

95 - 1359578

محيي الدين عزونر

Arabic, Muhyi al-Din

al-Lam'iqat al-Muhyi al-Din

اللامعقبات

وفلسفة الفزالي

The New York Public Library
Donnell Library Center
Foreign Language Library
20 West 52nd Street
New York, N.Y. 10019

دار العربية للكتاب

القسم الأول
اللامعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة

© جميع الحقوق محفوظة - دار النشر العربية للكتاب

ليبيا - تونس 1983

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 جدية 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 ، بزعتهم لسلطان العقل بمفهومه القديم ، وبنزلتهم لما كان للناس من وثوق

مطلق في صحة قوانينه . ولم يكن الغزالي هو أول ولا آخر 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 بالمبادئ والزاهر بالقوانين التي وسعت حدود العقل .

فقد كانت الأساليب التي توخاها الأصوليون والفقهاء والمتكلمون مغايرةً للتي اندرجت في المنطق اليوناني ، وقد فند ابن الهيثم النظريات العلمية التي آمن بها سابقوه ، وتجاوزت هذه الثورة على « قيود » العقل مجال العلوم الشرعية والتجريبية لتصل الى ميدان الأدب والشعر . وقد ظهرت بعض الدراسات المتينة في هذا الباب ، إلا أنها ، ككل عمل رائد ، اقتصر على بعض النواحي ، لأن الدراسات الأولية لم تنهأ لهم الا في حدود متواضعة أبرزها عندي ما يتصل بنظرية المعرفة أو بالتصوف . ولعله من المفيد في معرفتنا لتطور هذه الحركة في حضارتنا الاسلامية أن نطلع على ما قام به الفلاسفة الغربيون المعاصرون من تحليل وتقييم لهذه الثورة ، وسأتولى أولاً العرض الموجز لآراء هؤلاء الفلاسفة ، ثم الاستفادة من تلك الجهود في فهم جديد لتراثنا الفلسفي « اللامعقول » ثانياً .

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

عرض آراء الفلاسفة المعاصرين

1 — ثورة هيجل (2) على العقل

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

يقول مرلو بونتي (Merleau Ponty) : يُعدّ هيجل ينبوع الذي تفرعت عنه كل النظريات الفلسفية التي سادت القرن السابق والحالي والتي نادى بها ماركس ونييتشه ، وعلماء الظاهريات ، والوجودية الألمانية ، وعلماء التحليل النفسي وغيرهم .

وقد شرع هيجل في أبحاث تحليلية لميدان اللامعقول بغية

Camus (1)

Hegel (2)

إدراجها في معقولة موسّعة ، وهي المحاولة التي جددتها فلاسفة القرن الحالي (1) .

وقبل ذكر المحاولات التي انتقصت العقل وحقرته ، أرى أنه من الأليق أن أعرف العقل نفسه .

2 — العقل : تعريفه

العقل هو ملكة التفكير المنطقي ، والتأليف 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 ، لأنّ المجنون يسيء التفكير ، ولا يتقيد بقوانين المنطق ، كما أنه لا يربط بين أجزاء كلامه .

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

أطلقت كلمة « العقل » على ما يمكن إثباته بالتجربة ، بينما دلت كلمة « الوحي » على ما يعتمد على المعجزات والخوارق . غير أن هذا الاطلاق لم يُرضِ الذين يقولون بأنّ العقل لا يرتبط ضرورة بالتجربة ، لأنّ العقل هو منظومة ونسق Système لمبادئ سابقة لا تخضع حقيقتها لنتائج التجربة ، كما انه يمكن صياغتها منطقيا في شكل يعرفنا عن مدلولها دون التجاء الى معطيات الحواس .

وقد أكد هذا المعنى « كنت » (Kant) وأتباعه ، وتمسكوا به ، وأكثروا من استعماله الى أن أصبح هو التعريف التقليدي 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 » المؤسس الحقيقي لما يسمى باسم « نظرية المعرفة » بوصفها البحث في ملكات الادراك من حيث حدودها وقیودها ومعیارها وقيمتها ومنذ هذا التاريخ أصبحت الأولوية في الميٹافيزيقا لنظرية المعرفة على نظرية الوجود .

واستمر الحال على هذا النحو حتى أيامنا هذه التي نجد فيها تيارا آخر يريد أن يرّد الأولوية الى الوجود ، وقوى هذا الاتجاه في هذه الاحقاب الأخيرة التي كاد يصبح فيها هذا المذهب 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 المعرفة تتوقف على وجود الموضوع ووجود الذات ، ووجودهما لا يتوقف على المعرفة »

والبحث في الوجود 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 الشكّك يُعرضون عن البحث في الحقيقة ، بينما اللامعقول يبحث عنها في اتجاهات جديدة أهملها المذهب العقلي . ولا يرفض « اللامعقول » العقل ، لكنه يضع بجانبه وسائل معرفية أخرى على جانب من الأهمية .

اما عن موضوع المعرفة فإن « اللامعقول » يدّعي انه يتعرّف على موضوعات كثيرة لم يصل اليها العقل ، ومن بينها حقائق أساسية مثل الموجود (être) والحياة . وان كانت المعرفة العقلية هي ملكة 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 المجرد بمفهومه الفلسفي يدركن بالعيان ، طباع شخص رأينه لأول مرة .

فلا شك في أن هذا الادراك لم يكن نتيجة لتصورات عامة أو « نصب دليل » . وقد يقال في مثل هذه الحالة إن ذلك ناشئ 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 « العقلين » و « الحسيين » (Sensualistes) لأن هذين المذهبين اتحدا منذ « كنت » ولكن أصبح الخلاف بين اللامعقولين الذين يقولون بأن الغريزة وسيلة من وسائل المعرفة ، وبين العقلين الذين ينكرون هذه الوسيلة ، وإن كانت الغريزة هي وسيلة معرفية ، فهل محلها فوق العقل أم بجانبه أم هي تكملة له ؟ .

يقول خصوم « اللامعقول » أن « 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 إذا 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 ، لأن هذا الأخير عاجز عن إدراك الحياة الفردية والاجتماعية ، وأن « الغريزة » تكون جانبا مهما من العقل .

هذا الاختلاف حول « الغريزة » يجعلنا نتساءل عن

حقيقتها ، خاصة وإن الخلاف حول تفسير هذه الكلمة شديد للغاية ، فبعض العلماء جعلها مرتبة سفلى من مراتب الادراك ، وهذا خطأ لأنه كثيرا ما تفسر لنا الغريزة أشياء ومواضيع يعجز عنها الادراك .

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

- (1) - الغريزة لا شعورية بينما الادراك شعوري .
- (2) - الغريزة فطرية وقارة بينما الادراك من وكسبي .
- (3) - الغريزة وسيلة عملية بينما الادراك نظري .

ودلت التجارب العلمية التي أجريت خلال النصف الأخير 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 الفراخ 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) والعلميين الذي 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 تسيطر 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 تقدّمه لن يكون ممكنا الا اذا اقترنت عنده الهوية بالغيرية (Alterité) لأن ذلك شرط في ان يتعدى العقل نفسه (se depasse lui-même)

(R. Muller-freienfels : Rationalisme et Irrationalisme in.(3)

Rech Philos. P 128 - 137)

وقد لا يرضينا الحل الذي قدّمه هيقل ، ولكن فضل هذا الفيلسوف هو أنه لفت نظرنا 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 المبادئ البعدية التي توجه تفكيرنا نحو الواقع والحقيقة . ولا يقتنع تفكيرنا بمجرد الوصف للظاهرة مهما كان هذا الوصف دقيقا لانه يرمي الى الانشاء والتشديد ، 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 .

Identité et Réalité P. 8(4)

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 ابتداءً ببحثه عن تحليل الحدث الفكري (fait de la pensee) من النقطة التي انتهى اليها هيقل ، ولاحظ ان الفكر يسير حسب تطور تعدد 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 المتجاوريين الوضع دون هدم لاحدهما الا وهما الواقع والعقل (5) .

(R. Johan : Raison irrationnel chez MEYERSON in Rech.(5)

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 تمثّل (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 ترى 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 ترى الفرق بين الصوت والضوء ، وبين الازرق والاحمر ، وبين الحلو والمر ... الخ . أي أن التحرية هي مصدر اللامعقول .

ويصعب علينا ايضا القول بأن الشرح للشيء يقضى على الفروق الموجودة به لانه كلما تقدمنا في التحليل ظهرت لنا شواذ ومستثنيات ترىنا إياها الحواس مثل تأثير الشمس في انحراف الضوء

وغير هذا من الامثلة التي تعج بها كتب الطبيعة والكيمياء (6) .
الآن وقد ذكرت بعض التعاريف لللامعقول ، سأحاول إلقاء
نظرة على بعض الميادين التي ظهر فيها .

ظهور اللامعقول في الميطافيزيقا

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

ولكن علوم الانسان — ونقتصر هنا على هذه العلوم
فقد — ، دلت على أن معرفة الانسان لم تكن تأملا مجردا ، بل
هي نظرة من كل واحد منا 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 .

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

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 ، وأتعرّف على ما بيني وبينها من ملاءمة وعلى ما لكل منا
من صفات اذ ذاك تكون حياتي فردية وعامة في آن واحد .
وهذه الحياة الفردية التي تبعث النشاط في كل الحيات (dans toutes les vies)
وأنواعها السابقة والحاضرة وتلقى 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 الميٹافيزيقي 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 فالميٹافيزيقيًا 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 الميٹافيزيقي وعلى الأخلاق ، ويصير اعتقادي في المطلق تجربة لا تتنافى مع غيري ومع نفسي . ولم تكن الميٹافيزيقيًا تركيبًا 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 — ظهور اللامعقول في المذاهب الدينية

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

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

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 مجالاً للمعجزات النبوية . ولم يروا بأساً لهذا من إخضاع العلم والعقل للعقيدة الدينية الا عند البعض منهم . ويتضح هذا من خلال تفسيرهم للمعجزة مثلاً :

أ — المعجزة :

ان موقف بعض المعاصرين من فلاسفة الغرب من خلال تفسيرهم للمعجزة مثلاً كثير الشبه بما دافع عنه المعتزلة في القرن الثاني للهجرة بالاستناد الى القرآن . قال الله تعالى في المعجزات : « وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ . أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » .

(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 لخلوقاته .

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 إيقاف يوشع (Josue) للشمس (8) .

ولكن وجد من المعاصرين من يرى حدوث المعجزات شيئا ممكنا ومقبولا عقلا ومن بين هؤلاء « لوروا » Ed. Leroy الذي يقول : « 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 فجائيا 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 بلوندا (Blondel) ان هذا التفسير لا يرضى علماء الدين الكاثوليك 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 Bautain) و « هوي » (Huet) ولامني (Lamennais) وغيرهم ، وقد سفهتهم الكنيسة .

وقد أنكر هؤلاء أن يكون للعقل أي دخل في فهمنا لطبيعة الأشياء لأنه 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 الميٹافيزيقا المعاصرة لقلة المناصرين لها ولضعف حججهم .
(ج) النزعة الصوفية الحديثة :

هناك نزعة صوفية نادى بها في الميٹافيزيقا 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 — : 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 حققت 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 « شوبنهاور » (Shopenhawer) .
أ — 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 الامثال (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 الامثال فمن حشو الكلام أن نقول « إرادة الحياة » بدلا من ان نقول الارادة فقط (11)

ب — 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 يسفهاها 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 إليها في القيام بأعمالنا .

ظهور اللامعقول في العلوم الرياضية والطبيعية

1 — 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 . مثلاً ، بما أن النور حركة فمن السهل أن نتصور جسماً يتحرك تحت تأثير الضوء ، لكنني لا أستطيع القول بأن هذا الجسم له إحساس بالنور ، لأن هذا الاحساس خارج عن نطاق التفسير الميكانيكي ، ولا أستطيع أن أصفه هو أيضاً بأنه حركة لأن احساسي بالضوء كما ثبت عندي يقينياً 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 جيداً كلا النوعين ، ونزيد فنفترض أنهما مرتبطان الواحد بالآخر لأن الاحساس ناشئ عن الحركة ولكننا نعجز عن إعطاء هذه الصلة صيغة منطقية .

ونميزها لها من كلمة « مجهول » أو « متعال » سنطلق عليها لفظة مغايرة لها 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 اقترينا 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 إلينا بها » .

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

2 — اللامعقول في علم الطبيعة .

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

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

فالفيزياء الحديثة ، مثلا ، عقلية وتستبعد تدريجيا ما فيها من لا معقولة 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 المبادئ للجديلية (II les a dialectisés) ولهذا تعد فلسفة علم الفيزياء الفلسفة الوحيدة التي فيها تجاوز لمبادئها بينما مبادئ الفلسفات الاخرى متحجرة لا تتغير .

ولنبين الآن كيف إن الفيزياء في هذا المثل الذي أورده (Reiser) في كتابه المنطق الغير أرسطي (13) . « لم يعد قانون الهوية الذي أسس 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 تموجية (Ondulatoires) فهذان التعريفان يتعارضان لان موضوعهما واحد ومحموليهما مختلفان تمام الاختلاف . وسبب هذا الاختلاف هو أن التفكير الواقعي يضع الموضوع ، ثم يأتي بالمحمول ، بينما الفيزيكا تبتدى بالمحمول ،

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

فنحلل جميع مظاهره ثم نحدد الموضوع .

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

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

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

3 — اللامعقول في علم الفيزياء

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

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

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 حيزًا واحدًا في

نفس الوقت «

(6) - « لكي ينتقل الشيء من مكان الى مكان آخر فلا

بد له من اجتياز المسافة الموضوعه 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 لمبادئ المنطق الارسطي (15) . وهذا المنطق الفيزيائي متضامن مع الهندسة الاقليدية والميكانيكية اللانويوتونية مثل ما يظهر لنا من المقارنة التالية للمسلكين الثلاثين .

النسق الثلاثيان :

قال ريزر إن هناك نسقين ثلاثيين :

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

(2) الهندسة اللاقليدية ، والمنطق الارسطي والميكانيكا اللانويوتونية (أو ميكانيكا أينشتين (Einstein) 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 . وبالنسبة لبعض العلماء في ضرورة انسجام
العقل مع نتائج التجربة وخضوعه لمعطياتها مبالغة كبيرة حتى أن
ديتوش (Distouches) يقول : « ... اذا لاحظ العقل يوما ما
تضاربا في نتائج الحساييات ، فاننا نعدّل العقل ونُبقي النتائج
الرياضية على ما هي عليه ... وذلك لان الحساييات لم تشيّد على
أساس العقل بل العقل هو الذي استمد مبادئه من المعلومات
الاولى للحساييات .

لذا وجب على العقل الخضوع للنظريات العلمية » . (17)
نقلا 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 فرقة الحياة الشخصية . لذا قاموا بنقد
شديد للعقل ولمذاهبه .

1 - نقد المذهب العقلي :

(أ) نقد كيركغور

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
كيركغور (Kierkegard) فشيلىر (Schieler) فجسبيرز (Jaspers)
وشستوف (Chestov) وهيدغر (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 المتشبهت 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 المقولات التي يمكن ان توجد في العالم .

وهذا الاهتمام درجات تبدىء 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 يرتد عن اندماجه في ضمير الغيبة وأن ينسلخ منه وآلا ينالم 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 كيركيغورد 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 يحز في قلبه غير أنه بدل أن يخفف من الألم 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 تعالى 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 مبادئ عامة بل هو تعلم للنظرة الى

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

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

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

ولا يعرف الانسان الا الجدران المحيطة به ، ولا يفهم شيئاً عدى ذلك من اللامعقولات التي امتلا بها العالم . أقول لا معقولات لأن 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) : 39 - 44 : A. CAMUS . le MYTHE DE SISYPHE

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 وتبوير وجوده ، ولو بأعذار واهية هو عالم أليف لدينا . أما العالم الذي نشعر فيه بالوحشة ولا نرى له سبباً أو غاية ، إما لخلوه من ذكريات وطن عزيز بعد عتاً أو فقد متناً ، وإما لخلوه من الامل في أرض موعودة ، هذا العالم يعدّ محالاً .

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

ففي الحياة نقوم بأعمال مألوفة عادية متكررة ، وعندما نتحرر نكون قد اعترفنا ولو « شعورياً » 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 بالحال والنزوع الى العدم كأن الانتحار حلّ وتخلص من هذا الاحساس .

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

ب) نشأة الاحساس بالحال

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 اليّنا ، أن نضع عليه طابعنا ونجعل 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 . وإذا استطاع الفكر أن يجد بين الظواهر المتقلبة إضافات دائمة تلخص هذه الظواهر وتتلخص هي بدورها في مبدأ علم واحد ، أمكن اذ ذاك التكلم 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 تكون موضوعا بذاته يجب أن يعرف على حدة . وإذا استثنينا غلاة العقلين ، 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 الذي تمكنا معرفته : هذا القلب الذي 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 تمكني 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 لتثقفه 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 ، حقيقة 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 لي أن هذا العالم هو ملك لي . يصف لي
العلماء هذا الدنيا ، ويدربونني على كيفية تصنيف آثارها .
يحدّدون لي القواعد التي تسيطر على سيرها ، فتحملني
رغبتني الملحة في المعرفة على القول بأن هذه القواعد صادقة .

غير أنني إذا كنت أجاري هؤلاء العلماء عندما يقولون لي إن
هذا العالم مكوّن من ذرات ، وإن هذه الذرات تشتمل على
كهبيبات ، فلا أستمع إليهم عندما يصفون النظام الخفي لهذه
الكهارب وهي تدور حول نواة . وذلك لأنني لا أفهم شيئا
عندما ينتقل العلم الى تصورات شعرية وافتراضات ومجازات .
وهكذا أعود الى نقطة البدء ، أي أنني 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 احضناء الوقائع في تعريف المحال

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

ويقول كامو : « إن جميع المبادئ 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 يفكر ؟ فإنه قد يجيبنا « لا شيء » إما تجاهلا ، وإما تهريا من الأجابة . ولكن اذا كانت هذه الأجابة صادقة ، فإنها تعبير عن الفراغ الذي تشعر به النفس عندما تحس بأن الحركات التي تقوم بها غير ذات موضوع وأن حلقات هذه الحركات منفصلة ولا سبيل لتوثيقها .

فتلك هي البادرة الأولى من بوادر المحال . وهناك مثل آخر : اننا نستيقظ كل يوم ونذهب الى مكتبتنا 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 وفنور « لماذا كل هذا ؟ » وتتوقف عن هذا « لماذا » الخطوة التي سنتبعا 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 هيدغر 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 ونرجى 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 الإنسان الى أنه بلغ الثلاثين . ففي هذه الحالة يتحدد الشخص بالنسبة للزمن ويأخذ مكانه فيه ويعترف بأنه بلغ نقطة معينة من منحني 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 كنا نشاهد رجلا يتكلم في الهاتف من وراء جدار بلوري وكنا 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 يترأى 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 اشتبه 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 الحسايبات 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 الشقة بين حدّي المقارنة : فهناك حروب ومصاهرات ،

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 الإنسان 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 وبأكمله .

ولا يمكن أن يوجد محال خارج الفكر البشري ، ولهذا ينتهي المحال ككل شيء بالفناء . ولا يوجد « محال » خارج هذا العالم . فمن هذا يتبين أن فكرة المحال ضرورية وأنها الحقيقة الأولى في معرفتي . والمشكلة بالنسبة لي هي : هل يمكن الخروج 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 بقاءه .

ومن البديهي أن الإنسان هو دائما ضحية لأفكاره .

فالإنسان الذي يشعر بأن لا أمل له يعدّ منفصلا عن المستقبل

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

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

وهكذا يصير « الحال » آها بآتم ما في هذه الكلمة من معنى . أما شستوف (Chestov) فقد قال : « ان المنفذ الوحيد للحكم البشري هو ألا يوجد له منفذ ، وآأ فما فائدتنا من الله ؟ فنحن لا نلتفت إليه الا لكي نحصل على المستحيل ، أما الممكن فقدرة الانسان تكفي للحصول عليه » .

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

وفي هذه الجملة تلخيص لفلسفة شيستوف كأها ، إن كانت عنده فلسفة : الحال عنده هو الاله .

أما كيركيقورد فهو نفس ثائرة ، قلق 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 كيركيقورد أملاً 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 ضده وهو الموت (23) .

هـ حل الحال :

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

الحل الأول : الانتحار

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

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

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 تكون 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 أستطيع تصوره ، وبما ان الدور الذي أقوم به في هذه الحياة أخرج ومحال لأنني في آن واحد المدعى والمدعى عليه الحاكم والتهمة ، فبصفتي هذه أحكم على الطبيعة التي أنجبتني لأشقي 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 الذي يعد كيريلوف (Kirilov) (أحد أبطال روايات دوستفسكي) أروع مثل له . يقول كيريلوف : « قررت أن أنتحر لأبرهن على عصياني وتمردى ولأبرهن على حرיתי القاسية »

فهذا ليس انتقاما فقط بل أيضا ثورة . ويزيد كيريلوف على هذا ادعاء غريبا عجيبا ، فهو يريد أن يموت لكي يصير الاله . ويصوغ تفكيره في القياس الآتي : كل حرّ الاله ، كيريلوف حرّ - كيريلوف الاله ، لا بد للحر من الانتحار ، كيريلوف حرّ - لا بد لكيريلوف من الانتحار .

ان هذا القياس محال ، ولكنه ضروري ، ويزيده كيريلوف وضوحا عندما يقول : « بحث طيلة ثلاث سنوات عن صفة ألوهيتي الى أن وجدتتها . هذه الصفة هي حرّيتي » . من هذا نفهم مضمون المقدمة الكبرى « كل حرّ الاله » 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 إله . (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 الاله ؟ . انه ينتحر خدمة للإنسانية التي يجهل قطعانها هذه الحقيقة ، ففي انتحاره تبصرة لهم وإنارة لأذهانهم فهو يقول : « أنا شقي لأنني مضطر لأثبات حرّيتي ... أما الناس الذين سيصبرهم انتحاري بحريتهم فسيكونون سعداء أقوياء آلهة » .

فهو كالمسيح الذي يخلص الإنسانية عندما يرضى بأن يصلب

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

أن كل إنسان هو الاله ، وإنما كيريلوف هو كبيرهم الذي علمهم الالهوية (24) . فهذا الحل للمحال هو ضرب من الجنون .

الحل الثاني : الأمل :

إن الحل الثاني للمحال هو الأمل . ونجده خاصة في كتابات فرانس كوفكا (Franz Kafka) . فلننظر مثلاً في كتابه « القصر » الذي حاول فيه إيجاد حل لمشكلة الحياة . وإن كان هذا الحل لا يأتي بالدواء الناجع فهو يجعل من المرض شيئاً عادياً في حياة الإنسان 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 همّاً آخر غير الذي هو فيه . وطغت عليه هذه الظاهرة الى حدّ أن لاحظها أجواره . فكلفوا بهذا الألم الذي لا يحمل اسماً والذي بدت اغراضه على جارهم وأثرت في تقاطيع وجهه . وبعد مدة وقعت تسمية (ك ...) مساحاً بالقصر . فسافر

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

فلما أعيته الحيل خاطب أصحاب القصر هاتفياً . فلم يسمع من ساكنيه إلا أصوات مختلطة ، غامضة لا تكاد تبين ممتزجة بضحكات مضطربة . ورغم هذا فإنه لم ييأس لأنه استمد من تلك الأصوات ما قوى أمله في الوصول يوماً ما الى القصر .

وأمام فشله في تحقيق هذا الهدف عمل على محاولة الاندماج 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 غريباً عن أهل القرية . فاتخذ لنفسه عشيقاً تسمى « فريدة » التي سبق لها أن تعلقت بموظف 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 وحرّمها من الأمل في رحمة الله . فالله لا يرحم

من لم يقو على التضحية بشرفه في سبيله .

ف (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 يُبق 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 تهددها 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 المبادئ هو غاية في ذاته وأية غاية .

ولعل وضع هذه النزعة في الظروف السياسية التي واكبتها

يساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على أسسها .

ف (كُوفكا) و ألبار خموس) وأمثالهما من اليهود الوجوديين يعبرون 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 ما 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 سلطها عليهم النازيون . وبذلك استدروا عطف فيئات كبيرة من الشباب الغربي الذي شاركهم محتهم وساند مطالبهم .

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

القسم الثاني أبو هامد الغزالي وتجربته في المعرفة

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 نفذوا ما نادى به في القرن الماضي احدهم وهو (نيتشة) الذي أعلن موت الاله وما سنّه من تعاليم ومبادئ .

فتزعة 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.U.F. 1949.
- 6) R. Johan : La raison et l'irrationnel chez Meyerson in Rech. Philos. 1931-1932 P. 138.
- 7) A. Spaier : Sur la notion d'irrationnel in Idem P. 166.
- 8) Muller Freinenfols : Rationalisme et irrationalisme, in Idem P. 125.
- 9) Lalande : Vocabulaire.

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 التي

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

فاذا ما نظرنا في الفلسفة مثلاً 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 يكتسبها التعرف على منحاه الفكري في هذا الوقت الذي تأكدت فيه ضرورة قيام فلسفة إسلامية . وهذا المعنى تكون حياة الغزالي امتدت حوالي تسعة قرون ونصف منذ ولد سنة 450—1058 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 إنما تعتبر مبتدئة بالغزالي ، فاذا كان الغزالي يقال انه فيلسوف الاسلام أو يلقب بحجة الاسلام فليس ذلك من باب التلقين التنويهي التشريفي ، وإنما هو عنوان علمي حقيقة .

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

(مجلة الثقافة لدار ابن خلدون العدد الأول ص 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 مسائرا للأنسان أينما كان مكانه وسيبقى كذلك على مر العصور .

ولعل في هذه الكلمة درساً للشباب الذي احتد شعوره بضرورة بناء شخصيته وتخطيط منهجه الحيائي 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 ، وإنما هو تقرير لحقيقة وواقع . فنظريات « ماركس » و « ماوتسي تونغ » و « هيدغر » و « سارتر » مدينة بالكثير الى كتب الأوائل ، ومع هذا فان تأثيرها ، خاصة في مشرقنا هو اضعاف تأثير 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 الاسلام 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 الأساس .

وإذا ما استعرضنا قائمة النوايا 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 الإسلامية وقدرته على التعرف على حقيقة أوضاع الناس في شتى ميادين نشاطهم ورفضه مسالة 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 استمدته 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 وضع القضايا الأصولية وفسر الأخلاق ، فأبان به العمل السياسي ، واستخرج أسس التنظيم العائلي وما يؤدي اليه من بحث في وضع المرأة ومن كشف عن أمثل المبادئ لتربية الأطفال . واهتم بالمعاملات التجارية وسعى الى إخضاعها للأخلاقية الإسلامية 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 فسادة أعرض عنه أو حطمه تبعا لما فيه من خطورة على التفكير السليم .

كان هذا هو الموقف الذي اتخذته 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 ومعياري العلم ، ولا ادل على ذلك من الكتاب الذي خصه به رئيس المبرشرين 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 مصنفاته وزين به جيد آرائه ، وقوى به حجة اقواله ... »

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 بأنه 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 التأثير على الامير على بن يوسف بن تاشفين اللمتوني الذي اصدر امره في سنة 1109/503 يذلك الأحراق وتحليف الناس بالآيمان 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 والشقراطي ، 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 .

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

ما أجدر صاحب هذا الموقف بان يكون معلما للإنسانية . وقد بين العالم الاسباني « آزين بلاصيو » مدى تأثير الفيلسوف الفرنسي ديكارت بمنهاج الغزالي .

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

الغزالي بين أنصاره وخصومه

1 — أنصاره :

منذ اللحظة التي نبغ فيها الغزالي 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 .

أما الموحدون فقد زادو اليه اعتباره في المغرب وعمرؤا خزائهم 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 الشيعة 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 للأطنباب في الرد على هذا الكلام الذي يحمل ظاهره تقديرا لأبي حامد الغزالي وهو في جوهره استنقاص لغیره من حكماء الاسلام ، 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 . ه . كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 273 .

2 — 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 جہتهم بنباہم الحادة . فرد عليه الداعي البمني 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 رده عند الدائم الأنصاري بهذه العبارة « بينما كان بطرس
الناسك يبحث المسيحيين على استرجاع بيت المقدس وتقويض
دولة الإسلام ، كان الغزالي منهمكا في الرد على خصومه وتلاوة
أورداه ونشر آرائه ، ولم يدافع عن الإسلام بل لم يخط حرفا واحدا
في جميع كتبه عن هذا الموضوع الخطير . » (8)

يبدو ان هذا 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 كاشة تتولى اقتلاعها من بلاد الإسلام
وبذلك تصبح للأمة الإسلامية القوة الرادعة لمطامع النصارى .

ولما رأى فشل هذا المشروع بسبب تلك 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 ، وإغراضني عنهم ، وعن الالتفات الى قولهم ، فيقولون « هذا امر
سماوي ، وليس له سبب الا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم » (المنقذ ص 128)

(8) عبد الدائم الأنصاري : أهداف الفلسفة الإسلامية 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 — آفاق شهرة الغزالي :

وعلى الصعيد المكاني ، فان شهرة الغزالي تجاوزت حدود
العالم الإسلامي لتكتسح اوروبا التي أقدمت على ترجمة بعض آثاره
الى اللغة اللاتينية بعد ثلث قرن فقط من وفاته ، فكتابه
« مقاصد الفلاسفة » ترجمة سنة 1145 م بظليطة
« دومينيكوس غانديسا لينوس » (Dominicus Gundassilinus)
بعنوان « منطق الغزالي العربي وفلسفته » وقد حذف المقدمة
والخاتمة حيث يعرض مقصده وهدفه من الكتاب (9) .
ونقلت بعض تأليفه 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 الانكليزية والفرنسية والألمانية والروسية والاسبانية ، واهتم بدراسة آرائه ونظرياته 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 الإمام 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 « 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 أنها ضرورية لمعرفة منهاجه ، وللأثار 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 ، وللأثار 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 وديدي من أول أمري وربعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختيارى 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 وجوحا ، او تصادم مطامح الفرد فتحبو 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 — أحداث حياة الغزالي :

في سنة 1058/450 ولد أبو حامد الغزالي في قرية غزاة المجاورة لطور (خراسان) وبعدما تعلم بموطنه وبمجران ، 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 الغزالي النشاط السياسي بوصفه مستشارا للخليفة العباسي المستظهر بالله فتعرف بذلك على حياة المسلمين من ناحيتها 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 الأزمة بقوله : « فلم أزل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، 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 الإسلامي مدة عشر سنوات زار خلالها دمشق والقدس والمدينة ومكة والقاهرة والاسكندرية قبل تن يعود الى بغداد فنيسا بور فطور 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 — بيئة الغزالي :

عاش الغزالي في عصر تعرضت فيه الأمة الإسلامية الى أخطار جسام نشأت عن عدة عوامل منها الضعف المتواصل للخلافة العباسية التي استبد فيها بالنفوذ الحقيقي ملوك وأمراء أشهرهم ملك يشاه 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 وَحَدَ 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 بتأسيس امارتين بالشام : الاولى بالرها بوادي الفرات سنة 1097/490 والثانية بانطاكية 1098/491 .

وتوالى 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 والاعتقالات 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 يهرب 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 للاسماعيليين « 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 بهمدان ، وفي كتاب « الدرج » المرقوم بالجداول اربعا ، =

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 وضرورة 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 ، واطهار الاستغناء عن الامام المعصوم لمن احاط به (المنقذ ص 117)

(13) يقول الغزالي في هذا الصدد : « ... اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض غمرته خوص الجسور ، لا تخوض الجبان الخدور ، واتوغل في كل مظلمة وانهجم على كل مشكلة واتقحم كل ورة واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لا ميز بين محق ومبطل ومتسنن ومتبدع : لا أغادر باطنيا الا واحب ان اطلع على بطائه 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 واترص ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للنبه 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 الفيزياء ، 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 غنى 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 بدراسة 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 ، وما 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 تعبر هذه المشكلة ما تستحقه من عناية فان العلوم الانسانية لا مفر لها من إعطائها ما هي جديرة به من جهد و طاقة .

وتمكنهم 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 — 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 وتتبعه في مختلف أطواره وبالتعرف على أهم مراحله .

2 — نظرية المعرفة عند اليونانيين :

لقد كان قدماء اليونانيين يؤلهون الظواهر الطبيعية فجعلوها لكل واحدة منها ربا يخصصها « 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 بأنه الهواء أو

النار الأثرية 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 إدراك الحقيقة .

فصرح أحدهم وهو « بروتاغوراس » بأنه 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 — (2) وحتى اذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه — (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 باللغة

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 افلاطون بقطع النظر عن مدى تأثره بأستاذه . قال افلاطون : « 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 ، وإنما هو في شيء خارج عنها ، وهو ما يسميه « بالمثل » .

وتبعا لذلك استقصى أنواع المعرفة ، فكانت عنده أربعة هي :

* **الاحساس** : وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وإدراك 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 افلاطون 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 ،

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 أوغستينوس والغزالي ، بان هذا الأخير لم يطلع ، مثل غيره من المسلمين على آراء هذا الفيلسوف النصراني ، وبذلك تنتهي كل صور الاقتباس والمحاكاة .

4 — 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 ومنها 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 ازدهمت فيها النظريات الفلسفية ، وتلاطمت فيها أمواج المذاهب الكلامية ، وتكاثرت فيها

لأنها تصور محض ومجرد عملية نقل لا احتمال فيها للصدق أو الكذب ، أما الخطأ في المعرفة فهو ناشئ عن فساد في الربط بين مدلولات حسية مختلفة ربطا لا يتفق مع واقع الوجود . فاذا ما وقعت الخواس 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 المبادئ العامة التي تستخلص من الجزئيات، وقد يتسرب إليها الخطأ من الاحكام (15) .

وتعد الآراء الصادرة عن السفسطائيين وأفلاطون وأرسطو أهم ما وصل 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 لأرائهم .

(3) نظرية المعرفة في العصر الوسيط

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

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

الأحزاب السياسية ، وكل ذي رأي يعمل على إسقاط نزعة مخالفه وعلى تقويض حججهم ورفض براهينهم بدعوى أنه الوحيد على حق وإن 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 — مثل الغزالي — فانه لا يتسلم 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 استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاساتيسار ، 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 آخر من طريقة التصوف ، وما انجلي 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 المنقذ من الضلال)

ولم يرتض الغزالي بعد معاناته وتجربته لختلف 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 — العوامل الخارجية

ان تجربته الخاصة كانت هي الأخرى على غاية من الثراء والعمق . فلما كان في صغره قبل بلوغ العشرين راجعا من جرجان الى طوس اعترضه قطاع طرق افتكوا تعليقه 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 أتجدد 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 — العوامل الداخلية :

استبدت به الحيرة خاصة وإنه كما قال : « كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديديني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعنا 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 .

الملوكوت — خاصة الذي صور له القرآن .

ولا يمكن قطع المسافة الفاصلة بين العالمين الا بواسطة الوحي والرسول . والله هو مصدر الوحي لانه وحده بيده الملك وله الملوكوت ، 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 الرسول ، 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

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 ذهباً والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً » ، 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 بخرج 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 ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة (19) .

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

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

فعلى الانسان اللجوء اليه ليزن به علمه ، ولا يستبقى 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 حرية 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 حرية 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 وبحث دقيق للشك في مختلف جوانبه ومراحلها . 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 الغي » (البقرة : 256) ومع هذا نسمي التدين يقينا لا شكاً .

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 وضعنا 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 فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه 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 التي حصرها بعد نجاحه في المراحل التالية :

1 - 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 الادراك بالنسبة لكل الناس المتمتعين بسلامتهم البدنية والعقلية ويعيشون في نفس الظروف البيئية ، وهذه الخاصية تبعد عن الانسان الشك في المحسوسات لان إدراكه لها يضاهي إدراك الآخرين 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

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 — الشك في العقليات :

فكل إدراك ينبنى على عنصرين : موضوع خارجي وقع الاحساس به ، وذات مدركة تفسر 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 .

الغلط في الضروريات من جنس أمان 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 بمجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي 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 والملاحظة ، بعد ساعة تعرف أنه متحرك ...

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

(21) : المنقذ ص 70

(22) : المنقذ ص 71

وإذا ما تعدد الأشخاص فإن انطباعاتهم ستكون لا محالة مختلفة . فكأن الإدراك هو مرآة تنعكس عليها صورة للحقيقة التي 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 كثفتك 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 الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالاتها بالنامن وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتحيل 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، إلا 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 — 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 بأؤكد 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) : المقذ ص 72

فالناس نيام ، فإذا 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 - اليقين :

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

(24) : ذكر محمد الحوت في كتاب « اسنى المطالب » ان هذا الكلام ليس للنبي (ص) وإنما لعلي ابن 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 الأحيان ، 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 يؤتكم كفلين من رحمته . هذا جزء من حديث طويل رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة .

(27) : المنقذ ص 74 - 75

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

ونسي هؤلاء الناس أن كل واحد من الأثرية الساحقة من أبناء الإنسان 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 الإنسان للتوصل إلى الكشف والأختراع . وكثيرا ما يعمل الإنسان عقله ويلتجىء إلى التجارب العديدة والفحوص الدقيقة دون أن يصل إلى أية نتيجة ، ثم فجأة يقذف الله في صدره ذلك النور فتتضح له الحقيقة وتتجلى أمام ناظره ، 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 الأحيان إلا بعد جهد مضن ، وهو ما أكدته

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

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

5 - 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 الخيلة ، 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 الإسلامية غذى الفكر الشيعي الفلسفة النبوية حتى جعل منها علما قائما بذاته ، وغالت في ذلك بعض الفرق الباطنية حتى أصبحت مذاهبا مغايرة تماما لما جاءت به السنة السمحاء .

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

فالأمم في رأي بعض الفرق الشيعية ، شخص ملهم فوق مستوى البشر ، بل يمكن أن يقال فيه إنه إنسان رباني ، فهو متمسك بالنبوة الأصلية 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 الأمم عندهم نبي يوحى إليه (29) .

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

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

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

(29) يقول الغزالي وهو اسماعيلي النزعة « والرئيس الفاضل إنما تكون ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ، وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحى ، باحد وجهين أو بكليهما : احدهما ان توحى اليه هذه كلها مقدرة والثاني ان يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي ، والموحي تعالى ، حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول 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 لأبأها واستبعدوها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة 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 النبوة وهو النوم : إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير .

وهذا لو لم يجريه الإنسان 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 الإدراك ، 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 ، فالنبوة 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 وتخيل .

وهكذا يكون الغزالي في طليعة المفكرين الذين اشتروا 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 ، فهذا المعنى نرى ان المواضيع المتدرجة 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 الإيجابية 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 الإنسان بعمله بكل صدق وإخلاص . فيصف لنا الغزالي طلبه للعلم قبل تصوفه وتعليمه للناس ، ثم مقصده منه بعد تصوفه فيقول : « وأنا أعلم أنني 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 يختارها إلا بعد تجربة ونقد وطرح لما فيها من انحراف شأنها في ذلك شأن بقية العلوم الأخرى .

يقول الغزالي أثناء بيان سبب تركه للخلوة وتدرعه بالالتزام ، « 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 ، انقذح في نفسي إن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم ، فماذا تعينك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك . (34)

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 الدراسة التي خصصها له المستشرق د . ب . ماكدونالد :

اما غير 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 أبدتها في هذا الموضوع والتي لا شك أنها كانت تجنبني كثيرا من العناء فيما يتعلق بذكر بعض المراجع على الأقل وفي الأسلوب .

فقد اشتهر الغزالي عند الأكتية الساحقة من الباحثين بانه الذي أوجد الانسجام بين المتصوفة وعلماء الشريعة بما اتخذ 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 .

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

الفصل الاول :

— التصوف —

التصوف والمؤثرات المذهبية :

خضعت الحركة الصوفية كغيرها من الحركات الفكرية التي نشأت وترعرعت بربوع الشرق ، بعدد المؤثرات . ولا عجب في ذلك اذا ما ذكرنا ان تلك الأصقاع كانت مواطن الديانات الكبرى والفلسفات 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 الإسلامية ، ومنها ما ناقضها مناقضة سطحية أو عميقة .

وتباين موقف المتصوفة من هذه المؤثرات تبعا لبيئاتهم وتماشيا مع عصورهم ، وحسب انتماءاتهم الشخصية وعلى مقتضى تجذره 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 الاختصار على ذكر أهمها ، وهي التي كان لها دروها الواضح في تكيف التصوف ، مثل السنة والشيعية والفلسفة .

فقد اتسمت هذه التيارات في حدود العالم الإسلامي 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 يتباين 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 الإسلام معينا له على تنقية التصوف من العناصر الدخيلة ومحاولة حصره في إطار الشريعة المحمدية بتنقيته من كل العناصر المنافية لها .

الفصل الثاني : التصوف والسنين

1 - 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 .

— 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 — 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 نصيحتك من الدنيا » (القصص 77) و « قل مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ » (الاعراف 32) و « يا أيها الذين آمنوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ » (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 الإسلام ، 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 الأمور التي حرّضت الشريعة الناس على التحلي بهما . وهما قاعدتان أساسيتان لكل تصوّف الى جانب مجاهدة النفس :

قال تعالى : « واذكر اسم ربك وتبتّل اليه تبتيلاً » (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 المبدأ بكل ما أوتوا من جد فقاوموا ما في نفوسهم من ميول جانحة ونزوات شريرة لتتجه نحو الايمان الصادق والعمل الصالح امتثالاً لقوله تعالى : « والعصر إنّ الإنسان لفي خسرٍ إلا الذين آمنوا وعملوا

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 نعمة لا تخلو من حزن ولكنها نعمة 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 لـ تميم الدارمي (4) .

3 — 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 الفتنة التي دكت صرح الأمة الاسلامية لما بويغ علي بالخلافة

(3) طه حسين : حديث الأدباء (2)

(4) اشعراني : نواقع الانوار جزء — 1 صفحة د —

والتي تطورت الى حروب دارت رحاها بين العلويين والامويين والخوراج والزييريين ، وقد غيرت مجرى الزهد الأول . فنشأت عن تلك الأحداث اتجاهات عقلية وتيارات فكرية لا تخلو من طرافة وجده 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 » طلباً للسلامة . ومنهم من وجد راحته في الاقبال على الدراسة والعلم ، وهم القراء أولاً والفقهاء فيما بعد ، وآخرون توصلوا الى طمانينة النفس عن طريق العبادة والذكر . فنشأت من بين هذه الطوائف طبقة النساك التي كان من أفرادها من أقبل بكلية على مذهبه الجديد ، ومنهم من بقي يراوده الحنين الى ما كان عليه فيعود الى حالته الأولى من حين لآخر كما هو الشأن بالنسبة للدارمي الشاعر الغنائي الشهير ، فقد تنسك وهجر الشعر والغناء ، وأقبل على العبادة على طريقة الرهبان ، فشكا اليه صديقه التاجر الكوفي عدم نفاق ما معه من حُمْر سود فرجع الدارمي عن نسكه ، وقال شعراً غناه باوساط المدينة المنورة مما دفع بالغانيات الى الاقبال على شراء تلك الحُمْر . وهذا مطلع قصيده :

قل للمليحة في الخمار الأسود — ماذا صنعت براهب متعب .

كان شمر للصلاة ثيابه —:— 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 المرحية الفكهة التي يلجأ إليها الزهاد من حين لآخر ويتخذ عند البعض طابعا ماسويا ، كما حدث في القرن الثاني للهجرة مع رابعة العدوية وإبراهيم بن الأدهم وغيرهما مثل رباح بن عمر والذين طوروا عنصر المحبة الصوفية (6) .

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

وفي القرن الثاني ازدادت العقلية الاسلامية تفتحا على

(5) أبو الفرج الاصفهاني : الاغانى .

(6) بنت رابعة العدوية علاقتها الشخصية بالله على أساس المحبة والعشق عملا بما قاله (صلى الله عليه وسلم) لا تسعني 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 — 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 مواقفهم 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 : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة 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 محرضا أصحابه على الأخذ به .

قال الشوكاني في كتابه « الفتح القدير » عند تفسيره لهذه الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ، وَلَا تَعْتَدُوا ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ . وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ » (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 النبي (صلى الله عليه وسلم) فأرسل إليهم ، فذكر لهم ذلك ، فقالوا نعم . فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : لكنني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأنكح النساء فمن أأخذ 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 ثقاته والخوف من محالة أوامره لا بتنافيان مع الاعتدال في المواقف ، ولا يتيسر ذلك الا بالتفقه في الدين ومعرفة حدود الله على حقيقتها . ومن هنا جاءت أفضلية 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 : أما هؤلاء فيسألون الله تعالى إن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم ، وأما هؤلاء فلمنهم يعلمون الناس وإنما بعثت معلما للناس . ثم توجه إليهم وجلس معهم . (عن ابن ماجه)

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 ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضى لطالب العلم ، وإن السموات والأرض والحوت في الماء لتدعو له . وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ليلة البدر والعلماء هم ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما أورثوا العلم . فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر . »

(أخرجه أبو داود والدرامي واحمد ، وابن ماجه 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 »

والمرية الكبرى للجانب العلمي في التصوف تبدو في إمكانية تبسيط النظريات او تعميقها تبعا للمستوى الثقافي الذي عليه دارسها ، وبذلك يمكن ترويج هذه المبادئ 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 الإسلامية 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 شيعة 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 وإلى علاقته بالمذهب الشيعي .

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

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

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

فسعيهم الدائب الى حياة أفضل ، وشعورهم المستمر بان الله هو أقرب اليهم من حبل الوريد ، أبعدهم عن الخزازات 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 : « وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ » واقتدأهم بالرسول (صلى الله عليه وسلم) حجهم 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 .

"شيعة التي ظهرت في أولها حركة سياسية تدافع عن حق العلويين في الحكم تطورت في ما بعد لتصبح على يد جعفر الصادق بالخصوص ، مذهباً سياسياً وفلسفياً وكلامياً يسعى الى روحنة الدين وإثرائه بعدد النظريات والآراء . والحق يقال بدأ

الشيعة في حركتهم هذه قبل جعفر الصادق .

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

وتفرعت من هذه الأقسام فرق عديدة تطرف بعضها في نخلته حتى خرج من الملة الاسلامية ، وضحي 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 قليلاً أو كثيراً . أما المتصوفة الذين عاشوا في مناطق سنية بحتة مثل المغرب والاندلس فان كثيراً من كبارهم ينتسبون الى الحسن ابن علي ابن ابي طالب مروراً بإدريس مؤسس دولة الأدارسة (09) فهم أيضاً من الشيعة الحسينيين .

ونتيجة لكل ذلك وجدت بين المتصوفة والشيعة علاقات ايجابية وأخرى سلبية تسعى الى بيان بعضها لتتعرف 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 نزعتة الصوفية .

وتحدث ابن خلدون عن هذه العلاقة فقال : « كان سلفهم (أي المتصوفة) مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول والآهية الأئمة ، 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 ودأئوبه » (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) .

ويدو ان الجماعة كانت من الاسماعيليين لأن نفس المصدر

(10) ابن خلدون : المقدمة : باب التصوف

(11): توفي سنة 210 / 1 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 لتخفيفهم وتقيتهم خوفا من نقمة أعدائهم ، 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 (السييل 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 الالهية 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 النبوة . فقد ظهر بنيسابور في سنة 235
رجل يقال له محمود بن الفرّج 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 النبوة وزعم بأنه يتلقى من
الله وحيا .

وتحت ستار التقوى والتصوف والنبوة 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 الأثير : الكامل ج 7 - ص 43 .

(14): راجع التفاصيل في الكامل لابن الأثير ج 7 ص 121 .

(15): وهب تسمية مستمدة من قول تعالى : « النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم

المكانة التي تعطى للولي .

فقد بالغ شيعة المشرق في الأهمية التي أعطوها للولي الى حد
جعل الحلاج 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 تؤدي بشيء مثلما تؤدي
بالولاية (16) .

والولي عندهم هو الحاكم الذي يأخذ بيد أتباعه نحو الكمال
الإنساني ، 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 .

أما عند الشيعة الأدارسة ومن جاراتهم من السنة ، فالصوفي هو رجل عارف بالله متفقه 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 « سيد الأسياد » .

وهذه السلطة الروحية التي يتمتع بها القطب والتي يخضع لها حتى ولاية الأمور جعلت الاسماعيليين يقاومونه لأن في اتباع الجماهير له فضلا 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 علي بن موسى الرضا واعتنق الاسلام على يديه وتفقه بمدرسته . ويقال عنه إنه استمد زهده من العزلة التي لجأ إليها آل البيت نتيجة الكوارث التي حلت بهم وعبوس الدنيا في وجههم . فكأن زهده مشاركة لهم في غمط عيشهم وفي أملهم بان مكائهم عند الله هي أفضل من مكانة خصومهم .

وبلغ تعلق بعض الصوفية بشيوخهم حدا جعل الجرجاني يُعرف 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 عشرين 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 ،
المحقق بالأخطار والانحرافات لكي يوصله الى الكمالات
الانسانية .

ويأشر 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)

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

1 — تأثير مراتب التصوف بالتشيع الاسماعيلي

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

ان التصوف الذي هو ، في رأي 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 الله (4) الخواص (وعدهم سبعة)
مباشرة (5) الأبدال (يتراوح عددهم
(2) القطب بين 40 و 70)
 - (3) الأوتاد (وعدهم سبعة) (6) النجباء (عددهم 70)

(20): اعتمد في استخلاص هذا الترتيب ووظائف المتصوفة عن عدة مراجع عربية واجنبية
منها المفاخر العلية في المآثر الشاكلة لأحمد بن عياد ص 19
(21): انظر علي ادهم : الجمعيات السرية صفحة 27 وما بعدها .

ولا يتصل المتصوف بالغوث الا بعد جهد وعناء وتقص
علينا مناقب 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
الحضر 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
طبرية والجديدة) . وهناك طلع عليه نور الرسول (صلى الله عليه
وسلم) الذي أخبره بانه سيكون خليفته في أمته وتحيى 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 ومنها الى اليمن فالعراق فمكة .
وبها وقع بصره على الشيخ عبد الكبير اليمنى الذي البسه الخرقة
التي لبسها عن احمد بن محمد المدني ... عن علي بن ابي طالب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(7) النقباء (عددهم 300)

(3) الدعاة .

(4) الرفاق .

(5) الفدائيون .

(6) اللاصقون

(7) المستجيون .

(1) رئيس الدعوة (يوحى الله

إليه مباشرة)

(2) كبير الدعاة

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

ويشغل القطب خطة تشبه وظيفة الوزير الأول في النظام
السياسي للدولة ، ووزرائه 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 ، وسموا بالأبدال لان الواحد منهم اذا ما توفي
فانه « يبدل بغيره في الحال » .

ومن الحرم المكي رجع الى افريقيا التي تهتك 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 اليميني 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 فالبحر 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 ابي محمد عبد السلام بن بشيش الشريف الحسني .

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

لما قدمت عليه وهو ساكن مغارة برياطه في رأس الجبل اغتسلت في عين في اسفل الجبل وخرجت عن علمي وعملي وطلعت عليه فقيرا وإذا به هابط علي ، فلما رأني 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 علي بصيرتي ورأيت له خرق عادات من كرامات وغيرها (23) .

2 — التفاعل الصوفي الاسماعيلي مذهبيا

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

فعلى سحرار 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 المآثر الشاذلية لأحمد بن عياد الشافعي ص 14 .

وفي هذا المعنى كتب الشيخ أحمد سيكيج الملقب « بناسر »
أعلام الصوفية في العموم والخصوص « كل من خالط التصوف
والصوفية وسلك ولو قدما في طريقة الجنيد السالك علم ما
لأكابرهم من مكانتهم للحق ومكاملة 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 حزيه الكبير
الذي يقال عنه فيه انه لم يؤلفه الا عن اذن النبي (صلى الله
عليه وسلم) ما نصه في مخاطبة الحق « وهب لنا مشاهدة
تصحبها مكاملة » فلو لا تحققه من وقوع هذه المكاملة ما سألها
وقد أجمعت الأمة على ان الحق سبحانه متكلم ، وبجملته قولهم
(هو متكلم) في قوة (هو مكلم غيره على الدوام) . ولم يقل أحد
من قال بانقطاع الوحي بعد المعصوم بانقطاع كلام الحق
سبحانه

وليس للمكاملة 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 بمكاملة 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 للأنبياء وإنما هي
من قبيل الإلهام الوارد على الأولياء (24) .

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

وما دام الله يكلمهم فالأدعية التي يرددونها بعد الصلاة هي
أيضا من كلام الله الذي علم به النبي (صلى الله عليه وسلم)
ولكنه لم يخبر بها أصحابه لأن 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 : الأول 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 سيكيج: 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 شأنها ان تبث 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 بالتى يتذرع بها الاسماعيليون مما يجعل اوجه التلاقي بين الفتنتين كثيرة.

الفصل الرابع :

المؤثر الفلسفي في التصوف :

1 — جانب 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 النصارى بالخطيئة التى ارتكبها آدم عندما خاطبه الله بقوله : « انك ستأكل خبزك بعرق جبينك » (سفر التكوين : 3 — 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 اهتموا بأشباح المعرفة وقاموا بالعمل .

وكذلك الشأن 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 : « لياكلوا 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) وبالإضافة الى كونه نعمة فالعمل واجب قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ووروه 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 : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » . (28)

وقد وضع 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

يفهم من هذا الحديث : « مازلتهم منتصرين على أعدائكم ما دمت متمسكين بسنتي » . فلا يمكن لأي مذهب يحافظ على انتسابه الى الاسلام ان يخالف حدود الشريعة التي جاء بها القرآن ووضحتها السنة أو أن يخرج عن نطاق القوانين الأخلاقية فما جاء في القرآن قوله تعالى : « ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين » (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 اليهوي منه جلبوا لأنفسهم غضب مذاهب السنية وخاصة الحنابلة الذين اتهموا بالزندقة الغلاة منهم (28 ب) فوقعت بذلك القطيعة بين السنة والتصوف .

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

وعقاب .

والملاحظ ان متصوفة القرنين الثالث والرابع كانوا يتعاطون منها انتسبوا اليها ففهم من يسمى بالحداد ، والنجار ، والنساج ، والحلاج ، والقواربي ، والخراز ... فالذي نقم منه السنيون هو تحلى البعض من هؤلاء المتصوفة عن الحياة العملية والترفع عنها الى ضرب من التفكير المعقد المتفلسف وهو ما لم يقيم 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 - التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة :

تحدد 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 » وامثالاً للمعنى 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 جهداً في سبيل تطبيقها .

وتيسيراً لهذه المهمة تجاوز الغزالي 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 ينطلقوا على تطورات نظريته في المعرفة ولم يدرسوا تفاصيل نتائجها ، ولهم عذر في ذلك (30) .

وسأقتصر هنا على دراسة إحدى تلك النتائج والمتمثلة في تأثير نظرية المعرفة في تكيف 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 للتصوف وجهة غير التي كانت له من قبل .

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

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

بطرافه وعمق . وهم أول من قال بان المعرفة نور جاء من عند الله كما يفهم من هذه الآية : « ... وقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم الى صراط 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 ج 1 ص 234) .

وتعددت أبحاث الصوفية حول المعرفة حتى أمكن قيام قسم منها خاص بهم عبر عنه أحدهم وهو ذو النون المصري (ت : 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 ج 1 صحيفة 127) .

وتتميز هذه المعرفة الخاصة بالأولياء عن غيرها بانها تسعى الى ادراك الحقيقة في ذاتها أو حقيقة الحقيقة كما يسميها ابو منصور حسين الخلاج 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 الخلاج 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 والنبوة والدين ، عن طريق الكشف والحدس . وهي معرفة مباشرة تندمج فيها الذات بالموضوع دون واسطة الخواس 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 ميثافيزيا تضلل جدلية الفلاسفة المحضة مثلما تضلل لا هوتي 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 . وبالإضافة 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 محور 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 : فلاشتغال 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 التفكير يفتح عليها باب الغيب » (34ج) ويسمى الغزالي هذه

(33) رينولد ، انيكولسون : « في التصوف الاسلامي وتاريخ ص

(34) ميزان العمل ص 34

(34 ب) ميزان العمل ص 39 (34 ج) الرسالة اللدنية ص 49

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

2 - موقف الغزالي من التصوف

دواعي التصوف عند الغزالي :

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 تساعد على النهوض بالعالم الاسلامي ، وتحيي فيه الأمل الذي خاب بانقصاص الوحدة السياسية التي عمل على إيجادها بين الخلافة العباسية بالمشرق والدولة المرابطية بالمغرب .

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

فالصوفية التي يريد 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 جسامه الأخطار المحدقة بالأمّة الاسلاميّة وسرعة إكتساح الأعداء لأراضي الخلافة .

فلم يعد اذ ذاك مجال للعمل البطيء 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 الأمّة الاسلاميّة جعل الدعوة الى الجهاد المقدس أمراً 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 وتدرهم على مواجهة كل الظروف .

(35) ان القضايا الفقهية جوهرية وحيوية بالنسبة للمجتمع وتحدد وقائعها مع الأيام مما يؤدي الى إيجاد 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 ورجاها ، وأثرت هذه الوصية في أخيه احمد « توفي

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

سنة 520 — 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 عاداته 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 .

3 — عجز القضاء على إيجاد عدالة بين الناس ، وأصبحت الأحكام الفقهية متحجرة بعدما تلاعبت بها أيدي قضاة لا هم 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 منشأه 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 لكل 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 .

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 وقدنار .

وخرج الغزالي من تجربته العميقة هذه بعدة نتائج منها :

1 — 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 عزله لتأليف أهم كتبه وهو « إحياء علوم الدين » .

2 — 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 .

ومن خلال هذه الدراسة المستفيضة لأركان الشريعة الإسلامية ولبادئها ولعطيات التصوف وأبعاده تبين للغزالي أنه من الممكن إزالة أسباب الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والتصوف وذلك على أساس أن التصوف يهدف إلى جعل سلوك المرید مبنياً 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 العلماء الى الله تعالى وأولاهم به أكثرهم 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 كثيراً « 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 صنفى العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى والنبوة وباليوم الآخر ، ورسخت في نفسه هذه الأصول الثلاثة من الإيمان لا بدليل معين محرر بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

فعماد مذهبه في التصوف هو الإيمان بالله وباليوم الآخر والتسليم بحقيقة النبوة وباضطرار كافة الخلق إليها وبالاقرار بانّه على أعلى درجات النبوة ويبرهن على صدق رأيه بقوله : فكذلك بان لي على الضرورة ان العبادات بمحدودها ومقاديرها 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 بالحلل أو بالاتحاد أو بالوصول كل ذلك خطأ وتحريف للعباد . وذكر الغزالي وجه هذا الخطأ في كتابه « المقصد الأسنى » بصورة مفصلة ، ثم اشار بإيجاز في كتاب « المنقذ » الى ان التصوف ايضاً قد يكون من بين الأسباب التي تؤدي الى ضعف إيمان الخلق شأنه في ذلك شأن الفلسفة والعلم والاسماعيلية .

(39): المنقذ ص 145

فكتب : « وقائل ثان يدعي علم التصوّف ويزعم انه قد بلغ مبلغا ترقى » 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 ثم يهدي 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 بأنواع الرّفق واللفظ إلى تحسين الأخلاق وإصلاح ذات البين . وبالجملّة الى ما يصلح به دينهم ودنياهم (42) » فلا فصل عنده بين شؤون الآخرة وهي الحقيقة التي قرّرتها الشريعة الإسلامية .

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 سلوكه فقال « اعلم ان سالك سبيل الله تعالى قليل ، والمدعي فيه كثيرا . ونحن نعرفك 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 وازب 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 يضرو 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 مؤسسي الحركتين له علاقة وثيقة بالتصوف الذي أوصله حقا إدعاء الى درجة الولاية . فقد كان باعث الحركة المرابطية يحيا ابن ابراهيم على غاية من الزهد والتقوى وكذلك الشأن بالنسبة لعبد الله بن ياسين المتوفي سنة 451 هـ الذي استعان به يحيى 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 أكتيرة 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 (ت : 1230/627) وجلال الدين الرومي (ت : 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 ومقاومتها لكتبه ورائه . 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 الشأن 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 — 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 الآية : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » (الأحزاب : 6) وفي السنة على حديث خم المشهور عندهم بحديث الغدير (45) . والذي ورد فيه « ألسن أولى بكم من أنفسكم قالوا اللهم بلى : قال من كنت مولاه فهذا علي 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 الخطأ ، 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
الاهلي الاصيل ووحى الحضرة الالهية والهادي الى هذا الوحي ،
فان الامام هو الحجة العظمى والكفيل الذي ينوب عن الالهية
اللامعلومة (47) .

وزادادت بعض الفرق اغراقا في المغالاة الى درجة تأليه الولي
مثل جماعة « علي الالهي » .

(46) الايمان موسى الصدر مقدمة تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 23

(47) هنري كريان تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 177

أما عن موقف الشيعة من الأولياء فإنه اتسم بكثير من
الاعتدال بلغ الى حد التشدد في اسناد صفة الولاية الى غير
مستحقها .

وقد ذكر أبو نصر عبد الله السراج الطوسي المتوفي سنة
373 هـ في كتابه « اللمع » اذا كان الصوفية هم المختارون بين
جماعة المسلمين فان الاولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية
ووقع اختيارهم لتقواهم الصادقة واعنائهم انفسهم الأمانة بالسوء
واستمسكهم الشديد بالحقائق الربانية (48) وهذه حادثة يرويها
أحد أصحاب أبي زيد البسطامي تدل على مدى ذلك التشدد
ومتى 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 التشديد ما يبرره نظرا للأهمية التي أعطاها للولاية هذا
الحديث القدسي عن أبي هريرة « من آذى لي 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 لأعذنه (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 يلقي في النار فيتوهج بالحرارة ويتخللون 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 الآية 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 وحيك مقرون بانفاسي
ولا خلوت الى قوم أحدثهم :: الا وأنت حديثي بين جلالي

« من حسنت نيته صلح عمله » — (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 (ث 425 هـ)

واذا كانت هذه المبادئ 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 بفضلله 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 بالغلم الباطني » .

واذا ما أردنا معرفة مدى نجاح الغزالي في تكوين « الولي الصوفي » فاننا نذكر مثال عبد القادر الجيلاني (491 — 1097/561) 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 وأنجب عددا كبيرا من الأبناء. قيل أنهم 49 منهم عشرون من الذكور وكانت له مقامات وكبامات.

ومن بين تلاميذه العديدين أبو مدين شعيب الأب الروحي للمدرسة الصوفية بأقطار المغرب والأندلس فقد تخرج من مدرسته أكثر من ألف شيخ (51) وعبر الجيلاني عن رقة مشاعره في هذا الخطاب الذي توجه به إلى 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 أيضا على نجاح الغزالي في تقريب الشقة بين التصوف والسنة أن صلاح الدين الأيوبي الذي أعاد للسنة مكانتها في مصر أسس للصوفية تكايا إلا أنه اشترط الا يقبل فيها إلا من كان سنيا أشعريا (52) .

ويهدف هذا الأجراء الذي اتخذه صلاح الدين الأيوبي إلى الاستجابة لغرضين متكاملين : سياسي ومذهبي تجسما في

(51) قال أبو مدين شعيب : « نظرت في كتب التصوف فما رأيت مثل الأحياء للغزالي »

(52) انظر خطط المقرئ

تصوف الغزالي

أما الأول منهما فإنه يمثل إستمرارا للدور الكبير الذي لعبه الغزالي في تهية 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 إلى الحكم إلى التفاف الجماهير الإسلامية حول من يرفع راية الدفاع عن السنة ضد الاتجاهات 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 إلى نشر المذهب السني في ربوع استقر بها الفاطميون الاسماعيليون أكثر من قرنين ، وجعلوا منها قاعدة لبث تعاليمهم وتوجيه هجوماتهم على مختلف الأقاليم الإسلامية . فوجد الأيوبيون في آراء الغزالي ولدى تلاميذه خير معين لهم على تحقيق هذا الغرض .

وعلى هذا الأساس وجه صلاح الدين الأيوبي عناية خاصة إلى الفقهاء بوصفهم علماء الشريعة وحماة الدين والمحافظين على سلامة العقيدة من كل زيف 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 وبالع في التخيّل واقتبس الكثير من الفلسفة الفيضانية اليونانية ومن النظريات الفارسية القديمة ومن الشعر الغزلي الاسلامي . وامتزجت عندهم هذه المعاني بالآيات القرآنية والأحاديث (النبوية التي طعموا بها تصوفهم ، وادّعى الأشراقيون أن جمال الدين وما فيها هو انعكاس للجمال الالهي وقالوا بأن الإنسان الكامل هو النبي صلى الله عليه وسلم وهو خالده لأنه المخلوق الذي تتجلى فيه عظمة الخالق ، وهو المرأة الصافية التي تعكس نور الله وفسروا 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 النبي صلى الله عليه وسلم على بقية الرسل فكبار الصوفية وغيرهم من الذين فنوا في الله بحجّة أن الفرق بين الله الخالق وعنده يذوب في نور المحبة وناها .

وذكر أحمد الغزالي ، شقيق ابي حامد ، في كتابه « السوانح » أن العاشق هو انعكاس للمعشوق ومراة له وعبر

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 اثاره 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 بهم 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 كتبه عن الاشراق في كتابي : التطور المذهبي بالمغرب ص 43 و ص

هذا هو التصوف الذي قاومه صلاح الدين الأيوبي ليفتح المجال لتصوف آخر أرسى قواعده أبو حامد الغزالي وكيفه الأيوبيون بما يتماشى وسلطانهم .
ومن بعدهم ازداد الارتباط بين التصوف والحكام .

3 — 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 يجبس على زواياهم من عقارات ، وكانوا يتدخلون بالحسنى لفض ما قد يشجر بين اتباعهم من خلاف أو نزاع ، ويقدر ما تضعف الحكومات بقدر ما يزداد نفوذهم متانة واتساعا وبذلك كانوا لهذه الحكومات خير معين على المحافظة على الامن والسلام مما جدا بالدولة الحفصية مثالا 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 مشرقا في بث الطمانينة بسهل القيروان ايام الدولة الحفصية (53) ويذكر حسن عبد الحميد

(53) انظر اخيب الهيلة : الزاوية واثارها في المجتمع القيرواني بالجملة التونسية للعلوم الاجتماعية عدد 140 424 43 من سنة 1975 —

صالح في كتابه « الحافظ ابو طاهر السلفي (475) — (576) » ان هذا المحدث ترجم في كتابه « معجم السفر » حياة واحد من العصاة والمذنبين ومقتري 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 تول 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 جدا مما تقوم به حاليا فرق السلامية والعلوية والعيساوية

فلم يكن هؤلاء 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 هؤلاء 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 ادعاء التصوف في فرض الانضباط على اتباعهم متعللين بقوله ذي النون المصري « طاعة المريد لاستاذه أولى به من طاعته لربه (55) فكانوا بذلك وبالا على امتهم . فانخراف هؤلاء عن جادة التصوف الاصيل وتنكرهم للعلم ولمبادئ العقل واستهتارهم باحكام الشريعة التي زعموا انهم حمايتها 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 الأشرار بدعة وهترقة 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 الغزالي 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 للمبادئ التي أدخلها حجة الإسلام على التصوف هذه المبادئ التي قال في شأنها أسعد المهني « لا يصلح الى معرفة علم الغزالي وفضله الا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله » وهو الذي بلغ حد فهمه للسنة أن قال فيه الإمام محمد يحيى « 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 فاختره اذن : فقال له عياض : أنت أخلق لذلك فقال له أبو محمد : أحق يا أبا الفضل ؟

— 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 يجيبهم حتى ظن بعض الناس أن هذا النقد وجيه . واستمر هذا الظن قائما الى المائة 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 وجهته فالف كتابه « الأملاء في إشكالات الأحياء » فسر فيه ما رآه الناس غامضا

1 — نقد محي الدين ابن العربي

واما النقد الموجه الى الناحية الموضوعية من تصوفه فهو ميله في نهاية رحلته المعرفية الى جانب المتصوفة القائلين بالكشف والوجد . ومن 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 حرص تلاميذه على التسليح 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 البهية 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 خيراً من هذا ؟ فنظر لي شزرا وقال : « لما
طلع بدر السعادة في فلك الأرادة وجنحت شمس الوصول في
مغارب الأصول :

تركت هوى ليلي وسعدي بمعزل وعدت الى تصحيح أول منزل
وناديت في الأسواق مهلا ، فهذه منازل من تهوي رويك
غزلت لهم غزلا رقيقا فلم أجد لغزلي نساجا فكسرت
الى آخر ما أورده ابن العربي .

2 — 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 القرشي البغدادي
(ت 597) فقد ألف كتابا سماه « اغاليظ الغزالي » كما انتقد
الغزالي في عدة كتب أخرى من تأليفه 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 طلاب 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 وملاه 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 المعرفات ، 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 تلبس إبليس
ص 165)

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

ومازال العلماء يبين كل واحد منهم غلط صاحبه قصداً لبيان الحق لا لاطهار 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 لله الذي اجتنبى من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفاض عليهم 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 صادموه به قواطع الشرع ما اتوا 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 ييقي 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 يرددّها الى ان مات رحمه الله في سنة 505 هـ (111 م)

فهرس الموضوعات

القسم الاول :

- اللامعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة 5
- تمهيد 7
- عرض آراء الفلاسفة المعاصرين 9
- 1 — ثورة هيثل على العقل 9
- 2 — العقل : تعريفه 10
- 3 — تعريف اللامعقول وعلاقته بالغريزة 12
- أ — تعريف موللر 12
- ب — تعريف جوهان 16
- ج — تعريف اسباير 19
- ظهور اللامعقول في الميطافيزيقا 20
- 1 — ظهور اللامعقول في المذاهب الدينية 22
- أ — المعجزة 23
- ب — النزعة الإيمانية 25
- ج — النزعة الصوفية الحديثة 26

- 52 الثاني: الأمل
- 54 الثالث: العمل السياسي

56 المراجع:

القسم الثاني

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

- 64 الغزالي بين أنصاره وخصومه
- 64 1 — أنصاره
- 67 2 — خصومه

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

- 76 قضية المعرفة
- 77 1 — نظرية المعرفة قبل الغزالي

- 26 2 — المذاهب الفلسفية اللامعقولة
- 27 أ — إرادة الحياة
- 27 ب — إرادة الاعتقاد

- 28 ظهور اللامعقول في العلوم الرياضية والطبيعية
- 28 1 — اللامعقول في علم الضوء
- 29 2 — اللامعقول في علم الطبيعة
- 31 3 — اللامعقول في علم الفيزياء

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

- 49 الأول: الانتحار

القسم الثالث

التصوف وموقف الغزالي منه

- 109 تمهيد
111 أولاً: التصوف
111 التصوف والمؤثرات المذهبية

- 113 التصوف والسنيون
113 1 — تعريف التصوف
114 2 — التصوف في القرآن والسنة
116 3 — أثر الفتنة الكبرى في الزهد السني
119 4 — التصوف بين التطرف والاعتدال

- 122 التصوف والشيعة
132 1 — تأثير مراتب التصوف بالتشيع الإسماعيلي
137 2 — التفاعل الصوفي الإسماعيلي مذهبياً

- 140 المؤثر الفلسفي في التصوف
140 1 — جانبا العمل والنظر في التصوف الإسلامي
144 2 — التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة

- 78 2 — نظرية المعرفة عند اليونانيين
82 3 — نظرية المعرفة في العصر الوسيط
83 4 — كيف توصل الغزالي إلى نظريته في المعرفة

- 86 عوامل الشك عند الغزالي
86 1 — العوامل الخارجية
87 2 — العوامل الداخلية

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

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

- 104 نقد نظرية المعرفة عند الغزالي

ثانيا: موقف الغزالي من التصوّف 150

1 — دواعي التصوّف عند الغزالي 150

2 — تصوف الغزالي 152

3 — أركان تصوّف الغزالي 158

من التصوّف إلى الولاية 160

1 — مقام الولاية بين السنة والشيعة 162

2 — الولي الصوفي عند الغزالي 166

3 — تطور الولاية بعد الغزالي 172

نقد تصوّف الغزالي 175

1 — نقد محي الدين ابن العربي 177

2 — نقد ابن الجوزي للغزالي 178

عدد الناشر : 83 - 64 - 100

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