الفصل الخامس: نقد الغزالي للفلاسفة

المبحث الأول : موقفه النقدي العام

أولا : معرفته بالفلسفة

ثانيا : تصنيفه للفلاسفة وحكمه عليهم بالكفر والإلحاد

ثالثا : علوم الفلاسفة وموقف الغزالي منها

المبحث الثاني : معايير مناهضة الغزالي للفلاسفة

المبحث الثالث : أهم المسائل الخلافية الإلهية

أولا : مفهوم الإلهيات

ثانيا : مسألة قدم العالم

ثالثا : مسألة أبدية العالم

رابعا : مسألة الألوهية

خامسا : صفات الله

سادسا : نظرية الفيض

سابعا : مسألة النبوة

المبحث الرابع : أهم المسائل الطبيعية الخلافية

أولا : مفهوم العلم الطبيعي

ثانيا مسألة السببية

ثالثا : مسألة حقيقة النفس

رابعا : مسألة خلود النفس

خامسا : مسألة الجزاء الأخروي

سادسا : مسألة بعث الأجساد

تمهيد

اقترن اسم الغزالي في الفكر الإسلامي بنقد الفلاسفة، واشتهر أكثر بتكفيرهم، وهكذا كانت ولا تزال صورة الغزالي لدى أغلب الدارسين والباحثين في الفلسفة الإسلامية، وهكذا أمر لا شك فيه، غير أن ما يلفت الانتباه هو أن موقف الغزالي من الفلسفة ظل هكذا دون بحث ودون تحليل فلسفي يستحق التنويه، بحيث أننا لا نجد بحثا حول خلفيات هذا الموقف وأبعاده ولا أسسه، وبقي هكذا مجرد واحد من الفقهاء ورجال الدين الذين عارضوا الفلسفة وهاجموا أصحابها. وهذا ما جعلنا نتناول موقف الغزالي من الفلاسفة للإجابة على التساؤلات التالية: ماهي أهم معايير مناهضة الغزالي للفلاسفة؟ وإذا كان الغزالي ناقدا للفلسفة ومفكرا للفلاسفة، فهل هذا يعني أنه يرفض العقل ولا يعترف بقيمته باعتبار أن العقل هو منهج الفلسفة وأساس نظرية الفلاسفة في المعرفة؟ ثم ماهي بالتحديد مسائل الخلاف بين الغزالي والفلاسفة؟ وقد ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث أساسية، أولها يتناول موقفه النقدي العام من الفلسفة والفلاسفة، وثانيهما يتناول أهم معايير مناهضتهم، وأما المبحث الثالث، فنتناول من خلاله أهم المسائل الخلافية الإلهية بينه وبينهم، وأما المبحث الرابع، فنخصصه لأهم المسائل الخلافية الطبيعية.

المبحث الأول: موقفه النقدي العام

أولا: معرفته بالفلسفة

بدأ الغزالي تحصيل الفلسفة عندما كان أستاذا في بغداد لأزيد من ثلاثمائة ألف طالب، وذلك خلال أوقات فراغه من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية[١]، وهي فترة العطاء الفكري للإمام الغزالي، وقد اعتمد في تحصيله للفلسفة على مطالعة كتب الفلاسفة من غير استعانة بأستاذ، ومعنى هذا أنه قرأ الفلسفة بروح بالغ الحرية[٢]، ودامت مدة التحصيل هذه قرابة السنتين ثم راجعها لمدة سنة أخرى فاستطاع بذلك، مثلما قال، أن يطلع على ما في هذا العلم من خداع وتحقيق وتخييل[٣]. وقد جاءت دراسته للفلسفة بعد دراسته للعلوم الشرعية وتمكنه منها، ومعنى ذلك أنه قد تحصن بثقافة دينية كبيرة .

ويتجلى تحصيل الغزالي للفلسفة وتمكنه منها في كتابه المعروف مقاصد الفلاسفة الذي يعد باكورة أعماله الفلسفية، حيث يقول دي بور: "وقد درس مصنفات الفلاسفة، ولا سيما الفارابي وابن سينا دراسة وافية، وقد ألف مختصرا جامعا في الفلسفة، وذلك طبقا لمذهب ابن سينا في الجملة وهو في هذا يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي، ويحكيها

---

١ - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص١٨.

٢- كارادي فو، مرجع سابق، ص٩١

٣ – الغزالي ، المنقذ من الظلال ، ص ١٨ .

على وجهها، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه"[١]. وهذه الموضوعية التي إتسم بها كتاب الغزالي هي التي جعلت بعض الباحثين والمفكرين الغربيين يعتبرون موقفه منها فيه شئ من الرضا عن مباحثها[٢]، بينما ذهب البعض الآخر منهم إلى القول بأن الغزالي كتب المقاصد لما كان لا يزال قائلا بمبادئ أرسطو[٣]، وهذا رأي خاطئ في نظرنا، تبريره أن "كتاب المقاصد "ترجم إلى اللاتينية بدون مقدمته التي يعرض فيها مقصد الكتاب[٤]، ومما جاء في هذه المقدمة قوله: "فرأيت أن أقدم على بيان تفاهتهم كلاما وجيزا، مشتملا على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم"[٥]، ويتضح من خلال هذه المقدمة أن الغزالي لم يؤلف كتاب المقاصد إلا تمهيدا لنقدهم وتبيان تفاهتهم، ويبدو أن هناك هدفا آخر لم يصرح به الغزالي، وهو أن يثبت بالدليل القاطع أن الفلسفة ليست حكرا على الفلاسفة وحدهم دون سواهم ، وقد أوفى الغزالي بما وعد به في "المقاصد" حيث ألف إبتداء من سنة (٤٨٨ هـ)، كتاب "تهافت الفلاسفة " الذي عبر من خلاله عن موقفه النقدي من الفلاسفة اليونان، ومن نهج نهجهم من فلاسفة الإسلام، كالفارابي، وابن سينا، ويدل مضمون هذا الكتاب مثلما يدل مضمون كتاب مقاصد

---

[١] - دي بور ، مرجع سابق، ص ٢٦٠ .

[٢] - نفس المرجع ، ص ١٢٠ .

[٣] - محمد لطفي جمعة، مرجع سابق، ص ٦٩ .

[٤] - هنري كوربان، مرجع سابق، ص ٢٧٢ .

[٥] - الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٣١ .

الفلاسفة على معرفة الغزالي وخبرته بالفلسفة الأمر الذي جعل بعض خصومه، كمحي الدين بن عربي، وابن طفيل، وابن سبعين، وأبو بكر بن العربي، وابن تميمة يتهمونه بتقليد الفلاسفة ومتابعة بعض آراءهم، وقد ذلك بعبارة بليغة وموجزة تداولتها الألسنة ونقلتها من بعده حيث قال: "شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ولم يخرج منه"[١]. وفي اعتقادنا، أن معرفة الغزالي بالفلسفة هي التي جعلت انتقاداته للفلاسفة تحظى بذالك الإهتمام الكبير قديما وحديثا، وهي التي جعلت على الفلاسفة شديدا، إذا أن الغزالي لم يكن أول من نقد الفلاسفة ولا آخرهم. وبعد أن بينا معرفة الغزالي بالفلسفة واستيعابه لها، حري بنا أن نبين فيها بشكل عام.

ثانيا: تصنيفه للفلاسفة وحكمه عليهم بالكفر والإلحاد

يصنف الغزالي الفلاسفة القدامى إلى ثلاثة أصناف: دهريون، وطبيعيون، وإلهيون وحسبه أن هؤلاء جميعا "على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين وبين الأواخر منهم والأوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه"[٢]، فالفلاسفة الإلهيون كأفلاطون، وأرسطوطاليس، هم في نظره أقرب إلى الحق من الفلاسفة الدهريين الذين كفرهم القرآن، حيث أنكروا وجود الصانع المدبر، العالم، القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك

---

[١] -أنظر : عمار طالبي . آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ، ج١ ، ص٧٢

[٢] -الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص١٨

بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا [١] ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾ [الأنعام:٢٩]. ولعل أبرز من يمثل هذا التيار الفلسفي الملحد من الفلاسفة القدامى أنبادوقليدس، وديمقريطس[٢]، وإذا كان تفكير الدهرية أمرا جليا بذاته لأنهم أنكروا الصانع صراحة، فإن الصنف الثاني من أصناف الفلاسفة، وهم الطبيعيون لم يسلموا بدورهم من التفكير، ذلك أن هؤلاء مع اعترافهم بالصانع المدبر الحكيم، إلا أنهم كما يقول الغزالي :"لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام الحيوان به فظنوا بأن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم، ثم إذا انعدمت، فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام"[٣]. فالغزالي إذا يقدم لنا في هذا النص مذهب الطبيعيين وأساس تكفيرهم وهو إنكارهم لخلود النفس، وإنكارهم الآخرة، وهذا يعد أصلا من أصول الإيمان، ومن أنكر أصلا من أصول الدين لزمه ـ في نظر الغزالي ـ الكفر ، وهم بهذا المذهب كانوا إلى جانب الدهريين أبعد عن الحق من الفلاسفة الإلهيين(المؤهلة) الذين اعترفوا بوجود الصانع وحكمته، وبوجود الطاعات ولذلك "ردوا على الصنفين

---

[١] - نفس المرجع ،ص١٩

[٢] - عبد الحكيم محمود ، هامش المنقذ من الضلال ص ٩٤ وما بعدها .

[٣]– الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٩ .

الأولين، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم"[١]. ومن هؤلاء الفلاسفة، سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ولكنهم مع ذلك، وقعوا في أخطاء وأغاليط، مما جعلهم عرضة لتفكير، وفي نظر الغزالي، أن هؤلاء يتفاوتون بدورهم من حيث قوة مذاهبهم وقربهم من الحق، ويعتبر مذهب أرسطو من أقوى المذاهب، فقد رد على أفلاطون وسقراط، ومن قبلهما من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأنعن جميعهم[٢]، ومعنى هذا، أن نقض مذهب أرسطو، هو في نظر الغزالي "نقض لمذاهب الإلهيين جميعا، باعتباره مقدمهم والمعلم الأول في نظرهم"[٣] وقد تأثر فلاسفة الإسلام كثيرا بمذاهب هؤلاء المؤلهة ن وخاصة بمذهب أرسطو، لذلك عرفوا بالمشائيين المسلمين، ويرى الغزالي أن الفارابي وابن سينا، هما أبرز ممثلي هذا التيار، لذلك أن وصمة الكفر تلزمهم على غرار أساتذتهم من متفلسفة اليونان [٤].

وبهذا التصنيف والتمييز الذي أصدره الغزالي في حق الفلاسفة، يتضح لنا مدى معرفته بمذاهب الفلاسفة، وكذلك الحكمة التي تميز بها في الحكم عليهم. فهو لم يصدر حكما عاما وواحدا على جميع الفلاسفة، ولم يبادر إلى تكفير جميعهم على غرار ما فعل بعض المتكلمين، ورجال الدين، وإنما أقام تمييزا حاسما بينهم على أساس موافقة آرائهم لأصول

---

[١] – المصدر نفسه ، ص ٢٠

[٢] – نفسه ، ص ٢٠ .

[٣] – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٤٠

[٤] – الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص ٢٠ ، تهافت الفلاسفة ، ص ٤٠ .

الدين أو مخالفتها، ومع ذلك فإن الغزالي لم يكتف بهذا التصنيف العام ن بل إننا نجده أكثر دقة وتفصيلا في موقفه من الفلاسفة، وذلك من خلال تصنيف علومهم والتمييز بينها، وهذا ما سنتناوله فيما يلي

ثالثا: علوم الفلاسفة وموقف الغزالي منها

يصنف الغزالي علوم في كتابه "مقاصد الفلاسفة " إلى أربعة علوم هي: الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات[١]. أما في كتاب "المنقذ من الضلال" فقد صنفها إلى ستة علوم[٢]، حيث أضاف إلى التصنيف الرباعي السابق علم الأخلاق والسياسة، وهما من العلوم العملية، بينما العلوم الأخرى هي علوم نظرية، وموقف الغزالي من هذه العلوم المختلفة باختلاف طبيعتها، فالرياضيات والمنطق هما من أكثر العلوم دقة ويقينا، وهو ما جعلهما يحظيان بنوع من الرضا والقبول من قبل الغزالي، حيث يقول: "فليس فيهما ما يخالف العقل، ولا هما مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد"[٣]، كما يرى في موضع آخر "بأن هذين العلمين لا يتعلق شيء منهما بالدين نفيا وإثباتا، ولا سبيل إلى مجاحدتهما عقليا"[٤]، ومعنى هذا أن الغزالي يجعل من الدقة واليقين معيارا للحكم على العلوم بالقبول أو بالرفض، ولكن هذا المقياس لا يكفي، فثمة مقياس أخر يأخذ به، وهو مقياس الشرعي وطبقا لذلك فإنه لا يرى أن الرياضيات والمنطق بالرغم

---

[١] - الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٢ .

[٢] - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٠

[٣] - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٣٢

[٤] - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢١ .

من دقتها إلا أن دراستهما تترتب عنها بعض الآفات بالنسبة للمسلم، وعليه، "فلا بد من زجر كل من يخوض في تلك العلوم" يقول الغزالي[١]، وهذه الآفات لا ترجع إلى العلم في حد ذاته، بل إلى سبب آخر يوضحه بقوله: "فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم، سرى إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين، وينحل عن رأسه لجام التقوى"[٢]، فالغزالي إذن، لا يقتصر في تقويمه للعلوم على المعيار النظري، بل يأخذ أيضا بالمعيار العملي المتمثل في الدين والتقوى، وهذا ينطبق أيضا على الأخلاق السياسية، فإن أقوال الفلاسفة فيهما لا تتعارض مع الدين، لأن أغلبها مستمد من الشريعة ومن أقوال أهل التصوف، ولكن تترتب عن دراستهما أيضا آفات في حق المسلم، وإذا كان هذا هو رأي الغزالي في الرياضيات والمنطق والسياسة والأخلاق، وهو رأي فيه نوع من الرضا عنها، فإن له رأي مخالف فيمل يخص الطبيعيات والإلهيات، ففيهما تكثر أغاليط الفلاسفة وأخطائهم[٣]، فهما دون مستوى الرياضيات والمنطق سواء من حيث الدقة واليقين، أو من حيث اتفاقهما أو معارضتهما للدين وخاصة بالنسبة للإلهيات، ويتضح لنا ذلك من خلال المسائل تنتمي إلى الإلهيات والطبيعيات، وأغلبها إلهية (سبعة عشرة مسألة)، وقد كفر الغزالي الفلاسفة في ثلاث منها لتعارضها مع أصول الدين، وهي قولهم[٤]:

---

[١] . المصدر نفسه، ص٢١

[٢] . المصدر نفسه، ص٢١. وكذلك: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٤٧.

[٣] . الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٣ .

[٤] . المصدر نفسه، ص٢٣.

ـ بقدم العالم

ـ وبأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .

ـ وإنكار بعث الأجساد .

بينما بدعهم في بقية المسائل، وفيما يلي ثبت لمجموع المسائل العشرين، مرتبة كما جاءت في كتاب "تهافت الفلاسفة"[1]:

٠١ ـ إبطال مذهبهم في أزلة العالم .

٠٢ – إبطال مذهبهم في بداية العالم .

٠٣ – بيان تلبيسهم في قولهم أن الله صانع العالم وأن العالم صنعه.

٠٤ – في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

٠٥ – في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٠٦ – في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

٠٧ – في إبطال قولهم أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل.

٠٨ – في إبطال قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٠٩ – في تعجيزهم عن البيان أن الأول ليس بجسم.

---

[1] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص (٤٦ ـ ٤٧).

١٠ – في بيان أن القول بالدهر، والنفي الصانع لازم لهم.

١١ – في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ – في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ – في إبطال قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ – في قولهم أن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ – في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ – في إبطال قولهم لأن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ – في إبطال قولهم نفس الإنسان جوهر قائم ليس بجسم ولا بغرض.

١٨ – في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

١٩ ـ في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفس البشرية.

٢٠ ـ في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في اللجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية.

ويتضح من خلال هذا الموقف النقدي العام، أن الغزالي لم ينقد الفلاسفة في حد ذاته ولم ينتقد الفلاسفة لمجرد اشتغالهم بالفلسفة، وإنما انتقد مسائل بعينها هي التي حادوا فيها عن جاد الصواب، إما لمخالفتهم

أصول الدين أو مخالفة قواعد التفكير المنطقي، وهذا ما يعطي لموقفه بعدا فلسفيا (إبستمولوجيا) جديرا بأن يتبوأ مكانة هامة في التاريخ الفكر الفلسفي عامة والفلسفة النقدية خاصة، وسنرى فيما يلي قيمة هذا الموقف وأثره في الفكر الفلسفي عامة والإسلامي خاصة .

المبحث الثاني: معايير مناهضة الغزالي للفلاسفة

تقوم نظرية المعرفة عند الفلاسفة على العقل، فهم يعتمدون على طرق العقل المختلفة، كتأويل والاستدلال، سواء في الميتافيزيقا أم في الطبيعيات، وهما العلمان اللذان خصهما الغزالي بالنقد، فهل العقل قادر على كشف الحقيقة في هذا المجال؟

يرى أبو حامد أن العقل قاصر على البحث في الإلهيات والطبيعيات، فهو لا يستطيع كشف الحقيقة وبلوغ اليقين، غير أن ذلك لا يعني عدم اعتراف الغزالي بقيمة العقل، وإنما يجعل حدودا لا يمكنه تخطيها، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، فالغزالي إذن يعيب على الفلاسفة زجهم بالعقل في متاهات الميتافيزيقا وغيابهما مع أنه لا يستطيع ذلك مما جعلهم يتناقضون في آرائهم الطبيعية والإلهية خاصة، رغم اعتمادهم جميعا على العقل، وهذه النتيجة التي انتهى إليها الغزالي على ضوء نقده للفلاسفة يؤكدها العديد من الفلاسفة مسلمين، قديما وحديثا، ونذكره من هؤلاء إبن جزم الذي رد على الكندي ونقده نقدا لاذعا وخاصة في تسميته الله علة والعالم معلولا، واعتماده على القياس الغائب على الشاهد دون مراعاة

الفرق وعدم الاستواء بينهما[١]. وفي هذا المعنى يقول ساخرا "إنما هلك هذا المسكين، لأنه بعد أن نفي عن الخالق شبه المخلوق في شيء من صفاته، جعل يطلب خالقه بما يتمثل لعقله كطلب المخلوق سواء بسواء"[٢]، ومعنى هذا أن الكندي مع تسليمه بتنزيه الذات الإلهية عن الصفات البشرية، إلا انه وقع في التشبيه وذلك لقياسه الغائب على الشاهد، خصوصا حينما انتهى إلى مماثلة الذات الإلهية بالعلة والعالم بالمعلول، مع أن ارتباط العلة بمعولها هو دائما على سبيل التضايف، ولا يصح إلا في المستوى المادي الشاهد[٣]، فابن حزم إذا يرى أنه "لا يجوز الانتقال من المخلوق إلى الخالق، لعدم استوائها وعدم تكافؤ عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة، فلا حجج العقول تجيز تسمية بالعلة، ولا النبوة قالت بذلك"[٤]. وجدير بالذكر أن الكندي كان متكلما معتزليا قبل أن يصبح فيلسوفا مشائيا، وقد اعتمد علماء الكلام بشكل كبير على قياس الغائب على الشاهد كدليل عقلي، وقد تقدم معنا سابقا كيف أن الغزالي يرفض هذا القياس كدليل يفيد اليقين، فابن حزم والغزالي، إذا، يتقاسمان هذا الهاجس الإبستمولوجي، ولا غرابة في ذلك إذ أنهما ينهلان من نفس المنهل وهو المذهب الأشعري السني.

---

[١] – سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، دار البيضاء ، المغرب ١٩٨٦ ، ص ٣٠٢ .

[٢] – المرجع نفسه ، ص ٣٠٢ .

[٣] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٤] – المرجع نفسه، ص ٣٠٣

وقد سار علماء المدرسة السلفية في نفس الاتجاه مثلما هو الشأن لدى ابن تيمية وتلامذته، كابن الجوزي الذي خصص لهذا الموضوع فصلا من كتابه "صيد الخاطر "بعنوان (التقعر فيما وراء المادة)، ومما جاء فيه قوله: "أصل كل محنة في العقائد قياس أمر الخالق على أحوال الخلق. فإن الفلاسفة لما رأوا إيجاد شيء لا من شيء كالمستحيل في العادات قالوا بقدم العالم ولما عظم عندهم في العادة الإحاطة بكل شيء قالوا: إنه يعلم الجمل لا التفاصيل. ولما رأوا تلف الأبدان بالبلاء أنكروا إعادتها. وقالوا: الإعادة رجوع الأرواح إلى معادنها. وكل من قاس صفة الخالق على صفة المخلوقين خرج إلى الكفر"[1]، فابن الجوزي، إذن، يرى أن مصدر أخطاء الفلاسفة، بل مصدر كفرهم (وهو هنا يجاري الغزالي في تكفير الفلاسفة) يرجع إلى اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في المسائل الميتافيزيقية، ويخص بالذكر هنا ثلاث مسائل أساسية وهي نفس المسائل التي كفر الغزالي لأجلها الفلاسفة، ألا وهي قولهم بقدم العالم لاستحالة عندهم الخلق من العدم كما هو الحال في الشاهد، وقولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات والتفاصيل لاستحالة ذلك في المشاهدة، وإنكارهم البعث الجسماني لأن المشاهدة تظهر تلف الأبدان بالبلاء.

وحسب ابن الجوزي، فإن المتكلمين ليسوا بمنأى عن هذا الزلل لذلك يرى أن المنهج الأفضل والواجب إتباعه في مسائل العقيدة هو منهج السلف الذي يقوم على إتباع سبيل السمع لا سبيل العقل، وفي هذا

---

[1] – ابن الجوزي ، صيد الخاطر ، تح .ناجي الطنطاوي، دار الفكر، دمشق ، ط١ ١٩٦٠ ، ص ٢٦٦ .

الصدد يقول: "ما نهى السلف عن الخوض في الكلام إلا لأمر عظيم، وهو أن الإنسان يريد ما لا يقوى عليه بصره فربما تحير فخرج إلى الحجب، لأننا إذا نظرنا في ذات الخالق حار العقل وبهت الحس، فهو لا يعرف شيئا لا بداية له إنه لا يعلم إلا الجسم والجوهر والعرض، فإثبات ما يخرج عن ذلك لا يفهمه وإن نظرنا في أفعاله رأيناه يحكم البناء ثم ينقضه ولا نطلع على تلك الحكمة. فالأولى للعاقل أن يكف كف التطلع إلى ما لا يطيق النظر إليه ومتى قام العقل فنظر في دليل وجود الخالق بمصنوعاته، وأجاز بعثة نبي واستدل بمعجزاته، كفاه ذلك أن يتعرض إلى ما قد أغنى عنه. وإذا قال القرآن كلام الله، بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ كفاه، وأما من تحذلق فقال: "التلاوة هي المتلو وغير المتلو، والقراءة هي المقروء أو غير المقروء فيضيع الزمان في غير تحصيل، والمقصود العمل بما فهم"[1].

فابن الجوزي، من خلال هذا النص، يرى ضرورة التمسك بالنص، أما العقل فلا يطيق النظر في ذات الخالق وصفاته وأفعاله، فلا جدوى من الطرق العقلية كقياس الغائب على الشاهد، وهذا ما لم يلتفت إليه الفلاسفة والمتكلمون من معتزلة ومجسمة، وفي هذا المعنى يقول: "فإن المجسمة دخلوا في ذلك لأنهم حملوا أوصافه على ما يعقلون وكذلك تدبيره عز وجل. فإن من حمله على ما يعقل في العادات رأى ذبح الحيوان لا يستحسن والأمراض تستقبح، وقسمة الغنى للأبله، والفقر

[1] - ابن الجوزي ، المرجع السابق، ص٢٦٨.

للجلد العاقل أمرا ينافي الحكمة وهذا في الأوضاع بين الخلق. فأما الخالق سبحانه فإن العاقل لا ينتهي إلى حكمته، بلى. قد ثبت عنده وجوده وملكه وحكمته. فتعرضه بالتفاصيل على ما تجري به عادات الخلق جهل[...] أترى نقدر على تعليل أفعاله فضلا عن مطالعة ذاته؟ وكيف نقيس من هذا أمره على أحوالنا؟"[١].

ومعنى هذا أن أفعال الله لا يمكن تبريرها عقليا قياسا على أفعال الخلق، لأنه لا وجه للمماثلة بين الشاهد والغائب، أي، بين الخالق والمخلوق إذا قال عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، ولهذا نجد المدرسة السلفية، وعلى رأسها ابن تيمية، تتمسك بظاهر النصوص في كل ما يتعلق بذات الله وصفاته دون تأويلها[٢]، وتتمسك بأدلة القرآن دون الاعتماد على أدلة العقل. وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهتها هذه المدرسة للغزالي، إلا إنها قد تأثرت كثيرا بموقف الغزالي في ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (العقل).

فإذا انتقلنا إلى المدرسة الصوفية، نجدها تقرر هذا الموقف الإبستمولوجي بوضوح وصراحة، فزعماء هذه المدرسة من الأولياء والمتصوفة يرون أنه "من المحال على من يفنى أن يزيل النقاب على من لا يفنى"، "ومحال على من هو محدود أن يعرف ما هو غير محدود" وهذه

---

١ - نفس المرجع ، ص٢٦٨.

٢ - ابن تيمية ، بيان موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥ ، ص١٢٠ و ما بعدها و كذلك: ص ١٥٨-٣٨٩ وما بعدها، وأيضا: ص٣٨٩.

إشارات واضحة إلى أن العقل وهو الوسيلة المعتمدة في الميتافيزيقا لا يمكن أن يعرف الله ويحيط به، ولذلك نجد للعقل في المشروع الإبستمولوجي الصوفي دورا محدودا في المعرفة، وهو ما جعلهم يعتمدون على طريق الكشف والإلهام إلى جانب العقل، ولكنهم يعتبرون الطريق الأول أسمى من الثاني، وهذا ما عبر عنه ابن عربي في قوله: "العقل نور يدرك به أمورا مخصصة وللإيمان نور يدرك العقل الذات وما نسب الحق إلى نفسه من نعوت"[١]. فللعقل إذا مجاله المعرفي وللإيمان مجاله، والإيمان يحصل بالكشف وهو "الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاينة العينية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا[٢]"، فبالكشف إذا، تنكشف الأسرار والمساتير التي يعجز العقل عن كشفها، لذلك يرى ابن عربي أن "من لا كشف له لا علم له"[٣]، لأن العلم الحقيقي في نظره، هو علم الربوبية، والمعرفة الكشفية هي معرفة يقينية وذلك ما يؤكده ابن عربي في قوله: "فاعلم يا أخي أن أهل الله المأخوذ عن الكشف على صورة الإيمان سواء، فكل ما يقبله الإيمان عليه يكون كشف أهل الله، فإنه حق كله والمخبر به هو النبي صلى الله عليه وسلم مخبر به عن كشف صحيح"[٤]، فابن عربي إذا، على غرار المتصوفة، يقول بتحديد العقل وأثبت في مقابل ذلك طريقا آخر لمعرفة الميتافيزيقا وهو طريق الكشف

---

[١] - ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جـ ١ ، تحقيق و تقديم ، عثمان يحي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٥ ، ص٢٠١.

[٢] - الجرجاني ، مرجع سابق، ص١٨٤.

[٣] - ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جـ ٣، ص٣٣٥.

[٤] - نفس المرجع ، ص٣٢٤.

والإلهام، وإذا كان تحيد العقل يعد أصلا من أصول نظرية المعرفة عند المتصوفة فلا غرو أن يتفق الغزالي معهم في هذه المسألة باعتباره واحد منهم، وكما تأثر الغزالي بمن سبقه من المتصوفة فقد أثر بدوره في الكثير منهم كابن عربي.

كما أثر الغزالي أيضا في متكلمي الأشاعرة الذين نحوا نحوه في مسألة العقل والميتافيزيقا، ونخص بالذكر منهم الشهرستاني وفخر الدين الرازي وابن خلدون، فهذا الأخير، على سبيل المثال، يقسم "أمور الحياة إلى قسمين: ما كان من تلك الأمور ظاهرا في نفسه مدركا بالحواس أو العقل جرى فيه مجرى التفكير والتفلسف، وما كان منها غائبا عن الحس والعقل [...] أخذ فيه بقول الدين ولم يلزم نفسه فيه تفكيرا[1]، أي أنه للمعرفة طريقتين، طريق الحس والعقل، ومجاله الشاهد (العالم الطبيعي الحسي)، وطريق الشرع (الوحي)، ومجاله الغائب، ومن هذا المنطلق وجه نقده اللاذع للفلاسفة، حيث قال: "إن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحس تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية[...] وقد وضع أولئك القوم قانونا يهتدي به العقل في نظرهم إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه المنطق"[2]، فابن خلدون إذا، يعترف كالغزالي، بأن مجال المنطق هو الحسيات فإذا تجاوز ذلك تناقض وظل عن سواء السبيل، وهو ما جعله يشترط على دارس الفلسفة الحذر والحيطة والتسلح بالعلوم الشرعية،

---

[1] ـ عمر فروخ، مرجع سابق، ص٤٣٨.

[2] ـ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٠.

وفي هذا الصدد يقول: "فهذا العلم كما رأيته ، غير واف بمقاصدهم... مع ما فيه من مخالفة الشرائع [...] فليكن الناظر فيه متحرزا جهده من معاطبها ووليكن نظرا من ينظر فيها بعد الإمكان من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه"[١]، ونلاحظ هنا أن موقف ابن خلدون من الفلسفة يتقاطع إلى حد كبير مع موقف الغزالي منها، فزيادة على قوله بتحديد العقل نجده ينقض أدلة الفلاسفة على وجود الله كدليل السببية، ويأخذ في مقابل ذلك بالأدلة النقلية كبديل للأدلة العقلية[٢](*).

وسوف نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة آثارا لهذه الفلسفة النقدية مثلما هو الشأن لدى "إيمانويل كانط" وكذلك الفلاسفة الحدسيون عموما وعلى رأسهم هنري برغسون الذي اعتمد على غرار المتصوفة على الحدس بدل الاستدلال في البحث في الإلهيات، أما الفلاسفة الوضعيون فقد أنكروا الميتافيزيقيا معتبرين موضوعاتها قضايا بلا معنى بحجة أنها غير قابلة للتحقق[٣]، أي، أنها لا تدرك بالحس ولا بالعقل، ولو اعترف هؤلاء بوجود طرق أخرى للمعرفة كالحدس أو النقل لما وصلوا إلى هذه النتيجة المتمثلة في إنكار الميتافيزيقا.

---

١ ـ المرجع نفسه، ص٤٦٠.

٢ ـ ناصيف نصار ، الفكر الواقعي ابن خلدون دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ص٧٢ وما بعدها

(*) يرى ناصيف نصار أن نقد ابن خلدون لأدلة الفلاسفة يعد موقفا فلسفيا يتجاوز عقلانية ابن رشد ولا عقلانية الغزالي في هذه المسألة ، أنظر : ناصيف نصار، مرجع سابق، ص٧٣ ، ونحن نخالفه في ذلك إذ نرى أن ابن خلدون قد تأثر بالغزالي ولم يضف عليه جديدا يستحق الذكر

٣ مورتون وايت، فلاسفة عصر التحليل. فلاسفة القرن العشرين، تر أديب يوسف شبش، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، سوريا، ١٩٧٥، ص٢١٢. وانظر أيضا: مجموعة من الفلاسفة الانجليز المعاصرين، الميتافيزيقا، تر. كريم متى، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨١، ص١٠ وما بعدها

أما مفكروا الباطنية (التعليمية) فلما رأوا عجز العقل عن ملامسه الحقيقة المطلقة اتبعوا طرقا أخرى في المعرفة، كالتعليم من الإمام المعصوم. ويعتبر "ابن الوزير اليمني" واحدا من مفكري الشيعة الذين رفضوا أدلة العقل في المسائل الإلهية مثلما عبر عن ذلك في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان[١].

فإذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامي المعاصر، نجد تأثير الغزالي في مسألة تحديد العقل واضحة فيه، ويعتبر "الدكتور عبد الحليم محمود" نموذجا لذلك، فقد كتب على هامش كتاب المنقذ من الضلال للغزالي فصلا بعنوان: "البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عبث" ومما جاء فيه قوله: "إذا كانت مادة الأخلاق، هي الميدان الخصب للآراء الذاتية فإن الإلهيات ـ وهي حجب ومساتير ـ ميدان أخصب، لذلك لا يعدو البحث فيما أن يكون علما كلاميا أو علما جدليا ومهما أشاد المعتزلة بالعقل ومهما رفعوا من شأنه، فمن البديهي أن الميدان الذي يتخبط فيه العقل تخبطا لانهاية له: إنما هو ميدان ما وراء الطبيعة"[٢]، فالعقل إذن قاصر عن الخوض في الإلهيات ولهذا في الإلهيات ولهذا نزلت الأديان لتوضيح ما يعجز العقل عنه وهذا ما عبر عنه "عبد الحليم محمود" بقوله: "العقل قاصر إذا فيما يتعلق بالأخلاق وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالإلهيات ومن هنا كانت الحكمة في نزول الأديان ومن هنا كان السبب

---

[١] . ابن الوزير ، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص٧٣.

[٢] – عبد الحليم محمود ، هامش المنقذ من الضلال ، ص ٢٩٠ .

في اقتصارها على الأخلاق والإلهيات"[١] ومعنى هذا، أن الطريق إلى الميتافيزيقا العقلية بعدة مبررات سبق للغزالي التأكيد عليها وأهمها:

أن التفكير العقلي مهما كان مجردا ومهما كان بعيدا عن الواقع في ظاهره فإنه في الحقيقة يستمد مادته وهي التصورات والأفكار من الحس ومن الواقع المحسوس، وبما أن الميتافيزيقا لا علاقة لها بالحس فلا يمكن إذا للعقل أن يكون منهجا لها، وفي هذا المعنى يقول: "لا فرق مطلقا بين ذهن العبقري الفذ وذهن الجاهل الغبي، في أن كلا منهما يعتمد على الواقع المحس، في تصوره وفي تخيله [...] فالتفكير المجرد عن المحسات معدوم، وما دامت المساتير [الميتافيزيقا] لا شأن لها بالحس فكل تفكير فيها لا يؤدي إلى نتيجة"[٢].

وإذا كان طريق العقل يتمثل في الاستدلال وأهم أنواع القياس والاستقراء وكان الاستدلال عرضة للخطأ، إذ يفيد الظن بدل اليقين فلا يمكن إذن الاعتماد على العقل ، وهذا ما عبر عنه في قوله: "قد تقول: [...]، فالاستقراء والقياس -إذن هما وسيلة العقل، وهما فيصل التفرقة بين الغي والرشاد[...]، إن وجهة النظر هذه تبدو عند النظرة الفاحصة تتزلزل وتنهار"[٣] وما اختلاف العقليين فيما بينهم إلا دليل على أن العقل لا يفيد اليقين في مجال الإلهيات وهذا ما يؤكده في قوله: "إن المعتزلة

---

[١] – نفس المرجع ، ص ٢٩٤

[٢]. نفس المرجع، ص ٢٩٤ وما بعدها .

[٣]. نفسه، ص٢٩٤ وما بعدها.

أنفسهم والعقليين عامة ـ مع اعتمادهم على الاستقراء والقياس ـ قد اختلفوا فرقا وأحزابا لا تحصى [...] لأن الفكرة المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير، أو المنطق وسيلة التفكير الصحيح ن فكرة خرافية أكثر منها حقيقية"[١].

ونخلص من هذا إلى القول بأن "عبد الحليم محمود" يعترض على العقل كمنهج للبحث في الإلهيات وأساس اعتراضه هو أن القياس والاستقراء لا يفيدان اليقين ولا يخرجان عن نطاق ما هو محسوس[٢]. وهو بذلك يقتفي أثر الغزالي تماما الذي يقول ناقدا الفلاسفة: "فجميع ما ذكروه من صفات الأول أو نفوه لا حجة لهم عليها إلا تخمينات وظنون تستنكف الفقهاء منها في الظنيات. ولا غرو لو حار العقل في الصفات ولا عجب إنما العجب من عجبهم بأنفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية، مع ما فيها من الخبط الخبال"[٣]. ومعنى هذا، أن خطأ الفلاسفة، في نظر الغزالي، يكمن في اعتمادهم على العقل في مجال يعجز عن البحث فيه، مما جعل آراءهم ظنية وليست يقينية، وقد تقدم معنا كيف أن أغلب الفلاسفة، سواء الذين ذكرناهم أو الذين لم نذكرهم، يشاطرون هذا الرأي[٤](*) مما يعطي لموقفه النقدي من الفلسفة

---

[١] – نفس المرجع ، ص ٢٩٤ وما بعدها

[٢] . نفس المرجع ، ص ٢٩٠ وما بعدها

[٣] . الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٦٣.

[٤] – أنظر في هذا الموضوع: عزت قرني، الألوهية والظاهرة الدينية، مجلة العربي، ع٤٥٧ ، ديسمبر ١٩٩٦، ص ١٢٠، وكذلك: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ص(٩٥ ـ ٩٦).

(*)– خلافا لهذا الرأي يرى "يوسف كرم" أن العقل النظري ليس عاجزا إلى ما بعد الطبيعة والخوض في مسائلها ،وحسبه أن كانط نفسه يقدم لنا الشاهد على ذلك، أنظر: العقل والوجود، ص ٩٥ وما بعدها. ونحن نرى أن هذا

قيمته وأبعاده الفلسفية، وسوف يتضح لنا ذلك أكثر عندما نتناول أهم المسائل الخلافية، وهو موضوع المبحث الموالي من هذا الفصل.

المبحث الثالث: أهم المسائل الخلافية

قبل الخوض في المسائل الإلهية وهي من أهم وأكثر المسائل الخلافية بين الغزالي والفلاسفة، وحري بنا أن نتناول مفهوم الإلهيات وطبيعتها. فما المقصود بها لغة واصطلاحا؟

أولا: مفهوم الإلهيات

١ ـ لغة واصطلاحا

يقصد بالإلهيات العلم الإلهي وما بعد الطبيعة وما وراء الطبيعة والميتافيزيقا، فهذه التصورات تؤدي نفس المعنى، وإذا كان المصطلح الأول وهو الإلهيات والعلم الإلهي (تيولجيا) قد شاع استخدامه بين الفلاسفة المسلمين قبل ابن رشد، فإن هذا الأخير قد استعمل أكثر مصطلح ما بعد الطبيعة وخصوصا في شرحه لإلهيات أرسطو[1]. أما مصطلح الميتافيزيقا فقد استخدم في اللغات الأوروبية الحديثة وشاع بين الفلاسفة المحدثين، غير أن هذه الكلمة اليونانية الأصل، وأول من أطلقها مصنف يوناني يدعى "أفدرونيقوس" وذلك عندما قام بترتيب مؤلفات

الموقف نابع من تأويل معين لفلسفة كانط يكاد يوسف كرم ينفرد به دون غيره من الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع.

[1] – عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٧ ، ص ص (٥٩ ـ ٦٠).

أرسطو وتصنيفها، فلما وصل إلى أهم المؤلفات الأرسطية التي تتناول البحث في الأمور العامة وتنظر في الوجود مطلقا وضعها بعد كتاب أرسطو في (علم الطبيعة) وجعل عنوانها عبارة غير محددة ن معناها "ما بعد الطبيعة" [ميتافيزيقا] ويعني بذلك المؤلفات التي تلي علم الطبيعة في تأليف المؤلفات الأرسطية. فكان إطلاق هذا الاسم على ذلك النوع من البحث إطلاقا عرضيا اعتباطيا[١]، أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو فليس هو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، بل هو الفلسفة الأولى[٢] وكان يقصد به "النظر في الموجود بما هو موجود"[٣]، وهذا التعريف قائم على أساس موضوع هذا العلم وهو الوجود من حيث هو وجود، أي الوجود في جميع أنواعه وبأعم معانيه، أو الوجود بإطلاق[٤]، وقد اعتبر أرسطو هذه الدراسة أسمى دراسة عامة للوجود أو الحقيقة وعدها متميزة عن العلوم الخاصة التي يعالج كلا منها موضوعا خاصا به، لكنها تشترك في استخدام مفاهيم عامة كالذاتية والاختلاف والوحدة والتعدد وما أشبه، وهي بمجموعها تكون موضوع علم الوجود العام (أو الميتافيزيقا) أما الأقسام الأخرى من الوجود(أو الحقيقية) التي لكل منها سماتها الخاصة فتكون موضوعات الدراسات الجزئية[٥]، كالفيزياء والكيمياء والطب وغير ذلك

---

[١] ـ المرجع نفسه، ص ص (٥٩ ـ ٦٠).

[٢] ـالمرجع نفسه، ص ص (٥٩ ـ ٦٠).

[٣] ـ إمام عبد الفتاح إمام ، الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.

[٤] ـ عثمان أمين، مرجع سابق، ص ص (٦١ ـ ٦٢).

[٥] ـ جماعة من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين ، طبيعة الميتافيزيقا، تر . كريم متى ، منشورات عويدات، بيروت، [د. ط]، ١٩٨١، ص٠٨.

من العلوم التي يتناول كل منها جزء من الطبيعة دون الأجزاء الأخرى[١]، وهذا يعني أن الميتافيزيقا تدرس مبادئ العلوم الأخرى ومن هنا أهمتها، وقد سماها أرسطو بالفلسفة الأولى لأنها تبحث في الأسباب الأولى (البعيدة) للوجود عكس العلوم الأخرى التي تبحث في الأسباب القريبة له، وعلى الرغم من أن هذه النظرة للميتافيزيقا (مفهوما وموضوعا وقيمة) التي مثلها أرسطو هي نظرة قديمة ـ أو هي الأقدم ـ إلا أنها ظلت تحتفظ بقيمتها زمنا طويلا من تاريخ الفكر الفلسفي بحيث نجد أغلب التعاريف قد حدت حذو أرسطو في تعريفه للميتافيزيقا ونظرته لها، وخاصة، عندما يتعلق الأمر بالفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد[٢]. فهل يصح ذلك على الغزالي أيضا أم أن له مفهوما جديدا لهذا العلم؟

٢ـ مفهوم الإلهيات عند الغزالي

يصنف الغزالي العلوم الفلسفية، على غرار الفلاسفة المشاءين إلى صنفين، علوم علمية وأخرى نظرية، وذلك بالنظر إلى موضوع هذه العلوم[٣]، وهو يضع العلم الإلهي ضمن العلوم النظرية إلى جانب الطبيعيات والرياضيات لكون هذه العلوم الثلاثة تتفق في أنها تدرس أمورا نظرية مجردة ومعقولة[٤]، ومع ذلك، فإن موضوع هذه العلوم ليس واحدا إذا أنه يختلف من حيث درجة التجريد، وذلك ما عبر عنه الغزالي في

---

[١] ـ عثمان أمين، المرجع السابق، ص ص (٦١ ـ ٦٢)

[٢] ـ إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، ص٦٩، وكذلك الفارابي، إحصاء العلوم ، ص١٢٠ وما بعدها

[٣] – الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص١٣٤ وما بعدها.

[٤] ـ المصدر نفسه، ص١٣٤.

قوله: "أما العلم الإلهي فموضوعه أعم الأمور، وهو الوجود المطلق. والمطلوب فيه: لواحق الوجود لذاته، من حيث أنه وجود فقط، ككونه جوهرا، وعرضا، وكليا وجزئيا، وواحدا وكثيرا وعلة ومعلولا، وبالقوة وبالفعل، وموافقا ومختلفا، وممكنا وأمثاله. فإن هذه تلحق الوجود من حيث أنه وجود (موجود) لا كالمثلية والمربعية، فإنها تلحقه بعد أن يصير مقارا، ولا كالزوجية والفردية، إذا تلحقه بعد أن تصير عددا. ولا كالبياض والسواد إذا يلحقه بعد أن يصير جسما طبيعيا وبالجملة: كل وصف لا يلحق الوجود إلا بعد أن صار موضوع أحد العلمين: الرياضي أو الطبيعي فالنظر فيه ليس من هذا العلم"[1]. ويتضح من هنا، أن الغزالي يأخذ بتعريف الفلاسفة المشائين للإلهيات والذي يرجع أصله إلى أرسطو، وسنتناول فيما يلي أهم مسائل هذا العلم الخلافية بين الغزالي والفلاسفة.

ثانيا: مسألة قدم العالم

تعد مسألة قدم العالم وحدوثه من أهم المسائل التي أثارت النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين[2][*]، وقد سجلت هذه المسألة حضورها القوي في فكر الغزالي النقدي حيث جعلها في مقدمة المسائل العشرين التي احتواها كتابه "تهافت الفلاسفة" لأن جل هذه المسائل مبنية على أساس الاعتقاد بقدم العالم وحدوثه، ولهذا نجد الغزالي يحاكم الفلاسفة

---

[1] - الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، ص١٤٠.

[2] محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط٢، [د.ت]، ص١٩٨ .

[*] - فيما يخص أهم آراء الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة، أنظر: حسام الدين الألوسي ، حوار بين الفلاسفة و المتكلمين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط٢ ، ١٩٨٦ ، ص١٣ و وما بعدها.

بالرجوع إلى هذه المسألة ـ كما سيأتي لاحقا ـ وإذا كان أبو حامد قد كفر الفلاسفة لقولهم بقدم العالم نظرا لما لهذا القول (الاعتقاد) من أبعاد دينية فإننا لا نريد معالجة هذه المشكلة معالجة دينية بل معالجة إبستمولوجية، أي إبراز مسلك الفلاسفة في البرهان على قدم العالم وطبيعته، وقيمته في نظر الغزالي، وقبل ذلك حري بنا أن نتناول في البداية المقصود بقدم العالم .

١ـ المقصود بقدم العالم

معنى قدم العالم عند الغزالي هو أنه: "لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلوم للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان"[١]. فالغزالي إذن، وقبل أن يشرع في نقد الفلاسفة في هذه المسألة، قام بتحديد وضبط مفهوم القدم وذلك على عادة أهل المنطق الذين يتخذون من مبدأ الهوية أساسا لكل تفكير منطقي، وهكذا، فهو حينما يتحدث عن قدم العالم فإنه يقصد به هذا المعنى وحسب، وهو أن وجود العالم وجود أزلي، فوجوده غير متأخر عن وجود الله بالزمان، وإنما الله عز وجل يتقدمه بالرتبة.

---

[١] - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٨٤.

٢ ـ مسلك الفلاسفة في إثبات قدم العالم

لقد سلك الفلاسفة في إثبات قدم العالم مسلكا عقليا خالصا، باعتبار أن هذه المسألة هي مسألة ميتافيزيقية يستحيل معرفتها بالحواس أو التجربة، ويتجلى هذا المسلك فيما قدموه من أدلة منطقية يحصرها أبو حامد في أربعة أدلة أساسية هي كالتالي:

الدليل الأول: ويلخصه الغزالي بقوله: "يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن تجدد مرجح أم لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على إمكان الصرف كما قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم. وبالجملة، فأحوال القديم إذا كانت متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال"[1]، فمبنى هذا الدليل إذن، أنه يستحيل صدور حادث من قديم، لأن صدور هذا الحادث من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال، وتقدير

---

[1] . الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ص(٤٩ ـ ٥٠)

تغيير حال محال أيضا[١] فى حق الباري عز وجل الذي لا يطرأ عليه أي تغيير مهما كان نوعه فيلزم عند ذلك استحالة حدوث العالم عن القديم وهو الله.

الدليل الثاني: وملخص هذا الدليل أن القول بقدم الله وحدوث العالم لا يخلو من أحد معنيين:

المعنى الأول: وهو أن الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم العلة على المعلول، فقد يستويان في الزمان رغم كون أحدهما علة والآخر معلولا "فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا [المعنى] لزما لأن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما"[٢]، ومعلوم أن الله قديم فيلزم عن ذلك قدم العالم أيضا.

المعنى الثاني: وهو أن الله متقدم على العالم لا بالذات بل بالزمان، ومعنى هذا أن الله عز وجل كان في زمان قبل وجود (حدوث) العالم، فوجوده سابق على وجود العالم بزمان. وهذا المعنى يؤول في نظر الفلاسفة إلى إحدى النتيجتين الآتيتين[٣]: الأولى: أنه قبل وجود العالم والزمان كان هناك زمان سابق لهما لا نهاية له وهذا تناقص صارخ. أما الثانية: فهي إثبات قدم الزمان، والزمان هو عبارة عن قدر الحركة لذلك،

---

١. المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢. المصدر نفسه، ص٦٥

فإن إثبات قدم الزمان يعني إثبات قدم الحركة، ويلزم عن ذلك إثبات قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته، ومن ثمة، إثبات قدم العالم.

الدليل الثالث: ويتلخص حسب الغزالي في قوله الفلاسفة، إن العالم ممكن الوجود وهذا الإمكان لا أول له، أي أن العالم لم يزل موجودا لأنه من المحال أن يكون العالم ممتنعا ثم يصير ممكنا لأن ذلك يقضي إلى السؤال التالي: فكيف صار من الامتناع إلى الإمكان؟ وهل كان الله عاجزا عن خلقه قبل هذا الإمكان؟[١]

الدليل الرابع: ويلخصه أبو حامد بقوله: "كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات"[٢]، فالعالم، إذن، قديم من هذه الجهة، أي، من جهة قدم مادته لا أعراضه وكيفياته.

٣ـ موقف الغزالي

قبل أن نبين موقف الغزالي النقدي من هذه الأدلة تجدر الإشارة إلى أن أبا حامد ليس هدفه إبراز مذهبه الخاص أو أي مذهب في هذه المسألة وإنما غرضه هو إفساد أدلتهم، وتبيان أنها أدلة تحكمية وليست بالأدلة المنطقية الصحيحة، لذلك فهي لا تقوي على التماسك والصحة، وتماشيا

١ـ نفسه، ص ٧٣

٢ـ نفسه ، ص٧٤ .

مع هدفه هذا فإن الوسيلة التي اختارها هي إثارة الإشكالات ويتضح ذلك فيما يلي:

- نقد الدليل الأول

يرى الغزالي أن هذا الدليل يمكن الاعتراض عليه من وجهين:

الأول: وهو أنه لا يوجد أي مانع للقول بأن العالم حدث بإرادة قديمة "اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبلة لم يكن مراد فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك[1]"، فمادام لا يوجد أي مانع أو محال فقد بطلت حجتهم ، ولم يعد دليلا منطقيا متماسكا، أي أن مقدمتهم ليست ضرورية.

الثاني: وهو أن الفلاسفة، في نظره، يلزمهم الاعتراف بصدور الحادث من القديم وذلك أن في العالم حوادث ولها أسباب، وهذه الحوادث إما أن تكون لها حوادث أيضا وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا محال ولا يعتقده عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لأدى إلى نفي الصانع، وإما أن تنتهي سلسلة الحوادث إلى طرف (نهاية) فيكون ذلك الطرف هو القديم، فيلزم عن ذلك التسليم بجواز صدور حادث عن قديم[2].

---

[1] – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٥٠ ، وأنظر : الألوسي ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١٠٥ وما بعدها .

[2] - نفس المصدر، ص ٦٢ .

- نقد الدليل الثاني

أما الدليل الثاني، فيرد عليه أبو حامد بقوله، أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى القول، الله متقدم على العالم والزمان، وأنه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم، أي أن العالم انتقل من العدم إلى الوجود، بينما وجود الله عز وجل هو وجود أزلي، يقول الغزالي: "ليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث[*]، وإن كان الهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"[1]. وهكذا، يرى الغزالي أن الفلاسفة كثيرا ما يستندون على الوهم، ولا يمكن أن يكون الوهم في نظره مصدر للمعرفة اليقينية، فالقضايا لا تصلح مادة للأقيسة البرهانية.

- نقد دليل الثالث

ينطلق الغزالي في نقد الدليل من تحديد معنى الإمكان، فقولنا العالم لم يزل ممكن الحدوث لا يقضي في نظره إلى القول أنه قديم غير ممكن الحدوث، والكون عند الفلاسفة ممكن الحدوث، أي، يمكن تصور وقت يحدث فيه ودون تعين هذا الوقت، فالممكن عند الفلاسفة، إذن، هو ما يتصور وقوعه بدون تحديد أو تعين زمان ذلك الوقوع، مثال ذلك أنه

---

*. هذا الشيء الثالث قال به الفلاسفة وهو ناتج عن كون قولنا : كان الله ولا عالم معه يعني أن الله كان في الماضي والعالم كان معدوما ، وكان : تحتمل معنى ثالث، لأنه لا يصح أن يقال: لعدم العالم في المستقبل كان ، فكان تدل على الماضي فحسب ، والماضي بذاته هو الزمان ، فينتج عن ذلك أن يكون قبل العالم زمان، أنظر : الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٦ .

1. المصدر نفسه، ص ٦٦ .

يمكن تصور عالم أكبر مما هو عليه الآن ولكن يستحيل تصور عالم مطلق لا نهاية له[١].

- نقد الدليل الرابع

يعتمد الغزالي في نقده لهذا الدليل أيضا على ضبط التصورات والمفاهيم اللغوية، فحل مشاكل المصطلح اللغوي، في نظره، كفيل بالرد على الفلاسفة وتبديد الغموض[*]، والتصورات المقصودة هنا هي الوجوب والإمكان والامتناع، فهذه تصورات عقلية ليس إلا، في نظر الغزالي، أي أنها لا تحتاج إلى محل شأنها شأن الصفات العامة كالسواد والبياض وغيرها، فالعقل يقضي بكون هذه الصفات ممكنة، إلى البياض في نفسه والسواد في نفسه لا يوجدان بل الذي هو الجسم القابل للسواد والبياض[٢].

ثالثا : مسألة أبدية العالم

مسالة أبدية العالم هي مسألة ميتافيزيقية أيضا، وهي ثاني المسائل العشرين التي ناقشها الغزالي في كتابة تهافت الفلاسفة، وبعد مسألة قدم العالم لأنها في نظره فرع منها[٣]، وقبل أن نبين أدلة الفلاسفة على أبدية

---

١. الغزالي ، تهافت الفلاسفة، ص ٧٤ .

(*)- لقد نبه الغزالي إلى أن الكثير من المشكلات الفلسفية سببها مشكلات اللغة، لذلك فإن حل هذه الأخيرة يؤدي إلى حل هذه المشكلات الفلسفية ، وسوف نجد الكثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال جورج مور وفتجنشتين وغيرهما يقولون بهذا الرأي، أنظر: مورتون وايت، فلاسفة عصر التحليل، ص ١١٧ وغيرها

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٥ وما بعدها.

٣- المصدر نفسه، ص ٨١

العالم وردود الغزالي عليها حري بنا أن نعرض أولا المقصود " بأبدية العالم" عند الغزالي .

١ ـ معنى أبدية العالم

يعني الغزالي بأبدية العالم "أنه دائم الوجود لا نهاية لآخرة، فلا يتصور فساد ولا فناؤه

بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك"[١]، وهذا يعني أن الأبدية تأتي في مقابل الأزلية، فأزلية العالم تعني أن العالم قديم لا بداية له، وأما أبديته فتعني أن العالم لا نهاية له، ويجمعهما معا السر مدي وهو مالا بداية ولا نهاية له[٢].

٢ـ أدلة الفلاسفة على أبدية العالم

لقد استدل الفلاسفة على أبدية العالم بنفس الأدلة العقلية التي استدلوا بها على قدوم العالم إلا أنهم أضافوا إليها، كما يرى الغزالي، دليلين آخرين هما:

---

[١] . المصدر نفسه، ص ٨١ .

[٢] . بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج١ ، ص١٠

- الدليل الأول[١]

ويمكن اختصاره في القياس المنطقي التالي: إذا كانت الشمس تفني (تنعدم)، فهي إذن تذبل(تنقص). لكنها لا تذبل كما دلت على الأرصاد الجوية. إذن فهي لا تفنى. وإذا كان هذا ينطبق على الشمس وهي من موجودات العالم، فإن ذلك ينطبق على العالم كله.

- الدليل الثاني

وقد لخصه الغزالي في قوله: "العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل معدم له، وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد إن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلوا إما أن يكون بإرادة القديم، وهو محال لأنه إذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم"[٢]، وهذا مستحيل أيضا كاستحالة الأول. فما دام يستحيل وجود حادث بإرادة قديمة فإنه كذلك يستحيل إنعدام حادث بإرادة قديمة. ويرى الغزالي أن الكثير من المتكلمين على اختلاف مذاهبهم من معتزلة وأشاعرة[*] وكرامية قد وافقوا الفلاسفة فيما ذهبوا إليه مع اختلاف مسلك كل منهم عن الآخر في إثبات ذلك. وفي هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي: "وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا

---

١. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٨٢.

٢. نفسه، ص ص (٨٣ - ٨٤)

*. يتضح من هنا، أن الغزالي لم يكن مقلدا للأشاعرة في كل ما قالوا به.

في المحل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حديثا. وإذا قيل لهم: مهما أغلي الماء تحت النار إنعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم ماء [...] وإذا أصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء، لا من مادة تجددت بل المواد مشتركة بين العناصر، وإنما يتبدل عليها صورها"[1]. فالعالم، إذن، أبدي ما دامت عناصره لا تنعدم وإنما تتغير صورها

فحسب من حالة إلى أخرى.

٣ ـ موقف الغزالي

ينتقد "الغزالي" موقف الفلاسفة من أبدية العالم وذلك بنقده لأدلته العقلية التي اعتمدوا عليها، ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

ـ الاعتراض على الدليل الأول

يرى الغزالي أن الاعتراض على هذا الدليل ممكن من وجهين:

ـ **الأول**: أن القياس المعتمد، وهو قياس شرطي متصل، يعد قياسا فاسدا، ويرجع فساده إلى فساد مقدمته الكبرى، فهي ليست بالقضية اللزومية لأن تاليها لا يلزم بالضرورة عن المقدم، فالفساد (الفناء) لا يكون

ـ المصدر السابق، ص٨٦.

عن طريق الذبول فحسب، بل الذبول هو أحد الوجوه (الطرق) الكثيرة للفناء إذ لا يبعد أن يفسد الشيء وهو على حال كماله[١] .

ـ الثاني: أن الأرصاد الجوية ليست مصدرا موثوقا للمعرفة ، فقد يكون ذبول الشمس بنسبة ضئيلة جدا بحيث لا يمكن للحس إدراكها، مثلما لا يمكنه إدراك ما ينقص من مقدار الذهب والياقوت كل مائة سنة نظرا لصغره[٢]، وهذا يعني، أن الحس لا يفيد معرفة يقينية كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

ـ الاعتراض على الدليل الثاني

أما الاعتراض الذي قدمه الغزالي على الدليل الثاني فيتلخص، في كون الفلاسفة في نظره ليست لهم أية حجة على استحالة الإيجاد والإعدام بإرادة قديمة، أي أن الله عز وجل بإمكانه إيجاد الأشياء وإعدامها بإرادته القديمة ولا يقتضي ذلك أن يطرأ عليه تغيير في نفسه كما قال الفلاسفة وإنما التغير يخص فعله فقط[٣]، ويتضح من هذا الاعتراض أن دليل الفلاسفة ليس بدليل المنطقي إذ من خصائص الدليل المنطقي إذ أن يؤدي إلى نتائج غير قابلة للإنكار، ومن إنكارها وقع في التناقض المنطقي .

---

١ . الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص (٨٢ ـ ٨٣)

٢ ـ نفسه، ص٨٣.

٣ . نفسه، ص ص (٨٧ ـ ٨٨).

رابعا: مسألة الألوهية

تدور حلقة هامة من مسائل التهافت على مفهوم الصانع وصفاته، وهي المسائل الثالثة وما يليها حتى الحادية عشر[١]، وتعتبر هذه المسألة من أمهات المسائل الفلسفية عموما والميتافيزيقية خصوصا، وذلك باعتبارها تتناول العلة الأولى، أو علة العلل وما يتعلق بها من مشكلات، وقد أدلى الفلاسفة المسلمون بدلوهم في هذا المجال متأثرين بعقيدتهم الإسلامية من جهة وبالمذاهب الفلسفية والعقائد الدينية وفي مقدمتها الأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى[٢]، وسنتناول فيما يلي أهم فروع هذه المسالة حيث نعرض مذاهب الفلسفة فيها وموقف الغزالي النقدي منها.

١. الله الصانع العالم

١-١- مذهب الفلاسفة

يذهب جمهور الفلاسفة ـ عدا الدهريين منهم ـ إلى أن للعالم صانعا وأن الله هو صانع العالم وفاعله[٣]، ولهم في تحقيق ذلك عدة أدلة ومسالك عقلية، سنتطرق لها في سياق موقف الغزالي النقدي.

---

[١] ـ ماجد فخري، مقدمة تهافت الفلاسفة، ص٢١.

[٢] ـ المرجع نفسه، ص٢١.

[٣] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٨٩.

١ـ ٢ـ موقف الغزالي

يرى أبو حامد الغزالي أن أدلة الفلاسفة على أ، الله صانع العالم هي أدلة ضعيفة وغير متماسكة منطقيا حيث يتناقصون مع أنفسهم، ويتجلى هذا التناقض من خلال ثلاثة أوجه هي:

ـ **الوجه الأول**: وهو أن الفاعل لابد وأن يكون مريدا مختار عالما بما يريده ، وقد أنكر الفلاسفة صدور الفعل عن الله بطريق الإرادة والاختيار، إذ لازم عنه لزوما ضروريا، فهو الله كالمعلول من العلة وهذا يعود لقولهم بقدم العالم وبنظرية الفيض فلا يتصور من الله دفعة كما لا يتصور من الشمس منع صدور النور عنها، وهذا اللزوم والصدور في نظر الغزالي لا يستحق اسم الفعل، لأن الفعل الحقيقي هو ما حصل عن إرادة واختيار[١]، ويتضح من هذا النقد أن الغزالي يحتكم إلى المعيار اللغوي في التأويل، حيث يرى بأن الإرادة والاختيار شرط لابد منه للفعل وبالتالي فإن ما حصل بغير إرادة صاحبه لا يعد فعلا بالمفهوم الصحيح للفعل[٢].

ـ **الوجه الثاني**: وهو أن الفلاسفة، في نظر الغزالي، لا يستقيم لهم القول بأن الله فاعل العالم، لأن الفعل يعني "إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه"[٣]، والعالم قديم عندهم، لذلك فهو ليس من فعل الله لأنه موجود أزلا.

---

[١] ـ المصدر نفسه، ص ص (٨٩ ـ ٩٠).

[٢] ـ حسام الدين الألوسي، حوار الفلاسفة والمتكلمين، ص١٠٤.

[٣] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ص (٨٩ ـ ٩٠).

ـ الوجه الثالث:

إن الفلاسفة في نظر الغزالي لا يستقيم لهم القول بأن الله فاعل العالم، وذلك لقولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والله واحد أمام العالم عندهم فهو مركب لذلك لا يصح القول طبقا لمذاهبهم بأن العالم من فعل الله وصنعه[1]. ولعل هذا المأزق الفكري هو الذي اضطرهم إلى تفسير الخلق عن طريق ما يعرف بنظرية الفيض، غير أن الغزالي لا يجد بدا في نقد هذه النظرية والسخرية منها مثلما سنتناول ذلك لاحقا .

٢ـ وجود الله

٢ـ١ – مذهب الفلاسفة

يصنف الغزالي مذاهب الفلاسفة في هذه المسألة إلى ثلاثة مواقف أساسية لكل منها أدلته الخاصة على وجود الله، وهي كالتالي[2]:

الموقف الأول: ويمثله أنصار حدوث العالم، حيث يرى هؤلاء أن الله موجود بدليل: أن كل محدث يفتقر إلى صانع، والعالم محدث، إذن فهو يفتقر إلى صانع .

---

[1] ـ المصدر نفسه ، ص ٩٧

[2] – المصدر نفسه، ص ١١٠

الموقف الثاني: ويمثله أنصار قدم العالم (الدهريون)، فهؤلاء لا يعترفون بوجود الصانع بحجة أن: كل قديم لا يفتقر، والعالم القديم، إذن فهو غير مفتقر لصانع .

الموقف الثالث: وهو مذهب المشائين المسلمين وخاصة الفارابي وابن سينا[*]، فهؤلاء مع قولهم بقدم العالم قد أثبتوا وجود الصانع، وهذا في نظر الغزالي هو عين التناقض، لأن إثبات القدم يلزم عنه ضرورة نفي الصانع ، لذلك نجد الغزالي يخص هذا المذهب دون غيره بنقد وهو ما تناوله فيما يلي :

يقصد الفلاسفة بصانع العالم ما كان علة لوجود غيره ولا علة لوجوده، أي أن الموجودات معلومة له وليس هو بمعلول لغيره، ويستدل هؤلاء على وجود هذا الصانع بعدة أدلة أهمها، قولهم[1]: العالم وموجوداته إما أن يكون له علة أو لا علة له، فإن كان له علة فتلك العلة لها علة، وعلة العلة لها علة وهكذا، فإما إما أن تسلسل العلة إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن تنتهي سلسلة العلل إلى طرف وهي العلة الأولى التي لا علة لوجودها فتكون بمثابة المبدأ الأول، وإن كان العالم موجودا بنفسه أي بدون علة فقد ظهر إذن المبدأ الأول وهو العالم وهذا محال، بحيث لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السماوات، لأنها كثرة ومن صفات المبدأ

---

* – يعتبر الكندي من الفلاسفة الماشئين إلا أنه يختلف عنهم في هذه المسألة حيث يقول صراحة بحدوث العالم، أنظر موقفه في: سالم يفوت ، ص ٣٢٠ وما بعدها، وكذلك حسام محي الدين الألوسي ، فلسفة الكندي وآراء القدامى والحدثين فيه ، دار الطليعة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٥، ص ٩٢ وما بعدها

1 . الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ص (١١٠ - ١١١)

الأول أنه واحد، وهذا مسلم به، ولا يجوز أيضا أن يكون سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غير ذلك من موجودات العالم لأن كل جسم مركب، على الأقل من الهيولي والصورة والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا بل هو بسيط منتهى البساطة، وهذا أيضا مسلم به.

٢ ـ٢ ـ موقف الغزالي

ينتقد أبو حامد هذا المذهب الفلسفي لكونه لا يقوم في نظره على أدلة برهانية يقينية، إذ أن هذه الأدلة تقوم عل مقامات ظنية وليست يقينية ، يقول الغزالي ردا على الفلاسفة في هذا الصدد: "لقولكم: إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها، لا يستقيم منكم، فإنا نقول: عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط لا سبيل إلى دعوى الضرورة"[1]، ومعنى هذا الفلاسفة قد أسسوا براهينهم على مجرد مسلمات لا على قضايا ضرورية، ومن صفات المسلمة أنها غير ضرورية وبالتالي فهي قابلة للإنكار وقد سبق للفلاسفة أنفسهم أن جاوزوا حوادث قديمة لا أول لها ومن جوز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها[2]، فالغزالي إذن ينكر على الفلاسفة قولهم لوجود الصانع وليس معنى هذا أنه ينكر وجود الله ، وإنما ينكر قدرة العقل على إثبات ذلك على غرار ما فعله في المسائل الإلهية الأخرى .

---

[1] – المصدر نفسه، ص ١١١ .

[2] نفسه، ص ١١٤.

٣ـ الذات الإلهية

٣ـ ١ـ مذهب الفلاسفة

لقد ذهب الفلاسفة إلى قول بأن، وجود الأول وهو الله غز وجل بسيط ، أي أنه وجود محص ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره[١]، وقد سلكوا في الاستدلال على موقفهم هذا مسلكا عقليا مثلما بينه الغزالي في المسألة الثامنة من كتابه التهافت، ويتمثل هذا المسلك في قولهم: "لو كان الأول له ماهية لكان الوجود مضافا إليها وتابعا ولازما لها. والتابع معلوم فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض"[٢]، ويتضح من هنا، أن الفلاسفة قد اعتمدوا على قياس شرطي متصل يمكن صياغته على النحو التالي: أو كان الأول له ماهية لكان الوجود مضافا إليها وتابعا. لكن الوجود غير مضافا ولا تابع. إذن فالأول لا ماهية له، فهذا القياس يثبت أن المبدأ الأول وهو الله عز وجل عبارة عن موجود بسيط لا ماهية له.

٣ ـ ٢ ـ موقف الغزالي

يذهب الغزالي في معرض رده على الفلاسفة، إلى أن أدلتهم مؤسسة على دليل نفي الصفات، أي نفي الكثرة والتعدد عن الذات الإلهية، فإثبات الماهية من جهة والجود من جهة أخرى يقضي إلى إثبات الكثرة الناتجة

---

١. نفسه، ص١٤٧

٢. نفسه ، ص١٤٧

عن التركيب بين الوجود والماهية، وهذا الذي دفعهم إلى نفي الماهية، غير لأن الغزالي يعترض على ذلك، إذ يرى أنه من الممكن إثبات الماهية والوجد د معا، وكون هذا الوجود مضافا للماهية سواء كان تابعا أم لا، فإنه لا يلزم عن ذلك ضرورة بأن هذه الماهية هي فاعلة لهذا الوجود ، فالوجود قديم لا فاعل له، وفي نظره أن ماهية الأشياء الحادثة ليست علة لوجودها فكيف يكون ذلك في القديم؟ فإذا بطل ذلك بطا دليلهم، إذ لا استحالة في أن يكون الوجود تابعا للماهية عن وجه آخر وهو كونه معلولا للماهية[1].

والاعتراض الثاني الذي قدمه الغزالي، هو أن إثبات الماهية والوجود لا يعني بالضرورة إثبات الكثرة كما قال الفلاسفة، إذ أن الكثرة قد تخص اللفظ فقط أي، لفظ الماهية ولفظ الوجود، أما في العقل فيمكن تصور ماهية واحدة موجودة دون أن يؤدي ذلك إلى تصور كثرة[2]، والملاحظ هنا، أن الغزالي يحتكم في تقده للفلاسفة إلى قانون التأويل الذي وضعه، والذي يميز بموجبه بين مراتب الوجود ، كالوجود اللفظي والوجود العقلي.

أما الاعتراض الثالث فهو إنه ل يعقل في نظر الغزالي تصور وجود محض بلا ماهية ولا حقيقة، كما لا يعقل تصور عدم إلا بالإضافة إلا

---

[1] – نفسه، ص١٤٧

[2] – نفسه، ص١٤٨

موجود يقدر عدمه، ومعنى هذا إن نفي الماهية هو نفي الحقيقة وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الوجود[١].

وإذا كان الفلاسفة قد اعتبروا وجود الأول وجود بسيط محض، فإنهم تبعا لذلك قد نفوا الجسمية عن الذات الإلهية، فقالوا أنه ليس يجسم، مستدلين على ذلك بقولهم: إن الجسم لا يكون إلا مركبا قابلا للقسمة سواء بالكم أو بالمعنى والصفات، وواجب الوجود واحد غير قابل للقسمة، إذن فهو ليس بجسم[٢]، ويمكن صياغة هذا الدليل صياغة منطقية على النحو التالي: إذا كان واجب الوجود الموجود جسما فهو قابل للقسمة . لكنه غير قابل للقسمة إذن فهو ليس بجسم.

لكن الغزالي يبطل رأي الفلاسفة في هذه المسألة أيضا . وهي المسألة التاسعة في التهافت . وهذا لا يعني أنه من أنصار التجسيم ، بل الصحيح أنه من أشد خصومه[*]، وكل ما في الأمر أنه يعترض على أدلة الفلاسفة باعتبارها أدلة تحكمية وليست منطقية، ومعنى هذا أن الغزالي يبطل الرأي ببطلان دليله.

---

١ - نفسه، ص١٤٩

٢ - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٥٠

* .. نلاحظ هنا أن الغزالي يستعمل أدلة خصومه للرد على الفلاسفة ، كما قال هو إبطال رأي الخصم وإفساده وليس إثبات موقفة الخاص.

خامسا: صفات الله

١ـ مذهب الفلاسفة

مذهب الفلاسفة فيما يخص مسألة الصفات يتفق ومذهب المعتزلة إلى حد ما[١]، حيث يرى كل منهم استحالة إثبات صفات زائدة على الذات كالعلم والقدرة والإرادة إلى غير ذلك، فهذه الصفات وإن نطق بها الشرع كما دلت على ذلك النصوص، إلا أنها تحتاج إلى تأويل، إذ أنها لا تحمل على الذات الإلهية كما تحمل على الإنسان، لأن الله "ليس كمثله شيء"، فلا يجوز إذن قياس الشاهد على الغائب في هذه المسألة وهذا القول يؤول إلى نفي الصفات مما جعل المعتزلة يلقبون بالمعطلة، وللفلاسفة عدة أدلة ومسالك عقلية لإثبات موقفهم، وهذه الأدلة تقوم على القول بأن إثبات صفات زائدة على الذات يوجب كثرة، وقد تقدم معنا أن الله واحد وبسيط من كل وجه، وهذا مسلم به، وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله: "إن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إن تجددت[...] فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر وعلم أن هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا، فلو اقترن أيضا عقل كونهما شيئين[...] فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود فلهذا أجمعوا على نفي الصفات"[٢] لأن واجب الوجود عندهم واحد.

---

[١]. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٢٨

[٢]. نفسه، ص ١٢٨

٢ ـ موقف الغزالي

ينتقد أبو حامد، الفلاسفة في هذه المسألة نقا شديد، ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أنه أشعري المذهب في هذا الأصل من أصول الذين، فهو يرى أن مسالك الفلاسفة في إثبات نفي الصفات هي مجرد تخيلات[١] لا أساس لها من اليقين، ذلك أن النتائج التي انتهوا إليها ليست لازمة عن مسلماتهم لزوما منطقيا، أي، لزوم نفي الصفات، بل يلزم عنها الذات محل والصفات قائمة فيها، ولا غضاضة في ذلك ن وإنما هو في نظر الغزالي، لوي على مثبتي الصفات باختيارهم ألفاظا مستنكرة كالممكن والجائز والتابع واللازم والمعلوم أطلقوها على الصفات جزافا، وجردوا الله من صفاته حتى باتت حاله حال الميت الذي لا علم ولا قدرة ولا إرادة له. وهم مع ذلك يذهبون إلى أن الله عقل وعاقل ومعقول يعلم نفسه ولا يعلم غيره. يقول الغزالي: "فكيف وفقوا بين نفي الصفات وإثبات العلم"[٢]، وبهذا التساؤل يريد الغزالي أن يشكك في مذهب الفلاسفة معتبرا أدلتهم غير متماسكة منطقيا، وقد اعتمد في نقده هذا على تأويل النصوص تأويلا مغاير لتأويلات الفلاسفة والمعتزلة التي أفضت، على الأقل في ظاهرها إلى التعطيل، أي، نفي الصفات، وسوف نتناول

---

١. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٣ وما بعدها

٢. نفسه، ص ١٣٤

فيما يلي مسألة علم الله كنموذج لنرى أدلة الفلاسفة وموقف الغزالي النقدي منها[١]:

اتفق الفلاسفة، على غرار عامة المسلمين، على أن الأول (الله عز وجل) يعلم غيره ويعلم ذاته على جانب علميه بغيره، والغزالي رغم إيمانه بهذا المذهب (المعتقد) إلا أنه ينكر على الفلاسفة ذلك لأن إثبات علم الله في نظره له طريق واحد وهو إثبات الإرادة ن ويمكن التعبير عن ذلك بالصيغة المنطقية التالية: كل مراد الله فهو معلوم له .وكل شيء معلوم لله (لأنه حادث بإرادته). إذن فكل شيء معلوم له. والفلاسفة في نظره قد سلبوا الإرادة عن الله لقولهم بقدم العالم، لذلك، فإن إثبات العلم لله لا يستقيم لهم[٢]. وأما ابن سينا فقد سلك مسلكا مغايرا في إثبات علم الله بالموجودات علما كليا ويتلخص هذا المسلك في الفنين التاليين:

ـ **الفن الأول**: ويمكن صياغته على النحو التالي: الأول موجود لا في مادة. وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض. وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة (معلومة)[٣].

ـ **الفن الثاني**: وقد عبر عنه الغزالي، على لسان ابن سينا، بقوله: "إنا وإن لم نقل: إن الأول مريد الأحداث ولا أن لكل حادث حدوثا زمنيا فإنا نقول: إنه قد فعله وقد وجد منه إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل

---

[١] ـ اخترنا مسألة علم الله دون غيرها من الصفات لأن الغزالي تناول هذه المسالة في كتابة "التهافت " ولأن هذه المسألة تعد من المسائل التي كفر فيها الفلاسفة.

[٢] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ص(١٥٦. ١٥٧).

[٣] ـ نفسه، ص ١٥٦

فاعلا فلا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر وأما في أصل الفعل فلا، وإذا وجب الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله"[1]، فابن سينا يرى أن الفاعل ـ أيا كان ـ عالم بفعله، والله عز وجل فاعل، ولكن فعله قديم أزلي لا حادث. فيلزم عن ذلك أنه عالم بفعله القديم .

إن جواب الغزالي على هذا المسلك، هو أن ابن سينا قد أخطأ في الفن الأول لارتكابه مصادرة على المطلوب، حيث يرى أن الأول ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز، ومن كانت هذه صفته، فهو عقل محض، والعقل ـ في نظر الغزالي ـ لا يسمى عقلا إلا لعقله الأشياء، فابن سينا إذن اتخذ من القضية المطلوب البرهنة عليها مقدمة معلومة لقياسه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى أبو حامد أن هذا الفن الذي أعتمد عليه ابن سينا يرتد إلى القياس الشرطي التالي:

إذا كان الأول موجود في مادة فهو لا يعقل الأشياء.

لكنه لا في مادة.

إذن، فهو يعقل الأشياء.

وهذا قياس فاسد في نظره، لأن من قواعد القياس الشرطي المتصل أن نفي التالي يلزم عنه نفي المقدم وليس العكس، أي أن نفي المقدم لا يلزم عنه نفي التالي. ويشبه الغزالي هذا القياس من حديث شكله بالقياس

---

[1] - نفسه، ص ١٦١ .

التالي : إذا كان هذا إنسانا فهو حيوان. لكنه ليس إنسانا. إذن فهو ليس حيوانا. وهذا قياس فاسد إذا أن النتيجة غير لازمة عن المقدمات لزوما ضروريا[١] .

وأما جوابه عن الفن الثاني، فهو أن الله فعل العالم عند الفلاسفة بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار كما يلزم النور عن الشمس والحرارة عن النار، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله، أي أن الأفعال غير مرادة لله، وبالتالي، فهي غير معلومة له[٢]. وقصارى القول في هذه المسألة، أن إثبات علم الله سواء بذاته أو بغيره متوقف في نظر أبي حامد على أثبات إرادة الله، وإثبات الإرادة لا يكون إلا بإثبات حدث العالم، والفلاسفة لقولهم بقدم العالم يلزمهم القول بنفي علم الله[٣]. وفي هذا المعنى يقول أبو حامد: "إذا لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى حدث العالم، وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل"[٤]. وهكذا يجعل الغزالي "حدث العالم" أصل الأصول في نقده للفلاسفة، وسوف نجد ابن رشد في رده على تهافت الفلاسفة للغزالي يجعل بدوره مسألة قدم العالم أصول في موقفه النقدي من الغزالي والمتكلمين[٥].

---

١. الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص١٥٧.

٢. نفسه، ص١٥٨ وما بعدها.

٣. نفسه، ص١٦٢.

٤. نفسه، ص١٦٣.

٥. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٢٤.

سادسا: نظرية الفيض

تعتبر نظرية الفيض من أهم النظريات في الفلسفة الإسلامية، وهي نظرية في الوجود والمعرفة يعود أصلها إلى الأفلاطونية المحدثة، وتبناها بعض الفلاسفة المسلمين كتفسير لخلق العالم ووجوده، ومن هنا أهميتها في إلهيات الفلاسفة، وقد تنولها الغزالي بالتحليل والشرح في آخر مقاله من قسم الإلهيات ضمن كتابه مقاصد الفلاسفة وهي المقالة الخامسة وذلك تحت عنوان "في كيفية ترتيب الأسباب والمسببات وكيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبب الأسباب" ويبرر ذلك بقوله: "وكأن هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وأصلها، وهي المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول الحق"[1]. لذلك، فمن الجري بنا أن نتناول هذه النظرية وموقف الغزالي منها في سياق موقفه النقدي من إلهيات الفلاسفة. فما المقصود بهذه النظرية؟ وما مضمونها؟ وماهي أهم اعتراضات الغزالي عليها؟ وما أسس هذه الاعتراضات وأبعادها؟

١. مفهوم الفيض

١-٢- لغة

تدل كلمة الفيض في اللغة العربية ـ حسب ما جاء في قواميس اللغة ـ على معنى السيلان عن كثرة أو امتلاء، يقال فاض الماء، أي سال نتيجة

[1] ـ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٢٨٨.

لكثرته وامتلاء وعائه (موضعه)، ويقال، فاض النهر أو الإناء: امتلأ حتى طفح[١].

٢.١ ـ مفهوم الفيض في القرآن

لقد وردت كلمة فيض في العديد من الآيات القرآنية ، من ذلك قوله عز وجل: ﴿ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ [المائدة:٨٣]. وقوله أيضا:(تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجروا ما ينفقون) [التوبة:٩٢]. وقال أيضا: (ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء) [الأعراف:٥٠].

وكلمة فيض في هذه الآيات لها نفس المدلول اللغوي السابق، حسب ما جاء في تفسيرات المفسرين، فقد جاء في تفسير "مفاتيح الغيب" للرازي بخصوص تفسير الفيض في الآية الأولى قوله: "ففيه وجهان: الأول: المراد، أعينهم تمتلئ من الدمع، حتى تفيض، لأن الفيض أن يمتلئ الإناء أو غيره حتى يصل ما فيه من جوانبه [...] والآخر: أن يكون المراد، المبالغة في وصفهم بالبكاء، فجعلت كأنها تفيض بأنفسها"[٢].

١ ـ ٣ ـ اصطلاحا

استخدم مصطلح الفيض في الفلسفة للتعبير عن صدور(وجود) العالم عن المبدأ الأول ﴿الله﴾ لذلك فمصطلح الفيض عند الفلاسفة يأتي بمعنى

---

[١] ـ عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٩٣ ، ص٢٧.

[٢] ـ المرجع نفسه، ص٣١.

الصدور، وقد سميت النظرية التي تقول بوجود العالم عن طريق الفيض باسم نظرية الفيض، وتعزى هذه النظرية في الأصل إلى أفلوطين ومما جاء في أقوال هذا الأخير: "أن تفكير الله في نفسه وكما له، نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم وكما يبعث اللهيب ضوءا والشمس نورا، والنار حرارة، والثلج بردا، والزهرة عرفا، كذلك صدر من الله شعاع كان هو العالم"[1]. فالفيض إذن يأتي بمعني الصدور، كصدور النور عن الشمس والحرارة عن النار، وهذا المعني هو الذي شاع لدي أصحاب هذه النظرية[2].

٢ – مذهب الفلاسفة

إن نظرية الخلق سواء عند أفلاطون أو عند أرسطو لا تتفق بحال من الأحوال مع نظرية الخلق في العقيدة الإسلامية، لذلك كان على فلاسفة الإسلام الذين حرصوا على عدم مخالفة قواطع العقيدة قدر حرصهم على عدم مخالفة أفلاطون وأرسطو، كان عليهم البحث عن تفسيرا فلسفي أخر لا يتعارض مع روح الدين الإسلامي وجوهره، فوجوده في الأفلاطونية المحدثة التي انتشرت في المشرق الإسلامي، وكان من السهل أن يمتد تأثيرها إلى الفلسفة الإسلامية، وأبرز المتأثرين بها: إخوان الصفا، الفارابي ابن سينا. فنظرية الفيض إذن هي "نظرية فلسفية تاريخية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة، لتفسير كيفية خلق العالم، وكيف صدرت الكثرة عن

---

[1]. عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ٣٤ .

[2]. المرجع نفسه، ص٣٦

الواحد وصاغوها بأسلوب شعري خيالي، مليء بالتشبيهات والتخيلات، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها، وأطرها السابقة"[١]، ولكن ما هو مضمون هذه النظرية؟ وماهي الأسباب التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى الأخذ بها؟

إن الأسباب التي دفعت الفلاسفة المسلمين إلى الأخذ بهذه النظرية هي أسباب تتعلق بتكفيرهم الإلهي، فالله في التصور الفلسفي الإسلامي هو واجب الوجود، وهو الموجود الكامل ولا وجود أكمل من وجوده، وهو علة الموجودات وليس علة لغيره، وهو واحد من جميع الوجوه وليس بجسم ولا مادة له وهو غير منقسم وهو عقل وعاقل ومعقول، وهو خير محض ليس به نقص، وهو أزلي[٢].

والسؤال المطروح هو، كيف يتصل الله ـ وهذه صفاته ـ بهذا العالم، وظواهره المتغيرة والمتكثرة، وجوهر العالم هو المادة؟[٣]، كيف الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود وهما على طرفي نقيض؟

إن هذا التباين بين الله والعالم، بين الوحدة والكثرة كانت من أهم الأسباب التي دفعت الفلاسفة المسلمين إلى الأخذ بهذه النظرية تفاديا لهذا الإشكال، الذي عبر عنه الغزالي بقوله: "وأول إشكال فيه: أنه سبق

---

[١] ـ نفسه، ص٣٢

[٢] ـ نفسه، ص١٥

[٣] ـ عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ١٦

أن الأول واحد من كل وجه والموجودات كثيرة[...] فكيف صدرت عن واحد؟ وإن صدرت عن مركب فيه كثرة، فتلك الكثرة من أين حصلت؟ وبالآخرة لا بد أن تلتقي كثرة بواحد وهو محال فالملخص منه أن يقال: الأول صدر منه شيء واحد"[١] ومعنى هذا أن العالم لم يصدر عن الله مباشرة وإنما عن واسطة، وهذه الواسطة لا بد وأن تخلو من التكثر، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. فكيف حدث هذا الصدور وما حقيقة هذه الواسطة؟ من صفات الواحد (الأول) إنه عالم بذاته وعالم بغيره "ومن علمه بذاته فاض عنه عقل أول"[٢]، وعقل مجرد فيه إثنينية، أحدهما له من الأول والآخر: له من ذاته. فيحصل منه ملك، وفلك وأعني بالملك العقل المجرد، وينبغي أن يحصل الأشرف من الوسط الأشرف، والعقل أشرف. والوصف الذي له من الأول، وهو الوجوب أشرف، فيحصل منه عقل ثاني باعتبار كونه واجبا. والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذي له كالمادة ويلزم من العقل الثاني، العقل الثالث. وفلك البروج. ومن العقل الثالث رابع وفلك زحل. ومن الرابع خامس، وفلك المشتري. ومن الخامس سادس وفلك المريخ ومن السادس سابع فلك الشمس ومن السابع ثامن، وفلك الزهرة. ومن الثامن تاسع. وفلك عطارد.. ومن التاسع عاشر وفلك القمر. وعند ذلك استوفت السماوات وجودها وحصلت الموجودات الشريفة. سوى الأول تسعة عشرة. عشرة عقول وتسعة أفلاك"[٣]. وبهذا الفيض تكتمل سلسلة الموجودات العلوية الشريفة وهي العقول المجردة

---

[١] . الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٢٨٨

[٢] – الجابري وآخرون معه، الفكر الإسلامي، ص ص (١١٨، ١١٩)

[٣] – الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٩٠

المفارقة وعددها عشرة آخرها في السلسلة العقل الفعال الذي يبدع عالمنا الأرضي[١] والأفلاك التسعة وآخرها فلك القمر، ولكل فلك من هذه الأفلاك نفسا[٢]، وهذه النفوس السماوية مطلعة على جميع الجزيئات الحادثة في العالم[٣]، وبعد ذلك يبتدئ وجود السفليات، وهي موجودات عالمنا الأرضي، وأولها العناصر الأربعة، وهي من مادة مشتركة غير أن صورها مختلفة وتتلقى فيض الصور من العقل الوهاب الذي هو واهب الصور. وبهذا يتضح لنا، بأن هذا الفيض هو علة الوجود كله وما يقال عن هذا الفيض: أنه فعل ضروري لا يتم بالإرادة والقصد والاختيار وإنما وإنما يتم بالصدور كما يصدر النور عن الشمس، وأن الواحد (الأول) لا يصدر عنه (يفيض عنه) إلا واحد وهذا الواحد يحمل في ذاته كثرة وهذه الكثرة من ذاته لا من الأول، وأن الموجودات مرتبة ترتيبا تنازليا وتصاعديا حسب درجة الكمال والشرف والأفضلية، فالأعلى هو الأكمل والأشرف والأفضل وما يليه يكون أدنى منه في الشرف والكمال، وهذا يعني أن المجرد والمعقول هو أكمل وأشرف من المادة المحسوسة[٤].

وإذا كانت نظرية الفيض قد فسرت لنا كيفية الخلق (الوجود) فإنها أيضا نظرية في المعرفة إذ تبين لنا كيف تفيض المعرفة مَن الله (الواحد) على

---

[١] – الجابري وآخرون معه، الفكر الإسلامي، ص ص (١١٨، ١١٩)

[٢] – الجابري وآخرون معه ، الفكر الإسلامي، ص ١١٩.

[٣] – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٨٢

[٤] . عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص ١٩ .

العقل الفعال بتوسط العقول المفارقة، ومن العقل الفعال على النفوس الإنسانية، وسوف نوضح ذلك عند الحديث عن مسألة النبوة.

١- موقف الغزالي

ينتقد الغزالي نظرية الخلق عن طريق الفيض انتقادات لاذعة، وهذا أمر منتظر منه ـ كمتكلم أشعري وكفيلسوف عقلاني ـ فكأن "الفلاسفة باعتناقه هذه النظرية أعطوا الإمام الغزالي، فرصة كبيرة للهجوم عليهم والتقليل من شأن الفلسفة وهو هدف كان حثيث السعي إليه"[١] .

إن هذه النظرية تبدو دخيلة على الفكر الإسلامي، ففكرة العقول العشرة هي فكرة أفلوطونية لم يقل بها الإسلام، كما أن نظرية الخلق في القرآن تأكد إمكانية الخلق من العدم وفق إرادة الله ومشيئته المطلقة، مصداقا لقوله عز وجل: ﴿إنما أمره إذا أرد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [آل عمران:١٩]، كما تؤكد إمكانية الخلق دون واسطة بين الله والعالم، وقد كان هذا من المبررات الأساسية بالنسبة لنقاد النظرية، غير أن الغزالي حمل على نفسه محاربة الفلاسفة قائلا: "ما ذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، ولو حكاه الإنسان عن منام، لاستدلال على سواء مزاجه وكل هذا ليس إلا ترهات وأكاذيب لا تفيد شيئا"[٢]. ومعنى هذا، أن أقوال الفلاسفة هي أقوال تحكمية لا تقوم على أدلة منطقية، وكل ما أفتقر إلى المنطق فهو ليس من اليقين في شيء، وأما أهم

---

[١] – نفس المرجع ، ص ٢٥٥ .

[٢] – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١١١ .

مأخذ الغزالي على النظرية فتعود إلى طبيعة الفيض، فهذا الفيض ـ كما ذكرنا ـ هو فعل ضروري لا يتم بإرادة واختيار، وهذا يتعارض صراحة مع حقيقة الفاعل إذ أن الفاعل "هو من يصدر منه الفعل مع الإرادة على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، وقول الفلاسفة إن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة" مقتضاه أنه "يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا حسب الغزالي من الفعل في شيء، بل من قال: أن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد"[1]. فالفاعل إذن، لكي يطلق عليه هذا الاسم على الحقيقة، لا يكفي أن يكون سببا للفعل، بل من الضروري أن يكون وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار.

وفي رده على الفلاسفة يتساءل الغزالي، "ما المانع من أن يقال. المبدأ الأول، عالم قادر، مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد واستحالة هذا لا بضرورة ولا نظر، وقد جاءت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيما قبوله أما البحث عن كيفية صدور الفعل عن الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع وليس مما تتسع له القوة البشرية"[2]، ويظهر هنا البعد الديني لموقفه النقدي. وأما القضية "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فهي ليست من القضايا

---

١. المصدر نفسه، ص ١١٧ .

٢. نفسه، ص ١٢٤.

اليقينية التي تصلح كمقدمات للأقيسة البرهانية، وإنما تعود إما إلى دليل الاستقراء أو إلى قياس الغائب على الشاهد، وكلا الدليلين يفيدان الظن ولا يفيدان اليقين، ويتضح لنا من هذا، أن موقف الغزالي النقدي ينطوي على أبعاد إبستمولوجية، وسنجد نقاد النظرية بعد الغزالي وأشهرهم ابن تيمية وابن رشد يرددون بعض الاعتراضات التي قدمها الغزالي على هذه النظرية[١]، مما يدل على أن مذهب فيض الموجودات عند فلاسفة الإسلام أشبه بألاعيب الخيال ولا يقوى على الثبات والصمود أمام هجومات الغزالي القوية الواعية[٢].

سابعا: مسألة النبوة

١. مفهوم النبوة

١.١ ـ لغـــة

النبوة من أنبأ، أي أخبر، يقال: "أنبأه الخبر أو بالخبر، خبره به، وتنبأ تكلم بالنبوة أو ادعى النبوة، النبأ: الخبر، والنبي المخبر عن الغيب والجمع أنبياء"[٣].

---

[١] . أنظر : عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص ٢٦٤ وما بعدها

[٢] . نفس المرجع، ص ٢٥٩ . وكذلك: دي بور، مرجع سابق، ص ٢٢٠

[٣] – محمد إسماعيل إبراهيم ، قاموس الألفاظ القرآنية ، دار الفكر العربي، بيروت ، لبنان، ط ١، ١٩٦١ ، ٢٦٩

١-٢- اصطلاحا

يعرفها ابن حزم بقوله: "النبوة اختصاص الله عز وجل، رجل أو امرأة من الناس بإعلامه بأشياء لم يتعلمها، أو بواسطة الملك سواء بقوة يضعها في نفسه خارجة عن قوة المخلوقين تعضدها خرق العادات وهو المعجزات وقد انقطعت بعد محمد"[١]، فالنبوة بهذا المعني هي اصطفاء الله عبدا من عباده وتحميله مسؤولية تبليغ الرسالة الإلهية إلى الخلق وذلك بواسطة ملاك أو كتاب سماوي ينزل عليه وحيا، ويكون بهذا عالما بالغيب مؤيدا بالمعجزات وهذا بعدا أن يعده الله لتحمل هذه المسؤولية. وهذا المفهوم للنبوة هو المفهوم الشائع في العقيدة الإسلامية وبين علماء السنة وعامة المسلمين. فما هي نظرية الفلاسفة في النبوة؟ وما طبيعتها وما حقيقتها؟ وما هو موقف الغزالي منها؟

٢- مذهب الفلاسفة في النبوة

تتصل نظرية الفارابي في النبوة[*] بنظريته في الفيض اتصالا وثيقا، حيث أن النبوة مصدرها الفيض الذي يتلقاه الإنسان من العقل الفعال الذي يتلقى بدوره الفيض من الله، وحدد الفارابي هذا الفيض كما يلي: "أن الله عز وجل يوحي إلى الإنسان بتوسط العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى

---

١. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، ط١، ١٩٨٤، ص ٤٢.

*- يعتبر الفارابي أول من تناول نظرية النبوة وفصل القول فيها من بين فلاسفة الإسلام، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه، أنظر. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٧٠.

عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية في أعلي درجات السعادة"[١]. فالفارابي إذن يميز بين نوعين من الفيض، أحدهما يكون من العقل الفعل على العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد، وهذا الفيض خاص بالفلاسفة، وأما تتنوع الثاني من الفيض فيكون من العقل الفعال على المتخيلة بتوسط العقل المستفاد، وهذا الفيض خاص بالأنبياء، آخر العقول المفارقة وهو المعروف في العقيدة الإسلامية بالملك جبريل غير أن طريقتهما مختلف، فطريق الفيلسوف تأملي عقلي، إذ يأتي له الفيض بالدراسة النظرية والتأملات والنزعة العقلية أما النبي فيعتمد على قوة مخيلته في تلقي الفيض[٢]، والقوة المتخيلة موجودة عند سائر الناس وتتوسط القوة الحاسة والقوة الناطقة[٣]، غير أنها تكون عند النبي أقوى منها عند غيره من البشر وهذا يعني أن النبوة تكون فقط للذين "قويت لديهم ملكة الخيال"[٤] وقوة المخيلة واكتمالها يتوقف على الابتعاد عن الملذات والشهوات الحسية، والاشتغال بالزهد والرياضة الروحية، فتزداد النفس بذلك صفاء وتصير أكثر استعدادا لتلقي الفيض عن العقول المجردة الشريفة، ولهذا نجد النبي ذو مخيلة قوية من سيطرة الحس، وتصير نفسه أقرب إلى النفس الكلية وعقله أقرب إلى العقل الفعال، مما

---

[١] – الفارابي، المدينة الفاضلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٩٠، ص ١٠٢

[٢]. عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص٢٨١

[٣]. نفس المرجع، ٢٨١

[٤]. الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ص (٨٩ . ٩٠).

يؤهله لتلقي الفيض والاطلاع على المعارف المنتقشة في اللوح المحفوظ، الذي هو نفوس السماوات، بما في ذلك جميع الجزئيان الحادثة في هذا العالم، وهذه النفوس تتلقى بدورها الفيض من العقول المجردة، وهم الملاكمة الكوبيين (المقربين)، وهؤلاء أشرف من الملائكة السابقين لإفاضتهم المعارف عليهم[١]. ويستدل الفارابي على مذهب إليه بما يسمى بدليل الأحلام ومؤداه، أن النائم يرى في نومه صورا وأمورا من المستقبل (الغيب)، وهذه الرؤى غالبا ما تكون صادقة، والسبب في ذلك أن النفس تتحرر أثناء النوم من سيطرة القوة الحاسة والقوة الناطقة، فيفتح بذلك المجال لعمل المختلفة، وأما النبي فيستطيع أن يرى في يقظته ما يراه غيره في المنام بسبب قوة مخيلته التي لا تستغرقها قوة الحواس في اليقظة فضلا عن النوم[٢] وعلى الرغم من الجهود التي بذلها الفارابي في تفسير النبوة واعتماده في ذلك على معطيات علم النفس ومحاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أن نظريته قد تعرضت لانتقادات عديدة[*]، فقد ذهبت بعض التأويلات إلى القول بأن الفارابي بهذه النظرية يكون قد أعلى من شأن الفيلسوف على شأن النبي، ذلك أن الفيلسوف يتلقى الفيض عن طريق عقلي أما النبي فيتلقاه عن طريق المخيلة والإلهام

---

١. الغزالي ، تهافت الفلاسفة، ص ١٨٢.

٢. نفسه، ص ١٨٥

* – يرى البعض أن الفارابي قد تأثر في هذه المسألة بنظرية الجذب والفناء الأفلاطونية المحدثة، كما استولت عليه الروح الغنوصية والاتجاه الميتافيزيقي في معرفة الغيبيات وأسرار الكون، كما تأثر بعناصر من فلسفة أفلاطون و خصوصا نظرية المثل، انظر: إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية و أثرها في النظرة إلى النبوة، ج١، دار النهضة العربية ، بيروت، لبنان، ١٩٧٧، ص ١١٧

والبون شاسع بين الطريقين[١]، ومن جهة أخرى فهو يرى أن النبي والفيلسوف يتلقيان الفيض من مصدر واحد، وبذلك، فهو لا يخص النبي بأي فضل عليه كما أنه يجعل من النبوة مكتسبة، وهذا يعني، أن باب النبوة يبقى مفتوحا أمام البشر، وأن النبوة ليست فطرية أو اصطفاء من الله[٢]. وهذا يتعارض صراحة مع العقيدة الإسلامية، التي تقوم على نصوص صريحة في هذا الشأن. ونظرا لهذه الانتقادات، فقد حاول ابن سينا أن يسد الثغرات التي وجدت في نظرية أستاذه وجلبت له هذه الانتقادات، إلا أنه مع ذلك قد حافظ على جوهر النظرية وجوانبها الأساسية[٣]، حيث أكد بدوره على دور المخيلة في تلقي الفيض واستشراف الغيب، "فمن الناس من تقوى استعداداته فتتصل نفسه بالعالم السماوي لكنه ينسى ما رآه، ومنهم من تقوى نفسه حتى يستشف الغيب بطريق الرؤيا. بل إن منهم طبقة بلغت كمال المتخيلة وشدتها، أنها لا تستغرقها الحواس. فيستطيع الإطلاع على عالم الغيب حتى في حالة اليقظة"[٤]. ولكنه من جهة أخرى ـ وخلافا للفارابي ـ نجده يعلي من شأن الأنبياء، "فأعلى الطبقات هم الأنبياء الذين هم من قوة المتخيلة بحيث لا تستطيع الحواس أن تسيطر عليها. هؤلاء يصبح لهم في اليقظة ما لا يكون لغيرهم إلا في المنام: إنهم يدركون سر الملكوت، يطلعون على علم الغيب، فيتحدثون عن الأمور الحاضرة والماضية والمستقبلة، ويشاهدون

---

[١] – عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص ٢٨٩

[٢] – نفس المرجع ، ص٢٨٩ .

[٣] نفسه، ص٢٨٩

[٤] ـ نفسه، ص ص (٢٨٧ ـ ٢٨٨).

صورا إلهية عجيبة، مرئية وأقاويل مسموعة هي مثل لتلك المدركات الوحيية، وقد يغيبون عن العالم الحسي تماما، ويصيبهم حين الاتصال ما يشبه الإغماء وليس به"[١]. ولكنه، خلافا للفارابي، يؤكد ابن سينا في وضوح شرف النبوة وعلو مكانتها، فحسبه، "أن النفس القدسية النبوية هي أعلى وأشرف هذه النفوس قاطبة، إذا أنها أصبحت عقلا بالفعل وقادرة على الاتصال بالعقل الفعال، فيفيض عليها ويخاطبها بوضع السنن والنواميس"[٢]، ويؤكد ابن سينا أيضا على أن النبوة فطرية وليست مكتسبة حيث أن النبي يتميز بكثير من الخصائص الفطرية التي تؤهله لذلك "وبهذا تضيق دائرة النبوة على أشخاص محددين هم الذين سمت نفوسهم، وقويت مخيلتهم وذاكرتهم وبعدوا عن العالم الحسي وصفت قوتهم الباطنة، فانتقشت عليها صور الغيب الفائضة من العالم السماوي [...] فلا بد إذن في كل نبي من رجاحة العقل، وقوة الحدس، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، وعلو الهمة، وسعة الصدر واعتدال المزاج، والصدق في القول"[٣]. وبعد عرض نظرية النبوة عند ابن سينا، فإن السؤال المطروح، هل استطاع هذا الأخير أن ينقد هذه النظرية ويخلصها من انتقادات الغزالي واعتراضاته الفلسفية؟

---

[١]. نفسه، ص ص (٢٨٧ ـ ٢٨٨).

[٢]. عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص ص (٢٨٨ ـ ٢٨٩).

[٣]. نفسه، ص٢٨٩.

٣. موقف الغزالي

لعل ما يميز التفسير الفلسفي للنبوة هو أنه ينطوي على الكثير من الأبعاد الإشراقية الصوفية[*]، فالفلاسفة يشاطرون المتصوفة في أن تجرد النفس من علائق المادة، والاشتغال بالرياضيات الروحية ومحو الصفات المذمومة مع التحلي بالصدق والإخلاص لله، كل هذا يساعدها علي تلقي الكشف بلغة المتصوفة، ولعل هذا التقارب والتداخل بين نظرية المعرفة عند الفلاسفة ومثيلتها عند المتصوفة، هو الذي جعل موقف الغزالي من نظرية الفيض يتأرجح بين الرضا والتأثر من جهة والنقد والمعارضة من جهة أخرى، يقول عبد الرحيم الزيني في هذا الصدد: "فقد نقد الغزالي النظرية، إلا أن هدا النقد لم يكن جامعا ولا حاسما، بل إن الرجل مع هذا، ليتبنى بعض جوانب النظرية، متأثرا تمام التأثر بالفارابي وإخوان الصفا علي وجه الخصوص. وهذا التأرجح والتردد في أراء الغزالي، شيء محير حقا، فمعظم نظريات الفلاسفة التي نقدها، هو في نفس الوقت قد تأثر بها وليس الرجل بمنافق، ولكن هذه مشكلة تحتاج إلي دراسة عسي أن يتاح للباحث إيجاد حلول لها"[1]. والواقع أن هذا التأرجح والتردد الذي أشار إليه العديد من المفكرين كابن طفيل وابن رشد وغيرهم

---

*. يري محمود قاسم أن نظرية المعرفة عند ابن سينا ونظرية النبوة جزء منها هي نظرية إشراقية في جوهرها ، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية صوفية يمكن تسميتها " مشاهدة الذات"، أنظر: محمود قاسم، في النفس والعقل للفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر ، ط٤، ١٩٦٩، ص٢١٥. وكذلك محمد غلاب، المعرفة عند مفكري الإسلام ، ص٢١٨ وانظر أيضا: الجابري نحن والتراث، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، المغرب ،ط ٢ ، ١٩٦٩، ص ١٢٠ .

1. عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص٢٩٦

كثير(*)، ليس بالمشكلة المحيرة ـ في نظرنا ـ ذلك أن الغزالي قد حمل شعار "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها"، وشعار "لا تعرف الحق بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله"، وقد التزم الغزالي بهذا الشعار عمليا في فلسفته ، فمنهجه النقدي ليس بالسيل الجارف الذي يقتلع كل ما وجد أمامه، وإنما هو لا ينقد رأيا إلا إذا تبين له خطأه، وأما الآراء التي تبدو له صائبة، فلا يجد جرحا في الأخذ بها وارتضائها لنفسه مهما كان قائلها، ومن هذا المنطق فليس هناك ما يحير في نظر الغزالي النقدي، ولا غرابة عن تأثر بنظرية النبوة الفلسفية طالما أن فيها مسحة صوفية إشرافية وهو مذهب الغزالي، غير أن ذلك لم يمنعه من انتقادها لما بدا له من نقص فيها.

يعتمد الغزالي في نقد هذه النظرية، كما جرت العادة على مقياس العقل والمنطق، فهو لا يرضى بغير المعرفة البرهانية بديلا، وكل معرفة لا تقوم على البرهان العقلي وهو المقياس المنطقي البرهاني فليست من اليقين في شيء، ومن قبيل هذه المعرفة قول الفلاسفة "إن نفوس السماوات منتقش فيها جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم، وأن الملائكة هي نفوس السماوات، وأن الملائكة الكروبيين هي العقول المجردة الروحية القائمة بذاتها، ومن هذه العقول المجردة تفيض هذه الصور الجزئية على نفوس السماوات التي هي ما سماه الشرع باللوح المحفوظ، وهذا يعني

* ـ من الذين تناولوا مشكلة الازدواجية والتضارب في آراء الغزالي وبعض مواقفه، حسام الدين الألوسي في كتابه ـ " دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي " حيث خص الموضوع ببحث هام بعنوان : " الغزالي مشكلة و حل "، ص. ٢٣٧ و ما بعدها .

أن هذه العقول أشرف من الملائكة (نفوس السماوات) لأن المفيد أشرف من المستفيد"[١]، ومن قبيل هذه المعرفة غير البرهانية أيضا قول الفلاسفة "إن الاتصال بالنفوس ممكن، إذ ليس ثمة حجاب إلا أننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس، وبنداء الشهوات، وهذه الأمور تسقط أثناء النوم، فلا جرم أن للنبي في اليقظة القدرة على ما يراه غيره في المنام"[٢]. إن هذه الأقوال في نظر الغزالي هي أقوال تحكمية ليس إلا، ومعنى ذلك أنها لا تقوم على أدلة منطقية، لذلك يرد قائلا: "بم تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فإنما يعرفه بتعريف الله أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج إلى شيء مما ذكره تموه، فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فإن أهل الشروع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا"[٣]، ومن خلال هذا الرد نلاحظ أن الغزالي يعترض على الفلاسفة بأمرين اثنين: أولهما اعتماد الفلاسفة على التأويل دون التقيد بشروط التأويل وأهمها أن يكون المعنى مما يقتضه اللفظ وتسمح به اللغة العربية، ومن هذا المنطق فليس هناك في اللغة ما يدل على أن اللوح المحفوظ نفوس السماوات التي هي الملائكة، وأن القلم الذي ورد ذكره في القرآن يعني العقول المجردة التي تفيض منها الصور على هذه النفوس السماوية. وأما الأساس الثاني الذي تقوم عليه اعتراضات الغزالي فيتمثل في رفضه لنظرية الفيض، أي رفضه لفكرة العقول المجردة ودور الوساطة الذي

---

[١] – الغزالي ؛ تهافت الفلاسفة، ص ١٨٤

[٢] . نفسه، ص١٨٤ .

[٣] . الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص (١٨٤ . ١٨٥).

تقوم به بين الله والإنسان (العالم) فالمعرفة بالغيب إذن يمكن أن تشرق من الله مباشرة دون واسطة، أو عن طريق ملك من الملائكة والمعروف في العقيدة الإسلامية، أن جبريل هو الذي كان يطلع النبي محمد (صلعم) على الوحي. وهذا يقودنا إلى الحديث عن رأي الغزالي في المعرفة، فهو يرى أن "العلوم والمعارف لها طريقان، فهي، إما أن تحصل في القلب بلا اكتساب، وتهجم عليه هجوم، وتلقى إليه إلقاء، من حيث يدري أو لا يدري، وإما تكتسب بطريقة الاستدلال أو التعليم، وطريق الاستدلال معلوم، إذ تحصيل العلوم بواسطته يسمى اعتبارا أو استبصارا وهذا يختص به العلماء. أما الطريق الأول ينقسم إلي طريقين: أحدهما طريق الحصول من حيث لا يدري العبد كيف حصل ومن أين ـ وهذا يسمى إلهاما ـ [...] والعلم الحاصل بالإلهام يسمى علما لدنيا: أي العلم الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف ويختص بهذا الأولياء، والثاني طريق الحصول الذي يطلع معه العبد على السبب الذي استفاد منه العام: وهو مشاهدة الملك الذي ألقى المعارف في القلب ـ وهذا هو الوحي"[1]، ويختص بهذا الأنبياء يتلقون المعرفة (الوحي) من الله الذي يطلعهم على الغيب بواسطة ملك من ملائكته، وهذا "يتحقق بكمال النفس وزوال دنس الطبيعة ودون الحرص والأمل عنها: بحيث تنفصل تماما عن النظر إلى شهوات الدنيا وتنقطع كل نسبة بينها وبين الأماني الفانية وتقبل بوجهها على بارئها، وتعتمد على إفادته وفيض نوره والله تعالى بحسن عنايته،

---

[1] . الغزالي، الرسالة اللدنية ، ضمن القصور العوالي من رسائل الغزالي، ص ١١٧

يقبل على تلك النفوس إقبالا كليا، ويتخذ منها لوحا، ومن النفس الكلي قلما وينقش فيها ما شاء الله من علومه، ويعتبر العقل الكلي، كالمعلم، والنفس القدسية، كالمتعلم فيحصل جميع تلك العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم أو تفكر [...] وهذا مصداق قوله تعالي لنبيه، (وعلمك ما لم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيما)"[1]. ونلاحظ هنا أن الغزالي كالفلاسفة يشترط المجاهدة والرياضة الروحية والابتعاد عن الشهوات واللذات المادية (الحسية) لتلقي الفيض، ومن جهة أخرى فهو يؤكد على أن النبوة فطرية وليست مكتسبة ويرى بأن "باب النبوة قد أغلق بمحمد خاتم النبيين، وأن الله عز وجل قد فتح الإلهام رحمة"[2] وتتضح من هنا أن الغزالي في إثبات النبوة قد استخدم بعض أدلة الفلاسفة كدليل الأحلام، كما أنه استخدم بعض تعبيراتهم ومصلحاتهم مثل الفيض، النفس الكلية، العقل الكلي، وهذا ما رأى فيه البعض تناقضا في موقف الغزالي من الفلاسفة[3]. والحقيقة انه لا يكفي أن يستخدم الغزالي مصطلحا من مصطلحات الفلاسفة كدليل علي تأثره بهم، فنحن نجد مثلا أن مصطلح الفيض قد ورد في القرآن ـ مثلما تقدم ـ غير أن المقصود هنا ليس هو ما يقصده الفلاسفة، فالغزالي مثلما تقدم يرفض تماما نظرية الفيض الفلسفية التي تقوم على فكرة العقول العشرة كواسطة بين الله والعالم، ثم أنه يرى بأن لا مشاحة في الألفاظ كما يقول

---

[1] – الغزالي، الرسالة اللدنية ، مصدر سابق، ص ١١٧ .

[2] - المصدر نفسه، ص ١١٨ .

[3] – عبد الرحيم الزيني، ص٢٩٩ .

بأنه لا يناقش الفلاسفة فيما اصطلحوه من الأسامي كالصانع والجوهر وغيرها.

وخلاصة القول، أن الغزالي يرفض الاعتماد علي العقل في هذه المسألة وغيرها من المسائل الميتافيزيقية وأن السبيل الأولى بالإتباع في نظره هو سبيل الشرع (النقل) لا سبيل العقل.

وبعد أن تناولنا نقد الغزالي للفلاسفة في المسائل الإلهية، سوف ننتقل إلي بيان الخلاف في المسائل الطبيعية، وهو موضوع المبحث الموالي .

المبحث الرابع: أهم المسائل الطبيعية الخلافية

إن هذه المسائل تنتمي إلى الطبيعيات أو ما يسمى بالعلم الطبيعي، لذلك سنتناول مفهوم الطبيعيات على غرار ما فعلنا عند تناولنا للمسائل الإلهية.

أولا: مفهوم العلم الطبيعي

١. لغة واصطلاحا

العلم الطبيعي مرادف للطبيعيات، وقد حده الفارابي، بأنه العلم الذي "ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام

والأعراض التي قوامها فيها"[١]، ويميز الفارابي بين الأجسام الطبيعية، وهي موضوع العلم الطبيعي، وهي التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان، والأجسام الصناعية وهي كل ما كان وجوده بالصناعة وبإرادة الإنسان، مثل الزجاج والسيف والسرير والثوب[٢]، كما يقسم الأجسام الطبيعية إلى قسمين، فمنها البسيط، وهي الأجسام التي وجودها لا عن أجسام أخر وغيرها، ومنها المركبة، وهي التي وجودها عن أجسام أخر غيرها مثل الحيوان والنبات[٣]، وبعدما يحدد الفارابي موضوع العلم الطبيعي، يقوم بتحديد طبيعة هذه الدراسة وغرضها، فيقول: "والعلم الطبيعي يعرف الأجسام الطبيعية بأن يضع ما كان منها ظاهر الوجود وضعا ويعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفاعله والغايات التي لأجلها فعلت تلك الأغراض. فهذا العلم يعطي مبادئ الأجسام الطبيعية ومبادئ أغراضها"[٤]، ويقسم الفارابي هذا العلم إلى ثمانية أجزاء لكل جزء موضوعه الخاص الذي هو جزء من الموضوع العام للعلم الطبيعي .

١-الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص١١١

٢- نفس المرجع ، ص١١١.

٣- نفس المرجع ، ص١١١.

٤- نفس المرجع ، ص١١٦.

- مفهوم الطبيعيات عند الغزالي

لقد اهتم الغزالي في أكثر من موضوع بتحديد العلم الطبيعي، والملاحظ على هذا التحديد أنه لا يختلف عموما عن تحديد الفارابي السالف الذكر، وإن كان تعريف الغزالي أكثر دقة ووضوحا، حيث يقول: "أما العلم الطبيعي، فموضوعه أجسام العالم من حيث أنها وقعت في الحركة والسكون والتغير. لا من حيث مساحتها ومقدارها، ولا من حيث شكلها واستدارتها، ولا من حيث بعض أجزائها إلى بعض، ولا من حيث كونها فعل الله تعالى. فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجود كلها، ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تغيره واستحالته فقط"[1]. فالعلم الطبيعي إذن يهتم بدراسة ما هو متعلق بالمادة لا يستغني عنها من مثل سائر الأجسام[2]، وهو يصنف ضمن العلوم النظرية إلى جانب الإلهيات والرياضيات كما ذكرنا سابقا[3]. ويقسم الغزالي - على غرار الفارابي - العلم الطبيعي إلى ثمانية أصول وسبعة فروع، أما الفرع الأول فيذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث أنه جسم من الانقسام والحركة والتغير، وما يلحق الحركة ويتبعه من الزمان والمكان والخلاء. والفصل الثاني يتناول فيه أحوال أقسام أركان العالم التي هي السماوات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا، والأصل الثالث يعرف فيه أحوال الكون والفساد والتولد والتوالد

---

[1]- الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، ص ص(١٣٨- ١٣٩).

[2]- نفسه ، ص٣٠٣.

[3]- نفسه ، ص١٣٤.

والنشوء والبلي والاستحالات وكيفية استبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية، والأصل الرابع في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل. والأصل الخامس في الجواهر المعدنية، والسادس في أحكام النبات، والسابع في طبائع الحيوانات، أما الثامن فهو في نفس الحيوانات والقوة الداركة وأن نفس الإنسان لا يموت بموت البدن وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء. أما فروع هذا العلم: فأولها الطب، والثاني العلم بأحكام النجوم وأشكال الكواكب وما إليها. والثالث علم الفراسة، والرابع: التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فمخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره. والخامس علم الطلمسات، والسادس علم النيرنجات، والسابع علم الكيمياء[1]. وبهذا التأصيل يكون الغزالي قد عرفنا بالطبيعيات، وهي تتفق مع الإلهيات من حيث طبيعة منهجها المتمثل في الاستدلال العقلي، حيث يقول الفارابي: "وأما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة وإنما يصبح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليقينية[2]، فهل يمكن للعقل أن يفيدنا باليقين فيما يخص الطبيعيات أم أنه عاجز قدر عجزه في مجال الإلهيات، هذا ما يجيبنا عنه الغزالي من خلال نقده للفلاسفة في المسائل الطبيعية التي سنتطرق لها فيما يلي

---

[1] – الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٩٠.

[2] – الفارابي، إحصاء العلوم ، ص١١٧

ثانيا: مسألة السببية

١. مذهب الفلاسفة

يذهب الفلاسفة المشائيين عامة، تشيعا لأرسطو، إلى اعتبار ذلك الاقتران المشاهد بين بعض الظواهر كاقتران سقوط المطر بوجود البرق والرعد، واقتران الاحتراق بملامسة النار إلى غير ذلك من الظواهر اقترانا ضروريا، وقد اعتبروا ذلك مبدأ عقليا، لا يمكن إنكاره واعتبروا الإيمان به تعبيرا عن قدرة العلم على تفسير الظواهر وقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، ولهذا اعتبر ابن رشد إنكار السببية بمثابة إنكار للعلم ورفع للعقل[1].

٢- موقف الغزالي

وجه أبو حامد الغزالي نقده لهذا المبدأ ولكل القائلين به وذلك تماشيا مع مذهبه العام القائم على تحديث العقل وعلى نسبية المعرفة العلمية "لقائمة على العقل والحس، والقائم على الإيمان بالمعجزة وبقدرة الله لمطلقة على خرق العادات، يقول في معرض رده على هذا المبدأ: 'الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود

- محمد يوسف موسى، مرجع سابق، ص١٧١

أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"[١]. فالغزالي إذن ينكر تماما أن يكون الاقتران بين الظواهر اقترانا سببيا، كالاقتران بين الارتواء وشرب الماء والشبع، والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والشفاء وشرب الدواء، إلى غير ذلك من الظواهر المختلفة التي تبدوا مقترنة ومتلازمة في الوقوع، حيث يرد الغزالي ذلك الاقتران إلى ما سبق من تقدير الله سبحان يخلقها علي التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفراق، ومعنا ذلك أنه في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلي جميع المقترنات[٢]. ولكي يؤكد الغزالي ذلك يقف بنا عند مثال احتراق القطن جراء ملاقاة النار، فأنصار السببية من الفلاسفة يعتبرون النار في هذه الحالة هي السبب في الاحتراق، أي أنها الفاعل الحقيقي لذلك، حيث أن الحوادث عندهم تصدر عن مبادئها باللزوم والطبع لا علي سبيل التروي والاختيار، وطبقا لذلك فإن الاحتراق يصدر عن النار لزوما لا اختيارا، كما يصدر النور عن الشمس لطبعها لا لإرادتها واختيارها، ومعنى هذا أننا إذا وضعنا قطنتين متماثلتين على نفس الوتيرة في النار، فمن المحال أن تحترق احداهما دون الأخرى، ويترتب عن معتقد الفلاسفة هذا، في نظر الغزالي، استحالة وقوع سيدنا إبراهيم في النار دون احتراقه إلا بسلب الحرارة من النار،

---

[١]– الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٩٥ .

[٢] - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص(١٨٩ ـ ١٩٧).

وذلك يخرجه عن كونه نارا أو قلب ذات إبراهيم وبدنه حجرا أو شيئا آخر لا تؤثر فيه النار[١].

وينتقد أبو حامد الغزالي مذهب الفلاسفة هذا ويرد عليهم بأن الفاعل الحقيقي للاحتراق ليس النار، ذلك الجماد الذي لا يختلف عن باقي الجمادات من حيث العجز عن الفعل، وإنما "فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حرقا أو رمادا هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة"[٢]، ويبرر الغزالي خطأ الفلاسفة باعتمادهم في هذه الحالة على المشاهدة الحسية التي أظهرت لهم الاحتراق عند ملاقاة النار، ومكمن الخطأ هنا هو أن الحواس تظهر فقط التلازم في الحضور والوقوع[*]، يقول أبو حامد منتقدا الفلاسفة: "فالمشاهدة تدل على الحضور عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه"[٣]، ومعنى هذا أن الغزالي يرفض أن يكون الحس مصدرا المعرفة اليقين في المسائل الطبيعية، ولكي يؤكد ذلك يضرب لنا مثالا أكثر توضيحا، ويتعلق بعملية تكون الجنين نتيجة إيداع النطفة في الرحم، فهل الأب هو فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم في هذه الحالة؟ إن الغزالي يجيب على ذلك بالنفي فليس "الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه [...] بل

---

١ - نفسه، ص ص(١٩٧ - ١٩٨).

٢ - نفسه، ص ص (١٩٦- ١٩٧).

٣ - من الملفت للانتباه أن الغزالي قد تفطن إلى قاعدة التلازم في الحضور كقاعدة للاستقراء قبل جون ستيوارت مل بعدة قرون.

٤ - نفسه، ص ص(١٩٦ - ١٩٧).

وجودها من جهة الأولى إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة"[١].

إن الغزالي ينفي الفعل عن الجمادات ويوعزه إلى الله عز وجل الذي هو الفاعل الحقيقي للحوادث إما بواسطة أو بغير واسطة، فليس النار إذن هي فاعل الاحتراق ولا الخبز فاعل الشبع ولا الدواء فاعل الشفاء وإلى غير ذلك مما يعتقد سببا ومسببا[٢]، ويستمر الغزالي في محاجته للفلاسفة حيث أنه لا يسلم لهم بأن مبادئ الوجود لا تفعل لا بالاختيار وبأن الله لا يفعل بالإرادات، ويترتب عن هذا أنه إذا كان "الفاعل[الله] يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة"[٣]، فالله عز وجل في مذهب الغزالي، وهو مذهب الأشاعرة عموما، يتميز بإرادة وبالقدرة المطلقة[٤]، وبذلك فهو يفعل الحوادث بقدرته المطلقة على سبيل إرادته وتفننه لا على سبيل التخصيص والتعيين، ويفترض الغزالي أن هذا المعتقد قد يؤدي إلى الاعتراضات من قبل الخصم (الفلاسفة)، كقولهم إن هذا الاعتقاد يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة منها تجويز أن يكون بين يدي الفرد سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة دون أن يراها هذا الفرد إذا لم يرده الله تعالى أن يراها وبالتالي فلا يخلق له القدرة على رؤيتها، كما

---

[١] – الغزالي ، تهافت الفلاسفة، ص ص(١٩٦ ـ ١٩٧)

[٢] – نفسه، ص ص(١٩٦ ـ ١٩٧)

[٣] – نفسه، ص ص ص(١٩٦ ـ ١٩٧)

[٤]. علي زيكي، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبو حامد ن ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص ١٠

أنه يجوز أن ينقلب الكتاب غلاما أمردا عاقلا متصرفا أو ينقلب حيوانا، وأن من ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا، وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس، وأني تركت في البيت جرة ماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح، فإن الله قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورته أن يخلق من شيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن وقيل له: هل هذا مولود؟ فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسان وهو ذلك الإنسان فإن الله قادر على كل شيء ممكن، وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه[1]. ويرد الغزالي على هذا الاعتراض المفترض بطريقة فلسفية بحتة يحاول من خلالها الدفاع عن مذهبه، حيث أنه يرفض ما يمكن اعتباره شناعات وحماقات من قبل الفلاسفة أنصار السببية، فهو يرى بأن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه وأما المستحيل(غير ممكن)، فيختلق الله لنا علما بعدم كونه، والأمثلة السابقة منها، في نظر الغزالي، ما هو ممكن الحدوث، أي، أنه يجوز ألا تقع، فحكمها حكم الممكن، بمعني أنها غير واجبة ولا مستحيلة الحدوث، ولكنها تبدو مستحيلة لأن العادة رسخت في أذهاننا جريانها على ذلك النحو، ويعلل الغزالي وجهة نظره هذه بقوله: "أن النبي يعلم أن فلانا لا

[1] . الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص(١٨٩- ١٩٦).

يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن"[١]، ومعنى هذا أن الله عز وجل في إمكانه خرق العادة بإيقاعها في زمان، وهو يسلب عنا العلم بها في زمان وقوعها، وفي هذا الصدد يقول أبو حامد: "فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا ليس يفعله في ذلك الوقت"[٢]، وبهذا يكون الغزالي قد وجد المخرج لذلك المأزق الفكري الذي وقع فيه جراء إنكار السببية وقوله بخرق العادات، وهذا المخرج يتمثل في أنه عز وجل إذا أراد خرق العادة، فإنه يخلق لنا العلم بذلك ويسلب عنا العلم السابق بما كان يفترض أن تكون عليه.

وبصدد مناقشة الفلاسفة فيما يخص معجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام، يرد الغزالي بأنه من الممكن إلقاء نبي في النار دون احتراقه، وذلك إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي فيحدث من الله أو من الملائكة صفة في النار يقتصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها، أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار[٣]، ويستدل الغزالي على صحة موقفه هذا بمثال واقعي وحسي، وهو أن من يطلي نفسه بالطلق لا يحترق بالنار، فمن لم يشاهد ذلك ينكره رغم حقيقته، وهو

---

[١] ـ نفسه، ص١٩٩ .

[٢] ـ نفسه، ص ٢٠١ .

[٣] ـ نفسه، ص ص(٢٠٠ ـ ٢٠١)

حال معجزة إبراهيم ـ عليه السلام ـ فمن لم يشاهدها أنكرها[١]، وما قيل على صحة معجزة سيدنا إبراهيم يقال أيضا على غيرها من المعجزات كمعجزة إحياء الموتى وقلب العصا ثعبانا وغيرها، فهذه المعجزات يفسرها أبو حامد بقدرة الله عز وجل على اختصار زمان الحوادث، فعلى سبيل المثال يمر الحيوان في نموه عبر عدة مراحل زمنية، ابتداء من كونه مادة (تراب) ثم استحالته نباتا، فاستحالة النبات، بأكل الحيوان، دما، ثم ستحالة الدم منيا، ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا، إن هذه لمراحل لنمو الحيوان، الطبيعي يمكن إذا أراد الله أن يجعل من خلق لحيوان معجزة اختصار زمان هذه العملية وأطوارها إلى أقصر وقت ممكن، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه، إذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القوى في عملها يحصل به ماهو معجزة النبي"[٢]، وهكذا فسر الغزالي المعجزة تفسيرا عقليا مقدما المبررات المنطقية لها رادا بذلك على أولئك الذين أنكروا المعجزة دفاعا منهم على مبدأ السببية، فهي تحصل من الله بغير واسطة أو واسطة الملائكة منى انصرفت همة النبي إليها وكان في ظهورها خيرا هو استمرار نظام الشرع وإذا كان إثبات المعجزة ممكن عقلا فلم ـ تساءل الغزالي ـ يجب التكذيب بما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه[٣]؟ العقل إذن يؤكد ما جاء به الشرع إذ أن إثبات المعجزة ليس تجويزا

---

١. نفسه، ص ٢٠٠.

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٠١

٣. نفسه، ص ٢٠٢.

للمحال إن المحال لأن المحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور"[١]، وهذا يعني أن كل ما هو غير محال مقدور الله، والمعجزة ليست بمحال لأنها ليست من قبيل الجمع بين المتناقضات لذلك فهي من باب المقدور عليه من الله، وهذا ما عبر عنه الغزالي في قوله: "فإذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة وليست صورة أخرى"[٢]، فالمادة إذن واحدة لكن تعاقبت عليها صورتان مختلفتان، وليست المادة (كجنس) استحالت مادة أخرى (جنسا آخر) في هذه الحالة، فقلب الأجناس من غير وجود مادة مشتركة هو المحال، وبالتالي، هو غير المقدور عليه، يقول الغزالي: "فإذا قلنا انقلبت العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة [...] كان هذا محالا"[٣]، أما ما عدا ذلك من صورة وحوادث كتحريك يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب، فليس محال في ذاته وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه[٤].

---

[١] - نفسه، ص٢٠٣

[٢] - نفسه، ص٢٠٤

[٣] - الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص٢٠٤.

[٤] - نفسه، ص ٢٠٥

ثالثا: مسألة حقيقة النفس

١. مذهب الفلاسفة

النفس الإنسانية في مذهب الفلاسفة، وتعرف أيضا بالنفس العاقلة، لأن العقل أخص صفات الإنسان، كما يسميها البعض بالنفس الناطقة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه، هذه النفس هي جوهر روحاني قائم بنفسه، غير متحيز، وليس جسما، ولا منطبعا في الجسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه[١]، وقد استدلوا على ذلك بأدلة عقلية، أهمها:

الدليل الأول[٢]: ويمكن التعبير عنه بالصيغة المنطقية التالية:

إذا كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم.

لكن العلم غير منقسم.

إذن، فمحله ليس جسما منقسما.

فهذا الدليل يقوم إذن على كون النفس هي محل العلوم، والعلوم لا تنقسم، فيلزم من ثمة أن يكون محلها وهو النفس، ليس جسما منقسما.

---

١. نفسه، ص٢٠٦ .

٢. نفسه، ص ٢١٠

الدليل الثاني[١]: وهذا الدليل لا يختلف عن الدليل الأول في نظر الغزالي إلا من حيث اللفظ وذلك باستبدالهم لفظ الانطباع بلفظ النسبة، أي أن العلم بالمعلوم يقتضي نسبة العلم إلى العالم وهذه النسبة تكون من ثلاثة أوجه: إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه، وكل هذه الاحتمالات باطلة في نظر الفلاسفة، لأنها جميعا تؤدي إلى انقسام ذات العلم وهو محال.

الدليل الثالث[٢]: ويتمثل في قولهم، لو كان العلم في جزء من الجسم، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر الأجزاء، والإنسان يقال له عالم، والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة إلى محل مخصوص.

الدليل الرابع[٣]: ويتلخص فيما يلي:

من المستحيل قيام العلم بجزء من القلب أو الدماغ وقيام الجهل بجزء آخر منهما، لأن ذلك يجعل الإنسان عالما وجاهلا بالشيء الواحد في نفس الوقت، فلما استحال ذلك تبين أن محل العلم ومحل الجهل واحد، ومن المحال اجتماع الضدين في المحل الواحد، وعليه فالإنسان إما أن يكون عالما أو جاهلا.

---

١. نفسه، ص ص (٢١٣ - ٢١٤).

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢١٥.

٣. نفسه، ص ص(٢١٥ - ٢١٦).

الدليل الخامس[١]: ويمكن اختصاره في القياس المنطقي التالي :

إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه .

لكنه يعقل نفسه .

إذن، فهو لا يدرك المعقول بآلة جسمانية

الدليل السادس[٢]: ويتلخص هذا الدليل في القياس التالي:

لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس.

لكنه يدرك الدماغ والقلب وسائر ما يعد آلته.

إذن، فهو لا يدرك بآلة جسمانية.

الدليل السابع[٣]: ويتلخص في القياس المنطقي التالية:

لو كان العقل كالقوى الداركة بالآلات الجسمانية، لعرض له الكلل والوهن نتيجة إدامة الإدراك.

---

١. نفسه، ص ٢١٧ .

٢. نفسه، ص ٢١٨ وما بعدها.

٣. نفسه، ص ص (٢٢٠ - ٢٢١).

لكنه لا يعرض له كلل ولا وهن بل قد يزداد إدامة النظر في المعقولات .

إذن، فهو(العقل) مختلف عن سائر القوى الداركة بالآلات الجسمانية.

الدليل الثامن [١]: ويمكن التعبير عنه منطقيا بالقياس التالي:

لو كان العقل (النفس) قائما بالبدن لضعف بضعفه .

ولكن العقل لا يضعف بضعف البدن .

إذن، فهو غير قائم به.

الدليل التاسع[٢]: ويعبر عنه بالقياس المنطقي التالي:

لو كان الإنسان هو البدن لتغير ولما بقى هوهو (لأن البدن يتغير).

لكن الإنسان لا يتغير (فزيد) هو من طفولته إلى شيخوخته.

إذن، فالإنسان ليس إنسانا ببدنه.

الدليل العاشر[٣]: ويتخلص في قولهم (الفلاسفة) أن العقل يدرك الكليات العقلية العامة، وهذه الكليات المعقولة هي مفاهيم ومعاني

---

١ . نفسه، ص٢٢١.

٢ . الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٣.

٣ . نفسه، ص٢٢٥.

مجردة لا إشارة إليها ولا وضع ولا مقدرا لها، فينبغي من ثمة ألا يكون للعقل (النفس) وضع ولا مقدار ولا إشارة إليه .

٢- موقف الغزالي

يتبين لنا من خلال عرضنا لموقف الفلاسفة، كما عرضه الغزالي، أنهم استندوا إلى عشرة أدلة منطقية عقلية، وقد اعترض أبو حامد على هذه الأدلة جملة وتفصيلا ويتضح ذلك فيما يلي:

نقد الدليل الأول: يعترض الغزالي على هذا الدليل بحجة أنه بني على مقدمات ظنية غير يقينية، يقول ردا على الفلاسفة: "بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين"[1]، ولا ينبغي أن يفهم من هذا القول أنه يمثل معتقد الغزالي، وإنما هو يرى أن الفلاسفة لا حجة لهم في إنكار ذلك وهذا كفيل بالشك في معتمدهم. ومن جهة أخرى فإن المقدمة التي استند إليها الفلاسفة في برهانهم وهي قولهم: "كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم" هي قضية ظنية وليست يقينية، حسب الغزالي، بحيث لا توجد هناك أية ضرورة منطقية بين الانقسام والحلول في جسم.

نقد الدليل الثاني: الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة يشبه إلى حد كبير دليلهم الأول، لذلك فإن الاعتراض عليه، حسب الغزالي، هو نفس الاعتراض السابق، يقول: "فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ

---

[1] - نفسه، ص ص (٢١٠ - ٢١١).

الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب"[١]، أي أن الشاة تدرك عداوة الذئب لها، والعداوة ليست شيئا مقدار (له مقدار) لا يكفي حسب الغزالي، لأن الشاة لا تدرك شيئا آخر سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة وهذه الأخيرة لا مقدار لها ومع ذلك فقد أدركته بجسم ذو مقدار. وهذا الرد يكفي للتشكيك في برهانهم[٢].

نقد الدليل الثالث: في نظر أبي حامد يمكن الرد على هذا الدليل من وجهين: أولهما، أنه لا يمكن التسليم للفلاسفة بأن الإنسان يقال له عالم على الجملة من غير نسبه إلى محل مخصوص، فهذا هوس في رأي أبي حامد إذا الإنسان يسمى مبصرا وسامعا وذائقا إلى آخره، أي أن العلم ينسب إلى محله (موضعه). وثانيهما: أن الوصف العالمية للإنسان عالم الجملة ولو كان عالما بأحد أجزاء جسمه من عين وأذن و...، وهذا مثلما يقال فلان في بغداد وإن كان هو في جزء ما من بغداد لا جملتها، ولكن يضاف إلى الجملة مجازا[٣].

نقد الدليل الرابع: يرى الغزالي أن الفلاسفة هذا ينقلب عليهم، بحيث أن الأضداد كالنفرة والميل وغيرهما وإن كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة من الجسم (إنسانا كان أم حيوانا) إلا أنها (هذه الأضداد) في

---

١. نفسه، ص ٢١٤.

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢١٤

٣. نفسه ، ص ص (٢١٤ . ٢١٥)

الحقيقة تربطها رابطة واحدة وهي النفس، يقول الغزالي: "وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم"[١].

نقد الدليل الخامس: مصدر الخطأ في هذا الدليل، حسب الغزالي، هو إعتماد الفلاسفة على قياس مقدمته ظنية بينما وضعت على أنها يقينية، وهي قولهم: " إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه" فهذه قضية غير لزومية في نظره حيث يقول: "ما يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه؟"[٢]

نقد الدليل السادس: الاعتراض على هذا الدليل، في رأي الغزالي، هو الإعتراض على الدليل السابق لأنه يقوم هو الآخر على مقدمة ظنية وغير لزومية وتتمثل في قولهم: "لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالأبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس"[٣]، فالغزالي لا يسلم للفلاسفة بأن الحواس لا تدرك آلتها الجسمانية من عين وأذن و...، هذا من جهة ومن جهة أخرى يتساءل الغزالي: "لم يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام"؟[٤]. فإذا كان ذلك يصدق على بعض الحواس فلا يمكن الاعتماد على الاستقراء في هذه الحالة فنقول

---

[١]. نفسه، ص ٢١٦

[٢]. نفسه، ص ٢١٧ .

[٣]. نفسه، ص ٢١٨ .

[٤]. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢١٨.

"ولم يلزم أن يحكم من جزئي معين على كلي مرسل؟"[١] ومعنى هذا أنه لا يمنح ثقته للاستقراء كمصدر موثوق للمعرفة.

نقد الدليل السابع: هذا الدليل هو أشبه بالدليل السابق، في نظر الغزالي، فكل منهما يقوم على الحكم على شيء ما لثبوت ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له، لذلك فالاعتراض عليهما واحد وهو أن الحكم الثابت لبعض الأشياء لا يلزم إثباته لكليهما لمجرد اشتراكهما في علة ما يقول: "فإننا نقول: لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية وهذه الأمور فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر"[٢]، ومعنى هذا أن الغزالي يرفض قياس التمثيل إلى جانب رفضه قياس الاستقراء كمنهجين للمعرفة.

نقد الدليل الثامن: يرد أبو حامد على هذا الدليل بما ملخصه: "نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمل وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وأمر العقل أيضا كذلك"[٣]. ومعنى هذا، أن الغزالي يرد هذا الدليل إلى قياس التمثيل، وكما ذكرنا آنفا، فإن الغزالي لا يثق في هذا القياس، يقول: "لا بعد في أن يختلف الشم والبصر فإن الشم يقوى بعد الأربعين والبصر يضعف وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم"[٤].

---

١. نفسه، ص ٢١٨

٢. نفسه، ص ٢٢١

٣. نفسه، ص ص (٢٢٢ - ٢٢٣).

٤. نفسه، ص ص (٢٢٢ - ٢٢٣).

نقد الدليل التاسع: مكمن الخطأ في هذا الدليل، حسب الغزالي، هو اعتمادهم على مقدمات ظنية مع تسليمهم بصحتها وصدقها والدليل على ظنيتها هو إمكانية الاعتراض عليها دون الوقوع في تناقض، يقول: "فالبهيمة والشجرة إذا قيست حالة كبرهما بحلة الصغر فإنه يقال أن هذا ذاك بعينه، كما يقال في الإنسان، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم"[1]. ويلاحظ من خلال هذا الرد، أن الغزالي قد اعتمد على قياس التمثيل، وذلك بالرغم من اعتراضه على هذا القياس، حيث شبه حال الإنسان بحال الحيوان (البهيمة) والنبات (الشجرة) فجميع هذه الكائنات تتبدل أجسامها بتبدل الزمن دون أن يؤدي ذلك لتبدل ماهيتها، وهذا يؤكد ما أشار إليه الغزالي في موضع آخر من أنه سيرد على الفلاسفة بمثل أدلتهم لذلك فقد استعمل هنا قياس التمثيل، وهو قياس الفلاسفة، رغم عدم ثقته فيه. ولكن الغزالي لا يكتفي بهذا الرد، فهو لا يسلم للفلاسفة بأن جسم الإنسان تتبدل أجزاؤه كاملة فلا يبقى عند الكبر شيء من أجزاء الصغر يقول: "الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلا فلا بد وأن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة أما أن تنمحي عنه فلا ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي"[2]، ومعنى هذا أن الغزالي لم يسلم بصحة المقدمات التي استند عليها الفلاسفة لذلك قدم مسلمة مغايرة هنا، وهي المسلمة القائلة بأن الإنسان ليس إنسانا بنفسه فقط بل ببدنه أيضا إذ يبقى فيه شيء من أجزاء

---

[1] . نفسه، ص ٢٢٤

[2] . الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٤

الصغر عند الكبر، والغزالي لا يحفل كثيرا بصحة مسلمته أم خطئها في هذا الموضع لأن ما يهمه هو التشكيك في أدلة الفلاسفة.

نقد الدليل العاشر: يعتمد الغزالي في الاعتراض على هذا الدليل على أساس سبق وأن استعمله في نقض بعض الأدلة السابقة، ويتمثل هذا الأساس في التشكيك في صحة مسلمات الفلاسفة التي وضعوها كمقدمات صحيحة لاستدلالاتهم المنطقية، والمسلمة المقصودة في هذا الدليل هي قولهم "العقل يدرك المفاهيم الكلية وهي معان عقلية مجردة"، وهذا ليستنتجوا أن العقل (النفس) لا وضع له ولا مقدار، يقول الغزالي ردا على ذلك: "إن المعنى الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله"[1]. والغزالي بهذا القول يقدم لنا معالم نظرية في المعرفة، تقوم على أن المعرفة تحصل بالحس (الإحساس هو مصدر المعرفة)، فلا وجود لمعارف عقلية بحتة[*]، فالعقل، على حد تعبير "جون لوك"، صفحة بيضاء ينقش فيها الإحساس، ولا نريد الخوض في هذه النظرية لأنها ليست الهدف الذي نسعى إليه هنا، كما أن الغزالي لم يقصد بكتابه (التهافت) تأسيس نظرية أو مذهب في المعرفة بقدر مكان يهدف إلى "تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة

---

[1]- نفسه، ص ٢٢٦.

[*]- يعتبر هذا المبدأ أحد أوصول المذهب الواقعي في المعرفة ، أنظر . محمد علاب ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، ص ٢٢١.

وظن أن مسلكهم نقية عن تناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك ـ يقول ـ أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول

مدعى مثبت، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة"[١].

رابعا : مسألة خلود النفس

١. مذهب الفلاسفة

يخصص الغزالي المسألة العشرين من كتاب التهافت لمناقشة الفلاسفة في مسألة النفس ومصيرها حيث يذهب هؤلاء إلى أن النفوس يستحيل عليها العدم والفناء، أي، أن وجودها سرمدي أبدي، ولهم في إثبات ذلك، حسب الغزالي، دليلين أساسيين:

الدليل الأول: وفحواه أن النفس لا تنعدم إذا انعدمت إلا بإحدى الأسباب الثلاثة[٢]: إما بموت البدن، أو بضد يطرأ عليها، أو بقدرة، ومن المستحيل في نظرهم انعدامها بأي سبب من هذه الأسباب، وبيان ذلك هو أن استحالة انعدامها بموت البدن يرجع لكون النفس جوهر روحاني قائم بنفسه، وعليه ففساد البدن لا يؤدي إلى فساد النفس، لأن " البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة"[٣]، والنفس حسبهم لها فعلان،

---

[١] . الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ٤٣.

[٢] . نفسه، ص٢٤٠.

[٣] . نفسه، ص٢٢٨

فعل بواسطة الآلة، أي البدن، كالتخيل والإحساس والشهوة والغضب وغيرها، فلا جرم أن يفسد هذا الفعل بفساد البدن، وفعل بذاتها دون مشاركة البدن ويتمثل في إدراكها للمعقولات المجردة عن المواد، فلا حاجة لها للبدن في هذا الفعل، بل البدن قد يكون عائقا لها عن إدراك المعقولات، فهذا الفعل لا يفسد بفساد البدن[١]. وكما أن النفس لا تنفي بفناء البدن فإنها أيضا لا تنعدم بالضد، وذلك لكونها جوهر، والجواهر لا ضد لها، بل التضاد يخص الأعراض فقط، حيث تنعدم صورة المائية مثلا بضدها وهو صورة الهوائية (كما سبقت الإشارة إلى ذلك) ثم إن النفس جوهر لا محل له، وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد، إذا الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد[٢] ونفس الشئ يقال بالنسبة لاستحالة النفس بالقدرة، حيث أن "العدم ليس شئ حتى يتصور وقوعه بالقدرة"[٣]. فهذا الدليل مبني إذن على القياس التالي: إذا كان العدم ليس شيئا، فهو غير واقع بالقدرة لكنه ليس شيئا .

إذن، فهو غير واقع بالقدرة.

أو بصيغة منطقية أخرى: كل ما ليس بشيء، فهو غير واقع بالقدرة .

والعدم ليس بشيء .

إذن، فهو غير واقع بالقدرة.

---

١. نفسه، ص٢٢٨

٢. نفسه، ص ص (٢٢٨ ـ ٢٢٩).

٣. نفسه، ص٢٢٩

الدليل الثاني: ويتلخص في قولهم: "كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط"[١] فهذا الدليل كما يبدوا، مبني على القياس المنطقي التالي: كل جوهر يستحيل عليه العدم، والنفس جوهر(روحاني)، إذن فهي لا تنعدم .

أو بصيغة منطقية أخرى: إذا كانت النفس جوهر فهي لا تنعدم .

لكنها جوهر .

إذن، فهي لا تنعدم .

٢ ـ موقف الغزالي

يقدم الغزالي عدة اعتراضات على هذين الدليلين العقليين، أهمها: أن الفلاسفة اعتمدوا في الدليل الأول على مقدمات غير ضرورية، بل هي مجرد مسلمات، فهم مثلا ينفون انعدام النفس بموت البدن بناء على تسليمهم بأن النفس غير حالة البدن، في حين أن الغزالي لا يسلم بذلك ـ مثلما تقدم معنا ـ وإذا سلمنا حسب الغزالي بأن النفس لا تنعدم بالأسباب الثلاثة السالفة الذكر، يقول أبو حامد: "فما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق؟ [...] فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه، فحصر، الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان"[٢]، وهذا يعني أن الفلاسفة جعلوا من قضية مجهولة تحتاج إلى البرهان،

---

[١] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص٢٣٢ .

[٢] ـ نفسه، ص ص(٢٣١ ـ ٢٣٢) .

مقدمة معلومة لبرهانهم، وهذا مخالف لقواعد الاستدلال المنطقي الصحيح .

ويعترض الغزالي أيضا على الدليل الثاني من أدلة الفلاسفة، ذلك أن هذا الدليل في نضره متعلق بمسألة أزلية العالم وأبديته، وقدم المادة واستحالة عدمها، وقد تقدم معنا رد الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة، لذلك يقول: "فلا نعيد فإن المسألة هي المسألة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر نفس"[1]، وهذا الاعتراض يؤكد ما أشرنا إليه سابقا من أن الغزالي قدّم قدم العالم على المسائل الأخرى نظرا لارتباط جل هذه المسائل بها .

خامسا: مسألة الجزاء الأخروي

١ـ مذهب الفلاسفة

يذهب الفلاسفة إلى أن سائر ما تحدثت عنه النصوص القرآنية بخصوص أمور الآخرة، كذكر الجنة والنار وبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان وغيرها من الأمور ماهي إلا أمثلة وتشبيهات وإشارات ضربت لعوام الناس قصد تقريب المعنى إلى أذهانهم، وفي رأيهم أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا أبديا إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه أيضا، وقد تكون هذه اللذة والألم دائمان وقد ينمحيان ويزولان، وكما أن الناس يتفاوتون في هذه الدنيا من

[1] نفسه، ص٢٣٤

حيث تحصيل اللذات والآلام فكذلك يكون شأن النفوس في الآخرة، فالنفوس الكاملة الزكية جزاؤها لذة سرمدية أما النفوس الناقصة الملطخة بالآثام، فجزاؤها ألم سرمدي، والنفوس في نظرهم لا تتزكى ولا تكتمل إلا بالعلم والعمل، فهما إذن الوسيلة لنيل السعادة المطلقة، أي، اللذة السرمدية[١]، ويذهب الفلاسفة أيضا إلى القول بأن النفس العاقلة غذاؤها ولذتها تكمن في درك المعقولات، بينما النفس(القوة) الشهوانية لذتها في نيل المشتهى، والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور والمناظر الجميلة، وكذلك الشأن بالنسبة لسائر القوى وأن ما يمنع النفس من الاطلاع على المعقولات هو البدن بمختلف حواسه وشهواته وشواغله، فهو السبب إذن في منعها من الالتذاذ بإدراك المعقولات، وعليه فإن انعدام البدن وانحلاله عن النفس يجعلها تدرك المعقولات، فتحصل من ثم على اللذة الكاملة[٢]. وفي نظر الفلاسفة، أن اللذات الروحانية والعقلية أفضل وأعظم من اللذات الجسمانية الحسية، والآلام الروحانية والعقلية أمر وأقصى من الآلام الجسمانية، لذلك فإن جزء الأنفس يكون لذة عقلية إذا كانت كاملة زكية، بينما يكون ألم عقلي إذا كانت نفوسا ناقصة ملطخة (جاهلة بالعلوم والمعارف العقلية)، وأما ما تحدث عنه القرآن من صور حسية فلا يعدو أن يكون مجرد أمثلة وتشبيهات لما شاهده الناس قصد تفهيمهم وتقريب المعنى إلى أذهانهم، كما يحدث عند تلقين الطفل علوم مجردة بالاستعانة بأمثلة ووقائع حسية ثم يتدرج في التجريد شيئا فشيئا[٣].

---

[١]- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٣٥ .

[٢]- نفسه، ص ٢٣٥ وما بعدها

[٣] - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص (٢٤٠ - ٢٤١).

وللفلاسفة في نظر الغزالي، دليلين على أفضلية اللذات العقلية، أولهما: أن حال الملائكة أشرف من حال البهائم ومع ذلك فليس للملائكة لذات حسية كلذة الجماع والأكل بل لها لذات عقلية كلذة الشعور بكمالها وجمالها، وثانيهما: إيثار الإنسان للذات العقلية على اللذات الحسية، كإيثار هزيمة العدو على لذة الأكل، ولذة غلبة الشطرنج والنرد على لذة الأكل[1].

وبالنظر لما سبق يعتبر الفلاسفة اللذات الأخروية لذات عقلية وليست حسية طالما أن اللذة العقلية أفضل من اللذة الحسية، وبينما اللذات الدنيوية هي لذات حسية ولولا ذلك لما قال تعالى: ﴿أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر﴾، وقال أيضا: ﴿لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾ [الأنبياء:٩٥]، وهذا يؤكد في نظرهم أن الجزاء الأخروي جزاء معنوي وليس حسي، وأن هذا الجزاء يخص النفس دون الجسد لأن هذا الأخير يفنى بموت الإنسان، كما سنرى في المسألة الموالية.

---

١. نفسه، ص ٢٣٧.

٢ ـ موقف الغزالي

إن أكثر آراء الفلاسفة في مسألة الجزاء الأخروي هي أقرب ما تكون إلى العقيدة أهل السنة وإلى عقيدة المتصوفة منهم وخاصة آراء ابن سينا[١]، ويمكن حصر هذه الآراء فيما يلي[٢]:

ـ أن السعادة الأبدية (المطلقة) لا تنال إلا بالتزكية والطهارة والكمال وذلك يكون بالعلم والعمل معا .

ـ أن اللذة العقلية أفضل من اللذة الحسية، واللذة الآجلة أفضل من اللذة العاجلة، وهذا يعني أن اللذات الأخروية أفضل من اللذات الدنيوية.

ـ أن العلوم العقلية المحضة وأعلاها العلم بالله وصفاته هي أشرف العلوم .

ـ أن الجسم كثيرا ما يشغل النفس ويعيقها عن لذتها المتمثلة في الاتصال بالملائكة، لأن البدن يطلب اللذة الحسية .

ـ وأن الموت هو التخليص للنفس من البدن أي الشعور من الشرور والآثام .

---

١. فيما يخص فلسفة ابن سينا الإشراقية، أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٤، دار المعارف، مصر، ط ٢،١٩٦٧، وكذلك: محمد غلاب، ص ١١٢ وما بعدها .

٢. الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٧.

ففي نظر الغزالي، أن أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع حيث يقول: "فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن"[١]، وربما كانت آراء الفلاسفة السابقة هي من جملة الآراء التي أخذوها كما قال الغزالي من الشريعة ومن أقوال أولياء الله (المتصوفة) غير أن الغزالي يأخذ على الفلاسفة اعتمادهم على العقل، حيث يقول منتقدا إياهم: "ولكنا عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل"[٢]، ويتضح من هنا أن الغزالي وإن وافق الفلاسفة في بعض الآراء إلا أنه يخالفهم في المنهج المعتمد في معرفة هذه الآراء، ففيما اعتمد الفلاسفة على العقل نجد الغزالي يعتمد على الشرع، وإذا كان أبو حامد لم ينكر على الفلاسفة بعض الآراء لكونها غير مخالفة للشرع، فإنه أنكر عليهم آراء أخرى لتعارضها مع الشرع، ومن هذه الآراء إنكارهم وجود جنة ونار كما وصف القرآن ذلك، حيث دلت على ذلك النصوص صراحة، يقول الغزالي منتقدا: "فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة"[٣]، ومعنى هذا أن إثبات الجزاء الروحاني لا يخالف المنطق ولا يترتب عنه أي تناقص، وأما الآيات التي استدل بها الفلاسفة فهي في نظر الغزالي قابلة للتأويل بحيث يمكن أن تحتمل معنى آخر مخالف لما فهموه منها، فقوله تعالى:﴿لا تعلم نفس ما أخفي لهم﴾، معناها، في نظر الغزالي، أنه لا

---

[١] ـ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠

[٢] ـ نفسه، ص ٢٤١ .

[٣] ـ نفس المرجع ، ص ٢٤١ .

يعلم جميع ما أخفي لهم في الآخرة من جزاء، وأما تأويل قوله تعالى:﴿أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت﴾، فهو أن وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل والوعود أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع[١]، وهكذا يرى الغزالي ضرورة تصديق بما ورد من أخبار في القرآن عن الجنة والنار، دون تأويلها لأنه ليس في اعتقاد ذلك ما يخالف المنطق، وهذا خلافا لآيات التشبيه (الصفات) وأخبارها، فلا مجال لتسوية بينهما، حيث أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل، وأما ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال فقد بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى في نظر الغزالي إلا حمل الكلام على التلبيس بتخيل نقيض الحق لمصلحة الخلق[٢]. ويتضح من هنا أن منهج الغزالي في معرفة الأخرويات يقوم على الجمع بين العقل والنقل، فإذا جاء ظاهر النقل موافق للعقل أخذ بظاهره من دون تأويل، أما إذا جاء ظاهر النقل مخالف للعقل وجب تأويل المعنى الظاهر للنقل بما يتفق وصريح العقل، بشرط ألا يخل ذلك بلسان العرب في التجوز والاستعارة، إلى غير ذلك مما يشترطه الغزالي في التأويل[٣].

١- نفس المرجع ، ص ٢٤١

٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص٢٤١.

٣. نفسه، ص٢٤٢

سادسا: مسألة بعث الأجساد

١. مذهب الفلاسفة

أنكر الفلاسفة بعث الأجساد بعد الموت سالكين في إثبات ذلك مسالك عقلية بحتة على غرار مسلكهم في المسائل الطبيعية الأخرى، وقد عرض الغزالي هذه المسالك في كتاب (التهافت) وناقشها الواحد تلو الآخر، وسنبين فيما يلي أهم هذه المسالك ثم بعد ذلك ردود الغزالي عليها:

المسلك الأول[1]، ويتمثل في قولهم تقدير عودة الأرواح إلى الأبدان لا يعدو ثلاثة أقسام: فإما أن يقال، الإنسان عبارة عن البدن والحياة عبارة عن عرض قائم به ـ وهذا مذهب بعض المتكلمين ـ وأما النفس التي هي جوهر قائم بنفسه ومدبر للجسم فلا وجود لها، وأن معنى الموت هو انقطاع الحياة أي امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم كما ينعدم البدن أيضا، وأما معنى المعاد، فهو إعادة الله للبدن الذي انعدم ورده إلى الوجود وإعادة الحياة إليه. أو يقال مادة البدن تبقى ترابا، ومعنى المعاد، أن يجمع ويركب على شكل آدمي ويخلق فيه الحياة ابتداء، أي من جديد. وإما أن يقال النفس موجود ويبقى بعد الموت ولكن يرد إلى البدن الأول. وإما أن يقال: يرد النفس إلى بدن سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها،

---

[1]. نفسه، ص٢٤٢.

ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث أن النفس هي تلك النفس فقط، وأما المادة فلا التفات إليها إذا الإنسان بنفسه لا ببدنه.

ويذهب الفلاسفة إلى أن هذه التقديرات باطلة كلها ومحاولة الوقوع، ويتجلى بطلان القول الأول من حيث أن البعث في هذه الحالة يعني إيجاد لمثل ما كان، لا إيجاد لنفس ما كان، وأما بطلان التقدير الثاني فمن حيث أنه من المحال عودة البدن نفسه، لأن بدن الميت ينحل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه. وكذلك يبطل الفلاسفة التقدير الثالث فهم يرون أنه من المحال رد النفس إلى بدن الإنسان لأن المواد القابلة للكون والفساد وهي الأبدان متناهية، في حين أن الأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، كما أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وأن تمتزج العناصر امتزاجا يضاهي امتزاج النطفة، بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير، ولا يمكن في نظرهم، إعادة الإنسان وبدنه من خشب وحديد بل لا يكون إنسانا إلا إذا انقسم أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط، ومهما استعد البدن المزاج لقبول نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث فيتوارد على البدن الواحد نفسان، وهذا المعتقد يفضي إلى القول بالتناسخ لأنه برجوع اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن إلى تدبير بدن أخر غير البدن الأول، لذلك يرى الفلاسفة أن ما يبطل مذهب التناسخ يبطل أيضا هذا القول.

المسلك الثاني[١]: ويتمثل في قولهم أن الإنسان المبعوث لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن إنسانا، بل لا يتصور أن يكون إنسانا إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحم والغضاريف والأخلاط وغيرها من المواد المعروفة، فإذا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس غليه إلا بهذه الأمور، ولها أسباب كثيرة، وفي هذا المعنى يقول الغزالي على لسان الفلاسفة "أفينقلب التراب إنسان بأن يقال له كن؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار؟ [...] فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول إذا التراب فلا يخاطب وانقلابه إنسان دون التردد في أطوار خلق الإنسان المعروف محال. وترده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث من ثمة محالا"[٢]، فهذا المسلك مبني مثلما يتضح، على قياس الغائب على الشاهد، وعلى الاعتقاد بمبدأ السببية.

٢ ـ موقف الغزالي

يرى الغزالي أن أدلة الفلاسفة على استحالة بعث الأجساد هي أدلة تحكمية وليست برهانية، لذلك فإن من الممكن إنكارها دون الوقوع في أية مخالفة عقلية أو شرعية، يقول منتقدا المسلك الأول: "بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت؟ وهو جوهر روحاني قائم بنفسيه وأن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليها الشرع في

---

١. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٨.

٢ نفسه، ص ص (٢٤٨، ٢٤٩)

قوله تعالى: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"، وقوله (صلعم): "أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش"، وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات، وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر، وغيره، وكل ذلك يدل على البقاء"[1]، فليس هناك في نظر الغزالي أي مانع في حمل النصوص التي تدل على خلود النفس على ظاهرها، وأما بالنسبة للبعث فهو إعادة النفس إلى البدن، أي بدن، كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة أستؤنف خلقها، فالإنسان كما يرى الغزالي إنسان بنفسه لا ببدنه، بدليل أن جسمه يختلف باختلاف مراحل العمر، حتى أنه يكاد لا يبقى شيء من صفات الصغر كالهزال والسمن والمزاج وغير ذلك عند الكبر، ومع ذلك فالإنسان باق هو هو بعينه[2]. وأما عودة النفس للبدن، في نظر الغزالي، فلكي تحظى بالآلام واللذات الجسمانية (الحسية)، ولهذا ينكر الفلاسفة بعث الأجساد لاعتقادهم بأن الثواب روحاني فقط وهو خاص بالنفس لا بالبدن، وأما قواهم باستحالة عودة النفوس للأبدان بحجة أن النفوس غير متناهية خلافا لمادة البدن، فإن هذه الحجة باطلة في نظر الغزالي لأنها تعود إلى اعتقادهم بقدم العالم وبالتالي فإن "من لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة، وإن سلم إنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإنكاره لقدرة الله على الإحداث"[3]، ويتضح من

---

[1]- الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص٢٤٦ .

[2]. نفسه، ص٢٤٧ .

[3]- نفسه ، ص ٢٤٧ .

خلال هذا الجدل الفلسفي أن كلا من الغزالي والفلاسفة يعتمدان على مسلمات مغايرة لبعضهما البعض، فانتهيا بذلك إلى نتائج مختلفة، فالذي يسلم بأن النفوس للأبدان محال (لأن الأبدان متناهية)، وأما الذي يسلم بتناهي النفوس، وهو مذهب القائلين بحدوث العالم، كالغزالي، لم يمنع عودتها للأبدان. وإذا كان الفلاسفة يعتبرون ذلك تناسخا، والاعتقاد بالتناسخ منكر بالإجماع، فإن الغزالي يعترض على ذلك إذ يقول: "فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم. فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخا أو لم يسم"[1]. ومعنى هذا، أن الغزالي يقدم الشرع على العقل إذا وقع تعارض بينهما في مسألة ما كما هو الشأن في مسألة بعث الأجساد، حيث أفضى الدليل العقلي إلى نتيجة متعارضة مع الشرع وهي القول بالتناسخ، كما أنه يرفض قياس الغائب على الشاهد لذلك يعارض إنكار التناسخ في المسائل الأخروية قياسا على كونه منكرا في الشاهد. ويرد الغزالي على المسند الثاني الذي استند إليه الفلاسفة في إنكار بعث الأجساد، حيث يرى أن هذا المسلك قائم على أساس اعتقادهم بقدر العالم، واعتقادهم بمبدأ السببية واستحالة خرق العادات، فالإنسان في نظرهم لا يبعث إلا إذا توفرت جملة من الأسباب والشروط المعروفة، بينما ينكر الغزالي ذلك حيث يعتقد إمكانية خرق العادات وهذا يعني أن إمكانية خلق الإنسان وبعثه أمر ممكن بقدرة القادر سواء من دون واسطة أو بسبب من الأسباب، كما أنه من الممكن في نظر الغزالي أن يبعث الإنسان ويعاد

---

[1] – الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٧ .

خلقه بأسباب ولكنها غير معهودة لنا، لذلك "ينكرها من يظن أن لا وجود لما شاهده، كما ينكر طائفة السحر والنارنجات والطلمسات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها"[١]، وهناك عدة أمثلة في نظر الغزالي تؤكد ذلك، من ذلك مثلا جدب المغنطيس للحديد، يقول الغزالي في هذا الصدد: "فإن من لم يشاهد ذلك لا يستطيع تصوره، وكذلك الملحدة المنكرة للعبث والنشور إذا بعثوا ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم [...] ويقال لهم: ﴿هذا الذي كنتم به تكذبون﴾"[٢]، ويضرب الغزالي مستدلا على موقفه، مثلا آخر، عن إنسان عاقل خلق ابتداءا، ففي نظر الغزالي، أن هذا الإنسان لو قيل له بأن هذه النطفة القدرة هي التي يكون منها الإنسان بمختلف مكوناته من عين ولسان وأدن وأعصاب وعظام إلى غير ذلك لكن إنكاره أشد من إنكار الملحدة، حيث قالوا "أئذا كنا عظاما نخرة"[٣]، ومعنى هذا، أن الحس ليس مصدرا لمعرفة الحقيقة في مجال السمعيات، لأنه لا يستطيع تجاوز الشاهد ومعرفة الغائب.

---

[١] - نفسه، ص ٢٥٠

[٢] - نفس المرجع، ص ٢٥٠ .

[٣] - نفس المرجع ، ص ٢٥٠ .