً ، من أن يكون اسماً لكتاب واحد .  
ولربما كان للغزالي في توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب ، وجهة نظر موقفة . فما دام يريد إخفاء هذه الكتب ، وعدم ذيووعها ، ففي توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء ، حتى إذا ظفر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالي ، لا كل ما أخفاه وهذا تصرف حسن من غير شك .

فإذا جاء الغزالي ، وسمى الحلقة الأولى لهذه السلسلة بالوصف الشامل لجميعها ، لم يلزم من ذلك وجوب اشتمالها على كل الآراء المعدة لجميعها . ويكفي أن يكون فيها بعض تلك الآراء ، وقد سبق أن ذكرنا ما فيه من الإشارة إلى قدم العالم ، وسيأتي نذكر ما فيه من الإشارة إلى عدم البعث الجسماني ، وفيه أيضاً وراء

ذلك أفكار لها خطرهما .

ويكفي أن يكون الغزالي وعد في آخره بمتابعة التأليف ، وصرح بأن الكتاب لم يحو كل ما لديه من أفكار فلسفية .

فلم يوضح إذن وجه لطمع الدكتور العناني في الكتاب .

الآن وقد ناقشنا كل الآراء التي طعنت في الكتاب ، وفندناها بما يردّها على أصحابها ، يبقى الكتاب على أصله من نسبتته إلى الغزالي .

والذي يقرأ هذا الكتاب ، بعد أن يكون قد أكثر من القراءة في كتب الغزالي ، حتى عرف روح المؤلف وأسلوبه ، والأمثلة والشواهد التي يكثر دوراتها على لسانه ؛ يخالطه شعور قوي بأن الكتاب للغزالي .

تقرأ هذا الكتاب ، فتجد الشواهد من الآيات والأحاديث التي ردها الغزالي في كتبه ، مرددة فيه ؛ وتجد العبارات التي يكثر الغزالي من استعمالها ، كقوله : هذه المسألة مما يساعد فيها الوهم العقل . مستعملة فيه .

وتجد الأمثال التي يذكرها الغزالي في كتبه الأخرى مذكورة فيه .

فمثال الأعمى ، الذي أخذ ينتقد نظام وضع الأثاث ، في بيت جماعة أضافوه مذكور فيه<sup>(١)</sup> ، وهو مذكور في الإحياء في مواضع عديدة .

وكذلك إنكاره قول التكلمين ، إن الله لا يُحِبُّ ولا يُحِبُّ مذكور فيه<sup>(٢)</sup> ، ومذكور في الأربعين في أصول الدين<sup>(٣)</sup> .

وفيه أيضاً يردد المعنى الذي ذكره في كل كتبه وهو من عرف نفسه ،

---

(١) ص ١٧ . (٢) ص ٩ . (٣) ص ٢٥٠ .

عرف ربه ؛ ودعوى أنها في شريعتنا حديث ، وفي شريعة الأمم السابقة وحي منزل (١) .

وفيه يتردد في أمر الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول إن الأدلة فيه متعادلة (٢) وهذا بالضبط حصل منه في التهافت (٣) .

والمعنى الذي ذكره في كتابه « المنقذ من الضلال » من أن الأنبياء أطباء القلوب ، وأن المعاصي سموم مهلكة ، وأن الطاعات أدوية المعاصي موجود فيه (٤) .

والمعنى الذي في كتابه المقصد الأسنى ، وأشرنا إليه فيما سبق : من أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض مسائل ما وراء الطبيعة ولكنه لا يحيلها ، مذكور فيه (٥) .

والمثال الذي رده كثيراً في كتبه من أن الإنسان يستغرب ما لم يعهده ، حتى لو حدثه أحد ، أنه لو حاك خشبة بخشبة ، لخرج منها شيء أحمر ، بمقدار عدسة ، يأكل هذه البلدة وأهلها ، ولم يكن رأى النار قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه (٦) .

والمعنى الذي ذكره في المنقذ ، من أن الطب والنجوم والصناعات في أصلها إلهام من الله ، موجود فيه (٧) .

---

(١) ص ١٢ . (٢) ص ٢٣ . (٣) ص ٢٤٩ ، ٢٥٤ .

(٤) ص ١٤ و ١٥ . (٥) ص ١٨ . (٦) ص ١٩ . (٧) ص ٢١ .

والمثال المررد كثيراً في كتب الغزالي: من أنه لو أخبر إنسان بأن ماء يوضع في الرحم فينتظر إلى علقة فضغة ، ثم يصير عظاماً ، ثم يكسى لحماً ، ثم يصبح كائناً حياً مستقلاً له فكر وإرادة ، ولم يكن رأى خلقه الحيوان قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه (١) .

هذا وما قصدت الاستقصاء ، بل هنالك أشياء أخرى كثيرة تربطه بكتب الغزالي ، وتوجد بينه وبينها شبيهاً قوياً .

وليس المهم هو اشتراك كتاب المضمون به ، مع كتب الغزالي الأخرى في هذه الأفكار ، فقط ، فأحياناً يشترك كتابان لمؤلفين مختلفين في عدد هذه المسائل ، وفي أكثر منها ، ولكن المهم ، في أن الروح العامة المسيطرة على الأفكار ، وطريقة العرض والمناسبة التي يساق من أجلها الشاهد أو المثال . كل هذه هي التي تخلق في نفس القارئ شعوراً قوياً ، بأن هذا الكتاب للغزالي ، وما رآه كمن سمع .

ومن غريب أمر ابن الصلاح ، أنه وضع نصب عينيه كتاب التهافت ، وأخذ الأساس لفهم الغزالي ، وغض النظر - ولعله لم يطلع - عن التصريحات التي اقتبسناها من كتاب جواهر القرآن ، وكتاب الأربعين ، التي تفيد أن للغزالي كتباً أخرى تحوى خالص الحقيقة ولباب المعرفة ، وأنها تخالف ما في كتبه الدارجة المشهورة .

أعتقد أن هذه التصريحات تعد ذهن القارئ المطلع عليها ، لتلقى غرائب

الكتب ، وقبول نسبتها إلى الغزالي ، وتسكون هذه الغرابة هي بعض الدليل على صحة نسبتها إلى الغزالي ، لا نفس الدليل على ردها والطمع فيها .

لكن الواقع أن كتاب التهافت وشهرة الغزالي بأنه أشعري سني هما اللذان حتمًا على ابن الصلاح هذا الموقف .

ولو أن ابن الصلاح درس وفتش ، لعرف من الغزالي نفسه قيمة كتاب التهافت ، ولعرف بعد ذلك أن التهافت لا يقف حجر عثرة . يمنع من قبول هذه الكتب .

وشبيه كل الشبه بموقف ابن الصلاح من كتاب المضمون به ، موقف فضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى : من كتاب « معارج القدس » ، فقد رد أيضاً هذا الكتاب لاعتبار الغزالي سنيًا مؤلفاً ضد الفلسفة ، أو على الأصح شك فيه قال (١) :

« إننا كثيراً ما أعربنا عن شكنا في نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالي ، وإن كنا نجد مذكوراً في ثبوت الكتب الصحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من النقل الحرفي عن ابن سينا ، بل لاشتماله على غير قليل من الآراء التي نقمها على الفلاسفة ، وربما من أجلها بالابتداع ، إن لم نقل بأكثر من الابتداع » .

ولقد مررنا في فصل الملاحظات (٢) على كتب الغزالي ، ما بين هذا

(١) كتابه الأخلاق الإسلامية وصلتها بالفلسفة الإغريقية ص ١٥٦ .

(٢) ص ٩٣ .

الكتاب وبين كتب الغزالي الأخرى كالإحياء ، وميزان العمل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، من شبه قوى ، حتى إن الفصل بتمامه وعنوانه مذكور هنا وهناك . وحظ كتاب المارج من هذا أعظم بكثير جداً ، من حظ كتاب المفسنون به ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نزيد :

أولاً — أن الغزالي أكثر في كتبه من قول : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » وبالغ في قيمة هذه العبارة ، حتى جعلها مرة حديثاً ، ومرة آية من الكتب السابقة ، ولقد حاولت أن أحصى مرات ترددها في كتبه فلم أستطع . وراح الغزالي يباليغ في أمر معرفة النفس حتى قال : « من جهل نفسه جهل ربه » . والجهل بالرب — في نظر الغزالي — عظيم الخطر ، كبير الأثر .

وفي هذا يقول الغزالي<sup>(١)</sup> : « قيل : كان في كتب الله المنزلة ، اعرف نفسك يا إنسان ، تعرف ربك . وقال عليه السلام : « أعرفكم بنفسي ، أعرفكم بربه » ، وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » تنبيهاً على تلازم الأمرين ، وأن نسيان أحدهما نسيان للآخر ، ولذلك قال الله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . وقال تعالى : « وفي أنفسكم ألا تبصرون » وما أراد ظاهر الجسد ، فإن ذلك تبصره البهائم ، فضلاً عن الناس ، وبالتالي من جهل نفسه فهو بغيره أجهل » . ويقول<sup>(٢)</sup> : « المعراج الثاني :

وهو لتقرير النفس وهل هي باقية أم لا؟! وهذا المعراج كالقطب لسائر

---

(١) ميزان العمل ص ٢٣ . (٢) ص ٢٣ من معراج السالكين .

العلوم ، وله يجتهد المجتهدون ، ويعمل العاملون ، ولا فائدة أعظم منه ، فإن نبوة الأنبياء ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وأنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل ، لا تثبت متى بطلت هذه المسألة ، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء ، فجميع ما أخبرنا به وأطمعنا فيه باطل ، وبحسب ما نشق من هذه المسألة نجتهد ، وبحسب ما يفيب عنا ننتظر .

وعلى هذا المعراج يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، أو يصدق أو يكذب .

وكلام الرسل عليهم السلام ، ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فيعترض من قولهم على قولهم . فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ، وفي القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » .

فهذه المسألة التي يراها « الغزالي » مفتاح العلوم ، وأساس المعرفة ، وطريق معرفة الله تعالى ، التي لها يعمل ولها يدعو ، ويجعلها السعادة الحقة ، التي كل سعادة بالقياس إليها عدم ، ألا تستحق من الغزالي ، وهو الرجل المكثّر ، طوليل النفس في التأليف ، الذي يُسأل السؤال ، فيفيض في الجواب ، حتى يكون كتاباً برأسه ؛ أن يؤلف فيها كتاباً ، يكون للخاصة ، لا للعامة الذين امتنع الشرع عن أن يخوض معهم فيها ، يبين فيه حقيقة النفس ، وبنائها ، ونهايتها ، ويتدرج منه إلى معرفة العالم ، ومعرفة الله ، كما ادعى أن معرفتها

أساس العلوم ، ومفتاح معرفة الله؟!!

فإذا رأى الإنسان بعد هذه التصريحات كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، ويقول صاحبه في مقدمته :

« وينبغي لكل عاقل : أن يكون الله سبحانه وتعالى ، أول كل فكر له ، وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمه موقوفة على الثول بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى ، وما فيها من آيات ربه الكبرى . فإذا انحط إلى قراره ، فليره في آثاره ، فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شيء بكل شيء . »

وأظهر الآثار التي يرى فيها جلال ذات الحق ، وكال صفاته ، إنما هو معرفة النفس ، كما قال تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » وقال عليه الصلاة والسلام : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » .

ونحن نخرج في هذا الكتاب ، من مدارج معرفة النفس ، إلى معرفة الحق جل جلاله ، ونذكر ما تؤدي إليه البراهين ، من حال النفس الإنسانية ، ولباب ما وقف عليه البحث الشافى من أمرها ، وكونها منزهة عن صفات الأجسام ، ومعرفة قواها وجنودها ، ومعرفة حدوثها وبقائها ، وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة ، على وجه يكشف الغطاء ، ويرفع الحجاب ، ويدل على الأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة ، المضمنون بها على غير أهلها .

ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس ، فحينئذ ننعطف على معرفة الحق ،

جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل ، لمعرفة الأول الحق جل جلاله ،  
وكل ما يراد لشيء ، فدون حصول مقصود يكون ضائعاً .

فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب  
العالم ، مبدعاته ومكوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمة الملك ،  
ولمة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحي ،  
وكيفية المعجزات ، والإخبار عن الغيبات ، وعرف الدار الآخرة ، وسعادتها  
وشقاوتها وأقسامها ، ولذة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله  
تعالى .

ثم وجده قد وفي بما وعد ، في تلك المقدمة ، فأتخذ من شرحه للنفس ،  
نموذجاً لشرحه للذات الأقدس ، فقال فيما قال (١) :

« وكما أن النفس واحدة ولها قوى ، وإشرافها على البدن والروح الحيوانى  
يفعل فى كل موضع فعلا آخر ، لاختلاف القوى : ففي موضع الإبصار ، وفي  
موضع السمع ، وفي موضع الحس المشترك ، وفي موضع التخيل والتوهم ، وغير  
ذلك .

فكذلك أمر الأول الحق جل جلاله ، بالنسبة إلى وجود العقل إبداع ،  
وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل ، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه  
من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك ، وبالنسبة إلى الأجسام  
تعريف ، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل ، وبالنسبة إلى المركبات تصوير ،

وبالنسبة إلى المصورات إحياء ، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية ، وبالنسبة إلى العقل الإنساني تكليف وتعريف ، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات .

وأتخذ من شرحه للجسم ونظامه نموذجاً لشرح العالم، فقال بين ما قال (١) :  
« ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض ، بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ؛ علم أن تصرف آدمي في عالمه : أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر ، وهو مثله . وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه ، نسبة العرش ؛ ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي ؛ وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافاً ؛ والأعصاب كالسماوات ؛ والقدرة في الإصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام ؛ والمواد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتفريق ، والتركيب والتمزيج ؛ وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ .

فهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى في الملك والملكوت . »

أقول : إذ رأى الإنسان - بعد هذه التصريحات التي ذكرها الغزالي ، حول النفس في كتابيه ميزان العمل ، ومعراج السالكين - كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، فهو أقرب إلى أن يقبله منسوباً

إليه ، من أن يرده ويطنن في نسبته ، فإن بيان أهمية المسألة على هذا النحو الذي شرحه في كتابيه « ميزان العمل » و « معراج السالكين » ، شبه وعد من الغزالي ، بأنه سوف يقدم لقرائه الخصوصيين ، صريح القول فيها .

أما اشتغال الكتاب على أمور تتنافى مع مافي الكتب الأخرى ، فهو أيضاً مدعاة لقبوله لا لرده : كما فعل فضيلة الشيخ محمد يوسف ؛ لأن الغزالي ، صرح لنا في كتابه جواهر القرآن ، والأربعين في أصول الدين : أن له كتباً يخالف ماجاء فيها ، مافي الكتب الأخرى ، فإذا تنتظر بعد هذا؟! وماذا كان يمكن أن يعمله الغزالي أكثر من ذلك ، لتقبل كتابيه « معارج القدس » و « المضمون به » ولا نشك فيهما؟! .

ثانياً — أن « الغزالي » وعد وعداً صريحاً ، بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان ، وكتاب « معارج القدس » يدرس النفس بهذه الطريقة ، فلم لا يكون هو الكتاب الموعود به .

وهذا هو الوعد ، قال <sup>(١)</sup> في معرض الكلام على النفس ، وأنها لا جوهر ، ولا عرض :

« فإن قيل لا يعقل في العقل ، إلا جوهر أو عرض ، وأما جوهر ثالث

فلا يدري :

قلنا هذا الآن سخف ، بل ليس في العقل حصر يدل على ذلك ، وإنما أوجب تلك القسمة المشاهدة ، من حيث لم نشاهد إلا جوهرًا أو عرضًا ، وهذا قياس

---

(١) ص ٣٤ من معراج السالكين .

التحليل ، وسنعد كتاباً لتقرير البراهين ، إن ساعدت الأقدار بحول الله .

ثالثاً — أن الغزالي يذكر في كتابه « جواهر القرآن » شروطاً دقيقة<sup>(١)</sup>

يحثم توافرها في من يقدم على قراءة كتبه الخاصة ، التي يضمن بنشرها على الجمهور .

وصاحب كتاب معارج القدس ، يشترط في قارىء كتابه نفس الشروط

بنفس العبارات في الغالب ، فيقول في المقدمة :

« ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان — يشير إلى معرفة الإله والعام

عن طريق معرفة النفس — والتطواف في متزهات هذا البستان ، فليس بيده

إلا القشر ، يأكل كما تأكل الأنعام .

وشرح هذا السفر ، وبيان هذا العلم العظيم القدر ، لا يمكن في أوراق ،

وأطباق ، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام .

ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه ، نشير إلى كل واحدة من هذه الجمل ، على

وجه يستقل به المتفطن ، وأما الجامد البليد ، الذي يأخذ العلم بالتقليد ، فهو

عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد ، إذ كل ميسر لما خلق له .

فمن رشح للسعادة ، وشارف نيل الإرادة ، وأعطى أولاً كمال الدرك ، من

وفور العقل ، وصفاء الدهن ، وصحة الغزيرة ، واتقاد القريحة ، وحدة الخاطر ،

وجودة الذكاء والفتنة ، وجزالة الرأي ، وحنن الفهم .

---

(١) وقد مر بنا تعداد هذه الشروط ص ١٣٣

وهذه تحفة من الله ، وهدية لا تنال بيد الاكتساب ، وتنبتر دونها وسائل الأسباب .

ومن وهبت له هذه الفطنة ، فحينئذ عليه استكداد الفهم ، والاقتراح على القريحة ، واستعمال الفكر . واستثمار العقل ، بتحديد بصيرته ، إلى صوب الغوامض ، وحل المشكلات بطول التأمل ، وإيمان النظر ، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال ، والاعتزال عن مزدحم الأشغال ، والقيام بوظائف العبادات ، حتى يصل إلى كمال العلوم .

وهذا وجه شبه كبير وصلة عظيمة ، تربط بين «الغزالي» وبين الكتاب .  
رابعاً — أن كتاب « معارج القدس » المذكور في خطاب تقدم به أحد تلامذة الإمام الغزالي إليه ، يطلب منه فيه أن ينصحه بما يراه نافعا في الآخرة . ويقول التلميذ لشيخه في هذا الخطاب : إن كتبك كذا وكذا — ويذكر له طائفة منها — يمكن أن تؤخذ منها النصيحة المطلوبة ، ولكن ربما شق على استخراجها من بين هذه الكتب فأرجو أن توجه إلى نصيحتي خاصاً .

والمهم أن التلميذ ذكر كتاب « معارج القدس » بين كتب الإمام التي ذكر أن النصيحة يمكن أن تؤخذ منها .

وهذا في نظري دليل قوي ، على صحة نسبة الكتاب إلى «الغزالي» .

وهذا هو نص الخطاب ، وهو المذكور في مقدمة كتاب « خلاصة التصانيف » للغزالي ، الذي هو الإجابة عن سؤال التلميذ .

« مولاي .

إن كان الطريق إلى جوابي مدونا في كتبك العديدة ، كإحياء العلوم ،  
وكيمياء السعادة ، وجواهر القرآن ، وميزان العمل ، والقسطاس المستقيم ،  
معراج<sup>(١)</sup> القدس ، ومناهج العابدين ، وأمثالها ؛ فإن خادمك ضعيف كليل  
الطرف ، عن المطالعة فيها ؛ فأطلب من سيدي وأستاذي ، مختصرا أقرأه كل  
يوم وأعمل بما فيه الخ ... »

وقد أجابه « الغزالي » بجواب هو خلاصة التصانيف المذكور .

— فبعد هذا لا يمكنني أن أساير المؤرخين الذين يروحون بضربون رؤوس  
هذه الكتب بعضها ببعض ، فإذا رأوا « الغزالي » يقرر في كتابه « الاقتصاد  
في الاعتقاد » أن الميزان الذي توزن به أعمال الناس يوم القيامة ، جسم .  
لأن « الغزالي » ساق القول في كتاب « الاقتصاد » على مذهب المتكلمين  
الأشاعرة ، وهم يرون القول بجسمية الميزان وذلك حيث يقول<sup>(٢)</sup> :  
« فإن قيل : كيف توزن الأعمال ، وهي أعراض وقد انعدمت ، والمعدوم  
لا يوزن ، وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا ، لاستحالة  
إعادة الأعراض !!!

(١) ليس للغزالي كتاب بهذا الإسم وإنما له « معراج السالكين » وبعيد  
أن يكون ما في الخطاب تحريفا عنه ، فالظن القوي أنه تحريف عن  
معارج القدس .

(٢) ص ٩٨ .

ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعته ، في جسم الميزان ؟ !  
أيتحرك بها الميزان ؟ ! فيكون ذلك حركة الميزان ، لا حركة يد الإنسان ، أم  
لا يتحرك ؟ ! فتكون الحركة قد قامت بجسم ، ليس هو متحركاً بها ،  
وهو محال .

ثم إن تحرك ، فيتفاوت ميل الميزان ، بقدر طول الحركات وكثرتها ،  
لا بقدر مرات الأجور ، فرب حركة بجزء من البدن ، يزيد أثمها على حركة  
جميع البدن فراسخ ، فهذا محال .

فنقول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : توزن  
صحائف الأعمال ، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف ، فإذا  
وضعت في الميزان ، خلق الله تعالى في كفتها ميلاً ، بقدر رتبة الطاعة وهو على  
ما يشاء قدير .

راحوا يضربون به رأس القسطاس المستقيم » الذي يقرر أن ميزان الأعمال  
يوم القيامة روجي صرف ؛ لأن « الغزالي » ساق فيه القول على لسان أهل البرهان .  
وذلك حيث يقول (١) :

« وأشد الموازين روحانية ، ميزان يوم القيامة ؛ إذ به توزن أعمال العباد  
ومعارفهم ، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام ، ولذلك كان ميزانهما  
روحياً صرفاً » .

فما دام « الغزالي » يكتب لطوائف مختلفة ، يناسب كل واحدة منها لون

خاص من ألوان الحقيقة ؛ تكون محاولة إثبات التناقض ، بين كتابين ، كل واحد منهما قدم لطبقة خاصة ، عملاً ليس له ما يبرره .

ولقد كان ابن طفيل دقيقاً جداً ، حينما حاول إلزام الغزالي بأنه متناقض ، يربط في موضع ، ما يحمل في آخر .

إذ أنه - أي ابن طفيل - عمد إلى كتب طائفة واحدة ، هي الجمهور - كما صرح بذلك في النص الذي اقتبسناه سابقاً<sup>(١)</sup> - وحاول إيجاد طرفين متناقضين منها .

الطرف الأول هو كتاب « التهافت » ، حيث صرح فيه بأنكار القول بعدم حشر الأجساد .

وأما الطرف الآخر ، فهو كتاب « المنقذ من الضلال » و « ميزان العمل » ، إذ صاغ من نصين فيهما قياساً ، أنتج - فيما يعتقد ابن طفيل - قول الغزالي : بعدم حشر الأجساد .

نعم إنه يعجبني من الفيلسوف الأندلسي ، منهجه في النقد ، وإثبات التناقض . فلم يحاوله بين كتب قدمت لطوائف مختلفة - كما صنع ابن الصلاح والأسناذ يوسف موسى - وإن كانت دعوى التناقض لم تسلم له ، كما سبق التحقيق<sup>(٢)</sup> ولكن هذا لا يمنع من الإعجاب بالمنهج .

ويعجبني أيضاً من الفيلسوف الأندلسي ، تنبهه إلى أن كتاب « التهافت »

(١) ص ١٠٤

(٢) ص ١٠٧

قدمه « الغزالي » إلى الجمهور لا إلى الخاصة ، حيث جعله طرفاً في التعارض الموجود في كتب العامة .

فلا يمكن أن نحاسب « الغزالي » على ما جاء فيه ، على اعتبار أنه يدين به ويراه خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

— ولا أن أساير المؤرخين الذين يتحدثون عن الحقيقة في نظر « الغزالي » فيستنبطونها من أي كتاب يقع في يدهم؛ لأننا فهمنا أن للغزالي كتباً خاصة ، تصور الحقيقة كما هي ، وكما يدين الله عليها ، فهي وحدها التي تصور الحقيقة عند الغزالي . أما ما عداها من الكتب ، فإنما تصور الحقيقة عند الطائفة التي قدمت لها .

وما مثل من يستنبط آراء « الغزالي » من الكتب التي قدمها إلى الجمهور ، إلا كمثل من أراد أن يعرف الطعام الذي يتناوله أحد الأطباء ، فعمد إلى بيان بيد أحد مرضاه ، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض ، واعتقد أنها هي الأنواع التي يتناولها الطيب الصحيح ، المعافى مما يشكوه ذلك المريض .

— فمن أراد أن يدرس « الغزالي » من حيث هو مصلح ديني ، عنى بإرشاد الناس وتعليمهم ، فليدرسه في كتبه التي قدمها إلى الجمهور ، وسيجد الباحث أن الغزالي تنزل إلى مستوى الناس ، وخاطب كلاً بما يليق به ، حتى قال (١) : « يجب على كل من يتصدى لهداية الناس وإرشادهم ، أن يراعى حال

(١) في نص ميزان العمل السابق ص ١١٢ .

المخاطب ، فيناظر كل أحد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي أو هندي أو بليد الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، فيفرح بهم ويثبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء ، وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له . فالمذهب بهذا الاعتبار ، يتغير ويختلف ، ويكون مع كل أحد بحسب ما يحتمله فهمه » .

فشالما أراد الغزالي أن يؤلف في علم الكلام ، تنزل إلى مستوى علماء وقراء الكلام ، فأغفل الحديث عن المجردات ؛ لأنهم ينكرونها .

ففي كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ، الذي هو أرقى كتبه الكلامية<sup>(١)</sup> يتناقص المعتزلة الذين لا يرون أن في فترة البرزخ ، عذاباً ولا نعيماً ؛ محتجين بأنهم يرون شخص الميت ، ولا يدركون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، فيقول لهم<sup>(٢)</sup> :

« هذا هوس . أما مشاهدة الشخص ، فهي مشاهدة لظاهر الجسم ، والمدرك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان » .

ويأبى أن يصرح حول الروح ، بأكثر من هذا ، فلا يقول لهم : إنها كائن مجرد ، لا يدرك بالحواس ، ولا ينال هو ولا عوارضه ، بالمشاعر . ولم

---

(١) بل أرقى كتب الكلام لعصره على الإطلاق كما صرح هو في النص

يشأ أن يرد عليهم بما قرره في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من مثل قوله (١) :

« أما قولك إن المشهور من عذاب القبر ، التألم بالذيران والعقارب والحيات فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكني أراك عاجزاً عن فهمه ، ودرك سره وحقيقته ، إلا أني أنبهك على أنموذج منه ، تشويقاً لك إلى معرفة الحقائق ، والتشمر الاستعداد لأمر الآخرة ، فإنه نباً عظيم أنتم عنه معرضون .

فقد قال عليه السلام : « المؤمن في قبره ، في روضة خضراء ، قد فرّج له قبره ، سبعين ذراعاً . ويضيء وجهه حتى يكون ، كالقمر ليلة البدر ، هل تدرون غيم أنزلت . « فإن له معيشة فنكا »؟! قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : عذاب الكافر في قبره ، يسلط عليه تسعة وتسعون تانينا ، هل تدرون ما التانين؟! تسع وتسعون حية ، لكل حية تسعة رؤوس ، ينهشونه ويلحسونه ، وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون .

فانظر إلى هذا الحديث ، واعلم أن هذا حق ، على الوجه الذي شاهده أرباب البصائر ، ببصيرة أوضح من البصر الظاهر ، والجاهل ينكروه ، إذ يقول : إنني أنظر في قبره ، فلا أرى ذلك أصلاً . فليعلم الجاهل : أن هذا التانين ليس خارجاً عن ذات الميت ، أعني ذات روحه ، لا ذات جسده ، فإن الروح هي التي تتألم

وتنعم (١) ، بل كان معه قبل موته ، متمكناً من باطنه ، لكنه لم يكن يحس بلذغه ، نخدر كان فيه ، لغلبة الشهوات ؛ فأحس بلذغه بعد الموت .

وليتحقق أن هذا التنين مركب من صفاته (٢) ، وعدد رؤوسه بقدر عدد أخلاقه الذميمة ، وشهواته لتناع الدنيا ، وتتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا ، من الحسد والحقد ، والكبر والرياء ، والثروة والمكر ، والخداع ، وحب الجاه والمال ، والعداوة والبغضاء .

وأصل ذلك معلوم بالبصيرة ، وكذلك كثرة رؤوسه اللدائغة .

أما انحصار عددها في تسعة وتسعين ، إنما يوقف عليه بنور النبوة فقط .

فهذا التنين متمكن في صميم فؤاد الكافر ، لا بمجرد جهله بالكفر (٣) ،

بل لما يدعو إليه الكفر ، كما قال تعالى ، « ذلك لأنهم استحسبوا الحياة الدنيا

(١) ألا يشير هذا إلى البعث الروحاني؟! وسيأتي مزيد بحث فيه .

(٢) انظر إلى لجوء الغزالي إلى التأويل المفرط ، مع أنه ذهب في التهافت ،

إلى أن الفلاسفة لما أولوا في آيات البعث الجسماني ، وحملوها على التمثيل والتشبيه ، ظنا

منهم عدم طاقة أكثر الناس لفهم الحقيقة الغيبية على صورتها الحقة ، كانوا مكذابين

للرسول ؛ لأن أمر هذه الظواهر بلغ من الكثرة حداً لا يسوغ معه التأويل ،

وهذا على خلاف الآيات المتشابهات في حق الله ، فإن الدليل العقلي دعا إلى صرفها

عن ظواهرها ، ولم يدع للتأويل في آيات البعث الجسماني مثل هذه الداعية ،

فالجوء إلى صرفها عن ظواهرها تكذيب للأنبياء .

(٣) الباء للتصوير .

على الآخرة» . وقال الله تعالى: «أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا، واستمتعتم بها فاليوم تجزون عذاب الجنان» الآية .

وهذا التنين لو كان كما تظنه ، خارجاً من ذات الميت لكان أهون ، إذ ربما يتصور أن ينحرف عن التنين ، أو ينحرف هو عنه ، لا ، بل هو متمكن من صميم فؤاده ، يلدغه التنين لدغاً أعظم ، مما تفهمه من لفظة التنين ، وهو بعينه سفاته ، التي كانت معه في حياته ، كما أن التنين الذي يلدغ قلب العاشق ، إذا باع جريته ، هو بعينه المشق الذي كان مستكناً في قلبه ، استكناً النار في الحجر ، وهو غافل عنه ، فقد انقلب ما كان سبب لذته ، سبب ألمه ، وهذا سر قوله عليه السلام : «إنما هي أعمالكم ترد عليكم» . وقوله تعالى : «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ، ويحذركم الله نفسه ، والله رؤوف بالعباد» بل سر قوله تعالى : «كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم» .

أي أن الجحيم في باطنكم ، فاطلبوها بعلم اليقين ، لتروها ، قبل أن تدركوها بعين اليقين .

بل هو سر قوله تعالى : «ويستعجلونك بالعذاب ، وإن جهنم لمحيطة بالكافرين» ، ولم يقل : إنها ستحيط ، بل قال «إنها محيطة» . وقوله تعالى : «إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها» ، ولم يقل «يحيط بهم» وهو معنى قول من قال<sup>(١)</sup> «إن الجنة والنار مخلوقتان»<sup>(٢)</sup> وقد أنطق الله لسانه

(١) هم الأشاعرة (٢) وهذا يشير مرة ثانية إلى رأى الغزالي في البعث انظر ص ١٦٢

بالحق ولعله لا يطالع على سره (١) .

فإن لم تفهم بعض معاني القرآن (٢) كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره ، كما ليس للبهيمة نصيب من البر إلا قشوره ، الذي هو التبن ، والقرآن غذاء الخلق كلهم ، على اختلاف أصنافهم ، ولكن اغتداؤهم به ، على قدر درجاتهم ، وفي كل (٣) غذاء مخ ، ونخالة وتبن ، وحرص الجمار على التبن ، أشد منه على الخبز ، المتخذ من اللب ، وأنت شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهيمة ، ولا تترقى إلى رتبة الإنسانية بل إلى الملكية ، فدونك والانسراح في رياض القرآن فقيه متاع لكم ولأنعامكم .

فلم يشأ الغزالي أن يجيب المعتزلة في كتابه الكلامي « الاقتصاد في الاعتقاد » بمثل ما حدث به المتصوفة في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من أن الروح كائن مجرد وعذاب الميت في القبر ونعيمه ، روي صرف لا يخضع للمشاعر والحواس .

وهو لا يقتصر في كتابه هذا - أعني الاقتصاد - على عدم تصوير الروح

---

(١) انظر كيف ينتقد الأشاعرة هنا ثم انظر إلى قيمتهم عنده في كتاب التهافت وغيره من الكتب الكلامية .

(٢) انظر كيف يريد إخضاع القرآن لمثل هذا التاويل المفرط الذي أخضع له هذا الحديث .

(٣) لعله يريد أن يقول : إن في القرآن صوراً مختلفة وألواناً متعددة للحقيقة فهي بالنسبة لكل على قدر ما يحتمله فهمه .

بأنها كائن مجرد ، بل هو يهمل المجردات جملة ، إذ يقرر الدليل على وجود الإله  
فيقول (١) :

« إن العالم حادث ، وأعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، وأعنى بكل  
موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها » .

ثم يقيم الدليل على حدوث الأجسام والأعراض ، فيتم له أن العالم الذي  
هو كل ما سوى الله تعالى حادث ، وكل حادث يحتاج إلى محدث ، هو ليس من  
العالم ، وذلك الخارج عن العالم هو الله .

فلو كان يريد أن يتعرض للخوض في المجردات ، لما كفاء هذا البيان ،  
لأن الذي يخلص له حينئذ من حدوث الأجسام والأعراض : أن بعض العالم  
حادث ، والدليل على وجود الله (٢) لا يتم إلا إذا أثبت أن كل العالم حادث ؛  
لأنه حينئذ تظهر الحاجة إلى المحدث الخارج عن العالم .

أما إذا كان بعض العالم فقط ، هو الحادث ، فيجوز أن يرجع البعض  
المحدث في حدوثه ، وفي كل ما يحتاج إليه ، إلى البعض الذي لم يثبت حدوثه ،  
فيظل العالم في غنى عن شيء خارج عنه ، فلا يثبت وجود الله .

فكان لابد للغزالي من إثبات حدوث المجردات أيضاً . ولكنه هنا يسدل  
على هذا الموضوع ذيل الصمت ، بينما هو في كتبه التي قدمها لامتصوفة ، يفيض  
في أمر المجردات إفادة عظيمة ، ويرفع من شأنها حتى يفضلها على الأنبياء ، لأنها

(١) ص ١٣ .

(٢) أي عن هذا الطريق .

غالية عن شوائب المادة أصل الشرور ، ومنبع الفساد<sup>(١)</sup> .  
ومثلاً لما انتهى من أبحاثه الكلامية ، في كتاب الاقتصاد ، عقد فصلاً  
للبحث في الإمامة مع أنه يراها بحثاً فقهيّاً صرفاً وقال<sup>(٢)</sup> :  
« النظر في الإمامة ، ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فن العقولات .  
ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك النهج المعتاد ،  
فإن القلوب عن النهج المخالف شديدة النفار » .  
فالغزالي يراعى لكل طائفة مألوفهم ، ويحافظ معهم على تقاليدهم  
ومراسيمهم .

أما من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدونها - وهذا  
ما سنعالجه في الباب التالي - فليدرسه في كتبه التي ضمن بها على الجمهور ،  
واحتفظ بها لنفسه ، واطئنة اطمأن إلى أن مستواهم الفكري يقوى على تصورهما ،  
بعد ما نضى عنها القشور والأغشية التي تغلف بها ، حينما تقدم إلى الجمهور<sup>(٣)</sup> .

(١) ص ٦٥ المقصد الأسنى . (٢) ص ١٠٥ .

(٣) وقد كان الغزالي لا ينوى أن يؤلف حول هذه الأفكار ، التي يسميها  
مضموناً بها على غير أهلها ، وأن يبقيا ، في صدره ، لا يبوح بها إلا شفاهاً  
لمن يجده أهلاً لها ، وكان إذا حوّم به الفكر حول هذه المعارف ، وسبقه القلم  
إلى تسطير شيء منها ، أسرع فكف جهاحه وأسف على ما فرط منه .

يقول في كتابه « المقصد الأسنى » وكان قد سبقه القلم إلى شيء من هذه

المعارف :

« وانقبض هاهنا عنان البيان ، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له ، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبتذل بإيداعها الكتب ، وإذ جاء هاهنا عرضاً غير مقصود فلنكف عنه . »

وقد أكثر الغزالي من ترداد هذا المعنى في كثير من كتبه ، لكنه لما لم يجد لعامة هذا أهلاً يشافهمهم به ، ويوصيهم بدورهم ألا يبوحوا به إلا لأمثالهم ، عملاً بهذه الحكمة التي ردها كثيراً .

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم خشي على هذا العلم الضياع ، فاضطر إلى تسطيره في الكتب التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ، وقد قص علينا ذلك في ختام كتابه « معارج القدس » انظر النص الخاص بذلك في الملاحق رقم ١٥ .

ويظهر أن هذه كانت عادة العصر كله ، قال « صاحب المعبر » المتوفى سنة ٥٤٧ هـ : « إن عادة القدماء من العلماء الحكماء ، كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم ، وينقلها عنهم ، بالشافهة والرواية ، دون الكتابة والقراءة . فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ، ما يقولونه ويذكرونه ، لمن يصلح من المتعلمين والسائلين ، في وقت صلوحه ، كما يصلح ، وبالعبارة اللاتفة بفهمه ، وعلى قدر ما عندهم من العلم والمعرفة المتقدمين ، فلا يصل علمهم إلى غير أهله ، ولا إلى أهله في غير وقته ، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم . »

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد ، طويلى الأعمار ،

ينقلون العلوم من جيل إلى جيل ، بأسرها وعلى أتم تمامها ، فلا ينسى منها شيء ، ولا ينسى ، ولا يقع إلى غير أهله .

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين ، وقصرت الأعمار ، وقصرت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم ، لقلة المتعلمين والناقلين ؛ أخذ العامة في تدوين الكتب وتصنيفها ، لتحفظ فيها العلوم ، وتنقل من أهلها إلى أهلها ، في الأزمان المتباعدة ، والأماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات ، اللذين يفهمها أرباب الفطنة ، ويعرفهما الأكياس من أهل العلم ، صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها .

فلما استمر الأمر في تناقص العلماء ، وقايمهم في جيل بعد جيل ، أخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص ، وإيضاح ذلك الخفي ، ببسط وتفصيل ، وتكرار وتطويل ، حتى كثرت الكتب والتصانيف ، وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها ، واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين ، بكلام الجهال المقصرين . فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمة ، بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين ، والتفاسير والشروح والتصانيف ، التي شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكباباً طويلاً ، حتى أحصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه ؛ لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله ، من لغة إلى لغة ؛ وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، وإعواز الشرح والبيان المحققين في

ولدينا الآن من هذه الكتب كتابان :

الأول « المصنوع به على غير أهله » .

الثاني « معارج القدس » .

فيسوغ لنا الآن - بعد ما ناقشنا الطعون فيهما وأبطلناها - أن نعول عليهما في شرح الحقيقة عند الغزالي .

لكننا سنعول على كتاب معارج القدس لأنه لا يخالفنا في صحة نسبته إلى

كثير من المواضع ؛ إما للعموض ، وإما للإعراض ، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيئة .

فكنت أجهت بالفكر والنظر ، في تحصيل المعاني وفهمها ، والعلوم وتحقيقها ، فيوافق في شيء لبعض ، ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم . وتحصل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ، ما لم يقل أو ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ ، بل يتعلق في أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل ، فاطلع على تلك الأوراق من رغب في تبييض مصنف منها ، فامتنعت عن ذلك ، لما يقدر من وقوعه إلى غير أهله ، ممن يقبل أو يرد ما فيه ، أو شيئاً منه بجهل وقلة تأمل .

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه ، مع تكرار الالتماس ممن تتعين إجابتهم ، أحببتهم إلى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكمة الوجودية ، الطبيعية والإلهية » .

الغزالي زينة بعدما قام لدينا من الأدلة على ذلك من ناحية . ولأنه من  
ناحية أخرى واف ، قد تناول كل ما في الكتاب الآخر ، من أبحاث وزاد  
عليها .

ولن نرجع إلى كتاب المصنوع به على غير أهله ، إلا في مسألة واحدة .  
هي مسألة البعث . وسيكون بحثنا عنها تكميلياً لا أساسياً . وسننبه عليها في  
موضعها .

# الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

---

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

# الفصل الأول

وسيلة الحقيقة عند الغزالي\*

مر بنا أن الغزالي ارتأى طريقة المتصوفة في اكتساب المعارف ، هي الطريقة القويمة . والآن نريد أن نزيد هذه الطريقة إيضاحاً وبسطاً ، وهي جديرة بأن تُبحث ، وأن يوقف معها ووقفات ليست بالقصيرة ؛ لأنها ذات شأن هام في حياته الفكرية . فهي التي انتمشته من وهدة الشكوك التي تردى فيها ، وهي التي بسببها فضل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين . وهي عنده مصدر العقيدة الدينية

(\*) ولم أر بأساً في استمداد معلومات هذا الفصل ، من كتاب الأحياء

وغيره ، كميزان العمل ، لأمرين :

أ - أن هذه النظرية لا يراها الغزالي سراً ، يفضن بنشره على الجمهور . بل

هو يود لو عمت معرفتها الجميع ، ولم يأخذوا العلم إلا عن طريقها كما سيأتي في

ثنايا البحث .

ب - أن هذه النظرية موجودة في كتاب معارج القدس ، بنفس المعلومات

التي اقتبسناها من الكتب الأخرى ، غير أنها في تلك الكتب أوضح وأوفى م

قال صاحبها مقدمة المنفذ (١) :

« وبالرغم من أن الغزالي ، قد اقتبس فكرة الكشف هذه ، من طريقة الصوفية ؛ فإنه امتاز عن غيره ، يجعلها مفتاح العلوم ، ومصدر العقيدة الدينية»

قال الغزالي (٢) :

«إن العلوم التي ليست ضرورية ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال؛

يختلف الحال في حصولها .

فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري .

وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ؛ يسمى إلهاما .

والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً وإستبصاراً .

ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ؛ ينقسم :

(١) إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟

(٢) وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة

الملك الملقى في القلب .

والأول يسمى إلهاما ونفثا في الروع .

والثاني يسمى وحياً ويختص به الأنبياء .

(١) ص ٤٩

(٢) الأحياء ج ٨ ص ٣٣

والأول يختص به الأولياء والأصفياء .

والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال ، يختص به العلماء .

وحقيقة القول فيه ، أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها ، بالأسباب الخمسة التي سبق ذكرها (١) فهي كاللحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ . الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها .

والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألفاظ ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت . فيه ينكشف الغطاء في اليقظة ، حين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ؛ فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب ، شيء من غرائب العلم . تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالي إلى حد ما ، ودوامه في غاية الندور .

فهذه الفقرات تدل على أن أساس المعرفة ، سواء معرفة الصوفية والأنبياء ومعرفة العلماء ؛ هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ ، وإزالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون إزالته باكتسابهم . والأنبياء والأولياء تهب رياح

---

(١) سيأتي القول فيها .

الألطف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ، ولكن فى النهاية بعد إزالة الحجاب تكون الحال عند الطرفين واحدة ، وهى الاطلاع على اللوح المحفوظ .

ويستمر الغزالي فيصرح بما استنتجناه قائلا :

« فلم يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه »

أى لأن العلم فى الحالىين ، هو النقش الذى انطبع فى مرآة القلب ، عند مقابلة

مرآة اللوح المحفوظ ، من غير حجاب بينهما .

ولأن محل العلم فى الحالىين هو القلب .

ولأن سببه فى الحالىين هو زوال الحجاب .

« ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب » .

أى لأن صاحب الإلهام لا يزال الحجاب ، بل العناية الإلهية تكفيه مؤونة

ذلك ، بخلاف المكتسب ، فعليه أن يحاول رفع الحجاب وإزالته .

« ولم يفارق الوحي الإلهام فى شىء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك الملقى

للعلم . فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون

التعليمية ؛ فذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون ،

والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة .

بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق

كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ،

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتفويده

بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرّة ، باطفت الرحمة ، وتلاّأت فيه حقائق الأمور الإلهية .  
فليس على العبد إلا الإستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الأرادة الصادقة ، والتفطن التام ، والترصد بدوام الإنتظار ، لما يفتحه الله من الرحمة .  
فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لبالتعلم والدراسة ، والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبري عن علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له » .

ثم لا يكتفى الغزالي بالمقارنة التي جاءت عرضاً أثناء هذا الفصل بين علم العلماء وعلم المتصوفة ، فيعقد لذلك فصلاً في نفس الكتاب . ونرى أن نقتبسه اندون ماننا عليه من ملاحظات ، وانبين وجوه الاختلاف بين الفصلين .  
قال (١) :

« إعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضا خارج عن إدراك الحس . وماليس مدركا بالحواس ، تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس ، ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين .  
أحدهما :

أنه لو فرضنا حوضا محقورا في الأرض ، إحتمل أن يساق إليه الماء من

فوقه ، بأهبار تقع فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغدر وأكثر .

فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأهبار .

وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أمهبار الحواس ، والإعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ ، علما ؛ ويمكن أن تسد هذه الأهبار بالخلوة والعزلة ، وعض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب ، بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى يتفجر ينابيع العلم من داخله .

فإن قلت ، فكيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه . فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ، بل القدر الذي يمكن ذكره : أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ، في اللوح المحفوظ ؛ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ، ثم يفض بصره ، يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتى كأنه ينظر إليهما ،

ولو انعدمت السماء والأرض وبقي هو ، في نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ؛ ثم يتأدى من خياله ، أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء ، التي دخلت في الحس والخيال .

والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ، والعالم الموجود في نفسه موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ .

فكان للعالم أربع درجات في الوجود .

وجود في اللوح المحفوظ ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني . ويتبعه وجوده الحقيقي .

ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي : أعني وجود صورته في الخيال .

ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي : أعني وجود صورته في القلب .

وبعض هذه الوجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها

أشد روحانية من البعض .

فالقلب يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته ، تارة من الحواس ،

وتارة من اللوح المحفوظ ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس ،

تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها ،

فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه

العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر

الماء من عمق الأرض .

ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة عن المحسوسات ، كان ذلك حجباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ ؛ كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار ، منع ذلك من التفجر من الأرض ؛ وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس ، لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فإذن للقلب بابان .

باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة .

وباب مفتوح إلى الحواس الخمس ، المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة .

فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك .

وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فيعلم علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا ، وإطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل ، وكان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس .

فإذن الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وبين علوم العلماء والحكماء هذا .

وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب ، من الباب المفتوح إلى عالم

الملكوت ، وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك » .

ولنا على هذا ملاحظات :

الأولى :

أنه يقرر أن علم الأولياء والصوفية ، يأتي عن طريق إطلاعهم على اللوح

المحفوظ مباشرة ، وهو المسمى بعالم الملكوت والغيب .

أما علم الحكماء والعلماء ، فيأتى عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك والشهادة ، وعالم الملك والشهادة يحاكي عالم الملكوت والغيب ، نوعاً من المحاكاة لا كل المحاكاة . كما صرح هو .

وإذن تكون الصورة المنقوشة في النفس ، المأخوذة عن عالم الملكوت والغيب ، وهى علم الأولياء ، مخالفة للصورة المأخوذة عن عالم الملك والشهادة ، بطريق الحواس ، وهى علم العلماء ، ضرورة أن عالم الملك والشهادة لا يحاكي تمام المحاكاة عالم الملكوت والغيب ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن علم الحكماء مأخوذ بواسطة الحواس ، وقد سبق للغزالي أن رفع الثقة بها ، ولم يرضها طريقاً صحيحة للوصول إلى المعرفة اليقينية . فإذن الغزالي يجوز الخطأ على الحواس ، حين تنقل صورة العالم المحسوس ، أعنى عالم الملك والشهادة ، إلى النفس ، حتى على فرض أنه يحاكي عالم الملكوت والغيب تمام المحاكاة .

وإذا كان الأمر كذلك فسيكون علم العلماء مخالفاً لعلم الصوفية . لاختلاف الأصليين الذين ينقل عنهما العلم ؛ واختلاف وسائل النقل .

فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :

« ولم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم » .

الثانية :

أن الغزالي يصرح هنا أن علم الصوفية ينبع من القلب : أعنى لا يحتاج إلى الحواس ، بل تشرف النفس على اللوح المحفوظ ، في حالة تكون الحواس فيها معطلة تماماً .

أما علم العلماء فإنه يأتي عن طريق الحواس ، فيكون السبب في اكتساب  
العالمين مختلفاً ، فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :  
« ولم يفارق الإلهام الاكتساب في سبب العلم » .

### الثالثة .

أن حصر الغزالي الفرق بين العالمين في سبب زوال الحجاب يفيد - وإن لم  
يصرح - أن الحجاب الذي يمنع العلم عن كلا الفريقين واحد ، مع أنه مختلف  
على مذهبه تمام الاختلاف ، لأنه بالنسبة للصوفية هو المعاصي التي ترين على مرآة  
القلب ، فلا تنطبع صورة اللوح المحفوظ فيها ، وبالنسبة إلى العلماء غفلة الحواس  
وعدم تغلغلها في مخبثات الكون .

### الرابعة :

أن الغزالي يقول : إن العلماء يزيلون بأنفسهم الحجاب الذي يحول بينهم  
وبين العلم ، أما الصوفية فإن رياح الألطاف تهب فترفع هذا الحجاب من غير  
بذل عناء منهم في رفعه . مع أن هذا الحجاب ما دام هو حب الدنيا بالنسبة  
إليهم ، فلا بد أن يفرغوا الوسع في إزالته ، وإن ما يبذلونه من العناء في سبيل  
رفع حجابهم لأشد بكثير جداً عما يبذله العلماء ؛ لأنه لا بد للصوفية من أن  
يصلوا إلى حال ، يستوى فيها وجود كل شيء ، وعدمه ودون هذه الحال خرط القتاد .  
وقد مر بنا حديث ما لاقاه الغزالي من أزمة نفسية - حين هم بالدخول في  
طريقهم - مع أنه من أبطالهم الذين يشار إليهم بالبنان ، فما بالك بعامتهم ؟ .

أما العلماء فيكفيهم أن يتحللوا بعض الشيء من الشوائب في أوقات خاصة

يخلون فيها إلى عقولهم ، وحواسهم ، وكتبهم ، وأساتذتهم . أما فيما عدا هذه الأوقات ، فهم أناس ككل الناس يتزوجون ، ويصادقون الناس ، ويعملونهم بالبيع والشراء ، والأخذ والعطاء . وبالجملة يدخلون في فلك الحياة الدائر ، ويطبق عليهم قانونه العام .

### الخامسة :

أن الغزالي في الفصل السابق يقرر أن الفريقين في النهاية بعد سلوك كل مسلكه الخاص به ، يطلع على اللوح المحفوظ ، وهنا يقرر أن الخيالات الحاصلة عن الحواس ، تكون حجاباً للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ .

وإتماماً للفائدة نسوق باقي النص :

### «الثال الثاني :

يعرفك الفرق بين العاملين ، أعني عمل العلماء ، وعمل الأولياء : فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم ، واجتلابها إلى القلب ، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيها فقط .

فقد حكى أن أهل الروم وأهل الصين ، تباهاوا بين يدي الملوك ، بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة ، لينقش أهل الصين منها جانباً ، وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ؛ ففعل ذلك .

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغربية ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يحملون جانبهم ويصقلونه .

فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فمحبب  
الملث من قلوبهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقتيل وكيف  
فرغتم من غير صبغ ؟! فقالوا : وما عليكم ؟! . ارفعوا الحجاب ، فرفعوا ، وإذا  
بجانبيهم يتلأأ منه عجائب الصنائع الرومية ، مع زيادة إشراق وبريق ، إذ كان  
كالمرآة المجلوة ، لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبيهم بمزيد التصقيل .

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلالته ، وتزكيتة وصفائه ، حتى  
يتلأأ فيه جليلة الحق بنهاية الإشراق ، كفعل أهل الصين .

وعناية الحكماء والعلماء بالأكتساب ، ونقش العلوم ، وتحصيل نقشها في  
القلب ، كفعل أهل الروم .

فكيفها كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت ، وعلمه عند الموت لا يتمحى ،  
وصفاؤه لا يتكدر .

وقد عقد الغزالي فصلاً في كتابه « ميزان العمل <sup>(١)</sup> » ، لبيان الأولى من  
الطريقتين ، طريق العلماء ، وطريق المتصوفة ، قال فيه :

« فإن قلت : فقد مهدت للسمادة طريقين متباينين ، فأيهما أولى عندك ؟!  
فاعلم : أن الحكم في مثل هذه الأمور ، بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه  
حال المجتهد ، ومقامه الذي فيه .

والحق الذي يابح لي - والعلم عند الله فيه - أن الحكم بالنفي أو الإثبات  
في هذه على الإطلاق ، خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال .

فكل من رغب في السلوك | فقد كبر شأنه<sup>(١)</sup> ، فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية ، وهو المواظبة على العبادة ، وقطع الملانق ، فإن البحث عن العلوم الكسبية لتحصيل ملكة ثابتة في النفس شديد ، ولا يتيسر إلا في عنفوان العمر ، والتعلم في الصغر كالنقش في الحجر ، ومن العناء رياضة الحرم ، وقيل لأحد الأكابر ، من أراد أن يتعلم شيخاً ما يفعل؟! فقال يغسل (محا)<sup>(٢)</sup> فمساءه يبيض .

وقد خرج من هذا : أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ، والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل ، فإن الأكثر لا ينتهون لهذا الأمر ، في عنفوان الشباب .

وإن تنبه في عنفوان شبابه ؛ نظر إلى طبعه وذكائه ، فإن علم : أنه لا يستعد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، وجب عليه أن يشتغل بالعمل أيضاً ؛ فلا فائدة في اشتغاله بالعلوم النظرية ، وهم الأكثر من الأقل الذي تتبعناه .

فإن كان ذكياً قابلاً للعلوم ، فإن لم يكن في بلده أو في العصر مشتغل بالعلوم النظرية ، مترق عن رتبة تقليد من سبقه ، فالأولى به العمل ؛ فإن هذه لا يمكن تحصيلها إلا بعمل ، فليس في القوة البشرية في شخص واحد الوصول إليها إلا قليل بطول الزمن .

وذلك لو لم يكن علم الطب مثلاً منسجماً مرتباً ، متقناً بالخواطر المتعاونة في الأزمنة المتطاولة ، لافتقر أذكي الناس إلى عمر طويل ، في معرفة علاج

---

(١) كذا في الأصل ، وصوابها «بعد كبر سنه» . (٢) كذا في الأصل .

علة واحدة ، فضلا عن الجميع .

والغالب في البلاد الخلو عن مثل هذا العالم المستقل .

فإذن لم يبق إلا قليل من قليل ، وهو ذكي ، تنبه في عنفوان عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالماً مستقلاً بالعلوم ، لتحقيقها لا اسماً ، وحسباً لا رسماً ، كما ترى من أكثر العلماء .

فهم إما مقلدون في أعيان المذاهب ، أو في أعيان تلك المذاهب وأدلة تلك المذاهب جميعاً ، على الوجه الذي تلقوه من أرباب المذاهب .

ومن قلد أعمى فلا خير في متابعة العميان واتباعهم .

أو شباب نشأ في طلب العلم ، وهو ذكي في نفسه ، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم ، ولكن بهذا النوع من العلم الذي تنبه له :

فمثل هذا الشخص مستعد للطريقتين جميعاً . فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ، ما للقوة البشرية إدراكه ، بالجهد والتعلم ، فقد كفي المؤونة فيه بتعب من قبله . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ، حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله ، وأن ينتظر فمساء يفتح له بذلك الطريق ، ما التبس على سالكى هذه الطريق .

هذا ما أراد - والعلم عند الله - .

وقد يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق ، الاشتغال بالعمل ، ومن العمل العلم العملي : أعنى ما يعرف به كلفيته ؛ فإن العلم العملي ليس بإشراف

من العمل ، بل هو دونه ، فانه مراد له ، دون العلم الذي يراد منه المعنوي :  
كالعلم بالله وصفاته ، وملائكته وكتبه ورسوله ، والعلم بالنفس وصفاتها . والعلم  
بتلكوت السموات والأرض وغيره .

فهذه العلوم نظرية وليست بعملية ، وإن كان قد ينتفع بها في العمل على  
سبيل العرض ، لا على سبيل المقصد .

ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاء النبي صلى الله عليه  
وسلم ، تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجااء وكيفيته . ولما آل الأمر  
إلى العلوم النظرية ، أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس  
كمثل شيء ، وهو السميع البصير .

نعم بعد إجمال العلم ، ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل . ما لا  
يكاد يحصى ، كقوله : « تفكر ساعة ، خير من عبادة سنة » . وكقوله :  
« فضل العالم على العابد ، كفضل القمر ليلة البدر » . إلى غير ذلك مما ورد فيه .

ثم ذلك العلم المقدم على العمل ، لا يخلو إما أن يكون هو العلم بكيفية  
العمل ، وهو الفقه وعلم العبادات . وإما أن يكون علماً سواً ، وباطل أن  
يكون الأول هو المراد لوجهين :

أحدهما : أنه فضل العالم على العابد ، والعابد هو الذي له العلم بالعبادة ،  
وإلا فهو عابث فاسق .

والثاني : أن العلم بالعمل ، لا يكون أشرف من العمل ، لأن العلم العملي  
لا يراد لنفسه ، وإنما يراد للعمل ، وما يراد لغيره ، يستحيل أن يكون أشرف  
منه .

وواضح أنه قد خلص من هذا الفصل ، بأن الأولى بانخلق جميعاً الاشتغال بالعمل الذي هو طريق المتصوفة في كسب المعارف والعلوم ، غير أن نفرأ قايلاً بل أقل من القليل ، رأى أنه لا بأس بأن يشتغلوا بطريق النظر أولاً حتى إذا انتهوا إلى الحد الذي يقف عنده النظر عادة ، عرجوا على طريق المتصوفة ليذكروا عنه ، ما أعيانهم إدراكه عن طريق النظر .

وقد عتقد في كتابه الإحياء فصلاً للدفاع عن طريق الصوفية أمام من ناقشوه قائلين<sup>(١)</sup> : « إنما لا ننكر وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى المقصد على الندور . فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكننا نستوعر هذا الطريق » ونستبطنه - ثمته ! ونستبعد استجماع شروطه . إذ أن نحو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال فتبانه أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن أشد تقلباً من القدر في غليانها » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » .

« وفي أثناء هذه المجاهدة ، قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل ، ويعرض البدن ، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة ، تطمئن النفس إليها مدة طويلة ، إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها .

فكم من صوفي سلك هذا الطريق ، ثم بقى في خيال واحد عشرين سنة ،

ولو كان قد أتقن العلم من قبل ، لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال .  
فالاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض .

وإن ذلك يضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيها بالوحي والإلهام ، من غير تكرير وتعليق .  
فأنا أيضا ربما انتهت بي الرياضة والمواظبة إليه .

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره . بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جدا . فكذلك هذا .

فلا بد أولا من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار ، لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعمسا ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة»  
قال (٢) الغزالي في مناقشة هؤلاء :

« بيان شواهد من الشرع ، على صحة طريق أهل التصوف ، في اكتساب المعرفة ، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد :

إعلم أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب ، من حيث لا يدري ؛ فقد صار عارفا بصحة الطريق ، ومن لم يدرك نفسه قط فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جدا .

ويشهد لذلك شواهد الشرع ، والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، فكل

حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووقفه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ! تاه فيما يعلم ، ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » من الإشكالات والشبه « ويرزقه من حيث لا يحتسب » يمامه عاما من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجريب ، وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » قيل نورا يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام « اللهم اعطني نورا ، وزدني نورا واجعل لي في قلبي نورا ، وفي قبري نورا ، وفي سمعي نورا ، وفي بصري نورا حتى قال : في شمعي ، وفي بشرتي ، وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ما هذا الشرح ؟ ! فقال : « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف في القلب اتسع له الصدر وانشرح »

وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس « اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل » وقال علي رضي الله عنه « ما عندنا شيء أسره النبي صلى الله عليه وسلم إلينا ، إلا أن يؤتى الله تعالى عبدا فيما في كتابه ، وليس هذا بالتعلم . وقيل في تفسير قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى « فهمناها سليمان » خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول :

المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستار رقيق ، والله إنه للعق يقتدقه الله تعالى في قلوبهم ، ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهيئة . وقال صلى الله عليه وسلم : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى . وإليه يشير قوله تعالى « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » وقوله تعالى : « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العلم عامان . فعلم باطن في القاب ، فذلك هو العلم النافع » . وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ، فقال : هو سر من أسرار الله تعالى ، يقتدقه الله تعالى في قلوب أحبائه ، لم يطلع عليه ملك ولا بشرا .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمي محدثين ، ومعلمين ، ومكلمين وإن عمر منهم » وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » يعني الصديقين . والمحدث هو الملمم ، والملمم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة ، والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم .

وقال الله تعالى « وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون »

خصصها بهم . وقال تعالى . « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذي يعلم من كتاب ، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وعلمناه

من لدنا علماً» مع أن كل علم من لدنه ، ولكن بعضها بوساطة تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنيا ، بل اللدنى الذى يفتح فى سر القلب من غير سبب وألوف من خارج .

فهذه شواهد النقل ، ولو جمع كل ماورد فيه من الآيات ، والأخبار والآثار ليخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضا خارج عن الحصر ، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم .

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك . وكانت زوجته حاملا فولدت بنتا . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته : يا ساريةُ الجبلِ الجبلِ ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه ، فحذره لمعرفة ذلك . ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه ، وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شذراً وتأملت محاسنها ، فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ ! لتتوبن أو لأعزرنك ! !

فقلت : أوحى بمد النبى ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراسة صادقة .

وعن أبي سعيد الخزاز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت في نفسي : هذا وأشباهه كلُّ على الناس ، فناداني وقال : والله بعلم ما في أنفسكم فأحذروا . فاستغفرت الله في سرى ، فناداني وقال : وهو الذى يقبل التوبة من عباده ، ثم غاب عني ولم أراه .

وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق ، على أبي الفضل الهاشمي ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به . قال : فلما قت قلت في نفسي : من أين يأكل هذا الرجل؟! ، قال : فصاح بي يا أبا العباس رُدَّ هذه التهمة الدنية ، فإن لله تعالى أطافاً خفية .

وقال أحمد النقيب : دخلت على الشبلي ، فقال : مفتون يا أحمد!! ، فقلت : ما الخبر؟! ، قال : كنت جالساً ، فجري بخاطري أنك بخيل<sup>(١)</sup> ، فقلت ما أنا بخيل ، فعاد مني خاطري وقال : بل أنت بخيل ، فقلت ما فُتِحَ اليوم على بشي ، إلا دفعته إلى أول فقير يلقاني . قال : فما استتم الخاطر ، حتى دخل على صاحب المؤنس الخادم ، ومعه خمسون ديناراً ، فقال : اجعلها في مصالحك . قال : فتمت فأخذتها وخرجت ، وإذا بفقير مكفوف بين يدي مزين يحلق رأسه ، فتقدمت إليه ، وناولته الدنانير ، فقال : اعطها المزين ، فقلت : إن جملتها كذا وكذا ، فقال : أو ليس قد قلنا لك : إنك بخيل!!! ، قال : فناولتها المزين ، فقال المزين : قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجراً ، قال فرميت بها في دجلة ، وقلت ما أعزك أحد ، إلا أذله الله عز وجل .

(١) يخاطب نفسه .

وقال هزرة بن عبد الله العماوى : دخلت على أبي الخير التينانى ، واعتقدت  
فى نفسى أن أسلم عليه ، ولا آكل من داره طعاماً ، فلما خرجت من عنده ،  
إذا به قد لحقنى ، وقد حمل طبقاً فيه طعام ، وقال : يا فتى كُلهُ فقد خرجت  
الساعة من اعتقادك . وكان أبو الخير التينانى هذا مشهوراً بالكرامات ،  
وقال إبراهيم الرقى : قصده مساماً عليه ، فحضرت صلاة المغرب ، فلم يكده  
يقراً الفاتحة مستويماً ، فقلت فى نفسى ضاعت سفرتى ، فلما سلم خرجت إلى  
الطهارة ، فقصدنى سبع ، فعدت إلى أبي الخير ، وقلت قصدنى سبع ، فخرج  
وصاح به وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيقاتى ، فتنجى الأسد ، فتطهرت ،  
فلما رجعت قال لى : اشتغلتم بتقويم الظاهر ، فخفتم الأسد ، واشتغلنا بتقويم  
الباطن ، فخافنا الأسد .

وما حكى من تفرس المشايخ ، وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم ،  
يخرج عن الحصر ، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام ، والسؤال  
منه سماع صوت الهاتف ، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر .  
والحكاية لا تنفع الجاحد ، ما لم يشاهد ذلك من نفسه ، ومن أنكر  
الأصل أنكر التفصيل .

والدليل القاطع الذى لا يقدر أحد على جحده أمران :  
أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك  
فى النوم ، فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود

الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر ؛ لاشتغاله بنفسه .

الثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمور في المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، جاز لغيره ، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون في الوجود ، شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً .

فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان : باب إلى خارج ، وهو الحواس .

وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروح ، والوحي .

فإذا أقر بهما جميعاً ، لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ؛ بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه .

\*\*\*

ولم يشأ الغزالي أن يغفل أمر الحجاب الذي ذكر أنه يحول بين القلب وبين اللوح المحفوظ ، وأنه : تارة يزال بالاكْتساب ، وأخرى بهبوب رياح الألطاف ، فعقد له فصلاً خاصاً في الأحياء جاء فيه (١) :

« أعلم أن محل العلم هو القلب ، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهي المطاعة المخدمة من جميع الأعضاء ، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات ،

كالمرآة بالإضافة إلى صور المتاونات ؛ فكما أن للمتاون صورة ، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، واتلك الحقيقة صورة ، تنطبع في مرآة القلب ، وتوضح بها . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشخاص غير ، وحصول مثالها في المرآة غير ، فكذلك هاهنا ثلاثة أمور :

(١) القلب .

(٢) حقائق الأشياء .

(٣) حصول نفس الحقائق وحضورها فيه .

فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء . والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء . والملم عبارة عن حصول المثال في مرآة القلب . وكما أن القبض مثلاً يستدعى قابضاً كاليد ، ومقبوضاً كالسيف ، ووصولاً بين السيف واليد ، ويسمى قبضاً . فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب ، يسمى علماً ، وقد كانت الحقيقة موجودة ، والقلب موجوداً ، كما أن السيف موجود ، واليد موجود ، ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلًا ، لعدم وقوع السيف في اليد .

نعم القبض عبارة عن وصول السيف بعينه في اليد ، والمعلوم بعينه لا يحصل في القلب ، فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ؛ ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتمثيله بالمرآة أولى ؛ لأن عين الإنسان لا تحصل في المرآة ، وإنما يحصل مثال مطابق له ، وكذا حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علماً .

وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصور الخمسة أمور :

الأول — نقصان صورتها كجواهر الحديد ، قبل أن يدور ، ويشكل ويصقل .

الثاني — لخبثه وصدئه وكدورته ، وإن كان تام الشكل .

الثالث — لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها ، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة .

الرابع — لحجاب مرسل بين المرآة والصورة .

الخامس — للاجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة ، حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها .

فكذلك القلب مرآة مستعدة ، لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها ، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة :

(١) نقصان في ذاته ، كقلب الصبي ، فإنه لا تنجلي له المعلومات لنقصانه .

(٢) لكدورة المعاصي والخبث ، الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة

الشبهوات ؛ فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه ، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « من قارف ذنباً فارقه

عقل لا يعود إليه أبداً » أي حصل في قلبه كدورة لا يزول أثرها ؛ إذ غايته أن

يتبعه بحسنة يمحوه بها ، فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة ، لازداد لامحالة

إشراق القلب ؛ فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة . لكن عاد القلب إلى

ما كان قبل السيئة ولم يزد بها نوراً ، فهذا خسران مبين ، ونقصان لاحيلة

فيه ، فليست المرأة التي تتدنس ثم تمسح بالمصقلة ، كالتي تمسح بالمصقلة لزيادة جلالها من غير دنس سابق ، فالإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذي يجلو القلب ويصفيه ، ولذلك قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

(٣) أن يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة ؛ فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافياً ، فإنه ليس يتضح فيه جليلة الحق ؛ لأنه ليس يطلب الحق ، وليس محاذياً بمرآته شطر المطلوب ، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ، ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية ، والحقائق الخفية الإلهية ، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه ، من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس ، إن كان متفكراً فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها .

وإذا كان تقييد الهم بالأعمال الصالحة ، وتفصيل الطاعات ، مانعاً من انكشاف جليلة الحق ؛ فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلاقتها ، فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقي .

(٤) الحجاب . فإن المطيع القاهر لشهواته ، المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق ، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من الصبا ، على سبيل التقليد ، والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ؛ ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ،

وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين ، والتمسك السناهب ،  
بل أكثر الصالحين المفكرين في ملكوت السموات والأرض ؛ لأنهم  
محبوبون باعتقادات تقليدية ، وجدت في نفوسهم ، ورسخت في قلوبهم ،  
وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

(٥) الجهل بالجهة التي يقع منها العشر على المطلوب ؛ فإن طالب العلم ليس  
يمكنه أن يحصل العلم بالجهول ، إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه ، حتى  
إذا تذكرها ، ورثها في نفسه ، ترتيباً مخصوصاً<sup>(١)</sup> ، يعرفه العلماء بطريق  
الاعتبار ؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتتجلى حقيقة المطلوب  
لقلبه ؛ فإن العاوم المطلوب التي ليست نظرية لا تقتنع إلا بشبكة العاوم-الخاصة ؛  
بل كل علم لا يحصل إلا من عامين سابقين ، يأتلفان ويزدوجان على وجه  
مخصوص ، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث ، على مثال ما يحصل النتائج من  
ازدواج الفحل والأثني .

ثم كما أن من أراد أن يستنتج رمكة ، لم يمكن ذلك من حمار وبعير وإنسان ،  
بل من أصل مخصوص من الخيل ؛ الذكر والأثني . وذلك إذا وقع بينهما  
ازدواج مخصوص . فكذلك كل علم ، فله أصلان مخصوصان ، وبينهما طريق  
الازدواج ، يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب .

فالجهل بتلك الأصول ، وبكيفية الازدواج ، هو المانع من العلم ،  
ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها ، بل مثاله : ان يريد

(١) يعني بذلك الطريقة المنطقية كما صرح بذلك في معارج القدس ص ١٠٢

الإنسان أن يرى قفاه مثلاً في المرآة ؛ فإنه إذا رفع المرآة بإزاء وجهه ؛ لم يكن قد حاذى بها شطر القفا ، فلا يظهر فيها القفا . وإن رفعها وراء القفا وحاذاه ؛ كان قد عدل بالمرآة عن عينه ، فلا يرى المرآة ولا صورة القفا . فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا ، وهذه في مقابلتها ، بحيث يبصرها ، ويرى مناسبة بين وضع المرآتين ، حتى تنطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ، ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى التي في مقابلة العين ، ثم تدرك العين صورة القفا .

فكذلك في اقتناص المعلوم طرق عجيبة ، فيها أزرارات وتحريفات ، أعجب مما ذكرنا في المرآة ، يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الحيلة في تلك الأزرارات (١) .

(١) يؤخذ منه نظراته إلى المنطق أهمية وصعوبة . وقد أطر ح النزالي الوثوق بعلم من لم يكن ملماً إلاماً دقيقاً ، بمسائل المنطق الرئيسية ، فقال في ص ٧ ج ١ من المستصفي :

« ونذكر في هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها في الحد والبرهان ؛ ونذكر شرط الحد الحقيقي ، وشرط البرهان الحقيقي ، وأقسامهما ، على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » وليست هذه المقدمة من جملة عام الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه أصلاً » .

غير أن هذا التصريح أغضب كثيراً من العلماء ، خصوصاً ابن الصلاح .

فهذه هي الأسباب المانعة بالتأويل ، من معرفة حقائق الأمور ، وإلا فسكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ؛ لأنه أمر رباني شريف ، فارق سائر جواهر الموجودات ، بهذه الخاصية والشرف ، وإليه الإشارة بقوله عز وجل : « إنا عرضنا الأمانة ، على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » .

إشارة إلى أن له خاصة تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، بها صار

قال ابن السبكي في كتابه « رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب » :  
« واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي - سقى الله عبده - افتتح كتاب المستصفى بقواعد منطقية ، وقال : ههنا مقدمة في العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا .

واختلف أهل العلم والذين بعده ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، أنه سمع الشيخ « العباد ابن يونس » يحكي عن الإمام « يوسف الدمشقي » أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ، يعني أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهاها ، ثم أفقى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالنطق . وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بعلمه وتعلمه ، مما أباحه الشرع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الملة وقاداتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى . وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد . وقلب كل آدمي مستعد لحمل الأمانة ، ومطيق لها في الأصل ، ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها ، الأسباب التي ذكرناها . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنا ما أبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحوسون على قلوب بني آدم ، لنظروا إلى ملكوت السماء » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التي هي الحجاب ، بين القلب وبين الملكوت . وإليه الإشارة بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، « أين الله ؟! في الأرض أو في السماء ؟! » قال « في قلوب عباده المؤمنين » . وفي الخبر قال الله تعالى « لم يسمنى أرضى ولا سمائى ، ووسمى قلب عبدى المؤمن ، اللين الودع » .

وفي الخبر أنه قيل يا رسول الله ، من خير الناس ؟ ، فقال « كل مؤمن

---

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبشعة . وليس بالأحكام الشرعية - والله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً ، وما يزرعه المنطق للمنطق ، في أمر الحد والبرهان ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق انتهى وتابعه غير واحد » اهـ .  
نقلًا عن نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٤٥٥ خصوصية ، وأوراق الكتاب غير مرقومة ، وهذا النص في الصحيفة الأخيرة من المزمرة الأولى .

محموم القلب « فقيل ، وما محموم القلب ؟! فقال « هو التقى التقى ، الذى لا غش فيه ولا بغي ، ولا غدر ولا غل ولا حسد » . ولذلك قال عمر رضى الله عنه « رأى قلبى ربى » إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله ، تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه ، فيرى جنة عرض بعضها السموات والأرض ، أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض ؛ لأن السموات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة ، وهو وإن كان واسع الأطراف متباعد الأكناف ، فهو متناه على الجملة ، وأما عالم الملكوت ، وهى الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له ، نعم الذى يلوح للقلب منه مقدار متناه ، ولكنه بالإضافة إلى نفسه وإلى علم الله لا نهاية له .

وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ؛ لأن الحضرة الربوبية ، محيطية بكل الموجودات ؛ إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ؛ ومملكته وعبيده من أفعاله .

فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم<sup>(١)</sup> ، وهو سبب استحقاق

---

(١) انظر تعريفه للجنة ، واعتباره إياها أنها ما يتراءى للقلب ، فإذا ضمنت هذا إلى مقاله فى هذا الفصل نفسه ، من أن القلب هو « اللطيفة الربانية المدركة ، السكائن المجرد » فربما خرج منه أن الجنة أمر ليس للجوارح فيه نصيب .

ثم انظر إلى جعله الجنة جنتين :

الجنة عند أهل الحق ، ويكون سعة ملكه في الجنة ، بحسب سعة معرفته ،  
وبمقدار ما تجلي له من الله وصفاته وأفعاله .

وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها ، تصفية القلب وتزكيتة وجلالته ،  
قد أفصح من زكائها .

ومرادُ تزكيتته ، حصول أنوار الإيمان فيه . أعني إشراق نور المعرفة ،  
وهو المراد بقولي تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » وبقوله  
« أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه ؟! » .

ولقد لفت نظري من هذه العبارة السابقة قوله « بل كل علم لا يحصل  
إلا من علمين سابقين » ، فهذه العبارة صريحة في أن تحصيل العلم - سواء في  
ذلك علم الأنبياء والأولياء ، وسواء في ذلك علم العلماء والحكماء - إنما يكون  
بواسطة الاستنباط والاستنتاج .

وبمثل ذلك صرح أيضاً في كتابه معارج القدس<sup>(١)</sup> ، حيث قال إن العلوم  
التي ليست ضرورية ، لا تحصل إلا بواسطة الحد الأوسط ، سواء في ذلك  
العلماء والأنبياء ؛ غاية ما هنالك أن هذا الحد الأوسط ، تارة يطلب ويشتاق إليه ،  
ويعمل كمال الجد في طلبه ؛ وتارة يحصل بالحدس دفعة واحدة .

إحداها ، مشاهدة عالم الملك والملكوت ، مشاهدة قلبية .

والأخرى ، ما يكون هذا مقدمة له ، وهو الخطوة بلقاء الله ، والقرب منه ،

قرباً بالرتبة والشرف ، لا بالمكان والمسافة .

وهذا إن صح بالنسبة للعلماء والحكماء فإن يصح - على مذهبه - بالنسبة  
للأنبياء والأولياء ، فإن الأنبياء والأولياء يطلعون على اللوح المحفوظ ، فيرون  
فيه الحقائق ناصعة ، فليسوا بحاجة إذن إلى الاستنباط والاستنتاج . أليس يقول  
عنهم فيما مر : « لا يدرون من أين حصل لهم العلم ولا كيف حصل » فما لهم  
وللمنطق إذن؟! وما لهم والاستنباط!!! .

وهل الرجل السوداني الذي ينزل عليه المطر شديدا قويا ، ويدرك ذلك  
بالمشاهدة والعيان ، يحتاج إلى ما يحتاج إليه المصري من أعمال العقل ومحاولة  
الاستنباط؟! ضرورة بعده عن مواقع الأمطار ، فيضطر إلى أن يقول :

(١) إن النيل سريع متدفق ، وإنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين .

(٢) وهذا راجع إلى كثرة المياه .

إذن فلا بد أن يكون مطر السودان شديداً كثيراً .

كذلك النبي أو الولي الذي يطلع على اللوح المحفوظ ، فيدرك فيه مثلاً أن  
العالم محدث ، فهل تكون به حاجة إلى أن يروح فيفتش في هذا العالم ليشهد :

(١) أنه متغير من حال إلى حال .

(٢) وإلى أن يقدر زناد فكره ليدرك أن المتغير من حال إلى حال محدث .

ثم يقول : يلزم من ذلك أن العالم محدث .

نعم لا حاجة إلى ذلك وإلا كان مثله مثل السوداني الذي يدرك بالمشاهدة  
أن المطر شديد قوى ، ثم يهمل تلك المشاهدة ، ويكلف نفسه الرحلة إلى الأراضي  
المصرية؛ ليرى أن النيل سريع متدفق ، وأنه يحمل معه كميات كبيرة من

«الغزالي» فيقول يلزم من ذلك أن يكون الطر في السودان شديداً كثيراً .  
وهذا عمل فيه جانب كبير من العبث من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه  
إهمال للجانب الأقوى ، وجرى وراء الجانب الأضعف .  
ولعل مما يخفف من حدة هذا الاعتراض ما ذكره الغزالي في معارج  
القدس (١) قائلاً :

« فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ،  
وكال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً في كل شيء ، فيرتسم  
فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما : دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، إرتساماً  
لا تقليدياً ، بل يقينياً مع الحدود الوسطى ، والبراهين اللائحة ، والدلائل  
الواضحة » .

فالغزالي لا يكتفي في معارف الأنبياء ، بأن يدركوا مجرد الصور التي تنطبع  
في نفوسهم ، إذ يجوز أن تكون تلك الصور خواطر مشوشة ، وخيالات  
فاسدة ، فلا بد مع ذلك أن يكونوا مزودين بالدلائل الواضحة ، والبراهين  
القاطعة .

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي الجهل بالمنطق ، بعض الحجاب  
الذي يحول بين الأنبياء والأولياء ، وبين اللوح المحفوظ .

\*\*\*

ولعل مما يخل بالبال في هذا المقام هذا السؤال : هل الكشف الصوفي في  
نظر الغزالي طريقاً لسائل ما وراء الطبيعة وحدها؟! أم هو طريق للمسائل الأخرى أيضاً؟

الواقع أن الغزالي - كما سبق القول - كان معنياً بمسائل ما وراء الطبيعة فقط ، وبعد البحث لم يطمئن إلى طريق يوصل إليها ، سوى الكشف ، حتى العقل نفسه لم يرضه طريقاً لها ، وإن رضيه طريقاً للحقائق الأخرى .

فالذي للغزالي بصدده هذا ، هو النص على أن الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة هو الكشف ، والنص على أن العقل ثقة فيما عدا ما وراء الطبيعة .

أما أن الكشف الصوفي يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ، فهذا ما ليس للغزالي فيه نص .

غير أنني أستطيع أن أستنبط رأيه في هذه المسألة استنباطاً ، إذ قد قررت في كتابه « الإحياء » أن للعقل طاقة محدودة ، تجعله لا يتسع لكل شيء ، فمن وجهه عنايته مثلاً لعلوم الدنيا ، قلّ حظه من علوم الآخرة ، ومن وجهه عنايته إلى علوم الآخرة ، قلّ حظه من علوم الدنيا ، ولا يستطيع أن يضطلع بصنفي العلوم إلا عقل مؤيد بالوحي والإلهام ، معد لإرشاد الناس وإصلاحهم . كعقل الأنبياء .

قال (١) :

« والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية . فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة ، والنجوم وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال ، والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . وهما علمان متباينان : أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت

---

(١) ص ٣١ ج ٨ « الإحياء » .

بصيرته عن الآخر على الأكثر ...

ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة، جهالا في أكثر علوم الآخرة ، لأن قوة العقل لا تنفي بالأمرين جميعاً في الغالب، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني ...

فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين ، لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده في معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس، المستمدون من القوة الإلهية ، التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق بها .  
هذا ما يقوله الغزالي ، ومعروف علي رأيه أيضاً ، أن الأنبياء يتلقون معارفهم بطريق الكشف لا بطريق الاستنباط ، فيكون الكشف إذن وسيلة لإدراك الحقيقة من أى نوع .

# الفصل الثاني

جوهر الحقيقة عند الفزالي  
الإلهيات

وجود الإله :

يرى الفزالي : أن لهذا العالم موجداً ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائلاً (١) :

« فإن قيل : فما الدليل على أن في الوجود موجداً ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟؟ »

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وممكن الوجود ، لا بد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواماً ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود .

ثبت إذن عند الفزالي وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذي لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج في شيء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه (٢) .

هذا هو الطريق الذي سلكه الغزالي لإثبات واجب الوجود ، في كتبه  
المضنون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر في نفس الوجود .  
وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا في النجاة حيث يقول (١) :

« لا شك أن هاهنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن  
كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنه  
توضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . . . الخ » .

ويعلق في الإشارات على هذا المسلك فيقول (٢) :

« تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات (٣)  
إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعلاه ، وإن كان  
ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أي إذا اعتبرنا حال الوجود ،  
فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده  
في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي « سنريهم آياتنا في الأفاق ، وفي  
أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » .

هذا هو الغزالي الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

---

(١) ص ٣٨٣ (٢) ص ١٤٦ طبعه ليدن (٣) في نسخة « السمات » .

أما الغزالي الأشعري أو الشبيهة بالمتكلمين الأشاعرة، فيقول في إثبات الواجب (١):

« وجوده ... تعالى وتقدس - برهانه أنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب

والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعني بكل موجود سوى الله

تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل

موجود ، فإما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه اثناف ،

فنسميه جوهرًا فرداً ، وإن اثناف إلى غيره ، سميناه جسمًا .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجود جسم يقوم به ، ونسميه الأعراض ،

أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فعاوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع

في الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه (٢) ؛ فإن

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشغل بالجواب

عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! ، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ،

إد كان جسمًا موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم

ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده .

وندعى أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

---

(١) ص ١٣ طبع الخانجي . (٢) أي على رأيه .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصليين ، فامل الخصاص

ينكرها، فنقول له : في أى الأصليين تنازع ؟ ! .

فإن قال : إنما أنازع في قولك : إن كل حادث فله سبب ؛ فمن أين

عرفت هذا ؟ ! .

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولى ضروري في العقل .

ومن يتوقف فيه ، فإما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما يريده بلفظ «الحادث»

ولفظ «السبب» وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبب .

فإنا نعني بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده

قبل أن يوجد ، كان محالاً أو ممكناً ؟ ! ، وباطن أن يكون محالاً ؛ لأن المحال

لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلسنا نعني بالممكن ، إلا ما يجوز أن يوجد ،

ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد

وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده

على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان استمرار عدمه ، من حيث إنه

لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن

لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعدوم المستمر العدم ، لا يتبدل عدمه بالوجود ، ما لم يتحقق

أمر من الأمور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم .

وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للافظ « الحادث »  
و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني؟! وهو قولكم :  
إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى في العقل ، بل تثبته يبرهان منطوق من  
أصلين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ،  
الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا  
يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

ففي أي الأصلين النزاع؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو مستحيز فلا يخلو عن الحوادث؟!  
قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .  
قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس  
يستحق هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يسترىب عاقل  
قط ، في ثبوت الأعراض في ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ،  
وسائر الأحوال ، ولا في حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم  
نسترب في تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم  
معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلا ، بل الخصم في حدوث

العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ،  
وهي متحركة على الدوام ، وأحاد حركاتها حادثة ، ونسكنها دائرة متلاحقة ، على  
الاتصال أزلا وأبدا .

وإلى العناصر الأربعة ، التي يحويها مقعر فلك القمر ، وهي مشتركة في  
مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة  
متعاقبة عليها أزلا وأبدا .

وأن<sup>(١)</sup> الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة نارا ، وهكذا  
بقية العناصر .

وأنها تترج امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ،  
فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا ، ولا تنفك السموات عن  
الحركات الحادثة أبدا .

وإنما ينازعون في قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلامعنى  
للإطناب في هذا الأصل ، ولكننا لإقامة الرسم<sup>(٢)</sup> نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .  
أما الحركة ، فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ،  
ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائر  
كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثا ؛ لأن  
التقديم لا يندم ؛ كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

(١) معطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » . (٢) أى اتباع الطريق المرسوم .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفي عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدنا غموضاً ، ولا يفيدنا وضوحاً .

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة؟! فلعلها كانت كامنة فظهرت . قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطالنا القول بالكمون والظهور ، في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشتغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمن الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فبم يعرف بطلان القول : بانتقال الأعراض؟؟

قلنا : قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا تطول بنقلها ونقضها الكتاب ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، أن نبين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيّل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه ، كما في الجوهر .

ولو كانت هذه المقايسة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كونا زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كونا زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ وانصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المخصّص دون الآخر .

فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال . والسرفيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ؛ وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وإن بطل في العقل ، بطل وجود العلم به في العقل . والحيز ليس ذاتياً للجوهر ؛ فإننا نعلم الجسم والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟؟ ، أم هو

أمر موهوم؟ لا . وتتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، وتدرك الجسم بالحس في المشاهدة، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد . وليس كذلك طول زيد مثلاً ؛ لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ؛ فاختصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا معنى زائد عليه : هو اختصاصه ؛ فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعني ذات العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فإنه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته .

ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالمحل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، بطل بطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عَقلٌ وحده ، وعُقل الحيزُ به ، لا الجوهر عَقلٌ بالحيز .

وأما العرض فإنه عقلٌ بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذاتٍ سواه . فإذا قدرنا مفارقتة لذلك الجوهر المعين ، فقد قدم عدم ذاته .

وإنما فرضنا الكلام في الطول ، لتفهم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ،  
ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لفرضنا إلى  
الفهم ؛ فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لانتقاء بهذا الإيجاز ، ولكن افترقا  
إليه ، لأن ما ذكر فيه غير متعمق ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ،  
فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وإيسا بمنتهيين ، مع أن  
الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ،  
لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقي الأصل الثاني ، وهو قواكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث  
فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟!

فلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لتثبت حوادث  
لا أول لها ؛ وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛  
لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ  
منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين  
قولنا : تنتهى ، فيلزم أن يقال : قد تنهى ما لا يتناهى . ومن المحال البين أن  
يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثاني : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهي : إما شفع ، وإما

وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معا .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كاللثلاثة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فأما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترا ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وترا . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحد ؟ ! ومحال أن يكون وترا ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وترا ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء !!!

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ، و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .

ثم دورات « زحل » لا نهاية لها ، وهى أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم

ضرورة ، أن تلت عشر الشيء ، أقل من الشيء .  
والقمر يدور في السنة ، اثنتي عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ،  
مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين .  
فإن قيل : مقدمات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ؛  
والمعلومات أكثر من المقدمات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ،  
وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقمورا .

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهاية لمقدماته ، لم نرد به ما تريد بقولنا : لا نهاية  
لمعلوماته ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ؛  
وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلا عن  
أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الغلط ، لمن ينظر في  
المعاني من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدمات » من  
حيث التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات !! ، لا مناسبة  
بينهما البتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضا سر يخالف السابق منه إلى الفهم ؛  
إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها ، وهو محال ،  
بل الأشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .  
وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدمات .

فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام .  
فقد بانت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس  
الذي ذكرناه ، وهو قولنا :

« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .  
وقد أثبت الغزالي بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات  
الألوهية .

لورحت تقرأ هذا المبحث في كتب الكلام عند غير الغزالي ، لم تجد كبير فرق ،  
استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد<sup>(١)</sup> :

« باب القول في حدث العالم :

إعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات في أغراضهم ،  
ابتناء منهم لجمع المعاني الكثيرة ، في العبارات الوجيهة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعا ، العالم ، وهو كل موجود  
سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجواهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة  
والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ،

---

(١) ص ١٠ المطبعة الدولية بباريس .

ويجمعها ما يخص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .  
والجسم في اصطلاح الموحدين ، المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسماً ؛  
إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر ينبني على أصول ، منها :  
إثبات الأعراض .  
ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر ، عن الأعراض .  
ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .  
فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ،  
وما لا يسبق الحادث حادث .

فأما الأصل الأول ، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة ، وهو إثبات  
الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر .

والدليل على إثبات الأعراض : أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه  
متحركًا ، مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقًا للتي انتقل عنها ؛ فعلى اضطرار  
نعلم : أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل  
تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائر ثبوته ، والجائر انتفاؤه ، إذا  
تخصص بالثبوت ، بدلا عن الانتفاء الجوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له  
الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهية .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى : من أن يكون نفس الجوهر ، أو زائداً عليه .

وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ، مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عندما ، إذ لا فرق بين نفي المقتضى ، وبين تقدير مقتضى منفي ، فإذا صح كون المقتضى ثابتاً ، زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون : مثلاً له ، أو خلافاً . ويبطل أن يكون مثلاً له ، فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً جوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثاني . فإذا ثبت أن المقتضى ، الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافة ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجباً .

فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ، والذي وصفناه هو الفرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً ، والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالاً ، إذ الباقي لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل .

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض . والفرض من ذلك يترتب على

أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكون والظهور .

والأولى أن نظرد دلالة في حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول في

معرض الأسئلة ، وثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة .

فنقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل

طروؤها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها ، يقتضي بحدوث السكون ، إذ

لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ،

ثم ظهرت ، وانكمن لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد . وكما نعلم استحالة

كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكملت أخرى ، لسكان ذلك اعتوار حكيم

عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضي أحدهما كون الحركة بادية ،

ويقتضي الآخر كونها مستكنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب

الأحكام وتماقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكامون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ،  
وكونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .

ثم الحركة توجب كون محلها متحركة لبعينها ، فلو جاز تبوتها من غير أن  
توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبدأ فيها ، وذلك يقاب جنبها ويحيل حقيقة نفسها .  
فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم !!

قلنا : الدليل عليه ، أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً  
حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداهة العقل .  
فلو قدر في وقت مفروض عدم جائر ، مع تجويز استمرار الوجود بدلا  
عنه ، من غير مقتض ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الجائر يفتقر إلى مقتض ، والعدم  
نفي محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل عدم ، على  
طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر  
ضداً له من الطور .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود  
القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفترقاً عدمه - لو قدر -  
إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبني على منع انتقالها ،  
فما الدليل على منع انتقالها ؟! ، إذ للقاتل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ،  
منتقلة إليه من جوهر آخر .

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضي — بما وجدت —  
انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ،  
لا تكون فيها انتقالا ؛ وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .  
ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الانتقال  
المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضي إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .  
وأما الأصل الثالث ، فهو تعيين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ،  
وعن جميع أضعاده ؛ إن كانت له أضعاد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل  
الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضده ، لم يخل الجوهر عن قبول  
واحد من جنسه .

وجوزت الملاحظة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .  
والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة .  
والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .  
ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو  
عما عداها .

وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن  
الألوان .

وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد قبول  
الجواهر لها .

فنفرض الكلام مع الملاحظة في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى  
الضرورة ؛ فإننا ببديهية العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ،  
لا تعقل غير متماسة ، ولا متباينة .

وصما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها ،  
إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ  
الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا  
رداً على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتين :

إحدهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العدو عن الأعراض ، بعد  
الانصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد  
إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز  
أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء .  
ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة  
قيام الحوادث بذات الاب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك  
يفضي لحدثه . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة  
وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول الباري تعالى ، للحوادث .

والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .  
والاعتناء بهذا الركن حتم ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب  
الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم يزل دورة للفلك قبل  
دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك  
إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل  
زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث ، لا نهاية لأعدادها ،  
ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود .

وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فإننا نفرض القول في الدورة ، التي  
نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية  
لها ، وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ،  
فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهائها  
بنتائها ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات  
حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي ،  
وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهى ،

ويستحيل من كل وجه أن يدخل في الوجود ، من مقدمات الباري تعالى ،  
ما لا يتناهى عدده ، ولا يحصره أمد .

والذي يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ماله أول ، وإثبات الحوادث مع  
نفي الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث ماله آخر .  
وضرب المحصلون مثالين في الوجوهين فقالوا :

مثال إثبات حوادث الأول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك  
درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهما ،  
فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهما .  
ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده  
درهما ، ولا أعطيك درهما ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجري  
على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعرى الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول ، أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق  
الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك

نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

### باب القول في إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحدث جازم وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات .

فإذا وقع الوجود الجازم ، بدلا عن استمرار العدم المجوز ؛ قضت العقول ببدايتها ، بافتقاره إلى مخصص يخصصه بالوقوع . وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر .  
ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا ... الخ »

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لمحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

### وحدته :

وهذا الوجد للعالم واحد غير متعدد<sup>(١)</sup> لأنه لا يجوز أن يكون شيئا من كل واحد منهما واجب وجود ، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فيم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وإن كان بذاتي فيكون

(١) ص ١٩٠ معارج القدس .

مركباً ولا يكون واجب الوجود» .

وكما لا يكون متعدداً ، لا يكون متركباً بأي نوع من أنواع التركيب

حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : «<sup>(١)</sup> فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب ، وليست زائدة

على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » .

وحجته في ذلك ، أن المتركب بحاجة إلى ما تركب منه ؛ والحاجة تتنافى

مع الغنى المطلق ، الذي لو اوجب الوجود ، قال <sup>(٢)</sup> :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود ، ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ،

ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه

لا يؤدي إلى الكثرة ، فنزعه عن أن يكون له جنس أو فصل ، فإن من

لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواء .

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى ، حتى الوجود على سبيل الاشتراك؛

لا على سبيل التواطؤ ، ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم

بالمحل ، وكعامة العارض على الذات ؛ لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر ،

بل تثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل للعلل والأسباب»

حتى الوجود لا يراه الغزالي غير الماهية وزائداً عليها فيقول <sup>(٣)</sup> :

(١) ص ٧١ من معارج القدس .

(٢) ١٩٣ معارج القدس .

(٣) معارج القدس ص ١٩١

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول (١) :

« لا يكون وجوده غير ماهيته ، لأن الماهية غير الأنية ، والوجود الذي الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلته إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره .  
ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ، ولا يصل أحد إلى

كنهه معرفته » 

فالواجب إذن في نظر الغزالي ، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه .  
وهو في هذا قوى الشبهه بابن سينا حيث يقول في النجاة (٢) :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذي له ، هو بعينه الإرادة التي له ، وكذلك قد تبين : أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل ، عقلا هو مبدأ للكل ؛  
لأما خوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بذاته لامتوقف على وجود شيء . . . .

---

(١) معارج القدس ص ١٨٩

(٢) ص ٤٠٩ طبع الكردي .

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا<sup>(١)</sup> الوجود مع إضافة،  
وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة . . . .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء ،  
يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .

وحيث يقول في النجاة أيضاً<sup>(٢)</sup> ، إذ عقد فصلا طويلا ، خلص منه بهذه  
النتيجة « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية يضاف  
إليها الوجود » .

وشبيهه بالفارابي حيث يقول في فصوص الحکم<sup>(٣)</sup> :

« فكل ماهويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته ؛ ينتهي إلى المبدأ  
الذي لاماهية له مباينة للهوية » .

ويوضح ذلك شارحه بقوله :

« يعني أن مبدأ الموجودات ، يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فاستمع إلى الغزالي الأشعري  
أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في الاقتصاد<sup>(٤)</sup>

(١) يشير إلى الوجود الذي قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب  
وماهيته .

(٣) ص ١٢٤

(٢) ص ٣٧٥

(٤) ص ٦٠

« أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات ،

بل هي زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى ، عندنا ، عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدره ، وهكذا في جميع الصفات .

وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك ، وقالوا : القديم ذات واحدة

قديمة ، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة ممتدة . وإنما الدليل يدل على كونه عالماً ، قادراً ، حياً ؛ لا على العلم والقدر والحياة .

وانعان العلم من الصفات ، حتى لا يحتاج إلى تكرير جميع الصفات .

وزعموا أن العالمية حال للذات ، وليست بصفة .

لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين ، إذ قالوا : إنه صريد بإرادة زائدة على

الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة مخلوقها في غير محل ، والكلام مخلوقه في جسم جماد ، ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة . وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم

بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة ، إما في النوم

وإما في اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البتة ؛ بل في سماع

النبي ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ، ولكن تحدث صورها في دماغه .

وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها ؛ حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع ،

والنائم قد يسمع ، ويهوله الصوت المائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا : أن النبي إذا كان على الرتبة في النبوة ، ينتهي صفاء نفسه إلى

أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ؛  
ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .

ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة ، فلا يرى ذلك إلا في المنام .

فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن

له علما ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل

ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ،

والصفة علم مثلاً ، وله عبارتان :

إحداها : طويلة ، وهي أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى : وجيزة ، أوجزت بالتصريف والاستتقاق ؛ وهي : أن الذات

عالة . كما نشاهد شخصاً ، ونشاهد نعلاً ، ونشاهد دخول رجله في النعل ؛

فله عبارة طويلة ، وهي : أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة في نعله .

أو نقول هو منتعل . ولا معنى لكونه منتعلاً ، إلا أنه ذو نعل .

وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة ، تسمى عالمة ،

هو س محض ، بل العلم هي الحالة ، فلا معنى لكونه عالماً ، إلا كون الذات

على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هي العلم فقط . . . . .

الحكم الثاني في الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ،

لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان في محل أو لم يكن في محل ..  
الحكم الثالث: أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سببها  
محال للحوادث، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به، وذلك أظهر استحالة...  
الحكم الرابع ، أن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ،  
صادقة عليه أزلا وأبدا ... »

ويقول في كتابه التهافت (١) :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ... وزعموا :  
أن ذلك يوجب كثرة ... » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه؟! ، وأنتم مخالفون  
من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه؟! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات  
الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع، وليست  
استحالته معلومة بالضرورة . فلا بد من البرهان .

ولهم مسلحان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن  
هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فإما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده؛  
أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغني واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً؛ فهما واجبا وجوداً ، وهذه التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ويقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك ؟!

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ؛ فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهي ليست بواجبة الوجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟!

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليست له علة فاعلة ولا قابلة ؛  
فإذا سلم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ؛ من اصطلاحكم . والدليل لم يدل  
على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع  
به تسلسل العلل والعلولات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن  
بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون  
مستقررة في ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل  
إلا قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكيم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلة ، يجب قطعه في القابلة ؛  
إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزوم  
التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في  
ذاته ، وليست ذاته قاعمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست  
ذاتنا في محل ؛ فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ،  
كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا  
لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا  
إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية

البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، فى ذاته وفى صفاته جميعاً .

المسلك الثانى :

قولهم: إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخليين فى ماهية ذاتنا، بل هما عارضان، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دأمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود؟! . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا؟! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلول ، أو ماأراده المعبر؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم

يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .  
فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ،  
ولازماً ، ومعاولاً ، وأن ذلك مستنكر ...

وربما هولوا<sup>(١)</sup> بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدي إلى أن  
يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنياً مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من  
لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الزكامة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات  
الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً  
بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً؟! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن  
ملازمة الكمال بالحاجة؟! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال؛  
فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملاً ، إلا  
وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية  
للحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه  
التخييلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ،  
وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً ؛ لأنه  
مركب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود

(١) يعني الفلاسفة .

يحتاج إلى موجد ؟ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد ؛  
فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا لقيام  
صفاته بذاته ؟ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فإنمنا لم يجوز أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث  
إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن  
تكون العلة الأولى جسماً .

وكل مسالكهم في هذه المسألة تخيلات .

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يثبتونه، إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا  
« كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم :  
أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟! ؛ فمنهم يسلم ذلك ؛ ومنهم من قال لا يعلم إلا  
ذاته .

فأما الأول ، فهو الذي اختاره ابن سينا ، فإنه زعم : أنه يعلم الأشياء كلها  
بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد  
الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس ، التي لا نهاية لها ،  
عين علمه بنفسه؟! أو غيره؟! .

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعي : أن علم الإنسان بغيره ، عين  
علمه بنفسه ، وعين ذاته ؛ ومن قال ذلك ، سفة في عقله .

ويقول أيضاً في كتابه التهافت (١) :

« مسألة في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ،  
ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية  
لغيره :

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل :

فيقال : هم عرفتم ذلك؟! أبطروا العقل أو نظروا؟! ، وليس بضرورى ؛  
فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابماً لها ،  
ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهذا متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، في إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛

فإننا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة

منفية ، ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابماً ولازماً ، فلا مشاحة

في الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً

من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ،

وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع

تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنة ، فليس يحتاج

فيه إلى سلب الماهية .

(١) ص ١٦٨ .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذي هو تابع لها ؛ فيكون الوجود معاولاً ، ومنعولاً .

قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف في القديم ؟!

وذلك إن عنوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر — وهو أنه لا يستغنى عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة في تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته . فلا بد من برهان على استحالاته .

وكل براهينهم تحكيمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعمة التي وسفوء ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات ؛ ونفي الانقسام الجنسي والفصلي ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتتكررة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ، فإن الوجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

الثاني :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول . وكلا لا نعقل عدما

مرسلا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا ،  
إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لاسيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين  
واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا  
انتفت حقيقة الوجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود ولا موجود ، وهو  
متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ؛ لجاز أن يكون في المعاولات ، وجود  
لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجودا ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ وبيانه  
في أن له علة ، والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا في المعاولات؟! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول في  
نفسه؟! . وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تنفي علة لا يصير معقولا ، وما يعقل  
فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظاهراتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم  
ينزهون فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد ؛ فإن نفي الماهية نفي  
لحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا  
لم يضاف إلى ماهية .

فإن قيل حقيقته ، أنه وجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ؛ وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات .  
ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها  
لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية؟! والوجود ليس بماهية ، فكندا ما لا يزيد عليه .  
ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لو جدت رأى الغزالي في كتابيه « الاقتصاد في الاعتقاد » و « تهاافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛  
إستمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد<sup>(١)</sup> :

« باب القول في إثبات العلم بالصفات :

مذهب أهل الحق ، أن الباري سبحانه وتعالى : حي ، عالم ، قادر ، له الحياة

القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفي الصفات .

ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول<sup>(٢)</sup> :

« ومعمول نفاة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للباري تعالى ، في

القدم ؛ وهو أخص صفات الذات ؛ والاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك

فيما عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقتضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان ، فأما قولهم :

الاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو

سلم ذلك لهم جدلا ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى ، ولا

يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا ... »

ثم يذكر للأشاعرة طرفاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول (١) :

« والطريقة الثانية :

أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم ، والعلّة العقلية مع معلولها ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني .  
فلو جاز تقدير كون العالم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن يتصنف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يثبت ، إثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها ، والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً ، تقتضي علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فإذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ، إنما يعلل مجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك ، في النفي والإثبات .  
فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً ، على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا ثبت حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلّة ، طرداً .

قلنا : الوجه الذي يقتضي العلم لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا اختلف العالمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكيمهما ، من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها لأجله ، فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ، مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث كان  
علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً ، ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين في حكم  
العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .

ذاته :

يتحدث الغزالي عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة  
المطلقة — فيقول (١) :

«الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميانه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميانه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : لا يكون جسماً ، لأن الجسم منقسم بالكمية ، إلى الأجزاء ؛

فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من

المادة والصورة (٢) ، وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

(١) معارج القدس ص ١٨٩

(٢) هذا هو مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو

خلاف مذهب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجواهر الفردة .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الأنية ، والوجود الذي الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ وعالته إن كان غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، الذي يتعلق به كل الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علته ؛ لأن السبب ماله وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبته ، ولا يعقل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علته للأخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضاد ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بمرض ، فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتى ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ماسوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كالجسم طبيعى آلى ، فسكذلك الرب ، موجود الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل .  
«<sup>(١)</sup> ومن هذا يعرف : أن جميع ما يهذى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفوقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارى تعالى ، جوهرأ يقبل الاضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابهه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويجزأ . ولا بمضاف ، فيوازى فى وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتمى ، فينتقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا يجده ، فيشمله شامل . ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل .

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجود ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن ثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة .

وشبيهه بهذا قولاً ابن سينا فى النجاة<sup>(٢)</sup> :

« فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا سادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث » .

بلى قول الغزالي نفسه حكاية عن الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة (١) .  
« الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميناء ممكنا ، وإن لم يتعلق سميناء واجبا بذاته ، فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً :  
الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : أنه لا يكون جسماً لوجهين :  
أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكيفية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متمماتة بالأجزاء . فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر عدم الهيولى ، انعدم الجسم . ولو قدر عدم الصورة ، انعدم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود ولا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا معها ؛

لأن الهيمولي توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة عدم الهيمولي ،  
فإنها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن يتحد أينته  
وماهيته ؛ إذ قد سبق أن الماهية غير الأنية ، وأن الوجود الذي هو الأنية ،  
عبارة عن عارض الماهية ، وأن كل عارض فعلول ، لأنه لو كان موجوداً  
بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛  
إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ، ولا يكون واجب الوجود .  
وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون  
سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟  
ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون

كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا في غير واجب الوجود محال (١) .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى

(١) أي فما بالك في واجب الوجود ، فإنه أعظم استحالة ؛ لأنه دور ،

والدور باطل حتى في الأمور التي من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فيمن شأنه الغنى المطلق ؟

العلمية ، ولكن على سبيل التضاد .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛

حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة ،

وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له : جوهر .

الثانى عشر : أن كل ماسوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن

واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ماسواه منه .. » .

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الفزالي الكلامية لوجدته يقول

في التهافت (١) :

« مسألة فى أبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ،

وفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل بالجنس والفصل .»

وبعد أن يمضى فى تعريف مذهبهم ، وتوضيحه يقول :

« والكلام عليه من وجهين .

مطالبة .

وإبطال .»

والفرق واضح في اصطلاح الغزالي بين قوله « مسألة في إبطال قولهم كذا »  
وبين قوله « مسألة في تعجيزهم عن كذا » .

فهو إذا قال في المسألة السابعة مثلا « مسألة في تعجيزهم عن إثبات الصانع »  
يكون معنى هذا عنده ، أنه يؤمن بثبوت الصانع ، كما يؤمنون ، غير أنه  
لا يوافقهم في طريقة الإثبات ، ولا يرى منهمجهم في البحث كفيلا بالوصول  
إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال في المسألة الأولى مثلا « مسألة في إبطال قولهم : بقدم العالم »  
يكون معنى هذا عنده أنه لا يؤمن بالدليل ولا بالمدلول معاً .

فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة في أبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ،  
ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه إنقسام في حق العقل بالجنس والفصل » .

يفيد أن يؤمن : بأن الأول — يعني الإله — يشارك غيره في جنس ،  
ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شبيها عند المتكلمين . قال الرازي صاحب المحصل (١) .

« ماهية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحد  
من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم » .

وقد علق الطوسي على هذا بقوله :

« أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، كيف يعقل إمكانها؟! فإن

الإمكان نسبة بين الماهية والوجود .

فكان الطوسي لا يرى بأساً في أن تكون ماهية الله مركبة ؛ لأن الإمكان الذي يخشى لحوقه لها من القول بتركبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .  
وقال عضد الدين الإيجي وشارحه السيد<sup>(١)</sup> :

[ المقصد الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ] إليه ذهب نفاة الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها<sup>(٢)</sup> ، لذاته المخصوصة ، لا الأمر زائد عليه ، وهو مذهب الشيخ الأشعري ، وأبي الحسين البصري ، فإيهما قالوا : المخالفة بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هي بالذات ، وليس بين الحقائق اشتراك ، إلا في الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقومة ، وعلى هذا [ فهو منزه عن المثل ] المشارك في تمام الماهية [ والند ] الذي هو المثل المساوي [ تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ] في الذاتية والحقيقة [ وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة ] ... » .

وقد يدهش القارىء أن يجد الغزالي المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ، فقرر تركب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ، ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذي ورد فيه القول بما يخالف مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك في القيام بأدواره جماعات المتكلمين

(١) ص ٤٧٠ النسخة المجردة عن الحواشي .

(٢) يعنى بين ذاته وبين سائر الذوات .

على اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تبعاً  
معسكر الفلاسفة ، استمع إليه يقول (١) :

« فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً ، بالزمامات المختلفة ، فالزمهم تارة  
مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية .  
ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلهاً واحداً  
عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهوّلاً ، يتعرضون لأصول  
الدين ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد . »

عامه :

« (٢) وثبت أنه عالم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون  
واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب  
عنه ذاته . »

وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن  
الإنسان إذا علم نفسه ، فمعلومه أهو غيره ؟ ، أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإن لم يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد

اتحد العالم والمعلوم .

فكذلك فافهم في الباري جل جلاله .

وكما أن العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس

لأن المحسوس هو الذي انطبع في الحاس ، لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بـ « العلم » و « العالم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجد ويتبع ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدي إلى كثرة في ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإحالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للمعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علما .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن

لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف بممكننا ، يستحيل أن يعلم وقوعه ، أو لا وقوعه ؛

لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ،

ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان

وجوده واجبا . فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ؛

قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه في سلسلة

الترقى . فلما كان علما بترتيب الأسباب ، كان علما بالكل : أسبابها ونتائجها .

فتره عامه عن الحس والخيال ، والتكثر والتغير : ثم بعد ذلك فافهم عامه .  
ويقول في موضع آخر (١) :

« إن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان في الوجود من مبدعائه ، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول في  
وجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية  
التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملوكوت .  
وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛  
فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزى والتثنى ، أولى بأن  
لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالما بنفسه ، وعالما بجميع ما أبدعه واخترعه  
وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم . »

وهذا الذي يراه الغزالي في السلم الآلهي ، قوى الشبه بما يراه هو  
للفلاسفة في كتابه «مقاصد الفلاسفة» (٢) .

« وبرهان كونه عالما بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم ما هو ؟  
وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

وسياتى في كتاب النفس من الطبيعيات : أن النفس منا تشعر بنفسها  
وبغيرها وتعلمه . ومعنى كونه عالما ، أنه موجود برىء عن المادة . ومعنى كون  
الشيء معقولا ، ومعلوما ؛ أنه مجرد عن المادة . فهما فرض حلول مجرد في  
برىء ، كان الحال عالما ، وكان المحل عالما ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباع صورة  
مجردة من المواد ، في ذات هي بريئة عن المواد .

فيكون المنطبع علما ، والمنطبع فيه عالما . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . . .  
ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائبا عن نفسه ،  
حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ،  
وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالما بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود يرى عن المواد ، أشد من براءة النفس  
الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بال مادة ، تتعلق الفعل فيها ، وذات الأول - كما  
سنبين - منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر في ذاته ، ويكون بالضرورة  
عالما بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة ، والعلم عبارة عن مثل  
هذه الحالة فقط .

« إن علمه بذاته ليس زائدا على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .  
وبيانه بأن تقدم عليه مقدمة ، وهي أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون  
معلوما له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن . وإما أن لا يكون  
معلوما ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء مما ثبت في مشاهدته في  
نفسه ؛ فإلم يشاهد من نفسه له نظيرا بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .  
فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله ، إلا بمقايسة  
إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فمعلومه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؟  
فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ؛ فقد  
اتحد العالم والمعلوم .

فنتقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ حتى إذا جملنا المعلوم أصلاً ،  
وبيّنا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم — كما سبق — لزم  
منه بالضرورة ، أن للسكل مبدأ واحداً لا أكثره فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس ، أن الإنسان  
يكون محساً ، باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المنبسط المحسوس ومثاله ،  
فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط . أما الشيء الخارج ، فهو  
مطابق لذلك الأثر ، وسبب حصول الأثر حصوله . والثاني<sup>(١)</sup> هو المدرك دون  
الأول ، بل الملاقى لك ما حصل في ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر  
المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد .  
وكذا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعني المثال  
الذي ينطبع في النفس . وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله في  
النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهتماً كان ، نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم .  
فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف  
الاعتبارات .

فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛  
فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .

---

(١) يعني بالثاني ما عبر عنه بـ « الأثر » .

ومن حيث إن ذاته ، لذاته ، وفي ذاته ، وغير غائب عن ذاته؛ فهو علم بذاته .  
وهذا كله لأن العلم يستدعى معلوما فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ،  
هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلا .

« والأول<sup>(١)</sup> عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه

شيء ....

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته  
مجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ،  
هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته .

وإن لم يعلم نفسه مبدأ ؛ فلم يعلم نفسه على ما هو عليه . وهو محال .

لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائبا عن ذاته ، وهما مجردان - أعني

ذاته باعتبارين - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حيا قادرا لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن لم

يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضا يعلم ذاته مبدأ لكل ، فينطوى العلم بالكل ، تحت علمه

بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

« وهو<sup>(٢)</sup> كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا

نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكنا ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو

(١) ص ٧٤ (٢) ص ٧٨ قسم الإلهيات من كتاب المقاصد .

لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ،  
ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لا بد أن يكون غداً مثلاً قدوم زيد ؛ فقد  
صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع  
أو غير واقع .

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ؛ فهو واجب بسبب .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علم عدم سببه ؛ كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء

واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

كما أن وجدان زيد غداً كتماً ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ؛ مثل أن

تعرف أنه لا بد أن يجري في داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار

في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كتماً ،

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه ؛

لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلة

والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد .

وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً  
بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسببات .

وقوى الشبه بما يراه ابن سينا نفسه في النجاة حيث يقول (١) :

« وإذا قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعقل ،

ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة  
الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل ،  
وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ، أو مكنوفة بعوارض المادة ؛  
فإنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا جرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً  
وماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته  
معقول .

والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذي ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذي له ماهية مجردة ، لشيء . وليس في شرط هذا الشيء

أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً ، والشئ المطلق ، أهم من : هو ، أو غيره  
- كما سنوضح - .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .  
وبما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشئ هو ذاته .  
فهو عاقل ، بأن له الماهية المجردة ، التي لشيء هو ذاته .  
ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .  
فكل من تفكر قليلاً ؛ علم أن العاقل يقتضى شيئاً معقولاً ؛ وهذا  
اللاقتضاء ، لا يتضمن : أن ذلك الشئ : آخر ، أو هو ...  
وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل  
ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .  
وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .  
وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة  
تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي بذاتها عاقل ومعقول « .  
وحيث يقول (١) :

الواجب ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ  
للهوجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولاً ،  
ويتوسط ذلك ، بأشخاصها ...  
فأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛

عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه - وقد بينا هذا - فتكون هذه الأسباب تتأدى بمضاداتها ، إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه .

هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفيدته كتبه المضمون بها على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد هي تلتقى بصنيع الفلاسفة .  
أنظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيهه بالمشكلمين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس الموضوع يقول (١) :

« ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمدومات .

فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .

والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً

بذاته وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المنقن ،

وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته

... على ما سبق - ، فإن من رأى مخلوقاً منظومة ، تصدى على الاتساق من كاتب ،  
ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة ؛ كان سفيهاً في استرابه .  
فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته ، وبغيره .  
ويقول (١) :

« إن الصفات ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات : فصانع العالم  
تعالى عندنا ، عالم بعلم ، وحي بحياة ، وقادر بقدره ، وهكذا في جميع الصفات » .  
ويقول (٢) :

« وهذه الصفات كلها قاعة بذاته » .

ويقول (٣) :

« والصفات كلها قديمة » .

ويقول في التهافت (٤) :

« وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فئتين :  
الفن الأول :

أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ،  
وكل ما هو عقل محض ، فجميع العقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك  
الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس آدمي ، مشغولة بتدبير المادة - أي البدن - فإذا انقطع شغله  
بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة ، المتعدية إليه

من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق العقولات كلها .  
ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع العقولات ، ولا يشذ  
عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة .  
فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنى به ، أنه  
ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص  
بجهة ، فهو مسلم .

فبيّن قولكم : وما هذه مقننه ، فهو عقل مجرد ، فماذا يعنى بالعقل ؟!  
إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛  
فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟!  
وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من  
الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ،  
فيقال : ولِمَ ادعيت هذا ؟! وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن  
سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟!

وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟!  
فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة .  
فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط .  
ويقول في التهافت أيضاً<sup>(١)</sup> :  
« فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأً للكل ،

فيلزمه العلم بالكل بالقياس الثاني ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ؛ فإنه حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللازم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة والجواب من وجوه .

### الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدءاً تحكيم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدءاً ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها ، ولم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية . وهما شيان :

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً إلى أن يعلم ؛ لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علته إضافة له إلى معلوله . فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدءاً ، إذ فيه علم بالذات والمبدئية ، وهي الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

### الوجه الثاني :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقياس الثاني ، كلام غير معقول ؛ فإنه سببها كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ ، كان له معلومان متغايران ،

وكان له علم بهما ، وتعدد العلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد  
المعلمين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛  
إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ،  
وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري !!! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب  
عن علمه مثقال ذرة ، في السماوات ولا في الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع  
كلى . والكليات المعلومة له لا تنتهي ؛ فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها  
وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا  
يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ،  
ثم باينهم في إثبات العلم بالغير !!! .

ولما استحى أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا  
في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وبغيره ؛ فيكون غيره  
أشرف منه في العلم ، ترك هذا حياءً من المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى  
من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل  
وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذي استحى  
منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خذى في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الألهية يستولى على كتبها بنظره وتخييله .

هذا ، وإن للغزالي نصا حول العلم الإلهي ، أراه قوى الشبه ، بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوه افتئاتا على الذات الأقدس .  
أما نص ابن سينا فهو قوله في الإشارات (١) :  
«إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه ، تخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده ،

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر — وهو جزئي ما — وقت كذا — وهو جزئي ما — في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع ، وإن كان معقولاً له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل

يعقل ، أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متغيرة غير متناهية .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه . فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولاً ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافته القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال القدر عليه ، من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير

عالما بأن الشيء أيسر ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا . فإن كونه عالمابشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالما بمعنى كلي ، لم يكف ذلك ، في أن يكون عالما بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة عالما مستأنفا ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس مستجدة ؛ لها إضافة مستجدة مخصوصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هيأة تحققها ، لا كما كان في كونه قادرا ، له هيأة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضا .

فما ليس موضوعا للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة ، لا تؤثر في الذات .

نكتة :

كونك يمينا وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادرا وعالما ، هو كونك في حال متغيرة في نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات عالما زمانيا ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل

يجب أن يكون عامه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .  
ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ،  
يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأديا واجبا ، إذ كان  
ما لا يجب لا يكون ، كما علمت .

وشرح الغزالي هذا النص فى كتابه مقاصد الفلاسفة قال (١) :  
« إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت  
الماضى والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها  
ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد ،  
فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغيرا فى ذاته ، لاختلاف  
هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغير محال عليه ، ووجه لزوم التغير ، أن العلوم ينبعث العلم ،  
فهما تغير العلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من  
الصفات ، التى إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككسوفك يمينا وشمالا ، بل العلم صفة  
فى الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى العلوم أيضا ،  
نسبة لا يوجب اختلاف العلوم اختلافا فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم  
بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علما بأنه كائن ، فإذا انجلى صار علما  
بأنه قد كان ؛ والعلم فى ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال العلوم ،  
والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذ قدّر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً ؛ لأن الكسوف كائن . وإن صار عالماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلي ، يكون متصفاً به أولاً وأبداً ، ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا تجاوزت عقدة الذنب ، فإنها تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ و صار في محاذاتها ، حائلاً بينها وبين الأرض ، محاذة غير تامة مثلاً ، ولتكن بثلاثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً ، في إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أولاً وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ، أو كان معدوماً .

فإما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثاني الأول ، فهذا لا يليق بحق لا يجوز التغير عليه . فإذن مامن جزئي ، ولو في مثقال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه بنوع كلي ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازي شارح الإشارة ، حيث يقول (١) :

« لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف

(١) ص ٧٧ ج ٢ طبع مصر .

تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون عالماً بالجزئيات ، عالماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان .

وأيضاً شرحه الطوسي ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال (١) :

«وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام

انتماسة ، بأحكام تعارضها في الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الراجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئي المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالتقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لا امتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيصاً لتلك الحكم الكلي ، بحكم آخر عارضه في بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ، لا امتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير

(١) ص ٧٧ ج ٢ .

لا محالة ، أما إدراكها على الوجه السكلي ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ،  
والمدرك بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير .  
فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعا للتغير ، بل كل ما هو  
عاقل ، يمتنع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب  
أن يدركها على الوجه الثانى .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعا بنتيجة واحدة ، هى أن ابن سينا يرى  
أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً  
ثابتا لا يتغير ، وهو كليتها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .

أما نص الغزالي فيقول (١) :

« والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛  
فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق  
بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس  
بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان  
وانقطاع من الفيض المتمم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلا ، تنال به كالا ، وتقول  
قولا ، تنال به كالا ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوها ؛ فإنها تنتقش بنتقش  
الوجود كله ، فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر ، فلا تنصرف فى شىء مما كان فى هذا  
العالم ، وفى تحصيلها على هيئة الجزئية ، طالبة لها من حيث كانت جزئية .

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

والنفس الزكية ، تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد باليدن ، ولا تحفظ ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض (١) ، مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى ، الذي في حيز السرمد ، وهو عالم ثبات ، ليس عالم التجدد ، الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعاني العقلية الصرفة ، والمعاني التي تصير جزئية مادية ، كلها هناك . بالمثل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور العقولات ، حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضا للمعنى الكلي تقدم زمني على المعنى الجزئي ، كما يقع هاهنا ، فإنك تحصل الكلي أولا ، ثم تأتي الحالة الزمانية فتفصل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معا ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم ؛ فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذي هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معا . وهذا فصل في غاية التحقيق .

ففي هذا النص يرى الغزالي أن علم الأرواح الإنسانية في العالم الآخر علم

(١) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى بقاء الله .

غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت - في نظر الغزالي - للأرواح الإنسانية؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ، وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، في نظر الغزالي :

لأنه ليس لها كمال منتظر، فكل شيء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شيء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلًا .

ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعني الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة في كل هذه الأمور ، فواجب - على مذهب الغزالي - أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخال بين علومه ، فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال في حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغدا يعلمها مكسوفة .

ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن سينا ، إذ في نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضي ، والآن ، والمستقبل .

وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشككة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ، كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الإله محالاً ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ذلك هو فهم الغزالي والرازي والطوسي ، في عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ — أن ابن سينا ، عرى العلم الإلهي عن الزمان . وكذلك صنع الغزالي كما فهمنا في نصه السابق .

٢ — وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشككة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالي .

٣ — وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها (١) .

٤ — وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال وهذا أيضاً يعترف به الغزالي ؛ لأنه نص في معارج القدمى (٢) ، على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزّه عن التغير .

(١) سيأتي لنا نقد هذه القاعدة ، وبيان أنها غير صحيحة على مذهبي ابن

سينا والغزالي .

(٢) ص ١٩٣ .

فإن صحت أفهم هؤلاء العلماء في عبارة ابن سينا ؛ وجب أن يكون الغزالي أيضا قائلًا بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله في كتابه التهافت (١) .  
« مسألة في إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .  
وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .  
ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره — وهو الذي اختاره ابن سينا — فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي .

ولابد أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .  
ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال — أعنى الكسوف —  
أ — حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود : أي سيكون .  
ب — وحال هو فيها موجود ؛ أي هو كائن .  
ج — وحال تالفة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .  
ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .  
أ — فإننا نعلم أولا ، أن الكسوف معدوم وسيكون .

ب - وثانياً أنه كائن .

ج - وثالثاً أنه كان، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل ، يوجب تغيير الذات العاملة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ؛ لكان جهلاً لاعلاماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ؛ لكان جاهلاً فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعّموا : أن الله تعالى ، لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدي إلى التغيير . وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع العلوم ؛ فإذا تغير العلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن عالماً هو متعصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلاً : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فأنهما حصلتا منه ، بوساطة الملائكة ، التي سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة » (١) .

ويعلم أنهما يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدين ، فتتكسف الشمس : أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ؛

(١) سيأتى تبين أنه هو أيضاً يستعمل هذا الاصطلاح .

فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يمزج عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أي هو منكشف له ، إنكشافا واحدا متناسبا ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال المكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلي الآن .

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والسكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ؛ وإنما يعلم الإنسان المطلق ، بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه

وعلم جراً ، إلى كل صفة في خارج الأدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ولو أزمه ؛ حتى لا يعزب عن علمه شيء ؛ ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فأما يتميز عن شخص عمرو ، للحس للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والكلان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ؛ أو جهة معينة ؛ وذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقدها ، واستأنسوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ؛ وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا خصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : محمدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنها محمدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القباح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه .

وخبائهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغير الاحتمال : فإن كان في حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لعالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

أ - حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ب - ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فأنعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الفريزية ، ولا قدرتك ؛ لأن قدرتك قدرة ، على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين تالياً -- من حيث إنه جسم -- ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ،

وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغييراً في حال القادر .

ج — والثالث تغير في الذات ، وهو أن لا يكون عالماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً ، فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم ، يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم العيني ، تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات عالماً واحداً ، فيصير عالماً بالكون ، بعد كونه عالماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير عالماً بأنه كان ، بعد أن كان عالماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين؟!؛ وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ،

علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغييراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة

المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء ، بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والابقضاء بعده ،

تغير ، فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخاق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، اكنا عند طلوع الشمس ، عالين - بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ؛ وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فبيق قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته<sup>(١)</sup> ، ومنها

اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومنها حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماذ المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات

(١) يعني « العلم » .

إليها تختلف لا محالة ، فلا يصاح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛  
لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛  
فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ التماثلات ما يسد  
بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ؛ والعلم بالبياض  
لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والموارض السكوية ، لانهاية لها ، وهي  
مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد؟! ، ثم ذلك ذلك العلم  
هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شمري ؟ ! كيف يستحيز العالم مثل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد  
في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضي ، والمستقبل ، والآن ؟ !  
وهو لا يحيل الاتحاد في العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ،  
والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع  
بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدوا واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً  
واختلافاً ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس  
والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ؛ فهذا أيضاً لا يوجب  
الاختلاف . وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ،  
دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغييراً في ذات العالم .

## الاعتراض الثاني

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة . وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن التغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .  
وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ؛ فإذا عقلتم قديماً متغيراً ؛ فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

### إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالي ؛ هي العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ، قال (١) :

« فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية لاتزيد على ذاته . وبيانه : أنه مريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى عنه ؛ أو بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالي عن العلم المفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير .

والفاعل بالإرادة ، هو الذي له العلم بمفعولاته ، فأذن هو عالم بمفعولاته وخلقاته ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

(١) ص ١٩٥ معارج .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة .

تلك هي الإرادة عند الغزالي ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة الساميين لوجدت شها قويا ، حتى إن عبارة الغزالي هنا تكاد تتحد بعبارته في مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال (١) :

« إن الأول مرید، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ، فان ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهي فعله .

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض أو بالإرادة ،

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن السلم بالفعول وبالفعل . وكل فعل

لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والسلك فائض من ذات الله تعالى ، مع

علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير منافي لذاته ؛ حتى يكون كارها . فلا

كراهة فيه له ، فو إذن راض بفيضانه منه :

« وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة ... »

هنا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة في التهافت ، في معرض الإنكار : قو لهم : (٢)

« وإذا قيل : إنه مرید ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا

عنه ، وليس كارها له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه ، فيحسن

بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وجاز أن يقال للراضى : إنه مرید؛ فلا تكون

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١

الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات  
فالكمل إذن يرجع إلى عين الذات .  
ومع أنه يقول في الاقتصاد<sup>(١)</sup> :  
« ندعى أن الله تعالى مريدا لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، يختص بضروب من الجواز ، لا يتبين  
بعضها من البعض إلا بمرجح .  
ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى  
خصص أحد الضدين بالوقوع ، فى حال دون حال .

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة .  
وكذلك العلم لا يكفى ، خلافا للسكبي ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛  
لأن العلم يتبع المعلوم<sup>(٢)</sup> ، ويتعلق به على ماهو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره .  
فإن كان الشيء ممكنا فى نفسه ، مساويا للممكن الآخر ؛ الذى فى مقابله ؛  
فالعلم يتعلق به على ماهو عليه ؛ ولا يجعل أحدا للممكنين مرجحا على الآخر ؛ بل  
نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ، كان

(١) ص ٤٧

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له فى نص التهافت هو ؛

نتعلم منه أن أسلوب النزالي فى التهافت هو أسلوب التكلمين ، وإصلاحه فيه  
هو إصلاحهم .

ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساويا له في الإمكان ؛ لأن هذه  
الإمكانات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .

فإن إقنضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده  
في ذلك الوقت ، لعله تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون  
العلم متعلقا به تابعا له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتب العلم عن الإرادة ؛ لا كتفى به عن القدرة ؛ بل كان  
ذلك يكفي في وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يرجح أحد الجانبين  
بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة ، فإن القدرة كالاتناسب  
أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضا ، لاتعين لأحد الضدين ؛ فاختصاصها  
بأحد الضدين ، ينبغي أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

إذ يقال : الذات لاتكفي للحدوث ، إذ لو حدثت من الذات ؛ لكان مع  
الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لاتكفي ؛ إذ لو كان للقدرة ؛  
لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى جواز تعلق القدرة به  
على وتيرة واحدة ، فما الذي خصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لاتكفي ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ،  
فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة  
مثلا ، بدلا عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :

وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ ! .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعنى الحركة والسكون ، في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق ...

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا : إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلقت بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها مثلها في الإمكان ؛ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأها تميز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف العلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف العلوم . فقول القائل : لم أوجب الإنكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علما ؟ ! ، ولم كان الممكن ممكنا ؟ ! ، والواجب واجبا ؟ ! ، وهذا محال ، لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تميز الشيء عن مثله .

فقول القائل . لم ميزت الشيء عن مثله ؟ ! ، كقوله : لم كانت الإرادة

إرادة؟! ، والقدرة قدرة؟! ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قبلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فيخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقذور ، وتخصصها به .

فكل مقذور مراد ، وكل حادث مقذور ، فكل حادث مراد .  
والشر والكفر والمصيبة حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فإشياء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين .

ولكي ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص (١) :

« فإن قيل (٢) : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل

---

(١) ص ٦٠ تهافت . (٢) يعني عن لسان الفلاسفة .

عليه<sup>(١)</sup> من وجه آخر؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها،  
فما الذي ميز وقتنا معيناً عما قبله ، وعما بعده ؟ ! ...

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان  
الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا  
أن هذا شأنها ؛ لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى  
الضدين ، ولم يكن بدمن مخصص ، يخص الشيء عن مثله ، ففيل : للقديم  
— وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ، كقول القائل : لم اقتضى  
العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ ! فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا  
شأنها ؛ فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله  
الوجه الثاني في الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ، ما أستغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ،  
فإن العالم وجد عن السبب الموجب له ، على هيئات مخصوصة ، تماثل نقائضها ،  
فلم اختص ببعض الوجود ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل ، أو في  
اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم ، لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد؛ وإن  
العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن ؛ لكان لا يتم هذا النظام .  
وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب . وزعمتم أن الكبير يخالف

(١) أي على قدم العالم .

الصغير ، والكثير يفارق القليل ، فيما يراد منه ؛ فليست متماثلة ، بل هي مختلفة  
 إلا أن القوة البشرية، تضعف عن درك وجوه الحكمة ، في مقاديرها وتفصيلاتها،  
 وإنما تدرك الحكمة في بعضها ؛ كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار،  
 والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ،  
 ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه ، لتعلق نظام  
 الأمر به .

وأما الأوقات فتشابهة قطعاً ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن  
 أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ما خلق ، أو قبله بلحظة ، لما تصور النظام ، فإن  
 تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال ؛ إذ قال  
 قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا تقتصر على هذه  
 المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين ، لا يمكن أن يقدر  
 فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة ... الخ .

قدرته :

لما كان الإله — عند الغزالي — واجداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا  
 الواحد ، قال (١) :

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

« فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل العقولات ، مترتبة مفصلة ، وقد قيل : إن ما يعقل العقولات المترتبة المفصلة ، فليس بسيط واحد من كل وجه ، وقد ثبت أن ما يدرك العقولات كيفها كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ، فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك العقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لاعلى الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك العقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك العقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض العقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد <sup>(١)</sup> الحق هو الله سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لآذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً ، وعقلاً ، وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً — حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن في هذا الواحد اعتبارين ، مع جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه ، يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد .

---

(١) يلاحظ أنه في أكثر بحوث الكتاب — إن لم يكن في كلها —

يتخذ من شرحه للنفس وسيلة للتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعدته في المقدمة على ما مر بنا ص ١٥٠ وما بعدها .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال (١) :

« فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ؛ والبارى تعالى هو المتقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتداء من العقل فقط ، والسبق بالزمان إنما ابتداء من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتداء من الطبيعة .

فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدىء المكان من تحريكها ، أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدىء منها ، أعني من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابق على الذوات والذاتيات ، ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما يبتدىء منه ، أعني هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملك ، وهو الأول والآخر ؛ حتى يعلم أنه

ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله  
وتقدسست أسماؤه .

ونعنى بالأمر القوة الإلهية ، والذي يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع  
شئ ، ليس ادعاء بأنه المبدع ، كلا ، بل نعنى به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل  
بالمباشرة ، فأما المبدع بالحقيقة ، فهو من له الخلق والأمر ، تبارك اسمه .

ولعل فى هذا شهباً بما يقوله الفارابى فى المدينة الفاضلة (١) ؟

« القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير :

ويفيض من الأول ، وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر ، غير  
متجسم أصلاً ، ولا هو فى مادة .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته ، هو شئ غير  
ذاته ، فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التى  
تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ،  
ويعقل الأول .

فما يتجوهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب  
الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .  
وهذا أيضاً لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لافي مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهو أيضاً وجوده لافي مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه ، وجود كرة عطارد ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول  
يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل  
الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ،  
إلى مادة وموضوع أصلاً : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها  
عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر ، ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها  
تتحرك دوراً » .

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات (١) :

تذكير :

فالأول يبدع جوهرأ عقلياً ، هو بالحقيقة مبدع ؛ وبتوسطه جوهرأ عقلياً ،  
وجرماً سماوياً ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تم الأجرام السماوية ،  
وتنتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عند جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم المنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ،  
ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك  
فى استقرار لزومها مالم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ،

بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ  
لاختلافها ، إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل ما يلي جهة المركز ، مما يلي جهة  
المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ، وإن فطنت لجلتها .  
وهناك توجد صور العناصر ، وتجب فيها بحسب نسبتها ، من السماوية  
ومن أمر منبعثة عن السماوية ، إمتزاجات مختلفة الأعدادات لقوى تمدها .  
وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي ،  
الذي يلي هذا العالم .

وعند الناطقة يتفترق وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال  
بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاد ؛ فإن تأملك ما أعطيته  
من الأصول ، يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان .

فانغزالي - كالفارابي وابن سينا - يرى أن الإله صدر عنه شيء واحد، وهذا  
الشيء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن  
يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للإله فعل فيه بالمباشرة  
سوى المبدع الأول . ولذلك يقول (١) :

« الإشكال الثاني :

إن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع ، فائتنة من واهب الصور ،

وليس في فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات  
هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! .  
ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصاح لسياسة بدن خاص ،  
دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهي متخصصة بهذه الهيئة ، قبل  
وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب الموجب  
وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ،  
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهي المختصة لذاتها ، بعد الاتفاق  
في النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها  
وجود ، حتى تكتسب الهيئة المختصة ، وكل ذلك محال .

تم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعي اختلاف الأسباب ، وواهب  
الصور واحد في ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف  
الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال  
بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ،  
والصور الجسمية . والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف  
موادها وصورها ، مقدر على استعداداتها :

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة .

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات ، فأنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهي ذلك إلى الحركة المستديرة .

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على الكل ، الذي منه تشعب القدورات .

فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به .

ثم الهيئة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذا حدث النفس له صفة في الفاعل ، وصفة في القابل .

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، على كل ماله قبول الوجود ، حقيقة وجوده . ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .  
وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذي يشرحه

الغزالي ، تسلسلا يفضى إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالباشرة ، إلا في كائن واحد ، هو المبدع الأول لا يمنع الغزالي ، من أن يسند صفة القدرة التامة إلى الله ؛ إذ يقول .

« (١) وكما أنه عالم مرید فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عما يفعل إن شاء ، ولا يفعل إن لم يشاء ، والقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مرید له ، فهو كائن ، وما ليس مریدا له ، فغير كائن .  
هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالي الأشعري أو الشبيه بالأشاعرة ، فيقول (٢) .  
« الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .  
وترتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . ففي أي الأصلين النزاع ؟ ! .

فإن قيل : فم قلم : إن العالم فعل محكم ؟ ! .  
قلنا : عيننا بكونه محكما ، ترتيبه وانتظامه وانتسابه ، ومن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتيان ، ما يطول حصره .  
فهذا أصل ، تدرك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جرده .

فإن قيل : قيم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم مرتب ،  
تفاعله قادر؟! .

قلنا ؛ هذا مدركه ضرورة العقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ، ولا يقدر  
العقل على جحده ، ولكننا مع هذا نجد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .  
فنقول : نعى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لا يخلو إما أن يصدر  
عنه لذاته ، أو لزائد عليه .

ويأطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ،  
فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التي بها تهيؤ الفعل الموجود ،  
نسميها قدرة ؛ إذ القدرة في وضع اللسان ، عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ  
الفعل للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا في القدرة ، فإنها قديمة والفعل ليس بقديم .  
قلنا : سيأتي جوابه (١) في أحكام الإرادة ، فيها يقع الفعل ، وهذا مما دل  
عليه التقسيم القاطع ، الذي ذكرناه .

ولسنا نعى بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها ، فلنذكر الآن أحكامها :  
ومن أحكامها أنها متعاقبة بجميع المقدورات ، وأعني بالمقدورات الممكنات  
كلها ، التي لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لانهاية لها ، فلا نهاية  
إذن للمقدورات .

---

(١) قد اقتبسناه سابقاً ص ٢٨٨ وما بعدها

ونعني بقولنا : لانهاية للممكنات ، أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد ، يستحيل في العقل حدوث حادث بعده ، فالإمكان مستمد أبداً ، والقدرة واسعة للجميع ذلك :

وبرهان هذه الدعوى ، وهي عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر أن صانع كل العالم ، واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدر قدرة ، والمقدورات لانهاية لها ، فثبتت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق في إبطال دورات لانهاية لها .

وإما أن تكون القدرة واحدة ، فيكون تعلقها مع اتحادها ، بما يتعلق بها من الجواهر والأعراض ، مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك في أمر سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن فهو مقدر لا محالة ، وواقع بالقدرة . وبالجمله ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لا يصدر منه أمثالها ؛ فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يجتمع التعدد في المقدر ، فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .

وهذا الذي عينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان لا ينحصر في عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ، فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عنه هذا ثلاثة فروع :

## الفرع الثاني :

إن قال قائل : إذا ادعيتهم عموم القدرة ، في تعلقها بالممكنات ، فما قولكم في مقدرات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟ ! ، أهي مقدورة لله تعالى ، أم لا ؟ ! .

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قواكم : إن تعلق القدرة عام .  
وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدرين قادرين ، وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو مناكرة للضرورة ، ومجاورة لمطالبة الشريعة ؛ إذ استحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله سبحانه لعبده : ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدر لي ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ، ولا قدرة لك عليه .

فنقول في الانفصال : قد تحزب الناس في هذا أحزاباً :

فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع .

وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشياطين ، وزعمت أن جميع ما يصدر منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولا قدرة لله سبحانه عليها ، بنفى ولا إيجاد ، فلزمها شناعتان عظيمتان :

إحداها : إنكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنهم : من أنه لا خالق إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه ، من الحركات ، فإن الحركات التى تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها ، بل الصبي كما ينفصل من المهد ، يدب إلى الثدي باختياره . ويمتص ؛ والمهرة كما ولدت ، تدب إلى ثدى أمها ، وهى مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندسون فى استدارتها ، وتوازي أضلاعها ، وتناسب ترتيبها ...

وإن فى صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب ، لو أوردت منها طرفاً ؛ لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فتعساً للزائغين عن سبيل الله ، المغترين بقدرتهم القاصرة ، ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون ، مع الله تعالى ، فى الخلق والاختراع ، وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيهات ! ! هيهات ! ! ، ذات المخاوفات ، وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .  
فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وقفوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل

وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى  
قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .

وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت  
القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال ...»  
ويقول في موضع آخر من الاقتصاد (١) :

« وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها  
الحادثة منها ، في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرته الله تعالى ، وهو المستبد  
باختراعها ، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدره .

وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ،

وما اتصل بها من الفروع واللوازم »

ويقول في التهافت (٢) :

« فإن قيل (٣) : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الاشكال ؛ فإن الموجودات

تنقسم :

إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست في محال . وهذه تنقسم :

إلى ماهي محال لغيرها ، كالأجسام .

---

(١) ص ٤٦ (٢) ص ١١٣ .

(٣) يعني على لسان الفلاسفة .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :  
إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوسا .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ؛ بل في النفوس ؛ ونسميها عقولا مجردة ،  
أما الموجودات التي تحل في المحال ، كالأعراض ؛ فهي حادثة ، ولها علل  
حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهي الحركة  
الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لافي محال ؛ وهي ثلاثة :  
أجسام ، وهي أخسها .

وعقول مجردة ، وهي التي لاتتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا  
بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعا من التعلق ، وهو  
التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر  
في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشرة المادة ، التي هي حشو مقعر  
فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في  
الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم  
بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبداءه . وقد  
سميناه العقل الأول . ولا مشاحة في الأسماء . يسمى ملكا أو عقلا أو ما أريد .

ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى - وهو السماء التاسعة - وجرم الفلك الأقصى ،  
ثم لزم من العقل الثاني ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه .  
ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه .  
ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه .  
وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ،  
وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذي يسمى العقل الفعال ، ولزم حشو فلك القمر  
- وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .  
ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل  
منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول  
مختلفة الأنواع ؛ فثبت لواحد ، لا يلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع  
هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول - تسعة عشر ، ويحصل منه ، أن  
تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛  
فلا بد أن يكون في سببئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة في العاقل الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل  
مبدأً ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ،

بغيره لا بنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من العلويات الثلاثة ، ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا التليث من أين حصل في المعاول الأول ، ومبسوطه

واحد ؟ ! .

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذى

به يعقل نفسه ، وإزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ . وهو فى

ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن

لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعاول - لا من جهة المبدأ ؛

بل من جهته - أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة

ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،

ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكيم به .

فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه ، تحكيات ؛ وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو

حكأها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه

في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لثقل إنهما ترهات ، لاتفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لاتنحصر ، ولكننا نورد وجوها معدودة :  
الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة  
والتحكيمات الفاسدة ، ولكن كيف لاتستحيون من قولكم : إن كون المعلول  
الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى  
وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ !  
وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه  
ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود  
وجود فلك .

فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ !  
وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه ، شيئا آخران .  
وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان  
الوجود قضية ، لاتختلف باختلاف ذات الممكن ! إنسانا كان ، أو ملكا ،  
أو فلكا .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلا  
عن العقلاء !!! .  
ويقول في التهافت (١) :

« (١) فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التي هي موجها ، أيضاً قديمة .  
ولما تشابهت أحوال النفس ؛ لسكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن .  
فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .  
فإن كان فى العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يعنىكم ، فإن الحركة الدورية ، التى هى المستند ، حادثة أم قديمة ؟! ، فإن كانت قديمة ، فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث !!  
وإن كانت حادثة ، إفتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .  
وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد؟! . فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض!! ، وإن كان من حيث إنه متجدد ، فماسب تجده في نفسه؟! ، فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .  
فهذا غاية تشرير الإلزام .

ولطم في الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنوده في بعض المسائل بعد هذه ، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية ، لاتصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ماقلوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركتنا .

### جوده :

والإله - عند الغزالي - جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التي تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لايفعل بالمباشرة ، قال (١) : « إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة ، وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيل ، بقوله « فاذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها  
جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق  
ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفيض ، بواسطة الأسباب  
المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات  
السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة  
النفوس ، طلبا للاستكمال ، تحريكا للسموات .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم  
بكمال الاستعداد ، وأي استعداد يستحق أى صورة .

وعلم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .

وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » ، كما ينقطع مطلب  
« ما » ، لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون .

ولهذه المعاني التي يضيفها الغزالي على الآله ، نظير عند فلاسفة الساميين ،  
قال ابن سينا في الإشارات (١) :

« تنبيهه :

أتعرف ، ما الجود ؟ ! . الجود إفادة ما ينبغى ، لالعوض . ولعل من يهب  
السكين ، لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعويض ، معامل ،  
وليس بجواد .

وليس العوض كله عينا ، بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي .

فمن جاد ليحرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيب غير جواد .

فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه ، وطلب قصدي شيء يعود إليه .

واعلم أن الذي يفعل شيئا ، لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو بما يفعله من فعله ، متخلص .

### عنايته :

« (١) فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مرید ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته وعنايته لا تزيد على ذاته ...

وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معالولاته ، على الوجه الأحسن الأبلغ في النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على ما يريد ، فليس شيء أولى به ، ولا يفعل ليخلص عن مذمة ، أو يطلب حمدة .

ولهذا شبهه عند ابن سينا حيث يقول في الإشارات (٢) :

« وهم وتنبيه :

(١) ص ١٩٥

(٢) ص ١٦٠ ط ليدن .

إعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزهه ، ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ، ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .

إشارة :

لا تجد - إن طلبت مخلصاً - إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى ، في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله ، معقولا فياضه .

وذلك هو العناية » .

وحيث يقول أيضاً<sup>(١)</sup> .

« تنبيه :

إعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به ، أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ماهو أولى وأحسن مطلقاً ؛ وأيضاً لم يكن ماهو الأولى والأحسن به مضافاً ؛ فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحبها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن ذلك من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق ، يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية .

تذييب :

أتعرف ما الملك؟! . الملك الحق ، هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

إشارة :

والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ؛ حتى يكون ذلك جارياً منه ، مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض ، لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ، ويكون عند المختار ، أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل ، أن طلبه وإرادته ، أولى به وأحسن لم يكن غرضاً .

فإذن الجواد والمليك ، لا غرض له ، والعالي لا غرض له في السافل .

حكيمته :

والأول تعالى حكيم .

« (١) لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ، ولا أعلم منه . أو تكون عبارة عن فعل فعلاً مرتباً محكماً ، جامعاً لكل ما يحتاج إليه ، من كمال وزينة .

وفعله هكذا في غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى » .

وقريب من هذا قول الفارابي في المدينة الفاضلة<sup>(١)</sup> :

« وكذلك القول في أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هي أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبما يعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .

وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته » .

### إبتهاجه :

« والأول تعالى مبتهج بذاته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ؛ أو كمال الجود ، والفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكا ، لأشد الأشياء كمالا ، الذي هو منزّه عن طبيعة الإمكان والمادة .

والكمال في البراءة عن المادة ولوازمها<sup>(٢)</sup> ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولو احقها » .

وقريب من هذا القول قول الفارابي في المدينة الفاضلة<sup>(٣)</sup> :

(١) ص ١٠

(٢) ومن هنا يفهم السر في تفضيله الملائكة على الأنبياء في كتابه الأحياء

(٣) ص ١٥

«والجمال والبهاء والزينة ، في كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذى الجمال وكذلك زينته وبيهاؤه .

ثم هذه كلها له في جوهره وذاته ، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبيهاننا ، هي لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، وللأشياء الخارجة عنا ، لا في جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساها فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرهما .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما ينتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجل والأبهي والأزين بالإدراك الأتقن والأتم ، فإذا كان هو الأجل في النهاية والأبهي والأزين ، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن في الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التي يلتذ بها الأول ، لذة لانفهم نحن كنهها ، ولاندرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نجد من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ، ما هو عندنا كمل وأبهي ، إدراكاً أتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو بعلم عقلي . فإننا عند هذه الحال ، يحصل لنا من اللذة ما نظن ، أنه فائت لكل لذة في العظم ، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، وإن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدثور .

فقياس علمه هو وإدراكه ، الأفضل ، من ذاته ، والأجل والأبهي ؛ إلى علمنا نحن وإدراكنا ؛ الأجل والأبهي عندنا ؛ هو قياس سروره ولذته

واغتباطه بنفسه ، إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا .  
وإذا كان لانسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ، ولا لعلومنا إلى معلومه ، ولا  
للأجمل عندنا إلى الأجل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهي نسبة ما يسيرة .

فإذن لانسبة للتناظرنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا ، إلى ما للأول من  
ذلك ، وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .

وقول ابن سينا في النجاة (١) :

« ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون المناهية ، عقلية محضة

خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة .

والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن

كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة في كثرته .

وجمال كل شيء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال

ما يكون على يجب في الوجود الواجب ؟ ! .

وكل جمال ملامم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب وممشوق ؛ ومبدأ إدراكه

إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل .

وكلما كان الإدراك أشد اكتناها ، وأشد تحقيقاً ؛ والمدرك أجمل وأشرف

ذاتاً ، فأحباب القوة المدركة إياه ؛ والتناظر بها أكثر .

فالواجب الوجود ؛ الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذي يعقل

ذاته بتلك الغاية ، في البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول ، على أهمهما واحد بالحقيقة ؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق وممشوق ، وأعظم لأذنه وملته .

فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم ، من جهة ما هو ملائم ؛ فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك ، بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ؛ فهو أفضل لأذنه وملته ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء .  
وليس عندنا لهذه المعاني أسماء غير هذه الأسماء ؛ فمن استشنعها ؛ استعمل غيرها .

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأنه - أعنى العقل - يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ؛ ويتحد به ، ويصير هو هو ، على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره ؛ وليس كذلك الحس للمحسوس .

واللذة التي تجب لنا ، بأن نتعقل ملائماً ، هي فوق التي تكون لنا ، بأن نحس ملائماً ، ولا نسبة بينهما .

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة ، لا تستند بما يجب أن تستند به ، لموارض ؛ كما أن المريض لا يستند الحلو ويكرهه ، لمارض .

فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ، ما دمننا في البدن ، فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية ، كما لها بالعقل ، من اللذة ، ما يجب للشيء في نفسه ؛ وذلك

لعائق البدن .

فلو انفردنا عن البدن ؛ لكننا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا ، مطالعا للموجودات الحقيقية ، والجماليات الحقيقية ، والملاذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول - نجد من اللذة والبهاء ، مالا نهاية له .

واعلم أن لذة كل قوة ، حصول كلهما : فلاحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل .

فالواجب الوجود ، معقول ، عقل أو لم يعقل ؛ معشوق ، عشق أو لم

يعشق ؛ لذيذ ، شعر به أو لم يشعر » .

## الكوّنات

يرى الغزالي أن أول ما خلق الله شيء واحد ، ضرورة ؛ « أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد »<sup>(١)</sup> .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة في كل شيء »<sup>(٢)</sup> .

يسمى الغزالي ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم<sup>(٣)</sup> « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر » .

ويفسر هذا الحديث بقوله ، « أقبل حتى تستكمل بي ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك » .

« وهذا العقل هو الذي قال الله له : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطي » .

ويسميه مرة قلما فيقول : « وهذا الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام « إن أول ما خلق الله القلم فقال « اكتب » قال : وما أكتب ؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل ، وأثر ، ورزق ؛ فسكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة » .

ثم يجعل لنا درجات العالم فيقول :<sup>(٤)</sup> أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس

---

(١) مرص ٢٩٤ (٢) مرص ٢٩٦ (٣) ص ١٥ معارج القدس .

(٤) ص ١٢٤ .

ثم الهيولى ؛ أو ماروى فى الخبر ، إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال (١) : « وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكرويين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ؛ والمفيد أشرف من المستفيد ؛ ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « علم بالقلم » ؛ لأنه كالقماش المفيد ، مثل العلم بالقلم ، وشبهه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم . ثم قال فى نقضه (٢) :

« والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى فى المنام ، فإما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة؟! . فلا يحتاج إلى شئ ، مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود الشرع ، باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعا .

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والفارابى عند البحث الإلهى (٣)

ينضح وجه الشبهة بينه وبين ما يقول الغزالي هنا ، من أن أول ما خلق الله شيء واحد هو العقل ... الخ .

والغزالي يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ - طبقة العقول .

٢ - طبقة النفوس .

٣ - طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال (١) :

« وكذا أن الجسم الذي هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العملي ، يؤثر في القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظري ، والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملي ، وتؤثر في الجسم وأعضاء البدن .

فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام :  
متأثر لا يؤثر .

ومؤثر (٢) لا يتأثر .

فالمتأثر الذي لا يؤثر هو أجسام العالم .

والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس . فمتأثر من العقول ، وتؤثر في أجسام

---

(١) ص ١٩٩ معارج القدس

(٢) لعل قبل هذا سقطا تقديره : ومؤثر يتأثر بدليل باقى النص .

أجسام السموات بالتحريك ، وبواسطة تحريك السموات<sup>(١)</sup> ، في عالم العناصر .

والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كما لاها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها وسبدها ، تعالى وتقدس .

فالتبيعة في عالم الأجسام مسخرة للنفس ، تفعل فعلا ، سواء عامت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلم ؛ سواء طلبت العلوم أو لم تطلب .

فانتهجت الطبيعة بالتسخير ، منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التنزيل عن ذلك بقوله : والسماء بينها بأيد ، وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فنعم الماهدون ،

ومن كل شيء خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون .

«فالمخلوقات كلها مفضورة على الأزواج : لطيفها وكثيفها ، معقولها ومحسوسها .

ففي المركبات ازدواج ، وفي البسائط ازدواج ، وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان .

وبين العقل والنفس ازدواج ، كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ،

الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الأزواج ، أداء<sup>(٢)</sup> وقبولا ؛ سبحانه أن

يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء فقدره تقديرا .

(١) يعني أن النفوس تؤثر في السموات بالتحريك ، وتؤثر في عالم

العناصر بواسطة حركة السموات . (٢) في هذه الحكمة ما يشبه التعطيل

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالي في التأثير والتأثر -  
وبين آراء الفارابي وابن سينا ، على ما مر (١) .

وعلى مذهب الغزالي لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد، فكيف صدر عن  
العقل الواحد عقول؟! وكيف صدر عن العقول نفوس؟ وكيف صدر عن  
النفوس أجسام؟

هذا ما بصحت عنه الغزالي في كتابيه « معارج القدس، والمضنون به على غير  
أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا؟  
أم هو يرى أن جهة الإمكان ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدأه ،  
أصدرت عقلا ونفسا وفلكا ، ولقد مرت بنا عبارته التي تقول (٢) إن الآله  
واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل  
فليس واحدا من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد.  
فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة في أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات  
التعدد فيه؟!!

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالي فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم  
فيه أبلغ تشنيع حيث يقول في التهافت (٣) :  
« وماذا كرموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه

---

(١) ص ٢٩٦ وما بعدها (٢) ص ٢٩٤

(٣) ص ١١٥

الإسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه في التفهيمات ،  
التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل : إنها ترهات لا تفيد غليات الظنون  
ومداخل الاعتراض على مثلها لا تخصي « :  
ويقول أيضاً في التهافت <sup>(١)</sup> :

« سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحركات الفاسدة ، ولكن كيف  
لاستحيين من قولكم : إن كون المسلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود  
جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه إقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله  
الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن  
الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ،  
فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من  
كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران . وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه  
فكذا في موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن  
إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلماً .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً  
عن العقلاء » .

## قدم العالم

ومهما يكن من شيء، فالغزالي يرى أن هناك عالماً عقلياً يبر عنه بالعقول، لا عقل واحد، ويرى أن هذه العقول، أو هذه الصور العقلية - كما يسميها أحياناً - يصدر عنها لذاتها العالم الجسماني، يعني بواسطة النفوس، قال (١) :

« قد ظهر لنا في العلوم الإلهية، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية، تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول السكونية، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل، فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية » .

ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني، قدوة، قال (٢) :

« فأشرف المبدعات هو العقل، أبدعه من غير سبق مادة وزمان » .

وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها، قال (٣) .

« إن درجات العالم ثلاث

١ - العقل أو العقول

(٢) ص ٢٠٣ معارج

(١) ص ١٦٤ معارج

(٣) ص ٢٠٣ معارج

٢ — النفس أو النفوس

٣ — المادة

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت المادة .  
أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعتورها الزمان  
والمكان (١) .

وإذا كانت العقول والنفوس قديمة، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم  
الجسماني؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات — على الأقل — قديمة بالزمان،  
وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأي الذي تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما  
للفارابي حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول (٢) :

« ووجود الأشياء عنه — يعني عن الواجب — لأعن جهة قصد منه يشبه  
قصدنا، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛  
من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير في  
الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم  
زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ،

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص ص ٢٩٥

(٢) ص ٦٧ من المجموع

ويدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا ، بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من العلل ، غير ذات المبدع . ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها ، أوهو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر ؛ نسبة واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لمية ، ولا يفعل مايفعله لشيء آخر .

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ؛ ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التي فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى بمادته ، وصورته التي هي النفس .

والمراد بهذا ، أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعني الفلك والنفس ويحصل من العقل الثاني ، عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى ، وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بديا في العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل وفات من عقل .  
ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن  
تنتهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .  
وهناك يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .  
وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .  
والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأنفس الأرضية ، من وجه ، وسبب  
وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .  
ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ، على النسب التي بينها ،  
المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذي  
هو سبب لأمرأ كوان هذا العالم والأفلاك التي حركاتها مستديرة على شيء  
ثابت غير متحرك ، ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل  
الأركان الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذي يجب أن يظهر منه .  
ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع  
من أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب  
ذلك التخيل لها ، التخيل الجسماني ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل  
من جزئيات تخيلاتها المتصلة ، الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سببا

تغير الأركان الأربعة ، وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .  
واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة  
عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة . واختلاف حركاتها ،  
يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب  
تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .  
والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة ؛  
فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن  
صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع في الجسمية ؛ لأن الأبعاد  
الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛  
ولا وجود الصورة الطبيعية<sup>(١)</sup> ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى

---

(١) يعجبنى من الفارابي هذا الاحتياط ، وهذا التقييد ؛ إذ يرسل بعض  
الناس القول على إطلاقه ، فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى .  
مع أن هذا الحكيم خاص بالصور الطبيعية ، فهي التي لا تفارق الهيولى ، وهناك  
صور أخرى غير طبيعة ، كالآله والنفس مثلاً ، فكما أن الصورة الطبيعية حالة  
كمال للهيولى ، كذلك الإله هو رمز الكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك بدافع  
الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك النفس حالة كمال للجسم ، فالجسم معها ،  
يكون أكل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ، وبين الجسم  
والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

الصورة ، لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛ بل هما سبب وجودهما معا .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهي على ضربين :

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها . ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إدارة سميت طبيعة . وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفسانباتية ، أو حركة مع إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زمانا . ومقطع الزمان يسمى آنا . ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ، ومحركا لذلك . وإن المحرك أيضاً متحركا ؛ احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شئ بذاته ، فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية ، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ، بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذى لا يكون متحركا ، يجب أن يكون واحدا ، ولا يكون ذا عظم

«ولا جسماً؛ ولا يكون متجزئاً، ولا فيه كثرة بوجه».

وشبيهه أيضاً بقول ابن سينا في النجاة<sup>(١)</sup> :

« مبدأ الكل ، ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته . فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو طبعاً ، أو لأمر آخر ، أي أمر كان ؟! .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فإما أن يوضع حادثاً في ذاته ، وإما غير حادث في ذاته ؛ بل على أنه شيء مبين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه ثابتاً .

وإن حدث في ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ، ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان ، ولم يوجد عنه شيء ؛ فليس يجب أن يوجد عنه شيء ، بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التمثل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه ،

بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثاني ، كما يقولون في الإرادة والمراد .  
والعقل الصريح الذي لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت  
من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهي  
الآن كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث في الذات قصد ، أو إرادة ، أو  
طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .

ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لسانا ، ويعود إليه ضميراً ؛ فإن  
الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يرجح له أن يوجد  
إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التي اللمة ، كانت ولا يرجح ولا يجب عنها  
هذا الترجيح ، ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلا بد من حادث  
يوجب الترجيح في هذه الذات ، إن كانت هي الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها  
إلى ذلك الممكن ، على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر  
بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث لذاته وفي ذاته ،  
فإنها إن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتاً ، ولم تكن النسبة  
المطلوبة ، فإننا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد  
ما لم يكن أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفي حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج  
من الجملة شيء ، فننظر في حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له ، فليست

هي النسبة المطلوبة ، فإذن الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء ؟! ، وعمن يحدث ؟! ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ؟! ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هي عن واجب وجود آخر ؟! ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان عن واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

« فصل في أن ذلك يقع لا تتظار وقت ، ولا يكون وقت أول من وقت : ثم كيف يجوز أن يتميز في المسمى وقت ترك ، ووقت شروع ؟! ، وبم يخالف الوقت الوقت ؟! .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال في المبدأ ، فلا يخلو إيمان يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسري ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير المرض . وإن كان بالإرادة فليزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد . فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلم لم يوجد قبل ؟! ، أتراد استصحابه الآن ؟! ، أو حدث وقته ؟! ، أو قدر عليه الآن ؟! .

ولا نغني فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال في

كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه في كل وقت عائد ولازم .  
وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فمعلوم أن الذي هو للشيء ، بحيث كونه ،  
ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذي هو للشيء بحيث كونه ، ولا كونه  
بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذي كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول  
كامل الذات لا ينتفع بشيء .»

«فصل في أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان  
والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ؛ ! ، أبدأته أم بالزمان ؛ ! ،  
فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للثنتين ، وإن كانا معا بالزمان ، وكحركة  
المتحرك ، بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه ، وإن كانا معا بالزمان ؛ فيجب  
أن يكون كلاهما محدثين ؛ أو قدم الأول ، وقدم الأفعال السكائنة عنه .  
وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان ؛ بأن كان وحده ،  
ولا عالم ولا حركة ، ولا شك أن لفظه « كان » تدل على أمر مضى وليس  
الآن ، وخصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كون<sup>١</sup> ثم مضى ، قبل أن  
خلق الخلق ، وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛  
لأن الماضي ، إما بذاته ، وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها  
ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو  
حادث مع حدوثه ، وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت

الأول من الخلق ؛ وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق ، وليس « كان ولا خالق » ثابتا عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خالق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء . ثالث ؛ فإن وجوده ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعد ذات ، لم يكن مفهوما منه السبق ، بل قد يصحح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدت الأشياء ، صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء ، وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ، ممتدا لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أى وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدره ، مكتمة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد . ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيأة غير قارة ، والهياة غير القارة هي الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل

سبقتا بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم » .

هذا هو الغزالي في إنجازهِ حول هذا الموضوع ، شبيهاً بالفارابي وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكايةً أمينةً دقيقةً ، في كتابه التمهات (١) ، ثم كر عليها قائلًا (٢) :

«والاعتراض من وجهين :

أحدهما ، أن يقال : بم تذكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما المحيل له ؟ ! ...

الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال ، وليس ذلك معتقداً عاقل ؛ ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلا بد إذن على أصلكم ، من تجرير صدور حادث من قديم » .  
ثم يتعرض لقول ابن سينا : « إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله

تعالى ، سابقا على الزمان والحركة بزمان ... الخ » .  
فنقول (١) :

« الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلا .  
ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم  
كان معه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارئ ، وعدم ذات  
العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط .  
فمعنى بالتقدم انفراد بانوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى  
معاً ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس  
من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء  
ثالث ، وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليظ الأوهام » .  
ويقول في الاقتصاد (٢) :

« أما الفلاسفة فقد قالوا : يقدم العالم ؛ وهو محال ، لأن الفعل يستحيل  
أن يكون قديماً ؛ إذ معنى كونه فعلاً ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجوداً  
مع الله أبداً ، فكيف يكون فعلاً ، بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها ،  
على ما سبق (٣) وهو محال من وجوه :

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن  
الإرادة لم تعلق بالحدوث ، في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى  
نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم

يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ،  
ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب  
بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه أمران ، أوردناهما ، في كتاب  
تهافت الفلاسفة<sup>(١)</sup> ، ولا محيض لهم عنهما ألبتة .  
أحدهما ... الخ .

ثم يسوق الغزالي هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور في كتاب  
تهافت تماما .

هذا ولا ينبغي أن ننسى ما للغزالي بصدد إثبات الواجب في كتبه الكلامية ،  
حيث قد عول فيه على أن العالم حادث<sup>(٢)</sup> وهو نفسه صنيع إمام الحرمين .

### أبدية العالم

أقام الغزالي الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى ، ولا يجوز في العقل  
أن تفنى<sup>(٣)</sup> وقد استمد الغزالي هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها في نظره

---

(١) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر

تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الغاية التي يهدفان إليها فيحسب ، ولكن من  
جهة الأسلوب العلمي ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التي أعد لها الكتابان

(٢) عرضنا لذلك فيما مر ص ٢١٠

(٣) سيأتي ذكر هذا الدليل في الأبحاث النفسانية .

زاجعة إلى شيء سوى هذا التجرد .

والغزالي يقول بعقول ونفوس مجردة، غير العقول والنفوس الإنسانية؛ فيلزمه - بمقتضى هذا الدليل - أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية، حيث لا يفارق أصلاً من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد في التجرد وفي البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية .  
ومادامت المادة واجبة الصدور عن العقول لذاتها<sup>(١)</sup> فتكون دائماً بدوامها؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالي أبدياً، دل على أبديته الدليل العقلي .  
ولسكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذي هو عليه الآن ؟ !  
أم يجوز أن تكون على شكل آخر، ولو تبدت فيه الأرض غير الأرض  
والسماوات ؟ ! على ما يقول به المتكلمون .

الذي يقتضيه مذهب الغزالي من أن هذا العالم ما عدا المبدع الأول صدر عن العقول، وصدوره عن العقول صدور ذاتي، أن تكون أبدية العالم، على الشكل الذي هو عليه الآن، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالي في هذا شبيه بما يراه ابن سينا في النجاء، حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

« فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثم بعده يقول مفصل :

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية : وجود قوة غير متناهية،

ليست مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكونا زمانيا .  
فقد بان من هناك في من وجه ما ، أن هنا مبدأ دائم الوجود .  
وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع  
جهاتة ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .

مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة المعلول ، فإن دامت  
أوجبت المعلول دائما ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتاك » .  
وشبيهه بما يراه الغزالي لهم في كتابه مقاصد الفلاسفة<sup>(١)</sup> :  
« ولا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم إلى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل  
كالمتاحس الأربعة .

وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانحراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة  
المستقيمة . ولا تخاو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطباعها مختلفة  
ولها نفوس تنصور وتتحرك بالإرادة » .

وفي كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا  
أو ما يروى عن الغزالي ، غير أن الغزالي في كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما  
إنكار ، إذ يقول في التهاافت<sup>(٢)</sup> :

«مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة :

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ١٩

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ؛ فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ؛ بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضا .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالأعتراض من غير فرق ؛ فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلمته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة .

ويقولون : إذالم تتغير العلة لم يتغير المعلوم ، وعليه بنوا منع الحدوث ؛ وهو بعينه جار في الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ، ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزليا ، ولا نحيل أن يكون أبديا ، لو أبقاه الله تعالى أبدا ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لامحالة إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لامتلاحقا ، ولا متساوقا ، والماضي كله قد دخل في الوجود متلاحقا ، وإن لم يكن متساوقا .

وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ؛ وإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا يتقلب مستحيلًا ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحادثة فيها .  
والجواب عن الشكل ما سبق<sup>(١)</sup> .

والغزالي في التهافت يخالف الفلاسفة في هذه المسألة من جهتين :

- ١ - أن يكون الدليل العقلي قد دل على ذلك .
- ٢ - أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع في الجملة ، لأن الغزالي - في التهافت أيضاً - يرى أن الأبدية حاصلة في الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره ، لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استازمتها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالي فيهما الفلاسفة في كتاب التهافت ، هما بذاتهما اللذان تقيدهما عبارته في كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

### حاجه العالم إلى صانعه

ذهب ابن سينا في الإشارات<sup>(٢)</sup> إلى أن العالم محتاج إلى صانعه في وجوده .

(١) سبق له في التهافت ابتداء من ص ٥٣ (٢) ص ٢١٥ ج ١

وفي بقاءه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقفة عند حد الوجود فقط ،  
بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر في الفعل أولاً يكون ، فإن  
كان فذلك الأثر إما الذي حصل أولاً وهو محال ، وإما غيره وحينئذ يكون  
المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقي فهو غني عنه ، وأما إن لم يكن له  
فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقاءه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازي هذه الجماعه بأنها فريق من المتكلمين .

ولما عرض الغزالي لهذه المسألة وافق ابن سينا في رأيه وعرض بمن  
خالف قال (١) :

« وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرح فيها من عبیده خلقاً كثيراً ،  
فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتدييره وعلمه  
وقدرته وإرادته فهم بخلقهم يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .  
فلا الدار محتاجة في بقاءها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن الباني ،  
كما ظنه قوم ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على  
ما هم عليه عن تجديد أحد وبنیان بان ، كما تخيله قوم ، بل كانوا محتاجين في  
وجودهم إلى خالقهم تعالى ، كانوا محتاجين في دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما  
لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على  
المللكوت ، جل جلاله » .

## حياة السموات

يرى الغزالي أن السموات كائنات حية ، قال (١) :

« وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول ؛

كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفس الفلكية » .

وهو في هذا شبيهه بابن سينا حيث يقول في النجاة (٢) :

« يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن

السماء حيوان مطيع لله عز وجل » .

هذا هو رأى الغزالي في السموات - كما تفيدته كتبه المضمون بها على غير

أهلها - وإن تنكر لهذه الفكرة في كتبه غير المضمون بها ، قال في التهافت (٣) :

« قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفسا ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة

نفوسنا إلى أبداننا ؛ وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحرك

النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه

سند كره .

ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ؛ فإن

الله تعالى قادر ، على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من

كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛

إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أوروه دليلاً ، لا يصحح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخبأهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة - وهذه مقدمة حسية - وكل جسم متحرك ؛ فله محرك - وهذه مقدمة عقلية - الخ .

والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها ... الخ .

### نظرية السببية

يرى الفزالي أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شئ واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه يزهه عن أن يفعل بالباشرة .

ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :

« إن<sup>(١)</sup> كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام

ممکن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية ، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختبار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلى لا يوجب أمراً جزئياً ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه . وإن الحركات التى

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون البتة عقلاً صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلاً ، أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلي يستمد من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين في العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني ، يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها ، ويرسم فيه صورها وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات ، في هذا العالم . ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التي فيه ، لا يعزب عنه شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التي تحدث في المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التي بين الأمور التي ها هنا ، والنسب التي بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شيء البتة من أن يكون حدوثه في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون عن الطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع ، إما طبع حاصل هاهنا أولياً ، أو طبع حادث هاهنا ، عن طبع هاهنا ؛ أو طبع حادث هاهنا عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة ، وحدوثه بلزومه .

وعلته إما شيء كائن هاهنا على إحدى الجهات ، أو شيء سماوى ، أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومعاديات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى علمها ، وإلى الاجتماعات التي لعل شتى .

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكثرة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلمب دورها بين الكائنات في هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض في التأثير والوجود .

والغزالي يصرح بذلك فيقول (١) :

« إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن

علم وجود سببه كان وجوده واجباً .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلما بوجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء » .

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في التهافت (١) :

« الإقتران بين ما يعتقد في المادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا (٢) بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساوق لالكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهم جرا إلى جميع المقترنات » .

(١) ص ٢٢٧

(٢) وقوله عندنا ظاهر في أنه يشايع بهذا الرأي جماعة خاصة .

ويقول في الاقتصاد<sup>(١)</sup> .

« فأما اللازمات التي ليست شرطاً، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسه الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج ، والمهاسة في اليد ، مع خلق الحرارة في اليد بدلاً من البرودة » .

ويقول في الاقتصاد أيضاً<sup>(٢)</sup> :

« وقد عرفت من جملة هذا أن الحوادث كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة » .

### تركيب الجسم :

يرى الغزالي أن الجسم مركب من المادة والصورة<sup>(٣)</sup> ، وينكر القول بالجواهر الفرد فيقول<sup>(٤)</sup> :

كل جزء من الجسم منقسم ، وقد برهنا على ذلك ، وله براهين هندسية ليس ها هنا موضع ذكرها » .

(٢) ص ٤٦

(١) ص ٤٦

(٣) وقد مر بنا شاهد ذلك ص ٢٤٦ (٤) ص ٣٠ معارج

هذا مع أنه أثبت الجزء الذي لا يتجزأ ، في كتابه الاقتصاد حيث يقول (١) « وكل جسم فهو يتألف من جوهرين » ، يعنى على الأقل .

### محتويات الكون :

ولقد لخص لنا الفيزيائي العالم كما فهمه ، قال (٢) :

« وكما أنت حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً ، فيبدل على مدرك يحركه الإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقلياً ؛ نظرياً أو عملياً .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام في متعرج فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب الشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسما ، وتدل الحركة من حيث حدوثها ، على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية (٣) . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية ، والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس ، والإرادة الكلية تكون للعقل .

(١) ص ٢١ (٢) ص ٢٠١ معارج القدس

(٣) أليس في هذا ما يدل على القول بقدم العالم !؟

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب، ووجود السموات المتحركة،  
الحركة للعناصر، والسموات المتحركة، تدل على محركات هي نفوس سماوية،  
والنفوس مستمدة من العقول، والكل مستند إلى الله تعالى، إبداعاً وإنشاءً،  
وإختراعاً وخلقاً، وإحداثاً وتكويناً، وإيجاداً وإبداعاً، وإعادة وبعثاً .  
فله الملاك كله، والملاك كله، هو الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا  
آخر يكون بعده، الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته  
أوصاف الراضين، أتدع الخلق بقدرته ابتداءً، وأخترعهم على مشيئته إختراعاً .

## الإنسانيات

يرى الغزالي أن بين الكائنات ما يسمى نفساً؛ وأن هذه النفس أنواع أربعة :

- نفس نباتي .
- نفس حيواني .
- نفس إنساني .
- نفس فلكي .

يقول (١) « بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها؛ فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم، بل على موجود حتى يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول :

من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت في شيء ، وافترقت في شيء آخر ، فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة الأجسام ، مشتركة في أمها أجسام ، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ، ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل جسميتها ، فينبغي أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتتحرك حركات مختلفة ، من التشميب والتعريق .

فهذه المعاني إن كانت للجسمية ، فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك . وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية . ثم الحيوان ، فيه ما في النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية . ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الحس ، ويدرك الكلّيات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان في الحواس ، ويفارقه في المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك الكلّ من كل جزئ ، ويجعل ذلك الكلّ مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة . فلا الإدراك الكلّ ينكر ، ولا المدرك لذلك يجحد ، ولا العرض ، ولا الجسم القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلّ ؛ حتى يقوم به الكلّ ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلّ له وحدة خاصة - من حيث هو كلّ - لا ينقسم البتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلّ ، نصف وثلت وربيع .

فقابل الصورة الكلية ، جوهر ؛ لأجسم ، ولا عرض في جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر كل شيء في العقل .

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه عن المادة ، والصورة الجسدية .

« تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن . فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن . فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأً طبيعياً ، كما في الأجسام الثقيلة ، من المهبوط ، وفي الخفيفة من الصعود . وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتي ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيواني .

وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار في الفعل والترك ، فهو النفس الإنساني :

وإن كان له تمقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلسفي » .  
« رسوم النفوس الثلاثة :  
فترسم النفوس الثلاثة بمراسمها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقي ، متعذرة الوجود  
ههنا ، بل وفي كل الموجودات .  
فتقول : أما النفس النباتية ، فهي الكمال الأول ، لجسم طبيعي آلي ،  
من جهة ما يغتذى وينمو . ويولد مثل .  
وأما النفس الحيوانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي ، آلي ، من جهة  
ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإدارة .  
وأما النفس الإنسانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ، من جهة  
ما يفعل الأفعال . بالاختيار العقلي ، والاستنباط بالرأى . ومن جهة ما يدرك  
الأمور الكلية .  
وقولنا : « الكمال الأول » ، أي من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال  
قد يكون أولا ، وقد يكون ثانيا .  
وقولنا : « لجسم طبيعي » ، أي غير صناعي ، لافي الأذهان ، بل  
في الأعيان .  
وقولنا : « آلي » ، أي ذي آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، في  
تحصيل الكمالات الثانية والثالثة » .  
إذا رجعت إلى ابن سينا في هذا البحث وجدته يقول في النجاة (١) :

« معلوم مما سلف ، أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية ... »

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :  
أحدها : النباتية ، وهي كمال أول جسم طبيعي آلي ، من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذي قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثاني : النفس الحيوانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة ، بالاختيار الفكري ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وليس يقنع الغزالي بما وصل إليه في نصه السابق<sup>(١)</sup> من أنه « قد ثبت وجود النفس - يعنى الإنسانية - وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه عن المادة والصورة » .

فيعود إلى ذلك في بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول<sup>(٢)</sup> :  
« بيان أن النفس جوهر :

(١) ص ٣٥٨

(٢) ص ٢٠ معارج القدس .

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد المات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن هل بالبدن ، فلا جل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقاءه ، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى .

أما من حيث العقل ، فمن وجهين :

وجه عام ، يتمكن إثباته مع كل أحد .

ووجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ، فإنه إنما يكون إنساناً ، إذا كان جوهرأ ، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يفترق بها ، ويحرك ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم العقولات ، ويقوم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لامن جهة الإنسانية .

فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملتها ذات واحدة ، هي ذات الإنسان .

فإذن ثبت بهذا ، أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض

يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .

فإذن ما هو ثابت فيك مذكنت ، فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك

ويزول ؟ فهو الأعراض .

وأما الوجه الثاني - وهو البيان الخاص ، فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة - فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرحة عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس أعضائك ، ولا تتماس أجزاءك ، وكنت فى هواء طلق - أى معتدل - فى هذه الحالة ، أنت لاتعفل عن أئبتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً ، فكأن من له فطانة ، ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لاتعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل ، حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتفسير . وليس هاهنا ماهية ثم معقولية ؛ بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا . ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والشعور به ، هو حقيقتك - أى نفسك - ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو ، إما أن يكون الشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ؛ لأن الإنسان فى الفرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً .

فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف لا ونحن فى الفرض المذكور ، قد أغفلنا الخواس عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لاتماس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطناً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز

أبتداءً ؛ لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح .  
فثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ،  
وتدرك ذاتك ضرورة ؛ فما ألجئت إلى إدراك ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك  
إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه  
الحس بوجه من الوجوه .

ويستمرسل القرأى في إضاح هذه الفكرة ، أعنى فكرة تجرد النفس الإنسانية  
في بيان مستفيض ، بأدلة تنضح أحياناً فتنتهيم يسر ومبهولة ، وتغمض أحياناً ،  
فتتطلب عناء ومشقة ، حتى تتطامن أمام الباحث المفكر ، ، ولست أريد أن أتابعه  
في الاسترسال ، وأن أقرن الفكرة بنظائرها في فلسفة ابن سينا ، وحسبى أن أضع  
أمام نظر القرأى : هذا النص ، يقول ابن سينا<sup>(١)</sup> :

« تنبيه :

إرجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ،  
بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة ، هل تفعل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت  
نفسك؟! ، ما عندي أن هذا يكون المستبصر ، حتى إن النائم في نومه ،  
والسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في  
ذكرة .

ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ،

(١) في الإشارات ط ليدن ص ١١٩ .

وفرض أنها على جملة من الوضع والحياة ، بحيث لا تنظر أجزائها ، ولا تتلامس  
أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعائمة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت  
عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أُنيتها ...

تنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك !! ، لا ؛ فإنك  
إذا انسلخت عنه ، وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .

أو هو ما تدركه بلمسك أيضا ، وليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك !! ،  
لا ؛ فإن حالها ماسف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا  
الحواس عن أفعالها .

فبين أنه ليس مدركك حينئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛  
وكيف !! ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة ، من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من  
نفسك ؛ ومما تمهت عليه .

فدركات شيء آخر غير هذه الأشياء ، التي قد لا تدركها ، وأنت مدرك  
لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت .

فدركات ليس من عداد ما تدركه حساً ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه  
الحس ، مما سنذكره .

وهكذا يستمر ابن سينا في إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هي وعبارة  
الغزالي ، في شيء ، كثير ، على نحو ما ظهر في نصوصهما هذه .

هذا هو الغزالي في كتبه المضمون بها على غير أهلها - كابن سينا - يعترف  
بمكان مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية، ثم هذا هو في كتبه غير المضمون  
بها، يعترض على هذه الفكرة، ويفندها ويطلبها . يقول في التمهات (١) :

« أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، محل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ،  
وفيهما آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم  
يُنقسم ، فدل على أن محلها شيء ، لا ينقسم ....

والاعتراض على متامين :

المقام الأول :

أن يقال : هم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز لا ينقسم ،  
وقد عرف هذا من مذهب التكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر  
فرد ، وتكون جميع الجواهر النطقية بها ، معطلة وهي مجاورة؟! .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون  
النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ولا  
خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه؟! ....

## المقام الثاني : ... الخ.

وهذا الدليل الذي يورده الغزالي عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ، ثم يبطله ورد في الإشارات<sup>(١)</sup> ، وهو أيضاً وارد عن الغزالي في كتاب معارج القدس<sup>(٢)</sup> : « ولا بأس أن يقبل الغزالي دليلاً وفكرة ، في كتبه المضمون بها على غير أهلها : وأن يرد نفس هذه الفكرة ، وذلك الدليل ، في الكتب التي يناصر بها المذهب الرسمي .

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شئ آخر يسمى الجسم ؛ يتكون الإنسان . في نظر الغزالي ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحي ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالي لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنساني - من حيث هو - وإنما يريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا<sup>(٣)</sup> ما أضفاه على الإنسان ، من خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض - وهو بصدد الحديث عن الإنسان - لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول<sup>(٤)</sup> :

« بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

(٢) ص ٢٥ .

(١) ص ١٣٠ ط ليدز .

(٤) ص ٣٦ معارج القدس .

(٣) ص ٣٥٧ .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .  
أو على أنها فاعلة .

والباعثة ، إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضرر .  
والباعثة على جذب النفع ، هي التي يعبر عنها بالشمهية ...

وأما الباعثة على دفع الضرر ، فهي التي يعبر عنها بالغضب ...

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب  
والمضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة  
بالأعضاء ، إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف  
جهة المبدأ . وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالتمرية .

والباعثة هي الإرادة» .

«(١) بيان القوى المدركة :

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهي الحواس الخمس ، فنذكرها

ونذكر كيفية تأديتها إلى الحس المشترك ...

وأما القوى المدركة من باطن فنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنهما ما يحفظ ولا يعقل .

ومنها ما يدرك ويتعترف .  
ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .  
والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .  
والتصرف ، تارة يتصرف في الصورة ، وتارة في المعنى .  
والمدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .  
وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .  
والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعني بها في هذا المقام ، ما يدركه  
الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .  
والمعنى هو الذي يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر  
فيه مدخل .

فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .  
أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها .  
فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيا ، وخازنه الخيال .  
والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .  
والذي يدرك ويعقل ، هو القوة التخيلية .  
وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .  
أما بيان إثباتها ... الخ .

هذه هي القوى الحيوانية بالإجمال في نظر الغزالي ، فانظر إلى هذا المبحث  
عند ابن سينا ، تجده يقول في النجاة<sup>(١)</sup> :

« فصل في النفس الحيوانية :

والنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :  
محركة .

ومدركة .

والمحركة على قسمين :

إما محرركة ، بأنها باعثة .

وإما محرركة بأنها فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي

إذا ارتسم في التخيل - الذي سذكركه بعد - صورة مطاوعة أو مهروب عنها ،

حملت القوة التي سذكرها<sup>(١)</sup> على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء

المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء

المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ،

من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ .

---

(١) يعنى القدرة .

أو ترخيتها أو تمدّها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة البدأ .

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين :

فإن منها قوة تدرك من خارج .

ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج ، هي الحواس الخمسة ...

وأما القوة المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك محسوسات ،

وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات .

ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً .

ومنها ما يدرك ولا يفعل .

ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً .

ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هي الشيء الذي

تدركه النفس الباطنة ، والحس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ،

ويؤديه إلى النفس .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعني شكله وهيأته ولونه ؛ فإن نفس

الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولاً حسها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن

يدركه الحس الظاهر أولاً .

مثل إدراك الشاة ، معني «التضاد» في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها

إياه ، رهرهبا عنده ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك أبتة .  
فالذي يدرك من من الذئب أولا بالحس ، ثم القوى الباطنة ، هو الصورة ،  
والذي تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى ...  
فن القوى المدركة الحيوانية ، قوة فنتاسيا ...  
ثم الخيال والمصورة .  
ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس  
الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة .

بعد أن ينتهي الغزالي من تصوير القوى الحيوانية ، من حيث إنها قوى  
توجد للإنسان ، وبعد أن يسميها ويسترسل في تقسيمها ، ويشرحها ويفيض  
في بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد في كتاب النجاة لابن سينا ،  
يعود ، فيفرد للبحوث الإنسانية ، الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان ،  
ببحثا خاصا ، فيقول (١) :

« بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتنقسم قواها أيضا :

إلى قوة عاملة .

وإلى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .  
فالعاملة قوة ، هي مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،  
بالخاصة بالرؤية ، على مقتضى آراء تخصصها ، اصلاحية .  
ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .  
واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .  
واعتبار بالقياس إلى نفسها .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئات تخص  
الإنسان ؛ يهيئها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في  
استنباط التدابير ، في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .  
وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تنولد الآراء  
الدائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛  
وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل  
النظرى والعملى .

وهذه القوة<sup>(١)</sup> ، هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على  
حسب ما توجبه أحكام القوة ، التي نذكرها<sup>(٢)</sup> ؛ حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل

(١) يشير إلى القوة العاملة ، أى العقل العملى .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى العقل النظرى .

تتفعل هي<sup>(١)</sup> عنها ، وتكون مجموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفاداة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى ردائل الأخلاق ؛ بل يجب أن تكون غير منفصلة البتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية<sup>(٢)</sup> أيضاً<sup>(٣)</sup> ، وإن كان إن كانت هي الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، ولهذا<sup>(٤)</sup> هيئة انفعالية ، فيكون شئ واحد ، يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك . وإن كانت هي المغلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ، ولهذا هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الحق واحداً ، وله نسبتان . وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة<sup>(٥)</sup> ؛ لأن النفس الإنسانية

---

(١) يعني قوى البدن .

(٢) يعني بالقوى البدنية ، الشهوة والغضب ، وذلك حينما تغلب هذه القوى ، العقل العملي فتكون هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العملي ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٣) أي كما تنسب إلى العقل العملي ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون في قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العملي ، تنشأ الفضائل .

(٤) يشير إلى القوة العاملة . (٥) يعني القوة العاملة ، أي نسبة

بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى البدن .

- كما ظهر - جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنتين .

جنبه هي تحته .

وجنبه هي فوقه .

وله بحسب كل جنبه قوة ، تنظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبه .  
فهذه القوة العملية ، هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبه التي دونها ، وهي  
البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي بالقياس ، إلى الجنبه التي فوقها ،  
لتنفل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكان للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته ، أرا من  
جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، والقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائم  
القبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإذن القوة النظرية ، لتكامل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتدييره ، على وجه يفضى به إلى الكمال  
النظري « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه <sup>(١)</sup> » .

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتدييره ، على وجه يجعل

قوى البدن منفعة ، والقوة العاملة ، أو العملي ، فاعلا ، يعد النفس ، أو في تعبير

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدتها إليها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معانٍ ، بالتقديم والتأخير .

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه شيء ، بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

---

أدق ، يعد العقل النظري ، لأن يكون معقولاً ومستعد التلقى الفيوضات والمعارف من المبادئ العالية ، والعقول بالفعل .

ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت الصاعد إلى الله هو « الكلم الطيب »

والكلم الطيب - كما يرى الغزالي في كتابه ميزان العمل ص ١٨ - يرجع إلى

العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أي المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس

العمل الصالح شيئاً سوى الفضيلة .

كقوة الصبي الذي ترعرع - عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف -  
على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الإستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث سمه أيضاً كمال  
الإستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الإكتساب ، بل يكفيه  
أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

والقوة الثانية . تسمى قوة ممكنة وممكنة .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التي ذكرناها ،  
نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ،  
وحيث تسمى عقلاً هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيا ، موجودة  
لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ؟ ؟ ،  
فيه خلاف بين الحكماء .

وإنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست بذاتها ، ذات  
صورة من الصور ، وهو موضوعة لكل صورة .

(١) وتارة ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون الهيولانية ، قد حصل

---

(١) . مقابل لـ « تارة » في قوله « فالقوة النظرية إذن ، تارة ... الخ »

فيها ، من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .  
أعني بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالأكتساب  
ولأن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ،  
وقتا ألينة .

مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء  
واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلا ممكننا ،  
أو عقلا بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلا بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية  
بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها  
أيضا ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،  
ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة  
بالفعل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلا بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتحشم ،

وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة

المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل . ويعقنها بالفعل . ويعقل أنه يعقلها  
بالفعل ؛ فيكون حينئذ عقلا مستفاداً .  
وهذا هو العقل القدسي .

وإنما سمي مستفاداً ؛ لأنه سبب توضيح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ،  
بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ،  
انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج .  
فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلا نظرياً .

وعند الفعل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الإنساني ، وهناك  
تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى  
بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال - سيتلوه التفصيل الوافي - وظيفة  
كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام - العقل الهبولاني ، والعقل  
بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستفاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين  
الأنوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله .  
فهو كذلك صنع ابن سينا ؛ ، نستمع إليه يقول في النجاة (١) :

« وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا بإشتراك الاسم .  
فالعاملة : قوة ، هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية  
الخاصة بانزوية ؛ على مقتضى آراء ، تخصصها إصلاحية .  
ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .  
واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية التخيلية والتوهمة .  
واعتبار بالقياس إلى نفسها .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ،  
يتهيؤ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الخجل ، والحياء ، والضجث ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية التخيلية والتوهمة ، هو أن نستعملها في استنباط  
التدابير ، في الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .  
وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء  
الرائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك عن المقدمات  
المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق .

وهذه القوة ، هي التي يجب أن تتسلط على سائر القوى ، على حسب  
ماتوجبه أحكام القوة الأخرى ، التي نذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها ألبتة ؛ بل  
تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات  
انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى أخلاقا رذيلية ، بل

أن تكون غير متفعلة البتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضا ؛ ولكن إن كانت هي الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، ولهذا هيئة انفعالية ؛ فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المغلوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهذا هيئة فعلية غير غريبة ؛ أو يكون الخلق واحدا ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية -

كما يظهر من بعد - جوهر واحد ، وله نسبه وقياس إلى جنبتين :

جنبته هي تحته .

وجنبته هي فوقه .

وله بحسب كل جنبته قوة ، بهاتنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبته .

فهذه القوة العاملة ، هي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي دونها ،

وهي البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي فوقه ؛

لينفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكان للنفس منا وجهين :

وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة ، أثراً من

جلس مقتضى طبيعة البدن .

ووجهه إلى المبادئ المالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائم القبول عما هناك ، والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها إليها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء ، وستوضح هذا بعد . وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشيء الذي من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل مابه يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشيء ، إلا ما يمكنه به أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذي ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقه ، وهي لانيه .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنه .

والقوة الثالثة : تسمى ملكه .

وربما سميت الثانية ملكه ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة

الطلقة . حتى تكون هذه القوة للنفس ، التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال ،

الذي بحسبها ؛ وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً .

وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من

النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيولي الأولى ، التي ليست هي بذاتها

ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولانية ، قد

حصل فيها من الكمالات العقولات الأولى ، التي يتوصل منها إليها ، إلى

العقولات الثانية .

وأعني بالعقولات الأولى ، المقدمات التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ،

ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتئذ البتة .

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء ،

واحد متساوية .

فما دام إتما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلا بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلا بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .  
وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الضرورة المعنوية الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عند مخزونة ، متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها ، وعقل أنه عقلياً ، ويسمى عقلا بالفعل . لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .  
وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعنوية ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيكون حينئذ عقلا مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة ، إتما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه ، نوع من الصور ، تكون مستفادة من خارج .  
فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى ، عقولا نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الإنساني منه ؛ وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبه بالبادي الأولية للوجود كله .

هذا هو الغزالي ، وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق !!!

نعود إلى الغزالي فنجد - بعد أن يشرح أطوار العقل الإنساني ، وتدرجه في مراتب الكمال على النحو الذي رأيناه - يعالج مسألة هامة ، شغلت عقول الباحثين قديما وحديثا ؛ تلك هي محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنساني في المواهب الفكرية ، فيبرزون إلى الوجود ، وفيهم جميعا منها مقادير متساوية ، وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التي تحيط بهم ، فتتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ، ولو فرض وتساوت ظروفهم ، لتساووا في المواهب وفي الإنتاج !!! .

أم هم متفاوتون في تكوينهم الفكري ، ومختلفون في حظوظهم من هذه المواهب ؟؟ .

يتعرض الغزالي لهذا الموضوع فيقول (١) :

« بيان اختلاف الناس في العقل الميولاني ، الذي هو الاستعداد المطلق : أعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد ، هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع ، أم مختلف ؟! »

فقلت جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، في نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة في الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهيولى ، في أنها قابلة لكل صورة ؛ فإن الهيولى الأولى

---

(١) ص ٥٦ معارج القدس .

قابلة للمصورة الأولى ، وهي الجسمية ، وهي متشابهة في جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية .

ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود في ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إما : نارا ، أو هواء ، أو غير ذلك . والأمر ها هنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفا بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل <sup>(١)</sup> : إن النفس الإنسانية متشابهة في النوع ، وسلم ذلك ، فلا شك أنها مختلفة في الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض الشخصية ، فيختلف الاستعداد في العقل الهيولاني ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوابع الكواكب ، وأجرام السموات . فإذا كان النفس ، وإن كانت متحدة في النوع ، فبينهما تفاضل وترتب فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس .

فرب نفس نبى ، يستغنى عن الفكر ، يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ، ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

---

(١) يظهر أنه من تمام الرأي الثانى .

وهذا الرأي أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع .  
وهذا مثل عند الغزالي من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ،  
ونظريات الفلسفة ، يقول (١) :

« إعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه (٢) المراتب ، في آية واحدة ، فقال :  
« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح  
في زجاجة . الزجاج كأمها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ،  
لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدي  
الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم »  
فالمشكاة مثل للعقل الميولاني ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها  
النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة ، لأن يفيض عليها نور العقل .  
ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ العقولات ، فهي الزجاج .  
فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل العقولات ، بالكرة الصائبة ، فهي  
الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .  
فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملمكة ، فإن حصل لها العقولات بالحدس  
فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضيء .

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوال العقل الإنساني التي مرت ص ٣٨٤

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها ، فهو المصباح .  
ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو نور على نور : نور العقل المستفاد ، على  
نور العقل الفطري .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسرج  
بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل الفعال ، المفيض  
للأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جمعت الآية مثالا للعقل النبوي ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من  
شجرة أمرية ، مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية  
بشرية ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسه نار الفكرة ، نور من  
الأمر الربوني ، على نور من العقل النبوي ، يهدي الله لنوره من يشاء .  
وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالي ، في بيان الترابط بين العقل والشرع .  
يقول (١) :

« بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :  
إعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل  
كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء  
ما لم يكن أس .

وأیضا فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى البصر ما لم يكن  
شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلماذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهتدى به الله من اتبع رضوانه ، سبيل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه »  
« وأيضا فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج ، لم يضيء الزيت .  
وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض »  
إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان ، بل متحدان .

ولكون الشرع عقلا من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى « صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون » .  
ولكون العقل شرعا من داخل ، قال تعالى في صفة العقل : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ فسمى العقل ديناً .  
ولكونهما متحدين ، قال : « نور على نور » أي نور العقل ونور الشرع .  
ثم قال : « يهتدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نورا واحدا .

فالشرع إذا فقد العقل ، لم يظهر به شيء وصار ضائعا ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .

والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .

واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات  
الشيء . دون جزئياته .  
نحو أن يعلم جملة ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ،  
وحسن استعمال المعدلة . وبلازمة العفة . ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في  
شيء شيء .

والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد  
في شيء شيء ، وما الذي هو معدلة في شيء شيء .  
وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتي  
بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبية الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه  
لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقدته ؛ وتارة بالتعليم ،  
وذلك في الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والدادل على  
مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى « ولو لا فضل  
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » وعن القليل المصطفين الأخيار  
وفي هذا المقام — مقام البحث في قيمة العقل وتحديد مداه — يشير  
الغزالي إلى أن النفس الإنسانية ، في أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسمية  
يقول : (١)

(١) ص ٣١ معارج القدس .

« إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية ، حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها ، وأن لاتعقل الآلة ، وأن لاتعقل أنها عقلت ؛ فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وأنها عقلت .  
فإذن تعقل بذاتها لا بآلة » .

وقد تعرض ابن سينا لهذا النقام ، فقال : (١)  
« تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لا يعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لامحالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، في طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالي لا ينتج .

وأزيدك بيانا فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلاً على أنه لا يفعل له في نفسه ، وأما إذا وجد وقد

(١) ص ٥٧ ج ٢ طبع مصر .

لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلا بنفسه .

وإذا كان الغزالي — كابن سينا — قد أثبت أن النفس في غنية عن الحس وأن في استطاعتها مزاولة أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائيا ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلا ؛ وإنما هو يثبت نوعا من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس في بعض الأمور ، كما يحصل في عملية التجريد مثلا ، يقول : (١)

« بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد :

إعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبمباراة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحمل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما تمثل في الحاس . فالخارج هو الذي المحسوس انترع منه ، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشمع به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك العقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس ؛ لأن العقل مجردة عن جميع العوارض واللواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات في التجريد ، فاعلم أولا أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد ، لا يتخلو في الوجود الخارجي ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

(١) ص ٦١ معارج القدس .

فإن الإنسان مثلاً له حقيقة ، وهي الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة  
لأشخاص النوع ، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ،  
إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عاماً ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصاً :  
بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشئ  
إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركان مختلفة ، فى التجريد عن هذه  
الغواشى واللواحق ، وهى على أربع مراتب :

الأولى : إنما هى الحس ، فإنه مجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحمل فى الحاس  
تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج  
على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب  
عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه  
لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أن يدرك مع تلك اللواحق  
والغواشى : من الكم ؛ والكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك  
المعنى المجرد ، عن اللواحق وغواشى الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ،  
والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛  
بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة: إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام: من القدر، والكيف، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت ، وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام ، مبرأً عن صفاتها ، فقد كفي المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً ، بل يدركه كما هو .

ولم يشأ الغزالي أن يترك البحث في هذا التمام إلى شيء آخر ، من أحوال النفس أيضاً ؛ كالبحث حول قدمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فناؤها ؛ وسعادتها وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها — دون أن يتعمّن فيه ، ويشير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .

ولم أشأ أنا بدوري ، أن أحرم القارى الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن تحتها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالي .

« سؤلات<sup>(١)</sup> وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلتم فيما سبق : إن النفس قد يكون لها استعداد محض ، بالنسبة إلى العقول ؛ وقد قلتم : إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .

(١) ص ٦٤ معارج القدس .

فما أرى هذا إلا تناقضا : فإن كان النفس مجردا ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجردا ، فليس بعقل !!!

فإن قلت : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يدرك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعا له خادما في كثير من الأشياء !!! ، وكيف يكون مسينا له على التردد في ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعا عاتقا !!! قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان ، هو عقل بالفعل ، أي تكون العقولات حاصلة له دفعة ؛ بل مجرد التام ، هو الذي لا تكون المادة سببا لحدوثه ، بوجه من الوجود ، ولا سببا لهيأة من هيئاته ، ولا لتشخصه .

وقولك : كيف يكون تابعا وعائقا ! ! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشيء ممكنا من شيء ، وعائقا عنه .

فالبدن قد يعين النفس في كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عاتقا عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أكبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة .

الثاني (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .

قلنا : هذا نوع منالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما

لم يحصل إلا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من العقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، مادامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسسه نار ، فتطلع على جلاليات من العقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلا ، متواليا متواترا غير مفقود .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .

وأخرى متوسطة بينهما .

وفي تلك الأوساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها تفاوت

الناس رفعة ودرجة وعزا ، وذكرا وقربا من الله تعالى .

« الثالث (١) :

فإن قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على العقولات ، بواسطة ملك يسمى عقلا ، تفيض عنه العقولات على النفس البشرية ، وهي إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور في الخيال : أعني الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقيا ، فإذا تعطل الخيال بالموت ،

فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق العقولات؟! ؛ وقد قلتم : إن البدن

عائق، فإذا فارق البدن ، يطلع على العقولات ، ويتصل به دوام الفيض .  
فكيف يكون هذا !!

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن السكورات ، يتلأأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الحدس ، ذكي الذهن ، لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملائكة الأعلى ، ما يشاء من العقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من كثرة ما يستولى عليه من العقولات ؛ يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من العقول ، يأتي المحسوس والمخيل ، فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا في جلايب البدن ، كأنه قد نضاهها ، واتصل بعالم القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن يستعمله ، وينتفع به البدن ، لاهو ينتفع بالبدن ، ويخرج العقول إلى الفعل ، لأنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسي النبوي .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق العقولات ، بواسطة البدن وقواء واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، مادام ملابسا للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلا ، مستوثقا ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزينه قد صفى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقا ، وكثيرا ما يصير العين عائقا ، إذا استغنى عنه .

وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تتفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبهه بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتداعية .  
فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبهة بها ، فإما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .  
« الرابع (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهي في أجسام ، والنفس مفارقة لآتماذى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا !!  
قلنا : هذا إنما يشكل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقولك : إنها مفارقة ، والصور جسمانية . هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .  
ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس ، إقشعر البدن ، ويقشعر شعره ؛ وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذي يليق بها ، فإنه يتأثر عنها ؛ وإذاتأثر عنها استعبد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله ولطفاً به ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، ألا

فتعرضوا لها « فينبغي أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس في جود الجواد الحق بخل ، وليس بيدنا تحصيل العقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضا ، موهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب .. »

» الخامس (١) .

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل العقولات مترتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل العقولات المترتبة المفصلة ، فليس يبسط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك العقولات ، كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه . فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك العقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لآعلى الترتيب والتفصيل .

وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك العقولات مفصلة ومترتبة ، وما يدرك العقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض العقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة ، وفيه ما بالفعل .

فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدرًا ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً

أو متوهماً ؛ حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول ، لا يكون واحدا صرفا ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .  
« السادس (١) :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ، فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أمها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

قلنا : لا ، بل نفس الإدراك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فيعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما ، ولا يحتاج إلى إدراك آخر ، فإنه يتسلسل .

« السابع (٢) :

فإن قيل : النفس فى تحصيل المعقولات ، تفرع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون فى اليقظة ، إذا أقيمت عليها ، وفى النوم تتعطل المخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ !!

قلنا : أولا ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل فى النوم ، وأن النفس تتعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة ، إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغضبها وتستعملها فى مطالبها ؛ ولهذا ينكشف كثير

من العقولات في النوم .

نعم الغالب أن المتخيلة تستولي في النوم ، ولا تطيع النفس ، وتجد الحس المشترك خالياً ، فتتنقش فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير . ثم النفس قد لا تحتاج في العقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحدس ، زاكي النفس ، فيحصل له العقولات ابتداءً ؛ فإن لم تحصل ابتداءً ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه العقولات . فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحدسية القدسية ، فحينئذ تفرع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، في استنباط المعقول . « الثامن (١) » :

فإن قيل : قد سلف أن النفس ، تدرك المعاني الكلية المجردة ، وتدرك نفسها ، وهي جزئية ؛ فكيف يكون هذا !!! قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان كلياً ، أو جزئياً ، ونفسك وإن كان جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تدرك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ؛ فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولا ، بل مع شرط زائد ،

وهو أن يكون مجردا .

ولا نعني بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل

شيء .

ومن هذا تتنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التي لنا ، لا يشار كنا فيها  
غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نعني أيضاً أن  
أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس  
إلى نفسه ، أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها صرة شيء ،  
وصرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ،  
زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود  
مطلقا ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أمها معقولة ، حاصلة لها في نفسها ، ليس  
لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور  
ورسوخ في النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم  
تتصور في النفس ولم ترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى  
التصديق .

وينبني على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ،  
اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة  
في الذات .

« التاسع (١) :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول ، فإذن يحصل لنا ، إذا عقلنا الإله والمعقول ، بصور حقائقها ، فكل إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز؟! قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها في نفوسنا ، فيكون لهما حقيقتان :

حقائق في أنفسها لأنفسها ، وهي بها مفارقة .  
وحقائق متصورة فينا ، فهي لنا ، وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجواهر ، لا تكون جوهرًا ، بل تكون في الأذهان عوارض ، وفي أنفسها جواهر .

ثم إنا نشعر بذواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكًا ومثالًا ، غير حصول الحقيقة ، وإنما يكون تعقلًا ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أز لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإن ملاحظة الحقيقة الشيء ، لا من حيث هي خارجة .

ولو كانت المدركات هي الخارجة ، لم تكن الأمور المدومة معقولة ، بل

هى فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التى هى بها محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة « .  
« العاشر (١) :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .  
ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية ، أم لا ؟!  
وهل القوة العقلية فى جسم ، أم لا ؟!

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية فى الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟!  
كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة لذاتها ، بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلاً — للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولاً — قوة ، ندرك بها المعانى الكلية ، وأخرى بها ندرك الجزئيات .

والقوة التى ندرك بها الكلى ، تدرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمه ماشئت ، ولكننا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو

الإدراك العقلي .

أما الإدراك العقلي ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك ، لا ببعض قواك ، إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس ، أو تخيل ، أو توهم ، لم يكن المشعور هو الشاعر ، وأنت مع شعورك بذاتك ، تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، فأنت الشاعر وأنت المشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :  
أن تكون قائمة في نفسك .

أو في جسم .

فإن كانت قائمة في نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقوة نفسك ، فيرجع على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ، ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم ، فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشيء مفارق ؛ ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس ببدنك .

على أن إدراك القوة الجسمانية ، الجوهر المفارق ، محال .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم ، فقد بينا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ، وجودها لغيرها ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ، ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها ؛

وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان » .  
« الحادى عشر (١) :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ، فعسى هو إدراك آخر . لا يقتضى ذلك الإدراك ، أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما ، حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود ، يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .  
قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء ، من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر ، فنشعر بذلك الأثر ، فلا يخلو ، إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر ، لا بمعنى له ،

بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه ، فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .  
وإن كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، في أن يحصل لها ماهية  
الذات ، إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ،  
بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع  
بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو  
الذي بحال أخرى ، وكلامنا في نفس الماهية ، وجوهرها الثابت في الحالين .  
« الثاني عشر (١) :

فإن قال قائل : قد<sup>(٢)</sup> ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال  
بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها؟!

(١) ص ٧٥

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الفزالي على الفلاسفة في كتابه

التهافت ، في مسألة علم الله بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول « فإن قيل - يعني على  
لسان الفلاسفة - : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ولا مادة .

قلنا : نسلم أمها مانع ولا نسلم أمها المانع فقط .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذي أورده هناك ، على نفس المسألة .

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .  
وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هي الجوهر المجرد عن  
غواشى الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه  
لا يتأثر ولا ينفعل عن الغواشى الغريبة ، فإن تأثر عن غاش غريب ، فيكون  
بسبب المادة ؛ لأن المادة هي التي تغشى لها غرائب وعوارض .  
فإذن كل ما يكون عقلا ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا  
ينفعل ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة  
واحدة » .

« الثالث عشر (١) :

فإن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام  
يقتضي أن يكون نفسنا جوهرًا ماديًا ؛ فإنه معلوم أنه يقبل العقولات شيئًا ،  
فشيئًا ، ويتأثر وينفعل عن الغواشى الغريبة .  
فلو لم يكن جوهرًا ماديًا ، فينبغي أن لا يتأثر ، ويحصل له العقولات دفعة ،  
ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة ، فإننا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق  
الذات ولا ينفعل ، وهذه موجبة كلية ، فمكسها يكون موجبة جزئية ، وهو  
أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا  
تكون جوهرًا ، متحقق الذات ، برها عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام .

نعم إنما يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات ، في أكثر النفوس ، إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن ، ولا يشايعه في مقصوده ، فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه في لحظة ، فيكون كبرق خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره ، وينغص وقته .

فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع (١) عشر :

فإن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهي معقولة لك .

ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك .

فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك .

وما يدرينا !! فلعلها حاصلة ، لا لغيره ولا لذاته .

قلنا : هذا روم درجة بين النفي والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن

ذاتك لك ، لما قلت : ذاتي ونفسي ؛ لأنه لو كان لغيرك ، لما قبل هذه الإضافة .

ثم التحقيق فيه - وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العلوم - هو

أن كل شيء حقيقته الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من

حيث حقيقته شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .

وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية

حقيقة ، بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيء ، ومن حيث هو متعين ، شيء ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .  
«الخامس<sup>(١)</sup> عشر:

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقم البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم تكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر ، ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال ، إن كانت استكمالاً؟! .

قلنا : إعلم أن النفس في ذاتها جوهر ، ليس بمركب الذات ، إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر تتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكأن هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصويها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الإطلاع ، على صور أخرى معقولة ، قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقومة .

«السادس<sup>(٢)</sup> عشر :

فإن قيل : قد أثبتتم بالبرهان ، أن النفس من المفارقات ، فكيف تنتفع بالبدن ، وما فيه من الحس والخيال ؟!

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخيل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية ؟!

وكيف تؤثر الطاعات ، والمواظبة على العبادة في التنوير والتعزية ؟! وكيف تؤثر المعاصي ، والانهماك في الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد الفطري ؟!

قلنا : هذا سؤال شريف ، والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان في ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان والعرفان يقيناً .  
والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلا بد من استعمال الفكر والخيال ، كما قدمنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصي ، في التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولىة وجهها شطر الحق ، معرضة عن الحواس ، منخرطة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حاطاً لها عن درجتها ، وبقدر ماتعرض عن حضرة الجلال ، والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عن الأنوار الإلهية .

وكما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .

فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلايا لجلقات ؛ بأن يكون معدلا مصقلا منورا ؛ وتصقيه بالتوجه إلى جناب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الملوقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولادليل أقوى في هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغي أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق .

ننتقل مع الغزالي ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل في بيانه لتجردها عن المادة وعلاقتها بياناً وافياً ، مايساعده على إثبات مايريد إثباته . من أنها حادثة ، حدثت عند استعداد النطفة لأن يفاض عليها ما يتم به وجودها .

### حدوث النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح جادث في نظر مغزالي قال (١) :

« بيان أن الأرواح البشرية حادثة ، حدثت عند استعداد النطفة لقبول

النفس من واهبها، كما قال تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » .  
وتلخيص البرهان: أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لسكانت إما  
كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .  
وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها  
أو تتكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها .  
وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد  
يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع  
المتضادين فيه ، كما يستحيل في زيد وحده .  
ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يثنى وأن ينقسم ، إذا كان  
ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار، فله بعض فيتبع بعض  
أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم؟!  
أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو  
مختلفة وكل ذلك محال .  
وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثليين محال في الأصل ، ولهذا يستحيل  
وجود سوادين في محل واحد، وجسمين في مكان واحد لأن الأثنينية تستدعي  
مغايرة ، ولا مغايرة هاهنا .  
وسوادان في محلين جائز ، لأن هذا يفارق ذلك في المحل إذا اختلف هذ  
بمحله لا يختص به الآخر وكذلك يجوز سوادان في محل واحد في زمانين إ  
لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .

فليس في الوجود مثلان مطلقاً ، بل بالإضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان في الإنسانية والجسمية ، وسواد الحبر والغراب مثلان في السوادية .  
ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم .  
الثاني : بالعوارض التي لا تدخل في الماهية ، كتغاير الماء الحار للماء البارد .  
فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهي نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان<sup>(١)</sup> الناطق يشملها .  
وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال ، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد ، قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً ؛ إذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة ، ولو كان في القرب من السماء والبعده منه مثلاً .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتغاير محالاً .  
وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ، ولكن في هذا القدر تنبيه عليه .  
فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام ، ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتغايرت !!

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة .

---

(١) مرص ٣٩٢ هو الحى الناطق ، وهو الصواب ولعل ما هنا تحريف طبع .

من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ، فإنه لاسبب لتغايرها فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة في جوهرها ، هيئة نزاع طبيعي ، إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولا بد أن تكون مناسبة له مناسبة خاصة ، لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر ، وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرأرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، ولسنا نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب ، بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذاتها ، وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع في المادة ، حتى يستدعى مكاناً مميزاً ، وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً في أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً في شيء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه ، وهو أن

حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق ، وما شمله حد النوع فهو متفق فى النوع .

والدليل على أن أسباب التكثر ما ذكرته ، أن الأشياء التى ذواتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك ، فبحال أن يكون بينهما مغايرة وتكثر وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع ، فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة فى التميز كافية ، فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملكت تلك المدينة الفاضلة .

فان قيل : لانسلم أن الأسباب المكثر ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر؟! ، أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان؟! ، وإنما تمايز وتغاير بحقائقها الذاتية ، وإنما نوعها فى شخصها ، أعنى فى ذاتها .

فهل قلتم فى النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغاير بخواصها ، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المقارفة تتغاير بالعدد؟! ، وتقولون : إنها تتغاير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها فى التميز ، هيئة أمها كانت نفس البدن الفلانى ، ولئن كان هذا

القدر كافيًا في التمييز ، فهلا كان كافيًا في التمييز ، هبئة أنها ستكون نفس البدن الفلاني ؛ فإن الانطباع في البدن ليس بشرط .

قلنا : في المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغايرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددتها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئًا ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير .

فإنا نعلم قطعًا ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن ، وتكتسب فضائل ووزائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغاير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها . متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة في مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدرج شيء بعد شيء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعياً محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداعي محض ، بل على تدرج شيء بعد شيء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأي جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، في الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به؟! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكمال الاستعداد ، ليس يحصل بغثة ودفعة ، بل على تدريج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .

ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعنى

منطبعة في المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه

من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة أصلاً ، ولا علاقة

بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف في المملكة ؛ فالتصرف

فيه ، كيف يكون سبباً لوجوب التصرف المدبر فيه ؟! ، والمدبر أولى بأن

يكون متقدماً في الوجود على المملكة .

واشترط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة في المستعد ، غير ؛

واشترط الاستعداد لقبول تصرف النفس غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح

سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثاني لا يصلح سبباً ، لوجود النفس بوجه

ما ، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه ، إما ليفيده كمالاً ، أو ليستفيد منه فائدة .

وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثرها الجهل .

فنقول : لا ارتياب في أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة

وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التزويل بقوله :

« فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد . وليس في طاقة القوى البشرية الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولسكن على أجملة نعم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها وفيض العقول على النفوس ، وإفاندة النفوس طالبا للاستكمال ، تحريكاً للسموات فالكل من جود الجواد الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم بكمال الاستعداد ، وأي استعداد يستحق أي صورة .

وعالوم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فيقطع سؤال « لم » كما يقطع مطلب « ما » لا يسأل مما يفعل ، وهم يسألون .  
الإشكال الثاني :

أن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس في فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إن الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله؟! ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن؟! فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهي متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب على الموجب؟! وكيف تكون تلك الهيئة زاعية طبيعية؟! .  
وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببدن دون بدن .  
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهي المخصصة لذاتها بعد الاتفاق في النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لهما وجود ، حتى تكتسب الهيئة المختصة ، وكل ذلك محال .  
ثم اختلاف النسب والهيئات ، تستدعي اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد في ذاته ، إحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها مقدر على استعداداتها .

وحل هذا الاشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعي أسبابا مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصري ، منوطة بالحركات السماوية ؛ وحتى الاختيازات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهي ذلك إلى الحركة ، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية

ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والسكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على السكل ، الذي منه تنشعب المقدورات .  
فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها بصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، ويفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيأة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .  
فإذن حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القابل :  
أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ، حقيقة وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .

ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هي التلونات ، دون الهواء الذي لالون له .  
وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال ، الحاصل بالتسوية ، كما قال :  
« سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد ، فإن المرآة التي ستر الصداً وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيليها ، فكما حصلت الصقالة . حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذى لها .

فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة . حدثت فيها النفس

من واهبها وخالقها ، من غير تغير في الواهب ، بل إنما تحدث الروح الآن  
لاقبله، لتغير المحل ، بحصول الاستواء الآن لا قبله ، كما أن الصورة فاضت من ذى  
الصورة ، على المرأة في حكم الوهم ، من غير تغير في الصورة ، ولكن كان  
لاتحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهيأة ، لأن تنطبع في المرأة لکن  
لأن المرأة لم تكن صفيحة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد ، فما معنى قوله صلى الله  
عليه وسلم « خلق الله الأرواح قبل الأجساد ، بألفي عام » ؟ !

وقوله عليه السلام « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !

وقوله عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجنبدل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شيء من هذا لا يدل على قدم الروح ، بل على حدوثه ، وكونه مخلوقاً .

نعم ربما دل بظاهره على تقديم وجوده على الجسد ، كما ظن جماعة من الحكماء ،  
وأمر الظواهر هين<sup>(١)</sup> فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ،

بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى .

أما قوله عليه السلام « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح

أرواح الملائكة ، وبالأجساد ، العالم : من العرش ، والكرسي ، والسموات ،

والكواكب ، والهواء ، والماء ، والأرض .

(١) موقف الغزالي من النصوص هنا ، موقف جرى ، أنظر إلى تعبيره عن

قيمتها بقوله « وأمر الظواهر هين » وفي تأويله لهذه الأحاديث مثل من ذلك .

وكما أن أجساد آدميين يحملهم صفيحة ، بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير ، ثم لانسبة لجرم الشمس إلى فلسكه ، ولالفلكه إلى السموات التي فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكرسي ، إذوسع كرسيه السموات والأرض ؛ والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت في جميع ذلك ، استحققت أجساد آدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم .

ولو انفتح لك باب معرفة الملكية ، لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هي الروح الأخير من أرواح الملائكة .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولايجتمع في مرتبة واحدة اثنان ؛ يخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع .

أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وما منا إلا له مقام معلوم » وبقوله عليه السلام « إن الراكع منهم لايسجد ، والقائم لايركع ، وانه مامن واحد إلا له مقام معلوم » فلاتفهم إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام « أول

ماخلق الله القلم» وقال «أول ماخلق الله العرش» وقال «أول ماخلق الله جوهر محمد» صلى الله عليه وسلم، وغير ذلك .

فكشفت الغطاء عن هذا من وجوده . تحت كل وجه فوائد لطيفة، واطائف من الحكمة ؛ فاما تسطر في الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدنا الموجودات كلها ، بشهادة الحس والعقل ، على تراتب وتفاضل ، في النوع والشخص ؛

أما في المركبات التي هي أقرب إلى حواسنا ؛ فلمعادن والنباتات والحيوان والإنسان . على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من السكل ، كالنبي في زمانه ، والولي في كل زمان .

وأما في البسائط الجسمانية ؛ أعني التشابيه الأجزاء ، فهي أيضا على تفاضل في الجوهر ، والحيز ، والعظم ، والحركة .

والأفضل من السكل الجرم الأقصى ، وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسي ، الذي وسع السموات والأرض .

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان ، ففيها تراتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علما وإحاطة ، وأبديا في الوحدة وأبديه بكال الربوبية ؛ كان في القام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن ينتهي بواحد ؛ فإن الترتيبات المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالترتبات في كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .  
فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذي  
مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل :  
أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهيولى ؛ أو ما روى في الخبر :  
إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظامة الخارجة .  
وأما في الأجرام . فقد انتهت بالجزم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلقه  
الله العرش . ثم الكرسي .

وأما في المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد  
صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .  
فقد وجدت لكل مقام مثالا ، ولكل مذهب محملاً ومساغاً .  
ثم الأولوية في كل صنف منها . هل هي أولوية بالزمان ؟! أو أولوية بالمكان ؟!  
أو أولوية بالذات ؟! أعني العلة الفاعلية ، أو الكالية ؟! فذلك مطلب آخر سهل  
التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثاني : أن المبادئ تساق إلى الكمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم  
يكن مبدأ . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال .

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر  
بأفعاله وخصائعه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما  
يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلي .

وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال البارئ تعالى ، وإكرامه .  
ويصح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليقة ، والصفوة من البرية ، وهو الكمال والفاية ، والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث ، كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة ، تؤثر في إعداد المادة ، لقبول فيض الأمر والعقل . والنفس ؛ حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللباب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل في المركبات الجزئية ، شخص في مقابلة العقل الكلى ، بل هو شخص العقل ، أو عقل مشخص .

وذلك هو نبي زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهي صاحب المبدأ ، صاحب الكمال ، وتكون النهاية هي الرجوع إلى البداية ، ويكون أول الفكر آخر العمل ، ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتداء الدين والشريعة ، من آدم عليه السلام ، واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام ، ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام ، ونوع كمال بعبسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتداء العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، في دار الجزاء ؛ ولذلك

قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب ، وأنا الخاشع ، يحشر الناس على قدمي » .

وبهذا العرض ينتهي رأي الفيزيائي في حدوث النفس الإنسانية ، وفي ما جبر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرهما ، في تاريخ الفكر الإسلامي .

وعلى عادتنا في مثل هذا البحث ، نولي وجهنا شطر ابن سينا ، ليقرون القارئ بين الرأيين ، قال في النجاة<sup>(١)</sup> :

« فصل في إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفتحة في النوع والمعنى ، فإن وجدت

قبل البدن :

فإما أن تكون متكثرة الذوات .

أو تكون ذاتاً واحدة .

ومحال أن تكون ذوات متكثرة .

وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .

فمحال ، أن تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان ، بعضها لبعض .

إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .

وإما أن يكون من جهة النسبة إلى الفنصر .

والمادة متكثرة :

بإمكانة التي تشتمل كل مادة على جهة منها .  
والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها ، في حدوثها في مادتها ،  
والعلل القاسمة لمادتها .

وليست متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .  
فإذن إنما تتغير من جهة قابل الماهية ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ،  
وهذا هو البدن .

وأما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن أن تتغير نفس  
نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا .

وهذا مطلق في كل شيء ؛ فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط ، فتكثر  
نوعياتها ، إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى  
أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلا لم تفترق عما قلنا ، فبحال أن يكون بينها مغايرة  
وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان ، متكثرة الذات  
بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان  
حصل في البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشيء الواحد الذي  
ليس له عظم وخبج ، منقسما بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في  
الطبيعيات .

ولما أن تكون النفس الواحدة بالعدد ، في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله .

فقد صح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ يخصصها به ويعصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلا بد أنها إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة .

وتسكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها .

نتقل بعد ذلك مع الغزالي ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هي أبدانها وخلودها .

## خلود النفس

يرى الغزالي ، أن النفس شيء ، والبدن شيء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب الملكة بملكته ، فقد نفى الملكة ، ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالي أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا فنى الجسم فنيت النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثاني : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا ، بقاء أبدى ؛ إذ يستحيل عقلاً أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول (١) :

« بيان بقاء النفس :

ونذكر أمها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أمها لا تفنى مطلقاً .

ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقولته تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً »

بل أحياء عبد ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » (٢) .

ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً بعدوماً .

وكذلك قوله تعالى « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله : أموات ؛ بل

أحياء » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء في حواصل طير  
خضر ، تسرح في رياض الجنة » .

وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة  
لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون فانياً ؛ وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها  
تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .  
فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ،  
بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة - أعني تصرفاتها وتديراتها - عن البدن .  
وإنما يموت الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد  
إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .  
وفي كل موضع ينتهي إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر  
الباطنة . فذلك الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من  
الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلي : فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق  
به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق .

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق الكافي في الوجود .

أو تعلق المتأخر عنه في الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله في الذات . لا في الزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ ، في الوجود ، وذلك أمر ذاتي  
أه لا عرضي ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس  
ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فإن فساد أحدهما ، بطل العارض  
الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود ،  
والعلل أربع :

فأما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبب التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبب

البساطة كالنجاس للصم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما

يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا يقووا ؛ فكان كل جسم يفعل ذلك

الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد

الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لافي مادة ، ووجود

جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبيننا أن النفس ليست منطبعة

في البدن بوجه من الوجود ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس  
لابحسب البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن  
يتركب فتحدث النفس .

ومحال أن تكون علّة ضرورية للنفس ، أو كإلية ؛ فإن الأولى أن يكون  
الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم البدن والمزاج علّة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن  
يكون آلة لنفس ، ومملكة لها ؛ أحدثت العلة المفارقة النفس الجزئية ، أو حدث  
عنها ذلك ؛ فإن إحداثها بالاسبب يخصص إحداث واحد دون واحد ، محال .  
ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناد ؛ ولأنه لا بد  
لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو  
تهيؤ نسبة إليه — كما تبين في العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون  
نفس جزئية تحدث ؛ ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة  
الوجود ؛ ولا شيء معطل في الطبيعة المسخرة . المبلغه كل شيء من العنصریات  
إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة ، فيلزم حينئذ أن يحدث  
من الجود الإلهي ؛ الفياض بواسطة العلة المفارقة ؛ شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء ، مع حدوث شيء ؛ وجب أن يبطل مع  
بطلانه ، وإنما يكون ذلك ، إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء ، وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل تلك الأمور ، وتبقى هي ، إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذي إنما هو تهيؤ إفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم - كما بينا - ، ولا هو قوة في جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالمرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً الذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود .

فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً ، فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه في الزمان .

وإما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان ؛ لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود .

وحينئذ لا يوجد أيضاً هذا التقدم في الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز

أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع المتقدم ما أعدمه . فحينئذ عدم  
التأخر . فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم التقدم ، وإن كان فرض عدم  
التقدم نفسه ، لأنه إنما افترض التأخر معدوماً ، بعد أن عرض المتقدم أن عدم  
في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض في جوهر  
النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد ، بسبب يخصه ، لكن  
فساد البدن بسبب يخصه : من تغير المزاج أو التركيب ، فباطل أن تكون النفس  
تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبتة فليس إذن بينهما هذا التعلق .  
وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق  
للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقه في الوجود ، بالوجود الإلهي ، بواسطة  
المبادئ الأخر ، التي لا تستحيل ولا تبطل .

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو عدم التلازم  
بين وجود النفس ووجود البدن ، وأنه إذا فسد البدن ، فليس يلزم أن تفسد  
النفس .

وبقي الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً ، أعني إثبات خلودها ،  
وهو ما يعالجه الغزالي الآن ، قال (١) :

« برهان أن النفس لا تفنى مطلقاً :

فنقول : إن النفس لا ينتظرق إليها الفناء والعدم والفساد والمهلاك . وذلك

أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مخيرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن الأمرين مختلفين في الشيء . يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون في الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة في المركبة . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة<sup>(١)</sup> الذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء إحدى الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ؛ وإذا لم يكن واجباً ، كان ممكناً ؛ والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذن يكون له في جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ، أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً

(١) احتراز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تفنى

وتفسد . انظر شرح الإشارات للرازي ج ٢ ص ٧٨ .

بالفعل ؛ وهو الصورة في كل شيء ، ومن شيء ، حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه  
قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت  
مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر في الجوهر ، الذي هو مادته ، ولنصرف  
القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، وثبت الكلام دائماً ،  
وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا في هذا  
الشيء الذي هو السنخ والأصل ، لا في شيء يجتمع منه ، ومن شيء آخر ،  
فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو  
غير مجتمعة فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع (١) ، وقوة

أن تفسد وأن تبقى ، ليس في المعنى الذي به المركب ، واحد ، بل في المادة التي  
هي بالقوة ، قابلة كالأضدين .

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالي .

فليس إذن في الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية ، لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم .

وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التي في المادة ، فإن قوة فسادها هو في المادة ، لا في جوهرها .

والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهاى قوة النفي والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هي فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة ، وإلى هذا سبقنا كلامنا ، والله ولي التوفيق .»

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما . ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لو جدناه يحاول فيها إثبات نفس الأمرين اللذين عنى بهما الغزالي ، إقرأ قوله (١) :

« فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن :

ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً .

أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ؛  
فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق :

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله

بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي

له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس لا النفس  
ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر

من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كانت تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في

الوجود ، حينئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو

بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .

وإما أن تكون علة صورية .

وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها لا في سادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست منطبعة في البدن ، بوجه من الوجوه .

فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزء من أجزاء البدن ، تتركب وتتمزج ، تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية . نعم البدن والزواج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العائل المفارقة للنفس الجزئية ، أو حدثت عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، إحداث واحدة دون واحدة ؛ محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد يبتناه ؛ ولأنه لا بد

لكل كائن ، بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه ، كما تبين في العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث لها آلة ، بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة ؟ ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العلة المفارقة شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء ، يجب أن يبطل مع بطلانه إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛ إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ؛ بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ، ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود ، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ،

فلا يستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان .  
وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه .  
وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلها توجد يلزم  
أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في  
الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم  
المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولاً  
بالطبع للمتقدم ، ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ،  
يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر  
معدوماً ، بعد أن عرض المتقدم ، أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب العدم ، يعرض في جوهر  
النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة ، البدن يفسد ، بسبب يخصه  
لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تتعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد  
البدن ألبتة ، بسبب في نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تتعلق  
للنفس ، في الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر ، التي  
لا تستحيل ، ولا تبطل .

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا ترابط  
بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها .

وأما الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فنائها مطلقاً ، أعني حدوثها الدائم ،

فقد عرض له بقوله (١) :

« وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ، فأقول :

إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد

بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبيل الفساد فيه فعل أن يبقى .

ومحال أن يكون من جهة واحدة ، في شيء واحد ، قوة أن يفسد ، وفعل

أن يبقى ؛ بل تهيوه للفساد ، ليس لملا أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى

الفعل ، وإضافة هذه القوة ، مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد ،

وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فأذن لأمرين مختلفين في الشيء ، يوجد هذان المعنيان

فنقول : إن الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة

يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .

وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان

الأمران .

وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء إحدى الذات ،

هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً

— أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ،

والإمكان هو طبيعة القوة .

فإذن يكون له في جوهره ، قوة أن يبقى . وفعل أن يبقى - لاجمالة - ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .

فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته ، أن أن يبقى بالفعل ، لأنه حقيقة ذاته .

فيأزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة . لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد وإن كانت مركبة ، فلتركيب المركب ، واننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل ، لافي شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .  
وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .  
وأما الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن  
تفسد وأن تبقى ، ليس في المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي  
بالقوة قابلة كإلا الضدين ، فليس إذن في الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا  
قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم .  
وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة  
أن تفسد شيء آخر فيها يحدث . والبسائط التي في المادة ، فإن قوة فسادها  
هو لمادة ، لا في جوهرها .

والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهي قوى البقاء  
والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون في المادة قوة أن  
تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هي فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس البتة لا تفسد ، وإلى هذا سبقنا كلامنا .  
أرأيت إلى الغزالي كيف وافق ابن سينا ، لا في المعنى ، وتحديد المقصود  
فحسب ، بل وفي العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً أصلاً ؟!  
ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالي المتكلم ، انرى كيف نصب من نفسه مناوئنا  
للفلاسفة بما فيهم الغزالي ، قال في التهاق<sup>(١)</sup> :

« مسألة في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم

بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها :

فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان :

أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدره القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة

تستعملها النفس ، بواسطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد

مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حلا فيها منطبعها ، كالنفوس البهيمية والقوى

الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالعمل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ،

فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،

ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها

عن المعقولات .

ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها

إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم

في العلم ، إلا الأعراض والصور ، المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائبة  
بضدها ، وهي صورة الهوائية ؛ والمادة التي هي المحل لاتنعدم قط .

وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في  
محل ؛ فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه  
بالقدرة ؛ وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه ؛  
والاعتراض عليه من وجود :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة  
في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى<sup>(١)</sup> ، فقد لانسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث  
إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، وأنكروا على  
إفلاطون قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك  
برهاني محقق :

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا  
حجيم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

---

(١) يعني المسألة القائلة : إن النفس جوهر روحي قائم بنفسه ، وهي المسألة

الثامنة عشرة ، الواقعة في كتاب التهاافت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن نقلنا  
إنكار الغزالي لهذه المسألة أيضاً .

وإن زعم : أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معالومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة . وإن كانت النفوس متكثرة ، فماذا تكثرت ؟ ! ! ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاها ، لأنها استفاضت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هي آتتها تحصيل من الأخلاق . والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل قط ، ولو تماثل ، لاشتبه عمينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدودها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد سراجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس فقط ، إذ قد نستمد في رحم واحد نطفتان ، لتوأمين في حال واحدة ، لقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذلك ، ولا نفس ذلك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، يقبل هذه النفس الأولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستمدت نطفتان لقبول التدبير معاً فما المخصص ؟ !

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؟ فيبطل ببطلان البدن ، وإن

كان ثم وجه آخر : به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه ؛ فأى بعد في أن تكون شرطا في بقاءه !!

فإذا انقطعت العلاقة ، اندمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور كما ورد وبه الشرع<sup>(١)</sup> في المعاد

---

(١) ولقد علق على هذه العبارة ، في كتاب التهافت — إخراجنا طبع

الجلبي ، لسنة ١٩٤٧ — فقلت :

«من حق الغزالي أن يعترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه لبيان لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم — في نظره — من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي يتشبهون به .

على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تقسم بأنها طريقة التشكك ، لا طريقة المثبت المهد .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس — مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه ، على ما هو المفروض — تفنى بموت البدن ، مبررا رأيه في ذلك ، بأن البدن كما كان شرطا لحدوثها هو أيضا شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم : ليس من حقه أن يدعى ذلك . منسوبا إلى الشرع فأين هذا من

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجملة إلى تدبيره .

نصوص الشرع ، التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت حياة ؟ !! .

كقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وليس في هذه الآية ، ما يدل على أن الحياة البرزخية ، خاصة بالشهداء ، بل الخاص بهم ، هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، ولعل قصر النص عليهم ، لتطمأن بهذه المغريات ، القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شيء في الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ، ما يخالف رأى الغزالي ، الذاهب إلى أن الشرع قد جاء ، بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لا احتياج في النفس إلى البدن ، يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته إذ قد تخلف ذلك ، في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إنه استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة ، التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعيين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ؛ فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من

---

وكقوله صلى الله عليه وسلم : « ما أنتم باسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه ، حين ألقى السلام على أهل القبور ، أو يسمعون؟! .

وكثير في هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، مما هو معروف مشهور ، فلا تطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع؟! .  
على أني لم أشتأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ : « وأعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :

١ — الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشي على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء

الأخرى؛ لمزيد مناسبة بينهما، فيترجح إختصاصه، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات؛ وعدم اطلاعنا على تفصيلها، لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص، ولا يضرنا أيضاً في قولنا: إن النفس لا تنفى بقاء البدن.

قلنا: مهما غابت المناسبة عنا، وهي المقتضية للاختصاص؛ فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن

الأصلية كما علم من مذهبهم.

٣ — والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط. وهو قول الفلاسفة الإطيين.

٤ — والثالث: ثبوتهما معاً، وهو قول كثير من المحققين، كالحلي،

والغزالي، والراغب، وأبي زيد الدبوسي، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية.

فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكاف، والمطيع، والعاصي، والثاب، والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق، خلق لكل واحد من الأرواح، بدناً يتعلق به، ويتصرف، كما كان في الدنيا.

٤ — والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة

الطبيعيين.

٥ — والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس،

فإنه قال:

لم يتبين لي أن النفس، هل هي المزاج، فينعدم عند الموت، فيستحيل

حتى إذا فسد فسدت ؛ فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ؛ بأنه يقتضى التلازم  
أولاً ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ؛ فإن انعدمت ، انعدمت ،  
فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

والاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدره الله تعالى ، كما  
قررناه في مسألة سرمدية العالم (١) .

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم  
تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من  
هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد  
أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً ، سوى ما ذكرتموه .

إعادتها ؟ ! ، أو هى جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ ! «  
وليس فى هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ،  
فضلاً عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالي .

نعم فيه أن الغزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مركب من نفس  
مجردة ، وجسم ، وأنه إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ،  
ولعله وطائفته يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة ، تفتى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث  
والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولاله بمقتضى هذا النص  
فضلاً عن أن يكون هو ما ورد به الشرع .

(١) انظر ص ٩٦ فى التهافت .

فخصر الطرق في هذه الثلاث ، غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولاً : أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، أي سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أي إمكان العدم سابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاننا بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفقود إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم .

فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقي ، ويكون ما بقي ، هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم ، بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ، ويكون حامل قوة العدم ، كالمادة ؛ والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ؛ فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن نتقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا ، أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود . بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الأبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم ، قبل العدم ، حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضا ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ، ولا نعى بقوة الوجود ، إلا إمكان وجود ، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود .

وقدينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ؛ إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ؛ ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة . وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألتى أزلية<sup>(١)</sup> العالم وأبديته<sup>(٢)</sup> .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان ، وضعاً مستدغياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه<sup>(٣)</sup> بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالي إلى بحوثه الأخلاقية ، حيث هي مقدمة ضرورية

(٢) انظر التهافت ص ٨٩ .

(١) انظر التهافت ص ٤٩ .

(٣) انظر التهافت ص ٨٣ .

لمبحثي السعادة والشقاوة ، اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم في ضوءه  
وعلى هدهداه ، البحث ، ذلك المشكل ، الذي تباينت فيه الأفكار ، وتضاربت  
الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذي كان مثار تضليل وتكفير .

ولقد مرّ بنا حديث العقل العملي عند الغزالي ، وأن له مملكة خاصة به ،  
هي الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلاً في هذه المملكة ، وتارة يكون  
منفعلاً . ومرّ بنا كذلك أنه إذا كان فاعلاً نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا  
كان منفعلاً ، نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً - عند الغزالي - كما  
كان العقل العملي فاعلاً ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلاً ، وتنشأ عن ذلك  
رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خالق قوتى الشهوة والغضب للحكمة ، فلو أن  
العقل العملي أمعن في قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة  
كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شيء جاوز  
حده انقلب إلى ضده ، فكالم العقل العملي في أن يقف من هاتين القوتين  
موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : الفضيلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض في حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام  
الغزالي نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا للحكمة ، وأن في محاولة  
إخمادها وإماتتها إضاعة لتلك الحكمة ، قال (١) :

---

(١) ص ٨٤ معارج القدس .

« أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهي أصعب إصلاحاً من سائر القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان ، وأشدها به تشبهاً ، وأكثرها منه تمكناً ؛ فإنه تولد معه وتوجد فيه ، وفي الحيوان الذي هو جنسه ، بل في النبات الذي هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخراً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر الهوى ، إلا بإماتة الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته<sup>(١)</sup> إياها ؛ فهي التي تضربه وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .

---

(١) لعل في هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلمه ، دون قصد منه ، بدليل باق النص فانتظره .

ثم هو في الإحياء ص ١٠٢ > ٨ ندد بقوم حاولوا إماتتها ؛ قال :  
« هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكيفية ومحوها ، وهيئات !! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورية في الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل ...

وليس المطلوب إماتة ذلك بالكيفية ، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط » .

ولا غرابة في أن نستأنس في هذه المسألة ، برأى الغزالي في كتاب الإحياء ،

ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرّاً نقيّاً ، بل إلهيّاً ربانيّاً ؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنياً عما في يدي غيره ، وسخياً بما في يده ، ومحسناً في معاملاته . وأما منفعتها ، فهي أن ههذه الشهوة مهما أدبت ، فهي المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة . وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وترجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة<sup>(١)</sup> .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل عدو يخشى مضرته من وجهه ، ويرجى منفعته من وجهه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .

---

فإن هذه المسألة - عنده - من علوم المعاملة ، التي لا يضمن بها ، والتي لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت بهذه المثابة من الأهمية ، فكيف جازله في صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتها !!!

فحق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به . . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التي تطلع إلا أمها لا تطلع إلا على الأفتدة ، وإيها المستكنة في ضمن الفؤاد ، استكنان النار تحت الرماد ، ويستخرجها الكبر الدفين ، من قلب كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان يزرع منه عرق إلى الشيطان الرجيم المعين .

فمن استفزته نار الغضب ، فقد قويت فيه قرابة الشيطان ، حيث قال : « خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار ، وشأن النار التلظى والاشتعال ، والحركة والاضطراب ، والصعود وعدم قبول الآثار .

ومن نتأجج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضيها ومنشؤها مضغة ، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .

وفي هذه القوة إفراط واستيلاء ، يجذب إلى الهالك والمعاطب ، وفيها تفريط وخمود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة .

ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الاخلاق ، من : الكرم والنجدة ، وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار « (١) .

(١) وقال في الإحياء ص ١٠٣ > ٨ :

## الفضائل (١)

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع ، تشمل شعبها وأنواعها ،

وهي :

الحكمة .

والشجاعة .

والعفة .

والعدالة .

---

« والمطلوب في صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن التهور ، وعن الجبن جميعاً . وبالجملة أن يكون في نفسه قويا ، ومع قوته منقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » وصفهم بالشدة ، وإنما تصدر الشدة عن الغضب ، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية ، !! ، والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ، يغضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرج غضبه عن الحق ، وقال تعالى « والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس » ولم يقل : والفاقدين الغيظ .

(١) ص ٨٨ معارج القدس .

فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ، فيها

تم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالمدل قامت السموات والأرض .

فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينطوى من الأنواع تحتها :

## الحكمة

أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله : « ومن يؤت الحكمة،

فقد أوتي خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث

قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهي منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحدهما تلي جهة فوق ، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية :

الضرورية والنظرية ، من الملائ الأعلى ، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً

لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ،

وكتبه ، ورسله ، وأصناف خلقه ، وتدييره للملكه وملكوته ، وأحوال الإبداء

والإعادة : خلقاً وأمراً ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هي التي تلي جهة تحت ، أعني جهة البدن ، وتدييره ،

وسياسته ، وبها تدرك النفس الخبرات في الأعمال ، وتسمى العقل العملي ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تنقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة في بعض الأوقات وفي حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثاني أشهر ، وهذا الثاني كالكمال والتمتة للأول .

وهذه هي الحكمة الخلقية ، والأولى هي الحكمة العلمية النظرية .

ونعني بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدر حركتهما على الحد الواجب ، في الانقباض والانبساط . وهي العلم بصواب الأفعال .

وتدبير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظري ، فالعقل النظري يستمد من الملائكة الكليات ، والعقل العملي يستمد من العقل النظري ، الجزئيات ، ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء ؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس فيه ما بالقوة ، وتدرك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ، فيحرك السماوات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلمنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على

العقل العملي ، والعقل العملي ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات  
عالم البدن ، فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الجميلة .  
وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الحب ، والبلى .

أما الحب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا  
مكر وحيطة ، باطلاق الغضب والشهوة ، لتتحركا إلى المطلوب ، حركة زائدة  
على قدر الواجب .

وأما البلى ، فهو طرف تفریطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس  
تقصر بالغضب والشهوة ، عن القدر الواجب .  
ومنشؤه بقاء الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال ...

## الشجاعة

أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة الحمية  
منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، في إقدامها وإحجامها .

وهي وسط بين رذيلتين مطيقتين بها ، وهما التهور والخبث .

فالتهور : لطرف الزيادة على الاعتدال ، وهي الحالة التي بها يقدم الإنسان  
على الأمور المخطرة ، التي يجب في العقل الإحجام عنها .

وأما الخبث فطرف النقصان ، وهو الحالة التي بها تنقبض حركة القوة  
الغضبية ، عن القدر الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .

ومهما حصت هذه الأخلاق ، صدرت منها هذه الأفعال ، أي يصدر من

خلق الجبن الإحجام لافي محله ، ومن التهور الإقدام لافي محله ، وهما خلتان مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو الخلق الحسن المحمود ، وإياه أراد بقوله تعالى « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » فلا الشدة في كل مقام محمود ، ولا الرحمة ؛ بل المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع .

فمتى حصل له ذلك ، فليُنظر ، فإن كان طبيعه مائلا إلى النقصان ، الذي هو الجبن ، فليتعاطأ أفعال الشجعان تكلفا ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتقاد طبيعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجعان بعد ذلك طبيعاً .

وإن كان مائلا إلى طرف الزيادة وهو التهور ؛ فليشعر نفسه بعواقب الأمور ، وببعض أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علامة منه ، فكانت لا تتعذب أصلا بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » .

وقال عليه السلام : « شيبتي هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى « فاستقم كما أمرت » فإن الإمتداد على الصراط المستقيم ، في طلب الوسط بين هذين الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من حال

الصراط في الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط في الدنيا ، استقام عليه في الآخرة ، بل يكون في الآخرة مستقيماً ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب في كل ركعة من الصلاة ، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك في خلق واحد ، لطال العناء فيه ، فكيف وقد كلفنا ذلك في جميع الاخلاق مع خروجها عن الحصر<sup>(١)</sup> كما سيأتي .

(١) وينبغي أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التي يرسمها الغزالي ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالمثل على النفس لتتقص منها ، إن كانت زائدة ولتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، ليست خاصة بهذه الفضيلة وحدها ، ولكنها الخطة التي يراها الغزالي ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما اتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومنه يفهم أيضاً ، رأى الغزالي في الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص ، دون أنه القاري إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لاتعذب أصلاً ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجع إلى رأى من يرى ، أن البعث روجى صرف ، وأن

ولا مخلص من هذه المخاطر ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم هلكي إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكي إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم »  
فنسأل الله العظيم ، أن يمدنا بتوفيقه ، لتتجاوز الأخطار في هذه النار ،  
ولا ننخدع بدواعي الاغترار ، فهذا .. هذا ... ..

### العفة :

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية ، وهي انقيادها على يسر وسهولة ، للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ، بحسب إشارتها .

ويكتنفها رذيلتان :

الشره .

ونهمود الشهوة .

العذاب إنما يكون بتذكر الملاذ التي كانت النفس تجنيها بوساطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هي مع ذلك حاجة من حاجات النفس ، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعمما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهي في عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأسى على فراقه ولا تشعر بخسارة شيء عند فواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، في مقام خاص .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة في اللذات ، التي تستنقبحها القوة العقلية ، وتنهى عنها .

والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضيه العقل تحصيله .  
وهما مذمومان ، كما أن العفة التي هي الوسط ، محمودة .  
وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لاسيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط في ذلك نقصان ، وإنما الكمال في الاعتدال .  
ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلاً .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذي يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حياً ، والحواس سليمة ، فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبهه بالطبقة العالية بالإضافة إليه ، وهي الملائكة<sup>(١)</sup> ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لاحالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذي هو سبب بقاء النوع الإنساني ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، للالعاب والتمتع ،

(١) فيه دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان « في نظر الغزالي » انظر

وإن تمتع ولعب ، كان باعته عليه ، التآلف والاستمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح .

ويقتصر من الأنكحة على القدر الذي لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الحميم من النجاسات ، لا يغير كوزاً معترفاً من البحر .

وكم أحق يتكاس ، فيقاس نفسه به ، بمقايسة الملائكة بالحدادين ، فهلك من حيث لا يدري ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

### العدالة :

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاث ، في أنتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل ، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود بكون الملك بصيراً قاهراً ، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم في البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم . كذلك العدل في مملكة البدن ، بين هذه الصفات .

والعدل في أخلاق النفس ، يتبعه لامحالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتمرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن  
إما في الإخلاق .

وإما في حقوق المعاملات .

وإما في أجزاء مابه قوام البلد .

والعدل في المعاملة ، وسط ، بين رذيلتي الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ماله  
أخذه ، ويعطى ماعليه إعطاؤه .

والغبن أن يأخذ ما ليس له .

والتغابن أن يعطى في المعاملة ، ما ليس عليه حمد ولا أجر .

والعدل في السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب

أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة في إئتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها

على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه

وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون

من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون في قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد

وبعضها خادم لا يخدم . كالتقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه .

ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب

وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، قامت السموات والأرض ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم الحق ، وتأخير المؤخر الحق ، جلت عظمته وعظمت قدرته . . . .  
فالعادلة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل .  
والله ولي التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقربه من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فمشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذي هو فوقه ، وإن حرم عنه أطرح إلى الحضيض الذي تحته .

فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق في القرب من الله ، بأفق<sup>(١)</sup> الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته .  
أعاذنا الله منها بفضلها .

### السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالي . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب زكاء النفس ، وطهارة القلب ؛ وكيف يكون زكاء النفس وطهارة القلب سبباً

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان أنظر ص ٤٦٧

من أسباب إفاضة المعرفة ، على النفوس التي زكت ، والقلوب التي طهرت .  
فإذا بين لنا الآن ، أن السعادة الحقة إنما هي في المعرفة ، ظهر لنا الترابط  
الوثيق بين الفضيلة والسعادة . وهاهو ذا يحدثنا عن السعادة :

«(١) بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :

إعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، شرحوا أحوال الآخرة  
أتم شرح وبيان ، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً  
وتخويفاً ، مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، لاسيما  
ما في الشريعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المعاد ، بالروحاني والجسدي ، والعاجل  
والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .  
وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين  
أطلعوا على أحواله وحيياً وإخباراً ، والعقل المجرد ، كيف يهتدى إلى مقادير  
العلوم والأخلاق ؛ حتى يرتب على كل علم وعمل ، جزاء في الآخرة ، مقسداً  
عليها مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مترتبة متفاضلة ، وإنما شرفها بشرف معلوماتها .  
ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها .  
والجزء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال  
متفاوتة متفاضلة ، وممايزة بالخير والشر ، والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدى

إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل وجل بالوحي والإنباء ، مطامعاً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فإذن السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التي بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبأه عليها في مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة ، في دار الغربية .

فنقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصصها ؛ وأذى وشرّاً يخصصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحس .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاده .

ويشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقها وملائمتها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في

الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذي هو في نفسه أشد إدراكا ، كانت اللذة التي له ، أبلغ وأوفر .  
وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل العنين فإنه متحقق أن الجماع لزيد ، ولكن لا يشتهي ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذيا ، وكذلك حال الأكمة عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي - كما للحمار - في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته غير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجهل عن أن نسميه لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لانشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمة .  
وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالحائف يجد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنومة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضائه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشتهه للغذاء البتة وهو أوفق شيء له ، وكرها له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيأته ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، يل لانسبة لها البتة بوجه من

الوجوه فضيلة وتماها وكثرة ودواما ، وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصله بملاقة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصله بالسريان في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له من الزوائد غير الداخلة في معناه إلا بالعرض ، والخوض في باطنه وظاهره ، بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكننا في عالمنا هذا وابداننا هذه وانفجارنا في الرذائل التي لأحس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنا من الأصول ؛ ولذلك لانطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطالبات اليقينية .

والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد .  
وأما إذ انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنهت وهي في البدن لكاملها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى

بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرور الا لتناد بالخلو واشتهاءه ، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاً ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظيم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهير ، المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف والذي قد عمل فيه نار وزمهير ، فمنعت المادة الملابس وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد و عرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجهه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من العلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً في سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب

البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس ،  
إذا تبرهن للقوة النفسانية ان هاهنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبعباد  
معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس  
رأياً أولياً ، بل رأياً مكنسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق  
ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع في هذا النوع من الشقاء  
الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لاغير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الانسى أو معاندون  
جاحدون متعصبون لآراء فاسدة ، مضادة للآراء الحقيقية ، وحال الجاحدين  
أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

واما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الانسان من تصور العقولات حتى  
يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً  
إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً  
حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل  
الفائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر  
عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ  
الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة للكل  
وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد لكل أى وجود يخصها وأى وحدة  
تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ،

وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ، فإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقدمة فنقول : إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته ان لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملي يد الاستيلاء وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة .

فالعقل ينبغي ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغي أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة حياة الاستعلاء والتزهر ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التي بينهما وهو الشوق الجلي إلى تديره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ،

فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ،  
وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال بالصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك  
من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهيه عنه البدن  
وتمام انغماسه فيه ؛ فإذا فارقت أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام  
فإذا ماتوا اتبها ، وتأذت أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر  
ذاتي ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ،  
ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم إذن  
أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتتمحى قليلا قليلا  
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد  
أهل الكبائر من المؤمنين ، لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى  
عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للمعارفين  
فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية ، صارت إلى سعة  
رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة ، ولهذا قال عليه السلام « أكثر أهل الجنة  
البله وعليون لذوى الأبواب »

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكدورات الشهوات  
وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لامحالة شوقها إلى  
مقتضاها ، فتتعذب عذابا شديدا ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن

يحصل المشتاق إليه، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقي ، وان اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ، ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .  
نخلاصة هذا الفصل ، أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلاً ، فهو من أهل النجاة ، لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين ، وان كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم . وان اعتقدت اعتقاداً حقاً لاعتقادهن براهين يقينية ، وأضاف إليها أعمالاً صالحة ، فهو من أهل الجنة . وان اعتقدت اعتقادات حقة ، ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وان كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنتهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلى بالآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس واما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا في السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، والجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة، ويحترز عن مضادها وعوائقها،  
والله ولي التيسير والتوفيق «  
» فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه  
يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم  
الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التي  
فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض  
المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلا تنال به كالأ<sup>(١)</sup> وتقول قولاً تنال به كالأ ،  
وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى  
طلب نقش آخر فلا يتصرف في شيء مما كان في هذا العالم ، وفي تحصيلها على  
هيئتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية . والنفس الزكية تعرض عن  
هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر  
فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى الذي  
في حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر  
والذكر ، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني  
التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

---

(١) ولعل هذا هو السر في قولهم: إن الجنة ليست دار تكليف.

هذه هي نظرة الغزالي إلى السعادة الإنسانية ، وإلى حال النفس بعد الممات ؛  
فقدار بينهما وبين قول ابن سينا في النجاة (١) .

« يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا  
من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث .  
وخيرات البدن وشروبه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحققة  
التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم ، حال السعادة والشقاوة التي  
بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو  
السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للأَنْفُس ، وإن كانت الأوهام  
مناقصر عن تصورهما الآن ، لما نوضح من العليل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم  
في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ، فلا  
يستعظمونها في جنبه هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال  
هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها في الشرع .  
فنقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى  
وشراً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة .

ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة  
الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاؤه .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقتها وملائمتها ، هو  
الخير واللذة الخاصة بها .

والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذي هو  
بالتقياس إليه كمال بالفعل .  
فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في  
الحقيقة مختلفة ؛ فالذي كماله أتم وأفضل ، والذي كماله أكثر ، والذي كماله أدوم ،  
والذي كماله أوصل إليه وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل ،  
والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لامحالة .  
وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن  
ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر بالذادة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ، لم  
يشفق إليه ولم يتزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجهاج لذة ، ولكنه لا يشتهي ولا يحن نحوه  
الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشتهي من  
مجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً . وفي الجملة فإنه لا يتخيله

وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .  
ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهي - كما للحمار - في بطنه .  
وفرجه ، وأن المبادئ الأولى القريبة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة ،  
وأن رب العالمين عز وجل ، ليس له في سلطانه ، وخاصية البهائم الذي له ، وقوته  
غير المتناهية ، أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجده عن أن يسمى  
لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسية ؟!  
ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ؛  
فإننا عنده ، كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية  
وهو متيقن لطيبها .  
وهذا أصل ..

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع  
أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ،  
الطعم الحلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكراهية بالذات ، وربما لم تكن  
كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ؛ كالحائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا  
يشعر بهما ، ولا يستلذها .  
وهذا أصل .

وأيضاً ، فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوعة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس  
به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل

الممرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه فينبذ  
ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهه للغذاء ألبة كارهاً له ، وهو أوفق شيء  
له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد  
جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقده .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن  
الحس مؤوف ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .  
فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف ، إلى الغرض الذي تؤمه ،  
فنقول :

إن النفس الناطقة كالمال الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مراتباً فيه  
صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من  
مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية  
المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، بهيئاتها وقواها .  
ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى في نفسها هيأة الوجود كله ، فتقلب عالماً  
معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير  
المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئاته ، ومنخرطاً في  
سلكه ، وصائراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المشوقة ، التي لا تقوى الأخرى ، وجد في  
المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لانسبه لها إليه

بوجه من الوجوه ، فضيلة وتماها وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد؟!  
وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ماوصله ، بملاقة السطوح ،  
بالقياس إلى ماهو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؟!  
إذا العقل والمعقول والعقل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه ، أكمل ؛ فأمر لا يخفى .  
وأما أنه أشد إدراكا ، فأمر أيضا تعرفه ، بأدنى تذكر لما سلف بيانه ؛ فإن  
النفس النطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصيا للمدرك ، وتجربداً له عن  
الزوائد غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض . وله الخوض في باطن المدرك  
وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك؟! . أو كيف تقاس هذه اللذة  
باللذة الحسية والبهيمية والغضبية؟! ولكننا في عالمنا وبدننا وانفاسنا في الرذائل  
لأنحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أو ما نأ إليه في بعض  
ماقدمنا من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نلجئ إليها ، اللهم إلا أن نكون قد  
خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك  
اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا ، وخصوصا عند انحلال  
المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بمنشوق

روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاد بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بمبدأ  
غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين  
الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا؛ فإمها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات  
والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح أو خجل ، أو تعبير أو شوق لغلبة .

وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها  
على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات  
الأشياء ، فكيف في الأمور النبوية العالية؟! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما  
يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبوية ، لما قيل  
من المآذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنهت وهي في البدن  
لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت  
بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن - كما قلنا - قد أنساها ذاتها ومعشوقها  
كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاد بالحلو  
واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة - عرض لها  
حينئذ من الألم بفقدانه ، كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ، ودلنا  
على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والمعقوبة ، التي لا يعدلها تفريق النار

للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهيرير المزاج .

فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذي عمل فيه نار أوزمهيرير ، فتمت المادة الملبسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة .

وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها .

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من العلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم

تكتسب ألبته هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينتطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن هاهنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً ، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لاغير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما متصرفون عن السعى في كسب الكمال الإنسى .  
وإما معاندون جاحدون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية .  
والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيبات مضادة للكمال .  
وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور العقولات ، حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكننى أن أذص عليه نصاً إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأمر الواقعة فى الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لا تنهاى .

وينتظر عنده هياتة الكل ، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للسكل ، أى وجود يخصها؟! وأى وحدة تخصها.؟! وأنها كيف تعرف؟! حتى لا يلحقها تكثر ولا تفر ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها؟! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصد عنه الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لانتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة - وكأننا قد ذكرناها فيما سلف - فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً . أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ، وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما ممتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيئة

إذعانية ، وأثر انفعالي ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الإنقيادية ، وتبقيّة النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيأة الاستعلاء والنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذّة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التي كانت بينهما ، وهي الشوق الجلي إلى تدييره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة ، بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق التي له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال بالصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه .

ثم إن تلك الهيأة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يليها عنه أيضاً ، البدن وتتمام انغماسها فيه .

فإذا فارقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى

عظيماً . لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب  
والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت  
تثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك ،  
غير خالدة ، بل تزول وتنحى قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة  
التي تخصها .

وأما النفوس البله التي لم تكنسب الشوق ، فإنها إذا فارقت البدن وكانت  
غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع  
من الراحة .

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك  
ولامعنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتمدب  
عذاباً شديداً ، يفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه  
لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبهه أيضاً أن يكون مقاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن  
كانت زكية وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي  
تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك  
فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم ، لإتمام  
كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولاشوق كمال ، فتشتقى تلك الشقاوة ، بل جميع  
هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولامنع في المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .

قالوا : فإمها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية .  
وتكون الآلة التي يمكنها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فنشاهد جميع  
ما قيل لها في الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .  
وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه  
فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء  
كما نشاهد ذلك في المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس  
على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد  
النفس . وصفاء القابل .

وليس الصورة التي ترى في المنام . والتي تحس في اليقظة — كما علمت —  
إلا المرسمة في النفس . إلا أن إحداها تبتدىء من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية  
تبتدىء من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت في النفس ، تم هناك إدراك  
المشاهدة .

وإنما<sup>(١)</sup> يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرسم في النفس . لا الموجود من خارج  
فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب  
الذاتي هو هذا المرسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .  
فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان . واللذان بالقياس إلى الأنفس  
الخسيسة .

---

(١) قارن هذا النص بما سنويه للغزالي في البعث عن كتاب « المصنوعون  
به على غير أهله » .

وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتمتص بكما لها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها . وإلى الملكة التي كانت لها ، كل التبرى .

ولو كانت بقي فيها أثر من ذلك . اعتقادي أو خلقى ؛ تأذت . وتخلفت لأجله عن درجة عليين » .

هذه هي السعادة . وتلك هي الشقاوة . في نظر كل من الغزالي . وابن سينا ؛ فهل تستطيع أن تلاحظ بين ما ذكرانه في أول البحث . من أن السعادة البدنية أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين ما ذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التي كانت بينها وبين الأبدان في الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحللها من هذه الصلة ؟ !

ثم رأيت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هي بالأثر الذي تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . ففي التخيل غناء عما يدعى من وجودات خارجية !! ثم رأيت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية . إن كان ولا بد أن تستعين بشيء من الأجسام . على تمام عملية التخيل . ففي الاجرام السماوية - يعني دون الاجسام الإنسانية - الغناء الكافي .

وستجد أسكل ذلك نظيراً ، عند الغزالي فيما يأتي من نص « المضمون به

على غير أهله »

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدي الحديث عن البعث ؛ فإن في حديث السعادة ما يلقي ضوءاً على فكرة البعث ، التي تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

### رؤية الإله :

يرى الغزالي أن الإنسان السعيد ، يرى الله في الدار الآخرة ، والرؤية في نظر الغزالي اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين « لأن الرؤية<sup>(١)</sup> سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لئلا يها واقعمة بالعين » .

فالإنسان السعيد في الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان في الدار الدنيا ، لأن البدن وعلاقته حجاب دون تمام هذا الإدراك .

« وكما<sup>(٢)</sup> أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والرؤية ، ولا بد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية ومالم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس مادامت محجوبة بموارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وماغلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ،

مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى » وقال تعالى « لا تدركه الأبصار » أى فى الدنيا . فإذا ارتفع الحجاب بالموت ، وطهرت النفس من كدورات المعاصى ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستمد لأن يتجلى فيه الحق جلالة ، فيتجلى له تجلياً ، يكون انكشاف تجليته بالإضافة إلى ما كان عليه كانكشاف تجلى المرثيات ، بالإضافة إلى ما تخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هى التى تسمى بالرؤية فأذن الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً .

بل أقول : كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخييل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه فى الآخرة كذلك .

هذا وإن كان يقول فى منهاج العابدين (١) :

« الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ ! .

فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشى فى رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك في سائر الأعضاء .

فالعين إنما هي للنظر إلى رب العالمين سبحانه .

### البعث :

يرى الغزالي - ضرورة أن الروح عنده غير فانية، ولا يجوز عقلاً أن تفتى، وضرورة أن للسكون إليها حكماً عادلاً - أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها في عالم ثان يسمى العالم الآخروي، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر . أما أن الجسم سيكون معها في ذلك العالم الآخر، أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالي » في كتبه الخاصة، على غير عادته، فإنه بينا يصرح<sup>(١)</sup> في موضع أن الجسم سيبعث، إذا به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية في الدار الآخرة، يصورها تصويراً بما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك<sup>(٢)</sup> أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمر العقلي التي لا يصح أن يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها، عن الأمر الحسية، لأنه لانسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما<sup>(٣)</sup>

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس

(٢) صر بنا ذلك في بحث السعادة ص ٤٧٤ (٣) ص ١٧١ معارج القدس

وكذلك يرى أن الشقاء الروحي الحاصل للنفس « لا يعدله تفريق النار أو تبديل الزمهرير<sup>(١)</sup> ».

وأيضاً يقول: إن السعادة الروحية لأهل السعادة، والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائماً في الدار الآخرة بلا انقطاع<sup>(٢)</sup>.

ويقول، أن أسباب السعادة الروحية، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا في الدار الدنيا ولكننا لاندرک تلك السعادة، ولا تلك الشقاوة، لما يستتبعها للبدن<sup>(٣)</sup>.

فإدام لا بد من السعادة أو الشقاوة الروحيتين

إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسينيين

ومادام حصولهما في الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له

ومادام المانع من تذوقهما عند حصول أسبابهما في الدنيا هو البدن

أفلا يؤدي هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً؟! .

هذا ما عسى أن تفيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لاتصريحاً، بل إن

الغزالي ليؤكد يصرح بعدم البعث الجسماني، وذلك حيث يقول:

« فهو لاء<sup>(٤)</sup> - يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعاني العقلية وما في هذا

الإدراك من السعادة - إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق

(٢) ص ١٧٩ معارج

(٤) ص ١٧٤ معارج

(١) ص ١٧٣ معارج

(٣) ص ١٧٢ معارج

وإذا فارق - يعنى البدن - ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام - يعنى عن البدن - وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة مكتسب بالبدن ، وقد فارق »

وحيث يقول (١) :

«وأما إن كانت - أى النفس - مكتسبة للهيات البدنية مملوطة بالمعاصى وكدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه» .

وحيث يقول ثالثاً (٢) :

« والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائر بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم تجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان » .

وحيث يقول رابعاً (٣) :

« وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخدر

---

(١) ص ١٧٧ معارج

(٣) ص ١٧٣ معارج

(٢) ص ١٧٩ معارج

الذي أذيق المطعم الأذ ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر  
فيطالع اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة  
تساكل الحالة الطيبة التي لا جواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف «  
وفي موضع آخر من الكتاب<sup>(١)</sup> يحاول « الغزالي » الإجابة عن سؤال  
افترضه هو افتراضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال « إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن  
مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة في الخيال ، وتعريفها  
عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت يذهب الجسم فيذهب  
معها الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالاً  
أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسد  
بذهاب قوة الخيال التي ذهبت بذهاب الجسم .

فيقر « الغزالي » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ،  
ويقول في الإجابة :

لا حاجة إلى النفس بالخيال في العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً  
لها ، عن الاتصال بالملك ، في العالم الآخر ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا  
استغنى عنه .. »

وأيضاً في موضع غيره<sup>(١)</sup> ، يتوجه بسؤال يقول فيه : فان قال قائل :  
قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟ !  
فيسلم الدعوى ويمضى في إقامة الدليل .

فإذا كانت النفس - في رأى الغزالي -<sup>(٢)</sup> ستكون عالماً عقلياً منتقشاً  
بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشغولة  
بالبدن .

ويقول :<sup>(٣)</sup>

« والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التي هي في غاية العقولانية ،  
والتجريد عن المادة ، لأمر في ذات تلك الأشياء . ولا لأمر في غريزة العقل ،  
بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج في كثير من الأمور إلى البدن ،  
فيبعده البدن عن أفضل كماله فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس  
للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها »

والغزالي يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول<sup>(٤)</sup> : « إن النفس تستعمل  
آلة جسمانية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات » وهذا أمر مقرر لدى غيره  
من فلاسفة المسامين . وإنما أردت أن أؤاخذ به باعترافه .

ثم يصرح « أن النفس<sup>(٥)</sup> الناطقة كالمال الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً  
مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام العقول في الكل . والخير الثابت في الكل

---

(١) ص ١٧٠ معارج القدس (٢) ص ١٧٥ منه (٣) ص ١٤٠ منه

(٤) ص ١٥١ (٥) ص ١٧٠ منه

مبتدأ من الكل وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعا ما من التعاق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها حياة الوجود كله .

فينتجبا عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحددا به ، ومننتقشا بمثاله وهيئاته ، ومنخرطا في مسلكه وصائرا من جوهره »

ومادامت النفس ستصير عالما عقليا صرفا فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفسا يصير عقلا ؟ ! فهذا يسأل عنه « الغزالي » وربما كان ذلك ممكنا على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصيتين . إحداهما : باعتبار العقل النظري وهي إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه العقول ، إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملي وهي إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية . فالغزالي قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتي العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية في إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملي ، تستعين بآلات البدن ، فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلا صرفا . وتقد وازن « الغزالي » بين العقل النظري في الانسان وبين العقول المجردة

ثم بين العقل العملي فيه وبين نفوس الأفلاك فقال: (١)

« إن الانسان جسم وعقل ، والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملي ،  
فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة  
لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى ، ولهم الوصول بلا انفصال ، وإلى  
نفوس محرّكة للسّموات ، وإلى أجسام . »

فهذه الموازنة ربما تفيد ما ذهبنا إليه من إمكان سيرورة النفس الإنسانية في  
الدار الآخرة عقلا .

والغزالي يرى أن الجنة التي كان فيها آدم وإبليس ، وأمر فيها إبليس بالسجود  
لآدم ، جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، في نظره هي الجنة الأولى كان  
البعث روحيا صرفا .

ويصرح « الغزالي » أيضا أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج  
عليها كما خرج إبليس ، صار ملكا ، والملائكة في نظر « الغزالي » لأنّ أكل  
ولا تشرب ولا تسكن قال :

« فمن (٢) لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق لعن  
كحال الشيطان الأول ، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل ، وقيل أخرج  
منها فانك رجيم ، وذلك معنى اللعن .

ومن قبل الأمر أدخل في عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال  
الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا في عالم الثواب »

ويقول الغزالي<sup>(١)</sup> : ينبغي للانسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو في هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .  
فليت شعري . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر .  
وأثاث وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟ !  
ان كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم في الحياة الدنيا ،  
بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .  
لكننا نرى الغزالي يدعو دعوة ملحة إلى الزهد في الدنيا ، وفي أطايبها  
وملاذها ، ويصف كل هذه المتع أوصافا تنفر منها وتزرى بها ، ويوصي بأن  
يكون الانسان روحيا ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يتجرد من الدنيا وزينتها .  
ويتشبه بالملائكة وعالم المجرذات .  
ولذلك يقول<sup>(٢)</sup> :

« إن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق  
معرضة عن الحواس ، متحركة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق  
في سرها .

فكل ما يكون مانعا من ذلك . يكون حاطا لها عن درجتها ، وبقدر ما  
تعرض عن حضرة الجلال ، وعن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات  
تعرض عنها الأنوار الالهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة  
أقرب » .

ويقول عن الشهوة<sup>(١)</sup> :

« ومتى قمعها — أى الإنسان — أو أماتها صار حرا نقيًا ، إلهيا ربانيا ،  
فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما في يد غيره ، وسخيا بما يده ، ومحسنا في معاملاته »  
فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة في نظر الغزالي ، أشبه  
شيء بهذا الذى يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيده العلاقة وتقويتها .  
فهذه النصوص تعطى في ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن في العالم الآخر .  
وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذى أشرت  
إليه سابقا .

ونفس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح — كما فى النص  
الذى سبقناه فى بحث السعادة — بأن الجسم سيبعث ، إذا به حينما يتكلم عن  
السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعا وعائقا .  
وتقد حكم الغزالي فى كتاب التهافت — بمقتضى نص ابن سينا هذا — عليه  
بأنه ينكر البعث الجسماني .

هذا ولقد كتبت تعليقا على نص ابن سينا هذا ، وتعليليا على نقد الغزالي  
له ، فقلت — فى إخراجنا لكتاب التهافت ص ٢٩٧ :

« هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

١ — شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن  
ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

ب — وشطر رجح فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك — أيضا — حكاية المذعن المؤمن .  
والذي لا يستطيع النصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ؛ يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، في الخلاص من البدن .

فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها .  
والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانبا تأذت وتألّت .  
وتقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسماني ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تقيّة؟! هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟ !  
إن كان الأول ، فإما لم يستشعر ابن سينا التقيّة في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصومه ، عن خطرها ؟ ! كالقول بقدم العالم .  
وإن كان الثاني ، فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين؟!!

فإن كلا منهما ينفي ما يثبتته الآخر .

في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب ولكن هل يحق للناقد النصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإنه حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟ !  
هذا مالا أوافق الغزالي عليه .

وإذا عرجنا على كتابه « المضمون به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً في هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسماني في هذا الكتاب أيضاً ، يقسم اللذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن الحصول في الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً صرفاً ، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً وروحياً .

فهل الغزالي يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس روحياً فقط ، ولبعضهم جسمياً فقط ، ولبعضهم جسمياً وروحياً ؟ !  
وربما كان الأمر كذلك في نظره ، بدليل أنه يقول (١) :

« فإن من النفوس الإنسانية وعقولها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ،

والتقدس عن علائق المواد ، وغواشى هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً في سلك العقول المفارقة ، متصلاً بالعقل الأول ، مستمداً من الحكمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لا يستكمل عنها وعن قواها الجسمانية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفصل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة في أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملائكة الأولى ، وهم المبادئ الأولى يحق لهم أن يقولوا « كنا أظلة عن يمين العرش ، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » وصدقا قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجدل بين الماء والطين » .

وهذا هو نص المضمون به على غير أهله !

«اللذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها،

وهي كما تقدم حسي وخيالي وعقلي .

أما الحسى فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام في أن بعض

هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والاستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر

المنضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة .

وفي كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ،

ولكل واحد في الجنة ما يشتهي كما قال تعالى : « ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم

ولكم فيها ما تدعون » .

وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة ممظمة ، في دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا .

وأما الخيالي فلا يخفى إمكانه ولذته كما في النوم . إلا أنه مستحق لانتقاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيال والحس لأن التذاد الإنسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة .

والقوة الخيالية قدرة على اختراع الصور في هذا العالم ، إلا أن صورها المخترعة متخيالية وليست بمحسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ، فإذ لك لو اخترع صوراً جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس بصير مبصراً كما في النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيالية لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ؛ ولا تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة في القوة الباصرة ، وكل ما يشبهه يحضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخياله بسبب إبصاره ، أي بسبب انطباعه في القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد في الحال . أي يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام « إن في الجنة سوقاً تباع فيها الصور » والسوق عبارة عن اللطف الإلهي

الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة  
بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير  
اختيار كما هو الحال فى النوم فى هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة  
على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد فى مكانين ، وإذا  
صار مشغولاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغولاً به محجوباً عن غيره ،  
وأما هذا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا انتهى مشاهدة الشيء  
مثلاً ألف شخص فى ألف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى أماكنهم  
المختلفة ، وأما الابصار الحاصل عن شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا  
يكون إلا فى مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات  
وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص فى قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلى فإن تكون هذه المحسوسات أمثلة  
للذات العقلية التى ليست بمحسوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة  
مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثلاً  
للذات الأخرى ، فإنه لو رأى فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن ،  
والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والخضر ، والأشجار المزينة بالجواهر واليواقيت  
واللآلىء ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرر المرصعة بالجواهر ،  
والغلمان المائتين بين يديه للخدمة ، كان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله  
على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقررة  
العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور

المملكة ونفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء .  
وان شمل الجميع إسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق ، لكل  
واحد مذاق يفارق الآخر .

فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن تفهم كذلك وإن كان مما لا عين رأت  
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز  
أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده: فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور  
التي لم تفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور والذات ، والعارفون المستصغرون  
لعالم الصور والذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم  
وتشفي شرهم وشهوتهم ، إذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهي . ، وإذا  
اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات والذات ، والقدرة واسعة ،  
والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألفت بواسطة  
النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه  
والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهي ، ولا تدرك بالفهم  
البشري ، وإنما يدرك ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر .

الحق أن « الغزالي » مضطرب في هذه المسألة ، ولو جاز لنا في هذا الفصل  
أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه  
قول الغزالي<sup>(١)</sup> : لم يحصل البشر من أمر الجنة إلا الأسماء والصفات .

وقوله (١) : « ومعرفة هذا الإسم - يعنى الباعث وهو من أسماء الله - موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أعمق المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمه » لسكان أصدق ممبر عن حال الغزالي .  
هذا وبيننا نجد « الغزالي » يدع الروحانية تطغى في كتبه المضمنون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطغى في كتبه غير المضمنون بها ، حتى لا تجد للروحانية إلى جانبها مكاناً ، فالملائكة أجسام والروح جسم .  
قال (٢)

( فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، وطما روائح طيبة ، فيأفونها في حريرة من حرير الجنة ، وهي على قدر النحلة شخصاً إنسانياً ، ما فقد من عقابه ولا من علمه المكتسب في دار الدنيا ، فيعرجون به في الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر في الأمم السالفة ، والقرون الخالية ، كأمثال الجراد المنتشر ، حتى تنتهي إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائل أى جبريل ، وهذا فلان معى بأحسن أسمائه وأحبها إليه فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شك ، ثم ينتهي إلى السماء الثانية - وهكذا يستمر « الغزالي » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بأزاء كل سماء - حتى ينتهي إلى سدرة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين

(١) ص ٥٩ (٢) الدرّة الفاخرة في كشف أحوال الآخرة . ص ٦

كدابيه في مقاتلته ، فيقال أهلا وسهلا ومرحبا بفلان كان عمله صالحاً لوجه  
الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر في بحر من ثمار ، ثم في بحر من نور ، ثم في بحر  
من ظلمة ، ثم في بحر من ماء ، ثم يمر في بحر من تلج ، ثم في بحر من برد ،  
طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ،  
وهي ثمانون ألفاً من السرادقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرفة ، على كل  
شرفة قمر يهليل الله تعالى ويسبحه ويقدمه ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء  
الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحينئذ ينادى مناد من الحضرة  
القدسية ، من وراء السرادقات ، من هذه النفس التي جئتم بها ، فيقولون فلان  
ابن فلان ، فيقول الجليل جل جلاله ، قربوه ، فنعلم العبد كنت يا عبدي ، فإذا  
أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخججه ببعض اللوم والمعاتبة ، فيظن أنه هالك ،  
ثم يعفو عنه سبحانه .

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت في القبر ، وحال الملائكة معه  
فيقول (١) :

« فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتان القبر ، وهما ملكان أسودان ،  
يخرقان الأرض بأنيابهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما  
كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف ويبد كل  
واحد منهما ، مغمم من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان مارفعا ، لو ضرب به

---

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .

أعظم جبل لجعله دكا ، فإذا أبصرتيها النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل في منخر الميت ، فيحى الميت من الصدر ، ويكون كهيأته عند الفرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حينما تحرك انفتح لبه ، ووجد فيه فرجة الخ .. « ثم يتحدث عن النار فيقول (١) :

« يفتحان له بابا من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلالها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع .. الخ ويقول (٢) :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرؤاً يعذب به في قبره على قدر جرمه ، وفي الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً ، وهو ولد الخنزير « وهكذا يمضى الغزالي فيصوّر لنا الجنة تصويراً مادياً ، والميزان كذلك ، حتى (٣) «إن القرآن يأتي يوم القيامة، في صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع .»

«وتأتي (٤) الدنيا ، في صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون ، فيقال للناس : أتعرفون هذه؟! فيقولون نعوذ بالله منها ، فيقال لهم هذه هي الدنيا التي كنتم تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها .»

(٢) ص ١١ المصدر نفسه

(١) ص ١١ المصدر نفسه

(٤) ص ٣٣ نفس المصدر

(٣) ص ٣٧ نفس المصدر

وكذلك يؤتى بالجمعة في صورة عروس تزف ، فيحديق بها المؤمنون ،  
ويحوط بها كئيبان المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه  
في الموقف ، فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة .

وهكذا يصور لنا الغزالي كل شيء في العالم الآخر تصويراً مادياً ، حتى إن  
الإله تعالى وتقدس - كان له من هذه المادية نصيب « ثم (١) يتجلى لهم الله في الصورة  
التي كانوا يعرفونها ، وسمعوه وهو يضحك ، فيسجدون له جميعهم ، فيقول أهلاً  
بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط .

## النبوات

### المعجزة والكرامة والسحر

يرى الغزالي أن النفس الإنسانية ذات تأثير في بدنها فإذا أرادت أمراً  
أسرعت أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر (١)  
«فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسري  
الأعضاء وتحريك غير طبيعي وميل غريزي .  
والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من  
غير استحالة عن محيل طبيعي .  
والصورة الغضبية يحدث عنها في البدن مزاج آخر .  
والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لمحت في الخيال حدث عنها  
مزاج يحدث ريحا من المادة الرطبة في البدن ويحدره إلى العضو الموضوع آلة  
للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن » .  
وما دامت النفس ذات تأثير في البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس  
نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت  
ولأى غاية أرادت ، حتى إنها تستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة  
وصواعق مرعبة .

«ولانفكر<sup>(١)</sup> أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدنها ، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأً ذلك الأحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين كما تفعل في بدنها .

فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وغيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

وهذا الاستعداد الذي يكون لهذه النفوس التي تستطيع أن تؤثر في العالم وتحدث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثاره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق القاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً ، إذا تحدى به .

أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به ولياً .  
أما إذا كان سيء السيرة قبيح السيرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال «والذي<sup>(٢)</sup> يقع له هذا الكمال في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين ، محتجباً من الرذائل ودنيات

---

(١) ص ١٦٥ معارج القدس (٢) ص ١٦٥ نفس المصدر

الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على جبلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث «

و «الغزالي» واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها .

« واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانيّة

سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ، ومن حسن الاتفاق لمحي الاستبصار

أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم

حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعياً لهم إلى

طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد «

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالي فى كتبه الكلامية التى

ترى أن قدرة الله متناولة لكل شىء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون

لغيرها فيها تأثير .

والغزالي هنا لا يرى فارقاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل

بل الفارق قد انحصر فى أن النبى والولى حسان السيرة ، والساحر على العكس ،

والنبى يتحدى بفعله والولى لا يتحدى ، مع أنه فى الاقتصاد يرى فارقاً من نفس

الفعل فيقول (١) :

« فأما الشبهة الثانية

وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وخلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك .

والتقول الوحيد ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن له ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر »

### الرؤى والمنامات :

يرى الغزالي أن في الإنسان قوة واقعة بين العقل العملي وبين الحس المشترك وهي مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العملي سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة<sup>(١)</sup> .

فإذا<sup>(٢)</sup> غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجهه إليه ، فيرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة ، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله ثبت له جناحان يطير بها في الجنة ، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

(١) ص ٥٠ معارج القدس (٢) ٨٢ نفس المصدر

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سويّاً » .

« وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي مترتبة متفاضلة » (١) والغزالي يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببية والسببية ، والأسباب تقتضى إقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والمسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد ومادام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد (٢) ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خبراً ، ومادامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهي بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شىء فالكائنات (٣) إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ماهى ممكنة بل من جهة ما يجب .

وإنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيئة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترسم هناك فإذن نفوس السموات مطالعة على كل ما سيكون فى المستقبل .

(١) ص ٨٣ معارج القدس

(٢) ص ١٥٠ ، ١٥٢ نفس المصدر (٣) ص ١٥٣ نفس المصدر

ونفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل  
العملي ، المستعد لإدراك المعاني الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال « وتلك<sup>(١)</sup> المعاني  
الكائنة في نفوس السموات ، والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجبة عن  
أنفسنا بحجاب ألينة من جهتها إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا  
بغير الجهة التي عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن  
أحط المعنيين فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها  
إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها بقوة العقل العملي ويخدمه في هذا الباب  
قوة التخيل » .

وقال (٢)

« فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع  
وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي ، حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي »  
فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العملي وقوة التخيل أن تتصل  
بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى  
ويكون الوحي .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وختت النفس بذاتها  
لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها العملي بنفوس السموات فيدرك  
منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه في القسوة المفكرة التي هي له بمثابة الخزانة .

(١) ص ١٥٣ معارج القدس (٢) ص ١٥٩ نفس المصدر

فأحياناً يكون العقل العملي قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استنبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التي انحدر بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هي الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العملي ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العملي كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضده ، وراحت تنتقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعانى » فيستيقظ النائم ، وفي نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذى انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعانى .

وهذه هي الريا التي تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان في هذه المعانى المترابطة سيراً عكسياً ، فأخر معنى وقتت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذى قبله والذى قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذى أتاه عن نفوس السموات .  
قال (١)

« فالحس إذا ترك استعمال القوة التخيلية في حالة النوم ، وترك شغله بما يورده عليها جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .

إلا ان القوة التخيلية لما فيها من الفريزة المحاكية والمنتقلة من شىء إلى غيره ، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبة ، كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشىء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشىء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال تابعاً لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء . ويتذكر ما نسيه

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس نفع التخيل حتى ينتهي إلى الشىء الذى تكون النفس شاهده حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت الخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا التى تحتاج إلى تعبير .

وفي الرؤى صورة مصغرة من الوحي ، كما يتضح فى النص الآتى :

قال (١)

خواص النبوة :

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيل والعقل العملى .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظري .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

### الخاصية الأولى :

إعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها ، من العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

أن كل معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، ومادام يمكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .

وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب - إن كانت

اختيارية - أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً

للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية

تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :

أن يكون تخيلاً .

أو تعقلاً عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من

العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .

وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر  
نفساني ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذي يخصها ويرتسم فيه جسورها ،  
وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات  
الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة  
حينئذ ، الغايات التي يؤدي إليها الحركات في هذا العالم .

ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التي فيه ، لا يعزب  
عنها شيء .

ويانزم ذلك أن يتصور الأمور ، التي تحدث في المستقبل .  
وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة  
عنها بالشخصية ؛ والنسب التي بين الأمور التي ههنا ، والنسب التي بين هذه  
الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شيء ألبتة ، من أن يكون حدوثه في المستقبل ، لازماً لوجود  
هذه ، على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع .

وإما أن تكون بالاختيار .

وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون بالطبع ، إنما تكون باللازم عن الطبع .

إما طبع حاصل ههنا أولياً .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .  
وأما الاختيارات ، فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث  
بعد مالم يكن ، فله علة ، وحدوثه بلزومه .  
وعلته ، إما شيء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .  
أو شيء سماوى .  
أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات ، فهي احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية  
والاختيارية ، بعضها مع بعض فى مجاريها .  
فيكون الأشياء الممكنة ، مالم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا بذاتها ، بل  
بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التى لعلل شتى .  
فإذن يكون كل شيء متصوراً بجميع الأحوال الموجودة فى  
الحال ، من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسموية ، ولما أخذ كل واحد منها  
ومجراه فى الحال ، فإنه يتصور مايجب عن استمرار هذه على مأخذها من  
الكائنات ؛ ولا كائنات إلا مايجب عنها - كما قلنا -

فالكائنات - إذن - قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ماهى ممكنة ،  
بل من جهة مايجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها  
الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا  
منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا  
الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة مما ،  
فيلزم جميع الأحوال المتأخرة مما ، فتكون الهيئة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه  
يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة ،  
غير محتجبة عن أنفسنا ، بحجاب ألبتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قبولنا  
إياها لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها .  
وأما إذا لم يكن أحد المميين ، فإن الاتصال بها مبذول ، وإيست مما تحتاج  
أنفسنا في إدراكها ، إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها .  
فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظري .  
فأما هذه الصور التي الكلام<sup>(١)</sup> فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة  
أخرى ، وهي العقل العملي ، ويخدمه في هذا الباب التخيل .  
فتكون الأمور الجزئية ، تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً عملياً ، من  
الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظرياً ، من  
الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .  
وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً في الأنفس . خصوصاً الاستعداد  
لقبول الجزئيات ، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية .

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة التخيلية .  
وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً ؛ لضعف القوة التخيلية أيضاً .  
وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة  
التخيلية ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ،  
حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة التخيلية ، لما فيها من الغرزة المحاكية  
والمتقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أو مناسبه ،  
كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء  
أخرى ، يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسيه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن  
يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال ، تابعاً  
لأى صورة تقدمته ؛ وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء  
ويتذكر مانسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخيل ، حتى ينتهي إلى  
الشيء الذي تكون النفس قد شاهدته ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت  
التخيلية تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها ، حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر  
عليه الخيال ، من غير أن يقلبه الخيال ، وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التي  
لا تحتاج إلى إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد تمهياً من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم التخيلية وشدها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة ، في اتصالها بتلك المبادئ الوحيية إليها بالأمر الجزئية .

فيتصل لذلك في حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن التخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولى على الحسية ، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، في قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا المشتركة فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقويل إلهية مسموعة ، هي مثل تلك المدركات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيأتها ، مانعة للقوة

للتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى

وأقوى من هذا ، أن تكون التخيلة مستمرة في محاكاتها ، والعقل العملي

والوهم لا يتخيلان عما استثبتناه ، فثبت في الذاكرة صورة ما أخذت .

وتقبل التخيلة على بنطاسيا ؛ وتحاكي فيه ما قبلت ، بصور عجيبة مسموعة

بمبصرة ، ويؤدي كل واحد منها على وجهه .

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية والخيالية .

وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها  
وكأنها كانت بمراى من النبي ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد  
من منكري النبوة ؟!

ولا يتعجب من متعجب من قولنا : إن التخيل قد يرسم في بنطاسيا فيشاهد  
فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .

ولذلك علة تتصل بإبانة السبب ، الذي لأجله يعرض المرورين أن يخبروا  
بالأمور الكائنة ، فيصدقون في الكثير .

ولذلك مقدمة ، وهي أن القوة التخيلية ، كالوضوعة بين قوتين مستعملتين  
لها ؛ سافلة وعالية :

أما السافلة : فالحس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .

وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات ، التي  
لا توردتها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن ، من إصدار  
أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التي تحضرها ، بحيث تنطبع  
في بنطاسيا ، انطبعا تاما ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم يبعد أن يقاوم الأخرى في كثير  
من الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما  
هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم ، وعند

إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل ،  
في تدبير البدن . فيستعصى على الحس ، ولا يتمكنها من شغلها ، بل يمنع إيراد  
أفَاعِيلِهَا ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه في الحواس  
وهذا في حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخزالها  
واستيلاء الوهم والظن ، المعينين للتخيل ، على العقل ، فيشاهد أموراً موحشة .  
فالمرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا  
السبب .

وأما إخبارهم بالغيب ، فأما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع  
والغشى ، الذي يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم الخيالية ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها  
قوة بدنية ، وتكون همهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس .  
وإذا كان كذلك ، فقد يتفق ، أن لا تشغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا  
مستغرقا ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ، ويسهل أيضاً  
انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملي اطلاع إلى أفق عالم النفس  
المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد  
المسموع .

فحينئذ إذا أخبر به المرور وخرج وفق مقاله ، يكون قد تكهن بالكائنات

بالكائنات المستقبلية .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان ، فقد أدينا فيه نكت الأسرار المكتومة  
والله موفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ،  
ربما يخبرون عن الغيب ، ويصدق خبرهم ، وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها ،  
فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن نقول : قد بينا قبل ذلك في البيانات المتقدمة . أن التخيل في  
الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ؛ حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته  
أن تصل النفس ، إلى النفس التي هي مدبر فلك القمر ، الذي هو واهب الصور .  
ولولا أن الجزئيات ، من الموجودات الكائنة الفاسدة ، متصورة متخيلة في  
ذات النفس الفلكي ، لما أفاض على كل مادة ما تستحقه من الصور ، ولا مانع  
لها من تصور اللوازم الجزئية ، لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري .  
وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفاقر  
لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان الرأى الكلى مستمداً من العقول .  
فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب  
الاستعداد وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي ، حتى يقع فيها  
جميع ما في النفس الفلكي ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .

وأما في جانب السفلى ، فإلى حيوان عديم التخيل ، أو ضعيف التخيل ،  
سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة ، بل يتجدداً

الخيالات بحسب تجدد الحركات

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما ماهو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخييل ؛ كله حق ؛ نشأ  
عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخييل ؛ كله باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال  
وتخييل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفتت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفتت إلى  
الشر التحق به .

وههنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل مجرد عن كل خيال ؛  
وإثبات خيال مجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال  
كله عقل .

وههنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من  
خيال ؛ وخيال عمل من عقل .

وههنا علم على مزاج الظن ، وظن على مزاج العلم .

« وأنتهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .

« وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى

الظن الثاني .

واختصاص الظن بالجن في القرآن ، لسر في خصائص الجن ، وهو أن

وجودهم خيالي ، وتصوراتهم خيالية ، وصورهم لا تتراءى إلا للخيال .

وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ماهو خيالي على وسط

بين الجسماني والروحاني : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة

من الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

- أما الخاصية الثانية للنبوة :

وهي تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها ، بحصول الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستنبط بذاته الحد

الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهي لامحالة

إلى حدوس استنبطها ، أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس ، بلا

معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف .

أما في الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حدسا ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان

فمنهم غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من أتقن من ذلك ، وله إصابة في المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ؛ فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهي إلى حد ، يكون منعدم الحدس ؛ فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهي إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدسا في كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريبا من دفعة ؛ إرتساما : لا تقليديا ، بل يقينيا . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر ، أن الفكرة هي حركة للنفس في المعاني ، بالتخيل ، مستعينا بالتخيل في أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه ، مما يقاربه إلى علم بالمجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجري مجراه ؛ وربما تأدت إلى المطلوب وربما أنبتت .

وأما الحدس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة ، بأن يعلم العلة فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريبا من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عميق طلب وشوق .

وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة

في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ، كأنه ما تخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها  
يضىء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحدس ، طريق الاكتساب والفكر : في  
نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولكن يفارقه في جهة زول الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال:

فإن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحدسية موجودة في غير النبي فإن  
الإنسان يجد في نفسه هذا التحدس في مسائل كثيرة ، ولكل أحد في صناعته  
حدوس فإن شرط في النبي أن يكون في جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود  
فإنه ربما يمتنع عليه الحدس في مسألة أو مسائل .

وأيضاً فإن عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شيء ما من الغيب والشهادة  
فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حدس ، وقد  
اثبت له الحدس ، فهذا خلف .

وإن كان الحدس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصة له .

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدود يختص بالنبوة ،  
فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتبتم العقل أربع مراتب : الهيولاني ، والملكية ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ففي أى مرتبة توجد للنبي خاصية ، تميز بها عن سائر الناس ؟ ! .

الجواب أن نقول : من لم يثبت في العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .

وأما الترتب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .

والتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .

والترتيبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومنتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص على حد محدود .

أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا في العلوم الإلهية ، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية ، تابعة في الوجود للصورة التي في النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور في عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مباد لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلا طبيعيا في البدن الذي لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية ، التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعي وميل غير غريزي ، يدعن لها الطبيعة .

والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعي شبيه بنفسه .

والصورة الفضبية التي ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة المعشوقية ، عند القوة الشهوانية ، إذا لحت في الخيال ، حدث عنها مزاج ، يحدث ريحا من المادة الرطبة في البدن ، ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني ، حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، في جوهر العنصر ، لما وجد في هذا البدن .

ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ماهو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها ، في المادة التي رسم لها ، وهو بدننا ؛ بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ، ماتتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ،  
وتكثيف وتلين ، كما تفعل في بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هائلة ،  
ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة ، ويتبعه مياه وعيون جارئة ، وما  
أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذى يقع له هذا الكمال فى جلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً  
بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً عن الرذائل  
ودنياه الأمور ؛ فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى  
بها ، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه ، وضبطه القوى وإسلاسها  
من هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبلته .

ثم من يكون شريراً ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث .

واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هما ظنون إمكانية  
سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .

ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحبي  
الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً  
متوالية فى غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود  
وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك  
من أحسن الفوائد ، والله ولى التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشرى ، من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا ، وأوتى للقوة التخيلية استقامة وهمة ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبها فى اليقظة ، فيصير العالم وما يجرى فيه ، متمثلا لها ، ومنتقشا بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة ، حتى تنتهى إلى درجة النفوس السماوية .

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية .

ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية . ولا حصه له فى أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذى ليس له فى القوة النظرية ، لا تهيؤ طبيعى ، ولا اكتساب تكافى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقى الذى يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذى إن نسب نفسه إلى عالم العقل ، وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعلا فيه ما يشاء .

والذى يتلوه أيضا رئيس كبير ، بعده فى المرتبة .

والباقون هم أشراف النوع الإنسانى وكرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شىء من القوى ، إلا أنهم يصلحون

الأخلاق ، ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأذكىاء من النوع الإنساني ، ليسوا من ذوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان » هذه هي خواص النبوة في نظر الغزالي ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثير ، أو أنه أقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص في الأشارات النمط العاشر ، المعنون بـ « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من رأى ، أو فى معنى أوضح ، اتفق الغزالي معه ، ولا أحب أن استرسل فى ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينجر بنا ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه ، ويكفى أن نذكر بعض العبارات لتبين فيها مقدار تشابههما . قال : (١)

« إذا بلغك أن عارفا ، أطاق بقوته فعلا ، أو تحريكا ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة » .

« قد (٢) يشاهد قوم من الرضى والموورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن ... »  
« ولعلك (٣) قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفا استسقى للناس ، فسقوا ... »

« والذي<sup>(١)</sup> يقع له هذا في جبهة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ...  
والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث » .

« إعلم<sup>(٢)</sup> أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .  
واكتنفاً تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفهمة لمحي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في انفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه » .

وقد نلخص الغزالي هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً — على لسان الفلاسفة — في كتابه التهافت ثم كر قائلاً<sup>(٣)</sup> :

« فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لاننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره » .

### تعليق

وأنه لما يلفت النظر ويثير الدهشة في نفس القارئ أن تكون أفكار

الغزالي هذه وليدة الكشف والالهام .

فهذه الآراء في جملتها ، هي آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الانسان إلى اليوم ، ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحاربونها ويقفون منها موقف العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالي من اللوح المحفوظ ، فتكون هي الحقة في الواقع ونفس الأمر ؟ !

وإنما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالي أيضاً خشية أن تسيء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالي ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية — حيث كانوا آخر المطاف — القاء المتعب المستسلم .

ولما كان منهجهم يقضى بإهمال الحواس ، والجلوس للخلوة في مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث في النفس خيالات وتشويشات (١) .

ولما كان الغزالي قدأكثر من القراءة في كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنصر وأبهج من آراء غيرهم .

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ،

(١) على نحو ما بين لنا الغزالي فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم

المتصوفة على منهجهم

وإنما نبعت من الخزانة ولم تفض من الخارج .  
ولعمري أن هذه المجافاة الظاهرة ، بين المقدمة والنتيجة من شأنها أن تثير  
الشك في الكتب التي تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التي قامت على صحتها  
لا تدع مجالاً لذلك .

### تعليق آخر:

أكبر الظن أن كل آراء الغزالي الفلسفية قد تحتل إلا قوله بقدم العالم  
وأبديته ، وقوله بالبعث الروحاني فقط ، وقوله بعدم علم الله تعالى بالجزئيات .  
فسوف يغضب للغزالي . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون  
له ويحاولون نفي هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحججة كما أعوزت ابن الصلاح  
غضبوا على الغزالي .

ولقد توقع الغزالي نفسه ذلك ؛ فتمثل في « منهاج العابدين » وهو آخر  
مؤلف له على الإطلاق .

بقول زين العابدين :

إني لأكتم من علمي جواهره      كيلا يرى ذلك ذو جهل فيفتننا  
وقد تقدم في هذا أبو حسن      إلى الحسين ووصى قبله الحسن  
: يارب جوهر علم لو أبوح به      لقيلى أنت ممن يعبد الوثنا  
ولاستحل رجال مسامون دمي      يرون أقبح ما يأتونه حسنا

ولكني أقول : قد تكون هناك مندوحة لعدم الغضب له أو عليه معاً .  
أما القول بقديم العالم ، فليس الغزالي وحده هو الذي انفرد بالقول به من  
دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والنود عنه .  
فهذا فخر الدين الرازي الذي نافع ابن سينا في شرحه لأشاراته ، ورد عليه  
فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه  
العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال « وأشترط على نفسي ألا أتعرض لذكر  
ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده ، فأن التقرير غير الرد ، والتفسير غير  
النقد » .

هذا الإمام جوز القول بقديم العالم أو كاد .  
روى خوجه زاده (١) أن الإمام علق على قول جالينوس « لست  
أدرى آل العالم قديم أم محدث ، قائلًا : وهذا دليل على انصاف جالينوس ، وأنه  
كان طالبا للحق ، فأن المسألة في نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصي على  
الأفهام » .

وأصرح من كل ذلك ما في شرح العقائد المضنية لجلال الدين الدواني من  
أن ابن يتيمية قائل « بقديم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ،  
وما من جزء من أجزاء الزمان ألا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك

---

(١) في كتابه « تهافت الفلاسفة المطبوع على هامش «تهافت الفلاسفة»

أن ابن يتمية كان من الخطابلة الآخذين بغلواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جاوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلي ، فكانه أزلي ، قال : إنقديم بالنوع أى أن الله لا يزال يمدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً .

بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة - هو كتاب حواشى العقائد النفسية - يرى بعض المشتركين فى تأليفه أن دليل القول بحدوث العالم غير تام . وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يابخص دليل القول بحدوث العالم فيقول (١) :

« أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى أضداد ذلك فأن القدم ينافى العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف الماويل عن العلة .

وأما الأعيان . الخ ... »

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد « الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث » ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التى لم يشاهد حدوثها قديمة وإن

طراً عليها العدم ، إذ لم تسلم قضية « إن العدم ينافي القدم » .  
ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث  
الجواهر بقولهم « وملازم الحادث حادث » إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً  
لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالي .

« واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم  
الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود  
زماناً ، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجوده قبله »

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والأيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً  
فتى كان القصد قديماً - وهذا مما لا استحالة فيه - كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالي في اعتراضه ، أو في الاعتراض الذي  
يحكيه راضياً عنه . ويعاق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالي  
فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول  
« وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقدم القصد  
على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز  
أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد  
عليه - أي على الوجود - كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان  
إذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له  
- أي للوجود - بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد - أى ولا يلزم القصد - إلى ايجاد الموجود ، لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا اليجاد ، كما لا يلزم شىء من ذلك من تقدم اليجاد عليه - أى على الوجود - .

وانما قيد القصد بالكامل - أعنى ما يكون مستلزما للمقصود - وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازا عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بمره إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً .

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدى إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلا بالأيجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللزوم فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم ان صح دليله .

لكن بقى أن نعرف هل الغزالى يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يزى القول بالأيجاب ؟ الواقع أن الغزالى فى الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجا .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاؤه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالى لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .

وأما القول بعدم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدواني و « الشيرازي » صاحب المحاكات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير مافهمه « الطوسي » و « الامام الرازي » و « الغزالي » .  
فقد قال الدواني في شرحه « للمقائد العضديه » .

« إن السكّية والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالأدراك بالعقل يسمى كايًا ، والأدراك بالحواس يسمى جزئيا ، فعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك السكّيات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فیتنوع إدراكنا إلى كلّي وجزئي - وعلى هذا يكون ابن سينا قائلاً بادراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طريق إدراكها غير طريق ادراكنا ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات » (١).  
وأما صاحب المحاكات فقد قال: (٢)

« إن اعتراضه - يعنى الطوسي - وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ - يعنى ابن سينا - لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أى مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زیداً داخل فى الدار فى زمان كذا وخارج منه فى زمان كذا بعده

(١) بالمعنى لا بالنص .

(٢) نقلاً عن حاشية العقائد العضديه للاستاذ الامام ص ١١٢

أو قبله ، بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبدا فلا حال ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كالأقرب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث تفسيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضا .

وشرح صاحب المحاكات لعبارة « ابن سينا » على هذا النحو شرح دقيق وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلا عن كونه الظاهر المتبادر فإن العلماء والفلاسفة السابقين على « ابن سينا » والذين يظن أن « ابن سينا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا لهذه المسألة على النحو الذي شرحه الشيرازي صاحب المحاكات . فالأستاذ « أحمد أمين » في كتابه « ضحى الإسلام <sup>(١)</sup> » يروي لنا أن المعتزلة أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، وكيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم تابع للمعلوم ، والله تعالى منزّه عن التغير فيقول .

« وكذلك أثاروا - يعنى المعتزلة - مسألة من أهم المسائل وأعقدها ، كان الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزلة على نعمتهم وأجابوا عنها في حدود إيمانهم .

تلك هى أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزّه عن ذلك ، فإذا

كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعدم وقد كان موجودا ، وقدرة الله واراادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن ، وأعدمته بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الألهمية القديمة بالشيء فتوجده؟! ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن؟!!

فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تبشره تغير في القدرة وقد ثبت أن الله لا يلاحقه تغير ما ؛ إذ ذلك بلا شك شأن القديم وكذلك القول في الارادة. ومثل ذلك يقال في العلم ، فالعلم هو انكشاف المعلوم على ماهو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابسا ، والحى ميناً والله تعالى يقول « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين . وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء ، على ماهو عليه فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات ، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث »

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم فقال :  
« إن الذى أوجب اختلاف عامنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فإما لم يكن الله مكانياً ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات (كذا<sup>(١)</sup>) على السواء ، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانياً

(١) والصواب الأمكنة .

لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبتته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له في كل وقت وليس في عامه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً ، لا يتغير أصلاً فعلم الله بالأشياء ، إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل في ذهننا كذلك ، لقصور عامنا وعدم إحاطته ، وحدوده بالزمان والمكان ..

ومثل ذلك مثل شيء ملون بألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حدقتها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم ، وما لم يواجه حدقتها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان ومقارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة .

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول (١) :

« فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صورته «هوميروس» ومن حدا حدوه من الشعراء ، وهو كاه في حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول

---

(١) ص ١٠١ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم

كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمهُ سوى الحاضر » .  
يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكات » لعبارة « ابن سينا » تأويل صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول (١) :

« وكلام الشيخ - يعنى ابن سينا - على هذا الحمل - يعنى حمل صاحب المحاكات - من أحسن الكلام فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » فى « النصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها » .

وحيث إن عبارة الغزالي فى مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا فيمكن أن يقال فيها ما قيل فى تلك فلا يكون الغزالي قائلاً بعدم علم الله للجزئيات لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم فى عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن يفهم فى عبارة الغزالي ، لأن الغزالي لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم فى عبارة ابن سينا التى تشبهها الفهم الذى ذكره فى كتابه مقاصد الفلاسفة كان ذلك دليلاً على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا وإلا لغير فى عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التى يرى أنها تفيد ذلك المعنى .

لأنى أقول : إن الغزالي قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر

---

(١) ص ١١٢ من حواشى العضدية .

العامّة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغته في تنفير العامّة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

واحتمال آخر أن الغزالي لما كان في تلك الفترة في نشوة غرور ، وحب ظهوره - كما سبق القول - فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

واحتمال ثالث أن الغزالي لم يكن في تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكري ما بلغه بعد حين تصوف وكوشف ، وسجل معارفه في « معارج القدس » وغيره من كتبه المضمون بها ، فلمعله لم يكن فاهما مقصد ابن سينا من عبارته حين نقدها .

على أن الغزالي في كتابه التهافت<sup>(١)</sup> يحكي لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأي الذي فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول<sup>(٢)</sup>

« والاعتراض عليه - أي ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا - من وجهين أحدهما أن يقال : هم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الإنجلاء ، علم بالانقضاء

---

(١) واللجوء هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستئناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدرا لتصوير الحقيقة في نظر الغزالي .

(٢) ص ١٩٦

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغييراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدمك ، ثم إلى شمالك ، فتتماقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ، وهكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا في نص ابن سينا أنه يفيد عدم علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

- (١) أنه عرى العلم الالهي عن الزمان .
- (٢) وان الجزئيات متغيرة متشككة .
- (٣) وان العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .
- (٤) وان تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لهم أن علم الاله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .  
إن ابن سينا يرى أن علم الاله سبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكات أن يكون الاله قد علم منذ الأزل أن الشمس في وقت كذا يحول القمر بينها وبين الأرض فتتكسف وتستمر كذا منكسفة ثم بعد ذلك

يجاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كذا حتى يأتى الليل وتغيب . . . الخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلى . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرقت الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الأشراق لأنه يعلمه بالعلم الأزلى .  
فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدي إلى كثرة العلم .

\*\*\*

والغزالي أيضاً كان سينا في هذه المسألة فقد نص نصاً صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال (١) :

« وكثرة العلوم المتعددة لا تؤدي إلى كثرة في ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات واجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لأنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن مادام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولاً ووقوعه لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ما يمكن بنفسه ، فهو واجب بسببه

---

(١) ص ١٩٤ معارج القدس .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجبا ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن السكك يرتقى إليه في سلسلة الترقى فلما كان عالما بترتيب الأسباب كان عالما بالسكك ، أسبابها ونتائجها ، فنزه علمه عن الحس والخيال والتكثير والتفكير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه .

وهتى كان الإله عالما بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالما بالمسببات كذلك ، فاذا حصل السبب الفلانى ، فحصل عنه سببه لم يتجدد الإله علمه بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغب عنه فيكون العلم أصلا ، والمعوم تابعا ، والعلم واحداً ، والمعوم متعدداً .

\*\*\*

وأما اضطرابه في مسألة البعث فيكفى أنه صرح بأن الأجسام ستبعث .

تعليق ثالث :

ومما يؤيد مشابهة آراء الغزالي ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك

واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

« إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات في أصحابها ، حمق ، وينبغي أن

ينظر العاقل إلى الطريق الذى عنه تلتج الآراء ، فإن كانت طريقا مأمونة قبل

الآراء وإلا ردها .

قال الغزالي (١) :

(١) ص ١٠٣ من النقد .

« ولقد اعترض على بعض الأسرار المبتوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية (١) ، وأكثرها موجود معناه في كلام الصوفية (٢) .  
وهب أنها لا توجد إلا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه مؤيدا بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغى أن يهجر ويترك . . . ؟ ! »

والغزالي يبين لنا في كتابه النقد أنه إذا كان قد عاب الإطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس في نظر الغزالي متفاوتون ، والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير .

قال في معرض الحديث عن الفلسفة :

« والماقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل (١) النص على البعض يفيد أن الغزالي لا يدعى أن آراءه كلها مأخوذة من الشريعة .

(٢) وهذا يفيد اتفاق الغزالي مع الصوفية في كثير من المسائل لا في المنهج فقط كما يريد أن يقول بعض الناس .

الضلال ، علما بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفي البصير ، ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبي دون العزم البارع<sup>(١)</sup> .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالي ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرويها ويناقشها في كتابه المنقذ ، يرويها غيره بصور أشنع وأفظع ، قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى<sup>(٢)</sup> :

« ومما نقم عليه - يعني الغزالي - ما ذكر من الألفاظ المستبشعة ، بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام » .  
وقال<sup>(٣)</sup> :

« حمل إلى السلطان علي بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمير المسامين - لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب - أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالي ، وتوعد بالقتل

(١) ص ٩٩ المنقذ . (٢) ج ٤ ص ١١٠

(٣) ج ٤ ص ١١٤ .

من وجد عنده شيء منها (١) .

كل هذا يؤيد لنا وجد الشبه بين أفكار الغزالي وبين فلاسفة الإسلام  
فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ؟ ! .

الواقع أن الغزالي :

(١) وضع كل الآراء التي وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها  
أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلاً لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال  
بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك في كل الآراء ، وشك في كل  
وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشيء أصلاً .  
(٢) اختط لاكتساب اليقين خطة وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً  
إلا عن طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل في مسائل ما وراء  
الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاتها  
والإلهام وقيوضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف ، عول عليها غير الغزالي  
من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأي في الغزالي - بناء على هذا - أنه فيلسوف فما يشكل من

---

(١) ولعل في ظهور الغزالي بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ،

ما يؤيد نسبة الكتب التي تحمل أفكاراً فلسفية إليه .

أسره أن يتحدث أحياناً فلا يستملي مكاشفاته ، كما هو العهد به ، حيث هو  
صوفي مكاشف ، ولا يستملي العقل ، الذي اتخذ عضداً وعوناً لفيوضاته ؛ ولكنه  
يقول قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء في كذا .  
استمع إليه يقول (١) :

« إعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد - يعني العقل الهيوالاتي -  
هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف .  
فقال جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى  
استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل  
فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة » .  
ولا يعدم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، في مواضع أخرى منه (٢)  
فهل الغزالي ينقل عن غيره ؟ ! مع أن المجتهد الذي اختط لنفسه طريقاً ،  
لاكتساب العلوم لم يشق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .  
ثم إذا جاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعتمد إلى الفلاسفة الذين  
خطأ منهجهم وحكم عليه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبي .  
هذه شبهة تحميك في نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ،

---

(١) ص ٥٦ من المعارج . (٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

واسكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .  
أما عن الجزء الأول ، فالغزالي قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه  
درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد ينفق على قدر  
الرزق ، والغزالي لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم  
ينل غيره .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكشف بها  
الغزالي فلا بد له - إذا اراد معرفتها - من تلقيها عن غيره .

وأما عن الجزء الثاني فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء - إذا استعملها  
الغزالي - على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالي في مواضع من كتابه « الأحياء <sup>(١)</sup> »  
كلمة « الحكماء » في موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوي بينهما ولا يرى كلمة  
« الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً في كتبه بقوله تعالى « ومن  
يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سبباً وذكماً .  
وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على  
معنى واحد في استعمال الغزالي ، أن يذكر أمهات الفضائل التي لا يرى فرقة من  
الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل في أولها « الحكمة » فإذن  
يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالي فسر لنا الحكمة في كتابه « معارج القدس <sup>(٢)</sup> »

---

(١) ص ٤٦ ج ٨ حيث يقول « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا

بما هيأه الله لهم من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦

وفي كتاب «الاقتصاد»<sup>(١)</sup> بأحد معنيين ، إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان - في نظره - مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالي أن يأخذ ما لم يكشف به من الحقائق عن جماعة طريقتهم مأمون عليها الخطأ في نظره ، كما لا بأس - في نظره - على غيره في أن يأخذ معارفه ، من مكاشفاته هو وفيوضاته ، ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراءة من عهده .

ولكن إذا كان الغزالي يأخذ المعارف عن غيره ، فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً . !؟

المعروف أن الفيلسوف ، لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكنه لماذا لا يكون الغزالي فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثيراً جداً وماعداء مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين في ذلك ما يحط من أقدارهم كفلاسفة

### تعليق رابع:

وهما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالي وابن سينا ، توافقاً في ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هي ذا بهما إلى أن للحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب  
للخاصة ، يجب أن يستر عن العامة ، لئلا تزيغ عقائدهم ، وتضطرب أفئدتهم ،  
وما يظهر منها للعامة ، ليس بذى غناء للخاصة .

أما حديث الغزالي عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، في فصل «ملاحظات  
على كتب الغزالي» وفصل «الغزالي كما فهمته» .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فمنه ما ذكره في آخر النجاة<sup>(١)</sup> :

«... فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب  
أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا  
لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها .  
فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا ، بأمر الله  
تعالى وإذنه ووحيه ، وإزالة الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسننه  
تعريفه إياهم :

أن لهم صناعاً ، واحداً ، قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه  
أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن  
أطاعه المعاد المسعد ، ولن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل  
على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد  
حق لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق ، الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكد .  
وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتنزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييس ، التي تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصالح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم ، فما كل بمتيسر له في الحكمة الإلهية .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتنمها عن العامة ، بل لا يجب بأن يرخص في التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه (١) .

(١) ربما كان في هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع في كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والذي أشرنا إليه فيما مر ص ٤٩٤ ، إذ في هذا ما يدل

وأما الحق في ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً ، وهو أن ذلك شيء ،  
لا عين رآته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن  
الألم ما هو عذاب مقيم .

وأعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير في هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله  
سبحانه على وجهه - على ساعته -

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستدعى المستعدين  
بالجيلة ، للنظر إلى البحث الحكيم في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة «

### تعليق خامس :

ومما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضا ، أن رجلا معاصرا للغزالي ، أو  
يكاد ، قد أدرك - كما أدركنا - أن الغزالي إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين  
على وجه العموم ، فقد تأثر خطي واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال  
صاحب طبقات الشافعية الكبرى (١) :

« ويقول المازري : كان في هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف

---

= على أن أحد الجانبين في كلامه ، مذكور لا لأنه يعتقد أنه ولكن لأنه أنسب  
بأفهام العامة فحسب .

بابن سيدنا ، ملاً الدنيا تآليف في علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته  
قوته في الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده  
حتى تم له ما لم يتم لغيره .

وقد رأيت جملة من دوواينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر  
ما يشير إليه من الفلسفة » .

والحمد لله أولاً وآخراً

والصلاة والسلام على سيدنا محمد

---

## اعتذار

أحلنا في هوامش الكتاب ، في مناسبات خاصة ، على ملحق نفسه للنصوص ، ولم يكن هذا الملحق ضروريا ، ولا حتميا ، ولكنها الرغبة في الكمال التي لا تعرف الوقوف عند حد .

وإذ الجأتنا ظروف الطبع إلى عدم الوفاء بهذا الوعد ، فإننا نكتفي بالإشارة إلى مواضع هذه النصوص :

النص رقم ١ الموعود به في ص ١٤ يوجد في كتاب فاتحة العلوم ص ٤٧  
طبعة الخالجي سنة ١٣٢٢

النص رقم ٢ الموعود به في ص ٤٦ يوجد في كتاب تهافت الفلاسفة ص ٩٠ ، ١١٨ ، ١٢٤ ط الحلبي سنة ١٣٦٦ .

النص رقم ٣ الموعود به في ص ٥١ يوجد في كتاب ميزان العمل للغزالي ص ٣٩ ط الكردى سنة ١٣٢٨ .

النص رقم ٥ الموعود به في ص ٦٤ يوجد في كتاب الأحياء ص ٨ ص ٣٦  
طبعة لجنة الثقافة الإسلامية .

النص رقم ٤ الموعود به في ص ٨٦ يوجد في كتاب الاملاء على مشكلات الإحياء للغزالي ص ٢ طبعة لجنة الثقافة الإسلامية .

النص رقم ٦ الموعود به في ص ٩١ يوجد في كتاب المقصد الاسنى للغزالي ص ٧٦ ط المكتبة العلامة .

النص رقم ١٧ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء للغزالي ص  
٨٠٥ .

النص رقم ٧ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ١١ ط الكردى سنة ١٣٤٦ .

النص رقم ٨ ا الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء ص ١١  
٨٠٠ .

النص رقم ٨ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ١٠٥ .

النص رقم ١٩ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الاقتصاد في  
الاعتقاد للغزالي ص ٣٠ ط الخانجي سنة ١٣٢٠ .

النص رقم ٩ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ١٨٠ .

النص رقم ١٠ ا الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء  
ص ٢٢٠ .

النص رقم ١٠ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ٩٨ .

النص رقم ١١ ا الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب ميزان العمل  
للفزالي ص ٨٣ .

النص رقم ١١ ب الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب معارج  
القدس ص ٨٠ .

النص رقم ١٢ ا الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب الأحياء ص  
٣٣ > ٨٠ .

النص رقم ١٢ ب الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ١٦٢ .

النص رقم ١٣ الموعود به في ص ١٠٧ يوجد في كتاب ميزان  
العمل ص ٨٠ .

النص رقم ١٤ الموعود به في ص ١٠٨ يوجد في كتاب مجموعة فرائد  
الآلء ص ٧٦ طبع الكردي .

# فهرس

الصفحة

الموضوع

٣

مقدمه

## الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول :

١٤

الحال العامية والسياسية في عصر الغزالي

الفصل الثاني :

١٩

حياة الغزالي

مولده ونشأته - ١٩ ، في نيسابور - ٢١ ، في العسكر - ٣٦ ،

في بغداد - ٤٢ ، في الشام وبلاد الحجاز - ٦٠ ، في نيسابور

ثانياً - ٧٥ ، خلاصة - ٧٧ ، استنتاج - ٨١ .

الفصل الثالث :

١٧

ملاحظات على كتب الغزالي

الملاحظة الأولى - ٨٧ ، الملاحظة الثانية - ٨٨ ، الملاحظة الثالثة  
- ٩٣ ، الملاحظة الرابعة - ٩٩ .

الفصل الرابع :

٢٠٤ . الفزالي كما فهمه الباحثون

رأى ابن طفيل - ١٠٤ ، رأى ابن الصلاح - ١٠٩ ، رأى الدكتور

زكي مبارك - ١١٦ .

الفصل الخامس :

١٢٢ . الفزالي كما فهمته .

## الباب الثاني

الحقيقة عند الفزالي

الفصل الأول :

١٢٢ . وسيلة الحقيقة عند الفزالي

الفصل الثاني :

٢٠٨ . جوهر الحقيقة عند الفزالي .

الإلهيات :

وجود الإله :

رأى الفزالي في معارج القدس - ٢٠٨ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٢٠٩ ، رأى

ابن سينا في الإشارات - ٢٠٩ ، رأى الفزالي في الاقتصاد في الاعتقاد - ٢١٠

رأى إمام الحرمين فى الإرشاد - ٢٢٠ .

وحدة الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٢٩ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٣١

رأى الفارابى فى فصوص الحكم - ٢٣٢ ، رأى الغزالى فى الاقتصاد فى

الاعتقاد - ٢٣٣ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٢٣٥ ، رأى أيضاً فى كتاب

التهافت - ٢٤١ ، رأى إمام الحرمين فى الإرشاد - ٢٤٤ .

ذات الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٤٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٤٨

رأى الغزالى فى التهافت - ٢٥١ ، رأى الرازى فى المحصل - ٢٥٢ ، رأى

الطوسى فى المحصل - ٢٥٢ ، رأى عضد الدين الإيجى وشارحه السيد - ٢٥٣

علم الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٥٤ ، رأى الفلاسفة فى كتاب مقاصد

الفلاسفة - ٢٥٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٦١ ، رأى الغزالى فى

الاقتصاد فى الاعتقاد - ٢٦٣ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٢٦٤ ، رأى ابن

سينا فى الإشارات - ٢٦٨ ، شرح الغزالى لنص ابن سينا - ٢٧١ ، شرح

فخر الدين الرازى لنص ابن سينا - ٢٧٢ ، شرح الطوسى لنص ابن سينا

٢٧٣ ، نص الغزالى فى معارج القدس - ٢٧٤ ، رأى الغزالى فى كتاب

التهافت - ٢٧٨ .

إرادة الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٨٦ ، رأى الفلاسفة فى مقاصد الفلاسفة

٢٨٧ ، رأى الفلاسفة في تهافت الفلاسفة - ٢٨٧ ، رأى الغزالي في الاقتصاد  
٢٨٨ ، رأى الغزالي في التهافت - ٢٩١ .

قدرة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٢٩٣ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة  
٢٩٦ ، رأى ابن سينا في الإشارات - ٢٩٨ ، رأى الغزالي في معارج  
القدس - ٢٩٩ ، رأى الغزالي في الاقتصاد - ٣٠٢ ، رأى الغزالي في  
التهافت - ٣٠٧ .

جود الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٣ ، رأى ابن سينا في الإشارات - ٣١٤  
عناية الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٥ ، رأى الغزالي في الإشارات - ٣١٥  
حكمة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٧ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة - ٣١٨  
ابتهاج الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٨ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة  
٣١٨ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٢٠ .

الكونيات : ٢٢٣

قدم العالم :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٢٩ ، رأى الفارابي في المجموع - ٣٣٠

رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٣٥ ، رأى الفزالى فى التهافت - ٣٤٠ رأى

الفزالى فى الاقتصاد - ٣٤١

أبدية العالم :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٤٢ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٤٣

رأى الفلاسفة فى مقاصد الفلاسفة - ٣٤٤ ، رأى الفزالى فى التهافت - ٣٤٤

حاجة العالم إلى صانعه :

رأى ابن سينا فى الإشارات - ٣٤٦ ، رأى الفزالى فى معارج القدس ٣٤٧

حياة السموات :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٤٨ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٤٨

رأى الفزالى فى التهافت - ٣٤٨ .

نظرية السببية :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٤٩ ، رأى الفزالى فى التهافت - ٣٥٢

رأى الفزالى فى الاقتصاد ٣٥٣ .

تركب الجسم :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٥٣ ، رأى الفزالى فى الاقتصاد - ٣٥٤

مقتويات الكون :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٥٤ ،

الإنسانيات :

أنواع النفس :

رأى الفزالى فى معارج القدس - ٣٥٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٥٩

جوهرية النفس :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٦٥ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٦٣

رأى الغزالي في التهافت - ٣٦٥

القوى الحيوانية :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٦٦ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٦٨

القوى الإنسانية :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٧١ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٧٨

العقل الهولاني :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٤

مراتب العقل الهولاني في القرآن :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٦

تظاهر العقل والشرع :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٧

غنى النفس عن الجسم :

رأى ابن سينا في معارج القدس - ٣٨٩ ، رأى ابن سينا في الاشارات - ٣٩٠

حقيقة الإدراك :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٩١

أسئلة نفيسة :

السؤال الأول - ٣٩٣ ، السؤال الثاني - ٣٩٤ ، السؤال الثالث - ٣٩٥ ،

السؤال الرابع - ٣٩٧ ، السؤال الخامس - ٣٩٨ ، السؤال السادس - ٣٩٩  
السؤال السابع - ٣٩٩ ، السؤال الثامن - ٤٠٠ ، السؤال التاسع - ٤٠٢  
السؤال العاشر - ٤٠٣ ، السؤال الحادى عشر - ٤٠٥ ، السؤال الثانى عشر  
- ٤٠٦ ، السؤال الثالث عشر - ٤٠٧ ، السؤال الرابع عشر - ٤٠٨ ،  
السؤال الخامس عشر - ٤٠٩

حدوث النفس :

رأى الغزالي فى معارج القدس - ٤١١ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٢٦

خلود النفس :

رأى الغزالي فى معارج القدس - ٤٢٩ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٣٧

رأى الغزالي فى التهافت - ٤٤٤

البحوث الأخلاقية :

فائدة الشهوة :

رأى الغزالي فى معارج القدس - ٤٥٦

فائدة الغضب :

رأى الغزالي فى معارج القدس - ٤٥٩

الفضائل :

الحكمة - ٤٦١ ، الشجاعة - ٤٦٣ ، العفة - ٤٦٦ ، العدالة - ٤٦٨

السعادة :

رأى الغزالي فى معارج القدس - ٤٧١ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٨٢

رؤية الإله :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٤٩٥ ، رأيه في منهج العابدين - ٤٩٦

البعث :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٤٩٧ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٥٠٥

رأى الغزالي في التهافت - ٥٠٥ ، نقد رأى الغزالي وابن سينا - ٥٠٥

رأى الغزالي في المضمون به على غير أهله - ٥٠٧ ، رأيه في المقصد الأسنى

- ٥١١ ، رأيه في الدررة الفاخرة - ٥١٢

النبوات :

المعجزة والكرامة والسحر :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٥١٦ ، رأيه في الاقتصاد - ٥١٨

الرؤى والمنامات :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٥١٩

خواص النبوة :

الخاصة الأولى ورأى الغزالي فيها - ٥٢٤ ، الخاصة الثانية ورأى الغزالي

فيها - ٥٣٤ ، الخاصة الثالثة ورأى الغزالي فيها ٥٣٧ .

رأى ابن سينا في هذه الخواص - ٥٤١ ، رأى الغزالي في هذه الخواص في

كتاب التهافت - ٥٤٢

تعليق - ٥٤٢ ، تعليق آخر - ٥٤٤ تعليق ثالث - ٥٥٧ ، تعليق رابع -

٥٦٣ ، تعليق خامس ٥٦٦ اعتذار - ٥٦٨

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بإشراف على إصدارها: الدكتور منصور فهمي باشا رئيس الجمعية، والدكتور على عبد الواحد وافي وكليهما

يترك فيها أهم أوصم الباحثين في الفلسفة والاشتهار . تستأنف التريضة  
سليمة في السرى ومجمل مسائل الفلسفة في تناول الجميع، ضرورية لكل  
ف وف باحث .

ظهر منهم ساء :

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى  
عبد الرازق  
شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخرى للجمعية
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي  
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين  
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب
- ٤ - الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حامى  
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب
- ٥ - الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلاء عفيفى  
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

- ٦ - التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام بك  
عميد كلية الآداب بجامعة فزاد الأول
- ٧ - المسئولية والجزاء : للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي  
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٨ - التذوّب بالغيب عند مفكري الإسلام: الدكتور توفيق الطويل  
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول
- ٩ - الدين والوحي والإسلام : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى  
عبد الرازق  
شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخري للجمعية
- ١٠ - اللغة والمجتمع : للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي  
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ١١ - إرادة الاعتقاد لوليم چمس : ترجمة الدكتور محمود حب الله  
أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين
- ١٢ - المشكلة الأخلاقية والفلاسفة : ترجمه الدكتور عبد الحليم محمود  
لأندريه كريسون  
المدرس بكلية اللغة العربية
- : والأستاذ أبو بكر زكري  
المدرس بكلية أصول الدين
- ١٣ - الملاح النفساني قديماً وحديثاً : للأستاذ حامد عبد القادر  
الأستاذ بكلية دار العلوم
- ١٤ - الحقيقة في نظر الغزالي : للأستاذ سليمان دنيا  
مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين