95 - 1257 X 77

محيي الدين عزوز

'Azuz, Muhyi al-Din

al-La-ma'qul ... falsafat al-Ghazali

اللامعقول
وفلسفة الغزالي

The New York Public Library
Donnell Library Center
Foreign Language Library
20 West 53rd Street
New York, N.Y. 10019

الدار العربية للكتاب

© جميع الحقوق محفوظة الدار العربية للكتاب
ليبيا - تونس 1983

القسم الأول

اللامعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة

اللامعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة

تمهيد :

فجرت الحكمة الاسلامية ينابيع جديدة من التفكير أعطت للعقل البشري أبعادا لم تألفها الفلسفة اليونانية ، وقد وجد المسلمون فيما جاءهم عن طريق الوحي مصادرَ جديدة للمعرفة ومجالات أخرى للتأمل وطرقا مستحدثة في البحث لم يعرفها الاغريقيون ، أو لم يُعيروها ما هي جديرة به من العناية ..

ولما نهل المسلمون من تلك الينابيع أدركوا أن للعقل حدودا تتجاوز تلك التي رسمها له الارسطيون على اختلاف عصورهم وتباين اتجاهاتهم .

وقد اشتهر بعض مفكري الاسلام ، مثل الغزالي ، بزعزعتهم لسلطان العقل بمفهومه القديم ، وبزلزلتهم لما كان للناس من وثوق

مطلق في صحة قوانينه . ولم يكن الغزالي هو أولَ ولا آخرَ من قام بهذا العمل في الحضارة الاسلامية ، فقد سبقه وتلاه عدد من المتكلمين ومن المتصوفة الذين رفضوا حصر تطورهم داخل ما وضعه لهم العقل « الارسطي » من قيود ، وساروا في الطريق الذي رسمه لهم تفكيرهم الطليق الحر الغني بالمبادىء والزاخر بالقوانين التي وسعت حدود العقل .

فقد كانت الأساليب التي توخاها الأصوليون والفقهاء والمتكلمون مغايرةً للتي اندرجت في المنطق اليوناني ، وقد فنّد ابن الهيثم النظريات العلمية التي آمن بها سابقوه ، وتجاوزت هذه الثورة على « قيود » العقل مجالَ العلوم الشرعية والتجريبية لتصل الى ميدان الأدب والشعر . وقد ظهرت بعضُ الدراسات المتينة في هذا الباب ، إلا أنها ، ككل عمل رائد ، اقتصرت على بعض النواحي ، لان الدراسات الأولية لم تتهيأ لهم الا في حدودٍ متواضعةٍ أبرزُها عندي ما يتصل بنظرية المعرفة أو بالتصوف . ولعله من المفيد في معرفتنا لتطوّر هذه الحركةِ في حضارتنا الاسلامية أن نطلع على ما قام به الفلاسفة الغربيون المعاصرون من تحليل وتقييم لهذه الثورة ، وسأتولّى أولا العرض الموجَزَ لآراء هؤلاء الفلاسفة ، ثم الاستفادةَ من تلك المجهودات في فهم جديد لتراثنا الفلسفي « اللامعقول » ثانيا .

وقد اعتمدت كثيرا على « اسطورة سيزيف » لألبار خموس (Camus) (1) لأن مؤلفها عاش تجربة « لا معقولة » وحاول « تعقيل » هذه التجربة .

عرض آراء الفلاسفة المعاصرين

1 ــ ثورة هيقل (2) على العقل

نجد في ثنايا كتابات فلاسفة العصور الوسطى نقدا لبعض جوانب المنطق الأرسطي ، الا أنها لم تصل الى المس من مكانة العقل القديم وقدسيته ، وأهم ثورة سجلها لهم التاريخ في هذا السياق هي التي قام بها هيقل في النصف الأول من القرن الماضي .

يقول مرلو بونتي (Merleau Ponty) : يُعدّ هِيقل الينبوعَ الذي تفرعت عنه كلُّ النظريات الفلسفية التي سادت القرن السابقَ والحاليَ والتي نادى بها ماركس ونيتشه ، وعلماءُ الظاهريات ، والوجودية الألمانية ، وعلماءُ التحليل النفسي وغيرهم .

وقد شرع هيقل في أبحاث تحليلية لميدان اللامعقول بغيةَ

Camus (1)

Hegel (2)

إدراجه في معقولية موسّعة ، وهي المحاولة التي جددها فلاسفة القرن الحالي (1) .

وقبل ذكر المحاولات التي انتقصت العقلَ وحقّرته ، أرى أنه من الأليق أن أعرّف العقل نفسه .

2 ــ العقل : تعريفه

العقل هو ملكة التفكيرِ المنطقي ، والتأليفِ بين التصوّرات والقضايا ، وهو من الخصائص التي يمتاز بها الانسان . يقول أرسطو : « الانسان حيوان عاقل » أي مفكر .

وقد عرف ديكارت « العقل » بأنه ملكة الحكم السليم أي التمييز بين الخير والشر وبين الصدق والكذب وبين القبح والجمال . وتطلق كلمة « عقل » في مقابل الجنون ، لأن المجنونَ يسيء التفكير ، ولا يتقيد بقوانين المنطق ، كما أنه لا يربط بين أجزاء كلامه .

كما تطلق كلمة « عقل » أيضا في مقابل « الوحي » اذ ان المعرفة العقلية معرفة اكتسابية بينما « الوحي » معرفة وهبية يشرق بها الله على عباده الذين اصطفاهم . وكان من جراء هذا أن

(1) Sens et Non sens P. 126

أطلقت كلمةُ « العقل » على ما يمكن إثباته بالتجربة ، بينما دلت كلمة « الوحي » على ما يعتمد على المعجزات والخوارق . غير أن هذا الاطلاقَ لم يُرضِ الذين يقولون بأنّ العقلَ لا يرتبط ضرورة بالتجربة ، لأن العقل هو منظومة ونسق Système لمبادىء سابقةٍ لا تخضع حقيقتُها لنتائج التجربة ، كما انه يمكن صياغتها منطقيا في شكل يعرّفنا عن مدلولها دون التجاء الى معطيات الحواس .

وقد أكد هذا المعنى « كنت » (Kant) وأتباعه ، وتمسكوا به ، وأكثروا من استعماله الى أن أصبح هو التعريفَ التقليديَ للعقل (2) .

ونتج عن التفرقة بين العقل والتجربة أن اتجهت الفلسفة ابتداء من « كنت » اتجاها جديدا ، وبدلا من البحث في الوجود بحثت في العقل .

ولهذا يُعدّ « كنت » المؤسسَ الحقيقي لما يسمى باسم « نظرية المعرفة » بوصفها البحث في ملكات الادراك من حيث حدودها وقيودها ومعيارها وقيمتها ومنذ هذا التاريخ أصبحت الأولوية في الميطافيزيقا لنظرية المعرفة على نظرية الوجود .

(2) (V. Lalande Vocabulaire) : Raison)

واستمر الحال على هذا النحو حتى أيامنا هذه التي نجد فيها تيارا آخر يريد أن يردّ الأولوية الى الوجود ، وقوى هذا الاتجاه في هذه الاحقاب الأخيرة التي كاد يصبح فيها هذا المذهبَ الشائع : فنجد هذه النزعة عند هرتمان الذي يقول « ان المعرفة من الناحية الانتولوجية تحتل مكان ثانوية ، فهي ليست الا واحدة من العلاقات العديدة الوجودية ، وفي داخل نسيج العلاقات تحتل مكانة ثانوية تابعة ، لان المعرفةَ تتوقف على وجود الموضوع ووجودِ الذات ، ووجودُهما لا يتوقف على المعرفة »

والبحث في الموجود كشف لنا عن حقائق لم يعرفها العقل ، وأطلق عليها كلمة « لا معقول » .

وتعددت هذه الحقائق الجديدة واختلف جنسها حتى أصبحت كلمة « لا معقول » لفظا مشتركا في حاجة الى تحديد وتعريف .

3 — تعريف اللامعقول وعلاقته بالغريزة

الابحاث التي تتعلق « باللامعقول » كثيرة كما قلت ، ولهذا ، لا غرابة في أن نجد له عدة تعريفات ، سأكتفي بذكر بعضها :

أ) تعريف موللر : Muller freienfels

يقول موللر : « يمكن تعريف اللامعقول عن طريق السلب بانه : ليس تشكيكا ، لان الشُّكّاكَ يُعرضون عن البحث في الحقيقة ، بينما اللامعقول يبحث عنها في اتجاهات جديدة أهملها المذهب العقلي . ولا يرفض « اللامعقول » العقل ، لكنه يضع بجانبه وسائل معرفيةً أخرى على جانب من الأهمية .

اما عن موضوع المعرفة فإن « اللامعقول » يدّعي انه يتعرّف على موضوعات كثيرة لم يصل اليها العقل ، ومن بينها حقائقُ أساسية مثل الموجود (être)والحياة . وان كانت المعرفةُ العقليةُ هي ملكةَ وضع التصورات العامة . فاننا في كثير من الحالات نتخذ موقفا ما من غير استعمال للتصورات العامة . ومع هذا فليست الاحساسات المجردة هي التي تفسّر هذه الحالات من المعرفة اللاعقلية . فمثلا : نجد بعض النساء اللاتي لا يقدرن على التفكير المجرّد بمفهومه الفلسفي يدركن بالعيان ، طباع شخص رأينه لاول مرة .

فلا شك في أن هذا الادراك لم يكن نتيجة لتصورات عامة أو « نصب دليل » . وقد يقال في مثل هذه الحالة إن ذلك ناشيء عن «الغريزة » .

وهنا يتفق العقلانيون مع اللامعقوليين المعاصرين الذين يعدون الغريزة أساسا في نظرية المعرفة ، بل وحتى في علم

الميطافيزيقا . وأصبح الخلاف بين الفلاسفة المحدثين قائما لا على أساس التفرقة بين « العقليين » و «الحسيين » (Sensualistes) لان هذين المذهبين اتحدا منذ « كنت » ولكن اصبح الخلاف بين اللامعقوليين الذين يقولون بان الغريزة وسيلة من وسائل المعرفة ، وبين العقليين الذين ينكرون هذه الوسيلة ، وإن كانت الغريزة هي وسيلةً معرفية ، فهل محلها فوق العقل أم بجانبه أم هي تكملة له ؟ .

يقول خصوم « اللامعقول » ان « الغريزة » قد تساعدنا على فهم ما يتعلق بحياة بعض الحيوانات ، ولكنها لا ترتفع الى درجة معرفة الميادين السامية للحضارة الانسانية من دين ولغة ، وأدب ، وأخلاق .

فاللامعقول إذًا أدنى درجة من الفلسفة التي تعتمد على العقل .

ويرد أنصار « اللامعقول » على هذا بقولهم : لم ينشأ فن أو دين أو مذهب فلسفي أو غيره عن العقل ، لان هذا الاخير عاجز عن إدراك الحياة الفردية والاجتماعية ، وأن « الغريزة » تكوّن جانبا مهما من العقل .

هذا الاختلاف حول « الغريزة » يجعلنا نتساءل عن

حقيقتها ، خاصة وان الخلاف حول تفسير هذه الكلمة شديد للغاية ، فبعض العلماء جعلها مرتَبة سفلى من مرَاتب الادراك ، وهذا خطأ لانه كثيرا ما تفسّر لنا الغريزة أشياءَ ومواضيعَ يعجز عنها الادراك .

وقد قام هؤلاء العلماء بمقارنات بين « الغريزة » والادراك على الفروق الآتية :

1) – الغريزة لا شعورية بينما الادراك شعوريّ .
2) – الغريزة فطرية وقارّة بينما الادراك مرن وكسبيّ .
3) – الغريزة وسيلة عملية بينما الادراك نظريّ .

ودلت التجارب العلمية التي أجريت خلال النصف الاخير من القرن التاسع عشر وفي هذا القرن على أن « الغريزة » هي عمل موافق لغرض ، دون أن يكون لدينا شعور واضح بهذا الغرض ، وهو تعريف احمد فؤاد الاهواني في كتابه علم النفس ص 28 . ودلت تجارب مورقان (LOYD MORGAN) على أن الفراخَ تتعلم التمييز بين حبات القمح من حبات التراب . ويفهم من كلمة « تتعلم » أن « الغريزة » لم تكن هبة بل هي كسبية وتفنيدا للتفرقة الثالثة التي تقول بأن وجهة « الغريزة » عملية ، نستشهد برأي برقسون (BERGSON) والعمليين الدي مفاده أن تصورات الفكر ذات فائدة عملية بل كادت أن تكون مجرد

أدوات للعمل ، كما أن تطور المشاعر الاخلاقية والدينية لم يكن تطورا للعقل بل للحياة العاطفية التي تستند خصوصا إلى الغرائز .

وفي كلمة موجزة فانه من الصعب فصل الغرائز عن الادراك ، لانهما مظهران مقترنان بكل عمل فكري ، ولكن تارة يبرز أحدهما وتارة يبرز الثاني .

ومن جهة أخرى ، فان هذا الفصل خطأ لاننا نرى في جميع مشاريع الانسان أن الغريزة هي التي تسطر الاهداف الاساسية ، بينما يكشف العقل عن الوسائل المؤدية إلى هذه الاهداف ، ولا تفهم الحياة الانسانية الا على انها تعاون وثيق بين الغريزة والادراك (3) .

ب) تعريف جوهان Johan

يقول جوهان في تعريف اللامعقول : « أدرك هيقل (Hegel) أن العقل اذا اقتصر على تقرير الهوية الكاملة (Identité parfaite)فإنه يكون جامدا ، وأن تقدّمَه لن يكون ممكنا الا اذا اقترنت عنده الهوية بالغيرية (Alterité)لان ذلك شرط في ان يتعدى العقل نفسه (se depasse lui-même)

(3) (R. Muller-freienfels : Rationalisme et Irrationalisme in. Rech Philos. P 128 - 137)

وقد لا يرضينا الحل الذي قدّمه هيقل ، ولكن فضل هذا الفيلسوف هو أنه لفت نظرَنا الى وجوب تفسير هذه المسألة.

وقد انكب ميرسون (Meyerson) بكليته على هذه الناحية من غير أن يكون قد تأثر في خطواته الاولى بالفيلسوف الالماني لان مجهود ميرسون واقعي أكثر منه تصوري ، يقول في كتابه : (Identité et réalité) (4) « إني أحاول ، بعد القيام بتجارب ، الوصول الى معرفة المبادىء البعدية التي توجه تفكيرنا نحو الواقع والحقيقة . ولا يقتنع تفكيرنا بمجرد الوصف للظاهرة مهما كان هذا الوصف دقيقا لانه يرمي الى الانشاء والتشييد ، كما انه لو اكتفى بالوصف وحده لكانت علومنا كلها ضربا من العبث فمثلا قانون « نيوتن » تجريبي ودقيق ، بسيط واضح ، وينطبق على جميع ميادين المادة ، ومع هذا لم ينظر اليه معاصرو نيوتن على انه غاية بل عدوه نقطة ابتداء لان الجاذبية نفسها لغز حاولت نظريات كثيرة تفسيره .

والذي جعل علومنا مجدية هو أن غرضنا إدراك الشيء في ذاته لان هذا الادراك هو الاساس لكل ما عندنا من افتراضات ، ولان الفكر يقتنع بصيغ وإضافات مهمتها وصف الظواهر .

(4) Identité et Réalité P. 8

وترمي العلوم أيضا الى النفاذ داخل هذا الكون والانتقال من الظاهرة الى الشيء نفسه ، الى الحقيقة الواقعية .

هذا هو غرض العلم والفكر .

وقد بنى ميرسون على دارسته للظاهرة والواقع وما بينهما من صلات نظريته عن ماهية العقل .

والميزة الثانية التي لميرسون عن هيقل هي أنه ابتدأ بحثه عن تحليل الحدث الفكري (fait de la pensée) من النقطة التي انتهى اليها هيقل ، ولاحظ ان الفكر يسير حسب تطور تعد كل خطوة منه حلا لمشكلة من تلك المشاكل التي فرضت على الفكر من الخارج ولم تكن من ماهيته او من طبيعته ، ومعنى هذا ان العقل يصطدم بمعطيات ليست من عندياته .

واستنتج ميرسون من هذا : أن كل فكرة تستلزم تدخلا من الواقع في شؤونها . ولا يترتب عن هذا ان الواقع والعقل يسيران في اتجاهين مختلفين .

ولا بد لنا من التعمق في البحث والتحليل للتغلب على هذه المفارقة ، ولا بد من إيجاد حل يفسّر هذين العنصرين المتجاوري الوضع دون هدم لاحدهما الا وهما الواقع والعقل (5) .

(5) (R. Johan : Raison irrationnel chez MEYERSON in Rech. Philos. P. 139 - 146)

ج) تعريف اسباير A. Spaier

نظر اسباير في نظريات ميرسون واستنتج منها تعريفا للامعقول هو الآتي :

يقول ميرسون : « إن العقل يعدّ قبل كل شيء ملكة تَمثّل (Assimilation) أي إقامة موافقة بين شيئين ، وكل ما يمتنع عن التجربة هو خارج عن نطاقه . لذا لا توجد فائدة من محاولات المثاليين الرامية الى ايجاد وحدة لقوانين العالم ، لان النظرة الاجمالية ترينا أن العقل يتضارب مع المحسوسات ، وأن قوانينه لا ترضى بتعدد التجربة . غير أن التجارب العلمية بينت ما في هذه النظرة الموحدة من مساوى ، سواء أكان ذلك في علوم الفيزياء أم في علم الاحياء أم في الفكر .

ومن ثم تعيّن على الحواس أن تبين لنا الاختلاف النوعي لنتائج التجربة ، وأن ترينا الفرق بين الصوت والضوء ، وبين الازرق والاحمر ، وبين الحلو والمرّ ... الخ . أي أن التجربة هي مصدر اللامعقول .

ويصعب علينا ايضا القول بأن الشرح للشيء يقضي على الفروق الموجودة به لانه كلّما تقدمنا في التحليل ظهرت لنا شواذ ومستثنيات ترينا إياها الحواس مثل تأثيرالشمس في انحراف الضوء

وغير هذا من الامثلة التي تعج بها كتب الطبيعة والكيميا (6) .

الآن وقد ذكرت بعض التعاريف للامعقول ، سأحاول إلقاء نظرة على بعض الميادين التي ظهر فيها .

ظهور اللامعقول في الميطافيزيقا

يقول بونتي : نرى في عصرنا هذا أن العلوم الانسانية تنحو نحوا ميطافيزيقيا وغير طبيعي (Transnaturelles) لأنها تجعلنا نكتشف من جديد نوعا من المعرفة غفل عنها الانسان المحافظ على عقليته الطبيعية . ومن السهل علينا ان نتصور أنفسنا في عالم يحلّق تفكيرنا فوق أجوائه دون أن يغيّر شيئا من طبيعته الموضوعية ونلقى عليه نظرة عابرة تلك النظرة التي اتخذت منها العلوم الناشئة نظاما وقانونا .

ولكن علوم الانسان ـــ ونقتصر هنا على هذه العلوم فقد ـــ ، دلّت على أن معرفة الانسان لم تكن تأملا مجردا ، بل هي نظرة من كل واحد منّا في أعمال الآخرين عندما ينسب لنفسه تركيبا لغويا أو روح حضارة لم يتصوره تصورا دقيقا مثل ما يفعل عازف البيانو الذي يعيد قطعة موسيقية مجهولة من غير أن يفهم موجب هذه النغمة أو تلك الحركة .

(6) (A. Spaier : sur la Notion d'irrationnel in Idem p.167—68

ففي هذه الحالة لم يكن لدينا وضع لموضوع ولكن اطلاع واتصال ومعرفة كيفية (Manière d'être) لا غير .

وتظهر الميطافيزيقا في اللحظة التي ندرك فيها ارتباط ذاتية (Subjectivité) تجاربنا ومقدار حقيقتها .

وعندما نقول ان هذه التجربة هي تجربتنا ، فإننا نقصد شيئين :

1) أنها ليست قياسا وقانونا لكل شيء في ذاته يمكن تصوره .

2) أنه من الممكن أن تنطبق على كل كائن ممكن التصور كما انه من الممكن خلاف ذلك .

ويقصد من الميطافيزيقا وصف مفارقات الشعور ، ووصف للحقيقة وللتبادل والاتصال لانه في الوقت الذي أدرك فيه أن تجربتي بوصفها ملكا لي ، تطلعني على ما هو ليس « بأنا » ، وأن جميع الكائنات التي يضعها تفكيري في موضعها تقترب مني ، وأتعرف على ما بيني وبينها من ملاءمة وعلى ما لكل منّا من صفات اذ ذاك تكون حياتي فردية وعامة في آن واحد .

وهذه الحياة الفردية التي تبعث النشاط في كل الحيوات (dans toutes les vies) وأنواعها السابقة والحاضرة وتتلقى منها كل حيوية هي الشعور الميطافيزيقي الذي يعد في مرحلته الأولى تعجبا لتضارب المتضادات وفي مرحلته الثانية يكون تعرفا على ما في هذه المتضادات من توافق .

إن موضوع الشعور الميطافيزيقي هو التجربة اليومية : هذا العالم ، الآخرين ، التاريخ البشري ، الحقيقة ، الحضارة ... غير أنه بدل أن ينظر إليها الشخص على أنها أحداث كاملة ونتائج من غير مقدمات ، نتائج قائمة بذاتها ، فانه ينظر الى ما فيها من غرابة والى ما في ظهورها من أعجوبة .

وعلى هذا فالميطافيزيقا مخالفة للنسق لأن هذا الأخير ترتيب للتصورات على شكل يجعل من عناصر التجربة وحدة متناسقة الأجزاء ، وبصفته تلك يقضي النسق في آن واحد على الشعور الميطافيزيقي وعلى الأخلاق ، ويصير اعتقادي في المطلق تجربة لا تتنافى مع غيري ومع نفسي . ولم تكن الميطافيزيقا تركيبا للتصورات التي نحاول بواسطها تخفيف حدة مفارقاتنا بل هي التجربة التي نقوم بها في كل مواقف تاريخنا الخاص والعام ، وهي الأعمال التي تتحمل هذه الأعمال وتحيلها الى معقولات (7) .

1 ــ ظهور اللامعقول في المذاهب الدينية

ان الله هو الذي كرّم الانسان بالعقل ، فلا نفهم ، كيف إن أشد الصدمات التي أصابت هذه المنة الالهية صدرت عن رجال الدين المسلمين والمسيحيين ، عن أهل الكتاب وعن

(7) Merleau-Ponty : Sen et non sens P. 186-190.

غيرهم ، في الشرق وفي الغرب ، الا اذا تعرفنا على الدافع لهم الى ذلك مع الاقتصار على ذكر بعض المعاصرين منهم ، للاختيار .

فالدافع الذي حملهم على إنكار مبادي العقل ، خاصة مبدأ السببية ومبدأ الصيرورة العقلية ، هو أنهم أرادوا ان يتركوا مجالا للمعجزات النبوية . ولم يروا بأسا لهذا من إخضاع العلم والعقل للعقيدة الدينية الا عند البعض منهم . ويتضح هذا من خلال تفسيرهم للمعجزة مثلا :

أ ــ المعجزة :

ان موقف بعض المعاصرين من فلاسفة الغرب من خلال تفسيرهم للمعجزة مثلا كثير الشبه بما دافع عنه المعتزلة في القرن الثاني للهجرة بالاستناد الى القرآن .

قال الله تعالى في المعجزات : « وقَالَوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آياتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآياتُ عندَ اللهِ وإنّما أنا نَذيرٌ . أو لم يكفِهم أنَّا أَنْزَلْنَا عليك الكتابَ يُتْلَى عليهم ، إنّ في ذلك لرحمةً وذِكرى لقومٍ يُؤمنون » .

(سورة العنكبوت (29) آيتي 50 و 51) .

فمعجزة الرسول الخالدة هي الكتاب المقدس .

وقد عرف Lalande المعجزة بقوله : « هي حدث يتم على شكل خارج عن النظام العادي للطبيعة . ويعدها رجال الدين علامة من علامات وجود الله التي يثبت بها قدرته ووجوده لمخلوقاته .

وعرفها هيوم (Hume) « مخالفة لقوانين الطبيعة » . غير أن في هذا التعريف شيئا من اللاتعيين أثار كثيرا من المناقشات الجدلية .

وقد تساءل بعض الفلاسفة عن القيمة والأهمية التي يمكن إعطاؤها لهذا الصنف من الظواهر خاصة وإن الجانب الأسطوري فيها بلغ درجة لا يمكننا اليوم تصديقها مثل ايقاف يوشع (Josue) للشمس (8) .

ولكن وجد من المعاصرين من يرى حدوث المعجزات شيئا ممكنا ومقبولا عقلا ومن بين هؤلاء « لوروا » Ed. Leroy الذي يقول : بايجاز : « لا نطلق كلمة معجزة الا على حدث محسوس غير طبيعي ارتبط بغرض دين ، وكان فجائيا في تطوره » (09) .

ولا يمكن تفسير هذا الحدث حسب قوانين الطبيعة ، كما لا يمكن إحداثه أو انتظار وقوعه . والمعجزة هي عمل فكر بلغ درجة لا تصل اليها الأفكار العادية ولا يتم ذلك الا بمنة من لدنه تعالى : ويشترط في المعجزة ان يسبق حدوثها بتهيئة أخلاقية ونفسية لأنها صادرة عن الايمان وموجهة الى الايمان ولا يمكن أن

(8) : (Lalande Vocabulaire) .

(9) : (وعلى هذا لا يعد خلق العالم معجزة لأنه لم يكن فجائي التطور) .

تفهم الا داخل الايمان (10) .

وقد لاحظ « لاشلي » (Lachelier) بان في تعريف « لورواي » محاولة لانقاذ معنى المعجزة ، وهي محاولة خاسرة لأنه لم يعد اليوم واحد يصدق بالمعجزات . ويقول بلوندال (Blondel) ان هذا التفسير لا يرضى علماء الدين الكاتوليك لأن المعجزة في نظرهم صادرة عن الله لا عن الايمان . اذن وجد هذا التفسير للمعجزة معارضة من رجال الدين ومن الفلاسفة على حد سواء .

ب) النزعة الايمانية (Fidéisme)

وهناك نزعة أخرى استندت هي أيضا الى الدين وضعفت من شأن العقل . وكان من انصارها الأب « بوتان » (L'abbé Bautainو « هوي » (Huet) ولامني (Lamennais) وغيرهم ، وقد سفهتهم الكنيسة .

وقد أنكر هؤلاء أن يكون للعقل أي دخل في فهمنا لطبيعة الأشياء لانه لا يقوم الا بعملية تصنيف وجمع للظواهر .

أما الحقيقة المطلقة فلا تنكشف لنا الا عن طريق ، ملكة عليا وخاصة وهي الذهن ، ولا يكون هذا الأخير مجديا الا اذا استند الى الوحي غير ان هذه النزعة الايمانية لم تلعب دورا كبيرا

Ed. Loroy Miracle in Annales de philosophie chrétienne (10) 1906-1907) .

في الميطافيزيقا المعاصرة لقلة المناصرين لها ولضعف حججهم .

ج) النزعة الصوفية الحديثة :

هناك نزعة صوفية نادى بها في الميطافيزيقا الحديثة خصوصا برقسون وتلاميذه .

وتقول هذه النزعة بأنه في استطاعة الفكر الانساني ان يتحد مباشرة مع الله . ويرون بأن هناك طريقين للوصول الى هذه الحالة واجتياز حدود العقل المنطقي :

1) عن طريق المحبة

2) عن طريق الارادة

وهناك نزعات أخرى يضيق المقام عن ذكرها تنتسب الى مفكرين مغمورين لم يكن لهم شأن يذكر في تطور التفكير المعاصر .

2 ــ : المذاهب الفلسفية اللامعقولة :

ولعله من اللامعقول أيضا أن يهاجم العقل من طرف حملة مشاعله الاوهم الفلاسفة ، ومع هذا فقد وجد من بينهم من نادى بنزعات تستند الى الغريزة . ومن بين هذه المذاهب الفلسفية التي حقرت العقل تحتل النزعة الارادية مكانة مرموقة .

ويقول أصحاب هذه النزعة (Les Volontaristes) بأنه يجب علينا تصور الأشياء بمقارنتها لا بصور الفكر ولكن بالنزعات اللامعقولة التي لارادتنا . وأبرز مثل لهذه النزعة هو مذهب

« إرادة الحياة » الذي نادى به « شوبنهور » (Shopenhawer) .

أ ــ إرادة الحياة .

إرادة الحياة هذه ، مبدأ عام للغريزة تدفع كل فرد منا الى تحقيق نموه الكامل ومقاومة بقية الأجناس حفظا على نوع الحياة التي اتخذها لنفسه . غير أن الارادة في حد ذاتها هي اندفاع قوي أعمى لا يعرف شيئا ، ولكنها بمساعدة عالم الامتثال (Le Monde de la Representation) الذي سخرته لخدمتها ، استطاعت ان تعرف مقصدها وأن تحده تحديدا دقيقا : هذا المقصد هو العالم نفسه ، والحياة كما هي عليه . وبما ان هذه الحياة التي تسعى اليها الارادة هي صورة من الارادة في عالم الامتثال فمن حشو الكلام أن نقول « إرادة الحياة » بدلا من ان نقول الارادة فقط (11)

ب ــ إرادة الاعتقاد :

والنزعة الفلسفية الثانية التي هاجمت العقل بشدة وعنف هي نزعة ارادة الاعتقاد (La Volonté de croire) وقد نادى بها وليام جيمس (W. James) وهي إرادة قبول بعض المعتقدات التي لا يسفهها العقل رغم أنه يعجز عن تفسيرها تفسيرا منطقيا . ولا يمكن التسليم بهذه المعتقدات الا بعد أن نرى الفوائد العملية التي تنتج عنها بعد تطبيقها ، مثل الثقة بالنفس التي تزيد من

(11) انظر Lalande : Vocabulaire

قوانا وتجعلنا نعتقد أننا كنا على صواب لما اتخذنا هذه الثقة واستندنا اليها في القيام بأعمالنا .

ظهور اللامعقول في العلوم الرياضية والطبيعية

1 ــ اللامعقول في علم الضوء

يقول ميرسون في كتابه (Identité et Réalité)

ان التصورات الميكانيكية تنفذ داخل العلوم وتنسجم معها ، ولكن الاحساس لا يشترك في هذا التركيب التصوري العلمي .

مثلا ، بما أن النور حركة فمن السهل أن نتصور جسما يتحرك تحت تأثير الضوء ، لكنني لا أستطيع القول بأن هذا الجسم له إحساس بالنور ، لان هذا الاحساس خارج عن نطاق التفسير الميكانيكي ، ولا أستطيع أن أصفه هو أيضا بأنه حركة لأن احساسي بالضوء كما ثبت عندي يقينيا لا يشابه في قليل أو كثير الاحساس بالحركة : وهنا نصطدم بحاجز سميك يقف دونه تفسيرنا .

ولا يمكننا القول بأننا اصطدمنا بشيء متعادل أو مبهم لأننا نتصور جيدا كلا النوعين ، ونزيد فنفترض أنهما مرتبطان ألواحد بالآخر لان الاحساس ناشيء عن الحركة ولكننا نعجز عن إعطاء هذه الصلة صيغة منطقية .

وتمييزا لها من كلمة « مجهول » أو « متعال » سنطلق عليها لفظة مغايرة لهما وهي « اللامعقول » . ومن ميزات هذه اللفظة

أنها تدل على حدث واقعي بعيد عن متناول العقل وخارج عن قوانينه . فاللامعقول اذا« ... صفة لواقعة نعتبرها يقينية ولكنها تظل وستظل غير مفهومة ولا ميسرة لادراك العقل وغير قابلة أن ترد الى عناصر معقولة خالصة » (الزمان الوجودي للدكتور بدوى ص 169) .

وهكذا نكون قد اقتربنا من المعنى الذي قصده ليبنتس (Leibnitz) عندما قال « إن كل شيء في الطبيعة يتم حسب علل معقولة تكون في متناول ادراكنا كما لو جاء ملك وأوحى الينا بها » .

غير أننا نلاحظ على هذا كما فعل شوبنهور « بأن هذا الوحي العلوي غير مُجدٍ ما دامت الملكة التي تمكننا من إدراك هذه العلة منعدمة فينا » (12) .

2 ــ اللامعقول في علم الطبيعة .

يقول باشلارد (Bachelard) في كتابه فلسفة النفي La philosophie du Non ان الاتجاه الميطافيزيقي الوجيه هو الذي ينتقل من التفكير العقلي الى التجربة وأرى أن هذا التفكير العقلي التجريبي يتمتع حاليا بشهرة واسعة . والشيء الذي أريد أن ألفت انتباه القارىء اليه هو أن الواقع ليس مجموعة لا حد لها من اللامعقولات كما يزعم بعض العلماء .

---

(12) E. Meyerson: identité et Réalité PP. 335-337

فالفيزياء الحديثة ، مثلا ، عقلية وتستبعد تدريجيا ما فيها من لا معقولية كما تحمي لها من كل خلل « لا معقول » الظواهر التي تقوم بتطبيقها .

ولم يكن التطبيق بالنسبة للتفكير العقلي العلمي هزيمة او حلا وسطا بل هو ضروري له . واذا كان هذا التطبيق فاسدا فان الفكر ينقحه دون إنكار لمبادئه لانه اقتصر على إخضاع هذه المبادىء للجدلية (II les a dialectisés) ولهذا تعدّ فلسفة علم الفيزياء الفلسفة الوحيدة التي فيها تجاوز لمبادئها بينما مبادىء الفلسفات الاخرى متحجرة لا تتغيّر .

ولنبيّن الآن كيف إن الفيزياء في هذا المثل الذي أورده (Reiser) في كتابه المنطق الغير أرسطي (13) . « لم يعد قانون الهوية الذي أسّس عنه أرسطو منطقة ذا فائدة في عصرنا هذا لان بعض الموضوعات العلمية لها خصائص يمكن تحقيقها عن طريقين مختلفين فمثلا الالكترون هو دقائق جسيمية (Corpusculaires) كما انه ظاهرة تمّوجية (Ondulatoires) فهذان التعريفان يتعارضان لان موضوعهما واحد ومحموليهما مختلفان تمام الاختلاف .

وسبب هذا الاختلاف هو أن التفكير الواقعي يضع الموضوع ، ثم يأتي بالمحمول ، بينما الفيزيقا تبتدى بالمحمول ،

(13) (Non Aristotion logic in Scientia) (1937 - III)

فنحلل جميع مظاهره ثم نحدّد الموضوع .

ولو أردنا تعريفا لا يتقيّد بالمنطق الارسطي الذي يجعل الموضوع مقدما ، لقلنا بأن وظيفة الالكترون تظهر تارة في شكل جسيمات (Corpuscules) وتارة أخرى في شكل موجات (Ondes) »

وبيّن بأمثلة عديدة أن هناك تضامنا بين العلم النيوتوني (Newtonnie) وبين المنطق الاسطي ، كما أن هناك تضامنا بين العلم اللانيوتوني وبين المنطق اللا أرسطي .

وردّا على أي اعتراض قد يوجّه إليه لاستعماله المنطق الارسطي في إثبات المنطق اللارسطي قال ريزر ان المنطقين لا يتعارضان ، غير أن الثاني أكثر اتساعا وعموما من الاول ، وكل ما هو صادق في المنطق الارسطي صادق في المنطق اللارسطي ولاعكس (14) .

3 ــ اللامعقول في علم الفيزيا

ان كلامنا عن المنطق اللارسطي يجعلنا نتساءل عن هذا الفن الجديد . وقد اسسه ريزر تحت اسم منطق الفيزياء على مجموعة من المصادرات نكتفي بذكرها فيما يلي :

(14) (Bachelard : la philosophie du non P.6 et P.109 - III)

وهذا شبيه بمصادرة الهوية في المنطق الارسطي .

2) – الموضوع هو كما هو عليه : أي أنه مشابه لنفسه من جميع النواحي وفي هذا دليل على ثبات وبقاء ماهية الموضوع مع بقاء جميع صفاته .

3) – الشيء موجود في المكان الذي هو فيه »

4) – الشيء الواحد لا يمكن أن يوجد في مكانين مختلفين وفي وقت واحد »

5) – لا يمكن للشيئين المختلفين ان يحتلا حيّزا واحدا في نفس الوقت »

6) – « لكي ينتقل الشيء من مكان الى مكان آخر فلا بد له من اجتياز المسافة الموضوعة أمامه ، ولا يمكن له أن يفعل ذلك الا خلال فترة من الزمن »

7) – « يمكن النظر الى نفس الشيء في آن واحد من وجهتين مختلفتين »

8) « الحدثان المختلفان يمكن وقوعهما في آن واحد والنظر اليهما كذلك من وجهة النظر الواحدة »

ويلاحظ ريزر على هذا المنطق بقوله : « ان كانت المصادرات الثلاث الاولى شبيهة بمبدأ الهوية الارسطي ، فذلك دليل على أن هناك جزءا من المنطق الفيزيائي مطابق لمنطق أرسطو .

وإن كانت هذه المصادرات تنطبق على موضوعات ، فمن السهل إسدال الصبغة الصورية عليها حتى تنطبق على التصورات مثل ما هو الحال بالنسبة لمبادىء المنطق الارسطي (15) . وهذا المنطق الفيزيائي متضامن مع الهندسة الاقليدية والميكانيكية اللانيوتونية مثل ما يظهر لنا من المقارنة التالية للمسلكين الثلاثيين .

النسقان الثلاثيان :

قال ريزر إن هناك نسقين ثلاثيين :

1) ان الهندسة الاقليدية ، والمنطق الارسطي ، والفيزياء النيوتونية تكوّن وحدة متناسقة الاجزاء وكان من جراء هذا التناسق انه كلّما حدث تغيير في إحدى العناصر الثلاث الا ونتج عنه تغيير في العنصرين الآخرين . ولهذا اختل توازن هذا النسق الثلاثي عندما ظهرت اللااقليدية وأصبح من الضروري تغييره وأن يوضع محلّه النسق الثلاثي الجديد .

2) الهندسة اللااقليدية ، والمنطق اللارستطالي والميكانيكا اللانيوتونية (أو ميكانيكا أينشتين (Einchtein)تكون هي أيضا وحدة متضامنة العناصر (16) .

(15) : BACHELARD : Idem P. 115 - 120

وينتج عن هذا أن العلم هو الذي يرشد العقل ومن ثمت وجب على العقل خضوعه للعلم ، وانسجامه مع أحداث التجارب ، والتسليم بما جاء فيها ولو كان معارضا مع ما عنده من معلومات سابقة . وبالغ بعض العلماء في ضرورة انسجام العقل مع نتائج التجربة وخضوعه لمعطياتها مبالغة كبيرة حتى أن ديتوش (Distouches) يقول : « ... اذا لاحظ العقل يوما مّا تضاربا في نتائج الحسابيات ، فاننا نعدّل العقل ونُبقي النتائج الرياضية على ما هي عليه ... وذلك لان الحسابيات لم تشيّد على أساس العقل بل العقل هو الذي استمد مبادئه من المعلومات الاولى للحسابيات .

لذا وجب على العقل الخضوع للنظريات العلمية » . (17)
نقلاً عن باشلارد :

ظهور اللامعقول في النزعات الادبية

منذ بداية العصر الحديث عبّر كثير من الكتاب عن الثورة المباشرة ضد العقل ، واتفقوا ، كل حسب رأيه ووجهة نظره

---

(16) : BACHELARD : Idem P. 120 - 122

(17) : BACHELARD : Idem P. 144

الخاصة ، على أن الاصلاحات العقلية للاخلاق والسياسة والفن لا تساوي شيئا أمام فرقعة الحياة الشخصية . لذا قاموا بنقد شديد للعقل ولمذاهبه .

1 ــ نقد المذهب العقلي :

أ) نقد كيركيقورد

يقول كامو : « لقد وقع انتقاد المذهب العقلي بشدة وعنف تجعلنا نتساءل هل بقي فيه ما ينتقد . »

بدأ الهجوم عن العقل ، في العصر الحديث ، من طرف كيركقورد (Kierkegard) فشيلر (Schieler) فجسبرز (Jaspers) وشستوف (Chestov) وهيدقر (Heidegger)وغيرهم ... وعم الهجوم ميدان الاخلاق وميدان المنطق وميدان الادب وغيرها من المداين الاخرى .

وقد حاول هؤلاء اكتشاف طريق سليم جديد يؤدي الى معرفة الحقيقة .

أما هيدجر فانه ألقي بنظرة هادئة الى حالة الانسان ، وقال : « ان هذه الحياة حقيرة ، وان الواقع الحقيقي هو الاهتمام وهذا الاهتمام ، بالنسبة للانسان المتشبث بالعالم وملاهيه ، هو خوف سريع قصير الامد . ولكن هذا الخوف اذا استمر واشتدت

وطأته حتى بلغت درجة يشعر فيها بالخوف فانه يصير قلقا (ANGOISSE) وفي هذه الحالة يجد الوجود نفسه .

ويرى هيدجر أيضا أن هذا الاهتمام يُعدّ أهم من جميع المقوّلات التي يمكن ان توجد في العالم .

وهذا الاهتمام درجات تبتدىء من الضجر ، حينما يحاول الانسان الخروج منه ، الى أن تصل الى الرعب وهي الحالة التي يقف فيها الفكر وجها لوجه أمام الموت ، والشعور بالموت هو نداء للاهتمام ، وهو صوت القلق الذي يطالب الموجود بأن يرتدّ عن اندماجه في ضمير الغيبة وأن ينسلخ منه والّا ينام بل عليه أن يأرق وأن يسهر حتى الاحتراق التام ويجب عليه أن يبقى في هذا العالم المحال .

أما يسبرس فإنه يئس من كل وجود ، وذلك لاننا لا نصل الى أي شيء تعالى عن الظواهر الفانية وأدرك أن نهاية الفكر هي الخيبة . وظهر لنا بكل وضوح أننا في هذا العالم عاجزون عن اي ادراك ، وأن العدم هو الحقيقة الوحيدة (La seule réalité) التي لها قيمة ، وأن اليأس هو الموقف الذي يجب اتخاذه . لذا حاول يسبرز العثور على حبل النجاة الذي يقودنا الى الاسرار الآلهية .

أما تستوف فانه اهتم خصوصا بالثورة الانسانية ضد السقم العضال وهو سقم الحياة . كما انه لم يعترف للعقل باي حق .

ولعل شخصية كيركيقورد هي أطرف شخصية عرفناها وأحبها الينا ، لانه لم يكتف بالبحث عن المحال ، بل عاشه وهو القائل : « أصدق صمت ليس هو السكوت بل هو الكلام ، ولا وجود للحقيقة المطلقة » . كما انه أكثر من استعمال المتناقض من الكلام ومتضاده ورفض كل مبدأ من شأنه أن يدخل عليه الطمأنينة والسلوة والسكينة . وظل يشعر بإسفين يحزّ في قلبه غير أنه بدل أن يخفف من الالم الذي يقاسيه فانه سعى بكل قواه الى تحريك هذا الاسفين حتى ينعم بالوجع . وفي فرح يائس رضي بأوصال الصلب والتعذيب . ان هذا الوجه وهذه الصفات ، وهذا الصوت الصادر عن أعماق الروح هو المحال نفسه في حالة عراك مع واقع يفوقه .

ب) نقد هوسرل

أما هوسرل (Husserl) والظاهريون (Phenomenologues) فإنهم أنكروا تعالي العقل ونظروا الى العالم على أنه متنوعات لا تجمعها وحدة .

فالزهرة ، وعمود الكهرباء ، ويد الانسان لها نفس الاهمية التي للحب والشغف وقوانين الجاذبية . وهذا من شأنه أن يزيد العلم قيمة أو أهمية في نظرنا ، ولم يعد التفكير محاولة للتأليف والجمع وتصنيف الاشياء ضمن مبادىء عامة بل هو تعلّم للنظرة الى

الاشياء وتوجيه للشعور ، وانتباه ، وإعطاء كل صورة وكل تصور أهمية خاصة وامتيازا .

ومن المفارقة القول بأن كل شيء له امتياز وأهمية خاصة . وتؤدي طرق الظاهريين الى جميع العلوم دون ان تبلغ أي واحد منها ، لان الوسيلة والطريقة عندهم تفوق الغاية في الاهمية ، فهي « استعداد للتعرّف » وليست بتسلية . فكل هذه النزعات تتطلب إما تفسيرا لجميع الاشياء وإما ألا يفسر لها شيء .

وأمام عجز العقل عن ترضية هذه الرغبة القلبية وهذه الحاجة الملحّة الى المعرفة يستيقظ الفكر فلا يرى أمامه سوى متناقضات وسخافات (Deraisonnements) .

ولا يعرف الانسان الا الجدران المحيطة به ، ولا يفهم شيئا عدى ذلك من اللامعقولات التي امتلا بها العالم . أقول لا معقولات لان الشيء الذي لا أفهمه مخالف للصواب . وينشأ اللامعقول عن هذا التقابل الموجود بين صرخة الانسان المتعطش الى الفهم وبين الصمت الرهيب اللامعقول الذي يقابله به العالم (18) .

---

(18) : A. CAMUS . le MYTHE DE SISYPHE P. 39 - 44

2 — المحال

أ) نشأة المحال (L'absurde) (= الخلف)

أن لم تكن فكرة المحال (الخلف) من الآراء التي ابتكرها اليهود ففيها تعبير عن نفسيتهم واشتهر بها فلاسفتهم .

يقول كامو (خموس) ان العالم الذي يمكن لنا الاندماج فيه وتبرير وجوده ، ولو بأعذار واهية هو عالم أليف لدينا . أما العالم الذي نشعر فيه بالوحشة ولا نرى له سببا أو غاية ، إما لخلوه من ذكريات وطن عزيز بعد عنّا أو فقد منّا ، وإما لخلوه من الامل في أرض موعودة ، هذا العالم يعدّ محالا .

وعندما لا يرى الانسان للحياة معنى ، لا يقول بالضرورة إنها غير جديرة بأن يحياها ، لانه لا ارتباط ولا تلازم ضروريان بين هذين الحكمين . ولكن هل بفرض علينا المحال أن ننتحر ؟ هل ثمت منطق يؤول بنا الى الانتحار ؟ — نعم ان العيش ليس بالسهل ولا هو بالهين ، ولكن الانتحار معناه الاعتراف بأن الحياة فوق طاقتنا وأننا لم نعد نفهمها ، وانها لم تعد جديرة بأن نعطيا أهمية .

ففي الحياة نقوم بأعمال مألوفة عادية متكررة ، وعندما ننتحر نكون قد اعترفنا ولو « شعوريا » بما في هذا الدأب وهذه

العادة ، وهذا الاضطراب اليومي من سخرية واستهزاء ، وعدم جدوى هذا العذاب .

وبما أن كل إنسان سليم فكّر ولو مرة واحدة في أن ينتحر ، فيمكننا بسهولة أن نجد صلة بين الاحساس بالمحال والنزوع الى العدم كأن الانتحار حلّ وتخلّص من هذا الاحساس .

وقد مال الى هذا الحل بعض المفكرين مثل دوستوفسكي (DOSTOIVSKI) في رواياته . ولوكيير (LEQUIER)وبريقرينوس وشوبنهور (19) .

ب) نشأة الاحساس بالمحال

يرى ابن خلدون أن الفهم هو عملية استيلاء على الموجودات ، أما غيره فقد فسّره بمعاني أخرى. ومهما قال علماء المنطق فإن الفهم هو قبل كل شيء عملية جمع وتوحيد للوقائع ويعدّ الفكر في مسيره رغبة في الادراك والتعرّف وميلا للوضوح . ويعدّ العالم الخارجي أول ما يسعى الفكر الى معرفته وفهمه . وفهم العالم ، كما يقول كامو هو بالنسبة الينا ، أن نضع عليه طابعنا ونجعله في متناول أيدينا . وهذا العالم يختلف حسب الافراد : فعالم القط ليس هو عالم النملة ، وعالم الذئب ليس هو

(19): A. CAMUS . le MYTHE DE SISYPHE P. 16 - 26 .

عالم الفأر . واذا استطاع الفكر أن يجد بين الظواهر المتقلبة إضافات دائمة تلخص هذه الظواهر وتتلخص هي بدورها في مبدإ علم واحد ، أمكن اذ ذاك التكلّم عن سعادة فكرية لا تدانيها أية سعادة .

ومصدر الشقاء الانساني هو هذه الرغبة الملحة في أن نرى العالم شيئا واحدا ، لكن وحدة العالم هذه لا تشاهد الا إذا كان الفكر غارقا في سكون دنيا تأملاته . أما اذا ارتفع هذا السكون وزال ، ثم دبّ النشاط في العالم فان هذه الوحدة تتفكك وتتجزأ الى قطع متناثرة كل واحدة منها تكوّن موضوعا بذاته يجب أن يعرف على حدة . واذا استثنينا غلاة العقليين ، فان جلّ الباحثين اعترفوا بان المعرفة المطلقة غير ممكنة .

ولو كتب الفكر تاريخا صادقا لسيرته في شكل سجّل لخيبات متوالية . وهذا يفسر لنا عجزنا عن إدراك الشيء الدي تمكننا معرفته : هذا القلب الدي يخفق بين ضلوعي يمكنني أن أحس به وأن أحكم بوجوده ، وهذا العالم المحيط بي يمكنني مسّه والحكم عليه بأنه موجود . ان هذا هو كل ما تمكنني معرفته . وما عداه فهو من قبيل التخمين والتركيب . فمثلا لا يمكنني أن أوجز أو أن أحدّد هذا « الأنا » الذي انتسب اليه لانه ينساب كالماء بين اصابعي كلّما حاولت إمساكه .

نعم أستطيع أن التقط عنه مناظر مختلفة : احداها لنشأته وثانيها لتثقّفه وثالثها لكبريائه ، وحماسه .... الخ و لكنني في عجز عن إضافة هذه الصور الواحدة الى الاخرى حتى تكون كلا متماسك الاجزاء . لذا لا توجد في علم النفس ، كما هو الحال في المنطق ، حقيقةٌ واحدة بل حقائق .

أعرف شكل هذه الاشجار وطعم هذا الماء ولون هذه النجوم وجمال هذا الليل ، أعرفها بوصفها مناظر منفصلة . ولا أستطيع أن أنكر هذا العالم الذي أحس بقوته غير أن كل علوم هذه الارض لا تثبت لى أن هذا العالم هو ملك لي . يصف لي العلماء هذا الدنيا ، ويدربونني على كيفية تصنيف آثارها .
يحدّدون لي القواعد التي تسيطر على سيرها ، فتحملني رغبتي الملحة في المعرفة على القول بأن هذه القواعد صادقة .

غير أنني إذا كنت أجاري هؤلاء العلماء عندما يقولون لى إن هذا العالم مكوّن من ذرات ، وإن هذه الذرات تشتمل على كهيربات ، فلا أستمع إليهم عندما يصفون النظام الخفي لهذه الكهارب وهي تدور حول نواة . وذلك لانني لا أفهم شيئا عندما ينتقل العلم الى تصورات شعرية وافتراضات ومجازات .
وهكذا أعود الى نقطة البدء ، أي انني لا أفهم الا اذا اقتصرت على عدّ الظواهر وعلى وصفها الخارجي دون تعمق في بواطنها والالتجاء الى تخمينات وافتراضات .

فهذه الرغبة في الفهم تقودني الى مفارقات (Paradoxes)وإذ ذاك يخبرني إدراكي بأن هذا العالم محال . وبالرغم من ادعاءات العلماء طيلة قرون عديدة لم استطع ان أعرف العالم معرفة واضحة ، وأصبحت ككل انسان صادق ، أسخر من هذه المقولات التي تزعم أنها تفسر كل شيء لان هذا العالم لا يدخل تحت قانون عقلي فهو « لا معقول » .

ونقطة المحال تكمن في محاولة إجراء مقابلة بين هذا العالم اللامعقول وبين هذه الرغبة الملحة في الفهم الواضح . ويتعلق المحال بنفس النسبة التي يتعلق فيها بالعالم ، بل هو في وقتنا هذا الصلة الوحيدة التي تربط بين الانسان والعالم مثل ما توصل العداوة بين شخصين .

هذا هو كل ما أفهمه من العالم الذي أقوم فيه بمغامراتي (20) .

ج) أهمية احصاء الوقائع في تعريف المحال

إن المحال صعب الادراك بصورة مباشرة ، لذا سنحاول التوصل الى معرفته من خلال آثاره في عوالم الفكر والفن ...

---

(20) A : Camus : Le mythe de Sisphe P. 32-37

ويقول كامو : « إن جميع المبادىء السامية وجميع الأفكار النبيلة بدت في أولها تافهة ، وهكذا الأمر بالنسبة للمحال الذي كانت له نشأة حقيرة . فإذا رأينا مثلا شخصا ممعنا في التفكير ، وسألناه فيم يفكّر ؟ فإنه قد يجيبنا « لا شيء » إما تجاهلا وإما تهربا من الأجابة . ولكن اذا كانت هده الأجابة صادقة ، فإنها تعبير عن الفراغ الذي تشعر به النفس عندما تحس بأن الحركات التي تقوم بها غير ذات موضوع وأن حلقات هذه الحركات منفصمة ولا سبيل لتوثيقها .

فتلك هي البادرة الأولى من بوادر المحال . وهناك مثل آخر : اننا نستيقظ كل يوم ونذهب الى مكتبنا نقضي فيه عددا من الساعات لا يتغير وناكل طعامنا في نفس الأوقات وننام حسب العادة ، ونعيد هذه الحركات في كامل أيام الأسبوع ونكررها أسبوعا آخر وأسابيع بعده ، وهكذا الى أن نتساءل ذات يوم في تعجب وفتور « لماذا كل هذا ؟ » وتتوقف عن هذا « اللماذا » الخطة التي سنتبعها فيما بعد : إما قرار بالعودة الى نفس الحركات وإما اعراض عنها وهذا الاعراض يكون إما بالانتحار والتخلص نهائيا من هذا العبء وإما بتغيير الموقف .

وهذا التيقظ أو « الاهتمام » كما يسميه هيدقر هو الأصل في المحال . وفي هذه الحياة المليئة بالغموض يحملنا الزمن الى أن يأتي وقت نضطر فيه الى أن « نحمل » الزمن . وذلك لاننا

نعيش على المستقبل ونرجىء أمورنا وأحكامنا الى « الغد » و « فيما بعد » و « يكون لك مركز » و « مع مرور الزمن » ، وغيرها من الألفاظ . ويستمر الحال الى أن يأتي يوم ينتبه فيه الأنسان الى أنه بلغ الثلاثين . ففي هذه الحالة يتحدد الشخص بالنسبة للزمن ويأخذ مكانه فيه ويعترف بأنه بلغ نقطة معيّنة من منحنٍ سيقطعه . فهو اذا « عالق » بالزمن ، ويرى في هذه العلاقة أشد أعدائه ويرغب في التحرر من هذه السيطرة والتخلص منها . ان هذه الثورة ضد الزمن هي المحال .

مثال ثالث : اذا كنّا نشاهد رجلا يتكلم في الهاتف من وراء جدار بلوري وكنّا لا نسمعه غير أننا نرى حركاته وتشخيصاته ونتساءل : ما هو سبب وجوده ؟ هذا الاضطراب الذي يعترينا عند مشاهدة « الرجل الآلي » وهذا الشعور بالانحطاط الذي نحس به عند مشاهدة صورتنا المتمثلة في هذا الشخص الآلي .

هذا « القيء » كما يسميه (Sartre) هو المحال . ثم ان أهم ظاهرة نلاحظها في هذه الحياة هي الموت وقد تكلم الناس عنها كثيرا . وليست لنا تجربة عن الموت لان التجربة في أدق معانيها هي الشيء الذي عاشه الانسان وجعله شعوريا . ولا يمكننا في حالة الموت الا أن نتكلم عن تجربة الآخرين ، وهو أمر لا يمكننا فهمه فهما كاملا . ومصدر خوفنا من الموت هو أننا لا

نعرف عنها شيئا سوى أن هذا الجسم خلا من روحه وأصبح لا يتأثر باللطمة . وتحت اشعاع الموت يظهر الأحساس بالمحال .

هذه بعض مظاهر المحال فهي لا تستقصي جميع نواحيه ، ولكنها تعطينا فكرة عامة عن هذا الاحساس (21) .

د) المضمون الباطني للمحال :

فيما سبق اقتصرنا على الأحاطة بالمحال كما يتراءى لنا من بعض مظاهره . والآن سنحاول بالتحليل المباشر لبعض الأمثلة الوصول من جهة الى معناه ومن جهة أخرى الى النتائج التي تترتب عنه خاصة وأن الأحساس بالمحال ليس هو تصوره .

المثال الأول : اذا اتهمت شخصا ثقة بأنه اشتهى أخته فيجيبني في شيء من الغضب بأن هذا محال . بهذه الأجابة الصريحة وضّح لي المتهم التناقض التام الموجود بين سيرته وبين ما أنسبه إليه . فالمحال معناه اذا « مستحيل » و « متناقض » وكذلك في الحسابيات عندما أبرهن بالمحال (Par l'absurde Démonstration) أكون قد قمت بمقارنة بين نتائج هذه البرهنة وبين الواقع المنطقي الذي أريد وضعه . ويزداد المحال شدة كلما بعدت الشقه بين حدَّيْ المقارنة : فهناك حروب ومصاهرات ،

(21) A. Camus. Le Mythe de Sisyphe P. 27 - 30

وأغراض ومشاريع اتصفت كلّها بالمحالية (Absurdité) ، وتظهر لنا هذه الصفة عند مقارنتها بالواقع المنطقي ، أي بين حالة ونوع من الواقع ، بين عمل والعالم الذي يتجاوز هذا العمل . إذن فالمحال انفصال لانه لا يكمن في أحد طرفي المقارنة ولكنه ينشأ عن تقابلهما ، ولا يوجد في الأنسان فقط ولا في العالم فقط ولكن في حضورهما معا ، وهو الصلة الوحيدة التي تجمع بينهما . وصعوبة الحل جاءت من عجزنا عن هدم أحد عنصري تكوينه لان في ذلك قضاء على المقارنة وعلى المحال نفسه وباكمله .

ولا يمكن أن يوجد محال خارج الفكر البشري ، ولهذا ينتهي المحال ككل شيء بالفناء . ولا يوجد « محال » خارج هذا العالم . فمن هذا يتبيّن أن فكرة المحال ضرورية وأنها الحقيقة الأولى في معرفتي . والمشكلة بالنسبة لي هي : هل يمكن الخورج من هذا المحال ؟ وهل الانتحار نتيجة ضرورية للحل ؟

يلقي بنا البحث عن الحل في صراع مستمر قاس لا يترك لنا أي أمل في التخلص منه أو الحصول على هدنة . ويظهر هذا الرفض الدائم لأيّ حلّ في شعورنا بعدم الرضا ، وذلك لأن الرضا يقضي على « المحال » ويفسد الانفصال ، ولا معنى « للمحال » الا اذا رفضنا الرضا بالحل ووافقنا على بقائه .

ومن البديهي أن الأنسان هو دائما ضحية لأفكاره .

فالأنسان الذي يشعر بأن لا أمل له يعدّ منفصلا عن المستقبل

غير أن الفلاسفة الوجوديين اتبعوا تفكيرا عجيبا لما أستندوا إلى أنقاض العقل في هذا العالم المغلق المحدود ، فقدّسوا ما يضغط عليهم ويستبدّ بهم ، ووجدوا أملا في الأشياء التي تسعى لأعدامهم . وألاحظ أن هذا الأمل جبري ومصدره الدين . فمثلا يقول يسبرس: « لا تكشف لنا الخيبة من وراء كل تفسير وكل تأويل ممكن عن العدم ، ولكن تكشف لنا عن الكائن المتعالي . »

هذا الكائن كما يراه الانسان الطيب القلب ، يفسّر لنا كل شيء ، ويمكن تعريفه بأنه « الوحدة اللامتصورة للعام والخاص (22) :

وهكذا يصير « المحال » الآها بأتم ما في هذه الكلمة من معنى .

أما شستوف (Chestov) فقد قال : « ان المنفذ الوحيد للحكم البشري هو الّا يوجد له منفذ ، والّا فما فائدتنا من الله ؟ فنحن لا نلتفت إليه الا لكي نحصل على المستحيل ، أما الممكن فقدرة الانسان تكفي للحصول عليه » .

(22) : L'unité inconvenable du général et du particulier.

وفي هذه الجملة تلخيص لفلسفة شيستوف كلّها ، إن كانت عنده فلسفة : المحال عنده هو الاله .

أما كيركيقورد فهو نفس ثائرة ، قلقة مضطربة لم تجد الراحة والاطمئنان لا في الخوف من الله ، ولا في التقوى ولا في شيء آخر . وقد أعطى الله صفات اللامعقول ، فهو في نظره ظالم ، مبهم ، عابث ، عاجز (*) .

ويرى كيرقيقورد أمله في الموت عندما يقول : « لا تعدّ الموت بالنسبة للمسيحي نهاية كل شيء بل ان لنا فيه من الآمال أكثر مما تقدمه لنا الحياة الموفورة الصحة والعافية « أي ان كيركيقورد استخرج الأمل من ضدّه وهو الموت (23) .

ه) حل المحال :

تفنن العلماء والفلاسفة والأدباء ، كل من وجهة نظره ، في إيجاد حل لمشكلة المحال ، وأشهر هذه الحلول اثنان : الانتحار والأمل .

الحل الأول : الانتحار

*) الله عنده هو المسيح الذي سمح لليهود بمحاكمته وللرومان بصلبه . فصلبه عنوان لقوته .

(23) : A. CAMUS : le Mythe de Sisyphe P. 47 - 53 .

قال المعري : « تعب كلها الحياة فما أعجب الا من راغب في ازدياد » . وتطورت هذه الفكرة كثيرا في الفلسفة الغربية المعاصرة التي ترى أن الانسان الذي وثق من أن الحياة تكوّن محالية تامة ينتهي الى هذا المنطق . « بما أنه لا يمكنني أن أسعد الا اذا كنت في اتفاق تام مع الكل الأعظم الذي لا أستطيع أن أتصوره ولن استطيع تصوره ، وبما ان الدور الذي أقوم به في هذه الحياة أخرق ومحال لأنني في آن واحد المدّعي والمدّعى عليه الحاكم والمتهم ، فبصفتي هذه أحكم على الطبيعة التي أنحبتني لأشقى وأتعذب ، أحكم عليها بأن تفنى معي » .

في هذا الموقف شيء من الفكاهة . فهذا الشخص ينتحر لكي ينتقم من الطبيعة ، وهذا نوع من أنواع الانتحار المنطقي الدي يعد كيريلوف (Kirilov) (أحد أبطال روايات دوستفسكي) أروع مثل له . يقول كيريلوف : « قررت أن أنتحر لأبرهن على عصياني وتمردي ولأبرهن على حريتي القاسية »

فهذا ليس انتقاما فقط بل أيضا ثورة . ويزيد كيريلوف على هذا ادعاءا غريبا عجيبا ، فهو يريد أن يموت لكي يصير الاها . ويصيغ تفكيره في القياس الآتي : كلّ حرّ الاه ، كيريلوف حرّ – كيريلوف الاه ، لا بد للحر من الانتحار ، كيريلوف حرّ – لا بد لكيريلوف من الانتحار .

ان هذا القياس محال ، ولكنه ضروري ، ويزيده كيريلوف وضوحا عندما يقول : « بحثت طيلة ثلاث سنوات عن صفة ألوهيتي الى أن وجدتها . هذه الصفة هي حريتي » . من هذا نفهم مضمون المقدمة الكبرى « كل حرّ الاه » لأنه ان كان الله موجودا فكل شيء خاضع له ولا مردّ لأمره ، يفعل بنا فعل السيد في دوابه . وبما أن كيريلوف حرّ يتصرف حيث ما شاء وكيفما شاء وحسب ما تمليه عليه إرادته الخاصة ، فهو إلاه . (ما أقرب هذه الخصومة بتلك التي شبت حول مسألة القضاء والقدر بين غلاة المعتزلة والأشاعرة . ولم يبرز لنا القدماء والمعاصرون مفهوم الحرية) .

ولكن لماذا ينتحر كيريلوف إن كان الاها ؟ . انه ينتحر خدمة للأنسانية التي يجهل قطعانها هذه الحقيقة ، ففي انتحاره تبصرة لهم وإنارة لأذهانهم فهو يقول : « أنا شقي لأني مضطر لأثبات حريتي ... أما الناس الذين سيبصّرهم انتحاري بحريتهم فسيكونون سعداء أقوياء آلهة » .

فهو كالمسيح الذي يخلص الانسانية عندما يرضى بأن يصلب

فطلقة المسدس التي ستقتل كيريلوف هي إعلان لبداية الثورة . فعندما ينتحر لا يثبت كيريلوف أنه هو وحده الاه بل

أن كل إنسان هو الاه ، وإنما كيريلوف هو كبيرهم الذي علّمهم الالوهية (24) . فهذا الحل للمحال هو ضرب من الجنون .

الحل الثاني : الأمل :

إنّ الحل الثاني للمحال هو الأمل . ونجده خاصة في كتابات فرانس كوفكا (Franzkofka) . فلننظر مثلا في كتابه « القصر » الذي حاول فيه ايجاد حلّ لمشكلة الحياة . وان كان هذا الحل لا يأتي بالدواء الناجع فهو يجعل من المرض شيئا عاديا في حياة الأنسان ممّا يساعده على تحمّله .

وهذه خلاصة القصة أوجزتها عن ترجمة ألبار خموس : « أسطورة سيزيف » (Le Mythe de Sisyphe) :

(ك ...) مساح كثير الاهتمام بنفسه الى حدّ صار فيه لا يتصور هَمًّا آخر غير الذي هو فيه . وطغت عليه هذه الظاهرة الى حدّ أن لاحظها أجواره . فكَلِفوا بهذا الألم الذي لا يحمل اسما والذي بدت اعراضه على جارهم وأثرت في تقاطيع وجهه .

وبعد مدة وقعت تسمية (ك ...) مساحا بالقصر . فسافر

(24) A. Camus : idem P. 143 - 47

الى أقرب قرية من مركز عمله لكنه لم يجد بها طريقا معبّدة توصله الى القصر . فاضطر الى سلوك طرق تبيّن له أنها كانت مسدودة وكرّر محاولة الوصول الى القصر ميآت المرات دون كلل أو ملل لكن دون جدوى .

فلما أعيته الحيل خاطب أصحاب القصر هاتفيا . فلم يسمع من ساكنيه الّا أصوات مختلطة ، غامضة لا تكاد تبين ممتزجه بضحكات مضطربة . ورغم هذا فإنه لم ييأس لانه استمد من تلك الأصوات ما قوّى أمله في الوصول يوما مّا الى القصر .

وأمام فشله في تحقيق هذا الهدف عمل على محاولة الأندماج في سكان القرية كي يتخلص من وصمة « الدخيل » ، « الغريب » التي ينظر بها اليه الناس : إنه يرغب في أن يكون له شغل وبيت وحياة انسانية طبيعية . فلم يعد يحتمل هذا الاضطراب الذي هو فيه لذلك عمل على التخلص من اللعنة التي جعلته غريبا عن أهل القرية . فاتخذ لنفسه عشيقة تسمى « فريدة » التي سبق لها أن تعلقت بموظّف من القصر . ثم ترك (ك ...) عشيقته وتعرّف على الأخوات « برنابي » وهن من عائلة لا صلة لها بالقصر أو بالقرية . « فإيميليا » ، كبرى الاخوات رفضت عروض مشينة قدمها لها موظف بالقصر ممّا جلب لها اللعنة وحرمها من الأمل في رحمة الله . فالله لا يرحم

من لم يقو على التضحية بشرفه في سبيله .

فـ (ك ...) عمل جاهدا لمعرفة الله ، لا عن طريق اولئك الذين حسنت افعالهم وطابت قلوبهم بل عن طريق الكفرة الفجرة ، أصحاب الوجوه الخاوية الصفيقة حيث يتجلى بطش الرب وتعاليه عن مخلوقاته وجبروته .

هذا الغريب الذي كان يأمل في أن يلتحق بالقصر وجد نفسه ، بعد الجهد ، أشد غربة من ذي قبل ، وفي حالة أنكر فيها كل شيء حتى نفسه . فتخلى عن الاخلاق ، وعن المنطق وعن الحقائق ولم يُبْقِ معه من زاد سوى الأمل في أن تتغمده رحمة الله الواسعة .

حل آخر للمحال : العمل السياسي :

عندما نحلل النزعة المحالية نجد لدى أنصارها تناقضا واضحا . فمن جهة نراهم يدافعون عن العدل والحرية ، والحقيقة والكرامة البشرية ضد الأخطار التي تتهددها من الظالمين المستبدين ، سفاكي الدماء ، ومن جهة أخرى نراهم يعلنون بأن الحياة خالية من كل معنى ومن كل غاية . ونحن نعلم أن الدفاع عن تلك المبادىء هو غاية في ذاته وأية غاية .

ولعل وضع هذه النزعة في الظروف السياسية التي واكبتها يساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على أسسها .

فـ (كُوفْكَا) و ألبار خموس) وأمثالهما من اليهود الوجوديين يعبّرون عن إصرار الصهاينة في الدخول الى فلسطين والاستقرار بها لازالة سمة الأغتراب التي لازمتهم طيلة قرون جعلتهم لا يتكيفون مع البيئات التي أوتهم .

وفلسطين أرض الميعاد ، حيث اللبن والعسل ، هي « القصر » الذي يتطلب الوصول اليه جهادا شاقا متواصلا . ولا يمكن أن يفقد اليهودي الأمل في الدخول اليه يوما مّا حتى وإن لم يلح في الأفق أي عنصر مشجع . فهذا الأمل وليد إمتزاج المطامع السياسية بالدوافع الدينية :

وقبل الحرب العالمية الثانية واثناءها وبعدها بالغ اليهود في وصف المآسي التي سلّطها عليهم النازيون . وبذلك استدروا عطف فيئات كبيرة من الشباب الغربي الذي شاركهم محنتهم وساند مطالبهم .

وكان تأثير أدباء المحال قويا الى حدّ نسي معه الناس أن النازية كانت نكبة على الانسانية جمعاء لا على اليهود فقط فلم يسلم شعب من الشعوب من ويلات الحرب العالمية الثانية ومما يؤيد وثيق الارتباط بين نزعة المحال الحديثة والحركة الصهيونية أن الأولى فقدت حرارتها وانتشارها بمجرد تكوين دولة

يهودية قوية بفلسطين واطردوا منها سكانها الأصليين العرب .

وهناك انقلب الصهاينة من مضطهدين الى جلادين وسفاكي دماء وعابثين بكل القوانين ، الدينية منها والأخلاقية والانسانية . وبذلك نفّذوا ما نادى به في القرن الماضي احدهم وهو (نيتشة) الذي أعلن موت الاله وما سنّه من تعاليم ومبادّى .

فنزعة المحال عند الصهاينة ، هي جزء من الحملة التخريبية في مجال الفكر تضاف الى مشاركتهم الفعالة في الثورات السياسية والانقلابات العسكرية والانحرافات الاخلاقية التي اوجدت الفوضى والاضطراب في العالم .

المراجع

1) Victor Gignoux : La Philosophie Existentielle. Ed. Francis Lefebvre 1950.
2) Le Mythe de Sisyphe par Albert Camus Gallimard.
3) M. Merleau-Ponty : Sens et Non-sens Nagel 1948.
4) E. Meyerson : Identité et Réalité F. Alcan 1926.
5) Bachelard : La philosophie du non P.UF. 1949.
6) R. Johan : La raison et l'irrationnel chez Meyerson in Rech. Philos. 1931-1932 P. 138.
7) A. Spaïer : Sur la notion d'irrationnel in Idem P. 166.
8) Muller Freinenfols : Rationalisme et irrationalisme, in Idem P. 125.
9) Lalande : Vocabulaire.

القسم الثاني
أبو حامد الغزالي وتجربته في المعرفة

المعاني المستفادة من حياة الغزالي

ان النظريات الفلسفية كحبات المسبحة لا تبرز قيمتها الا اذا وضعت في اطارها العام وارتبطت بالمعاني الرئيسية الاخرى في تفكير صاحبها . ولا يعرف مدى نصيبها من الصحة والواقعية الا بقدر ما يمكن استخلاصها من ظروف حياة صاحبها . ومن جهة ثالثة فان قيمتها الخالدة عبر القرون متوقفة الى حد كبير على المعاني المستفادة منها جيلا بعد جيل .

واذا ما أردنا تطبيق هذه القاعدة على آراء الغزالي فاننا نصطدم بعدة عقبات مردها الى ان ابا حامد عاش حياة حافلة بالمعاني مليئة بالعبر جعلته في مقدمة الشخصيات الفذة التى

كيفت التفكير الاسلامي في عصره وبعد عصره وتركت فيه طابعها الخاص الذي لم تمحه الأيام .

فاذا ما نظرنا في الفلسفة مثلا فاننا نجد بعض الباحثين أمثال الشيخ الفاضل ابن عاشور يجعل انطلاق الحكمة الاسلامية مقترنا بظهور أفكار الغزالي (1) .

وأنا لم أشر الى هذا الرأي لمناقشته الآن ، وإنما لأبين فقط الأهمية التي يكتسيها التعرف على منحاه الفكري في هذا الوقت الذي تأكدت فيه ضرورة قيام فلسفة إسلامية . وبهذا المعنى تكون حياة الغزالي امتدت حوالي تسعة قرون ونصف منذ ولد سنة 450ـــ1058 الى اليوم وهو يعيش في آرائه .

هذا هو شأن الخالدين من أبناء الأنسانية الذين لا يزيدهم تصرم الأيام الا جدة ولا يضيف اليهم تقادم العهد الا روعة . فقد بقيت حكمة الأنبياء تتحدى الايام ، واستمرت الايام ، واستمرت آراء ورثتهم من فطاحل العلماء ومن كبار المفكرين

(1) يقول الشيخ الفاضل بن عاشور : « ان الفلسفة الاسلامية بمعناها الحقيقي الأخص انما تعتبر مبتدئة بالغزالي ، فاذا كان الغزالي يقال انه فيلسوف الاسلام أو يلقب بحجة الاسلام فليس ذلك من باب التلقين التنويهي التشريفي ، وانما هو عنوان علمي حقيقة .

ونجدها حقيقة واضحة ناصعة اذا نحن وقفنا على حقيقة الفلسفة الاسلامية وما هيتها وكيانها وموقع الامام أبي حامد الغزالي منها .

(مجلة الثقافة لدار ابن خلدون العدد الأول صـ 57) .

تصارع البلى . وإذا ما اقتصرنا على الفلسفة فاننا نجد ان سقراط وافلاطون وارسطو والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون وديكارت وكنت وهيقل وغيرهم كثير يعيشون الى اليوم في عقولنا وفي مدارسنا ومكتباتنا كأنهم تجردوا من الزمنية .

وتتضح لنا هذه الحقيقة بالرجوع الى ما في تراثهم من معين الأفكار الخصبة ومن دسامة الآراء المغذية لعقول الأجيال تلو الأجيال دون تمزق أو قطيعة بين الماضي والحاضر . فالتيار الذي فجروه بقي مسايرا للأنسان أينما كان مكانه وسيبقى كذلك على مر العصور .

ولعل في هذه الكلمة درسا للشباب الذي احتد شعوره بضرورة بناء شخصيته وتخطيط منهجه الحياتي على أسس سليمة . وفي سبيل تحقيق ذلك اندفع يتلمس أسلوب تفكيره في طيات فلسفة بعض الغربيين الذين لم يبلغوا في عمق تفكيرهم درجة من ذكرنا ، ولم تكن لهم مثل أصالة السابقين . وليس في هذا قدح للمتأخرين أو استنقاص لمجهودهم ، وانما هو تقرير لحقيقة وواقع . فنظريات « ماركس » و « ماوتسي تونغ » و « هيدغر » و « سارتر » مدينة بالكثير الى كتب الأوائل ، ومع هذا فان تاثيرها ، خاصة في مشرقنا هو اضعاف تاثير ما جادت به قريحة عظمائنا .

فلماذا لا يسعى هذا الشباب الى توسيع آفاق تفكيره

ويحطم حدود الزمن المعاصر او القريب ليتعرف ويستفيد من آراء وتجارب عظماء الأسلام وفطاحل الأمم السابقة ، ففيها دون شك ما هو صالح لبيئتنا ولظروفنا وقادرة على جعل تفكيرنا أقرب الى الأصالة وأسرع الى التطور ، فكل بناء يتطلب أساسا وهم بمثابة الاسّاس .

واذا ما استعرضنا قائمة النوابغ الذين في أفكارهم ما يتلاءم وعصرنا وما نحن في حاجة اليه من معان سامية ومثل نبيلة تدفع الى التفكير والعمل ، فاننا نجد الغزالي يحتل مكانة بارزة بين هؤلاء القادة .

والذي أهله لهذه الزعامة هو نجاحه في النفاذ الى أعماق الروح الأسلامية وقدرته على التعرف على حقيقة أوضاع الناس في شتى ميادين نشاطهم ورفضه مسالمة الراكدين من أبناء الأمة المفرطين في حقوقها ، وكان هدفه من ذلك العمل هو مراعاة واقع المسلمين وتبصيرهم بما يدفعهم الى النهوض والتطور . بفضل تجربته ومنهاجه وتوسيعه لأفاق المعقول .

فقد استخلص لنفسه منهاجا في التفكير استمده من دراسته لأساليب الفقهاء ومن آراء الفلاسفة ومن أقوال المتكلمين ومن طرق الصوفية . وعماد هذا المنهاج قوة الحجة ، وسداد البرهان ، والقدرة الفائقة على الجدل ، والدقة في تمحيص الأقوال .

استخدمه الغزالي عندما أعطى رأيه في المسائل التشريعية وعندما وضح القضايا الأصولية وفسر الأخلاق ، فأبان به العمل السياسي ، واستخرج أسس التنظيم العائلي وما يؤدي اليه من بحث في وضع المرأة ومن كشف عن أمثل المبادىء لتربية الأطفال . واهتم بالمعاملات التجارية وسعى الى إخضاعها للأخلاقية الأسلامية المبنية على التآخي والتعاون ، ودعا الى تحسين ظروف العمل بالنسبة للشغالين والى جانب ذلك اشتهر الغزالي بتحريضه على التمسك بحرية التفكير ، وبالتحري في ضبط الحقائق ، وبالوقوف موقف الحياد من كل موضوع يريد بحثه . فاذا ترجحت عنده جوانب القوة في ذلك الموضوع أحبه واذا تبين له ضعفه أو فساده أعرض عنه أو حطمه تبعا لما فيه من خطورة على التفكير السليم .

كان هذا هو الموقف الذي اتخذه مع الفلاسفة ومع اليهود ومع المسيحيين ومع التعليميين ومع الدهريين وغيرهم (2) .

---

(2) يلاحظ المطلع على كتب الغزالي وما التزمه فيها من عرض لرأي خصومه بكل موضوعية وروح حيادية انه طبق منهجه العقلاني الذي بينه في « المنقذ من الضلال » والقسطاس المستقيم ومعيار العلم ، ولا ادل على ذلك من الكتاب الذي خصه به رئيس المبشرين الدكتور صموئيل زويمرو الذي وقع تلخيصه في رسالة تحمل اسم « مقام المسيح المكين في إحياء علوم الدين » ورد في مقدمة هذه الرسالة : « ان حجة الاسلام أطاع صوت الضمير والحق والانصاف ، فلم يحكم على الكتاب المقدس بمجرد السماع والشيوع بل قرأه واستوعب شيئا كثيرا منه ونقله الى مصنافته وزين به جيد آثاره ، وقوى به حجة اقواله ...

وعندما كان على حال السفسطة تجرد عن الدين ولكن نظرا لأهيمته في حياة الناس وعجزه عن الأتيان بالبديل لم يحاول هدم العقيدة ولم يسع الى الرفع من شانها أو تحسنيها في أعين الناس بل التزم موقفا حياديا فيه أروع درس لخصوم الديانات في هذا العصر .

ما أجدر صاحب هذا الموقف بان يكون معلما للأنسانية . وقد بين العالم الاسباني « آزين بلاصيو » مدى تأثر الفيلسوف الفرنسي ديكارت بمنهاج الغزالى .

والغريب من شباب الأسلام اليوم ومن جيل آبائه انهم يعجبون بديكارت ويهملون شأن من علم ديكارت الكثير من أساليب التفكير .

الغزالي بين أنصاره وخصومه

1 ــ أنصاره :

منذ اللحظة التي نبغ فيها العزالي تلقف العلماء أفكاره وأخضعوها لعميق الدراسات منها المؤيدة ومنها المناقضة . ورغم توالي تلك الأبحاث الى يومنا هذا لم يستنفذوا عناصر علمه ولم تهدأ الحرب بين أنصاره وخصومه .

فقد أعجب به الكثير الى حد أن كتب بعضهم كلامه بماء الذهب ، وقال آخر لو كان هناك رسول بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم لقلنا بانه أبو حامد الغزالي .

وقال أبو الفضل يوسف ابن النحوي التوزري الذي انتسخ كتاب الأحياء في ثلاثين جزءا « وددت ان لم انظر في عمري سواه » ، قال هذا الكلام في وقت أفتى فيه الفقهاء بإحراق كتاب « الأحياء » للغزالي ونجحوا في التاثير على الامير على بن يوسف بن تاشفين اللمتوني الذي اصدر امره في سنة 1109/503 يذلك الأحراق وتحليف الناس بالأيمان المغلظة ان ليس عندهم كتاب الأحياء وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال ، الى من وُجد عنده شيء منه .

فكتب ابن النحوي التوزري للسلطان فتوى بعدم لزوم الايمان (3) .

---

(3) ابن الشباط : صلة السمط ص 7

وأبو الفضل النحوي هو يوسف بن محمد بن يوسف ويلقب بغزالي المغرب ، ولد بتوزر سنة 434 / 1042 ، أخذ الحديث عن اللخمي والشقراطسي ، قال في شأنه القاضي ابو عبد الله محمد بن علي بن حماد : « هو في بلادنا بمنزلة الغزالي في العلم والعمل » ، ولما ضايقته السلط انتقل من توزر الى بجاية ثم الى قلعة بن حماد وتلمسان وفاس .

كان عفيفا لا يقبل من احد شيئا انما يأكل مما ياتيه من داخل أملاكه بتوزر ، توفي بقلعة بني حماد سنة 513 / 1119 .

أما الموحدون فقد زادو اليه اعتباره في المغرب وعمروا خزائنهم بكتبه .

ومن المعجبين به أيضا في المغرب الفقيه الأندلسي الشهير أبو بكر ابن العربي ، وحتى داخل الطائفة الشيعية التي هاجمها الغزالي بكل قوة وعنف نجد الحكيم محسن الفيض ، وهو من أشهر تلاميذ ملا الشيرازي ينشر بين الشيعية كتاب « الاحياء » بعدما أدخل بعض التحوير على مضمونه ليكون ملائما للتفكير الشيعي ، وسمى كتابه هذا « المحجة البيضاء » (4) .

وقال في شأنه عدو التفكير الاسلامي : « أرانست رينان ، انه الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذين انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير الفلسفي » (5) .

(4)هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص 280

(5) لا داعي للأطناب في الرد على هذا الكلام الذي يحمل ظاهره تقديرا لأبي حامد الغزالي وهو في جوهرة استنقاص لغيره من حكماء الأسلام ، ونقتصر على ذكر رد واحد هو « الذي صدر عن مستشرق فرنسي آخر هو هنري كوربان » لقد جابه الغزالي إذن مشكلة المعرفة واليقين الشخصي بكل اتساعها ، ولكن هل كان الغزالي المفكر الوحيد الذي بحث عن اليقين التجريبي المعرفة الداخلية بين المفكرين الاسلاميين ؟ .

ان هذا الموضوع بالذات لمن المواضيع الأساسية عند « السهروري » الذي يبدو انه يجهل كل شيء عن الغزالي ، أضف إلى ذلك ان ابن سينا ، وابا البركات (البغدادي) جابها هما أيضا مشكلة الوعي الذاتي وما يتضمنه من أبعاد .

أما المعرفة القلبية فاننا نعلم الآن كيف شرحت وفصلت بوضوح عند الأئمة الشيعة « ه . كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 273 .

2 ــ خصومه :

وكان عدد خصومه ايضا كبيرا ، وبلغ البعض منهم درجة من الكراهية جعلته يكفر الغزالي والبعض الآخر يأمر بإحراق كتبه ، فقد انتقده بشدة القاضي عياض والامام المازري ، وهما محدثان شهيران ومن فلاسفة المغرب اشتهر بمعارضته ابن باجة وابن رشد الذي خصه بكتاب هو « تهافت التهافت » الى جانب نقده له في بعض كتبه الأخرى .

ولا غرابة ان تطول في المشرق والمغرب قائمة خصومه لان الغزالي لم يهادن الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والناطنيين والفلاسفة واليهود والنصارى والدهريين الذين امطروه من جهتهم بنبالهم الحادة . فرد عليه الداعي اليمني الخامس « سيدنا على بن محمود الوليد » المتوفي سنة 1215/612 بكتاب سماه « دامغ الباطل » (6) .

ولم تهدأ ثائرة خصومه رغم تصرم الدهور وتعاقب القرون ، واستمرت الى عصرنا هذا حيث لازلنا نسمع اتهامات عديدة موجهة للغزالي ، منها : انه « اضطر الى ترك التدريس ببغداد خوفا من تنكر الحكام له لا بدافع أزمة نفسية كما زعم . » ونسي

(6) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 276

هؤلاء النقاد انه تولى بنفسه الرد على مزاعمهم (7) .

وقد وجه اليه زكي مبارك في كتابه « الأخلاق عند الغزالي » نقدا ردده عند الدائم الأنصاري بهذه العبارة « بينما كان بطرس الناسك يحث المسيحيين على استرجاع بيت المقدس وتقويض دولة الأسلام ، كان الغزالي منهمكا في الرد على خصومه وتلاوة أوراده ونشر آرائه ، ولم يدافع عن الأسلام بل لم يخط حرفا واحدا في جميع كتبه عن هذا الموضوع الخطير . » (8)

يبدو ان هدا الناقد لم يدرس بإمعان الجهود التي بذلها الغزالي من أجل تكوين وحدة سياسية يشرف عليها الخليفة العباسي ، وتتكون أساسا من الدولة السلجوقية بالمشرق ومن الدولة المرابطية بالمغرب . ورأى ان مثل هذه الوحدة هي الكفيلة بوضع الخلافة الفاطمية بمصر بين فكي كماشة تتولى اقتلاعها من بلاد الأسلام وبذلك تصبح للأمة الأسلامية القوة الرادعة لمطامع النصارى .

ولما رأى فشل هذا المشروع بسبب تلكؤ المرابطين وضعف

(7) يقول الغزالي في الرد على هذا الاتهام : « واستهدفت لائمة أهل العراق كافة اذ لم يكن فيهم من يجوز ان يكون الاعراض عما كنت فيه سببا دينيا ، اذ ظنوا ان ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق ان ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ، واما من قرب من الولاة وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي والانكباب علي ، وإغراضي عنهم ، وعن الالتفات الى قولهم ، فيقولون « هذا امر سماوي ، وليس له سبب الا عين أصابت اهل الأسلام وزمرة العلم » (المنقذ ص 128)

(8) عبد الدائم الانصاري : أهداف الفلسفة الاسلامية ص 75 .

السلجوقيين ، عمد الى القيام بحملة توعية شعبية حققت له أحلامه بعد مماته ، وذلك بفضل العمل الذي قام به تلميذه بالمغرب ، ابن تومرت ، الذي أسس الدولة الموحدية التي كانت تهدف الى توحيد العالم الاسلامي وكذلك عندما تأسست بوحي من آرائه الدولة الأيوبية التي حققت له ما كان يصبو اليه في المشرق من زوال الفاطميين وانقاذ فلسطين .

ومحاولة الرد على كل منتقديه تتطلب كتبا عديدة لذا اقتصر على ما قلته .

حياة الغزالي وبيئته

1 ــ آفاق شهرة الغزالي :

وعلى الصعيد المكاني ، فان شهرة الغزالي تجاوزت حدود العالم الأسلامي لتكتسح اوربا التي أقدمت على ترجمة بعض آثاره الى اللغة اللاتينية بعد ثلث قرن فقط من وفاته ، فكتابه « مقاصد الفلاسفة » ترجمة سنة 1145 م بطليطلة « دومينيكوس غانديسا لينوس » (Dominicus Gundassilinus) بعنوان « منطق الغزالي العربي وفلسفته » وقد حذف المقدمة والخاتمة حيث يعرض مقصده وهدفه من الكتاب (09) .

ونقلت بعض مؤلفاته الى العبرية منذ عهد مبكر .

(9) لعل هذا هو السبب الذي جعل المستشرقين يحشرون الغزالي ضمن الفلاسفة رغم انهم لم يطلقوا هذا النعت الا على الذين كانت اتجاهاتهم هلينية ومتأثرة بتلك الاتجاهات .

اما في العصور الحديثة فان العديد من كتبه ترجم الى مختلف لغات الدنيا مثل الانقليزية والفرنسية والألمانية والروسية والاسباينية ، واهتم بدارسة آرائه ونطرياته عدد كبير من المستشرقين أمثال « اوبرمان » (Obermann) و « ماك دونالد » (Mac Donald) و«آزين بلاصيو » (Asin Palacio) و«كارا دي قو (Cara De Vaux) و« سميث » (Smith») ....

ومن العرب درسه على البلهوان وسليمان دنيا وجميل صليبا وفريد جبر وعبد الجليل وعبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور ...

وتعدد هذه الدراسات يبرهن على صعوبة الألمام بمختلف أبعاد حكمة الغزالي المنبثة في كتبه الكثيرة التي أحصى منها جميل صليبا حوالى 228 بين موجودة ومفقودة . أو رد ذلك في مقدمة طبعه كتاب « المنقد من الضلال ».

وقد شملت أبحاثه فنون التفسير والكلام والتصوف والأصول والفقه والفلسفة والأخلاق ، وهي فنون نبغ فيها صاحبها نبوغا واضحا جعله إماما فيها وصارت كتبه مرجعا لها . ولا مجال للتعرض لها هنا لأن محور هذا البحث هو بيان نظرية المعرفة عند الغزالي ، وهي ناحية جزئية من تفكيره ، الا أنها ضرورية لمعرفة منهاجه ، وللآثار التي كانت لها في مجل الفلسفة العالمية . فكانت أول فكرة انقدحت في ذهنه .

كتاب « المنقذ من الضلال » وقد شملت أبحاثه فنون التفسير والكلام والتصوف والأصول والفقه والفلسفة والأخلاق ، وهي فنون نبغ فيها صاحبها نبوغا واضحا جعله إماما فيها وصارت كتبه مرجعا لها . ولا مجال للتعرض لها هنا لأن محور هذا البحث هو بيان نظرية المعرفة عند الغزالي ، وهي ناحية جزئية من تفكيره ، الا انها ضرورية لمعرفة منهاجه ، للآثار التي كانت لها في مجال الفلسفة العالمية . فكانت أول فكرة انقدحت في ذهنه .

وتعد نظرية المعرفة عنده ثمرة لاستعداد فطري وصفه الغزالي بقوله : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي .

كثيرا ما تكون النظريات الفلسفية وليدة البيئة التي عاش فيها المفكر ، وهي تتأثر الى أبعد حد ، سلبا وإيجابا بالظروف التي حفت بصاحبها .

ومن ناحية أخرى فان البيئة بظروفها المقلبة تسمح للشخصية بالنمو والترعرع ، فتزيدها قوة وجموحا ، او تصادم مطامح الفرد فتخبو أنوار ذكائه وتعصف الأحداث بإمكانياته ، فتعرضها للاندثار والتلاشي ، وتتفاعل الظروف البيئية مع أحداث الحياة ، فتتولد من ذلك التفاعل معالم الشخصية بكل معطياتها .

وتفرض على كل دارس لنظرية ما ان يأتي بتوطئة يشير فيها الى أحداث حياة صاحبها والى ظروفه البيئية .

2 ــ احداث حياة الغزالي :

في سنة 1058/450 ولد أبو حامد الغزالي في قرية غزالة المجاورة لطوس (خراسان) وبعدما تعلم بموطنه وبجرجان ، سافر الى نيسابور التي كانت اذ ذاك احد المراكز الجامعية بالخلافة العباسية . وهناك تعلم التفسير والأصول والفقه وعلم الكلام والمنطق على أساتذة كبار من بينهم إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الذي علمه نقد الآراء ودحض النظريات الكلامية . وفي سنة 484 عينه الوزير السلجوقي نظام الملك مدرسا بنظامية بغداد . والى جانب عمله التدريسي ، تعاطى الغزالى النشاط السياسي بوصفه مستشارا للخليفة العباسي المستظهر بالله فتعرف بذلك على حياة المسلمين من ناحيتيها المثالية والواقعية .

وفي 1095/488 اي بعد أربع سنوات من التدريس وقع الغزالي في أزمة نفسية حادة شلت فيه كل نشاط تعليمي (10) .

(10) وصف لنا الغزالي اسباب هذه الازمة بقوله : « فلم أزل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الاخرة قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذا قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس » (المنقذ ص 137)

فترك الغزالي بغداد وتجول في العالم الأسلامي مدة عشر سنوات زار خلالها دمشق والقدس والمدينة ومكة والقاهرة والاسكندرية قبل تن يعود الى بغداد فنيسا بور فطوس حيث توفي 505/(1111) ويبدو ان هذه الرحلة التي قام بها غيرت كثيرا من أخلاقه وأثرت في سلوكه . وقد وصفه ابن اسماعيل الفارسي في حالته الجديدة بقوله : « قابلته حينئذ فوجدته وقد زال عنه صلفه وكبرياؤه وتكلفه ، بل وجدته خلاف المظنون وان الرجل قد أفاق بعد الجنون » .

3 ــ بيئة الغزالي :

عاش الغزالي في عصر تعرضت فيه الأمة الأسلامية الى أخطار جسام نشأت عن عدة عوامل منها الضعف المتواصل للخلافة العباسية التي استبد فيها بالنفوذ الحقيقي ملوك وأمراء أشهرهم ملك شاه السلجوقي ، وتشتت القوة العسكرية للأمة بسبب الفتن والحروب الداخلية التي كانت تدور رحاها بين هذه الطوائف ، وأدى انعدام الأمن الى تدهور الحياة الاقتصادية وتضاءل الثروات .

وتعرض العباسيون لهجومات الدول الأوروبية التي وَحَّدَ البابا كلمة أمرائها وحرضهم على القيام بحملات صليبية قصد افتكاك الأراضي المقدسة من أيدي المسلمين وخاصة بيت

المقدس التي استولوا عليها بعد خروج الغزالي منها ببضعة أسابيع (11) ومهدوا لاحتلالهم هذا بتاسيس امارتين بالشام : الاولى بالرها بوادي الفرات سنه 1097/490 والثانية بانطاكية 1098/491 .

وتوالت على العباسيين هجومات الفاطميين رغم انقسامهم الى فرعين بسبب القرار الذي اتخذه الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر بالله القاضي بحرمان ابنه الأكبر نزار من الامامة وإسنادها الى ابنه الصغير المستعلي . فاستغل سيد المغامرين ، حسن الصباح ، هذا الخلاف وادعى انه قيم على الفاطميين خاصة لما استقدم ابن الامان نزار الى قلعت الموت ، وضاعف ، بحجة الدفاع عن هذا الامام ، حملة الترويع والاغتيالات التي كان شنها على القادة والولاة المناصرين للعباسيين ، ونجح اتباع حسن الصباح من الحشاشين في ادخال الرعب في النفوس وبث الاضطراب في كل مرافق الحياة . ومزية الغزالي الكبرى أنه لم يرهب هذه الجماعة وقاومها بكل عنف وفي كل مناسبة (12) .

(11) غادر الغزالي بغداد سنة 488 الى الشام التي كانت تمثل اذ ذاك الساحة الرئيسية في الحرب بين المسلمين والنصارى ولم يخرج منها الا بعد سقوط بيت المقدس بين ايدي الصليبيين .

(12) يقول الغزالي متحدثا عن مقاومته للاسماعليليين « وليس المقصود الان بيان فساد مذهبهم ، فقد ذكرت في كتاب « المستظهري » أولا في كتاب « حجة الحق » ثانيا ، وهو جواب كلام عرض علي ببغداد ، وفي كتاب « مفصل الخلاف » الذي هو اثنا عشر فصلا ثالثا ، وهو جواب كلام عرض علي بهمذان ، وفي كتاب « الدرج » المرقوم بالجداول ارابعا ، =

وامتد الصراع الى الميدان الثقافي الذي لم يسلم هو الآخر من ظاهرة العنف والتطرف ، فقد كانت المذاهب الفلسفية تصطدم بالنظريات الكلامية ، وناقضت أحكام الفقهاء مواقف الصوفية وحالاتهم . وطغى على المساجلات الأدبية الاطراء المفرط أو الهجو المقذع ، فاكتست بذلك طابع الحدة والمغالاة . فكانت كل نزعة تسفه الاخرى وتسقط حججها بكل ما أوتيت من علم وبيان .

فلم يتردد الغزالي عن اقتحام هذا البحر المتلاطم الأمواج بكل جرأة وشجاعة (13) مبتدئا بنظرية المعرفة التي هي فطرية كما قال عنها وضرورية لمعرفة الحقيقة التي هي تطابق بين أحكام العقل والواقع الحي .

= وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي بطوس ، وفي كتاب « القسطاس المستقيم » خامسا وهو كتاب مستقل بنفسه مقصوده بيان ميزان العلوم ، واظهار الاستغناء عن الامام المعصوم لمن احاط به (المنقذ ص 117)

(13) يقول الغزالي في هذا الصدد : « ... اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض غمرته خوض الجسور ، واخوض الجبان الخدور ، واتوغل في كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واتقحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لا ميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع : لا أغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطانته ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ، ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صفوته ، والاطلاع على غاية كلامه ، وجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ، (المنقذ ص 65 — 66)

قضية المعرفة :

ان البحث في قضية المعرفة قديم ، والدراسات حولها متشعبة حتى صارت مشكلة عويصة الحل . وقد اشتغل بها المفكرون على اختلاف عصورهم وبيئاتهم . وهي من أهم القضايا التي يعني بها علم ما وراء الطبيعة وإحدى دعائمه الأساسية . وهذه العناية لم تمنع الفلاسفة من التساؤل : هل يمكن ان تصلح نظرية المعرفة موضوعا لعلم ما ؟ لان العلم يخضع لقوانين محددة بالتجربة كما هو الشأن في الفيزيا ، أو يقبل البرهنة والاستدلال كما هو الامر بالنسبة للرياضيات ، بينما لا تدخل نظرية المعرفة تحت واحد من هذين القياسين وليس لها قياس يخصها .

وكل ما تمخض عنه هذا النقاش الطويل هو ان المعرفة تستلزم حصول طرفين لا غني عن احدهما وهما الذات العارفة والوجود الخارجي ، مع اختلاف كبير في وجهات النظر :

فمن قائل بان إدراك الوجود الخارجي على حقيقته يتم حسب ما تتصوره الذات العارفة التي قد تشوه حقيقته ، ومن هنا ذهب أصحاب هذه النزعة الى القول بضرورة البدء بدارسة ملكة الادراك ، قبل الاهتمام بالعالم الخارجي ، ورد عليهم آخرون بقولهم : ان هذا الموقف لا يتماشى مع الواقع ، لان الكائن الحي ينغمس في محيطه الخارجي ، ويتفاعل معه ، ويتفهم تفاصيله

ومكوناته قبل ان يهتم بملكاته الادراكية ، ومما أيدوا به مذهبهم ان الانسان لم يشعر بوجود مشكلة المعرفة الا عندما لاحظ تناقضا في معطيات العلم أجبره على الشك فيها ، وبالتالي صار لا يطمئن الى ما توصل اليه من نتائج .

اذن فليس هذا الموضوع بعيدا عن اهتمامات الشباب المتحفز لطلب العلم والساعي الى إزالة كل ما من شأنه أن يلقي الحيرة في النفس والعقل . واذا كانت العلوم التجريبية (14) لا تعير هذه المشكلة ما تستحقه من عناية فان العلوم الانسانية لا مفر لها من إعطائها ما هي جديرة به من جهد وطاقة .

ولتمكينهم من الاطلاع على نظرية المعرفة وعلى قيمتها وعلى موقف الغزالي منها ، فلا يمكن الاقتصار على دراستها من خلال ما كتبه الغزالي عنها ، وانما لا بد من التعرض الى أقوال من سبقه في هذا المضمار . وبفضل هذه المقارنات سيتضح لنا ما أخذه الغزالي عن غيره وما ولده بتجربته الخاصة .

1 ــ نظرية المعرفة قبل الغزالي :

كشفت لنا دراسة الآثار التي خلفها قدماء المصريين والهنود والفرس ان هذه الشعوب ، أيام ازدهار حضارتها تعرضت لبعض

(14): ترى هذه العلوم أن الشك ليس في المعلومات وإنما في المناهج الباحثة .....

جوانب نظرية المعرفة دون أن يصل بها الأمر الى صياغة هذا الموضوع في شكل واضح ، أما في الحضارة اليونانية القديمة ، فقد تجمعت لدينا من المعلومات وقامت حولها من الدراسات طيلة حوالي خمسة وعشرين قرنا بما يسمح بتكوين فكرة واضحة عن الموضوع وبتتبعه في مختلف أطواره وبالتعرف على أهم مراحله .

2 ــ نظرية المعرفة عند اليونانيين :

لقد كان قدماء اليونانيين يؤلهون الظواهر الطبيعية فجعلوا لكل واحدة منها ربا يخصها « فمارس » هو اله الحرب و « نبتون » اله البحر و « فينوس » ربة الجمال ... وكل هذه الآلهة تنتمي الى أسرة واحدة لها أسباب تفاعلها وتنافرها .

ثم جاءت الفلسفة الطبيعية التي أنكرت أن تكون الظواهر الموجودة في الكون آثارا سلبية أو إيجابية لأفراد هذه الأسرة الربانية .

وبعد مقارنات مع ما هو موجود لدى الشعوب الأخرى قال الطبيعيون بان كل تلك المظاهر المختلفة ترد الى أصل واحد هو الجوهر أو الماهية ، واختلفت مدارسهم في تحديد هذا الجوهر .

فبعضهم قال عنه بأنه الماء ، فرد عليه الآخر بانه الهواء أو

النار الأثيرية أو العدد أو النغم على حسب الوجهة التي ارتضاها الباحث . واستند السفسطائيون الى هذا الاختلاف بين الطبيعيين وغيرهم من الفلاسفة ، فانكروا على العلم قدرته على اكتشاف الحقيقة ، وكانوا في موقفهم هذا أول من اشتهر بإذاعة الشك في ملكات العقل وفي قدرته على إدارك الحقيقة .

فصرح أحدهم وهو « بروتاغوراس » بانه لا يوجد شيء هو واحد في ذاته لانه سيكون بالنسبة إلي على حسب ما يبدو لي ، وبالنسبة اليك على حسب ما يبدو لك . وضرب لهذا مثلا بالهواء فقال في شأنه : « أليس يحدث ان هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش منه الآخر ، فما عسى ان يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته ؟ » .

أما زعيمهم الثاني « غورغياس » فقد تطرف أكثر منه في الشك ، واذا ما أردنا إيجاز أقواله ، فاننا نلخصها في هذه القضايا الثلاث : 1) لا يوجد شيء ــ 2) وحتى اذا كان هناك شيء فالانسان قاصر عن إدراكه ــ 3) ولو فرضنا أنه أدركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره من الناس .

فاقتصر السفسطائيون على إبراز جانب الشك ، وضعفوا عن إقامة الحجج المؤدية الى اليقين . ولذا جاءت تجربتهم في هذا المضمار منقوصة . وانتقد سقراط موقفهم هذا بشدة بالغة

حسب ما نقله عنه افلاطون في محاوراته ، وجاء بحثه في المعرفة شبيها بالذي اشتهر به هذا التلميذ الى درجة يصعب معها التمييز بين آراء هذين الفيلسوفين وهذا رأي أفلاطون بقطع النظر عن مدى تأثره بأستاذه . قال أفلاطون : « صحيح ان المحسوسات متغيرة لكنها مع هذا تبدو لنا في صور كلية ثابتة هي الأنواع والأجناس . فهذه الصور الكلية تفيد في الحكم على المحسوسات وتعين على فهمها ، فمثلا الزهرة جميلة والسماء جميلة والقصر جميل والفتاة جميلة ، وجمال هذه الأشياء يتغير ، الا ان الجمال في ذاته ثابت مما يدل على أنه ليس في هذه الأشياء التي ذكرناها ، وانما هو في شيء خارج عنها ، وهو ما يسميه « بالمثل » .

وتبعا لذلك استقصى أنواع المعرفة ، فكانت عنده أربعة هي :

* **الاحساس** : وهو إدارك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وإدارك صورها في المنام وهذه المحسوسات هي ظلال وأشباح لماهيات كاملة ثابتة هي « المثل » .

* **الظن** : وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك .

* **الاستدلال** : وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات (فالحساب مثلا هو علم يبحث في ماهية العدد نفسه بصرف النظر عن المعدودات التي قد ينطبق عليها ،

وكذلك الهندسة هي نظر في الأشكال لا في مسح الأرض) .

* **التعقل** : وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة

والنفس التي تنتقل من الاحساس الى ما فوقه بحركة لا تحصل على الاطمئنان الا عند التعقل .

ولم يقتنع أرسطو برأي أستاذه ، مما دفعه الى رفضه استنادا الى الحجج التالية :

« ان المحسوسات التي تحيط بنا متحركة ومتغيرة ، فكيف نعلل حركتها وتغيرها اذا كانت ظلا لمثل ثابتة غير متحركة ، فلم يبين لنا أفلاطون كيف نشأت المحسوسات عن هذه المثل ، ولا ذكر لنا علة الموجودات ؟

وبعد هذا النقد يقرر أرسطو بان المثل ليس لها وجود حقيقي خارج العقل ، فالمثال موجود في الشيء نفسه وملتصق به : فالخير والجمال والاستقامة ليست موجودة في ذاتها بل في شيء نقول عنه إنه خير أو مستقيم أو عادل أو حار ... أي أن هذه الحقائق الكلية إما أن تكون وثيقة الصلة بالمحسوسات ، أو لا تكون . وقال إن الأشياء لا تعرف الا من خلال عللها المادية والصورية والفاعلة والغائية .

وأضاف بان المعرفة الحسية لا تكون خاطئة في حد ذاتها ،

لانها تصور محض ومجرد عملية نقل لا احتمال فيها للصدق أو الكذب ، أما الخطأ في المعرفة فهو ناشيء عن فساد في الربط بين مدلولات حسية مختفلة ربطا لا يتفق مع واقع الوجود . فاذا ما وقعت الحواس على شيء ما فانها تسجل صفات هذا الشيء : مادته وحجمه ولونه ، ثم يأتي دور العقل الذي يؤلف من جميع هذه المعطيات الحسية المختلفة رأيا يمثل الجانب الكلي في المعرفة ، فمصدر المعرفة هو هذه المبادىء العامة التي تستخلص من الجزئيات،وقد يتسرب إليها الخطأ من الاحكام (15) .

وتعد الآراء الصادرة عن السفسطائيين وأفلاطون وأرسطو أهم ما صل الى العرب في مشكلة المعرفة عند اليونانيين . واذا ما قارنا هذه الآراء بما حرره الغزالي في هذا الموضوع ، بدا الفرق بينهما واضحا والاختلاف جليا ، فلا يمكن اذن ان نجعله مقلدا لهؤلاء الفلاسفة أو ناقلا لآرائهم .

3) نظرية المعرفة في العصر الوسيط

وفي الفلسفة المسيحية نجد القديس أوغستينوس يربط بين الحقيقة وبين الله ، فقال بان الفلاسفة اكتشفوا حقائق جلية

(15) عتمدت في تلخيص هذه الاراء على ما ورد في كتب الفلسفة اليونانية وتاريخها .

ونافعة الا أنهم لم يصلوا الى الحقيقة التامة لعجز العقل عن إدراكها ، والدين وحده هو الذي يمكنه بلوغها سواء ما يتصل منها بالله أم بالنفس .

وتصدر عنا الأحكام الكلية الضرورية بفضل إشراق من الله ، فالله هو المعلم الباطن ، وهو كما ورد في الانجيل « شمس النفس » أي النور الذي ينير كل إنسان آت الى هذا العالم .

ونقول لمن قد يجد بعض التشابه بين بعض أفكار اوغستينوس والغزالي ، بان هذا الأخير لم يطلع ، مثل غيره من المسلمين على آراء هذا الفيلسوف النصراني ، وبذلك تنتفي كل صور الاقتباس والمحاكاة .

4 ــ كيف توصل الغزالي الى نظريته في المعرفة :

ان العوامل التي ساعدت الغزالي على صياغة نظريته في المعرفة كثيرة ومتعددة ، فمنها ما يرجع الى الظروف البيئية ومنا ما يرد الى ظروفه النفسية ، ومنها ما استقاه من كلام السابقين والمعاصرين له ، الى غير ذلك من العوامل ، ومنه ما اطلع عليه في حياته أو استنتجه منها .

عاش الغزالي كما رأينا في بيئة ازدحمت فيها النظريات الفلسفية ، وتلاطمت فيها أمواج المذاهب الكلامية ، وتكاثرت فيها

الأحزاب السياسية ، وكل ذي رأي يعمل على إسقاط نزعة مخالفيه وعلى تقويض حججهم ورفض براهينهم بدعوى أنه الوحيد على حق وان كل من سواه على باطل .

وفي مثل هذا الوضع يجد الانسان نفسه مدفوعا الى التساؤل عن أسباب هذا الاختلاف الذي يفرق بين الملل والنحل ، وتمتد آثاره حتى الى داخل صفوف أبناء الملة الواحدة .

ويحجم العامي عن الاجابة عن هذا التساؤل ، ويقتصر على ترديد الكلمة المشهور بيننا « هذا يصيح وهذا يصيح وربي يعلم الصحيح »

أما العالم ـــ مثل الغزالي ـــ فانه لا يتسسلم للعجز ، ويبحث عن الحقيقة التي تتجاوز كل المتناقضات ، الحقيقية التي لا يداخلها شك ولا يشوبها ريب .

أما عن المؤثر النفسي والعقلي ، فقد قال في شأنه : « وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاساتبصار ، وما استفدته أولا من علم الكلام ، وما أجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف ، وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف ، وما انجلى لى في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق ، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد

مع كثرة الطلبة ، وما دعاني الى معاودتي بنسيابور بعد طول المدة (مقدمة المنقد من الضلال)

ولم يرتض الغزالي بعد معاناته وتجربته لمختلف الطرق الا السبيل الذي سلكه المتصوفة لانه وجد ان الصوفية يمثلون بحق طلاب الحقيقة ، فقد رفضوا الدنيا لانها وليدة عملية تحويل وتكوين وتغيير للواقع الطبيعي ، فالتقنيات الصناعية تضع بيننا وبين الموضوع الأصلي حاجبا وتجعلنا نعيش في عالم مزيف اصطناعي ، ولهذا التزييف أثره في المعرفة الانسانية التي تفقد بذلك موضوعيتها مثلما تفقدها بسبب العلم مما جعل بعض الصوفية يفرضون على مريد الحقيقة ان يتخلى عن معلوماته .

وهذا الطريق الذي اختاره الغزالي وارتضاه يميزه عن أبي علي الحسن ابن الهيثم (المتوفي سنة 1038/430) الذي فضل سلوك طريق التجربة والتمحيص والمتبع للحجة والبرهان رغم ان منطلقه كان قريبا من منطلق الغزالي ، قال ابن الهيثم : « انني لم أزل منذ عهد الصبا مرويا في اعتقادات الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي ، فكنت متشككا في جميعه ، موقنا بأن الحق واحد ، وان الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه » (16) .

---

(16) ابن الهيثم من مذكراته سنة 417

عوامل الشك عند الغزالي :

1 ــ العوامل الخارجية

ان تجربته الخاصة كانت هى الأخرى على غاية من الثراء والعمق . فلما كان في صغره قبل بلوغ العشرين راجعا من جرجان الى طوس اعترضه قطاع طرق افتكوا تعليقة كتبه ، ولما استعطف رئيس العصابة كي يرد اليه كتبه ؟ قال له ضاحكا : « تدعى انك عرفت علمها ، وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم » (الاتحاف ص 18) .

كان هذا الكلام دافعا للغزالي الى الشك في الطريقة التي سلكها من قبل في طلب الحقيقة وهي تسجيل المعلومات ، فاعرض عنها وصار يحفظ المعلومات ، قال الغزالي : « هذا مستنطق انطقه الله ليرشدني به في أمري ، فلما وافيت طوسا اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته فصرت لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي » (الاتحاف ص 18) .

ومن طوس انتقل الى نيسا بورح حيث تلقى علم الجدل على أستاذه أمام الحرمين فشك اذ ذاك في طبيعة العلم الذي تلقاه بصرف النظر عن طريقة أخذه له ، سواء أكانت بواسطة التسجيل على الكراس أم حفظا في الرأس .

2 ــ العوامل الداخلية :

استبدت به الحيرة خاصة وإنه كما قال : « كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة ، على قرب عهد من الصبا » (17) .

ولما انحلت عن الغزالي رابطة التقليد وانكسرت زجاجتها بين يديه لم يعد يشك في جدوى مناهج العلم فقط ، ولا في صحة العلم نفسه فحسب ، وانما زالت ثقته في قدرة الانسان على العلم والمعرفة ، فعليه إذن ان يطرح عن نفسه حقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ويبحث عن حقيقة الفطرة الأصلية عله يجد فيها ينابيع أخرى تصلح لان تكون أداة للحصول على معرفة يقينية وأدرك ان بلوغ مثل هذه المرتبة لا يمكن ان يتم الا بعد معاناة أزمة الشك لان : « من لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يبصر . ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال (18) .

ولا تظهر قيمة هذا الشك في روعتها الا اذا امتدت آثاره الى

(17) المنقذ ص 67 .

(18) : نفس المصدر .

كل ما يتصل بالمعرفة : موضوعها وأدوات تحقيقها ونتائجها ، والا اذا كان يقودنا ذلك في نهاية المطاف الى يقين « لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا » ، حسب عبارة الغزالي نفسه .

مراحل المعرفة عند الغزالي :

حدد الغزالي المراحل التي مر بها في بحثه لنظرية المعرفة على النحو التالي :

أ) مرحلة التقليد :

آمن الغزالي في أول حياته بصدق ما قاله له الوالدون والأستاذون وسار عليه الناس في مجتمعه دون أن يشعر بحرج في ذلك لانه كما قال : « لا يعلم أنه مقلد ، فلما علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتاليف الا أن يذاب بالنار ويستانف له صنعة أخرى مستجدة (19) .

ولا يحدث الشك في الأعمال اليومية التي يمارسها الانسان ، وانما يقع عادة اذا ماسما من عالم الحس أو عالم الملك كما يسميه الغزالى — الى عالم العقل والتفكير — ويسميه الغزالي

(19) : المنقذ ص 77

الملكوت — خاصة الذي صوره لنا القرآن .

ولا يمكن قطع المسافة الفاصلة بين العالمين الا بواسطة الوحي والرسل . والله هو مصدر الوحي لانه وحده بيده الملك وله الملكوت ، فلا يمكن إذن ان تختلف الشرائع السماوية فيما بينها ان سلمت من التشويه والتحريف . وعوض ان ينظر الانسان في دينه على أصالته وعلى الوجه الذي نزل به على الرسل ، فانه يأخذه على الصورة التي فهمها به الآباء وتداولتها الأسماع . ويعبر الغزالي عن هذا المعنى بقوله : « اذا بلغ الفتى استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذي لا يخالجه فيه ريب ، ولذلك ترى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون الا على عقائد آبائهم واعتقاداتهم في الباطل والحق ، جازمة ، لو قطعوا إربا إربا لما رجعوا عنها وهم قط لم يسمعوا عليها دليلا لا حقيقيا ولا رسميا » .

واذا ما اختلطت الأجناس والأديان ، فان الانسان يلاحظ فيها جوانب اختلاف وتصارع تحمله على الشك في حقيقتها ، وربما تضطره الى التخلي عنها ، ان لم ينجح في التعرف على الدين الحقيقي منها بواسطة البحث والنظر .

ب) مرحلة الشك ودواعيها :

يرى الغزالي ان هذه المرحلة ضرورية لان « من لم يشك لم

ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال » .

فعلى الانسان اللجوء اليه ليزن به علمه ، ولا يستبقي منه الا ما هو حقيقي وسليم من القدح .

وبعد ما بين الغزالي أسباب الشك ودواعيه ، شرع في توضيح مداه ونطاقه وطبيعته .

فهل أن الشك في طبيعته هو عنوان لحرية الانسان ودليل على قدرته في رفض أو اختيار ما يريده من دين أو من مذهب فلسفي ؟

أم أن الشك هو حالة نفسية تستبد بصاحبها وتسيطر على كل مداركه دون اختياره وجبلته ؟

وقد خير الغزالي الا ينقاد في تفسيره لهذا الموضوع وراء ما قاله الاقدمون والذي يمكن تلخيصه فيما يلي :

قال البعض بان الشك هو عنوان لحرية الانسان ودليل على قدرته على اختيار دين ما أو أي مذهب فلسفي .

وقال فيه آخرون بانه حالة نفسية تستبد بصاحبها وتسيطر على كل مداركه دون اختياره وحيلته . ويمكن أن يعرف أيضا بانه

حالة يفقد معها الانسان التأكد من صحة نتيجة ما نظرا للعجز الذي يجده عندما يريد إقامة البرهان على ذلك . وغالبا ما تحدث هذه الحالة عندما يحس الانسان بشيء يخالف ما في ذهنه وفي علمه .

ولا يمكن الفصل بين هذه الأجوبة المتنوعة الا اذا قام الانسان بتحليل مستفيض وببحث دقيق للشك في مختلف جوانبه ومراحله . فلا يقصد منه مجرد التعبير عن الحرية لان الدين هو الآخر حرية اذ ان الانخراط فيه هو وليد اختيار وشعور بالمسؤولية . قال تعالى « لا إكراه في الدين قد بين الرشد من الغيي » (البقرة : 256) ومع هذا نسمي التدين يقينا لا شكا .

وفي كثير من الأحيان يتخلى الانسان عما في ذهنه ، ويقبل على المعلومات الجديدة دون أن يقع مع ذلك في الشك كما هو الشأن بالنسبة لمعلوماتنا التجريبية .

وليس هو من قبيل الحالات النفسية العارضة التي تستبد بصاحبها دون أن يكون له سعي في ذلك واستعداد . فالشك لا يحصل الا عندما يريد الانسان أن يشكك نفسه ولو في المرحلة الأولى على الأقل ، وانما الشك حالة خاصة بالنظر الى دواعيها ومراحلها ونتائجها .

تطور الشك عند الغزالي :

تجمعت لدى الغزالي عدة دواع جذبته الى الشك وقذفت به في أتونه ذكر لنا البعض منها :

1) استعداده الفطري الى درك حقائق الأمور « غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي » .

2) سماعة لهذا الحديث المروي عن رسول الله ﷺ وهو : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (20) .

3) علمه بانه مقلد « للوالدين والأستاذين الذين لقنوه عقيدته وطبعوا اتجاهه الفكري ، فلا مزية له على النصراني أو على اليهودي أو على المجوسي ، لان كل واحد من هؤلاء يتبع الدين الذي تقبله عن آبائه وأجداده .

فلا بد له من أن يتخلى عن كل الديانات ليختار فيما بعد الدين الذي يتماشى مع الفطرة أو المذهب الذي يساير العقل السليم ، فدرس لهذا الغرض بإمعان اليهودية والنصرانية والفلسفة ومذهب التعليميين وغيرها من المذاهب والمعتقدات .

ورغم هذا المجهود المضني ، لم يحقق هدفه الرامي الى إدراك

(20) : ورد هذا الحديث كاملا في صحيح البخاري وهذا نصه « كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمحسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء »

اليقين الذي يطمئن اليه قلبه ، فحصل له اليأس من الحصول على علم يقيني ، ووقع في دوامة السك التى حصرها بعد نجاته في المراحل التالية :

1 ــ الشك في المحسوسات :

تمثل الحواس الأداة المعرفية الأولى عند الانسان ، ويعد الاحساس ، عند علماء النفس ، الظاهرة الأولية في الحياة العقلية .

فالانسان عاجز عن إدراك أية حقيقة لا تصل اليها حواسه ، فعلمه كله متوقف عليها مما دعا قدماء المناطقة الى القول بان « الانسان يولد كالصفحة البيضاء ليس له من العلم والمعرفة الا المقدار الذي نقلته له حواسه : وفقدان الاحساس مرادف للموت وفقدان بعضه جهل لجانب من المعارف .

والاحساس واحد في قوته وقدرته على الادارك بالنسبة لكل الناس المتمتعين بسلامتهم البدنية والعقلية ويعيشون في نفس الظروف البيئية ، وهذه الخاصية تبعد عن الانسان الشك في المحسوسات لان إدراكه لها يضاهي إدارك الاخرين لها .

وعبر الغزالي عن هذه الحقيقة بقوله : « لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولا لأتيقن ان ثقتي بالمحسوسات وأماني من

الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له » (21) .

فلا يمكن أن يشك الانسان في المحسوسات الا اذا اعترضته أثناء تجارية حالات تكشف فيها عن خطئها ، أو استبد به الميل الى التشكيك كما حدث للغزالي الذي قال : « فأقبلت بجد بليغ أتامل في المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول : « من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة تعرف أنه متحرك ...

لهذا وأمثاله من المحسوسات ، يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته (22) .

---

(21) : المنقذ ص 70

(22) : المنقذ ص 71

ولما شك الغزالي في معطيات الحس بقيت له ثقة في العقليات ، إلا أن داء الشك إذا ما أصاب النفس البشرية لا يمكن أن يقف بسهولة عند حد معين .

2 ــ الشك في العقليات :

فكل إدراك ينبني على عنصرين : موضوع خارجي وقع الاحساس به ، وذات مدركة تفسير ما يصل إليها من إحساسات مستعينة في ذلك بما لديها من تجارب سابقة ، وهي أيضا تتولى الربط بين ما يشاهد من أجزاء الموضوع الخارجي وما لا يشاهد منها .

وهذا التفسير الذي تقوم به الذات المدركة يتأثر إلى حد بعيد بالاتجاه العقلي للانسان ، وبالمستوى الثقافي ، والتاريخ الشخصي ، والحالات النفسية ، والمؤثرات البدنية ، إلى غير ذلك من العوامل التي قد تفسد على الانسان إدراكه للحقيقة بصفة موضوعية .

فالانسان مثلا إذا ما زار بعض الأماكن ، أو شاهد شريطا سينمائيا ، أو طالع قصة في مرحلة الطفولة ، ثم عاد إلى نفس المشهد أو القصة أو الشريط أيام شبابه ، ثم في عهد الكهولة ، فانه في كل مرة يتكشف على معان لم يدركها من قبل ، وكذلك الشأن إذا ما قام بنفس العمل في حالات نفسية مختلفة .

وإذا ما تعدد الأشخاص فان انطباعاتهم ستكون لا محالة مختلفة . فكأن الادراك هو مرآة تنعكس عليها صورة للحقيقة التى لحفتها تخيلاتنا ومعلوماتنا وظروفنا الاجتماعية والنفسية ، وهي صورة قد تكون بعيدة قليلا أو كثيرا عن الواقع .

وإزاء هذا الوضع لا يمكن للعقل أن يستولي على الحقيقة في ذاتها ، وإنما يقوم بتقدير لمظاهرها ، وهو تقدير يختلف باختلاف الأشخاص والظروف ، وهو ما عبر عنه الفيلسوف الألماني « كنت » بقوله : « لا يدرك العقل الحقيقة في ذاتها وإنما يدرك ظواهرها .

أما الغزالي فقد صاغ هذه المعاني في لغة شعرية جذابة هي الآتية : « فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ ، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الادارك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد ثباتها واستقرارها ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم

تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ...

فاذا وردت تلك تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك لا حاصل لها (23)

كان في مقدور الغزالي عندما شك في العقليات أن يدلل على صدقها من كذبها بالتجربة كما فعل من قبل ابن الهيثم، الا أنه رفض ذلك لأن ميدان التجربة قاصر على بعض العلوم كالطب والكيمياء ولا يشمل غيرها كالعلوم الانسانية والرياضيات والماورائيات ؛ فهدف الغزالي هو البحث عن العلم اليقيني في كل مجالات المعرفة .

3 ــ السفسطة :

إن الشك في المحسوسات وفي العقليات يمثل منتهى الاضطراب النفسي ، لأن من ابتلى به يضطر إلى إلغاء كل الحقائق سواء أكان مأتاها التقليد أم الحس أم العقل . وفي تلك الحالة يعجز الانسان عن القيام حتى بأوكد ما تتطلبه منه ضروريات الحياة . ثم كيف لا يستبد اليأس وهو لم يعد قادرا على التعرف على محيطه وعلى مكانته فيه وحتى على ذاته ؟ فالحياة تستحيل إلى ضرب من الأحلام أو كما ورد في هذا الأثر :

---

(23) : المنقذ ص 72

فالناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا (24) .

ولا يعد الشك في مثل هذه الحالة مجرد تردد بين اختيار أو قبول أحد أمرين ، بل هو رفض لكل الأمور وعلى اختلاف أوجهها ، وإذ ذاك تنتفي الحقيقة ويستبد بالعقل التوتر والتأزم النفسي وما ينتج عنهما من بلبلة ، هذه هي الحالة المرضية التي عاناها الغزالي وصورها لنا بهذه العبارات : « فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا ، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل .

فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال (25) .

4 ــ اليقين :

ولما بلغ الشك عند الغزالي منتهى خطورته واستبد بكل جوارحه ويئس من النجاة من مخالبه ، جاءه عون خارجي متمثلا في لطف الله بعباده ورحمته بهم ، فخرج من سعير الحيرة

(24) : ذكر محمد الحوت في كتاب « اسنى المطالب » ان هذا الكلام ليس للنبي (ص) وانما لعلي إبن أبي طالب .

(25) : المنقذ ص 73 .

والاضطراب إلى ساحل الطمأنينة واليقين ، فقال : « حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين .

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر (26) ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة ...

فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس في الجود الالهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، الا فتعرضوا لها » (27) .

إن هذا الحل الذي انتهت به مأساة الغزالي قد تعرض لنقد شديد من طرف العديد من المفكرين على اختلاف عصورهم وتباين اتجاهاتهم ، فمن قائل بأنه يمثل الفرار من مواجهة الحقيقة ، إلى مدع بأنه تغطية الاستسلام لليأس ، إلى زاعم بأنه

(26) : قال تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يوتكم كفلين من رحمته . هذا جزء من حديث طويل رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة .

(27) : المنقذ ص 74 ــ 75

مجرد ارتماء في ترهات الخوارق ، إلى غير ذلك من الأقاويل التي حبكت حول هذا الموضوع .

ونسي هؤلاء الناس أن كل واحد من الأكثرية الساحقة من أبناء الأنسان يملك مسكة صغيرة أو كبيرة من هذا النور ، واختلفت تسميتها تبعا لمقدارها ، فهي إما فطنة أو ذكاء أو نبوغ أو عبقرية أو بصيرة أو حدس أو عيان أو عمل اللاشعور (28) .

وهي الأداة التي يملكها الأنسان للتوصل إلى الكشف والأختراع . وكثيرا ما يعمل الأنسان عقله ويلتجيء إلى التجارب العديدة والفحوص الدقيقة دون أن يصل إلى أية نتيجة ، ثم فجأة يقدف الله في صدره ذلك النور فتتضح له الحقيقة وتتجلى أمام ناظريه ، وأحيانا يحدث هذا في وقت تخلى فيه عن كل جهد واهتمام ، كما وقع « لارخيمدس » عندما اكتشف قانون كثافة الأجسام .

ولا يمثل هذا النور ضربا من ضروب الاستسلام ، لأنه لا يأتي في أغلب الاحيان إلا بعد جهد مضن ، وهو ما أكده

(28) : عرف لغزالي هذا النور بانه الكشف الذي يساعد على « تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الاشياء وصورها المجردة عن المواد ... فالنفس الناطقة الانسانية اهل لاشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها ، والعلوم مركوزة في اصل النفوس بالقوة كالبذور في الارض » الرسالة اللدنية ص 21 وما بعدها .

الغزالي في عدة مناسبات عندما يقال : « ينبغي أن يطلب الكشف » وعند إلحاحه على ضرورة الترصد لهذا النور .

5 ــ دور النبوة في المعرفة :

إن في العقل إدراكات لا تأتيه عن طريق الحس والمشاهدة لأنها من الأمور الغيبية ، ولا داعي للتأكيد على مجرد نسبتها إلى المخيلة ، لأن ما فيها من نضج ومنطقية وعمق معان يتنافى مع جموح الخيال وتميع الأوهام .

وتحليل هذه المعاني يؤدي حتما إلى الأقرار بوجود مصدر آخر للمعرفة وهو النبوة .

فالشرائع السماوية جاءت عن طريق ما أوحى الله به إلى رسله ، صلوات الله عليهم ، وما صدر عنهم من اجتهاد ، وما ابتكره العلماء الذين جعلهم الله ورثة الأنبياء .

وفي الحضارة الأسلامية غذى الفكر الشيعي الفلسفة النبوية حتى جعل منها علما قائما بذاته ، وغالت في ذلك بعض الفرق الباطنية حتى أصبحت مذاهبها مغايرة تماما لما جاءت به السنة السمحاء .

وارتبط عندهم هذا العلم بمسألة الأمامة ، وبذلك تعقد الجانب السياسي بالمعطيات الدينية والفلسفة .

فالأمام في رأي بعض الفرق الشيعية ، شخص ملهم فوق مستوى البشر ، بل يمكن أن يقال فيه إنه إنسان رباني ، فهو متمسك بالنبوة **الأصيلة الحقيقية** وهو قيم على القرآن له إرث روحي يمكنه من أن يمسك بالظاهر وبالباطن معا ، لأن الرسالة في رأيهم هي قشرة ، أما اللب فهي النبوة مع العلم بأن الأمام عندهم نبي يوحي إليه (29) .

وفي عصر الغزالي « شاع بين الخلق تحدث التعليميين بمعرفة معنى الأمور من جهةالأمام المعصوم القائم بالحق » (30) .

وقصد الغزالي من وراء مقاومته الشديدة للتعليميين بالأضافة إلى الأغراض السياسية والمذهبية أن يعطي للنبوة مكانتها الحقيقية في المعرفة لكن بشرط أن تكون هذه النبوءة بمفهومها السني .

وبعدما بين دور الحواس والعقل في الأدراك والمعرفة قال : « ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب

(29) يقول الفرابي وهو اسماعيلي النزعة « والرئيس الفاضل انما تكون ملكية مقرونة بوحي من الله تعالى ، وإنما يقدر الاراء والافعال التي في الملة الفاضلة بالوحي ، باحد وجهين او بكليهما : احدهما ان توحي اليه هذه كلها مقدرة والثاني ان يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي ، والموحي تعالى ، حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدر الاراء والافعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الاول وبعضها بالوجه الثاني (عثر على هذا الكلام أبو ريدة في مخطوطة وسجله في تعليقه على كتاب تاريخ الفلسفة في الاسلام ص 151)

(30) المنقذ ص 108

وما سيكون في المستقبل وأمورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز .

وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوءة واستبعدوها . وذلك عين الجهل إذ لا مستند لهم إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فيظن أنه غير موجود في نفسه ...

وقد قرب الله على خلقه بأن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوءة وهو النوم : إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير .

وهذا لو لم يجربه الأنسان من نفسه وقيل له : إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالته ، وقال : « القوى الحساسة أسباب الأدراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبان لا يدرك مع ركودها أولى وأحق .

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة ، فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوءة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، والحواس معزولة

عنها ، فالنبوءة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » (31) .

وبعد ذلك أقام الغزالي الحجج على إمكانية النبوة وعلى وجودها وعلى حصولها لشخص معين مستندا في ذلك كله إلى البراهين العقلية وحدها المستمدة من الواقع مستبعدا عن قصد تلك التي ترجع إلى الخوارق التي قد يظن بأنها سحر وتخييل .

وهكذا يكون الغزالي في طليعة المفكرين الذين اشتهروا بتوسيع آفاق العقل ، فقد أضاف إلى مواضيعه القديمة عناصر جديدة مستمدة من عالم اللامعقول (32) .

نقد نظرية المعرفة عند الغزالي

تعرضت نظرية المعرفة عند الغزالي إلى عدة انتقادات صدرت عن عدة مفكرين عاشوا في عصور مختلفة ، وهم على أصناف : معتدل ومغال . وتمسك بعض التلاميذ والطلبة والأساتذة بهذه

(31) المنقذ ص 137

(32) يبين « ميرسون » ان اللامعقول الا يعني مجرد المناقضة وانما يقصد به ايضا ما يتجاوز نطاق المنطق الارسطي وما انطوى عليه من قوانين ، فبهذا المعنى نرى ان المواضيع المندرجة في اللامعقول اثرى بكثير من تلك التي تخضع للمنطق الارسطي ، وتكاثر عدد هذه المواضيع خاصة منذ ما يزيد عن القرن .

الانتقادات خاصة المتطرفة منها واستغلوها لتحقير نظرية المعرفة هذه والاستهزاء بها .

وفي خضم دوامة الآراء المتحاملة وقع عن قصد أو عن سوء فهم تشويه هذه النظرية ، حتى كادت حقيقتها أن تحتجب عن الأنظار ، وهكذا توارت الجوانب الايجابية فيها .

ومن بين هذه الانتقادات : أنه أفرغ المعرفة من محتواها المادي ليجعلها قاصرة على الكشف الذي لا يتماشى إلا مع الصوفية .

ونسي هؤلاء أن التصرف عند الغزالي له مفهوم خاص ، وهو ضرورة قيام الأنسان بعمله بكل صدق وإخلاص . فيصف لنا الغزالي طلبه للعلم قبل تصوفه وتعليمه للناس ، ثم مقصده منه بعد تصوفه فيقول : « وأنا أعلم أني رجعت إلى نشر العلم فما رجعت ، فان الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي ، وكان قصدي ونيتي ، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه (33) .

فالصوفية إذن هي بالنسبة إليه مسلك في الحياة ، فلا يمكن

(33) المنقذ ص 154

أن يقال ان اختياره لها ينفي عنه الميل إلى الشك ، والحق أنه لم يخترها إلا بعد تجربة ونقد وطرح لما فيها من انحراف شأنها في ذلك شأن بقية العلوم الأخرى .

يقول الغزالي أثناء بيان سبب تركه للخلوة وتدرعه بالألتزام ، « فلما رأيت أصناف الخلق من ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب ورأيت نفسي ملبة (ملازمة) بكشف هذه الشبهة ، حتى كان إفضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضي في علومهم وطرقهم ، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء ، انقدح في نفسي إن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم ، فماذا تعينك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك (34) .

(34) المنقذ ص 150

القسم الثالث
التصوّف وموقف الغزالي منه

تمهيد :

ندرة الأضواء على تصوف الغزالي :

لقيت فلسفة الغزالي عناية كبرى من لدن الباحثين على اختلاف لغاتهم وعصورهم ، الا ان جانب التصوف عنده لم يخص الا باهتمام فاتر لو استثنينا الدارسة التي خصصها له المستشرق د . ب . ماكدونالد :

اما غيرة من الباحثين فقد اقتصروا على إلقاء نظرة موجزة عن تصوف الغزالي ضمن أبحاثهم العامة عن أخلاقه أو أثناء الحديث عن فلسفته .

ولم أتمكن من الحصول على الكتاب الذي ألفه ماكدونالد

منذ حوالي ثلاثة أرباع القرن للاستفادة من الملاحظات التي أبداها في هذا الموضوع والتي لا شك انها كانت تجنبني كثيرا من العناء فيما يتعلق بذكر بعض المراجع على الأقل وفي الأسلوب .

فقد اشتهر الغزالي عند الأكثرية الساحقة من الباحثين بانه الذي أوجد الانسجام بين المتصوفة وعلماء الشريعة بما اتخذه من موقف وسط بين الجانبين معتمدا في ذلك على أقوال المعتدلين من الطرفين .

ومن شأن مثل هذا الرأي أن يثير فينا كوامن الفضول ، ويدفعنا الى معرفة حقيقة التصوف وموقف الشريعة منه وما هي التطورات التي دخلت عليه ، فقد رفضه السنيون قبل دراسة الغزالي له وانتسابه اليه ، ثم اقبلوا عليه بعد بحث الغزالي له وتكييفه لقواعده .

والدفعة التي أعطاها الغزالي للتصوف كانت بمثابة المعول الذي يفجر ينبوعا دافقا لينساب كالنهر عبر الحقول مع الجداول والترع .

فالتصوف هو الآخر تفرع عبر الازمان والعصور ، وانضافت الي ينبوعه العربي الاسلامي روافد متعددة الجنسيات والمذاهب ،

فغيرت من اتجاهه الأصلي بقدر ما عمقت وادية وباعدت بين ضفافه حتى كاد أن يصبح شريعة بنفسه قائمة الذات الى جانب الشريعة الاسلامية .

فجاء الغزالي وأدمج تيار التصوف في وادي الشريعة لمدة بضعة قرون قبل ان تتجاذب هذه المدرسة الروحية عواملُ داخلية وأجنبية أخرجتها عن مسارها السليم مرة ثانية ، وبذلك تجددت القطيعة بينه وبين المذهب السني وذلك هو موضوع هذا البحث .

الفصل الاول :

ـ التصوف ـ

التصوف والمؤثرات المذهبية :

خضعت الحركة الصوفية كغيرها من الحركات الفكرية التي نشأت وترعرعت بربوع الشرق ، بعديد المؤثرات . ولا عجب في ذلك اذا ما ذكرنا ان تلك الأصقاع كانت مواطن الديانات الكبرى والفسلفات التي طورت عقلية الانسان .

ومن هذه المؤثرات المختلفة المشارب ما هو فلسفي ، ومنها ما هو ديني ، وما هو سياسي ، وما هو أخلاقي ... ومنها ما نشأ

في ظل العقيدة الأسلامية ، ومنها ما ناقضها مناقضة سطحية أو عميقة .

وتباين موقف المتصوفة من هذه المؤثرات تبعا لبيئاتهم وتماشيا مع عصورهم ، وحسب انتماءاتهم الشخصية وعلى مقتضى تجذرهم وعدمه في التصوف ، حتى أصبح من العسير حصر المتصوفة في إطار معين أو تصنيفهم في مدرسة محددة .

بدأت هذه المؤثرات تفعل فعلها قبل الغزالي ، وواصلته أيامه ، واستمرت آثارها الى ما بعد الغزالي حتى عصرنا هذا .

وتشعب هذه المؤثرات يحملنا بالضرورة على الاقتصار على ذكر اهمها ، وهي التي كان لها دروها الواضح في تكييف التصوف ، مثل السنة والشيعة والفلسفة .

فقد اتسمت هذه التيارات في حدود العالم الأسلامي بشمولها لأكبر عدد ممكن من جوانب النشاط البشري على المستويين الفكري والعلمي . ومن المعلوم ان كل واحد منها يحتضن عديد الفرق والمدارس والاتجاهات مما جعل موقفها من التصوف يتباين بتباين وجهات نظر أفرادها ، فلا يستطيع الانسان أن يصدر حكما جازما ينسبه الى هذه الفئة أو تلك ، وكل اختيار لموقف ما يكون تعبيرا عن وجهة نظر محدودة .

والغزالي الذي درس التصوف بإمعان وسبح في لجج بحره المتلاطم الأمواج ، واختار هو ايضا موقفه منه مع العلم ان تجربته الخاصة في هذا المجال ليست هي تجربة أخيه احمد . فقد اعترف بانه لم يسر في هذا الطريق حتى نهاية المطاف ولم يستمر في تجربته حتى آخر أيامه ، فقد كان مقتصدا في تصوفه اقتصاده في عقيدته ، وهو ما يكسب تجربته أصالة وجاذبية ويفسر الى حد ما الاقبال الذي لقيته آراؤه في هذا المجال .

ووجد الغزالي في معرفته الواسعة لمختلف التيارات والمذاهب الغريبة عن الأسلام معينا له على تنقية التصوف من العناصر الدخيلة ومحاولة حصره في إطار الشريعة المحمدية بتنقيته من كل العناصر المنافية لها .

الفصل الثاني : التصوف والسنيون

1 ــ تعريف التصوف :

عرف ابن خلدون التصوف بقوله : الصوفية من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى ، والأعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة .

ـــ وقد كان ذلك فاشيا في الصحابة والسلف.. ولما عم الأقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية أو المتصوفة . (1)

2 ـــ التصوف في القرآن والسنة :

وابن خلدون مصيب في رأيه القائل بان الصوفية من العلوم الحادثة في الملة ، لان العكوف عن العبادة والأعراض عن زخرف الدنيا من الأمور التي تتنافى مع ما جاء في القرآن والسنة .

قال الله تعالى : « ولا تنس نصيبَك من الدنيا » (القصص 77) و « قل مَنْ حرَّم زينةَ اللهِ التي أخرج لعبادِه والطيِّباتِ من الرِّزق » (الاعراف 32) و « يا أيها الذين آمنوا لا تُحرِّموا طيِّباتِ ما أحلَّ اللهُ لكم » (المائدة 87) ومن جهته نهى الرسول صلى الله عليه وسلم في عدة مناسبات عن المبالغة في الزهد والأغراق في العبادة وعدّ ذلك من قبيل الرهبانية التي انكر وجودها في الأسلام ، كما في قوله تعالى (2) ورهبانية ابتدعوها في الأثر المشهور « لا رهبانية في الاسلام »

(1) ابن خلدون : المقدمة : باب التصوف .

(2) قوله تعالى : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها . الحديد 27

وأنكر صلى الله عليه وسلم على أحد أصحابه بالغ في الاكثار من الصوم والعبادة والعزل ، فقال له : « ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ولا تأتي أهلك ؟ قال : بلى يا رسول الله . قال : فلا تفعل . ولكن صم وأفطر ، وقم ونم ، وآت أهلك (رواه البخاري وغيره) » .

واذا كان التصوف بالمعنى الذي آل اليه في القرنين الثاني والثالث قد نهى عنه الله ورسوله ، فان الورع بوصفه تعففا وابتعادا عن كل شبهة والتبتل هما من الامور التي حرضت الشريعة الناس على التحلي بهما . وهما قاعدتان أساسيتان لكل تصوّف الى جانب مجاهدة النفس :

قال تعالى : « واذكر اسمَ ربِّك وتبتَّلْ اليه تبتيلًا » (المزمل 3) .

ودعانا الرسول صلى الله عليه وسلم الى مجاهدة النفس ، وسمى ذلك بالجهاد الأكبر في الحديث المشهور « عدنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر . »

ومنذ ذلك الحين عمل الصحابة على تطبيق هذا المبدإ بكل ما أوتوا من جد فقاوموا ما في نفوسهم من ميول جانحة ونزوات شريرة لتتجه نحو الايمان الصادق والعمل الصالح امتثالا لقوله تعالى : « والعصرِ إنّ الانسانَ لفي خُسْرٍ إلّا الذين آمنُوا وعَمِلوا

الصالحات » (العصر) .

ويبدو لي أن الجانب الأخلاقي هو الذي دفع بالصحابة الى مجاهدة النفس دون ان يكون في ذلك دخل كبير للزهد ، لذا أرى أن طه حسين أصاب في تصويره لهذه الحالة عندما قال : انصرف هؤلاء الناس عن حروبهم وأسباب لهوهم الجاهلي كما انصرفوا عن الحياة العملية في الاسلام إلى أنفسهم ، فانكبوا عليها واستخلصوا منها نغمة لا تخلو من حزن ولكنها نغمة جهد وتصوّف ، وأنا أعلم ان لفظ « التصوف » هنا لا يؤدي معناه الذي أريده ، فقل انهم انصرفوا الى شيء من المثل الأعلى في الحياة الخلقية (3)

ولم تكن هذه الظاهرة عامة لدى كل الصحابة اذ نجد فيهم من كان يقضي ليله يكرر بعض آيات القرآن كما هو الشأن بالنسبة لتميم الدارمي (4) .

3 ــ أثر الفتنة الكبرى في الزهد السني :

ان البحث عن السمو الأخلاقي هو الذي ميز سلوك المسلمين أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ، فان الفتن التي دكت صرح الأمة الاسلامية لما بويع علي بالخلافة

(3) طه حسين : حديث الأربعاء(2)
(4) الشعراني : لواقع الانوار جزء ــ 1 صفحة د ــ

والتي تطورت الى حروب دارت رحاها بين العلويين والامويين والخوارج والزبيريين ، وقد غيرت مجرى الزهد الأول . فنشأت عن تلك الأحداث اتجاهات عقلية وتيارات فكرية لا تخلو من طرافة وجدّه يمكن اعتبارها الأساس الأول والأصيل لما أنبتت عليه الثقافة الاسلامية من أغراض وفنون بما فيها التصوف .

فمن الناس من تجنب المعامع السياسية ، ورفض السير مع حزب دون سواه ، وفضل « الجلوس على الربوة » طلبا للسلامة . ومنهم من وجد راحته في الاقبال على الدراسة والعلم ، وهم القراء أولا والفقهاء فيما بعد ، وآخرون توصّلوا الى طمانينة النفس عن طريق العبادة والذكر . فنشأت من بين هذه الطوائف طبقة النساك التي كان من أفرادها من أقبل بكليته على مذهبه الجديد ، ومنهم من بقي يراوده الحنين الى ما كان عليه فيعود الى حالته الأولى من حين لآخر كما هو الشأن بالنسبة للدرامي الشاعر الغنائي الشهير ، فقد تنسك وهجر الشعر والغناء ، وأقبل على العبادة على طريقة الرهبان ، فشكا اليه صديقه التاجر الكوفي عدم نفاق ما معه من خُمُر سود فرجع الدارمي عن نسكه ، وقال شعرا غنّاه باوساط المدينة المنورة مما دفع بالغانيات الى الاقبال على شراء تلك الخُمُر . وهذا مطلع قصيده :

قل للمليحة في الخمار الأسود ــ:ــ ماذا صنعت براهب متعبد .

كان شمّر للصلاة ثيابه ـــ: ـــ حتى وقفت له بباب المسجد . (5)

وكان عبد الله بن عباس مع ورعه وتقاه لا يستنكف من الاستماع الى غزليات الشاعر الماجن عمر بن ربيعة وذلك بعد درس ، في الفقه أو في التفسير يلقيه بالمسجد .

وبقدر ما تأزمت الشؤون السياسية وتحللت أخلاق الناس وتقدمت العلوم الدينية ، بقدر ما تجرد النسك من المسحة المرحة الفكهة التي يلجأ اليها الزهاد من حين لآخر ويتخذ عند البعض طابعا ماسويا ، كما حدث في القرن الثاني للهجرة مع رابعة العدوية وإبراهيم بن الأدهم وغيرهما مثل رياح بن عمر والذين طوروا عنصر المحبة الصوفية(6) .

أما الحسن البصري الذي يعده المتصوفة من رواد حركتهم فهو في رأيي من رهبان العلم ونُسّاك المعرفة أكثر منه زاهدا « متصوفا » .

وفي القرن الثاني ازدادت العقلية الاسلامية تفتحا على

(5) أبو الفرج الاصفهاني : الاغاني .

(6) بنت رابعة العدوية علاقتها الشخصية بالله على أساس المحبة والعشق عملا بما قاله (صلى الله عنيه وسلم) لا تسعُني السموات والأرض ، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن (حديث قدسي) .

الديانتين اليهودية والمسيحية ، وتأثرت بآراء فلاسفة اليونان والفرس والهند . وكانت النزعة الشيعية في مقدمة من اعتنى بهذه العلوم الدخيلة الى جانب المتكلمين والشعراء . فنشأ في أحضان الشيعة تيار صوفي برز فيه الجانب العقلاني بصورة واضحة ، ويمثل الجانب المتطرف في التصوف .

4 ـــ التصوف بين التطرف والاعتدال :

ان الحكم على التصوف لا يمكن أن يكون مطلقا أو عاما ، فشأنه في ذلك شأن الحكم على أي اتجاه فلسفي أو تيار مذهبي انتمى اليه المعتدلون وتحمس له المتطرفون .

فالبعض من الصوفية تطرف في مَوَاقفهِ الى حد الانحراف عن الاسلام الذي هو دين التوسط والاعتدال ، فلم يراع هؤلاء ما قاله تعالى الى رسوله الحبيب عندما رآه أسرف على نفسه في العبادة ، والتقرب الى ربه بكل ما أمكنه والتفاني في نشر الدعوة الى اقصى التفاني : « طٰه ما أنزلْنَا عليك القرآنَ لتَشْقَى الا تذكرةً لمن يخشى » (طه : 2.1) فعمل الرسول (صلى الله عليه وسلم) بهذه التوجيهات الربانية وقال : « خيركم من لم يترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه . ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وأكد هذا الاتجاه مرات عديدة محرضًا أصحابه على الأخذ به .

قال الشوكاني في كتابه « الفتح القدير » عند تفسيره لهذه الآية الكريمة : « يايها الذين آمنوا لا تُحرِّموا طيّباتِ ما أحلّ اللهُ لكم ، ولا تَعْتَدُوا ، إنّ اللهَ لا يُحِبُّ المعتدين . وكُلُوا مما رزقكُمُ اللّهُ حلالا طيِّبًا واتَّقُوا اللهَ الذي أنتم به مُؤمنون » (المائدة 87 — 88)

قال الشوكاني عند تفسيره لهذه الآية : أنزلت في رهط من الصحابة قالوا نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح في الأرض كما يفعل الرهبان « فبلغ ذلك النبيء (صلى الله عليه وسلم) فأرسل اليهم ، فذكر لهم ذلك ، فقالوا نعم . فقال النبيء (صلى الله عليه وسلم) : لكني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأنكح النساء فمن أخذ بسنتي فهو مني ومن لم يأخذ بسنتي فليس مني » .

وقد ثبت نحو هذا في الصحيحين وغيرهما من دون ذكر ان ذلك سبب نزول الآية . (فتح القدير ج 2 ص 70) فتقوى الله حق تقاته والخوف من مخالفة أوامره لا يتنافيان مع الاعتدال في المواقف ، ولا يتيسر ذلك الا بالتفقه في الدين ومعرفة حدود الله على حقيقتها . ومن هنا جاءت أفضيلة العالم على المتصوف كما يتبين لنا من هذه الأحاديث :

خرج (صلى الله عليه وسلم)ذات يوم من بيته فرأى

مجلسين أحدهما يدعون الله ويرغبون اليه والثاني يعلمون الناس . فقال عليه الصلاة والسلام : أمّا هؤلاء فيسألون الله تعالى إن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم ، وأما هؤلاء فإنهم يعلمون الناس وإنما بعثت معلما للناس . ثم توجه اليهم وجلس معهم . (عن ابن ماجة)

وفي نفس المعنى نذكر هذا الحديث أيضا .

عن أبي الدرداء : قال (صلى الله عليه وسلم) « من سلك طريق العلم سهل الله طريقا من طرق الجنة ، وان الملائكة لتضع اجنحتها رضى لطالب العلم ، وان السموات والأرض والحوت في الماء لتدعو له . وان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ليلة البدر والعلماء هم ورثة الأنبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما أورثوا العلم . فمن احذ به فقد أخذ بحظ وافر . »

(أخرجه ابو داود والدرامي واحمد ، وابن ماجة والترمذي والحاكمي وغيرهم)

من هذين الحديثين وما ورد في معناهما نستنتج أن الاقبال على العلم ، طلبا وعطاء ، هو الكفيل بتعديل موقف المؤمن من دينه ومنعه من المغالاة في طريق الانقطاع للعبادة .

وهذا ما أدركه الغزالي الذي عاش التجربة العلمية والتجربة الصوفية قبل ان يقضي بقية عمره في الأخذ بنصيبه من الثانية وبنصيب أوفر من الأولى حتى ان أهم كتاب له في التصوف سماه « أحياء علوم الدين »

والمزية الكبرى للجانب العلمي في التصوف تبدو في إمكانية تبسيط النظريات او تعميقها تبعا للمستوى الثقافي الذي عليه دارسها ، وبذلك يمكن ترويج هذه المبادىء العلمية ونشرها في أكبر عدد ممكن من الناس ، وهو ما حدث بالفعل بعد الغزالي على يد أصحاب الطرق الصوفية . فمن العوام من ينتمي الى طرية الشيخ عبد القادر الجيلاني أو أحمد التيجاني ، ولا يعرف عنها سوى بعض الأذكار التي تردد في الزاوية أو أحد فروعها في المناسبات الدينية وهو التصوف الغالب على عصور الجهل والانحطاط التي مرت بالأمة الاسلامية في فترة من تاريخها . وهذا اللون من التصوف كان ضربا من ضروب اللهو والعبث اذ تجرد من السمو الروحي الذي اشتهر به الأوائل .

الفصل الثالث :

التصوّف والشيعة

اختلفت الدارسون لحركة التصوف في شأن الدور الذي لعبه

التشيع في نشوء وفي تطوير هذه المدرسة الفكرية . فمنهم من جعل الأثر الشيعي أساسها مث هنري كوربان Henri Corbin الذي قال : « بان التشيع هو الينبوع الوحيد الأصيل للتصوف (7)

ومنهم من جعل دورهم فيه تافها لا يكاد يذكر كما فعل عبد الله الأنصاري الذي قال : « انه كان من ألفي شيخ صوفي عرفتهم شيعيان اثنان لا غير « انيكولسون Nikolson » (8) .

ولفهم هذه الحكمين المتناقضين ينبغي ان نشير في إيجاز الى التطورات التي مر بها التصوف في تاريخ الفكر الاسلامي والى علاقته بالمذهب الشيعي .

ففي القرنين الأول والثاني كان الزهاد يمثلون جماعة بلغ أفرادها درجة رفيعة من التقوى والسمو الروحي والتفاني في العمل الصالح ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية واتجاهاتهم المذهبية وميولهم الكلامية . همهم الاول محاولة تهذيب الأخلاق بتغيير ما بالنفس لقوله تعالى : « ان الله لا يُغيِّرُ ما بقوم حتى يُغيِّروا ما بأنفسِهم (الرعد : 11) .

(7) هنري كوربال تاريخ .
(8) الصوفية في الاسلامي ص 37 .

فقد حاول هؤلاء الزهاد تعميق الشعور الديني في باطن الانسان وتعويده على الحياة المؤمنة في تفكيرهم وسلوكهم .

فسعيهم الدائب الى حياة أفضل ، وشعورهم المستمر بان الله هو أقرب اليهم من حبل الوريد ، أبعدهم عن الحزازات السياسية . وعدم فصلهم للعبادة الدينية عن العمل الصالح في هذه الدنيا جعلهم لا يبتغون الا رضوان الله متخذين من الرسول الكريم قدوتهم كما أمرهم الله بقوله : « ولَكُمْ في رسولِ اللهِ إسْوَةٌ حسنَةٌ » واقتداؤهم بالرسول (صلى الله عليه وسلم) حجبهم عن الاقتداء بغيره ، خاصة وإن الأوضاع الاجتماعية لم تصل الى ما وصلت اليه بعد من تدهور وانحطاط .

وباستهلال القرن الثالث وما تلا ذلك من أحقاب وقرون انتشرت الآراء الفلسفية بتشجيع من الخليفة العباسي المأمون ، وذاعت نظريات الهنود والفرس واليهود والمسيحيين ، واستفحل الخلاف بين طائفتي الشيعة الموسوية والاسماعيلية ، وبدأت الأوضاع الاجتماعية تضطرب والسلطة المركزية تضعف .

الشيعة التي ظهرت في أولها حركة سياسية تدافع عن حق العلويين في الحكم تطورت في ما بعد لتصبح على يد جعفر الصادق بالخصوص ، مذهبا سياسيا وفلسفيا وكلاميا يسعى الى روحنة الدين وإثرائه بعديد النظريات والآراء . والحق يقال بدأ

الشيعة في حركتهم هذه قبل جعفر الصادق .

وبعد جعفر الصادق أكثرالشيعة من تأويل العقيدة الاسلامية بحجة ان لكل ظاهر باطنا ولكل شرع تأويلا ، فكانت حركتهم الضحية الأولى لهذا التأويل المفرط اذ انقسمت الى زيدية واثنى عشرية وإسماعيلية .

وتفرعت من هذه الأقسام فرق عديدة تطرف بعضها في نحلته حتى خرج من الملة الاسلامية ، وضحى بجوهر العقيدة في سبيل تحقيق غايات مشبوهة ، وتحت تأثير نزعات مانوية وزرادشتية وهندوكية ويهودية ومسيحية ، وافلاطونية .

فلا يمكن للمتصوفة الذين عاشوا في تلك البيئات أن يبقوا بمعزل عن هذه الدوامة من الآراء دون ان يتفاعلوا معها قليلا أو كثيرا . أما المتصوفة الذين عاشوا في مناطق سنية بحتة مثل المغرب والاندلس فان كثيرا من كبارهم ينتسبون الى الحسن ابن علي ابن ابي طالب مرورا بإدريس مؤسس دولة الأدارسة (09) فهم أيضا من الشيعة الحسنيين .

ونتيجة لكل ذلك وجدت بين المتصوفة والشيعة علاقات ايجابية وأخرى سلبية نسعى الى بيان بعضها لنتعرف على مدى

(9) انظر في كتاب البهلي النيان : ترجمة ابي علي بن عيسى بن عزوز وابي الحسن الشاذلي وعبد القادر الجيلاني وغيرهم .

استفادة الغزالي من هذه العلاقات في اقامة نزعته الصوفية .

وتحدث ابن خلدون عن هذه العلاقة فقال : « كان سلفهم (أي المتصوفة)مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول والآهية الأيمة ، وهو مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون انه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ، ثم يورث مقامه آخر من أهل العرفان ... وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودَانُوابِهِ » (10) .

وهذا الراي الذي ذكره ابن خلدون ينطبق ، كما قال ، على الاسماعيليين لا على عموم الشيعة لانه في فترة ما ، بدأت مواقف الشيعة من التصوف تتباين . فقد ذكرت بعض المصادر أن أول من أطلق عليهم اسم الصوفية كانت جماعة من الشيعة الروحانيين من أهل الكوفة في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث : اشتهر من بينهم شخص اسمه « عبدك الصوفي » (11) .

ويبدو ان الجماعة كانت من الاسماعيليين لأن نفس المصدر

(10) ابن خلدون : المقدمة : باب التصوف

(11): توفي سنة 210/ 1 ــ هـ . كوربال : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 265 .

يقول ان الامام الثامن علي الرضا قاوم التصوف (12) .

ومن المعلوم ان علي الرضا كان إمام الموسويين في عصره ، وله مكانته الممتازة عند الشيعة وحتى عند غيرهم مما جعل المأمون يفكر في أن يعينه خليفة له .

وكان لهذه القسوة البالغة ضد المتصوفة ان ضعف الكلام عن التصوف الاسماعيلي في القرن الثالث . وذلك راجع إما لتخفيهم وتقيتهم خوفا من نقمة آعدائهم ، وإما لاشتهار أولئك الصوفية في مجالات أخرى كما كان الشأن بالنسبة للفارابي في شيخوخته . فبالرغم من تصوفه بقيت الفلسفة هني الغالبة على شهرته .

وسواء أكان المتصوفة الاسماعيليون قلة أم كثرة ، فان الطابع المميز لهم هو قولهم بالظاهر والباطن . ويعنون بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة التي لا يدركها الا الإمام أو من أخذ بيده في مسلك الطريقة (السبيل الصوفي) . فلا عجب اذن ان يتسم هؤلاء الأفراد باستسلامهم المطلق لارادة الإمام بوصفه يمثل المشيئة الالهية . وعبر بعضهم عن هذه الحالة بأنها تمثل فناء الذات البشرية في الذات الإلهية المطلقة .

وواكبت هذه النزعة شيعية أخرى تقمصت إحدى صفات

(12): المتوفي سنة 203 هـ كانت له أحاديث بالغة القسوة على الصوفية (هـ .كوربال . نفس المصدر ص 265) .

الإمامة ، وهي ادعاء النبوّة . فقد ظهر بنيسابور في سنة 235 رجل يقال له محمود بن الفرج النيسابوري ، زعم انه نبيّ أوحى الله إليه بكتاب (13) .

وكذلك فعل محمد بن محمد بن عبد الرحيم المشهور باسم صاحب الزنج الذي ادعى هو الآخر النبوّة وزعم بأنه يتلقى من الله وحيا .

وتحت ستار التقوى والتصوف والنبوّة يجلب هؤلاء الناس الأنصار والأشياء ، وإذا ما أحسوا بقوتهم يثورون على النظام القائم ، ويكشفون عن حقيقة تصوّفهم كما فعل صاحب الزنج الذي أشعل ثورة استمرت أكثر من خمسة عشر عاما (255 الى 270) أغرق فيها البلاد في بركة من الدماء (14) .

والى جانب التصوف الاسماعيلي هناك التصوف الادريسي الذي عمت مدارسه أنحاء المغرب ، خاصة بعد زوال دولة الأدارسة . ومن المغرب امتدت آثاره الى المشرق . ويسمى هؤلاء المتصوفة بالأولياء (15) .

واختلف شيعة المغرب مع أوائل من اشتهر به من السنيين في

(13): ابن الآثير : الكامل جـ 7 ــ ص 43 .
(14): راجع التفاصيل في الكامل لابن الأثير ج 7 ص 121 .
(15): وهب تسمية مستمدّة من قولع تعالى : « النبيء أولى بالمؤمنين من أنفسهم

المكانة التى تعطى للولي .

فقد بالغ شيعة المشرق في الأهمية التي أعطوها للولي الى حد جعل الحلّاج يقول بان الولي أعلى مرتبة من النبي ، وله الحق في نسخ بعض أحكام الشريعة واستبدال بعض العبادات بأخرى مثل الحج الذي لا يشترط فيه عندهم أن يكون الى مكة يمكن للخلص من أتباعهم ان يتخلوا عن الصلاة .

واتفق الشيعة على ان الولاية هي أهم ركن في الاسلام استنادا الى هذا الحديد . الموضوع : « بني الاسلام على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية وما نؤدي بشيء مثلما نؤدي بالولاية (16) .

والولي عندهم هو الحاكم الذي يأخذ بيد أتباعه نحو الكمال الانساني ، والكلمة هنا مستمدة من قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم (17) .

ويفسرون ولي الأمر بانه الإمام الذي تجب معرفته كما يستفاد من الحديث التالي « من مات لا يعرف إمام دهره مات ميتة جاهلية » (18) .

(16): عن موسى الصدر : مقدمة تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 23 .
(17): الآية 59/4
(18): عن القاضي النعمان : دعائم الاسلام ص 27 .

اما عند الشيعة الأدارسة ومن جاراهم من السنة ، فالصوفي هو رجل عارف بالله متفقّة في الشريعة في أغلب الأحيان ، متحكم في ميوله وأهوائه ، متمسك بأحكام الذين معرض عن شهوات الدنيا وغرورها .

وبعد مدة التربص الذي يقضيها في مجاهدة نفسه بإرشاد وتوجيه من شيخه ، يستقل عن هذا الأخير ، ويصبح له بدوره أتباع ومريدون يعودهم على الحياة الروحية السامية .

وقد يتعلق به أيضا جمع من عامة الناس يستجدون بركته ويساعدون زاويته « بصدقاتهم وهداياهم . وهو ما يجعل ارتباطهم به أوثق من ارتباطهم بالسلطان ونوابه من غير أن يدعي ذلك الشيخ لنفسه سلطة زمانية حتى ولو كان غوثا أو قطبا أي الصوفي الكامل « وسيد الأسياد » .

وهذه السلطة الروحية التي يتمتع بها القطب والتي يخضع لها حتى ولاة الأمور جعلت الاسماعيليين يقاومونه لان في اتباع الجماهير له فصلا لهم عن الامام ، وبانتصاب القطب مرجعا للناس في شؤون دينهم ودنياهم تعطيلا لعلم الامام نفسه .

أما الشيعة الاماميون فإنهم يقرون صلة بعض المتصوفة بمذهبهم لكنهم يعارضون بشدة عدة مفاهيم تعد أساسية في التصوف .

فمن المشهور عن معروف الكرخي (توفي في أواخر القرن الثاني) انه من كبار مؤسسي حركة التصوف . فقد كان هذا الرجل مولى للإمام على بن موسى الرضا واعتنق الاسلام على يديه وتفقه بمدرسته . ويقال عنه إنه استمد زهده من العزلة التي لجاء اليها آل البيت نتيجة الكوارث التي حلت بهم وعبوس الدنيا في وجههم . فكأن زهده مشاركة لهم في نمط عيشهم وفي أملهم بان مكانتهم عند الله هي أفضل من مكانة خصومهم .

وبلغ تعلق بعض الصوفية بشيوخهم حدا جعل الجرجاني يُعرِّف المريد ، حسب اصطلاح بعض الصوفية بأنه « من تخلى عن إرادته لإرادة غيره » ولم يذكر من هو هذا « الغير » ، ولا أظن انه يقصد به الله والا لذكره صراحة .

وأما معارضتهم لبعض مفاهيم التصوف فاني أورد منها على سبيل المثال ما كتبه الامام موسى الصدر : « ويناقض مفهوم الامام ومفهوم الولي عند الاثني عشريين مفهومه عند الصوفية كليا . فالامام مثل كامل والولي هو الحاكم بكل ما للكلمتين من معنى وآثار ونتائج وأهمية .

أما القطب بمعناه الظاهري عند الصوفية فهو المربي الذي

يأخذ بيد السالك خطوة خطوة في طريقه الوعر الشائك ، المحدق بالأخطار والانحرافات لكي يوصله الى الكمالات الانسانية .

ويباشر القطب وهو الانسان الكامل ، هذه العملية بواسطة أنصاره ومعاونيه ، ويسلك هو معهم ويسير معهم في نفس الطريق .

وأما المعاني العميقة للقطب فهي انه الانسان الكامل وإمام الزمان ومظهر النبيء ومجلس ذات الله . يقصده السالك ويراه في حال مخاطبة الله حينما يقول : « إياك نعبد وإياك نستعين » .

وهذان المعنيان يختلفان عن معنى الامام والولي ودورهما طريقا وغاية (19)

ولئن احترز الاماميون في خصوص العلاقة التي تربطهم بالتصوف فان مظاهر التأثر الصوفي بالاسماعيليين واضحة في تدرج مراتبهم وفي جانب كبير من مذهبهم وهو الجانب الذي استمر عند المتصوفة حتى بعد الغزالي .

1 ــ تأثر مراتب التصوّف بالتشيع الاسماعيلي

(19): موسى الصدر : مقدمة تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 25 .

ان التصوف الذي هو ، في راي البعض ، روح الاسلام وزهرته ، تأثر عبر العصور بالحركات السياسية ، وفي مقدمتها الحزب الاسماعيلي ، وبالتيارات الفلسفية ومنها الافلوطينية ونظريات الهنود والفرس فأصبح للمتصوفة نظرياتهم التي لم يألفها المسلمون في فهم السلف للكتاب والسنة .

فمن حيث التنظيم الخارجي صار المتصوفة يشكلون حزبا له رتبه تشبه الى حد بعيد الرتب التي وضعها الاسماعيليون لمنظماتهم مثل حركة إخوان الصفاء وترتيب الحسن بن علي الصباح لفدائييه .

ولزيادة الوضوح أضع الترتيبين ازاء بعضهما في الجدول التالي مبتدئا بالقمة في نظام تنازلي .

عند الصوفية (20)	(ويقابله) **عند حسن الصباح** (21)
1) الغوث الأعظم يلهمه الاله	4) الخواص (وعددهم سبعة) مباشرة
2) القطب	5) الأبدال (يتراوح عددهم بين 40 و 70)
3) الأوتاد (وعددهم سبعة)	6) النجباء (عددهم 70)

(20): اعتمد في استخلاص هذا الترتيب ووظائف المتصوفة عن عدة مراجع عربية واجنبية منها المفاخر العلية في المآثر الشاكلية لأحمد بن عياد ص 19

(21): انظر علي ادهم : الجمعيات السرية صفحة 27 وما بعدها .

7) النقباء (عددهم 300)

1) رئيس الدعوة (يوحي الله إليه مباشرة)
2) كبير الدعاة
3) الدعاة .
4) الرفاق .
5) الفدائيون .
6) اللاصقون
7) المستجيبون .

فالغوث يلقي ما ألهمه الله إليه الى القطب الذي يبلغه بدوره الى من هم دونه في الرتبة . والغوث الأعظم هو بمثابة الامام المستور للصوفية . ويقيم في الغالب بمكة مع إمكانية الانتقال منها الى بعض الأماكن الأخرى كالعراق واليمن .

ويشغل القطب خطة تشبه وظيفة الوزير الأول في النظام السياسي للدولة ، ووزراؤه هم الأوتاد

أما الخواص فمهمتهم الانتقال باستمرار لنشر الأنوار الاسلامية ، ولا يعرف حقيقتهم الا الغوث الأعظم .

والأبدال هم الذين تطهرت نفوسهم من الرذائل وعمرت قلوبهم الفضائل ، وسموّا بالأبدال لان الواحد منهم اذا ما توفي فانه « يبدل بغيره في الحال » .

ولا يتصل المتصوف بالغوث الا بعد جهد وعنا ء وتقص علينا منابق الولي الصالح احمد الغوث التباسي بعض المشاق التي تحملها هذا الرجل في بحثه عن غوث زمانه .

« فبعد ما قضى مدة في التهجد والدعاء جاءه أبو العباس الخضر الذي حرضه على معانقة البصر بالحقيقة ، ودعا له بالثبات في الديانة ، وطلب منه ان يسير مكفولا من الله بالحفظ والصيانة ... فوافى زاوية جده ابي النجاة سالم التباسي (بين طبربة والجديدة) . وهناك طلع عليه نور الرسول (صلى الله عليه وسلم)الذي أخبره بانه سيكون خليفته في أمته وتحيي به سنته، وأمره**بالتهتك** في البلاد والتشتت بين العباد الى ان يبلغ من الله نعم المراد ، وخط بسبابته المباركة على جبهته « والد جنات » وقال له : هذه كرامة ستظهر لك عند الممات ...

فساح في البلدان وسافر الى المشرق الى ان بلغ السند وأقصى جزيرة في بلاد الهند . ومنها رجع الى بغداد ثم بلاد الشام ... وتركيا للبحث عن الغوث حقيقة لا مجازا ...

ثم انتقل الى مكة والمدينة ومنهما الى اليمن فالعراق فمكة . وبها وقع بصره على الشيخ عبد الكبير اليمني الذي البسه الخرقة التي لبسها عن احمد بن محمد المدني ... عن علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الحرم المكي رجع الى افريقيا التي تهتّك بربوعها بعدما دامت غيبته عنها حوالي عشر سنوات . فتناظر مع فقهاء عصره واخذ الاجازات عن عديد الرجال الصالحين قبل ان يشرع فيما أمره به شيخه عبد الكبير اليمني من تربية المريدين وهداية السالكين .

ولد الشيخ احمد الغوث سنة 848 وشرع في سياحته سنة 868 ولم ينته منها الا في سنة 880 حيث استقر بمسقط رأسه توزر التي مات بها سنة 928 هـ (22)

ومن قبله لقي ابو الحسن الشاذلي مشاق مماثلة في البحث عن القطب . فقد طلبه بالمغرب فالجزائر فتونس فمصر فالحجاز الى أن وصل الى العراق . ووصف لنا جانبا من هذه المشاق بقوله : « لما دخلت العراق واجتمعت بالشيخ صالح ابي الفتح الواسطي ، فما رأيت بالعراق مثله.وكان بالعراق شيوخ كثيرة. وكنت أطلب على القطب فقال لي الشيخ أبو الفتح . تطلب على القطب بالعراق وهو في بلادك أرجع الى بلادك تجده . فرجعت الى بلاد المغرب الى أن اجتمعت باستاذي الشيخ الولي ، العارف ، الصديق ، القطب الغوث ابى محمد عبد السلام بن بشيش الشريف الحسني .

(22): اني اشكر بهذه المناسبة الشيخ البناني بن محمد الصغير التباسي الذي مكنني من دراسة مناقب جده احمد الغوث التباسي .

لما قدمت عليه وهو ساكن مغارة برباطه في رأس الجبل اغتسلت في عين في اسفل الجبل وخرجت عن علمي وعملي وطلعت عليه فقيرا وإذا به هابط علي ، فلما رآني قال مرحبا بعلي بن عبد الله بن عبد الجبار ... وذكر لي نسبي الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ثم قال لي : يا علي طلعت الينا فقيرا عن علمك وعملك أخذت منا غنى الدنيا والآخرة . فأخذني منه الدهش ، فأقمت عنده اياما الى أن فتح الله على بصيرتي ورأيت له خرق عادات من كرامات وغيرها (23) .

2 ــ التفاعل الصوفي الاسماعيلي مذهبيا

طورت آراء الغزالي أسس التصوف على المستوى الفردي ، لكن لما تكونت الطرق الصوفية وأخذت عن الحركات السياسية بعضا من تنظيماتها انزلقت في مهاوي الانحراف على المستوى المذهبي .

فعلى غرار الاسماعيليين الذين يقولون بأن امامهم يتلقى الوحي عن الله سبحانه وتعالى ، فان بعض الصوفية الذين نشؤوا في بيئة سنية يقولون بأن شيوخهم « يكالمون الحق والحق يكالمهم » .

(23): المفاخر العلية في المآخر الشاذلية لأحمد بن عيّاد الشافعي ص 14 .

وفي هذا المعنى كتب الشيخ احمد سيكيرج الملقب « بناشر أعلام الصوفية في العموم والخصوص » كل من خالط التصوف والصوفية وسلك ولو قدما في طريقة الجنيد السالك علم ما لأكابرهم من مكالمتهم للحق ومكالمة الحق لهم . وقد شاع عندهم ذلك وصدر منهم في المنام وحدثوا به وحدث الناس عنهم ، وتمنى ان يقع له كثير منهم حتى ان أبا الحسن الشاذلي الذي أجمع أهل الفضل على فضله وولايته قال في حزبه الكبير الذي يقال عنه فيه انه لم يؤلفه الا عن اذن النبيء (صلى الله عليه وسلم) ما نصه في مخاطبة الحق « وهب لنا مشاهدة تصحبها مكالمة » فلو لا تحققه من وقوع هذه المكالمة ما سالها

وقد أجمعت الأمة على ان الحق سبحانه متكلم ، وجملة قولهم (هو متكلم) في قوة (هو مكلم غيره على الدوام) . ولم يقل أحد ممن قال بانقطاع الوحي بعد المعصوم بانقطاع كلام الحق سبحانه

وليست للمكالمة الواقعة لأهل الله الموجودة في كتب القوم بكثرة من قبيل الوحي بعد ذهاب النبوة ، وإنما هي من قبيل الكلام الذي لا زال الحق متصفا به ما بقي للدوام دوام ...وقد علمت ان القرآن وسائر الكتب المنزلة والأحاديث القدسية كل ذلك من كلام الحق ، فلا جرم اذا كانت صلاة الفاتح من هذا الباب المفتوح بمكالمة الحق للخلق وهو أمر غير مستحيل ، ولا

يلزم في اعتقاد كونها من كلام الله نقص في جانب الحق تعالى . ولم يدع أحد أنها من قبيل الوحي الواقع للانبياء وانما هي من قبيل الالهام الوارد على الأولياء (24) .

واوردت هذه الفقرات على طولها ، لا وضح كيف يبرر الصوفي مكانة اكابرهم التي بلغت حدا جعلهم يتكلمون مع الله في النوم واليقضة . فيستميلون بذلك السذج من الناس الذين يطمعون في ان « الشيخ » سيخاطب في شأنهم الله ويكون « وسيطا » بينهم وبينه .

وما دام الله يكالمهم فالأدعية التي يرددونها بعد الصلاة هي أيضا من كلام الله الذي علم به النبيء (صلى الله عليه وسلم) ولكنه لم يخبر بها أصحابه لان الشخص الذي سيعلم الناس هذا الدعاء لم يولد بعد . سئل الشيخ التيجاني : « وهل كان سيد الوجود (صلى الله عليه وسلم) عالما بهذا الفضل المتأخر في وقته ؟ قال : نعم هو عالم به . قلت ولم لم يذكره لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين لما فيه من هذا الخير الذي لا يكيف ؟ قال : منعه من ذلك أمران : الاول أنه لعم بتأخر وقته وعدم وجود من يظهره الله على يديه في ذلك الوقت الثاني : انه لو ذكر لهم هذا الفضل العظيم في هذا العمل

(24): الشيخ أحمد سكيرج: الايمان الصحيح ص 29 .

القليل لطلبوا منه ان يبينه لهم لشدة حرصهم على الخير ، ولم يكن ظهوره في وقتهم ، فلهذا لم يذكره لهم (25) .

ان مثل هذه الأقوال من شانها ان تبعث الريبة في سلامة عقيدة المتصوفة بالنظر الى المقاييس التي ألفها السنيون وان أنكروا ان يكون في سلوكهم ما يتنافى وأحكام الشريعة . وذكروا بان فعلهم لا يتعدى مجرد تعميق الشعور الديني لدى الانسان .

فحججهم في هذا المجال شبيهة بالتي يتذرع بها الاسماعيليون مما يجعل اوجه التلاقي بين الفئتين كثيرة.

الفصل الرابع :
المؤثر الفلسفي في التصوف :

1 ــ جانبا العمل والنظر في التصوف الاسلامي :

كان العمل في عدة مجتمعات قديمة محقورا ينفر منه الأشراف ويترفعون عن القيام به خاصة اذا كان يدويا . فقد أعرض عنه

(25): المصدر السابق ص 68) .

قدماء اليهود وربطه النصاري بالخطيئة التي ارتكبها آدم عندما خاطبه الله بقوله : « انك ستأكل خبزك بعرق جبينك » (سفر التكوين : 3 ــ 19)

ولم يكن العمل عند الفلاسفة اليونانيين شرفا بل هو حطة وخسة ويعد قول افلاطون بوجود عالمين ، حسي ومثالي ، تعبيرا عن ثنائية اجتماعية مكونة من رجال أحرار قضوا وقتهم في تأمل عالم المثل والمعقول ورجال عبيد اهتمواباشباح المعرفة وقاموا بالعمل .

وكذكل الشان بالنسبة لارسطو ، على الرغم مما بينه وبين أستاذه من اختلاف ، فهو يرى « أن الانسان انما يزاول النظر بما فيه من جزء الاهي هو العقل ، ولكنه لا يزاوله الا أوقاتا قصارا ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للانسان لو أمكن ان يملأ حياته بأكملها (26) .

اما في الاسلام فان الموقف مغاير لذلك تماما . فقد عدّ الله ورسوله العمل نعمة وخيرا توجب على الانسان ان يشكر ربه عنها . فقد قال تعالى : « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون (27) » .

(26) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة ص 262
(27) يس : 34

وقال (صلى الله عليه وسلم): « إن أشرف الكسب كسب الرجل من يده » (رواه أحمد) وبالاضافة الى كونه نعمة فالعمل واجب قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورولوه والمؤمنون » (التوبة 105) . ولا يفهم من الاقبال عن العمل الاعراض عن الآخرة ونسيان أنها خير وأبقى والتكالب على الماديات بنهم وشراهة يؤول الى نسيان الذات والروح . فلا ينبغي للجانب الروحي ان يقضي على الجانب المادي في حياة الانسان التي لا تستقيم الا بهما معا في تكامل وتعانق ، وقد بين الله في كتابه العزيز أهم الأسس التي ترتكز عليها سلامة الدين عندما أنزل على نبيه الكريم هذه الآية : « اليومَ أكملت لكم دينَكم وأتممتُ عليكم نِعمتي ورَضيتُ لكُمُ الأسلامَ دينًا » . (28)

وقد وضح الرسول (صلى الله عليه وسلم) معالم الطريق التي تضمن للمسلم عند التمسك بها أن يبقى دينه حيا على الدوام صالحا لكل زمان ومكان مستجيبا لمتطلبات كل العقول على اختلاف مستوياتها واتجاهاتها .

فقد قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): « تركت فيكم ما لو تمسكتم به لن تضلوا بعدي : كتاب الله وسنتي » وجعل ذلك السبب الأساسي لانتصار المسلمين على أعدائهم ، كما

(28) المائدة : 4

يفهم من هذا الحديث : « مازلتهم منتصرين على أعدائكم ما دمتم متمسكين بسنتي » . فلا يمكن لاي مذهب يحافظ على انتسابه الى الاسلام ان يخالف حدود الشريعة التي جاء بها القرآن ووضحتها السنة أو أن يخرج عن نطاق القوانين الأخلاقية فـما جاء في القرآن قوله تعالى : « ومَنْ أحسنُ قولًا ممن دعا الى اللهِ وعَمِلَ صالحًا وقال إنّني من المسلمِين » (فصلت : 33) .

فالحسن عند الله هو الدعوة اليه والقيام بالعمل الصالح والانتساب الى الاسلام ، وأما ما جاء في السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

فلا ينبغي للمسلم اذا ما تهذب سلوكه وسما بنفسه وبروح ان يجعل كل همه التفكير في الآخرة ويعرض عن شؤون الدنيا وما يلزمه القيام به فيها من جهد ومن عمل متواصل .

ولما بالغ بعض المتصوفة في التأمل والنظر وأعرضوا عن كل عمل خاصة اليدوي منه جلبوا لأنفسهم غضب مذاهب السنية وخاصة الحنابلة الذين اتهموا بالزندقة الغلاة منهم (28 ب) فوقعت بذلك القطيعة بين السنة والتصوّف .

(28 ب) : ذكر الشعراني في كتابه اليواقيت « عدة أمثلة لما لقيه المتصوفة من اضطهاد وعقاب .

والملاحظ ان متصوفة القرنين الثالث والرابع كانوا يتعاطون مهنا انتسبوا اليها ففيهم من يسمى بالحداد ، والنجار ، والنساج ، والحلاج ، والقواريري ، والخراز ... فالذي نقم منه السنيون هو تخلى البعض من هؤلاء المتصوفة عن الحياة العملية والترفع عنها الى ضرب من التفكير المعقد المتفلسف وهو ما لم يقم به الرسول الكريم ولا أصحابه الميامين ولا من جاء بعدهم من التابعين الذين جمعوا بين السمو الروحي والقيام بجليل الأعمال .

هذه القطيعة هي التي عمل الغزالي على إزالتها بدراسته لكل من الشريعة بمفهومها السني والتصوف بمفهومه الصحيح المجرد من المذاهب الدخيلة .

2 ــ التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة :

تتحدد أهمية كل نظرية بقدر ما تكون لها نتائج إيجابية في حياة صاحبها او في حياة غيره من الناس وهو المعنى الذي عبر عنه الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقوله : « اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع » وامتثالا لمعني هذا الحديث تجاوز الغزالي في بحثه لنظرية المعرفة مجال الدراسة النظرية والرياضة العقلية ليجعل من رأيه تجربة حية يمكن ان يدرك حقيقتها كل من بذل جهدا في سبيل تطبيقها .

وتيسيرا لهذه المهمة تجاوز الغزلي برأيه المستوى الشخصي لينشره على نطاق عام . وعلى الرغم من وصفها بالسلبية وهناك من قال إنها تهرب من الحقيقة وخوف من مواجهة الواقع ، واتفقت كلمة كثير من هؤلاء النقاد بأنها سفسطة .

والعوامل الكامنة وراء هذا النقد عديدة ومتنوعة إلا أنني أفضل ردها الى ان معظم هؤلاء لم ينطلعوا على تطورات نظريته في المعرفة ولم يدرسوا تفاصيل نتائجها ، ولهم عذر في ذلك (30) .

وسأقتصر هنا على دراسة إحدى تلك النتائج والمتمثلة في تاثير نظرية المعرفة في تكييف مفهوم التصوف عند الغزالي وعند من حذا حذوه في هذا الميدان .

فقد عُرف التصوف وازدهر قبل الغزالي وعاصره عدد كبير من الزهاد واستمرت هذه المدرسة قائمة الذات بعد حجة الاسلام الا ان هذا الاخير أعطى للتصوّف وجهة غير التي كانت له من قبل .

فلا يمكن للغزالي ان يبحث في نظرية المعرفة دون ان يتعرض لما قاله في شأنها المتصوّفة خاصة وان ما قالوه فيها كثير ويمتاز

(30) يقول دي بور : « ان امثال الغزالي معضلة في نظر الفلسفة واشخاصهم حقائق روحية تحتاج الى توضيح » .

بطرافة وعمق . وهم أول من قال بان المعرفة نور جاء من عند الله كما يفهم من هذه الآية : « ... وقد جاءكم مِنَ اللهِ نُورٌ وكِتابٌ مُبينٌ يهدي به اللهُ من اتَّبع رِضْوَانَه سُبُلَ السلامِ ويُخْرِجُهم منَ الظُّلُمات الى النورِ بإذنِهِ ويَهدِيهِم الى صِراطٍ مستقيم » (31) .

وفيما وصل الينا من كتب ، لم يتخذ بحث المتصوفة للمعرفة شكله الفلسفي الا في أوائل القرن الثالث وما قبله بقليل . قال ابو سليمان الداراني (توفي سنة 215 هـ): «ان الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم في صلاته .

واذا استيقظت في العارف عين قلبه نامت عين جسده لان العارف لا يرى سوى الحق . (تذكرة الأولياء جـ 1 ص 234) .

وتعددت أبحاث الصوفية حول المعرفة حتى أمكن قيام قسم منها خاص بهم عبر عنه أحدهم وهو ذو النون المصري (تـ : 245) بقوله : « تنقسم المعرفة الى ثلاثة أقسام » : الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين والثاني معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء . والثالث خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم : (تذكرة الأولياء جـ 1 صحيفة 127) .

(31) المائدة : 15 ــ 16

وتتميز هذه المعرفة الخاصة بالأولياء عن غيرها بانها تسعى الى ادراك الحقيقة في ذاتها أو حقيقة الحقيقة كما يسميها ابو منصور حسين الحلاج الذي وضحها بقوله :

« علائق الخلائق لا تصل الى الحقائق ، والادراك الى علم الحقيقة صعب . فكيف الى حقيقة الحقيقة . الحق وراء الحقيقة ، والحقيقة دون الحق ... »

وضرب لذلك مثلا هو هذا : « ضوء الصباح الذي هو علم الحقيقة وحرارته حقيقة الحقيقة ، والوصول اليه حق الحقيقة » (32) .

فهذه المعرفة مخالفة إذن للتي بحث فيها الفلاسفة والعلماء فمن الطبيعي إذن ان تختلف مناهج المتصوفة في البحث عنها مع التي سلكها غيرهم فقد أعرضوا عن الأشكال المجردة للتفكير الفلسفي ليجعلوا طريقهم في البحث عنها التجربة التي يعيشها صاحبها بكل حرارة وإقدام .

هذه الحيوية في البحث عن الحقيقة لم يلمسها الغزالي عند غيرهم من الفلاسفة والمفكرين .

(32) يبدو ان الحلاج بلغ درجة الكشف التي مكنته من معرفة السر وسر السر كما عبر عن ذلك في هذا البيت:
مواجيد اهل الوجد تصدق عن وجدى * واسرار اهل السر مكشوفة عندي

وفي مجال المعرفة استحسن الغزالي ما قاله المتصوفة من انهم توصلوا الى إدراك الكثير من الحقائق الكبرى مثل الموت والحياة والنبوءة والدين ، عن طريق الكشف والحدس . وهي معرفة مباشرة تندمج فيها الذات بالموضوع دون واسطة الحواس وما يكملها من الآت ، ودون الاستعانة بقواعد منطقية . واعترفوا بانهم مع طريقتهم هذه عاجزون عن التعبير عما توصلوا إليه من معلومات .

قال هنري كوربان في تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 168 : « ترجع تجربة الصوفيين في آخرها الى ميطافيزيا تضلل جدلية الفلاسفة المحضة مثلما تضلل لا هوتيي الكلام » . فجدد بذلك ما قاله القاضي الشافعي ابن سريج وهو الذي رفض المصادقة على الحكم بإعدام ابي منصور حسين الحلاج معللا رفضه بان « شطحات الصوفية ليست تابعة لاحكام الشريعة » فاسلوبهم في التعبير يستند الى العواطف والخيال لا الى عقلانية الفلاسفة . وبالاضافة الى اختلافهم مع الفلاسفة في أسلوب دراسة مشكلة المعرفة فان المتصوفة يختلفون معهم أيضا في الأهمية التي أعطوها لهذه المشكلة اذ جعلوا غاية الحياة الروحية عندهم هي المعرفة أي المعرفة بالله وهو ما استرعى عناية الغزالي .

يقول رينولدنيكولسون : « ان ما ذكره الغزالي عن حياته الصوفية لا يعد مجالا للشك في انه وجد فيها المعرفة اليقينية التي

كان نشدها ، وان الفضل في وصوله الى هذه المعرفة كان للتصوف دون غيره » . (33) بعدما أضاف اليه العلم الذي كان مختلفا في نجاعته عند الصوفية حسب ما عبر عن ذلك في قوله : « وجانب العمل متفق عليه من الصوفية فهو محو الصفات الرديئة وتطهير النفس من الأخلاق السيئة ولكن جانب العلم مختلف فيه ، فان الصوفية لم يحرصوا على تحصيل المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ... وان النظار لم ينكروا وجود هذا الطريق وإفضاءه الى المقصد ولكن استوعروا هذه الطريق ... الى أن يقول : فالاشتغال بتحصيل العلوم أولى ، فانه يسوق الى المقصود سياقة موثوقا بها » (34) .

وجعل طلب هذا العلم أساسيا عندما قال : « الأولى ان يقدم طريق التعليم فيحصل على العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم » (34ب) .

وللوصول الى حالة الكشف لا بد للإنسان الاعتزال عن الخلق ، والاعراض عن الدنيا والتجرد لله ليتفكر « فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب » (34ج) ويسمى الغزالي هذه

(33) رينولد ، انيكولسون : « في التصرف الاسلامي وتاريخ ص
(34) ميزان العمل ص 34
(34 ب) ميزان العمل ص 39 (34 ج) الرسالة اللدينية ص 49

الحالة التي ينفتح فيها باب الغيب بمرتبة الولاية وجعلها أقل درجة من النبوة خلافا للشيعة كما سنرى ذلك مفصلا بعد حين وذكر انه وصل الى هذه الدرجة .

2 ـ موقف الغزالي من التصوف

دواعي التصوف عند الغزالى :

عند بحثه لنظرية المعرفة اعجب الغزالي بالطريق الذي سلكه المتصوفة الذين نعتهم بانهم يمثلون بحق طلاب الحقيقة . ثم أعجب بهم ثانية عندما أراد ان يوجد حركة شعبية تساعده على النهوض بالعالم الاسلامي ، وتحيي فيه الأمل الذي خاب بانفصام الوحدة السياسية التي عمل على إيجادها بين الخلافة العباسية بالمشرق والدولة المرابطية بالمغرب .

فالصوفية وحدها هي التي تسمح بمعالجة ما رأه من ضعف إيمان أصناف الخلق بشرط ان تتخلى عن بعض صفاتها التي تخلى عنها هو عندما قال : « فماذا يعنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك . (المنقذ ص) .

فالصوفية التي يريدها الغزالي ليست مجرد موقف مذهبي أو ديني أو عيش في برعجية مطلقة ينعزل معها صاحبها عن واقع الناس ، وإنما هي انغماس في خضم الحياة بكل نشاطاتها

وانصلاق من الواقع الاجتماعي الذي يحياه المسلمون مع سعي تدريجي ومستمر الى السمو الذي يؤهلهم لخلافة الله في الأرض .اختار الغزالي التصوف ليكون الأداة الفعالة لنهضة إسلامية شاملة وسريعة التحقيق عندما أدرك جسامة الأخطار المحدقة بالأمة الاسلامية وسرعة إكتساح الأعداء لأراضي الخلافة .

فلم يعد اذ ذاك مجال للعمل البطىء المتزن المتمثل في قيام نهضة علمية لفقدان المدارس وتضاءل الاطارات وقلة الأموال .

لقد فات أوان طرح فلسفة جديدة تدعو الجماهير الى ثورة عارمة لأن حملات التشكيك والتضليل التي قام بها أنصار حسن الصباح وانتصاب النصاري بفلسطين قلب الأمة الاسلامية جعل الدعوة الى الجهاد المقدس أمرا مشكوك النتائج .

ولا يمكن له في دعوته هذه ان يعتمد على الفقهاء الذين تحجرت عقول اكثرهم واستبد بهم التقليد فجمدوا حياة الناس بتجميد أحكامهم (35) فلا تستقيم هذه النهضة الا في صلب حركة تجمع بين التمسك بالدين والتحلي بالاخلاق والمثابرة على العمل الصالح ولها آراء جديدة واهتمامات خاصة يمكن ان تستجيب لحاجيات الناس وتدربهم على مواجهة كل الظروف .

(35) ان القضايا الفقهية جوهرية وحيوية بالنسبة للمجتمع وتجدد وقائعها مع الأيام مما يؤدي الى ايجاد حلول مبتكرة لها الا انه في عصر الغزالي شاع التقليد في ميدان القضاء .

فوجد ان التصوف هو أنسب إطار لتحقيق هذه الغاية بعد تنقيته من الشوائب التي الصقت به في العصور السابقة والرجوع به الى الحالة التي كان عليها أيام الرسول وفي صدر الاسلام .

تصوف الغزالي

خص الغزالي التصوف بكتب عديدة طبع منها أكثر من عشرين نذكر منها « إحياء علوم الدين » « واداب الصوفية » و « الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة » و « منهاج العابرين الى الجنة » (36) ومشكاة الانوار .

كان لهذه الكتب دورها الفعال في تقريب وجهتي نظر السنيين والمتصوفة والتخفيف من العداء الذي كان قائما بينهما وبذلك اعتبر مدخلا للصوفية في الاسلام مثلما اعتبر مدخلا للفلسفة كما رأينا .

ولم يكن الغزالي جاهلا بالتصوف قبل دراسته له وإقباله عليه ، فلما كان صغيرا تلقى من أخيه احمد وصية أبيهما خيرا بالصوفية ورجالها ، وأثرت هذه الوصية في أخيه احمد « توفي

(36) المنقذ انظر الكشف الذي وضعه جميل صليبة عند نشره لهذا الكتاب .

سنة 520 ــ 1126 بقزوين » الذي انغمس بكليته في التصوف وصار أحد أقطابه المرموقين وأحد الداعين الى العشق الخالص والحب الرقيق ونذكر من بين تأليفه في هذا الموضوع « سوانح العشاق » الذي انتحى فيه طريقة الحلاجيين .

وقضى أبو حامد جانبا من طفولته في رعاية رجل صوفي وصاه وأخاه والدُهما عليه قبل موته وأثناء دراسته للتصوف رفض الغزالي على عادته ومنهاجه ان يدخل من البدء في صراع مع الصوفية قبل ان يتعرف على حقيقة أمرهم وخفاياهم ، فتجنب بذلك العنف الذي طبع علاقات الحنابلة بالمتصوفة حتى أصبح كل طرف يرمي الآخر بالكفر والزندقة . فنجح بفضل هذا الأسلوب من معرفة الصوفية على أقصى ما يمكن من النزاهة والتجرد . هذا فيما يتعلق بالجانب الذي يمكن ان يدرس من تصوفهم . وبعد طول البحث في هذا الموضوع ظهر له وتأكد لديه ان الدارسة لا تجديه نفعا مع المتصوفة لان أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال (37) فلم يتردد الغزالي في اقتحام بركان تجربتهم ، وتم له ذلك سنة 488 عندما كان في الثامنة والثلاثين من عمره .

وكما هو الشأن بالنسبة لكل تجربة حية فان التي قام بها الغزالي

(37) المنقذ 123 .

لم تفقد شيئا من حرارتها بتقادم عهدها بل على النقيض من ذلك تبقى دراستها مجدية لكل باحث في أعماقها ولكل راغب في دواعيها وأسبابها . وهذا ما جعل فطاحل العلماء في الشرق والغرب ينكبون على دراسة التصوف عند الغزالي : أمثال نيكولسون وأزين بلاصيو وقردنار .

وخرج الغزالي من تجربته العميقة هذه بعدة نتائج منها :

1 ــ ان حالة التمزق الفكري والسياسي والمذهبي التي حفت بالامة الاسلامية أيامه ناتجة عن عدة أمور وناشئة عن جهل الناس لحقيقة دينهم التي عملت على طمسها مختلف المذاهب الهدامة التي ترعرعت في ذلك العصر .

ولتلافي هذه الخطر خصص جانبا كبيرا من عزلته لتأليف أهم كتبه وهو « إحياء علوم الدين » .

2 ــ تدهورت الحالة الاقتصادية وساءت معاملات الناس فيما بينهم بسبب فساد أخلاقهم .

فدرس الغزالي هذه الأوضاع بكل ما تستحقه من عناية وجعل ثلثي كتبه تبحث في المسائل الأخلاقية .

والسبب الثاني في تدهور هذه الحالة يرجع أيضا الى عزوف الناس عن القيام بالأعمال اليدوية الا لما اضطروا اليه اضطرارا .

3 ــ عجز القضاء على ايجاد عدالة بين الناس ، وأصبحت الأحكام الفقهية متحجرة بعدما تلاعبت بها أيدي قضاة لا همّ لهم إلا إرضاء أصحاب النفوذ والسلطان وجمع الأموال . الى غير ذلك من الأسباب التي يطول شرحها مجمعة الا اننا سنرى البعض الآخر منها مبثوثا في هذا العرض .

وبعد الدارسة المستفيضة استخلص الغزالي هذه الحقيقة وهي ان تدهور شؤون الأمة الاسلامية منشاه القطيعة التي حصلت عند معاصريه بين عقيدتهم والحياة الاجتماعية .

فلا يمكن للايمان الصحيح ان يتقوم من غير عمل صالح وأخلاق فاضلة وتنظيم سياسي نزيه ، وهي الحقيقة التي وضحها الرسول الكريم وصار على هديها خلفاؤه الراشدون .

وكل من ينظر في كتاب « الاحياء » الذي يعد المرجع الاساسي للمتصوفة السنيين يلاحظ هذه الظاهرة : فقد بدأ الغزالي في هذا الكتاب ببيان اركان الاسلام فأوضح علاقة الشريعة بالمجتمع وأطنب في التأكيد على ان الشريعة هي القاعدة الأساسية لكلّ تصوف .

أما في الجزئين الثالث والرابع من هذا الكتاب فقد تكلم عن الطرق التي تسمح للنفس بالعروج نحو الكمال الروحي اذا ما نجحت في قهر شهواتها وتغلبت على أهوائها .

ومن خلال هذه الدراسة المستفيضة لأركان الشريعة الاسلامية ولمبادئها ولمعطيات التصوف وأبعاده تبين للغزالي أنه من الممكن إزالة أسباب الاختلاف بين الشريعة الاسلامية والتصوف وذلك على أساس ان التصوف يهدف الى جعل سلوك المريد مبنيا على الاخلاص في السرّ والعلانية وعلى التحلي بالنية الطاهرة التي تسمح لصاحبها بان يتصل بالله على خير وجه .

هذا المعنى يتماشى مع ما نعت به العلامة الدردير علماء الشرع « ان العلم بالله تعالى وبرسول وشرعه أفضل الأعمال وأقرب العلَماء الى الله تعالى وأولاهم به اكثرهم له خشية وفيما عنده رغبة الواقف على حدود الله تعالى من الأوامر والنواهي المراقب له في جميع أحواله » (خاتمة أقرب المسالك) .

وبدأت التجربة الصوفية التي خاض الغزالي غمارها في سنة 488 هـ عندما كان في الثامنة والثلاثين من عمره ، وبعدما انتهى من دراسة كل ما يتصل بهذا الموضوع ، وتأكد ان الدراسة لا تجدى كثيرا « مع أناس أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال (38) » .

دخل اذا في التجربة الصوفية بعدما حصل معه من العلوم

(38): المنقذ ص 123

التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر ، ورسخت في نفسه هذه الأصول الثلاثة من الايمان لا بدليل معين محرّر بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

فعماد مذهبه في التصوف هو الايمان بالله وباليوم الآخر والتسليم بحقيقة النبوة وباضطرار كافة الخلق إليها وبالاعتراف بانه على أعلى درجات النبوة ويبرهن على صدق رأيه بقوله : فكذلك بان لي على الضرورة ان العبادات بحدودها ومقادرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء بل يجب فيه تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل (39) .. فكل تصوف ينحرف عن إطار الرسالة المحمدية هو إباحة وإلحاد . فالقول بالحلول أو بالاتحاد أو بالوصول كل ذلك خطأ وتحريف للعباد . وذكر الغزالي وجه هذا الخطإ في كتابه « المقصد الأسني » بصورة مفصلة ، ثم اشار بإيجاز في كتاب « المنقذ » الى ان التصوف ايضا قد يكون من بين الأسباب التي تؤدي الى ضعف إيمان الخلق شأنه في ذلك شأن الفلسفة والعلم والاسماعليلية .

(39): المنقذ ص 145

فكتب : « وقائل ثان يدعي علم التصوّف ويزعم انه قد بلغ مبلغا ترقي » فيه « عن الحاجة الى العبادة . وقائل ثالث يتعلل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة ، وهؤلاء هم الذين ظلوا عن التصوف (40) . ولا يرى فائدة في التصوف الذي تكون فائدته قاصرة على صاحبه وحده ولا تعم غيره من الناس .

وعبر عن مقصده هذا في الدعاء الذي صاغه في هذه العبارات « اسأل الله أن يصلحني أولا ثم يصلح في ويهديني ثّم يهدى بي ، وان يريني الحق حقا ويرزقني اتباعه ، ويريني الباطل باطلا ويرزقني اجتنابه (41) . أما الاسلوب الذي توخاه ببلوغ هذا الهدف فهو الذي سنه النبي (صلى الله عليه وسلم) » « ... في اهتمامه بإرشاد الخلق ، وتلطفه في جرّ الناس بانواع الرّفق واللطف إلى تحسين الأخلاق وإصلاح ذات البين . وبالجملة الى ما يصلح به دينهم ودنياهم (42) » فلا فصل عنده بين شؤون الآخرة وهي الحقيقة التي قرّرتها الشريعة الاسلامية .

أركان تصوف الغزالي :

بعد ان درس الغزالي حالة المتصوفة ودواعيهم الى الانقطاع الى

(40): المنقذ ص 149
(41): المنقذ ص 155 .
(42): المنقذ ص 162 .

الله عمد الى توضيح معالم ذلك الطريق لمن رام سلوكهُ فقال « اعلم ان سالك سبيل الله تعالى قليل ، والمدعي فيه كثيرا . ونحن نعرّفك علامتين له : العلامة الأولى ان تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع : موقوفة على حدّ توقيفاته ، إيرادا وإصدارا ، وإقداما وإحجاما ، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل الا بعد التلبس بأحكام الشريعة كلها ، ولا يصل فيه الا من واظب على جملة من النوافل . فكيف يصل اليه من أهمل الفرائض ؟ .

والسالك لسبيل الله يعرض عن الدنيا إعراضا لوساواه كلهم لخرب العالم .

فان قلت فهل تنتهي رتبة السالك الى حدّ ينحط عنه بعض وظائف العبادات ولا يضره بعض المحظورات ، كما نقل عن بعض المشائخ من التساهل في هذه الأمور ، فأعلم ان هذا عين الغرور وان المحققين قالوا : لو رأيت إنسانا يمشي على الماء وهو يتعاطى أمرا يخالف الشرع فاعلم انه شيطان ، وهو الحق » (43) .

(43): ميزان العمل ص

من التصوف الى الولاية

عاصر الغزالي حركتين كبيرتين كانت لهما صلة كبيرة بالحركة الصوفية سواء من حيث نشأتهما أو من حيث سلوك الرعيل الأول من أتباعهما وهما حركة المرابطين بالمغرب وحركة حسن الصباح بالمشرق .

فقد استقطبت كل واحدة منهما ، في بيئتها قلوب العديد من الأتباع الذين ارتبطوا بها أيما ارتباط وانقادوا مخلصين لتعاليمها . ونالتا نفوذهما هذا بفضل نزعة روحية تدعو الى السمو بالانسان والى تطهير المجتمع على ما يرضي الله ورسوله والمؤمنين . وتولدت عن هذه السلطة الروحية قوة سياسية وعسكرية مكنت الحركتين من أن يكون لهما أثر فعال في تاريخ الأمة الاسلامية دام مدة طويلة وترك طابعه الملحوظ في تطور التفكير في المشرق والمغرب :

وكلا مؤسسى الحركتين له علاقة وثيقة بالتصوف الذي أوصله حقا إدعاء الى درجة الولاية . فقد كان باعث الحركة المرابطية يحيا ابن ابراهيم على غاية من الزهد والتقى وكذلك الشأن بالنسبة لعبد الله بن ياسين المتوفي سنة 451 هـ الذي استعان به يحي بن ابراهيم على تفقيه الصنهاجيين في الدين الى جانب تدريبهم على الأعمال العسكرية داخل رباطات خاصة بهم . وكان هدفهم مجاهدة النفس حتى يرجعوا الى العقيدة الصحيحة

وتزكى نفوسهم . ومن المعلوم ان الدعوة المرابطية التي أسسها رجلان صالحان بلغا درجة الولاية بلغت أوج مجدها وعزها أيام يوسف بن تاشفين وخلفتيه .

اما الحركة الثانية فهي التي أسسها بالمشرق مرابط آخر هو حسن الصباح توفي (518 هـ/1124م) الذي اعتصم مع أتباعه بالجبال الجنوبية الغربية من ايران في قلعة (الموت) ومن معقله هذا جذب اليه أكثرية الأسماعيليين المتطرفين .

ولم تكن حركته مجرد نزعة سياسية فحسب اذا ما علمنا ان عددا كبيرا من المتصوفة انتسبوا اليها مثل السيمائي (ت : 1151/345) وفريد الدين العطار (تـ :1230/627) وجلال الدين الرومي (تـ : 1273/672) وعزيز النسفي وغيرهم كثير .

ومن الطريف ان نذكر ان بين هاتين الحركتين تناقضا شديدا وتباينا صارخا في الاتجاه والمواقف والغايات واسلوب العمل ، ويمكن أن نجمل ذلك بالقول بان المرابطين تطرفوا في الأخذ بالسنة في الحين الذي غال فيه الصباحيون في تشيعهم .

ولعلهما لم يجتمعا الا في نقطة واحدة هي عداؤهما للغزالي ومقاومتهما لكتبه وارائه . ورغم هذه العداوة التي لقيها الغزالي فقد سعى الى الاستفادة من تجربة خصميه ومن في مثل حالهما

فأعطى للولاية أهمية كبرى في مذهبه التصوفي وعوض ان يجعل مقام الولاية قاصرا على الامام وحده كما هو الشان عند الشيعة جعلها عامة يتحلى بها كل من توفرت فيه الكفاءة للقيادة الروحية والقدرة على دفع الناس الى طرق الصلاح وحثهم على التفقه في دينهم والتمسك بشريعتهم وبما حباهم الله به من علم وحكمة وهداية .

1 ــ مقام الولاية بين السنة والشيعة

لخص بعضهم ما قيل في تعريف الولاية فقال « هي حالة طائفة قليلة من خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا الى أعلى مراتب الأحوال الصوفية (44) والأصل القرآني لهذه الرتبة هو قوله تعالى : « الا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (يونس : 62) وقوله : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » التوبة : 71) وقوله : « انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » (المائدة 55) وقوله : «ان أولياؤه الا المتقون (الأنفال 34) وقبل ازدهار الحركة الشيعية لم يعر المسلمون مقام الولاية أهمية بالغة ولم يفرقوا بين الولي وغيره من رجال الله الصالحين .

(44) نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخ ص 157

واذا ما حاول الانسان تتبع مراحل تطور الولاية عند الشيعة وجدهم يستندون في القرآن على هذه الاية : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » (الأحزاب : 6) وفي السنة على حديث خم المشهور عندهم بحديث الغدير (45) . والذي ورد فيه « ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا اللهم بلى : قال من كنت مولاه فهذا على مولاه ... »

واستنتج الشيعة من هذا الحديث أن ما أعطاه الله للنبي من حق من في إرشاد المؤمنين وتعريفهم بدينهم قد انتقل منه الى علي بن أبي الطالب ومن بعده الى ذريته . وعارضهم السنيون في موقفهم هذا بحجة ان الرسول وحده هو ولي المسلمين بما أنزل الله عليه من وحي وهداية وما قام به نحوه من حسن تأديب يسمح له بتوجيه المسلمين الى اتباع الصراط المستقيم .

وانفرد الرسول الكريم بهذه الخصوصية لما يتمتع به من عصمة عن الخطا ، الا أن الشيعة ردوا على هذا الاعتراض بقولهم : « ان الولاية سلطة إلهية لتنفيذ الشريعة ولتطبيق الاسلام على المجتمع ، سلطة لا تعطى الا للرسول صاحب الرسالة أو الى من تحول الى فكرته وذاب في ذاته حتي عد استمرارا له ... وهي مقام عظيم لا يبلغه الا من يمثل صاحب الرسالة قولا

(45) القاضي النعمان دعائم الايمان ص

وعملا وفكرا ومن امتحن الله قلبه ، من ينسى نفسه في ذات الله ولصالح الاسلام أي من عاش الاسلام بكل وجود (46) .

وبالغ الشيعة في تقديرهم للولاية حتى جعلوها أهم ركن في الدين وقاعدته الأساسية التي يسأل عنها يوم القيامة قبل جميع وينفردون في هذا بحديث نصه : « بني الاسلام على خمس : الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية . وما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية » .

ويرى روحانيو الشيعة أن التصوف السني عندما أضاف الى النبي وحده صفات الامام جعل من الولاية إمامة بدون أمام ، وبذلك أخرج الأمور عن مجراها الطبيعي وتطرفت مدرسة حسن الصباح في تقدير الأولياء حتى زعموا ان أولياء الله ليسوا الله نفسه ولكنهم لا ينفصلون عنه ، نظرا لأن الامامة هي المظهر الالهي الاصيل ووحي الحضرة الالهية والهادي الى هذا الوحي ، فان الامام هو الحجة العظمى والكفيل الذي ينوب عن الالوهية اللامعلومة (47) .

وازدادت بعض الفرق اغراقا في المغالاة الى درجة تأليه الولي مثل جماعة « علي الالاهي » .

(46) الايمان موسى الصدر مقدمة تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 23
(47) هنري كربان تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 177

أما عن موقف السنة من الأولياء فانه اتسم بكثير من الاعتدال بلغ الى حد التشدد في اسناد صفة الولاية الى غير مستحقيها .

وقد ذكر أبو نصر عبد الله السراج الطوسي المتوفي سنة 373 ه في كتابة « اللمع » اذا كان الصوفية هم المختارون بين جماعة المسلمين فان الاولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية ووقع اختيارهم لتقواهم الصادقة واعناتهم انفسهم الأمارة بالسوء واستمساكهم الشديد بالحقائق الربانية (48) وهذه حادثة يرويها أحد أصحاب أبي زيد البسطامي تدل على مدى ذلك التشدد وتمت عندما أخبره هذا الصاحب عن مكانة أحد الاولياء . قال أبو زيد « قم بنا حتى ننظر الى هذا الرجل الذي قد شهر نفسه بالولاية وكان رجلا مقصودا مشهورا بالزهد فمضينا اليه ، فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه ، وقال هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه (49) ولهذا التشدد ما يبرره نظرا للأهمية التي أعطاها للولاية هذا الحديث القدسي عن أبي هريرة « من آذى لى وليا عاديته ومن آذى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الى عبدي بشيء أحب

(48) نفس المصدر ص 163 — عن نيكولسون الصوفية في الاسلام ص 113
(49) نيكولسون : الصوفية في الاسلام ص 22

الي مما اقترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وان سألني أعطيته وان استعاذني لأعذنة (البخاري).

الفصل الخامس الولي الصوفي عند الغزالي :

يوم التصوف عند الغزالي على مجموعة الأركان التي ذكرتها محررة او من خلال بعض الأمثلة المستمدة من حياة الزهاد والتي يمكن اجمالها فيما يلي :

1) الايمان بالله ورسوله 2) تقوى الله (50) بإطاعة أوامره واجتناب نواهيه (3) الاقبال على العلم والمعرفة 4) مجاهدة النفس حتى تتحلى بالخلق الكريم 5) العمل على ما فيه خير الامة وصلاحها بعد محبة الخير لها عملا بقوله (صلى الله عليه وسلم)

(50) شرح جلال الدين الرومي التقوى بقوله « ان الصوفي الذي تطهر من الادران يصبح كالحديد الذي يلقى في النار فيتوهج بالحرارة ويتخذلون النار وصفاتها حتى انه يظن انه النار بذاته فيدعو الناظرين بلسان حال ان يلمسوه ليصدقوا انه نار حقيقية »

هكذا كان الصوفي في حال الغناء لا يرى الا الله وقد غنى عن صفاته ويقول بكل اعضائه « انا الحق » وقد انطلق الحلاج من الأية الكريمة« فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (المائدة) 54) فاحب الله الى ان فني فيه كما عبر عن ذلك في هاتين البيتين :

والله ما طلعت الشمس ولا غربت :: الا وحبك مقرون بانفاسي

ولا خلـوت الى قـــوم أحدثهم :: الا وأنت حديثي بين جلاسي

« من حسنت نيته صلح عمله » ـــ 6) البعد عن التطرف والغلو في النظريات فقد بلغت نقمة الغزالي على من تطرف من المتصوفة حدا جعله لا يرضى حتى عن ذكر أسمائهم وإذا ما اضطر مثلا الى الاستشهاد بكلمات الحلاج قدم لها بهذه العبارة « قال بعض الصوفية أو « قال بعضهم » وكذلك الشأن لأبي الحسن الخرقاني (ت 425 هـ)

واذا كانت هذه المبادى صالحة لان تكون قاسما مشتركا لجميع الناس فانه لم ينكر على نخبة منهم ان تتجاوزها الى مراتب اخرى يلعب فيها النور الذي يقذفه الله في الصدر دورا كبيرا ويسمى بسر الولاية وهو الذي عرفه بعض الغزاليين بقوله « هو نور يقذفه الله في قلب المؤمن الصادق فيتمكن بفضله من أن يرى الرؤى الواقعة وان يكون له من نفاذ البصيرة والباصرة ما يتجاوز به حجب المرئيات ومن القوى الخارقة ما يتمكن به من بعض الأشياء الغيبية او التكشف عن الأسرار ويسمون العلم الحاصل لهم عن طريق بالعلم الباطني » .

واذا ما أردنا معرفة مدى نجاح الغزالي في تكوين « الولي الصوفي » فاننا نذكر مثال عبد القادر الجيلاني (491 ـــ 561/1097 ـــ1165) الذي ينتسب الى الحسن بن علي ، فقد كان حنبليا يأكل من عمل يده فتفقه في الدين وسمع الحديث على ابي سعيد المغربي الفقيه الحنبلي وتصدر للتدريس

ووعظ الناس وتزوج وانجب عددا كبيرا من الأبناء قيل انهم 49 منهم عشرون من الذكور وكانت له مقامات وكرامات .

ومن بين تلاميذه العديدين ابو مدين شعيب الأب الروحي للمدرسة الصوفية بأقطار المغرب والأندلس فقد تخرج من مدرسته اكثر من الف شيخ (51) وعبر الجيلاني عن رقة مشاعره في هذا الخطاب الذي توجه به الى الرسول (صلى الله عليه وسلم) « يا محمد انت سلطان الحقيقة انت إنسان عين الوجود ، على عتبة باب معرفتك تخضع أعناق العارفين في حمى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين » .

ولما سئل عن موقفه من أصحاب الاتجاه الحلولي الذي اعتنقه الحلاج قال « ان هذا الأخير ضل الطريق لفقدان المرشد له » .

ومما يدل ايضا على نجاح الغزالي في تقريب الشقة بين التصوف والسنة أن صلاح الدين الأيوبي الذي أعاد للسنة مكانتها في مصر أسس للصوفية تكايا الا انه اشترط الا يقبل فيها الا من كان سنيا أشعريا (52) .

ويهدف هذا الأجراء الذي اتخذه صلاح الدين الايوبي الى الاستجابة لغرضين متكاملين : سياسي ومذهبي تجسّما في

(51) قال أبو مدين شعيب : « نظرت في كتب التصوف فما رايت مثل الاحياء للغزالي »
(52) انظر خطط المقريزى

أما الأول منهما فإنه يمثل إستمرارا للدور الكبير الذي لعبه الغزالي في تهيئة الظروف المؤدية لانتصار المذهب السني على خصومه من الباطنية والصليبيين واليهود والمجوس . فتكاثر عدد المتبعين للسنة وقويت شوكتهم .

ويرجع جانب كبير من الانتصار الذي أوصل الأيوبيين الى الحكم الى التفاف الجماهير الاسلامية حول من يرفع رأية الدفاع عن السنة ضد الأتجاهات والحكومات المعادية لها . ولا يخفي الدور الكبير الذي لعبه الغزالي في تعبئة السنيين ضد خصومهم . ويمثل تصوفه أحد أركان هذه التعبئة .

أما الغرض الثاني المكمل للغرض السياسي فهو مذهبي . سعى الأيوبيون الى نشر المذهب السني في ربوع استقر بها الفاطميون الاسماعيليون أكثر من قرنين ، وجعلوا منها قاعدة لبث تعاليمهم وتوجيه هجوماتهم على مختلف الأقاليم الاسلامية . فوجد الايوبيون في آراء الغزالي ولدى تلاميذه خير معين لهم على تحقيق هذا الغرض .

وعلى هذا الأساس وجّه صلاح الدين الأيوبي عناية خاصة الى الفقهاء بوصفهم علماء الشريعة وحماة الدين والمحافظين على سلامة العقيدة من كل زيغ أو تأويل فاسد ، وهم في نفس

الوقت يؤيدون سلطانه . واستفاد الفقهاء من هذا الدعم فقاوموا بكل شدة وعنف ، في جملة ما قاوموا ، التصوّف الذي لا يتماشى مع المفهوم السلفي للزهد .

وصادف ان استفحل في ذلك العصر أمر التصوف الاشراقي الذي أغرق في الرمزية وبالغ في التخيّل واقتبس الكثير من الفلسفة الفيضية اليونانية ومن النظريات الفارسية القديمة ومن الشعر الغزلي الاسلامي . وامتزجت عندهم هذه المعاني بالآيات القرآنية والأحاديث (النبوية التي طعّموا بها تصوفهم ، وادّعى الأشراقيون أن جمال الدينا وما فيها هو انعكاس للجمال الالهي وقالوا بأن الأنسان الكامل هو النبيء صلى الله عليه وسلم وهو خالد لأنه المخلوق الذي تتجلى فيه عظمة الخالق ، وهو المرآة الصافية التي تعكس نور الله وفسّروا خلوده أيضا بسبب آخر وهو أن كل موت ينتهي الى قيامة جديدة والى خلود من نوع آخر الى غير ذلك من المعاني المأخوذة عن الاسلام والمسيحية والبوذية . وبعد ذلك عمّموا هذه الصفات التي أطلقوها على النبيء صلى الله عليه وسلم على بقية الرسل فكبار الصوفية وغيرهم من الذين فنوا في الله بحُجّة أن الفرق بين الله الخالق وعبده يذوب في نور المحبة ونارها .

وذكر أحمد الغزالي ، شقيق ابى حامد ، في كتابه « السوانح » أن العاشق هو انعكاس للمعشوق ومرآة له وعبّر

عن فكرته هذه بألفاظ الغزليين كالوجد والعشق وقيس وليلى (53) .

واشتدت الخصومة بين الفقهاء والاشراقيين وخاصة مع شيخهم شهاب الدين السهروردي (المقتول) الذي تطاول على العلماء وتهور معهم وتسبب في اثارة التشويش والهرج بعدة أماكن .

ويبدو كأن صلاح الدين الأيوبي أدرك أن النزعة الصوفية الاشراقية فيها نوع من التعبير عن غضب فيئة من الناس عن الروح العسكرية التي سادت في عهده والتي جسّمها الفقهاء في أحكامهم وفي سلوكهم فانحاز الى صف هؤلاء الفقهاء وأمر بقتل السهروردي رغم صداقته للملك الظاهر ابن صلاح الدين بتهم منها توجيهه بعض تراتيله الى ملائكة الأفلاك الذين عدّ نورهم النور السرمدي .

وفي هذا ميل الى الصابئة وتطرف في الأشراق الى حدّ الزعم بأن الحقيقة الكبرى لا تنكشف بواسطة البحث العقلي أو بقواعد المنطق الأرسطي بل إنها تدرك بواسطة سوانح نورية تأتيهم من فيضهم الباطني الذي يغنيهم عن كل برهنة .

(53): انظر ما كتبته عن الاشراق في كتابي : التطور المذهبي بالمغرب ص 43 و ص 715 .

هذا هو التصوف الذي قاومه صلاح الدين الأيوبي ليفسح المجال لتصوف آخر أرسى قواعده أبو حامد الغزالي وكيفه الأيوبيون بما يتماشى وسلطانهم .

ومن بعدهم ازداد الارتباط بين التصوف والحكّام .

3 ــ تطور الولاية بعد الغزالي :

ان السمو الروحي الذي تحقق لبعض الاولياء جعل الناس يعجبون بهم ويلتفون حولهم باعداد كثيرة واصبحت لهم موارد مالية هامة مصدرها ما ياتيهم من هدايا وتبرعات ومن ريع ما يحبس على زواياهم من عقارات ، وكانوا يتدخلون بالحسنى لفض ما قد يشجر بين اتباعهم من خلافٍ أو نزاع ، وبقدر ما تضعف الحكومات بقدر ما يزداد نفوذهم متانة واتساعا وبذلك كانوا لهذه الحكومات خير معين على المحافظة على الامن والسلام مما جدا بالدولة الحفصية مثلا على التعاون مع اصحاب هذه الزوايا لمقاومة البدع او لاستتابة قطاع الطرق وللقضاء على اسباب الفتنة ومن امثلة ذلك تعاون ابي علي السني مع الموحدين لمحاربة الاباضيين وهو ما فعله ايضا أبو هلال السدادى في نفس المنطقة وهي الجريد ولعب القديدي دورا مشرفا في بث الطمانينة بسهل القيروان ايام الدولة الحفصية (53) ويذكر حسن عبد الحميد

(53) انظر الحبيب اهيلة : الزاوية واثارها في المجتمع القيرواني بالمجلة التونسية للعلوم الاجتماعية عدد 140 424،43 من سنة 1975 ــ

صالح في كتابه « الحافظ ابو طاهر السلفي (475 ــ 576) » ان هذا المحدث ترجم في كتابه « معجم السفر » لحياة واحد من العصاة والمذنبين ومقترفي الاثام ومدمني الخمر الذين تابوا على يديه (54) .

وككل مؤسسة انسانية اصيب التصوف في بعض مراحل تطوره بالتدهور والانحطاط وحدث ذلك عندما انقلب التصوف الى ارث تورل فيه القيادة الى ابناء موسسي الطريقة حتى وان كان هؤلاء الورثة جهالا خلوا من ابسط مقومات الولاية وربما اتصف البعض منهم بالانحراف في السلوك .

وفي تلك الفترة كان الاتباع والمريدون بمثابة البطانة الخاصة بشيخ الطريقة يتبادل معهم المصالح المادية واقتصر الجانب الروحاني من عملهم على انشاد بعض الاشعار وترديد نماذج من الادعية والاستماع الى موسيقى خاصة هي المعروفة « بالحضرة » وهي قريبة جداً مما تقوم به حاليا فرق السلامية والعلوية والعيساوية

فلم يكن هولاء الورثة يعرفون شيئا من حقيقة الولاية ولا يفهمون اداب السلوك ولا يدركون طبيعة النفس أو العقل فضلا عن انهم ابعد الناس عن القناعة والزهد وعن فقه الشريعة

(54) حسن عبد الحميد صالح : الحافظ أبو طاهر السلفي ص 31

واحكامها . ولما ابتليت البلاد الاسلامية بالاستعمار لم يتورع بعض هولاء الورثة عن التعاون مع المحتلين وصور الشاعر محمود الوراق حالتهم هذه بقوله :

تصوف كي يقال له أمين وما يعني التصوف والامانة
ولم يرد الاله به ولكن اراد به الطريق الى الخيانة

وتشدد ادعياء التصوف في فرض الانضباط على اتباعهم متعللين بقولة ذي النون المصري « طاعة المريد لاستاذه أولى به من طاعته لربه (55) فكانوا بذلك وبالا على امتهم. فانحراف هولاء عن جادة التصوف الاصيل وتنكرهم للعلم ولمبادى العقل واستهتارهم باحكام الشريعة التي زعموا انهم حماتها هو الذي جر لهم سخط الاصلاحيين في العصر الحديث .

وكان ذلك من جملة العوامل التي حملت هؤلاء المصلحين على احياء الثورة التي اعلنها السنيون على المتصوفة قبل الغزالي وعلى تمجيد من قاومهم بعد الغزالي مثل تقي الدين ابن تيمية (661 — 126/729 — 1329) ومحمد عبد الوهاب (1206/1115 — 1791/1703) اللذين اصدرا فتاوى متعددة ضد تقديس الاولياء والتقرب اليهم وزيارة قبورهم

(55) تذكرة الأولياء ج 1 ص 3

والتوصل اليهم .

فقد اعتبر ابن تيمية « الاتحاد الصوفي » وما شابهه من دواعي الأشراق بدعة وهرتقة كان ذلك في فتوى بعث بها الى معاصرة النصر المنبجي الذي كان يعد في القاهرة تلميذا لابن عربي اولا وللعلامة التفتزاني ثانيا .

نقد تصوف الغزالي

ولم يسلم الغزالى من سهام هذه الحملة حتى أن بعض الوهابيين كفروا من يحترم الغزالي وكذلك فعل السنوسيون الذين هاجموا الغزالي بالرغم من ان طريقتهم في أهدافها العامة هي تطبيق للمبادى التي أدخلها حجة الأسلام على التصوف هذه المبادى التي قال في شأنها أسعد المهني « لا يصلى الى معرفة علم الغزالي وفضله الا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله » وهو الذي بلغ حد فهمه للسنة أن قال فيه الأمام محمد يحي « الغزالي هو الشافعي الثاني » ويعترف بقيمة الغزالي في فهمه للدين حتى أشد خصومه تطرفا مثل القاضي عياض الذي تزعم جماعة من افتوا باحراق كتاب الأحياء .

من ذلك ما ورد في ترجمة القاضي عياض التي ألفها ابنه والتي قال فيها :

« تذاكر يوما القاضي عياض مع شيخه ابي محمد بن منصور اللخمي (513/453) كتاب الأحياء لأبي حامد فقال عياض : لو اختصر هذا الكتاب واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان كتابا مفيدا .

فقال له ابو محمد بن منصور فاختصره اذن : فقال له عياض : أنت أخلق لذلك فقال له أبو محمد : أحق يا أبا الفضل ؟

ــ لئن لم تختصره فما في بلدنا من يختصره

استهدف تصوف الغزالي لعدة انتقادات ، أثناء حياته وبعد مماته ، وكان البعض من هذا النقد مسلطا على الناحية الشكلية والبعض الآخر في صميم تجربته نفسها .... وسأقتصر على إيراد ما اتسم منها بالاعتدال معرضا عن كلام من قال « ان كان في الدين كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة » ، فالذي عيب على الغزالي من الناحية الشكلية هو اعتماده على أحاديث لم يتحر فيها طريقة الأسناد وأحوال الرواة من حيث عدالتهم .

وكان الغزالي اعتبر هذا النقد صادرا عن أناس لم يكن لهم اطلاع واسع على فن الحديث فلم يجبهم حتى ظن بعض الناس أن هذا النقد وجيه . واستمر هذا الظن قائما الى المأة الثامنة

عندما صدر كتاب الأمام الحافظ زين الدين العراقي الشامي المسمى « المغني عن حمل الأسفار في الاسفار في تخريج ما في الأحياء من الاخبار

وأما النقطة الشكلية الثانية التي عيب عليها فيه زعمه بانه يتوجه الى عامة المسلمين مع استعماله لمصطلحات لا تفهمها هذه العامة لصعوباتها وغير دارجة حتى عند الخاصة

وأدرك الغزالي ان هذا النقد له وجاهته فالف كتابه « الأملاء في إشكالات الأحياء » فسر فيه ما رآه الناس غامضا

1 ــ نقد محي الدين ابن العربي

واما النقد الموجه الى الناحية الموضوعية من تصوفه فهو ميله في نهاية رحتله المعرفية الى جانب المتصوفة القائلين بالكشف والوجد . وممن صدر عنهم هذا النقد نجد اقرب تلاميذ الغزالي من المغاربة اليه واحبهم لديه وهو ابو بكر بن العربي الذي انتقد استاذه في كتاب « العواصم من القواصم » لتخليه عن التدريس وتفضيله للتصوف عن علم الكلام ، ولاحظ ابن العربي ان ابا حامد طالما حرض تلاميذه على التسلح بعلم الكلام واتقان ما فيه من حجج وبراهين كفيلة بالدفاع عن العقيدة ضد الفلاسفة والمشركين

وصادف ان تقابل ابن العربي مع استاذه أيام تصوفه فقال « رأيت الأمام الغزالي في البرية ومعه عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتقه « ركوة » وقد كنت رأيته في بغداد يحضر مجلس درسه نحو اربعمائة عمامة من اكابر الناس وأفاضلهم ياخذون عنه العلم . فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا امام أليس تدريس العلم ببغداد خيرًا من هذا ؟ فنظر لي شزرا وقال : « لما طلع بدر السعادة في فلك الأرادة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدي بمعزل وعدت الى تصحيح أول منزل
ونوديت في الأسواق مهلا ، فهذه منـــــازل من تهوي رويك
غزلت لهم غزلا رقيقا فلم أجد لغـــزلي نساجـــا فكسرت

الى آخر ما أورده ابن العربي .

2 ــ نقد ابن الجوزي للغزالي :

ان الثورة العارمة التي أحدثها الغزالي في مجال التفكير الأسلامي كان لها ردود فعل عديدة في وسط معاصريه ومن جاء بعدهم جيلا بعد جيل الى اليوم .

واذا ما اقتصرنا على ميدان التصوف فاننا نجد في طليعة من

تحامل عليه ابا الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القريشي البغدادي (ت 597) فقد ألف كتابا سماه « اغاليظ الغزالي » كما انتقد الغزالي في عدة كتب أخرى من تاليفه وقد ذكر في كتابه :

« الصوفية من الزهاد الذين انفردوا بصفات وأحوال توسموا بسمات وكان ابتداء هذه الطريقة الزهد الكلي ثم ترخص المنتسبون اليها بالسماع والرقص فمال اليهم طلابُ الآخرة من العوام لما يظهرونه من التزهد ومال اليهم طلاب الدنيا لما يرونه عندهم من الراحة واللعب ...

وجاء أبو حامد الغزالي فصنف لهم كتاب الأحياء على طريقة القوم وملأه بالاحاديث الباطلة وهو لا يعلم بطلانها وتكلم في علم المكاشفة وخرج عن قانون الفقه وقال : ان المراد بالكوكب والشمس والقمر اللواتي رآهن ابراهيم (عليه السلام) أنوار هي حجب الله عز وجل ، ولم يرد هذه المعروفات ، وهذا من جنس كلام الباطنية .

وقال في كتابه « المفصح بالأحوال » ان الصوفية في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ... (ابن الجوزي تلبيس إبليس ص 165)

ومما تجدر ملاحظته ان الغزالي وخصومه في التعبير عن موقفهما المتناقض يَهْدِ فَان الى غاية واحدة وهي الدفاع عن الشريعة المطهرة والسنة النبوية يقول بان الجوزية « الله يعلمَ اننا لم نقصد ببيان غلط الغالط الا تنزيه الشريعة والغيرة عليها من الدخل وما علينا من القائل والقائل وانما نؤدي بذلك امانة العلم ... »

ومازال العلماء يبين كل واحد منهم غلط صاحبه قصدا لبيان الحق لا لاظهار عيب الغالط (المصدر السابق ص 160) ويبين الغزالي من جهته ان مقصده من عمله هو الدفاع عن السنة ضد المتطرفين من الفلاسفة والمعتزلة والمقلدين وغيرهم فيقول « الحمد الله الذي اجتنبى من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفاض علهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين ... وتحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاه المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر ... بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم (الغزالي : مقدمة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد)

فهدف الخصمين اذن واحد وإن اختلفت وجهة نظرهما من التصوف : فابن الجوزية يريد تحطيم التصوف للابقاء على وحدة السنة ، وبذلك يبقي على وحدتها

واذا ما اردنا ان نلخص مفهوم الغزالي للتصوف فاننا لا نجد أفضل مما أجاب به الغزالي وهو على فراش الموت أحد أصدقائه ، قال له هذا الصديق : أوصني يا با حامد فقال له : عليك بالاخلاص قال له ثم ماذا قال له عليك بالاخلاص وأخذ يرددها الى ان مات رحمه الله في سنة 505 هـ (111 م)

فهرس الموضوعات

القسم الاوّل :

اللامعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة 5

تمهيد 7

عرض آراء الفلاسفة المعاصرين 9

1 ــ ثورة هيڤل على العقل 9

2 ــ العقل: تعريفه 10

3 ــ تعريف اللامعقول وعلاقته بالغريزة 12

أ ــ تعريف موللر 12

ب ــ تعريف جوهان 16

ج ــ تعريف اسباير 19

ظهور اللامعقول في الميطافيزيقا 20

1 ــ ظهور اللامعقول في المذاهب الدينية 22

أ ــ المعجزة 23

ب ــ النزعة الإيمانية 25

ج ــ النزعة الصوفية الحديثة 26

2 ــ المذاهب الفلسفية اللامعقولة 26
أ ــ إرادة الحياة 27
ب ــ إرادة الاعتقاد 27

ظهور اللامعقول في العلوم الرياضية والطبيعية 28
1 ــ اللامعقول في علم الضوء 28
2 ــ اللامعقول في علم الطبيعة 29
3 ــ اللامعقول في علم الفيزيا 31

ظهور اللامعقول في النزعات الأدبية 34
1 ــ نقد المذهب العقلي 35
أ ــ نقد كيركيغود 35
ب ــ نقد هورسال 37
2 ــ المحال 39
أ ــ نشأة المحال 39
ب ــ نشأة الإحساس بالمحال 40
ج ــ أهميّة إحصاء الوقائع في تعريف المحال 43
د ــ المضمون الباطني للمحال 46
هـ ــ حلّ المحال 49

الأوّل: الانتحار 49

الثاني: الأمل 52
الثالث: العمل السياسي 54

المراجع: 56

القسم الثاني

أبو حامد الغزالي وتجربته في المعرفة 57
المعاني المستفادة من حياة الغزالي 59

الغزالي بين أنصاره وخصومه 64
1 ــ أنصاره 64
2 ــ خصومه 67

حياة الغزالي وبيئته 69
1 ــ آفاق شهرة الغزالي 69
2 ــ أحداث حياة الغزالي 72
3 ــ بيئة الغزالي 73

قضية المعرفة 76
1 ــ نظرية المعرفة قبل الغزالي 77

2 ــ نظرية المعرفة عند اليونانيين 78
3 ــ نظرية المعرفة في العصر الوسيط 82
4 ــ كيف توصّل الغزالي إلى نظريته في المعرفة 83

عوامل الشكّ عند الغزالي 86
1 ــ العوامل الخارجية 86
2 ــ العوامل الداخليّة 87

مراحل المعرفة عند الغزالي 88
1 ــ مرحلة التقليد 88
2 ــ مرحلة الشك ودواعيها 89

تطور الشك عند الغزالي 92
1 ــ الشك في المحسوسات 93
2 ــ الشك في العقليات 95
3 ــ السفسطة 97
4ــ اليقين 98
5 ــ دور النبوّة في المعرفة 101

نقد نظرية المعرفة عند الغزالي 104

القسم الثالث

التصوف وموقف الغزالي منه

تمهيد 109
أوّلا: التصوّف 111
التصوّف والمؤثرات المذهبية 111

التصوف والسنيون 113
1 ــ تعريف التصّوف 113
2 ــ التصوّف في القرآن والسنّة 114
3 ــ أثر الفتنة الكبرى في الزهد السنّي 116
4 ــ التصوّف بين التطرف والاعتدال 119

التصوّف والشيعة 122
1 ــ تأثر مراتب التصوّف بالتشيّع الإسماعيلي 132
2 ــ التفاعل الصوفي الإسماعيلي مذهبيا 137

المؤثر الفلسفي في التصوّف 140
1 ــ جانبا العمل والنظر في التصوّف الإسلامي 140
2 ــ التصوّف وعلاقته بنظرية المعرفة 144

ثانيا: موقف الغزالي من التصوّف 150
1 ــ دواعي التصوّف عند الغزالي 150
2 ــ تصوف الغزالي 152
3 ــ أركان تصوّف الغزالي 158

من التصوّف إلى الولاية 160
1 ــ مقام الولاية بين السنة والشيعة 162
2 ــ الولي الصوفي عند الغزالي 166
3 ــ تطور الولاية بعد الغزالي 172

نقد تصوّف الغزالي 175
1 ــ نقد محي الدين ابن العربي 177
2 ــ نقد ابن الجوزي للغزالي 178

عدد الناشر : 83 ــ 64 ــ 100

تم طبع هذا الكتاب في شهر أفريل 1983
بالمطبعة العربية ــ بن عروس
الجمهورية التونسية