25·A

# مبادئ الاخلاق عند الغزالي

وهي اطروحة مقدمة الى دائرة الفلسفة
في جامعة بيروت الاميركية لنيل شهادة
"استاذ في العلوم"

بقلم
عبد الفتاح مسكاوي

الجامعة الاميركية ، بيروت ، ٥ حزيران عام ١٩٤٤

"العالم يدخل فيما بين الله وبين خلقه فلينظر كيف يدخل"

احياء جـ ١ ص ١١

## تمهيد

لقد حاولنا في هذه الرسالة ان نعرض مبادئ الاخلاق العامة كما تمثلها تعليم حجة الاسلام ابي حامد الغزالي . والمعلوم ان ابا حامد ، رغم اهليته لدراسة الفلسفة والبحث فيها ، لم يشأ ان يتعرض ، في تراثه العظيم الوافر ، الى ابحاث فلسفية في الاخلاق . فمعظمها كانت منحصرة ، في الدرجة الاولى ، في عرض ما يساعد مباشرة على استنباط المبادئ الاخلاقية من تضاعيفه ، ثم في تحليل ما تصل اليه من النتائج ونقدها بشكل سريع عام .

ان محاولتنا هذه ، هي محاولة ابتدائية . اذ ان رجوعنا الى اهم مصادر الغزالي الاخلاقية ودراستها لا يكفي في نظرنا لان يمكننا من ان نعتبر نتائج البحث كنتائج اخيرة . اننا نشعر بضرورة دراستها اكثر مما فعلنا ، والنظر فيها برويّة وهدوء ، الامر الذي لم نوفق في تحقيقه التحقيق الكافي ، والسبب الرئيسي في ذلك هو عدم توصلنا في دراستنا الفلسفية الى الدرجة التي تمكننا من ولي الموضوع حقه . وهنالك سبب اخر وهو عدم اطلاعنا الاطلاع الكافي على نشوء التاريخ الاسلامي وتطوره خلال القرون الخمسة الاولى ، ذلك التاريخ الذي لا يمكن فصله عن حركة الغزالي وتعليمه الاخلاقي .

يقسم البحث الى قسمين رئيسيين . الاول بحث تمهيدي ، يتناول حياة الغزالي الفكرية والروحية على مر اطوارها المختلفة ، والمكونات التي عملت في تكوين شخصيته ، والشكل الذي تراءت فيه مشكلة الاخلاق عنده . والقسم الثاني يتناول المبادئ الاخلاقية .

وقبل ان نختم كلمتنا هذه ، يتوجب علينا ان نوجه شكرنا الى الاستاذ شارل مالك والاستاذ قسطنطين زريق لما بذلاه من الجهد في توجيهنا وارشادنا اثناء قيامنا بدراستنا هذه .

# فهرس البحث

## القسم الاول


| الصفحة | | |
|---|---|---|
| ١ | الفصل الاول : | حياة الغزالي |
| ٢١ | الفصل الثاني : | التفكير الاخلاقي قبل الغزالي |
| ٤٤ | الفصل الثالث : | كيف اعلنت مشكلة الاخلاق عن نفسها عند الغزالي |


## القسم الثاني


| | | |
|---|---|---|
| ٥٢ | الفصل الاول : | العقل العملي |
| ٩٤ | الفصل الثاني : | الارادة والحرية |
| ١٢٠ | الفصل الثالث : | الخير والشر |
| ١٤٤ | الفصل الرابع : | القانون الاخلاقي |
| ١٦٠ | الفصل الخامس : | السعادة |
| ١٧٤ | الخاتمة | |
| ١٨٢ | مصادر البحث | |

## القسم الاول

## بحث تمهيدى

## الفصل الاول

## حياة الغزالي

ا ـ مصادر حياة الغزالي ـ المنقذ من الضلال

ب ـ المصادر الثانوية

جـ ـ مكونات الغزالي

١ ـ القرآن والحديث

٢ ـ علم الكلام

٣ ـ الصوفية

٤ ـ اليونان والفلاسفة العرب

٥ ـ التوراة والانجيل

د ـ الغزالي بين الشك واليقين

١ ـ الشك في التقليد على العموم

٢ ـ الشك في الحواس والعقل

٣ ـ الوصول الى اليقين

# القسم الاول

## بحث تمهيدي

## الفصل الاول

## حياة الغزالي [1]

ولد ابو حامد الغزالي من اسرة فارسية بطوس احدى مدن خرسان عام ٤٥٠ هـ ـ ١٠٥٩ م . كان والده رجلا تقيا يجد من غزل الصوف ما يكفيه عيشه وما يفضل به على من يأنس بهم من الفقراء المعوزين . ولما مات ،اوصى بابي حامد واخيه احمد ،الى صديق له من المتصوفه ،علّه يحقق ما قد رجاه لابي حامد من ان يصبح فقيها واعظا . غير انه سرعان ما نفذ النذر اليسير من المال الذى كان قد خلفه لهما ابوهما ،فنصحهما الصوفي باللجوء الى مدرسة ليحصلا على قوتهما . وهكذا انقطع الاخوان الى العلم .

وقد تنقل به طلبه للعلم ،على الموثوق بهم من شيوخه كاحمد بن محمد الرازكاني ،من بلده الى جرجان حيث اتصل بالامام ابن نصر الاسماعيلي ،ونيسابور حيث لازم بها امام الحرمين احد كبار الصوفية وشيخ من شيوخ الاشعرية ،ودرس ما كان معروفا في عصره من العلوم كالمذهب والخلاف والجدل والمنطق والفلسفة . وتروى المصادر انه بدأ ،منذ ذلك الحين ،في الكتابة والتأليف .

ولما مات امام الحرمين (٢٥ ربيع الاخر ٤٧٨ هـ ـ ١٠٨٥ م) خرج ابو حامد قاصدا "نظام الملك" وزير السلطان السلجوقي ،في محلة تجاور نيسابور ،اذ كان مجلسه مجمع اهل العلم وملاذهم . وقد ظل في مجلس الامير محاطا بالكرامة ،معترفا بفضله العلماء الى ان اسند اليه الوزير تدريس المدرسة النظامية ببغداد عام (٤٨٤ هـ / ١٠٩١ م) فقدمها ونال فيها شهرة واسعة .

اقام الغزالي في بغداد على التدريس ،وانصرف في الوقت ذاته الى دراسة الكتب الفلسفية وبصورة خاصة كتب الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا . غير ان دراسته الفلسفية هذه لم يحملة عليها مجرد شغفه بالعلم ،على العكس انها دراسة اقدم عليها ،

---

(١) اهم مصادر هذه الترجمة الموجزة : المنقذ من الضلال ، وفيات الاعيان لابن خلكان الترجمة الانكليزية جزء ٣ ص ٦٢٢ ،طبقات الشافعية للسبكي جـ ٤ ص ١٠١ ـ ١٨٢ ،مقدمة الاتحاف لمرتضى جـ ١ ص ٢ ـ ٥٣ .

كما يذكر في مقدمة كتابه "مقاصد الفلاسفة" كي يحيط بمدارك الفلسفة قبل التهافت على نقدها وابطالها. فالف على الاثر كتابه "مقاصد الفلاسفة" ثم الحقه "بتهافت الفلاسفة" الذى يظهر فيه، بصورة نهائية، موقفه من العقل وبراهينه المنطقية. ولم يمض زمن قليل على تأليف كتابيه حتى اعتزل التدريس وترك بغداد في شهر ذى الحجة عام (٤٨٨ هـ ـ ١٠٩٥ م) بعد ان استتاب اخاه في التدريس. اما سبب هذا التغيّر الفجائي فهو، حسبما يدّعيه الغزالي في المنقذ، "قطع علاقة القلب من الدنيا.. والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى،[1] اذ عندما تفحص احواله، وجد نفسه منغمسا في العلائق "ومقبلا على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الاخرة" [2] واما التدريس فلم تكن نيته فيه خالصة لوجه الله، "بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت" [3] تلك هي حقيقة تذوقتها نفسه واستراح لها عقله فقام يباشر بتنفيذها عندما "جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ـــ متلطفا بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ان لا يعاودها ابدا، مستهدفا لاعنة اهل العراق كافة، اذ لم يكن فيهم من يجوز ان يكون هذا الاعراض عما كان فيه سببا دينيا" [4]

خرج الغزالي من بغداد قاصدا الشام، متظاهرا عزم الخروج الى مكة "حذرا ان يطلع الخليفة وجملة الاصحاب على عزمه في المقام بالشام" [5] وقد ظل مدة عشر سنوات يتنقل من دمشق الى القدس فمصر والاسكندرية، يؤلف ويشتغل بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله كما كان قد حصله من علم الصوفية. ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج فسافر الى مكة والمدينة، ثم عاد آخر الامر الى وطنه طوس وفي نيته التفرغ للعبادة في العزلة. غير انه لم يمض وقت يسير على اوبته لوطنه حتى انقدحت في نفسه رغبة الخروج من الزاوية وترك الخلوة والعزلة. [6] وهكذا رجع الى نيسابور في شهر ذى القعدة عام (٤٩٩هـ ـ ١١٠٦م)، ودرس في المدرسة النظامية زمنا قصيرا، ثم عاد الى موطنه طوس وتوفي فيها عام (٥٠٥هـ ـ ١١١١م).

---

(١) المنقذ ص ١٢٦ (٢) المنقذ ص ١٢٧ (٣) المنقذ ص ١٢٩

(٤) المنقذ ص ١٢٧ (٥) المنقذ ص ١٢٩

(٦) يبرر الغزالي هذا الانتقال عند قوله: "قدر الله ان حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج، فامر امر الزام بالنهوض الى نيسابور ـــ وبلغ الالزام حدا كان ينتهي، لو اصررت على الخلاف الى حد الوحشة" المنقذ ص ١٥١.

ننتقل بعد هذا العرض الموجز لحياته بصورة عامة ، الى الكلام عن حياته الفكرية والروحية .

دوّن لنا الغزالي في كتابه " المنقذ من الضلال " تطور حياته الفكرية والروحية وبين ما تكبده من العناء في استخلاص الحقيقة من الاضطرابات الفكرية . وصف لنا ترفعه عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار ، مبتدئا بعلم الكلام ومثنيا بالباطنية ومنتقلا بعد ذلك الى دراسة الفلسفة ومنتهيا بطريق الصوفية . ولو لم يشأ ان يخبرنا ايضا عن مرض الشك الذي طرأ على تفكيره حتى شفاه الله وهاد اليه اليقين . انه يخبرنا ذلك كله باسلوب خطابي جمع البساطة في التعبير والسهولة في الكلام .

ولما كانت مكانة الغزالي الدينية ترجع بصورة مباشرة الى اختباراته الروحية كان اسهل مدخل لدراسة تلك الحياة الدينية هو كتابه المنقذ ، لاعتباره كتابا يذكر فيه صاحبه بكل نزاهة واخلاص ، المواقف الكبائة التي اعترضته في حياته ، والحلول الاخيرة التي ارتاحت لها نفسه المتعطشة الى درك حقائق الامور .[1] وفي الواقع نرى اكثر ابحاث اصحاب المصادر الثانوية التي تتكلم عن ازمة الغزالي الفكرية والروحية تستند على المنقذ ، خصوصا وان اغلب المصادر العربية القريبة العهد من حياة الغزالي مشوبة بالتشويش لما تحيط ابا حامد بالكرامة والاجلال ، بل وبالتعظيم والتقديس .

انا لا ننكر قيمة المنقذ كمصدر اولي لحياة الغزالي . ولا ننكر ايضا ان كثيرا من المصادر العربية القديمة لا تصلح ان تكون اساسا لبحث علمي . غير ان الذي نتردد في قبوله والتسليم به هو ان نتخذ المنقذ نورا كافيا تدرس على ضوئه حياة صاحبه بكاملها ، بدون ان نلتفت الى امر عظيم الاهمية ، نعني ان حياة الغزالي واوضاعه الفكرية والروحية وجب ان تفهم في الدرجة الاولى من ضمن المجرى التاريخي الذي عاش فيه ، وعلى ضوء المستوى الفكري والروحي الذي عرفه وتأثر به . فالى اي حد يخبرنا صاحب المنقذ عن معرفته للتقليد وتأثره به ؟ الم يبحث عن الحق الصرف دون تراث التقليد ؟ هل ترفع عن التقليد حقيقة ؟ الم يكن مقلدا في ثورته على التقليد ؟ هل من صلة حقيقية بين ثورته على التقليد وبين شكه ؟ ما هو مفهوم الشك عنده ؟

---

(١) المنقذ ص ٦٩

(٢) راجع الرد على الباطنية لجولدتسيهر المقدمة ص ١ — ٣

والى اى حد يمكننا ان نعتبر شك حقيقة؟ هل من صلة حقيقية بين شكه واعتزاله التعليم ؟ اصحيح كان سبب سفره دينيا صرفا ؟ الا صلة بين سفره وبين الاضطرابات السياسية وقتل الوزير نظام الملك؟ وان كان السبب دينيا صرفا ، كيف ينتدب احساء ليدرس في المدرسة النظامية علوما غير مهمة ولا نافعة في طريق الاخرة.(١) واذا كان المنقذ لا يكفي لان يوضح هذه الاسئلة بصورة مسؤولة، نرجع ونسأل : ما هي قيمة المنقذ وما غرضه ؟ هل هو تبرير لموقفه الفاشل الذى لا يتفق وتعاليمه الايجابية(٢) ايصح لنا ان نعتبره كما اعتبره ماكدونالد Apologia Pro Vita Sua ؟

اى الى اى حد يصح قول ماكدونالد هذا ؟(٣) احقيقة هو دفاع ضد مهاجميه من فلاسفة وعلماء دين ؟ ايصح ان نعتبره ايضا ، كما اعتبره ماكدونالد ، دفاعا عن الدين في وقت حامت الشكوك حوله وخطة جدلية يستعملها المؤمن ضد اهل الضلال والالحاد؟ وان كان ذلك صحيحا، ايجوز لنا لما جاز لماكدونالد ان نتخذ المنقذ اساسا لدراسة(٤) حياته الفكرية والروحية ؟ وان اجزنا ذلك على سبيل الفذلكة ، (Absurdity)كيف نفهم ما كتبه في الرد على الفلسفة والفلاسفة واهل التعليم الباطني ؟ كيف نفهم حصره الحق في اربع فرق ؟ واذا كان ما كتبه في الرد على الفلاسفة هو من جهة التهديم والانكار، نرجع ونسأل : هل يصدر الايجابي من السلبي ؟

ليس غرضنا من اثارة ما تقدم من الاسئلة ان نؤاخذ ابا حامد على هدم ضبط حوادث حياته وتدوينها بشكل علمي . ان ضوء الاشراق الذى اراح عقله وطمأن نفسه لم يكن ليسمح له ان يوضح اراءه ويدونها اكثر مما فعله . وانما الغرض هو الاشارة الى ضرورة التحفظ والتريث في البحث كي لا نحمل المنقذ اكثر مما ينبغي . انا نخاف ان لا يرضى الغزالي نفسه من عملنا ان رجعنا الى فهم حياته الفكرية والروحية الى المنقذ . هنالك مؤلفات اخرى كثيرة وجب ان يرجع اليها في فهم كيان هذا الرجل الفذ في تاريخ الحياة الروحية والفكرية في الاسلام . وعلى هذا الاساس، ننتقل الى الكلام من مؤلفات الغزالي .

---

(١) المنقذ ص ٦٩

(٢) يذكر الغزالي في اواخر المنقذ : "وانا اعلم اني، وان رجعت الى نشر العلم ، لما رجعت ــــــ" راجع ص ١٥٣ ، ١٥٤

(٣) J. A. O. S. V.20, p 74

(٤) Ibid, p 74

١ ـ القرآن والحديث

القرآن هو الكلمة النهائية في كل شيء، تتعالى من كل شيء، ويخضع لها كل شيء خضوع المخلوق للخالق. والذات الانسانية، بقدر ما هي شيء من اشياء هذا الكون، لا تكون بقدر ما تسمي طبيعتها وتعبر عنها، وانما بقدر ما تسمي (اى الذات الانسانية) في هذه الكلمة المخلوقة لها والصادر عنها. لذلك، لا غرابة ان نجد نشاط الغزالي الفكري والروحي يدور في الدرجة الاولى من حول القـــرآن، اذ ان نزعته اللافلسفية، تلك التي تكاد لا تقيم وزنا للاعتماد على القوى الذاتيـــة لم تكن لتفهم الفكر الا من طريق الاجماع الذى تصوره هذه "الكلمة". فما شذ عنها هو في ضلال، وما خضع لها هو الحق الذى لا جمجمة فيه. لذا، يجوز لنا ان نعتبر القرآن محكمنا له وعاملا اوليا في تكوين شخصيته.

اما عنايته بالحديث فهي لا تقل عن عنايته بالقرآن. فالحديث، كالقرآن، حجة راهنة تولى الدفاع عنها بكل ما اوتي فن قوة. بل يمكن القول انه قد وجه عناية جدلية خاصة للدفاع عن قسم كبير من الاحاديث الضعيفة المشكوك بصحتها،[1] الامر الذى دفع المؤرخين ان ينظر اليه، حتى من جانب من اجلوه ومجدوه، نظرة من يقلل الاحاديث غير الموثوق بها، من جميع المصادر والجهات، في شيء كثير من التسامح.[2] والغلب الظن، ان هذا التسامح بصورة خاصة، والعناية بالحديث بصورة عامة، يرجع في اخر الامر الى شعور الغزالي بشيء من الفراغ الروحي نفسي نفسه المتعطشة الى السمو والارتفاع عن ادران المادة بمعناها العام، اذ ان موضوع اغلب الاحاديث الموضوعة بشكل قسمان ثروة روحية كبرى عرفها تاريخ الفكر عند اصحاب النزعة الافلاطونية الحديثة وعند الفيثاغوريين.[3] ولسنا نشك في ان ميول الغزالي الروحية كانت تنزع في الدرجة الاولى الى شبه تلك الروح الافلاطونية المحدثـــة غير ان ثقافته كانت اكثر استعدادا لقبول تلك النزعة الروحية على شكل احاديـــث عن النبي من ان تتقبلها عن طريق اصحابها الكثرة، او عن طريق من تجمـــل بالكثير من الفلاسفة العرب المتأثرين بهذه النزعة. وعندما يصطدم بتناقض ظاهـــر يخلق فيه لذة الجدلي في حله، كالتناقض بين العلم الطبيعية والحديث، كان تارة

---

(١) عين قسم من العلماء المتصوفين بصورة خاصة بتصدير كثير من الاحاديث الموضوعة ليبرروا قواعد اتجاههم الديني اى التصوف. اما اسناد الاحاديث فتلك مهمة خاصة انفرد بها البعض امثال محمد بن الحسين الصوفي النيسابوري (٣٣٠ـ٤١٢) الذى يقول عنه من ترجموه: "انه كان يضع للصوفية الاحاديث". راجع تذكرة الحفاظ للذهبي جـ٣ ص ٢٤٩

يميل الى اعتبار الاولى صحيحة لا سبيل الى دحضها ، مفضلا التضحية بصحة الاحاديث المتناقضة ، وتارة يلوذ بالتأويل للتوفيق بينهما .[1] وعلى هذا الشكل ، كان الحديث لابي حامد ينبوعا غزيرا يستقي ما شاء منه ، لا يعوقه اى عائق طالما قد تسلح بالتسامح والتأويل .

٢ — علم الكلام

علم الكلام هو محاولة جدية قام بها البعض من المسلمين ، كانوا ليكيفوا طرق وتفكير اليونان مع العقيدة الاسلامية ، مستهدفين سد الحاجة الى الحياة العقلية التي اصبحت ملحة اكثر فاكثر في العالم الاسلامي . وقد صادف هؤلاء في محاولتهم صعوبة كبيرة في استعمالهم المنطق والجدل في الابحاث الدينية بسبب الاختلاف الاساسي القائم بين التفكير اليوناني وجوهر الفكر القرآني . وفي الواقع ، لم يتمكنوا من التغلب على هذه الصعوبة ، بدون ان يستندوا على دعائم فكرية غريبة اخذت تتسرب الى صلب العقيدة نفسها من طريق الحديث .

وكان لفظ المتكلمين يطلق في بادىء الامر على الذين يتخذون قضية من القضايا الايمان موضوع محاكمة جدلية يصوغون فيها براهين منطقية تؤيد النتيجة المرغوب اثباتها . غير انه لم يلبث ان توسع هذا المعنى ليدل على من اعتقد قواعد الايمان وآثر بصحتها وآمن بها ، ثم راح يصوغها في قوالب جدلية يستسيغ نتائجها العقل الطبيعي .

وقف الغزالي امام حركة علم الكلام التطورية موقف من شعر بالخطر المباشر المتجسد ان في حركة المتكلمين وان تبع حركة الفلاسفة . ان سهولة الجدل ولهونة التأويل المرتكزين على اساس العقل هما في نظره عاملان هدامان للعاطفة الدينية .

---

(١) طبقات السبكي جـ ٢ ص ٦٠ . ولدراسة تطور علم الحديث راجع The Traditions of Islam by A. Guillaume. Oxford 1924.

(٢) يقول السبكي في طبقاته : "فالغزالي معروف بان لم تكن له في الحديث يد باسطة . وغالب ما في الاحياء من الاخبار والآثار معتمد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم يسند الرجل لحديث واحد" . جـ ٤ ص ١٢٧

(٣) للمستشرق جولد تسيهر بحث قيم في العناصر الافلاطونية والغنوصية في الحديث ترجمه عبد الرحمن بدوي في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية" .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ١٢

ولذلك لم يلبث ان صوح ان اساليب المتكلمين ليست اكثر من بلبلة فكرية مؤذية ومضره خصوصا عندما تتطرق الى مسامع العامة من الناس. ولعله لهذا السبب كان يلـــوم المتكلمين وينكل بهم حينما تسح له الذرائع كاستشهاده بقول الامام الشافعي الذى حكم عليهم بان "يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واخذ في الكلام" (١) او قوله : "ان غاية المتكلم مراوغـــة الخصم" (٢) بدون ان يفرق كما يتظاهر في المنقذ بين المتكلمين "الضالين" والمتكلمين "المحقين" الذين يدعون الى الكتاب والسنة" (٣) اذ "ان الغرور شامل جميعهم" (٤)

وبجانب هذا الموقف السلبي من التفكير الحر والنظر العقلي ، وجب ان نعترف للغزالي بمحاولته الخفية في التوفيق بين الشرع والعقل والقلب. وسنعرض في مكان اخر من نظريته في المعرفة. اما الان فيكفي ان نذكر ان الغزالي وان اقر بسلطة الشرع الاولى ، فانه كان يحاول ان يدعمها العقل او يظهر على الاقل انه لا يخالفها . وكذلك في محاولاته الدفاعية والمجوبية ، فانه لم يكن قادرا على الابتعاد من العقل وبالتالي عن علم الكلام . ففي هجومه على علم الاوائل ، نراه يتأثر بصورة مباشرة او غير مباشرة ببعض المتكلمين المسيحيين امثال يحي بن عدى ويوحنا النحوى وغيرهما . (٥) وبصورة عامة ، يمكن القول انه كان يستمد من علم الكلام في كل مرة يقف امام مشكلة لا يحلها القرآن، وفي كل مناقشة حرة لا تؤدى نتائجها الى اصطدام مع عقيدة اهل السنة . نراه مثلا يقف بجانب الاشعرى لينكر قانون السببية، ويميل الى نكران حقيقة ادراك الحواس، ويفسح مجالا الى القول بفريضة الالهام الحسي . وكذلك يحذو حذوه في حل مشكلة الارادة وحريتها ، وفي اعتباره العقل غير قادر على البحث في الشؤون الالهية.

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ٨٤
(٢) " جـ ١ ص ٤٦
(٣) " جـ ٣ ص ٣٣٩
(٤) " جـ ٣ ص ٣٣٩
(٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بوير ص ٤٩
تحرير الاسلام جـ ١ ص ٣٤٣

Mélanges, par S. Munk, p 321

٣ — الصـــوفيـــة (١)

عمد الغزالي الى العقل ليقوم العقل في سبيل احياء علوم الدين. ان غايته، في ذاتها، شريفة وسامية، غير ان الطريق التي سلكها لم تكن في مأمن مـــن الاخطار. ان نقمته على المتكلمين والفقهاء الذين البسوا العقيدة الاسلامية ثوبـــا عقليا لا يصلح لها، لم تلبث ان حملته على ان يحطم العقل ويقوم على الفلسفـــة. عند ذلك، لم يبق له الا ان يلجأ في احضان الصوفية، حيث تمكن من ايجاد مكـــان يستقل فيه الدين استقلاله التام.

ولعل ما دفع الغزالي ان يركز الدين على صوفية قائمة على انقاض الفلسفة هو تجارب حياته الخاصة من ناحية، وشعوره بخطر الفلسفة الذي كان يهدد العقيدة الاسلامية من ناحية ثانية. هنالك اذن عاملان اساسيان يتطاحنان في نفسية الغزالي عامل التجربة والعمل وعامل النظر الفلسفي. هل يفهم الدين كما فهمه المعتزلـــه

---

(١) لا نحاول في هذا الكلام الموجز ان نبحث في اصل التصوف وان نحدد المصادر التي تأثر بها الاسلام. وللمستشرقين دراسات واسعة في هذا الموضوع، غير انها كثيرة التباين. فجولدتسيهر يرجع اصل التصوف الى اثر العامل الهندي والبوذي الى العنصر الاسلامي. ونيكلسون يضيف الى الهندية والبوذية المسيحية وعناصر الافلاطونية الحديثة، بالاسيوس الى المسيحية، وماسينيون الى القرآن. فامام هذه الافكار المتضاربة لا يمكننا الان ان نتخذ موقفا معينا، بل نكتفي ان نشير الى الملاحظة التالية: ان من يقول بارجاع الاصل الى الاسلام نفسه استنادا على ايات قرانية او قسم من الاحاديث وجب ان ينتبه الى امرين: الاول هو ان بجانب امثاله هذه الايات والاحاديث توجد ايات واحاديث اخرى كثيرة تعاكسها تماما، والامر الثاني هو انه دخل على الحديث عنصر غريب عنه. ثم ان حياة النبي واصحابه لم تكن حياة صوفية بمعنى الكلمة الخاص. ان هذا لا يعني ان من اراد الصوفية من المسلمين كان لا يجد ركنا اسلاميا يرجع اليه، بل يؤدي الى انه لا تتوفر لديه حياة صوفية كاملة. غير ان نزعة المسلمين في عهدهم الاول كانت معاكسة الى حد بعيد هذه النزعة الصوفية. لذا، ان تمكنت الصوفية ان تتوسع وتنتشر كما حصل في العصور التالية، فذلك يرجع على الارجح الى عوامل خارجية عن الاسلام.

بل والمتكلمون/ نظاما فكريا ام واقعا حيويا؟ لا شك ان كيانه كان يفرض عليه المفهوم الثاني . لذلك كان طبيعيا ان يقبل بهمته على الصوفية مبدأ اهل العمل، ويجد اهلها احسن السالكين للطريق الحق . فجهاده في عزلته طيلة السنوات العشر كان اذن نجاح النزعة الصوفية وسيطرتها بصورة نهائية على اى محاولة تحريرية مشوّها العقل النظري .

غير ان الغزالي لم يتغافل عن خطر عظيم كان يهدد الصوفية، نعني تطرفها واهمالها قواعد الايمان، الامر الذى قادها الى الحلولية . انه رغب بالصوفية وارادها غير انه لم يكن مستعدا لان يتخلى عن قواعد ايمانه القوية في نفسه . كان عليه اذن ان يصلح هذا التباين الذى يفصل الصوفية عن قواعد الشرع . وفي الواقع/ لقد تمكن من اخراج الصوفية من عزلتها وجعلها عاملا طبيعيا في حياة المؤمن في الاسلام .(١) ولكن هل سلم من الوقوع في الحلولية ؟ انا نخاف ان نجيب بالنفي . غير انا نعترف بفارق اساسي بين الغزالي وغيره من المتصوفة، نعني ان هؤلاء يقولون بالحلولية ، بينما ان الغزالي حلولي دون ان يدرى .(٢) وان كان ذلك كذلك ، نقرر ان صوفية الغزالي هي بعيدة عن ان تكون تلك النزعة التي تتطلبها النفس البشرية بشكل دائم .

٤ ـ الفلسفة

ان كتاب "تهافت الفلاسفة" لتثبيت لتقرير ارسطو القائل بوجوب التفلسف لمن يبرهن على الفلسفة، ووجوب التفلسف ايضا لمن اراد ان يدحض الفلسفة . فالغزالي الذى حدد نطاق العقل ، وضيق حدود المعرفة باسم العقيدة الدينية، اضطر بحكم الواقع ان يتخذ موقفا ميتافيزيكيا خاصا يناقش على اساسه الفلسفة ونظراتهم الفلسفية . لكي يدعم موقفه هذا، لم يجد بدا من الرجوع الى نقطة ابتدائه ليكشف عن حقيقة العلم التي هي اساس نظرية المعرفة .

---

(١) نذكر هنا بصورة خاصة قوله بسلطة الاولياء والاعتقاد بمكاشفاتهم وكراماتهم . الاحياء جـ ١ ص ٥، ٦، ١١، ٦٠، ٧٢، ٨٢، ١٥٥، ٣٢٥، جـ ٤ ص ٥٢، ٨٥، ١٠٤، ١٤٠، ١٥٧، ٢٢٢، جواهر القرآن ص ١٣، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨

(٢) لا مجال هنا الى البحث في هذا الموضوع . غير انا نذكر على سبيل الاستشهاد ان الغزالي يؤول موقف الحلاج بان "الفناء في التوحيد" اعلى درجات الصديقيين ـ الاحياء جـ ٤ ص ٧٥، ٢١٢، ٢٧٦، ٢٢٢

اما نتيجة هذه المناقشات فيما يخص فرضنا الان، فهي ان الغزالي قد انتفع كثيرا بالاراء الفلسفية، في ابحاثه في ذات الله، والنفس الانسانية، نلمس عناصر غريبة عن مبادئ الاسلام الاولى، تلك العناصر التي يمكن ردها الى الفلسفة اليونانية من طريق الحديث كما اشرنا الى ذلك سابقا، او من طريق اللاهوتيين المسيحيين واليهود، او اخيرا من طريق الفلاسفة العرب امثال الفارابي وابن سينا. فالغزالي لم يتمكن من ايقاف النزاع القوى الذى قام بين اهل السنة والمعتزلة حول مشكلة الصفات بدون ان يتأثر بنزعة الظوطين بصورة خاصة. وقل الامر ذاته فيما يتعلق بارائه في البعث والحياة الاخرة حيث نلمس نزعة روحية واضحة. وكذلك تحليله للنفس الانسانية حيث نجده متأثرا، عن طريق ابن سينا[1] بصورة خاصة، بالنزعة

---

(١) بين يدينا كتاب ينسب الى الغزالي تحت عنوان "معارج القدس في معرفة اسرار النفس" عني بنشره محي الدين صبرى الكردى عام ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٧ م. ولدى مطالعتنا الفصل الاول تولد عندنا شيء من الدهشة، منشؤها اختلاف الاسلوب الذى تعودنا ان نجده في كتبه الاخرى. وقد ان انهينا الفصل الذى يبحث في القوى الحيوانية والقوى المدركة، حتى بدأ الشك يتسرب الى النفس في نسبة الكتاب للغزالي. وذلك لان البحث يستند بصورة واضحة على فلسفة ارسطو، وان كان المؤلف يعمد الى التوفيق بين الفيلسوف اليوناني والشرع الاسلامي. وعدا ان التعابير هي تعابير فلسفية محضة كاستعمال: "العقل بالقوة"، "العقل بالفعل"، "والهيولي والصورة"، العقل المستفاد"، دائم الفعل"، الفعل المطلق "بالملكة والقوة المكتسبة" الخ ... نقول عدا هذه التعابير والاصطلاحات الفلسفية يوجد عند المؤلف نزعة واضحة ترمي الى تكييف الشرع وفق التفكير اليوناني وليس العكس كقوله: "وهذا الرأى اقوى واقرب الى مناهج الشرع" ص ٥٨، او قوله: "والشرع لم يتبين الا بالعقل" ص ٥٩، او قوله: "والتدبير ان لا يعتمد عليهما (يتكلم عن صورة الحق) ما لم يزنهما بالقوانين المنطقية" ص ٨١. ولدى متابعة القراءة يتبين لنا بان المؤلف في كثير من المواقف لا يخالف صاحب من اخذ ما اخذ على الفلاسفة فحسبه بل ان يخالف معتقدات اهل السنة ايضا. وكان قد تكون عندنا رأى يقضي بارجاع الكتاب الى ابن سينا. وعند رجوعنا الى كتاب النجاة مرجعان ما رأينا ان كثيرا من المقاطع هي واحدة بالحرف واخرى كثيرة تتضمن المعنى. ولما كان هذا وحده لا يكفي لعلمنا بان الغزالي كثيرا ما يسمح لنفسه بان ينقل ما شاء من الكتب بدون ان ينبه عن ذلك هنا بحصر المصادر التي تورد هذا الكتاب بين لائحة كتب الغزالي. فظهر لنا انه مذكور في مصدر حديث في كتاب "عقود الجوهر لجميل العظم" وفي مجلة لغة العرب مجلد ٢ ص ١٠٧ وفي بروكلمن حيث يورد اسم الكتاب واسم الناشر بدون اى تعليق. اما في المصادر

الافلاطونية المحدثة. وجدير بان نذكر هنا ان شرائط اليقين التي اودعها في كتابه "معيار العلم" هي هي منطق ارسطو الصوري. فنزعة الغزالي الفلسفية لا تنحصر اذن في مواقفه السلبية، بل تتعداها الى نظرته الدينية التي لا تخلو كما اظهرنا من محاكمات فلسفية.

اما مدى معرفته الفلسفية، فذلك امر لا نتعرض اليه الان، بل نكتفي ان نشير الى ان الغزالي، رغم استعداده الفطري لفهم الفلسفة، قد اظهر لنا في كتابه المنقذ عندما يتكلم عن الفلسفة اليونانية وفلسفة ارسطو بصورة خاصة — ما يكفي لان نحكم بمحدودية معلوماته وسطحيتها. ولعل السبب يرجع الى امرين: الاول هو ان الغزالي لم يقبل على الفلسفة بكليته، ان لم نقل انه، منذ خطوته الاولى، كان شاكا بالفلسفة وقيمتها. والسبب الثاني هو انه درس الفلسفة في الفراغ، بينما ان الاقبال على الفلسفة وتفهمها يتضمن، بطبيعة الحال، معلما مرشدا يساعد في عملية الفهم.

٥ — التوراة والانجيل

لا يذكر الغزالي في المنقذ اي معلومات صريحة حول هذه الناحية، اللهم الا بعض اقوال غير مباشرة كقوله: "ان اختلاف الخلق في الاديان والملل"[1]، او قوله: "اني رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود"[2]. واذا اردنا ان نراعي منطق الغزالي في المنقذ، لقلنا انه لم يعتبر اليهودية ولا النصرانية، كان التاريخ لم يذكر لهما اثرا. اذ يقول (وهو الذي يبحث عن الحق): "الحق لا يعدو عن هذه الاصناف الاربعة فهؤلاء هم السالكون سبيل طلب الحق فان شط الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع"[3]. بينما نرى الايخ تقول عن النبي موسى: "وآتيناه التوراة فيها هدى ونور"[4].

---

القريبة من عهد الغزالي، والكثيرة العناية بشرح كتبه كالاتحاف وطبقات الشافعية وبقية الكتب، يوجد اسم الكتاب واسم المنقذ بدون اي تعليق. الاخرى ككشف الظنون ومعجم المطبوعات لم تعثر على ذكر الكتاب ضمن لائحة كتب الغزالي. وعلى هذا الاساس تثبت شكنا، فاضطررنا ان نسقطه من لائحة مصادر بحثنا.

(١) المنقذ ص ٦٦ (٢) المنقذ ص ٦٩

(٣) المنقذ ص ٧٨ (٤) السورة الخامسة / ٤٣

وعن المسيح : "وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور" (١) غير ان منطلقه هذا، كما اظهرنا سابقا، لم يكن فيه اخلاص اللهم الا للعقيدة التي نشأ عليها. اذ لو صحّ ما يدعيه، لكانت مشكلة الدين من المشاكل الروحية التي وجب ان تلفت اخلاصه نحو التفتيش عن الحق، طالما انه تربع من التقليد وانكر كل شيء... لذا، ان اردنا ان نلمس اثر التوراة والانجيل في ثقافته، وجب ان نرجع الى باقي كتبه، وبصورة خاصة الى الاحياء.

يصعب علينا ان نعرف بالضبط مدى تعرف الغزالي على التوراة والانجيل في ثقافته والمصادر التي رجع اليها في استشهاداته الكثيرة. غير اننا نعرف ان القرآن حكى شيئا عن بعض الفرق المسيحية وردّ عليها. وان الثقافتين اليهودية والنصرانية قد تسربتا الى الاسلام عن طرق متعددة، وانه كان بين المسلمين من ناحية واليهود والنصارى من ناحية ثانية علاقات متبادلة لما تفتضه الضرورة ان يعيش الجميع في وسط اجتماعي واحد. وغير هذا الذي ذكرناه، لقد حصلت مناقشات دينية طويلة بين المسلمين والنصارى نشأ عنها جدل كثير كان على اشده ايام الامويين وبقي مستمرا حتى العصر العباسي. فرجل كالغزالي لا بد وان يكون قد عرف التوراة (٢)

---

(١) السورة الخامسة / ٤٥

(٢) بين يدينا كتاب ينسب الى الغزالي عنوانه "الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل" حقق بضبط المخطوطات الثلاث التي تحمل هذا العنوان وطبعها وترجمها الى الافرنسية الاب روبير شديالي تحت اشراف الاستاذ ماسينيون. وفيما يلي نورد النتيجة التي وصل اليها بحثه النقدي ص ٤٢:

"Ces considérations nous ont amené à émettre l'hypothèse d'un ouvrage qui aurait Ghazali pour auteur sans être cependant de sa plume. Ouvrage de composition hative entrepris durant le court séjour que l'auteur fait à Alexandrie comme nous le verrons plus loin. Ghazali l'aurait dictée, ou même en aurait simplement exposé la matière, devant un petit cercle d'auditeurs, ses documents étalés devant lui, textes scripturaires ou traités de polémique déjà constitués et dont il utilisé au fur et à mesure les matériaux. Quelqu'un prend des notes à la volée et ces notes sont ensuite soumises au maitre qui délivre le "Ijâza" en matière d'imprimatur. C'est l'antique procédé arabe des "Amalis".

ولما كنا لا ندرك شيئا على بحث الناشر ونقده، اصبح طبيعي عندنا ان نقبل نتيجته طالما لا توجد لدينا مصادر اخرى تؤيد عكس ذلك. وعلى هذا الاساس يكون "الرد الجميل" كتهافت الفلاسفة والرد على الباطنية، حسبما نقدياه اصوله

والانجيل، بل وتأثر بهما كما تأثر بهما المجتمع الاسلامي بصورة عامة.[١] وكتبه، وخاصة الاحياء، تحوى على كثير من اقوال واخبار الانبياء، وبصورة خاصة النبيين موسى وعيسى. وفي الواقع ان الغزالي الذى يدعو الى الاسلام من طريق السيرة الطاهرة والخلق النبيل، وليس من طريق العقل والحجج المنطقية قد وجد من سير الانبياء مادة خصبة توافق اغراضه.

اما مصدر هذه النزعة فالرجح انه مصدر اسلامي. اذ ان كثيرا من الاخبار التي يوردها عن المسيح بصورة خاصة، لا تتفق وروح الانجيل ولعل تفسير هذا الاختلاف هو ان المسلمين، لاعتقادهم ان كلا من اليهود والنصارى قد بدلت وصرفت كتابها [٢] قد عمدت في ابحاثها الى تأويل وتبديل بعض النصوص حسبما تتصور انه الحق. والغزالي، حسب الظواهر الراهنة، كان ميالا الى الاستناد على الكتب التي الفها المؤرخون من المسلمين في اخبار وقصص الانبياء، وان كان في بعض الاحايين يبدأ الخبر بقوله "اني رأيت في انجيل عيسى عليه السلام" [٣] او قوله: "ورد في الانجيل".[٤] اذ ان كان مثل هذا الابتداء يدلنا على قراءته الانجيل، فانه لا يكفي لان يؤكد لنا استناده عليه في استشهاداته، ثم ان النص الذى يذكره في رسالته "ايها الولد" بعد قوله "اني رأيت في الانجيل"[٥] لا يشبه نص الانجيل بل ولا يتفق باى صورة مع تعاليمه. وكذلك نرى ان الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" قد عرض الى اثبات نبوة عيسى بشكل مرجعه العقيدة الاسلامية. وذكر في كتابه "جوهر القرآن" [٦] اسم "مريم" بين اسماء الانبياء، الامر الذى يفسر

---

العقيدة الاسلامية موجهه الغزالي الى المسيحية. وان كان ذلك كذلك، لا يمكننا ان نعتبر ان الغزالي قد عرف الديانة المسيحية معرفة صحيحة. ولعله من المفيد ان نذكر هنا ان كتب ابي حامد الاخرى لا تخلو من حملات نقدية سريعة موجهة لمن يقول بالوهية المسيح: راجع فضائح الباطنية ص ٢١٣ ـ ٢٣٠ القسطاس المستقيم ص ٦٠، ميزان العمل ص ٣٠، الاحياء جـ ٤ ص ٢٦٣

(١) المصادر التاريخية تدل على ان الكتاب المقدس قد ترجم سواء الى الفارسية او العربية قبل عصر الغزالي.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٤١، الفصل في الملل والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ٤ وما بعدها.

(٣) ايها الولد ص ٤

(٤) الاحياء جـ ٤ ص ٦٢

(٥) الاحياء جـ ٤ ص ١١٧

(٦) الاحياء جـ ٤ ص ١٧٦

رجوعه الى مصادر اسلامية، علاوة عن ان مثل هذا الخطأ لم يسبق ان وقع في تاريخ الكنيسة على اختلاف فرقها. واذا اضفنا الى هذا كله ميوله الاساسية واتجاهه الثقافي، نرجح اذن ان مصادره كانت مصادر اسلامية، وانها تسربت اليه سواء من طريق كتب المؤرخين او من طريق كتب الصوفية.

واما الاثر الذي تركته المسيحية في شخصية الغزالي فيمكن لمسه في الدرجة الاولى في فكرة الحب الالهي والاتصال الروحي بين النفس الانسانية والله والاحياء. يفيض بمثل هذه النزعة التي يجوز ان تعتبر ركنا اساسيا من اركانه. غير ان الغزالي لم يكن اول من تأثر بهذه الفكرة، لاعتبارها اساس فلسفة التصوف بكامله. بل انه كان اول من قدر على ادخالها الى الديانة الاسلامية بشكل عقائدي.

هنالك ايضا اثر آخر نجده في تعاليمه تعني عنايته في التأكيد على النسك والارشاد في سبيل الرياضة والمجاهدة في الحياة العملية كي يتمكن المجاهد من تحقيق هدفه ومقصوده، اي "اصلاح قلبه ليشاهد ربه ويصلح لقربه". (١) فهو يعتقد كالزهاد المسيحيين، بان من يبتغي حرث الاخرة ويطلب لقاء الله وجب ان يمر بطريق المجاهدة حيث يطهر النفس من ادرانها بواسطة التوبة والندم، الشرطين الاساسيين لتطهير القلب وتنقيته، ثم يمر بطريق ثانية حيث لا سد ولا حجاب بينه وبين الحق، واخيرا يصل الى درجة الاتصال والمشاهدة. وهو بدون اي تردد، يطلب من المريد، ان يعترف امام شيخه ما يعترض في نفسه. يقول: "والى ما يشك فيه (اي المريد) ينبغي ان يعترف ذلك على شيخه، بل كل ما يجد في قلبه من الاحوال من فترة او نشاط او التفات الى علقة او صدف في ارادة، فينبغي ان يظهر ذلك لشيخه كأن يستره من غيره، فلا يطلع عليه احدا. ثم ان شيخه ينظر في حاله ويتأمل في ذكائه وكياسته. فلو علم انه لو تركه، وامره بالفكر، تنبه من نفسه على حقيقة الحق، فينبغي ان يحمله على الفكر ويأمره بملازمته حتى يعترف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقته. وان علم ان ذلك مما لا يقوى عليه مثله رده الى الاعتقاد القاطع بما يحمله قلبه من وعظ وذكر ودليل تقليدي قريب من فهمه. وينبغي ان يتأنق الشيخ ويتلطف به..." (٢) فامام هذا الوضوح لا نظن اننا بحاجة الى جهد كبير كي نرجع هذه التعاليم الصوفية الى مصدرها

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٦٢ — ٦٨ (٢) الاحياء جـ ٣ ص ٦٧

المسيحي، لاعتبارنا ان العقيدة الاسلامية، في جوهر احكامها، تكاد لا تؤكد الا على ظواهر الامور.

بعد ان فرغنا من هذا العرض الموجز لاهم مكوّنات الغزالي، ننتقل الان الى البحث في قضية شكه، تلك القضية التي لها الاثر الكبير في تعاليمه الاخلاقية. اذ ان قضية المعرفة، عندما ننتقل الى الحقل الاخلاقي، تثير امامنا مشاكل كيانية كبرى، امثال مشكلة الحرية والارادة، مشكلة القانون الاخلاقي، ومشكلة حدود الاخلاق وصلتها بالدين.

ان مشكلة الشك عند الغزالي نتيجة طبيعية لتطور حياته العقلية. (١) لذا، ان اوضح طريق يكشف لنا عن حقيقة هذا المرض هو ان نتتبع خطوات حياته، وننتبه الى حاجات نفسه على اختلاف حالاتها.

١ — الشك في التقليد على العموم:

اتصل الغزالي بامام الحرمين بعد ان نشأ وتربى في جو مشبع بالصوفية. وقد مر معنا ان امام الحرمين هذا كان اشعري العقيدة صوفي النزعة. من البديهي اذن ان يتفرغ الغزالي الى هذا الجو الى الدراسة بجد واطمئنان، فيروى تعطشه الى درك حقائق الامور، بل وينظر في كل فكرة جديدة تمر به، ويعرضها على محك النقد ليفصل الحق من الباطل وهكذا نجد عنده، قبل ان يصطدم بتفكير استاذه واثره في نفسه، رغبة نفسي المعرفة، وليس تشوقا الى اكتشاف الحقيقة، تحمله على البحث والنقد. وسبب ذلك هو انه لم يكن بعد قد تربّع من التقليد. ولقد في انصرافه مدة ثلاث سنوات الى حفظ ما علّقه من استاذه في الفقه فيها، حجة كافية على ذلك. لذا، يصح لنا القول انه ما زال يعتقد بصحة مذهب اهل السنة تمام الاعتقاد. وبالتالي، كان ميزان الحق الذي يزن به مذاهب اهل عصره، هو ولا شك عقيدة اهل السنة.

---

(١) نحدد بحثنا في هذه المشكلة ضمن مفهوم الغزالي لها. لذا، نؤجل الكلام عن افكاره للسببية الى الفصل الذي نبحث فيه موضوع المعرفة.

غير انه لم يقف عند هذا الحد من الرغبة. انه لم يكتف باطلاق احكام على هذه وتلك من المذاهب والنزعات. بل راح، بعد ان تأثر باستاذه الذى يعوّل على التفكير الشخصي، ينظر الى تلك المعارف والمعتقدات نظرة جديدة لم تكن لديه في الماضي على جانب من الاهمية، ونشأت لديه نفسه رغبة جديدة تدفعه الى ابعد ما اوصلته اليه رغبته في المعرفة. لقد بدأ يشعر بوجي ذاتي وباهمية التفكير الشخصي. وبالتالي، لقد بدأ يتململ من العقائد الموروثة. وما لبث ان ازاحها عنه ليحل محلها نظره وتفكيره الخاص.

لم يتحلر من قيود التقليد ويتحرر من تأثيره، حتى برزت له مشكلة اختلاف المذاهب وتناقضها بشكل جديد لم يعهده قبلا: ان النظر العقلي مكنه من ان يرى، في هذه المرة، ان التناقض كان شاملا جميع المذاهب، بل وكان صفة لازمة لها. ان هذه النتيجة القاسية قد احدثت في نفسه قلقا واضطرابا عظيمين، لذا، لم يجد بدا من ان يطرح على نفسه هذا السؤال: ما هو سبب تناقض المذاهب واختلافها؟ ايرجع الى جوهر العقيدة ام الى فهم الباحثين لها؟ ان فكر ابي حامد لم يطل الوقوف بل سرعان ما تأكد من ان السبب يرجع الى طريقة الباحثين في الحقيقة. من الخطل اذن الايمان بالتقليد بدون الاستناد على النظر وتحكيم العقل.(١) بل ومن الخطل ايضا الالتفات الى المذاهب(٢) واتباع اصحابها الذين هم اكثر تقليدا(٣) من العامة البسطاء وان تميزوا بالخوض في النظر في ابحاثهم، اذ انهم لا يفتشون، في نظرهم، عن الحقيقة المجردة، بل غايتهم تأييد ما سبق واعتقدوا به عن طريق التقليد بالبرهان الذى تلقوه وجمدوا عليه.

التقليد اذن سبب التناقض وباعث الاختلاف. انه عدية شر ما فيها هو ان تحتم على من ابتلي بمرضها ان "يسكت ويسكت عنه، لانه قاصر عن سلوك طريق الحجاج. ولو كان اهلا له كان مستنبطا لا تابعا واماما لا مأموما. فان خاض المقلد في المحاجة فذلك منه فضول. والمشتغل به

---

(١) راجع معيار العلم ص ١٣٩ (٢) ميزان العمل ص ٢١٦

(٣) المنقذ ص ٨٠

صار كضارب في حديد بارد وطالب الصلاح الفاسد".[١] بل وكل مقلد يجعل "الحق وقفا على واحد من النظار بجهته فهو الى الكفر والتناقض اقرب".[٢] لذا، ان الطريق في نظره، التي توصل الى الحقيقة، لئم ان تكون بعيدة من عباءة التقليد. انها طريق "الاستبصار لحزازة اشكال اثارها فكر وهيّجها نظر".[٣] ان هذه الطريق هي الشك. فالخطوة الاولى في البحث عن الحق هي الشك، اذ "الشكوك هي الموصلة الى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال".[٤]

نظر الى نفسه والى ما كانت عليه، فعرف انه مقلد، وانه مسلم ولد في الاسلام، وعليه نشأ وتربى. ومنذ ذلك الحين تفككت عقائده الموروثة، لاعتقاده ان المقلد اذا ما عرف انه مقلد "انكسرت زجاجة تقليده".[٥]

لم يعد الغزالي بعد ان تخطى هذه الخطوة التي فاق بها اشد المعتزلين جرأة وتطرفا، مؤمنا بمعنى الكلمة العام. لقد فصل عنه كل ما ورثه من الوالدين والاستاذين، ولكن بدون ان يحسبه ضلالا، او ان يحكم بصورة نهائية انه مشوب بالخطأ. لذا، ان الشك لم يتطرق الى العلوم الشرعية الاصيلة، وانما الى العلوم المستنبطة اى علم الكلام والتوحيد والفقه. ثم ان شكه في هذه العلوم وان طرحها جانبا، لم يتطرق مادتها وانما انحصر في الشكل الذى وصل اليه عن طريق غير امينة، طريق التأثيرات الموروثة.

اصبح الغزالي الان واقفا وجها لوجه امام قواه الطبيعية، معتقدا انه قد تحرر من كل موروث، وانتهى من كل تجرد ضرورى يساعده على تحقيق حاجة ملحة، اى ايجاد طريق جديدة يأمن في سلوكها خطر التقليد، وتوصله في الوقت ذاته بجدارة واستحقاق الى مقام الامامة، تلك الامنية التي طالما تلهف لها وهو يخوض معارك المنافسة والمناظرة مع علماء عصره وفقهائهم.[٦]

---

(١) الجواهر الغوالي — فصل التفرقة ص ٧٩
(٢) الجواهر الغوالي — فصل التفرقة ص ٧٩
(٣) الجواهر الغوالي — فصل التفرقة ص ٧٧
(٤) ميزان العمل ص ٢١٦
(٥) المنقذ ص ٧٩
(٦) المنقذ ص ١٢٧ و ١٥٣

٢ — الشك في الحواس والعقل .

ان النتائج التي وصل اليها في بحثه في امور التقليد على ضوء النظر العقلي والتفكير الشخصي ، جعلته يقف موقفا خطرا لم يطق المكوث فيه طويلا . انه تحرر من التقليد ، وبالتالي ، تفلسف من غلو الفرق واسرافها في تكفير بعضها بعضا . غير ان تحرره لن يتم دون الوقوف على تمييز الحق من الباطل ، او على حد تعبيره دون معرفة حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما . فعلى اى مقياس يقوم هذا الحد ؟ اوجب عليه ان يعرف الحق بالرجال ام الرجال بالحق؟ وبكلمة ثانية ، هل للحق قيمة في ذاته ؟ النظر العقلي يؤكد ذلك . غير ان هذا الموقف معتزلي في اساسه ، والغزالي لم يترفع عن المعتزلة فحسب بل انه يؤمن — كما مر معنا — بالقرآن والسنة ، الامر الذى يؤول به الى التناقض . عليه اذن ان ينظر في امر العقل نفسه طالما ان القرآن والسنة من كلام الله ، وطالما ان الله يتعالى عن الكذب ويترفع عن كل ما يفضي الى البلبلة والغموض .

وقبل ان يسير اى خطوة ، يبدأ الغزالي بتحديد مطلوبه وتقرير شروطه .[1] يقول كالمتكلمين [2] واصحاب النظر ان المعرفة اليقينية وجب ان لا تخلو من الشك فحسب بل من امكان الشك ايضا . وهذا التحديد لليقين — الذى له اهميته الكبرى في البحث في نظرية المعرفة — يتضمن امرين اساسيين : يثبت موضوع المعرفة ، ويؤكد على ان العقل قادر على الفهم والمعرفة .

وبعد ان حدد المعرفة ، باشر الدخول في حقل المعرفة الحسية ، وتساءل عن مدى قسطها من المعرفة واليقين . وبعد تحليل يمثل لنا الغزالي نفسه صريع ادواره المؤثرة ، يظهر لنا ان هذا النوع من المعرفة قابل الشك ، وبالتالي لا يمكن ان يدخل في نطاق العلم اليقين .

---

(١) المنقذ ص ٧٠

(٢) احياء ج ١ ص ٦٤

ينتقل الغزالي عند ذلك الى تحصير المعرفة العقلية. وتحت تأثير فكرتي الصوفية والموت[1] لم يتمالك من التساؤل : ايصح ان تكون الاولياته الاذعانيات العقلية، وسائل العلم اليقيني ؟ اصحيح حقا ان النفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؟ الدليل ؟ وهكذا، لاول مرة، يظهر لنا نفسه بمظهر من مظاهر الشك بمعناه العام. وما ان وصل الى هذه المرحلة حتى اخذ يتبرم بتلك الحالة التي لم تكن تتفق وروحه المتعطشة الى المعرفة الحقة. انه كان عالما بصعوبة الموقف، غير ان دافعه لا يمكن الا بالدليل. "ولم يكن نصب دليل الا من ترتيب العلوم الاولية. فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل"[2] لم يبق اذن الا ان يقع في السفسطة "بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال"[3] او بكلمة ثانية، ان يمرض مرضه الغريب ليشفى منه باعجوبة. وفي الواقع، ما انتهى الشهران، حتى تمت هذه الاعجوبة وشفى الله ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها من امن ويقين".[4]

واذا اردنا الان ان نلخص قصة الشك في كلمات قلائل، نقول ان الغزالي، في اول عهده بدأ الدرس والبحث والكتابة تحت تأثير مذهب اهل السنة. ثم لم يلبث ان طغى عليه التفكير الحر، وذلك بتأثير امام الحرمين عليه. فظهر له بشكل جديد تناقض المذاهب، فما عتم ان شك بالاسلوب الانساني الذي افصح عن الحقيقة الدينية، وبالتالي، رفض التقليد على العموم. عند ذلك حصر جمهوره في وضع حد لليقين. ولما كان مصدر كل شيء الا من ذاته، شرع يتفحص حواسه على ضوء العقل، فسرعان ما حكم عليها بعدم الاستقرار. نظر الى عقله ذاته على ضوء الحقيقة الدينية، فاقتنع بضعفه وتقصيره. وهكذا وجد نفسه ثانية امام نقطة ابتدائه، امام ايمانه الديني وحده بدون ان يتوصل الى وضع حد للتصديق والتكذيب يكون فيه مستنيما لا تائها. فوقع في السفسطة بعد ان تلاشت قوى ادراكه الطبيعية، الى ان شاء لارادة الله ان تشفيه باعجوبة من طريق الكشف الصوفي.

---

(١) فكرة الصوفية هي حالة الفناء، وفكرة الموت هي قول النبي : "الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا" راجع المنقذ ٧٤ و ٧٥

(٢) المنقذ ص ٧٥ (٣) المنقذ ص ٧٥

(٤) المنقذ ص ٧٦

ان عرضنا لقضية شك الغزالي يستند ، في النهاية، على التأويل اكثر مما يستند على المنقذ من الضلال . غير اننا نعترف في الوقت ذاته بعجزنا عن محاكمة ابي حامد محاكمة نهائية، لنؤكد ان ما عرضناه هو فعلا ما قد حصل في تطور حياته العقلية . اذ ان الحق هو القادر وحده على محاكمة من يتطلعون اليه . الا ان المنطق ، وان كان يفرض ان لا منطق للشك، يفرض في الوقت ذاته — باعتبار ان الغزالي كان مخلصا مع نفسه على الاقل — ان يكون تحت تجانس في حياته الفكرية . وفي الواقع، ان محاولة اظهار هذا التجانس مبني ، في اساسه، على الغزالي نفسه، وليس على اى تشبث بالرأى . لكل من تطلع على باقي كتبه بعمق وبصيرة، يقرر ان ثورته كانت موجهة ضد الى مناهج المتكلمين، الى العلم المستنبطة وليس الى العلوم الشرعية الاصلية . والغزالي علاوة عن حصره الحق في اربع فرق، لم يحدثنا مطلقا عن شك تسرب الى العقيدة الدينية نفسها . على العكس، ان كل كلمة قالها في محاولاته التمهيدية تفرض اساسا فكريا بني عليه هجومه في الهدم . اذ لا يمكن لباحث في الفكر ان يبدأ من لا شيء باعتبار ان السلبي لا ينجم عنه ايجابي قط . والغزالي نفسه يقرر بذلك في مواضع عدة [1] حين تهجمه على الفلسفة والفلاسفة . فيس الضرر اذن من اتهام "المنقذ" الا تشبث تجانس ووحدة تفكير صاحب " المنقذ " على اساس انه كان رجلا مخلصا مع ذاته، ومخلصا تجاه الحق الذى يعتقد انه الحق . واذا كنا قد وصلنا الى القول بانه كان عقائديا بالشكل الذى تفرضه العقيدة، وانه كان واثقا كل الوثوق من عقيدة السوحي بها من قبل الحق، لدرجة انه لم يتمكن من ان يرى قيمة للعقل في ذاته بدون اى تمركز مصطنع على احاديث دخيلة، فاننا نكون عاملين على وضعه في المكان اللائق به في تاريخ الفكر . انا لا نقدر ان نفرض عليه ان يرى ويبصر اكثر مما سمحت له عقائده الكيانية الاساسية . لذلك، انا لا نتعرض الى محاكمة حجته فلاساسية في البحث كله، القائلة بان تناقض المذاهب يقضي برفضها كلها واعتبارها غير صحيحة . اذ انا نعتقد ان الفكر الصحيح يفرض في النهاية ذاته فرضا، ويحاكم كل من حاول ان يلصق به اى شناعة او ضلال .

---

(1) تهافت الفلاسفة ص ٢٨ — مقاصد الفلاسفة — المقدمة

## الفصل الثاني

## التفكير الاخلاقي قبل الغزالي

رأينا في الفصل السابق كيف انحصرت جهود الغزالي في مجابهة التيارات الفكرية والروحية الخطرة على العقيدة الاسلامية، ومقاومته جميع ما كان يهددها ان من الناحية الفكرية والروحية كالفلسفة والفقه وعلم الكلام او من الناحية السياسية كالباطنية، ومحاولته اخيرا توحيد الفرق في نظام من الصوفية قائم على العقيدة. وسنرى في هذا الفصل، بشكل اعمق وادق، الاخطار الجسيمة نفسها، تلك الاخطار التي كانت تهدد العقيدة منذ ان ساعدت الفتوحات الاسلامية على نشرها وتعددها الى قيام استاذ المدرسة النظامية وحملته الدفاعية التي خرج منها ظافرا بلقب حجة الاسلام وذين الدين. لذلك ان هذا الفصل، وان يختلف في موضوعه عن الفصل السابق، متمم له بمعنى انه يكشف عن الاسباب الكامنة وراء الفلسفة والتقليد، تلك الاسباب التي قبض عليها الغزالي وصهرها في ذاته ليعمل منها عقيدة جديدة قدر لها ان تعيش في مختلف الاقطار الاسلامية حتى عالمنا الحاضر.

ينقسم موضوعنا، التفكير الاخلاقي قبل الغزالي، الى قسمين اساسيين: قسم يتناول المفهوم الاخلاقي في الاسلام قبل عصر الترجمة، نعني قبل ان يكون للتفكير اليوناني اي تأثير مباشر، وقسم يتناول التفكير الاخلاقي بعد عصر الترجمة.

### ١ ــ الاخلاق قبل عصر الترجمة:

#### ١ ــ الخلق العربي قبل الاسلام.

للعربي طائفة من المشاعر الاخلاقية ومظاهر من مظاهر المعتقد الديني كان يقوم، في كثير من الاحايين، مقام شعور اخلاقي نافذ. غير ان هذه المشاعر الاخلاقية لم تكن اكثر من تقاليد وعادات كثر شيوعها او عبارات حكمية كانت تدور عرضا على السنة الشعراء. فلم يوجد اذن في الفترة موضوع الحديث اي دعاة لاقامة مذهب في الاخلاق، اذ ان الحكم المبعثرة في كتب الادب هي نوع من نفثات الطبع وخطرات الفكر استنبطت من التجارب والاختبار. (١)

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، المقدمة الاولى

ويمكن القول على العموم، ان هذه المشاعر الاخلاقية كانت بعيدة عن ان ترفع العربي الى المرتبة التي يشعر فيها بكيانه الاجتماعي، وان يؤسس نوعا من الاحكام ثابتا مستقرا. لقد كانت النزعة الفردية محور تلك الحكم الشعرية ومقياس الحياة العملية بكاملها. ولعل هذه النزعة [1] كانت الباعث المباشر لفقدان الاخلاص للمصلحة العامة في نفس العربي، والشعور بالقيم الانسانية. فلا غرابة ان وجدنا نضال العربي في حياته يتوقف الى حد بعيد على الحيلة والدهاء اكثر مما يتوقف على الشجاعة، وصبره على ضغف العيش يرتكز على صلابة الرأى والعناء اكثر مما يرتكز على الجلد والادراك، وخضوعه — حين فشله وضعفه — ينم عن شعور بشؤم محتوم اكثر مما ينم عن محبة واقتدار.

٢ — الاخلاق في الاسلام.

اثرت تعاليم القران كثيرا من الاداب التي كانت مفخرة عرب الجاهلية وخلفت من حدة بعضها، ونهت بصورة تدريجية اقتضاء لحكمتها [2] من كل ما رأته فاسدا ومانعا لانهاض الشعب وبناء الامة. وقد كانت هذه التعاليم تنزل على الرسول في الغالب جوابا لحوادث تقع في المجتمع الاسلامي الاول او عقب اسئلة تصدر عن المؤمنين او غيرهم. [3] وهي في ذاتها حلول نهائية وجب الاذعان لها بدون اى استفسار او تساؤل. وكل محاولة للفهم كانت تؤدى الى تعقيد الواجبات وزيادتها. [4]

تقسم هذه التعاليم الى انواع ثلاثة: نوع يتعاطى تعليم اداب اللياقة، ونوع هو اسمى وافضل ما تدعو اليه الاخلاق عند العرب، ونوع يخص المعاملات.

وبجانب كلام الله المنزل في القران تأتي سنة رسوله. [5] وقد ادب الله رسوله، تأديبا للمسلمين، باحسن الاداب. لقد امره ان ياخذ بالعفو ويأمر بالمعروف ويعرض عن الجاهلين. وتروى المصادر العربية ان الرسول قد روى هذه الاداب وكان مثالا اعلى لها. وعلى هذا الاساس تعتبر حياة النبي الحياة المثلى للاخلاق، وقد وبالتالي قدوة للمسلمين.

---

(١) L'Islam, Croyances et Institutions, Sammeurs; p 12-15

(٢) تاريخ التشريع الاسلامي، خضري ص ١٩

(٣) " " " ص ١٣

وبعد وفاة النبي، جرى العمل بمقتضى السنة، كما وصلت الى المسلمين عن اصحابه، في كل الامور التي لم ينزل فيها نص كتاب. ولكن بعد ان فتح المسلمون فتوحاتهم الواسعة، واحتكوا بمدنيات الامم القديمة، نشأت حاجات لم يكن للاسلام بها اى عهد، وحلت محل شؤون الحياة العربية الساذجة انظمة وعادات لم يرشد الشرع ارشادا واضحا الى وجه الحق فيها، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يمهد الطريق الى معالجتها. فظهر من هذا الاصطدام بالواقع الجديد جماعة جعلت الرأى اصلا من اصول الاحكام الى جانب القران والسنة.(١)

---

(٤) ودليل ذلك من القران قول الاية: "يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم، وان تسألوا عنها حين ينزل القران تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم. قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين". (٥/ ١٠٠، ١٠١) وعلى هذا الاساس يقول الخضري: "وهذه المسائل التي نهوا عنها باشياء عفا الله عنها اى سكت عن تحريمها، فيكون سؤالهم عنها سبب تحريمها. ولو لم يسألوا عنها لكانت عفوا مشروكا لهم الخيار في فعلها او الكف عنها... ويدل على هذا التأويل قوله عليه السلام: ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم اشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن اشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" ص ١٩

(٥) يعني الفقهاء بالسنة مجموع ما صدر عن النبي من فعل او قول او تقرير. وكان الرسول يبين ما اراه القران احيانا بالقول وحده، واحيانا بالفعل وحده، واحيانا بهما معا. فالسنة اذن شارحة للقران تبين مجمله تقيد مطلقه وتؤول مشكله. عن الخضري تاريخ التشريع الاسلامي ص ٣٣، ٣٤

(١) امام الفقهاء ابو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ هـ). وقد اعتمد اهل المدينة على الرأى قبل ظهور الامام مالك (٩٥ — ١٨٩ هـ) وكذلك قد استعمله اهل المذهب المالكي غير ان اول من استعمل الرأى هو الخليفة عمر. الخضري ص ١٠٩، فجر الاسلام ج ١ ص ٢٨٦ — دى بوير ص ٤٢ — ٤٣

واذا تركنا جانبا فروض الفقهاء (اصحاب الرأى) وتشريعاتهم، يمكن حصر اركان الحياة العملية — على اساس القرآن والسنة والفقه — في خمسة : (١)

١ — الفروض او الواجبات. وهي اعمال واجب اداؤها ، يثاب على فعلها ويعاقب على تركها .

٢ — السنة والمندوب والمستحب. وهي اعمال ندب الى فعلها بالشرع يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها .

٣ — المباحات. وهي اعمال رخص فيها الشرع ، وهي ليست موضع ثواب اوعقاب.

٤ — المكروهات. وهي اعمال لا يقرها الشرع ، غير انه لا يعاقب عليها .

٥ — المحرمات. وهي اعمال نهى عنها الشرع، لذا يستوجب فاعلها العقاب.

يبنى على ما تقدم ان القرآن قد عرض القانون الاخلاقي بشكل امر مطلق من اله قادر متكبر اعلن عن نفسه لمن اراده من البشر بواسطة خاتم رسله النبي محمد . فمن استسلم واذعن لارادته التي لا تسأل عما تفعل، فله في الاخرة حسن الجزاء، ومن اعرض وطغى فسوف يذوق مر العذاب. والنبي قد بين (في اقواله وافعاله وتقريره) مجمل هذا القانون، وقيد مطلقه، واول مشكلة تجاه خير نموذج للحياة العملية المثلى . غير ان المسلم كلما عمد الى تطبيقه في حياته المعقدة، لم يلبث ان اصطدم بالواقع الانساني . فلم يكن بد امام هذا الاصطدام، من تحوير امتثال اوامر الشرع وتحويلها الى التعمق في النظر كي يتمكن العقل البشرى من مد يد المعونة لتلافي وقوع ضرر خطر قريب. وقد اعترض هادى الامر هذج اهل الورع لتدخل الفقهاء في موضوعية الشرع المطلقة، ولكن الناس اخذوا يعترفون ضمنا فقهيا بان ائمة الشرع وعلماءه هم ورثة النبي .

واذا كان ذلك كذلك، تكون مبادئ القرآن مبادئ موضوعية صرفة ، لم تترك للضمير الانساني اى اندفاع من ذاته نحو القانون، وللعقل اى جهد للبحث عن الخير من الاصال . وبالتالي، اصبحت عملية تحوير النص عملية مفروضة عليه من الخارج . ومن هذا نشأ التشديد على العمل اكثر من التشديد على النية، وفرض احترام الكتاب المنزل اكثر من فرض الطاعة لذاتها، والاهتمام بالمادى العرضي

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون" لماذا اعميت عنك هذه الآية؟

---

(١) تاريخ الفلسفة — دى بوير ص ٤٥

اكثر من الاهتمام بالروحي الاساسي . ولما كان من العسير ان تراعي حقوق موضوعية الاسلام المطلقة وحقوق حرية الانسان في الوقت نفسه، اصبح طبيعيا ان تقوم الاخلاق الاسلامية على نفي اسس الاخلاق، باعتبار ان لا مفهوم للاخلاق الا على اساس ان الانسان مسؤول عن اعماله . واين تكون المسؤولية عند ما تكون انسانية الانسان قد انسحقت عنده ؟؟

ومهما يكن من امره كان للاسلام اثر كبير في تبديل قيمة الاشياء وتغيير المقومات الاخلاقية في نظر العرب . لقد ساعد على رفع العقلية العربية من الانحطاط في النظر والاسفاف في الفكر الى عقلية اختيارية فيلة قدرت، بشكل من الاشكال، على استنباط معارف نظرية ساعدتها على ترتيب اعمالها وتنظيم شؤونها وربطها بمثل اعلى لا تدركه الابصار .

غير اننا نظلم هذه التعاليم ان حكمنا عليها بالجمود . فالاسلام، من اساسه، يمتاز كما يقول جولدتسيهر [1] بخاصية تقبله العناصر المختلفة وصهرها في قوالب تشريعية معينة . وكما ان رسالة نبي الاسلام كانت عبارة عن ايقاظ الشعور الديني عند العرب عن طريق مزيج من تعاليم دينية كان قد عرفها بواسطة احتكاكه بعوامل يهودية ومسيحية وغيرها، كذلك قد تقبل المسلمون، من طريق فتوحاتهم واختلاطهم بغيرهم من الامم، تعاليم اخرى ساعدت على تطور انظمتهم النظرية والعملية . فالذي لم يتسع النبي في حياته قد حاول ان يتسع ورثته، يعني الفقهاء والعلماء . وسنرى فيما يلي اثر التوراة والانجيل من ناحية والزارديشتية والمانوية من ناحية من تطور مفهوم الاخلاق في الاسلام .

٣ — التوراة والانجيل [2]

ذكرنا فيما سبق ان الرجيل الاول من المؤمنين قد قبل كل ما جاء

---

(١) Le Dogme et la Loi de l'Islam, p 8, 5

(٢) ان اختلاط العرب بمن يمثلون ثلاثة الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والفارسية يرجع حتى الى ما قبل نشوء الاسلام . ولا مجال في هذه الدراسة البسيطة ان نبحث في اسباب تطور امتزاج العرب بغيرهم سواء اكان ذلك في الجزيرة ام في البلاد المفتوحة . ان كلمتنا تقتصر على الكلام من النتائج الكبرى التي نشأت من هذا الامتزاج، واظهار الاثر الذي احدثته في تطور الاخلاق عند العرب المسلمين قبل

به الوحي المنزل واسلموا وجوههم اليه دون ان يتساءلوا: كيف؟ او لم؟ واشرنا الى ان التساؤل كان امرا غير مرغوب فيه، وان المسلمين كفوا عنه بعد ان نزلت الاية واخبرتهم انه بسبب نزول احكام جديدة تحرم ما قد عفا الله عنه شفقة على عباده. ولكن بعد ان فتح المسلمون فتوحاتهم الواسعة، وجدوا امامهم عقائد مسيحية منظمة، تتناقش طوائفها في طبيعتي المسيح وارادة الله، وارادة الانسان، والخير والشر، ونظريات فارسية تبحث فيما وراء المادة والدين. ولما كان المسلمون قد تلقوا من القرآن احكاما بدون ان يتلقوا الاصول التي تقدم عليها الاحكام، اخذوا، بحكم الواقع، يتساءلون ما حكم الاسلام في هذه الثقافات المختلفة، ايها يتفق مع قواعده، وايها لا يتفق؟ وبالتالي، اضطر الاكثر نشاطا وتعمقا للعلم من المسلمين، ان يمكنوا النظر في عقائدهم، ويعملوا على توسيع ما يمكن توسيعه من اركانها، ويدخلوا اخرى جديدة، ليتسنى لهم تنظيمها والدفاع عنها امام اخصامهم في الدين.

وكان من طبيعة هذا الاختلاط المباشر ان ينشأ جدل ونقاش[1] الامر الذى اثار روح يقظة فكرية جديدة لم يعرفها المسلمون في جزيرتهم وكانت هذه اليقظة، في الواقع، قوة فاعلة في تحريك قوى الاسلام المكتة وتوجيهها نحو نظر فلسفي معين. غير ان هذا لا يعني ان الامة الاسلامية لو بقيت في جزيرتها، لما كان لها علم كلام او اى نظر فلسفي. ان جل ما نعنيه هو ان النظام الفكلي لمادة علم الكلام كان مفروضا على الاسلام من

---

ترجمة الاثار اليونانية الى العربية. ومن اراد الايضاح فليرجع الى اخبار الحكماء للقفطي، وطبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة، وتاريخ ابن خلكان، والفهرست، وتاريخ الفلسفة لدى بويره، وفجر الاسلام لاحمد امين.

(١) تذكر المصادر ان يحي الدمشقي الف رسالة على هذا النمط "اذا قال لك العربي كذا فاجبه بكذا" - راجع فجر الاسلام جـ ١ ص ١٦٠

الخارج ، وليس كما يتصوره البعض امثال الاستاذ امين. ولو راجع الاستاذ النظر في بحثه، وكان مخلصا للحق، للدر ولا شك ان يرى ان مجرد صدور آيات من الجبر والاختيار او ايات من النسخ والعرش والاستواء، لا يكفي ان يبعث على اثارة مشكلة القضاء والقدر والبحث ومشكلة الصفات والتشبيه بالشكل الذى تركه لنا علماء علم الكلام. الا يرى الاستاذ امين ان البحث الفلسفي في الامور الدينية، اخذ يعتبر بصورة تكاد تكون سريعة، من قوى الاسلام الروحية ؟ اليس من الطبيعي ، لو لم يكن القرآن موسوعة لهما من كل فن خبر، ان يبرز النظر الفلسفي للانسان الامور الروحية بصورة واضحة تشع منها الحقيقة والنور؟؟ لم اذن لم ينتج من الابحاث الفلسفية في الاسلام الا الفلاسفة الملحدين الكفرة ؟ أليجرد الصدفة كانت القوى الرجعية في الاسلام تحارب حرية الفكر بشكل دائم؟؟ المجرد الصدفة ايضا قام رجل كابي حامد الغزالي يحارب النظر الفلسفي ويقول بالرجوع الى تعاليم الاسلام الاولى ؟؟

٤ — آداب الفرس وعلومهم ، (١)

لقد اثر الادب الفارسي في الادب العربي من وجوه مختلفة. غير ان الذى يهمنا ذكره الان هو ذلك النوع من الحكم والجمل القصيرة التي تصاغ صوغ الامثال، او الحكايات المطولة التي تنقل اخبار الملوك وعظماء وحكمائهم.

---

(١) لا ندخل في هذا البحث فيما اذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت في بادئ امرها بالفلسفة اليونانية او فيما اذا كانت هذه قد تأثرت بتلك. راجع :

The Works of Aristotle: Metaphysics, Book A, 981b, 25; 983, 2
Histoire de la Philosophie par E. Bréhier, Tome Premier, p 3-4 Pl
غير اننا نستطيع أن نعرف في شيء من اليقين بالاعتماد على المصادر العربية، ما انتهى

المسلمون مباشرة من الفرس. وهذه المصادر تروى لنا ان العرب المسلمين، قبل عصر الترجمة، كانت تنقل عن الفرس حكما مرتبطة بالشؤون العملية، وكان "يتداولها العلماء ويتأدب بها الناس كما ترى في كثير من كلمات الحسن البصري الفارسي ، وتجد كثيرا منها في كتاب عيون الاخبار لابن قتيبة وسراج الملوك للطرطوشي والتاج والعقد الفريد" — فجر الاسلام جـ ١ ص ١٤١.

تعد الحكم الفارسية من المؤثرات الفكرية التي عملت في تكوين الاخلاق الاسلامية. ويصح ان يعتبر تأثيرها على العقلية العربية اشد واقوى من تأثير الفلسفة اليونانية. اذ ان العقلية العربية قد الفت ان تذكر تجاربها واختباراتها في كلمات منمقة موجزة، بدون ان تفصلها وتبحث في اسبابها الباعثة. ومن اجل ذلك، عندما عثرت العقلية العربية على هذا النوع من الحكم تقبلته باعجاب [1] واضافته الى ما ورثته من حكم جاهلية وآيات قرآنية اخلاقية.

وبجانب الادب الفارسي الذي فسر الادب العربي بحكمه وقصصه، هنالك تعاليم ونزعات دينية دخلت في الاسلام، بصورة خاصة، من طريق من آمن به من الفرس. واهم هذه التعاليم هي الزرادشتية [2] Zoroastrianism والمانوية.

اهم ما جاء في تعاليم زرادشت [3] هو ان للعالم الهين هما مبدأ موجودات العالم: اهورا مزدا Aura Mazda واله الشر "اهرمن". ومن تصارعهما كان النور والظلمة. ويبقى هذا التصارع الى ان يغلب الخير الشر والنور الظلمة، وعند ذلك يكون الخلاص النهائي. وبجانب هذه التعاليم، توجد للديانة الزرادشتية ابحاث فيما وراء المادة، ومحاولة لتوفيقها مع تصور الدين. فهي تعتقد ان الله قد خلق النفس الانسانية بعد ان لم تكن، وانها تتمكن من ان تنال الحياة الاخرى والسعادة الابدية ان حاربت الشرور في هذه الدنيا، اذ ان الله قد منحها حرية الارادة فهي تستطيع ان تختار الخير او الشر. وهنالك ابحاث في النفس وتقسيمها الى قوى مختلفة: الضمير، القوة العقلية، القوة الروحية، القوة الحيوية، القوة النامية.

---

(١) يلاحظ الاستاذ امين "ان الذوق العربي في هذا النوع من الحكم يشبه مشابهة تامة الذوق الفارسي، فالحكم التي تنسب لاكثم بن صيفي في الجاهلية والامام علي في الاسلام والتي تنسب لسادات العرب كالاحنف بن قيس وروح بن زنباع تشبه في قوالبها وصيغتها واتجاه النظر فيها ما يروى في كتب الادب عن بزرجمهر وابرويز وبهذ موبذان ونحوهم" ص ١٤٢ فجر الاسلام جـ ١

(٢) الشهرستاني — الملل — جـ ٢ ص ٦٢ — ٦٩، فجر الاسلام جـ ١ ص ١١٥ — ١٢٤

(٣) يذكر الاستاذ امين "ان المسلمين قد عاملوا الزرادشتيين في فتح معاملة اهل الكتاب، وعدوا كتابهم دستا Avesta (يذكره الشهرستاني زند وشتا) كتابي زرادشت المقدس كانه كتاب منزل. وقد جرى عمر بن الخطاب على ذلك عندما روى له الحديث: سنوا بهم سنة اهل الكتاب" فجر الاسلام جـ ١ ص ١٢٠

اما التعاليم المانوية فهي لا تخرج عن تعاليم زرادشت الا في امرين اساسيين: الاول هو انها تعتبر الحياة الدنيا (امتزاج اهورا واهرمن) شر يجب الخلاص منه، في حين ان زرادشت كان يعتبره عالم خير لما فيه من مظاهر نصرة الخير على الشر، والثاني هو النزوع الى الزهد والتقشف في الحياة، في حين ان زرادشت يرى ان يعيش الانسان عيشة طبيعية.

وعلى وجه العموم، انا نرى في الواقع العملي ان تأثير هذه التعاليم كان ذا اهمية كبرى من اربعة وجوه:

١ — امتزاج التعاليم الاسلامية العربية بالروح الهيلينية المجسدة في الغنوصية. بينما نرى الاسلام في عهده الاول معاديا — على العموم — لهذه الروح، نراه بعد ان تخطى حدود عهده الاول، يعتصها بشكل تدريجي من طريق المانوية، لدرجة ان سادت هذه الروح اغلب صدر الاسلام كلها. وحتى المعتزلة، المدرسة الدينية العقلية، التي عملت كثيرا في مقاومة هذه الروح، فانها لم تسلم من التأثر ببعض اصولها.

٢ — تطرق هذه الروح الى التصوف. ويكفي ان نذكر قضية الحلاج — وكان غنوصيا — حتى نعرف مدى تأثيرها في تعاليم اهل الصوفية، تلك التعاليم التي كانت تعد في البدء بدعة خارجة عن الدين، ولكنها اصبحت بفضل حجة الاسلام خالية من السم، وركنا من تعاليم اهل السنة.

٣ — لقد ساعدت في نشوء الخلافات الكلامية في الاسلام.

٤ — لقد كانت مادة خصبة للدعوة الفاطمية اولا ثم الاسماعيلية من بعد.

والذي يهمنا من هذه النتائج هو التطور الاساسي الذي حدث في العقيدة الدينية نفسها. فالكيان الاسلامي الذي اشهر الحرب على الروح الغنوصية (وكان عليه ان يقاومها تبعا لانظمته الاساسية) من الناحية النظرية لم يجد بدا من الاستعانة بالعقل اليوناني. واما من الناحية العملية، فانه اضطر لان يسمح للروح الغنوصية بالتغلغل والنفوذ الى معتقدات الجمهور، وراح يوفق بينها وبين معتقداته. وهكذا نجد الكيان الاسلامي مسرحا لتيارات فكرية وروحية مختلفة، غير قادر على التغلب والسيطرة، بدون ان يستحوذ بمذهب

معين يتساعد معه على مقاومة التيارات الاخرى. وبكلمة ثانية، اصبح نجاح المذهب الديني الرسمي مرتكزا في النهاية على حضارة اجنبية عنه، وكان على النزعات السياسية ان تقرر نجاح احدى هذه المذاهب.

٢ — التفكير الاخلاقي

لعل ابرز ما يميز التفكير الاخلاقي عن الاخلاق بصورة عامة، هو ان دعائم الاخلاق ترتكز في النهاية على انعكاسات العرف والعادة والاختيار، بينما ان دعائم التفكير الاخلاقي هي قوانين ثابتة شاملة وضرورية، تستمد سلطتها من قوى الانسان — الكائن الطبيعي. وان كان ذلك كذلك، يكون لتلك القوانين الاخلاقية ميزة رابعة تتقدم الميزات الثلاثة الاولى التي تصدر عنه، تعني قوانين عقلية.

واذا رجعنا الان الى الاخلاق في فجر الاسلام، نرى انها لم تكن في الواقع اكثر من انعكاسات العرف والعادة والاختيار. وبكلمة ثانية، انها انظمة اجتماعية تناولت اغراض الحياة الاخلاقية في زمن معين وبيئة معينة. وجل ما كان يميزها عن غيرها من الانظمة الاجتماعية هي الصفة الدينية التي فرضتها تعاليم الكتاب المنزل فرضا من خارج، بدون اى اعتبار صحيح كامل لمفهوم الكيان الانساني. غير ان هذه التعاليم لم تلبث ان تصدعت لدى احتكاكها بقوى روحية وفكرية غريبة، وبالتالي، خضعت تعاليمها، بحكم الواقع العملي، لتطور كياني بدّل، من الوجهة النظرية، مفهوم العقيدة من اساسه. فبينما كان الايمان هو الاستسلام والاذعان الاعمى، اصبحنا الان امام اناس يعتبرون العلم اساسا للايمان، والنظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين. (١) وبكلمة ثانية، نشأ عن هذا التطور في العقيدة، شبه وعي لذاتية الانسان واعتبارا جديدا لوجوده. فكان من الطبيعي اذن ان يظهر فيما بعد غير فرضنا الان، مفهوم جديد للاخلاق تلمس اثره عند المعتزلة بصورة عامة والفلاسفة العرب بصورة خاصة.

---

(١) انظر حاشية ابو ريده — تاريخ الفلسفة لدى بوير ص ٥١

١ — المعتزلة

لم يتعرض المعتزلة لمشكلة الاخلاق مباشرة ، وانما من طريق ابحاثهم الكلامية ودفاعهم الجدلي عن معتقداتهم ضد خصومهم . غير ان اطمئنانهم الى مكنة العقل النظري ان يعلم حتى في امور ما وراء الطبيعة قد ساعدهم على اثارة المشاكل بصورة جريئة بدون خوف من النتائج طالما انها تساير العقل وقواعده المنطقية . لذا، يمكن ان تعتبر ابحاثهم الاخلاقية غير خاضعة لريقة العلوم العقلية الا بالقدر الذى ارتضوه لانفسهم .

واهم مشكلة تعرضوا اليها هي مشكلة التحسين والتقبيح العقليين . يقول المعتزلة ان العقل الطبيعي قادر على معرفة الخير والشر وذلك بالاستناد على فهم طبيعة الاشياء . واذ لا ترجع خيرية الشيء الى امر فرضه الله على الشيء ، وانما الى طبيعة الشيء الخير نفسه . والامر ذاتـــه فيما يتعلق بالشر .

وكذلك وقفوا عند بحثهم في عدالة الله، امام مشكلة الثواب والعقاب . فقالوا ان المثوبة والعقوبة لا يكون لهما معنى الا بتقرير حرية ارادة الانسان . وبكلمة ثانية، الانسان سيد اعماله، اى في مكنته ان يفعل الشيء او لا يفعله . واما ان يخلق الله الانسان لاجل ان يطبق مشيئته، فيخطر الطبيع الـــى الطاعة والعاصي الى العصيان، ثم عند ذلك يثيب الطائع ويعاقب العاصي ، فان ذلك مجحف في حق عدالة الله . ولما كانت عدالة الله واجبة حقـــا ، كانت حرية الانسان ايضا واجبة .

يستنتج من هذه المجالة، ان المعتزلة عملوا على تحرير العقل من جمود العلوم النقلية، وانهم كانوا يعولون عليه اكثر ما يعولون على الكتـاب في فهم الحياة الانسانية . ولا ريب ان هذه الخطوة، في تفهم الكائن الانساني تتضمن في ذاتها وفيما اخلاقيا بمعنى الكلمة الخاص، عدا عن النتائج التي وصلت اليها ابحاثهم . (١)

---

(١) ينتقد الاستاذ احمد امين في تحليله لاصول المعتزلة النقاط التالية :

(أ) يقول ان المعتزلة تعمل على اخضاع الله لقوانين العالم .

(ب) يقول : " وفاتهم ان معنى العدل — حتى في الدنيا — معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان، وان ما كان عدلا في القرون الوسطى يعد ظلما الان

٢ — الاشعـــريـــة

لم يكن لمذهب المعتزلة العقلي ان يعيش وينمو في زمن تزعزعت الكاره وتشعبت عقائده. بل لم يكن للعقيدة الاسلامية نفسها ان تقبل وتقدر عمـــل المعتزلة الاصلاحي الذى كان يقضي ان يصل بين العقيدة الاسلامية والتفكير اليوناني. هذا وان المعتزلة انفسهم لم يكونوا على شيء كبير من التنظـــيم والنضوج الفكرى والروحي. لذلك ليس غريبا ان تنشأ مذاهب كلامية تعارض مذهب المعتزلة بعد ان تلونت السياسة،عضد المعتزلة القوى.

---

نكيف اذا انتقلنا من عالم الدنيا الى عالم الله ؟ وكذلك الشأن في قولهم في الحسن والقبيح والصلاح والاحسن."

(ج) يقول: "وكذلك قولهم في صفات الله هي عين الله او غير الله، كل براهينهم مبنية على قياس الغائب على الشاهد ولكن الشبه معدوم. وقد فرضوا ان العينية والغيرية والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها قوانين لازمة لكل موجود، وهذا في نظرى خطأ محض فهي قوانين انسانية، وان تسامحنا قليلا قلنا انها قوانين عالمنا هذا ..." ص ٦٩ ـ ٧٠ ضحى الاسلام ج ٣

وقد كنا نود في دراستنا السريعة هذه، ان نكتفي بعرض اراهم خطوطها، لولا ان شعرنا ان آراء الاستاذ امين هي اشد خطرا من آراء المعتزلة. لذلك اضطررنا الى ذكر تعليق سريع على هامش آراء الاستاذ امين :

(ا) لا شك ان الخطأ (المصطلح عليه باللغة الاجنبية Anthropomorphism) ممكن للانسان ان يقع في ظلمته. غير ان شيوخ المعتزلة، في بحثهما، لم تقع لهم ضرورة كما يتصور الاستاذ احمد امين.

(ب) لم يميز الاستاذ ما ميزه المعتزلة في قولهم الوسطى ما بين جوهر الاخلاق الثابت والاعراض الاخلاقية. ثم اذا اراد المعتزلة ان يرجعوا خيرية الشيء وشره الى طبيعة الاشياء كي يصونوا عدالة الله، فهل يريد الاستاذ امين ان ينكر في النهاية الخير والشر ويقول بان الانسان هو مقياس الاشياء جميعا ؟؟ ثم ما هو الخطأ الفكرى الذى يمنع اثبات تفاضل في الله بالنظر الى الافعال الملائمة له ؟؟

(ج) لا شك في ان مرتبة وجود الله تتعالى عن مرتبة وجود الكائن البشرى. ولا شك ان الحكم الايجابي الذى ينطبق على وجود الكائن البشرى لا ينطبق — بحكم الواقع — على الكائن المطلق. ولكن هذا لا يحقق — كما يتصور الاستاذ امين، نفي التشابه

كانت الاشعرية المذهب الذى استطاع ان يحوز على ثقة الكثير من المسلمين، وينتشر في الشرق انتشارا واسعا بسبب توسطه بين مختلف الاراء والمذاهب، ثم في سائر بلاد العالم الاسلامي بانه مذهب اهل السنة. يقول الاستاذ دى بور: "اما النقطة الجوهرية فهي انه (الاشعرى) في مباحثه في امر الكون، وفيما يتعلق بالانسان وبالحياة الاخروز لم يبعد كثيرا عن نصوص السنة تنزيها لأئمة المتكلمين، وان مذهبه في الكلام كان يرضى عقول الناس، حتى اهل الثقافات العالية منهم، وذلك لانه فيما يتعلق بذات الله ينسزع الى التنزيه من الجسمانيات" (١)

ان ما يهمنا ذكره من مذهب الاشعرى هو موقفه من العقل وحرية الارادة. اما موقفه من العقل فهو يختلف عن موقف اهل الاعتزال. يقول الشهرستاني: "والواجبات (في نظر الاشعرى) كلها سمعية، والعقل لم يوجب شيئا، ولا يقتضي تحسينا وتقبيحا. لمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب... وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل". (٢) فالعقل في نظر الاشعرى اذن الة للادراك والوحي اصل معرفة الله. اما كيف يدرك العقل، ولا فعل للطبيعة، فذلك يرجع الى صلبة الخلق (٣) المتكرر التي اشعل الاشعرى الله بها بشكل دائم كي يثبت ويعظم قدرة ارادته اللامتناهية! واما كيف يعرف الانسان المعارف الالهية عن طريق الوحي فذلك امر يتكشف للانسان الذى وجب ان يؤمن "بلا كيف"

---

بين طبقات الوجود. ايدرك الاستاذ الخطير الكبير الذى نقع فيه عندما نقول للمعتزلة: ان براهينكم مبنية على قياس الغائب على الشاهد ولكن الشبه معدوم ؟؟؟ وان كان العقل حسب دعوى الاستاذ، لا يرتضي جرأة المعتزلة في احكامهم (ص ٧٠) فهل يرتضي ان نقول بمعدومية الشبه في قياس الغائب على الشاهد ؟؟؟

(١) تاريخ الفلسفة ص ٦٦

(٢) نهاية الاقدام في علم الكلام، نشره الاستاذ A. Guillaume اكسفورد ١٩٣٤. والبغدادى في كتابه اصول الدين ص ٢٠٧ الطبعة الاولى، استانبول ١٩٢٨

(٣) انظر البغدادى ص ١٣٣ — ١٣٨: "العبد لا يقدر على الانفراد بفعله"

واما موقفه من حرية الارادة، فالاشعري يجيز الانسان — كي لا يتحيّف من حقه — عن الطبيعة بان يضيف اليه ما يخلقه الله فيه من الافعال ، باعتبار انها من كسبه. وهكذا، يكون الانسان، في نظره، مسؤولا امام عدالة الله عن افعاله خيرها وشرها. يقول الشهرستاني : "وارادته (ارادة الله) واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة وافعال عباده، من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم. فعن هذا قال (الاشعري): اراد (الله) الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها. وكما اراد وعلم، اراد من العباد ما علم، وامر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ. فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل". (١)

ويتضح مما تقدم، ان همّ الاشعري هو اثبات قدرة الخالق وعظمة ارادته. غير انه لم يجد مهربا من مجابهة مشكلة العلوية والعلوية التي اثارتها المعتزلة ولذلك حاول ان يجمع ما بين معتقد الجبرية والقدرية بشكل افتائي خاص. اما قيمة هذه الفتوى فتنحصر في براعة الاشعري في التلاعب بالجدل الفارغ. وسنذكر عند الكلام عن موضوع حرية الارادة عند الغزالي ما لهذا الموقف من قيمة اخلاقية.

٣ — الفلاسفة العرب

لقد مر معنا، عند البحث في اثر تفاعل العقيدة الدينية مع العناصر الفكرية والروحية الغريبة، ان نجاح المذهب الرسمي يتوقف بحكم الواقع على احدى الحضارات الاجنبية، وان للنزعات السياسية (٢) اثرا قويا في تقرير نجاح احدى المذاهب المختلفة التي ظهرت في ذلك الحين. فنجاح مدرسة المعتزلة وازدهارها كان يرجع الى نجاح سياسة الخليفة المأمون والاستناد على العقل اليوناني. ونجاح مدرسة الاشعري يرجع كذلك الى لون سياسة الخليفة المتوكل والاستناد على عوامل فنوصية. واذا تركنا الان العامل السياسي ونظرنا الى الفكري والروحي، نرى ان المعتزلة كانت بمعنى من المعاني، حركة اصلاحية ترمي —

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٠٠ و ١٠١ — نهاية الاقدام ص ٧٧—٧٨ و ٢٥٨—٢٥٩

(٢) لا نتعرض هنا الى البحث في اسبقية تأثر العامل السياسي على العامل الديني او بالعكس. ان ما نرغب ان نلفت النظر اليه هو التأثير الاساسي المتبادل بين السياسة والدين.

كما اشرنا سابقا — الى التوفيق بين الفكر اليوناني والعقيدة الدينية، بينما ان حركة الاشعرية كانت في ارتكازها على النزعة النصوصية الصوفية، تحارب هذه الصلة، وبالتالي توسع الهوة بين الفكر والعقيدة.

غير ان الحركة التوفيقية لم تفشل، بصورة نهائية، عند سقوط المعتزلة ونهوض الاشعرية. فالحركة الفلسفية في الاسلام، ما انفكت تحاول الجمع بين الدين والفلسفة، او بصورة اصح، تقرب الدين من الفلسفة باعتبار ان كليهما حق، وان الحق لزم ان يكون في النهاية واحدا. فبجانب الحركة التقليدية الاشعرية، نجد الحركة الفلسفية تتابع مجهودها في تحرر الفكر على العقيدة المتلصة.

ويمكن ان يعتبر الكندي [1] خير ممثل لدور الانتقال من المذاهب الكلامية الى الفلسفة كما نجدها عند الفارابي. وهو فيما يخص غرضنا، معتزلي يقول بالعدل والتوحيد.[2] ويعتقد ان العقل وحده مصدر المعرفة. ونظرته في المعرفة ترمي الى نزعة خلقية ميتافيزيكية. فمن شأن العقل وحده كمال التحقق. ولا سبيل الى كمال التحقق الا عن طريق التحرر من مزاج المادة مثار قلق العقل واضطرابه. لذا، ان اراد المرء السعادة الحقيقية وجب عليه ان يرجع عن حصر همه في خيرات المادة الفانية، ويقبل على تحصيل العقل الدائم وتقوى الله، ويعكف على طلب العلم وصالح الاعمال.[3]

---

(١) ابو يعقوب بن اسحق الكندي متوفى نحو عام ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م — راجع عيون الانباء في طبقات الاطباء ص ٢٠٦ — ٢١٤ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ ج ١ والقفطي في كتابه اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ٢٣٠ — مصر ١٣٢٦ هـ.

(٢) يذكر القفطي وابن ابي اصيبعة للكندي رسالة في التوحيد، ورسالة في عدل افعال الباري، ورسالة في اقتران العقل في التوحيد. ورسالة في سقراط وبعده. وسقراط في نظر الكندي هو المثل الاعلى. راجع دي بوير، تاريخ الفلسفة ص ١٢٣

(٣) يذكر ابو ريده رسالة للكندي في النفس، وهي ضمن مجموعة في المكتبة التيمورية، "وقد ذكر فيها الكندي اراء ارسطو وافلاطون وغيرهما. وقال والنفس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، واذا فارقت البدن انكشفت لها الاشياء كلها وصارت شبيهة بالله. والجزى وراء اللذات يحول دون معرفة الاشياء الشريفة..." تاريخ الفلسفة ص ١٢٠ حاشية رقم (١)

واذا ما انتقلنا الى فلسفة الفارابي، فاننا نجد للاخلاق قوانين اساسية وجب ان يسير عليها المرء في سلوكه كما ينبغي له ان يتبع قوانين المنطق في سلوك المعارف النظرية. والفارابي الذى يعتبر العقل نبضا من العالم العلوى والمعرفة رأس الفضائل دون ريب[١] لا يترك مجالا للتساؤل عما اذا كان في مقدور العقل الطبيعي ان يحكم على الفعل بانه خير او شر وبالتالي ان يضع قوانين الاخلاق. [٢]

ولما كان يحدث للانسان بالطبع "تأمل وروية وتشوق الى الاستنباط وتنزع الى بعض ما عقله" [٣] فان له ارادة كسائر الحيوان. غير ان الارادة الحرة لا توجد الا عند الانسان فقط لان الاختيار لا يقوم الا على روية وبصيرة تكون حيث يكون التعقل الخالص. [٤] ولكي تكمل حرية النفس الانسانية وتبلغ السعادة وجب "ان تصير من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة". [٥]

والاخلاق في نظر الفارابي لا تبلغ كمالها الا في المدينة المتدينة. فحسب اوضاع المدينة يتوقف نصيب اهلها في الدنيا والاخرة. والمدينة الفاضلة (التي ترتبت اعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض) هي تلك التي يرأسها "الانسان الذى حل فيه العقل الفعال" [٦] فحاذ على اكمل مراتب الانسانية واتصل بغير الله.

اما الاخلاق عند ابن سينا فهي تختلف عن بحث الفارابي فيها، بمعنى ان الاخير قد وجه جل عنايته الى العقل الخالص وآثر التأمل النظرى لذاته، بينما ان عناية ابن سينا قد وجهت دوما الى النفس العملية. ولذلك لا يجوز لنا ان نقول مع دى بوير ان علم النفس هو محور فلسفة.

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦٧
(٢) " " " " ص ٤٨، ٦٥، ٦٦، ٧٨
(٣) " " " " ص ٦٥
(٤) " " " " ص ٦٥
(٥) " " " " ص ٦٦
(٦) " " " " ص ٨٥

ترتكز الاخلاق عند ابن سينا على تحقيق القوة العاملة للنفس [١] او العقل العملي . وهذه القوة العاملة هي "مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصلاحية". [٢] ولهـا اعتبارات ثلاثة : اعتبار بالقياس الى القوى الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس الى القوة المتخيلة والمتوهمة، واخيرا اعتبار بالقياس الى نفسها . فعن الاعتبار الاول تصدر عن القوة العاملة الخيالات الانفعالية، [٣] وعن الاعتبار الثاني تصدر التدابير في الامور الكائنة والفاسدة واستنباطات الصناعات الانسانية، [٤] وعـن الاعتبار الثالث "تتولد الاراء الذائعة المشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح". [٥] فالعقل العملي اذن هو مدبر جميع العلاقات البدنية والعامل على سياستها ليساهم في تكميل العقل النظري وتزكيته. [٦] ومتى تحققت جميع قوى النفس العملية (او هيئات البدن) حسب ما توجبه احكام القوة النظرية ، تكون عند ذلك الاخلاق الفاضلة الحميدة. ومتى تسلطت هيئات البدن علـى القوة النظرية واصبحت له الملكة الاستعلائية، تكون عند ذلك الاخلاق الرذيلة.

يستنتج مما تقدم ان الانسان قادر بعقله وروية نظره على ان يميز بين الفضيلة والرذيلة ، فيميل الى الخير ويبتعد عن الشر . وان تعلل ذلـك ادرك بهجة وسعادة الاخلاق الفاضلة. وان ساق البدن هواه والهى صاحبه عن الاتصال بمحل سعادته ليلحق به اذى الرذيلة. ولكن تدارك بالضبط معنى الخير والشر وجب ان نتابع راى ابن سينا في الخالق المبدع ونقول كلمة في مفهومه للعناية الالهية :

---

(١) النجاة ص ١٦٣ — ١٦٤ (٢) النجاة ص ١٦٣

(٣) لعل مثل هذا القول يؤدي الى ان الحياة الانفعالية تتبع الحركة والعقل معا .

(٤) النجاة ص ١٦٤

(٥) " ص ١٦٤

(٦) " ص ١٦٨

" العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما ما، وخيرا على الوجه الابلغ الذى يعقله فيضانا على اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان". (١) وبكلمة ثانية، ان العناية الالهية هي علم الله بكل ما في الكون، وبكل ما وجب ان تكون عليه الاشياء، ليتم اتساق الوجود، ويكون الخير فيه مسيطرا على الشر. اما وجود الشر فهو بمقتضى العرض. يقول ان "كل شيء وجوده على كماله الاقصى، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر، وانما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة". (٢) فالشر اذن يلحق المادة ولا يتولد الا منها. لذلك، لا يوجد الشر في الافق الاعلى " وانما يوجد تحت فلك القمر". (٣) اى في عالم الكون والفساد. ولما كان عالمنا عالم القوة والفعل، كان طبيعيا ان يكون الخير والشر معا، وكان طبيعيا ايضا ان يغلب الخير الشر، بمعنى ان تعمل القوى الفاعلة على تحقيق القوى الممكنة. والكمال اذن هو في الخروج من القوة الى الفعل تحت تأثير شوق طبيعي او ارادى اليه. (٤) وكلما كان الكمال الذى تحصل عليه النفس اتم وافضل، كانت اللذة التي تدركها ابلغ واشد. "والعارفون المتنزهون، اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا من الشواغل، خلصوا الى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الاعلى، وحصلت لهم اللذة العليا". (٥) اما المرضى اصحاب النفوس الشريرة فيكون حظهم — بعد الموت — الشقاء الابدى. (٦) وعلى هذا الشكل، يكون الثواب والعقاب في الحياة الاخرة متناسبا مع ما بلغته النفس من الصحة والمعرفة في حياتها الدنيا.

---

(١) النجاة ص ٢٨٤
(٢) النجاة ص ٢٨٥
(٣) " ص ٢٨٦
(٤) الاشارات — عن منتخبات صليبا ص ١٣٢
(٥) الاشارات — عن منتخبات صليبا ص ١٣٩
(٦) رسالة لابن سينا في دفع الغم من الموت، طبعة ليدن ص ٥١ — عن تاريخ الفلسفة لدى بوير ص ١٨٠

يتضح مما تقدم ان الاخلاق عند ابن سينا، شأنها عند الفارابي، ليست مجموعة انظمة اجتماعية فرضتها الاختبارات المؤلمة او العرف الاحتياطي. انها ليست انظمة مشتقة من مشاهدة حوادث كل يوم وتأثيراتها الخاصة. انها، على العكس اقرب ان تكون علما للحياة العملية من حيث ان الحياة نفسها تستدعي ان تكون موجهة نحو الخير السامي، الخير المطلق. ثم ان هذا الخير المطلق لا يفرض ذاته على الحياة الانسانية من الخارج وبشكل استبدادي، وانما يستمد — او يحاول الفيلسوف ان تكون سلطته مستمدة من طبيعة الحياة الانسانية وتصيرها. فالتكاليف الاخلاقية هي ليست امر الله ونهيه،[1] وانما هي اقرب ان تكون تكاليف ادركها العقل الطبيعي من مطابقة موضوعه للواقع. وان كان ذلك كذلك، يكون مفهوم الاخلاق عند الفارابي وابن سينا يختلف عن مفهوم الاشعري بل والمعتزلة ايضا، رغم ما بذله الفارابي، وبصورة خاصة ابن سينا، للتقرب من العقيدة الدينية.

الاخـــلاق عنـــد ابن مسكـــويـــه

لم تتجه همة ابن مسكويه الى مناحي التفكير الميتافيزيكي وانما الى[2] وضع مذهب فلسفي في الاخلاق غرضه[3] تحصيل خلق تصدر به الافعال كلها جميلة سهلة لا كلفة فيها. وبكلمة اخرى، اراد ابن مسكويه ان يجابه مشكلة الاخلاق في ذاتها، وان يحلها على ضوء الحق من العلوم والمعارف، بدون ان يتقيد بمصادرها، او ان يحاول اخفاءها. ثم انه لم يكتب ليسجل آراءه في نظرياته، وانما صراعه مع نفسه والطريق التي سلكها في تهذيبها، ليدل كل من اسرف على نفسه وسار مع لذاته، الى طريق النجاة قبل ان يتيه نسي مفاوز الضلالة.

---

(١) راجع البغدادي في كتابه اصول الدين ص ٢٠٧

(٢) تذكر المصادر ان ابن مسكويه قد عاهد ربه على ان "لا يوالي مخلوقا" ولا استجلاب منفعة الناس ولا دفع مضرة بهم. عاهده على ان يجاهد نفسه، ويتفقد امره، فيعنف ويشجع ويحكم. وعلامة علمه ان يقتصد في مآرب بدنه... وعلامة شجاعته ان يحارب نفسه الذميمة... وعلامة حكمته ان يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة، ليصلح اولا نفسه ويهذبها، ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة. وعلى ان يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها، وهي خمسة عشر بابا. (منها): ايثار الحق على الباطل في الاعتقادات، والصدق على الكذب في الاقوال، والخير على الشر في

واما الطريق لتحصيل الاخلاق الفاضلة فهي ان نعرف اولا نفوسنا ، وقواها ، وملكاتها ، وغاياتها التي فيها كمالها . (١)

يبدأ ابن مسكويه بتعريف النفس فيقول انها " جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس" (٢)، تدرك وجود ذاتها بذاتها، (٣) وتدرك انها تعلم وتعمل وانها "تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائما بلا نهاية". (٤) لذا ، ان معرفتها وقدرتها اوسع مدى من الجسم . وبالتالي ، انها تتمكن من مقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ، وتشرف على الحواس وتصحح خطأها . (٥)

اما قوى النفس فهي ثلاث : واحدة ما يتصل بها من اللذات الحسية ، واخرى بها ما يتصل بالغضب والشجاعة من الافعال . والانسان يشارك سائر الموجودات بهاتين القوتين . واما الثالثة التي ينفرد بها "من حيث هو انسان وبها تتم انسانيته وفضائله فهي الامور الارادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتمييز . (٦)

---

الافعال ... وذكر السعادة وان تحصيلها يكون باختيار دائما .. ومحبة الجميل لانه جميل لا لغير ذلك ، والصمت في اوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل ..." — معجم الادباء لياقوت جـ ٢ ص ٩٥ . ٩٦ الطبعة الثانية — مصر نشر د . س . مرجليوث . والعادة نفسها مع زيادة وتنقيح موجودة في كتاب المقابسات للتوحيدي ص ٣٢٣ — ٣٢٦ نشر السندوبي مصر ١٩٢٩

(٢) يقول ابن مسكويه في المقدمة : "ان يكون ذلك (اي تحصيل الخلق الجميل) بصناعة وترتيب علمي" ص ٢ تهذيب الاخلاق .

(١) تهذيب الاخلاق ص ٣

(٢) " " ص ٤

(٣) للنفس معرفة عقلية اولية ، ص ١٠

(٤) ص ٦ — ٧

(٥) ص ٨ — ٩

(٦) ص ١٣

وتنقسم الاشياء الارادية التي تصدر عن الانسان الى خيرات وشرور. "فالخيرات هي الامور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الامور التي لها اوجد الانسان ومن اجلها خلق. والشرور هي الامور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه اوكسله وانصرافه" (١) ويرى ابن مسكويه ان الناس متفاوتون في استعدادهم، (٢) والاخير من الناس من كان "اقدر على افعاله الخاصة به واشدهم تمسكا بشرائط جوهره" (٣)

والخير في نظر ابن مسكويه اما خاص واما عام، وهنالك خير مطلق تتجه نحوه الخيرات كلها بالشوق اليه. اما الخير الخاص اوالسعادة فهـــو خير بالاضافة الى صاحبه وكمال له. (٤) واما الخير العام فهو خير "يقصده الكل بالشوق، فهو طبيعة تقصد، ولها ذات". (٥)

وبالجملة، ان سعادة وخيرية كل موجود انما هي "صدور افعاله التي تخص صورته عنه تامة كاملة..." (٦) وان لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الرويّـــة

---

(١) تهذيب الاخلاق ص ١٤

(٢) يذكر دي بوير ص ١٦١ : "ويرى ابن مسكويه ان من الناس فئة اخيارا بالطبع وهم فئة قليلة، ولا ينتقلون الى الشر بحال لان ما هو بالطبع لا يتغير، واما الاشرار بالطبع الكثيرون، ولا يصيرون الى الخير البتة. وثم قوم هم بفطرتهم لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء، وينتقلون الى الخير او الى الشر بالتأديب، او بمصاحبة الاخيار او اهل الغواية". غير ان ابن مسكويه لا يقول بهذا الرأي، وانما يذكره على انه لجالينوس. اما رأيه الخاص فيدرجه على ص ٤٠ من الكتاب، والمترجم قد لاحظ هذا الخطأ واشار اليه.

(٣) تهذيب الاخلاق ص ١٥

(٤) " " ص ٩٠

(٥) " " ص ٩٠

(٦) " " ص ٤٨

والمروّى فيه. [١] ولما كانت الخيرات الانسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة ومتفاوتة في الافراد، "وجب ان يقوم بجميعها جماعة كثيرة" [٢] وبالتالي، وجب اجتماع الافراد وتظافر وتعاونهم ليتم الكمال الانسي. ويترتب على هذا ان اول الواجبات هو المحبة، اى محبة الانسان للناس كافة. [٣] غير ان "التأحد المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها لا يتم الا بالاراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القوية التي لا تحصل الا بالديانات التي يقصد بها وجه الله عز وجل". [٤]

يتضح من هذا المهيكل لمذهب ابن مسكويه في الاخلاق، نزعته الفلسفية ومحاولته بناء صرح مذهبه على دراسة النفس البشرية دراسة علمية صحيحة. ولا يحتاج طالب الفلسفة، عند دراسته فلسفته في الاخلاق، كبير جهد كي يرى التفكير اليوناني، وبصورة خاصة تفكير المعلم الاول ارسطو، مسيطرا على تفكير ابن مسكويه، رغم محاولته (شأن غيره ممن تفلسفوا من العرب) للتوفيق بين الافكار الفلسفية وما يناسبها من حكم الدين والشريعة. وجدير ان نذكر هنا، بدون ان ندخل في ابداء حكم عن عمليته التوفيقية، ان محاولة ابن مسكويه في بناء صرح اخلاقي بعيد عن جفاف عقلية المتصوفة واضطراب اراء المتفلسفين لما يستحق الاعجاب والتقدير.

الخلاصة، كما قد ذكرنا ان نجاح مذهب الامام الاشعري قد طغى على تفكير المعتزلة وصادف نجاحا كبيرا ساعده على الانتشار في معظم الاقطار الاسلامية. وذكرنا ان الدعامة الغربية التي ارتكز عليها الاشعري ليسند العقيدة امام التيارات الفكرية والروحية الاجنبية كانت نعمة مفروضة. غير ان النظر الفلسفي، كما مر معنا، لم يعبأ باى عرقلات رجعية سامه، فتابع نضاله ونشاطه لانتال نموه بقدر ما قد رأى من الحكمة والنور. وهكذا، بعد سقوط المعتزلة، اصبح تاريخ الفكر الديني منقسما الى اتجاهين اساسيين: اتجاه اصحاب المذهب التقليدي

---

(١) تهذيب الاخلاق ص ١٧ (٢) تهذيب الاخلاق ص ١٧

(٣) ص ٢١٨ و ١٥٧ — ١٥٩، الفوز الاصغر ص ٦٣ — ٦٤

(٤) الفوز الاصغر ص ١٥٨

من ناحية، واتجاه الفلاسفة من ناحية ثانية. وكلاهما قد تأثر بالنزعات الاجنبية وسار شوطا بعيدا في النمو والتطور، غير ان الفارق الاساسي بين الاتجاهين هو، فيما يهم موضوعنا، ان اصحاب الاتجاه الاول قد تأثروا بالنزعة الهيلينية الغنوصية، بينما ان اصحاب الاتجاه الثاني قد تأثروا بالفلسفة اليونانية.

فمنطق التاريخ كان يتطلب اذن، حسب تعاليم هيكل، ان يكون تحت نظام جديد يتم يوحد بين الاتجاهين المتباينين. وفي الواقع تلك كانت مهمة حجة الاسلام ابي حامد الغزالي.

## الفصل الثالث

### كيف اعلنت مشكلة الاخلاق عن نفسها عند الغزالي

كانت الحالة الدينية قبيل ظهور الغزالي في شبه فوضى واضطراب . فالاشاعرة والمتكلمون بصورة عامة لم يحسنوا الدفاع امام هجمات اخصامهم الفلاسفة الذين سخروا فهمهم الجدلي للتوفيق بين فلسفتهم العقلية وعقيدة اهل السنة. وكان اصحاب جمعية اخوان الصفا، بحجة التوفيق بين العقل والايمان، يكافحون ويجاهدون في سبيل نشر واحياء مذهبهم الصوفي الفيثاغوري. ومن ناحية ثانية، كان اصحاب الباطني يحاولون ان يفرضوا تعاليم امامهم المعصوم.

واما الحالة السياسية فلم يكن تصيبها باحسن من نصيب الحياة الفكرية والروحية من حيث النتيجة العملية. (١) وبدون ان نتطرق الى هذه الناحية، نقول على وجه العموم ان الادارة كانت مشوبة بالاهواء والنزعات الخاصة بل وبالاضطراب والفساد . وان صح ان رجال الدولة قد سلكت الطريق السوي بسبب ضعف شعورها الديني، فلا داعية للعجب عند ذلك، ان تفلس ظل العدل والامن، وانتشر الكيد والرياء وتخطت الحياة الاجتماعية والاخلاقية.

وعندما جاء الغزالي، لم يكن طرأ اى تبدل جوهري على الحالة الفاذة الناجمة عن تقسيمات الامة الى الفرق المختلفة. وربما يجوز ان نعتبر الغزالي، في المرحلة الاولى من حياته، من اولئك الذين غلبوا على امرهم من حيث الفوضى السياسية والتعصب لخدمة مذهب اهل السنة. فقد رأينا منه ذلك الرجل الذي تحرمز على الخوض في تلك الفرق وصيانة المذهب السني من تهافت

---

(١) لا شك ان ضعف السياسة وظهور كثير من الدويلات في جسم المملكة الاسلامية، كان عاملا اوليا في ازدهار العلم من حيث ان كلا من كبار السياسة كان يعمل على دعم موقفه بفتاوى الفقهاء والعلماء، ولا ريب ايضا ان للصراع الجدلي الذي حمل على تقسيمات الامة الى فرق مختلفة اثرا ايجابيا من حيث تطور الفكر وتطوره. غير ان الذي نشدد عليه الان، وبصورة عرضية، هو ما كان لاضطراب السياسة وانتشار الفرق والاحزاب من اثر سلبي .

الفلاسفة وجدل المتكلمين وفتاوى الفقهاء الاصطناعية واوهام الباطنية. غير ان مطامحه كانت فيما يظهر اوسع من هذه الدنيا وبعيدة من ان يحدّها رضى الوزير نظام الملك والخليفة المستظهر من بعده. ولعل الهاتف الباطني الذى هتف به، كان مؤذنا انتهاء دور المجد والعظمة الزائفة وابتداء دور جديد تحضيرى، اشتغل فيه بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة استعدادا لخدمة الحق. وفي الواقع، مهما احطنا الاسباب الخارجية التي دفعت الغزالي الى اعتزال التدريس بالعناية الضرورية، فاننا نعترف بوجود سبب داخلي، نعني ازمته النفسية التي — على حد تعبيره — احزنت قلبه واعقلت لسانه، فاضطر لان يترك المال والجاه والاولاد ويذهب الى حيث يجد مجالا للهدوء والتأمل والصلاة، التحضير الضرورى لنصرة الحقيقة كما عرفها واختبرها في حياته.

وان كان ذلك كذلك، جاز لنا القول ان المشكلة الدينية — الاخلاقية لم تتمثل من نفسها بوضوح عند الغزالي الا بعد ازمته الكيانية التي حررته من ربقة الضغط السياسي والفتاوى الحكومية وعبودية هوى النفس. انه لم يعد يكتب ويؤلف قاصدا التشهير على الفلاسفة وتسفيههم والرد عليهم وابطال آرائهم، [1] ولا التشوق لخدمة الخليفة والطمع بالاجر والجرى وراء الشهرة والشرف، [2] وانما يكتب، بعد ان اشتغل "بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب" [3] نقول انما يكتب ليشهد للحقيقة كما تراءت له ويعمل على نصرتها. يقول في مقدمة احيائه: "فلقد حلّ من لساني عقدة الصمت وطوقني عقدة الكلام وقلادة النطق، ما انت مثابر عليه من الحض عن جلية الحق، مع اللجاج في نصرة الباطل وتحسين الجهل". [4] "فالداء عم الجم الغفير، بل شمل الجماهير من القصور" [5] وادلة الطريق — العلماء الذين هم ورثة الانبياء، قد "شغر منهم الزمان ولم يبق الا المترسمون، وقد استحوذ على اكثرهم الشيطان، واستغواهم الطغيان، واصبح كل واحد يعاجل حظه مشغوفا، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦ — ١٣

(٢) مقدمة الرد على الباطنية

(٣) المنقذ ص ١٣٠

(٤) احياء علوم الدين جـ ١ ص ٢

(٥) احياء علوم الدين جـ ١ ص ٣

مصروفا، حتى ظل علم الدين مندرسا ومنار الهدى في اقطار الارض منطمسا. ولقد خيلوا الى الخلق ان لا علم الا فتوى الحكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، او جدل يتدرع به طالب المباهاة الى الغلبة والافحام، او سجع مزخرف يتوسل به الواعظ الى استدراج العوام، اذ لم يسروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام. فاما طريق علم الاخرة .. فقد اصبح من بين الخلق مطويا، وصار نسيا منسيا. ولما كان هذا ثلما من الدين ملتا، وخطبا مدلهما، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب..." (١)

يستنتج مما تقدم امر ذو وجهين: تقرير الغزالي انحراف معظم الائمة من العلماء عن الطريق السوي، وشعوره بفقر الامة الروحي وانحطاطها الخلقي. ولما كان من المستحيل شفاء الامة الا على اساس اما اصلاح علماء الامة، اصبحت مشكلة الغزالي الاساسية، منذ ان استسلم نهائيا الى الحياة الصوفية، مشكلة تحرر جوهر العقيدة من حيث العلوم الاعتقادية المستنبطة اى علم الكلام والتوحيد والفقه. وبكلمة ثانية، ان نفس الغزالي المتفتحة قد لمست في التراث التقليدي الديني ثغرات عجز يحتاج الى حركة اصلاحية تقوم على نقده من اساسه واحيائه من جديد. ورغم انها كانت ملية بالكشف عن الشبهات التي اخذت تتسخر فيها العقيدة، فانها كانت عارفة بالوقت نفسه باهمية هذا العمل وخطورته. ولهذا، قبل ان يقوم بالتبشير في حركته الجديدة في المدرسة النظامية، راى الغزالي من الحكمة ان يشاور مشايخ الصوفية ويستعين برأيهم. يقول في المنقذ: "فشاورت في ذلك جماعة من ارباب القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الاشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بان هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المئة، وقد وعد الله سبحانه باحياء دينه على راس كل مئة — حديث". (٢) ولعل ما يؤيد هذا الراى هو ان كتابه "احياء علوم الدين"، في المعنى الحصري، ليس اكثر من ثورة اصلاحية تقوم على تبديل انظمة الدين الفقهية الخارجية، بحياة شخصية عميقة، والتأكيد على الحياة العملية اكثر من

---

(١) احياء علوم الدين جـ ١ ص ٣

(٢) المنقذ ص ١٥٢

التأكيد على الحياة النظرية، والمتعلقة بالاخلاق اكثر من العناية باسس العقيدة وانظمتها. (١)

غير ان لمشكلة الغزالي، بجانب مظهرها الديني المعروف، مظهرا اخلاقيا اساسيا من حيث الصلة الطبيعية بين مادة الاخلاق والعقيدة الدينية. فعلم الدين، وان كان يختلف في نوعه عن علم الاخلاق، يتناول موضوعه اعمال الانسان ولكن من مرتبة تختلف عن مرتبة علم الاخلاق. واما الحكم (٢) بان الغزالي قد مزج بين الدين والاخلاق لدرجة ان القارئ يتعذر عليه ان يميز بين العقائد الدينية والاصول الاخلاقية، فهو حكم صحيح الى حد بعيد، الا انه غامض يحتاج الى شيء من الايضاح.

انا نقرران ابا حامد قد ارتكب منذ هذا الخطأ الذي له نتائجه السيئة، غير ان هذا الخطأ لا يسر الغزالي الا عن طريق العقيدة الاسلامية ذاتها. فالاسلام، كدين موحى به من الله، قد بلور نفسه بشكل يكاد يذيب كيان الاخلاق الطبيعي المستقل عن الوحي. واذا اردنا ان نكون صريحين ونضع الامور في مواضعها، نضطر الى الاعتراف بان الاسلام — كوحي من الله للانسان، وجب ان يفرض وجود الانسان. ولكن الاسلام قد عبر عن الانسان بشكل سلبي يكاد يقضي على استقلاله الكياني، الامر الذي يؤول الى مناقضة ادعائه انه وحي موجه من الله للانسان. فحيث لا انسانية انسان، لا يمكن القول بوجود وحي على الاطلاق. وبكلمة ثانية، كي يكون للاسلام السلطة الخارجية حقيقة، وجب عليه ان يعترف بادئ بدء بسلطة الانسان الداخلية الاساسية — نعني الضمير الاخلاقي والعقل وحرية الارادة — وبكلمة واحدة: ان يعترف بعلم الاخلاق. ولما كان الاسلام لا يعترف بهذه الامور الاساسية، اصبح بطبيعة الامر، غير مثبوت الهوية عند الانسان العاقل المفكر الحر المسؤول. والغزالي، في نظرنا، قد شعر بمثل هذا الخطر المخيف. لقد حاول الاصلاح، ولكن طريقته الاصلاحية — على الاقل بشكل تضمني، تقود الى خطأ لا يقل خطورة عن

---

(1) Cf. Mélanges de la Faculté Orientale, V. VII, p 67: La Mystique d'Al-Gazzali, par le Dr. Miguel Asin Palacios.

(2) See "A Moslem Seeker After God, by Zwener, p 201, 204.

الاول، اذ هو نقيضه. فالاسلام الذى اذاب الاخلاق، قد حاول الغزالي اصلاحه بشكل يجعل الدين مضمحلا في الاخلاق. فعوضا من ان يترفع فعلا عن التقليد ويحاكمه محاكمة موضوعية، وقف موقف المحافظ المغالي، وراح يوجه قواه الى محاربة كل من يهجم الاسلام بدون تمييز ومعتمدا على اصلاحه الخاص. لذا انه لم يقم عبئا على الفلسفة والفلاسفة، ولم يثر على المتفقهين وعلماء الكلام والمتصوفة والمتطرفين الذين كانوا خطرا على ما قد قرر الاحتفاظ به. فخطأ الغزالي اذن هو ايمانه بامكانية تفهم ما هو على اقلب الظن معوج بطبيعته مع الاحتفاظ باطاره الخارجي الاساسي. غير ان مثل هذه العملية الترقيعية القائمة على التأويل الصوفي وضعت الدين في موضع خطر يكاد يؤدى الى اعتباره نظاما اخلاقيا ذاتيا فحسب. وبعد يكن من امرها، لا بد لنا وان نعترف بانه في سبيل توحيد الصوفية والعقيدة، قد رفع مفهوم العقيدة الى مستوى يفوق بمعنى من المعاني، العلوم الدينية الاسيلة سموا ورفعة. واذا كنا نجد عنده كثيرا من التناقضات في هذا الصدد، فذلك يرجع الى ان حياته الفكرية والروحية كانت صريحة مأساة كيانية [1] لم يقو على التحرر منها والتخلص من مخض مواطأتها.

وان تقرر ذلك، امكننا ان نحصر منهجه في البحث في ناحيتين اساسيتين، الاولى تقضي بان يبرز العقيدة في قالب روحي، والثانية ان يؤكد على حياة الانسان العاطفية.

اما ما يخص الناحية الاولى فان الغزالي قد عرض مفهومه الخاص للشريعة بدون ان يحصر تصور اركانها. والعارف بعلم الاصول يعترف ان كان

---

(١) يذكر الاستاذ I. Brayde في الموسوعة العبرية، المجلد الخامس ص ٦٤٩، ان موسى النربوني Moses Narboni يؤكد في شرحه "لمقاصد الفلاسفة" ان للغزالي كتابا صغيرا عنوانه "مقاصد المقاصد" يجيب فيه على الاعتراضات التي اثارها في كتابه "مقاصد الفلاسفة". ويذكر ايضا ان كتاب "تهافت الفلاسفة" في بعض المخطوطات العبرية، ملحوق بكتيب يعرض فيه الغزالي بعض مواقف ميتافيزيكية كان قد عارض فيها الفلاسفة. وكم كنا نود ان نتأكد من هذا الخبر الذى يذكره I. Brayde لما له من الاهمية في ايضاح الغموض الذى يكتنف تعاليم الغزالي.

رائده الحق، بان الشريعة حسبما وردت في الكتاب المنزل هي شريعة مادية [1] من حيث مضمونها. ولا ريب في ان الغزالي الذى يفرق بين العامة والخاصة في تطبيقهم قواعد الشرع، كان عارفا بان مفهومه للشريعة غير المفهوم المنتشر بين الناس. ولذلك، كان شديد العناية بان يذكر في مقدمة الاحياء غرضه من تأليف كتابه الذى، على حد تعبيره، يختلف عما صنفه الناس في علوم الدين في خمسة امور:

١ — "حل ما عقدوه وكشف ما اجملوه.

٢ — ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه.

٣ — ايجاز ما طولوه وضبط ما فرروه.

٤ — حذف ما كرروه واثبات ما حرروه.

٥ — تحقيق امور غامضة امتاصت على الافهام، لم يتعرض لها في الكتب اصلا، اذ الكل وان تواردوا على منهج واحد، فلا يستنكر ان ينفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لامر يخصه، ويغفل عنه رفقاؤه، او لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهو عن ايراده في الكتب او لا يسهو ولكن يصرفه عن كشف الغطاء كاشف". [2]

---

[1] ان حكمنا يتضمن التعاليم الاسلامية بكاملها — حتى تلك التي تعتبر عادة روحية محضة. وبدون ان ندخل الان في هذه الناحية من البحث نكتفي ان نشير بصورة عامة الى ان مفهوم الحياة الاخرة نفسها هو مفهوم مادى. وان اعترض معترض وادعى ان اللبن والعسل والنساء والغلمان والقصور والاشجار من نخيل وعنب وزيتون ... قد وردت في وصف الجنة من حيث ترغيب البدوى وحثه ...، نقول عند ذلك وياسف شديد، ان مضمون القرآن، فيما يتعلق بهذه الامور على الاقل، هو نتيجة خيال شاعر رمزى لم يتحرر من رقة الجسد. واذا انتقلنا الى السنة، نعني اقوال وافعال واعمال النبي في حياته، فلا جدال اننا نصطدم ثانية بنفس الواقع المادى، بين حيث ان حياة النبي قد تمثلت الاحكام القرانية خير تمثيل، مع الاعتبار ان النبي في حياته قد شذ في بعض الاحايين عن الشريعة على اساس ان الله قد ميزه عن غيره من البشر ببعض المعجزات....

[2] احياء جـ ١ ص ٤

واذا اجلنا النظر في هذه الامور الخمسة، نكاد نلمس روح اتجاه جديد حاول ان يفرضه الغزالي ليس على المسلمين فحسب، بل على الشريعة نفسها من حيث انه تجاوز حد الاحكام التشريعية وقوانينها الظاهرية، وقبض على سر وروح هذه الاحكام. ثم اننا لا نعتبر الغزالي، في حركته الاحيائية، وليد ثقافة الشريعة الاسلامية بقدر ما نعتبره وليد تجاربه واختباراته ومعارفه الصوفية. واذا تقرر عندنا ان الصوفية التي عرفها الغزالي هي [1] صوفية غريبة عن الاسلام الى حد بعيد، وان ما انفردت به صوفية الغزالي كثيرا ما كان يعلو عن مستوى التعاليم الاسلامية، نقول ان تقرر هذا، يكون قد تقرر في الوقت نفسه، ان حياة الغزالي كانت اشق واعمق من حياة النبي نفسه. فلا غرابة اذن ان يرتفع الى ما فوق الشرع الاسلامي ويحاول ان يفهمه من شرفة ذلك المستوى الكياني الذي توصل اليه. وفي الواقع انه تمكن — الى حد ما — ان يبرز الشرع، بدون ان يجرح سلطته، وذلك عن طريق كثير من الاحاديث الدخيلة من ناحية ومكاشفات الاولياء من ناحية ثانية، نقول قد تمكن من ان يبرز الشرع في قالب روحي يتكيّف وكيانه الشخصي. وهكذا اصبح مفهوم الشرع، بفضل الغزالي، بعيدا من المفهوم المادي الآلي الجاف كما عرفه الفوج الاول من المسلمين بصورة خاصة واغلبية المسلمين بصورة عامة.

اما ما يخص الناحية الثانية، تعني التأكيد على حياة الانسان العاطفية العميقة، فان الغزالي الذي وجّه نفسه نحو ماهية وروح الشريعة، قد توجه بطبيعة الامر الى دراسة حياة الانسان الداخلية المعقدة، والتأكيد على ضرورة معرفتها من حيث خواصها وقواها، وانها نفث من روح الله، وبالتالي التأكيد على انها "ارفع من الاجسام الخسيسة الارضية". [2] ولا ريب عندنا في ان ابا

---

[1] بديهي عندنا ان الصوفية التي تمثلها الغزالي هي وليدة عناصر مختلفة تفوق سموا وحيوية اي زهد عرفه الاسلام في عصره الاول.

[2] ميزان العمل ص ٢٢ .

حامد قد توصل - الى حد ما - الى الكشف عن انسانية الانسان، تلك التي كادت ان تكون طوال اجيال متعددة مطموسة ومغلوبة على امرها . انه صرف كيف يستفيد من ابحاث الشيخ الرئيس وابن مسكويه السيكولوجية، ويقوم في بناء نظام اخلاقي مرجعه "الشرع [1] العلم وحده" وليس العقل كما هو الامر عند ابن سينا وابن مسكويه . وبدون ان ندخل الان في التفاصيل، نقول ان بحث الغزالي في الاخلاق هو بحث في سيكولوجية الاخلاق، وان الغزالي قد برهن على معرفة واسعة (بالنسبة الى علماء وفقهاء الاسلام ) في حياة الانسان الداخلية العميقة .

يمكن ان يتلخص ما قدمنا من البحث في ان الحياة الدينية عند ظهور الغزالي كانت على جانب كبير من البلبلة والاضطراب. فالفلسفة وعلم الكلام والتصوفة، هذه كلها كانت تهدد العقيدة الدينية من نواح مختلفة . فكان على الغزالي، المؤمن بواقع الدين، ان يقاوم كل من تهجم عليه بدون اى تمييز. وكان عليه ايضا ان يقوم بحركة اصلاحية في العقيدة نفسها، وذلك بالاعتماد على اختباره الذاتي . واذا اعتبرنا الصلة الطبيعية بين الاخلاق والدين، امكننا ان نقول ان مشكلة الغزالي هذه مشكلة دينية ولكنها ذات طابع اخلاقي اساسي .

---

(1) المستصفى من علم الاصول جـ ١ ص ٣٦ - ٣٧

# القسم الثاني

## الفصل الاول

## العقل العملي

### ١ ـ المعرفة عند الغزالي

قبل ان نبدأ البحث في موقف الغزالي الفكري، نرى من الضروري ان نشير الى الملاحظة التالية :

تميز في بحثنا بين الغزالي القديم والغزالي الجديد، نعني الغزالي المتكلم والغزالي الصوفي . واساس تمييزنا هو اعتزاله التدريس عام ٤٨٨ هـ ـ ١٠٩٥ م، وابتداء الازمة النفسية. واذا كنا نرجع في اغلب الاحايين الى ما كتبه الغزالي المتصوف، فما ذلك الا قصد الابتعاد من تناقضات معرفية سطحية، وطلبا للوضوح في البحث. واما الدافع الذي جعلنا نقف عنده هذا الموقف فهو قول الغزالي في التهافت : "واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق انشاء الله، ونسميه قواعد العقائد، ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم."(١) ومن المعلوم ان كتاب قواعد العقائد هو جزء من اجزاء كتابه الكبير احياء علوم الدين. وكذلك قوله في المنقذ : "اني علمت يقينا (واليقين عند الغزالي الى هو ما لا يحتمل حتى امكان الشك) ان الصوفية هم السالكون بطريق الله تعالى خاصة، وان سيرتهم احسن السير، وطريقهم اصوب الطرق، واخلاقهم ازكى الاخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرهم واخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا اليه سبيلا. فان جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وفي باطنهم، تقتبس من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به". (٢)

---

(١) ص ٧٨

(٢) ص ١٣٢

نتخطى الان الى الكلام عن المعرفة عند الغزالي . سنبدأ بعرض موقفه من حقيقة العقل والعلم، ثم يتناول نظرته في تفاوت النفوس في العقل، في الالهام والتعلم، واخيرا موقفه من المعرفة والتقليد . وعند ذلك نتعرض الى نقد مجمل لموقف الغزالي من العقل والمعرفة .

لا يوجد عند الغزالي نظام فلسفي . وهو كما اشرنا سابقا قد تولى مهمة احياء علوم الدين التي شوهها المتكلمون واثار حولها الشكوك المتفلسفون من المسلمين العرب على اساس ان التفكير بمعنى الكلمة الضيق عدو العلوم الدينية . فليس غريبا اذن ان لم تثر نظرية المعرفة عنده صعوبات ومشاكل اساسية، كما هو الامر عند المفكرين والفلاسفة . ومن هنا نشأت لهما يخسر غرضنا الان عدم عنايته في اختيار الالفاظ والتعابير الاساسية عندما يخطر ان يبحث في المواضيع الفلسفية . لذلك، كي نفهم حقيقة كلمة "العقل" التي لم يفتأ من ترديدها بسهولة فائقة في كل صفحة من صفحات كتبه، لزم ان نعني بتحديد الالفاظ المختلفة الاتية كما وردت عنده: القلب، الروح، النفس، العقل، اسماء مختلفة يستعملها الغزالي كلما ليدل في النهاية على قوة الانسان المدركة . اما القلب فليس هو ذلك "اللحم الصنوبري الشكل الموضع في الجانب الايسر من الصدر" (١)، ان هذا القلب هو من عالم الشهادة، تدركه الحواس . (٢) ان الذي يعنيه بالقلب هو قوة فوق الحس، او على حد قوله، "لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسماني تعلق . وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان، وهو المدرك العالم العارف من الانسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب" (٣) اما كنه علاقة تلك اللطيفة الروحانية مع القلب الجسماني فلا يتعرض لذكره لسببين : الاول هو ان البحث في هذا المطلب متعلق بعلم المكاشفة، بينما ان غرضه هو البحث في علم المعاملة، والثاني "ان تحقيقه يستدعي انشاء سر الروح، وذلك امر مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم" (٤) لذا، ينحصر غرضه في الكلام عن القلب في ذكر اوصافه واحواله، لا ذكر حقيقته في ذاته .

---

(١) احياء جـ ١ ص ٤٨، جـ ٣ ص ٤
(٢) احياء جـ ٣ ص ٤
(٣) " جـ ٣ ص ٧، ١٧
(٤) " جـ ٣ ص ٤

وللروح ايضا معنيان يميز بينهما الغزالي . "احدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني .. وليس شرحه من غرضنا . اذ المتعلق به غرض الاطباء الذين يعالجون الابدان . فاما غرض اطباء الذين المعالجين يعالجون القلب حتى ينساق الى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذه الروح اصلا . المعنى الثاني ، هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان، وهو الذى شرحناه في احد معاني القلب وهو الذى اراده الله تعالى بقوله : قل الروح من امر ربي . وهو امر عجيب رباني ، تعجز اكثر العقول الافهام من درك حقيقته". (١)

وكذلك للنفس معنيان عند، يتعلق بغرض الغزالي منها معنيان: "احدهما انه يراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة من الانسان، فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها، واليه الاشارة بقوله عليه السلام: اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك. المعنى الثاني هي اللطيفة التي ذكرناها، التي هي الانسان بالحقيقة، وهي نفس الانسان وذاته، ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف احوالها . فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة . قال الله تعالى في مثلها . يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية . والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى ، فانها مبعدة عن الله وهي من حزب الشيطان". (٢)

واما العقل فهو ايضا مشترك لمعان مختلفة، "والمتعلق من جملتها بغرضنا معنيان : احدهما انه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب ، والثاني انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم، فيكون هو القلب اعني تلك اللطيفة". (٣) ويقول في مكان اخر في تعريف العقل : "ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معان .. فالاول الوصف الذى يفارق الانسان به سائر البهائم، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ... وكانه نور يقذف في القلب ، به يستعد لادراك الاشياء، ولم ينصف من انكر هذا ورد العقل الى

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٤

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

مجرد العلوم الضرورية... (الثاني) هي العلوم التي تفضي الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات... (الثالث) علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال... (الرابع) .. ان يعرف عواقب الامور وقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة وقهرها... فالاولان بالطبع والاخيران بالاكتساب" (١)

وبعد تحديد الالفاظ التي تقدم ذكرها، ننتقل الى الكلام عن اوصاف القلب.

يصف الغزالي هذه القوة المدركة بانها غريزة يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوان. يقول: "ومعلوم انه ليس تحظى بها (الصلاة) الحواس الخمس بل حس سادس مظلته القلب لا يدركه الا من كان له قلب، ولذات الحواس الخمس تشارك فيها البهائم الانسان... فان كان الحب مقصورا على مدركات الحواس الخمس.. فاذا قد بطلت خاصية الانسان وما تميز به من الحس السادس الذي يعبر عنه اما بالعقل او بالنور او بالقلب او بما شئت من العبارات(٢)... وهذه الغريزة هي "جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة" (٣) غير انها قابلة لكل نقش.. ولذلك ان قلب الطفل "مائل الى كل ما يمال به اليه" (٤) ويؤكد الغزالي على فطرية هذه الغريزة ويعتبر ان اكتسابها غير ممكن. (٥)

يترتب على ما تقدم ان القلب غير الحواس، وغير العقل المكتسب، وغير العقل الذي يدرك المحسوسات الضرورية. اما كونه غير الحواس فذلك لان خصائصه ترجع الى امور وراء المحسوسات. واما كونه غير العقل المكتسب فذلك ظاهر لا يحتاج الى ايضاح. واما كونه غير العقل الذي يدرك البديهيات فذلك من حيث انه يتضمن بالقوة العلوم الاولية وسائر مظاهر العقل: "انه الاصل". (٦) ولهذا نراه حريصا على ان يقول في المنقذ: "ولم يكن ذلك

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ٧٥، ٧٦ (٢) الاحياء جـ ٤ ص ٤٥٥
(٣) " جـ ٣ ص ٦٢ (٤) " جـ ٣ ص ٦٢
(٥) " جـ ١ ص ٧٧، جـ ٣ ص ٣٥٣ (٦) " جـ ١ ص ٧٢

(شفاؤه من مرض الشك) بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر .. فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة". (١) ونجد ذات الجوهر عندما يقول في الاحياء: "وكذلك في القلب غريزة تسمى النور النور الالهي، وقد تسمى نور الايمان واليقين ... ولنسمّ تلك الغريزة عقلا بشرط ان لا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المناظرة والمجادلة". (٢)

ولعل ابرز خصائص هذه "الجوهرة النفيسة" هي انها، مع فطريتها، ليست معطية للناس على التساوي. فالنفوس تتفاوت جميعها في العقل، سوى ذلك الذي يدرك المعطيات الاساسية الاولى. يقول: "وانقسام الناس الى من ينتبه من نفسه ويفهم، والى من لا يفهم الا بتنبيه وتعليم، والى من لا ينفعه التعليم ايضا ولا التنبيه، كانقسام الارض الى ما يجتمع فيه الماء فيقوى فيتفجر بنفسه عيونا، والى ما يحتاج الى الحفر ليخرج الى القنوات، والى ما ينفع فيه الحفر وهو اليابس، وذلك لاختلاف جواهر الارض في صفاتها؛ فكذلك اختلاف النفوس في غريزة العقل. ويدل على تفاوت العقل من جهة النقل ما روى ان عبدالله بن سلام رضي الله عنه، سأل النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل في اخره وصف عظم العرش، وان الملائكة قالت: يا رب هل خلقت شيئا اعظم من العرش؟ قال نعم العقل. قالوا وما بلغ من قدره؟ قال هيهات، لا يحاط بعلمه. هل لكم علم بعدد الرمل؟ قالوا لا. قال الله عز وجل: فاني خلقت العقل اصنافا شتى كعدد الرمل، فمن الناس من اعطى حبة، ومنهم من اعطى حبتين، ومنهم من اعطى الثلاث والاربع، ومنهم من اعطى نرقا، ومنهم من اعطى وسقا (حملا)، ومنهم من اعطى اكثر من ذلك..." (٣) فالتفاوت اذن جلي. "ومن انكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكانه منخلع عن ربقة العقل، ومن ظن ان عقل النبي صلى الله عليه وسلم مثل عقل آحاد السوادية واجلاف البوادي فهو اخس في نفسه من آحاد البوادية" (٤)

---

(١) المنقذ ص ٧٦ (٢) احياء جـ ٤ ص ٢٦٤
(٣) احياء جـ ١ ص ٧٨ (٤) " جـ ١ ص ٧٨

وعلى هذا الاساس، اصبحت آلية الفهم، تعني الحالة التي يكونها الانسان عندما يبصر ماهية الشيء، تختلف باختلاف الاشخاص. والغزالي قد احاط علما بهذا الاختلاف، ولذلك نراه يفرق بين التعلم والالهام:

يقول: "ان العلوم التي ليست ضرورية، وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال، تختلف الحال في حصولها. فتارة تهجم كانه القي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم. فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا. ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم — وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب. والاول يسمى الهاما ونفثا في الروع، والثاني يسمى وحيا وتختص به الانبياء، والاول يختص به الاولياء والاصفياء، والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء." (١) وتعليل الغزالي لهذا التفريق يرجع حقا في النهاية الى مشيئة الله، وانما له اسبابه القريبة. اذ ان القلب كما مر معنا "مستعد لان تتجلى فيه حقيقة الحق في الاشياء كلها" (٢) وانما حيل بينه وبين الحق اسباب خمسة:

١ — نقصان القلب في ذاته.

٢ — كدر المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب.

٣ — ان يعدل القلب عن الجهة الحقيقية المطلوبة. اذ "ان قلب المطيع الصالح، وان كان صافيا، فانه ليس يتضح فيه جلية الحق، لانه ليس يطلب الحق... ولا يصرف فكره الى التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الخفية الالهية.

٤ — الاعتقاد الذي ينشأ عليه الطفل منذ الصبا على سبيل التقليد والتبدل بحسن الظن.

٥ — الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب." (٣)

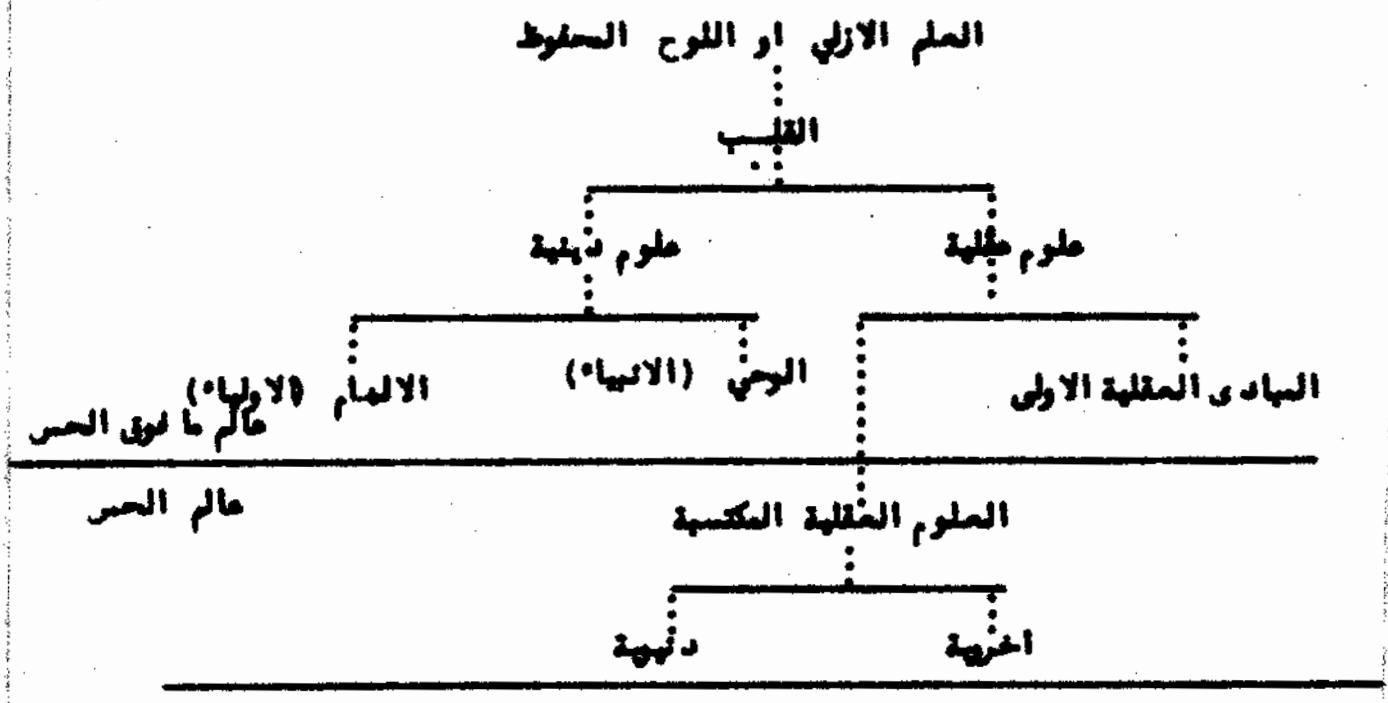
---

(١) احياء جـ ٣ ص ١٦ (٢) احياء جـ ٣ ص ١٦

(٣) " ص ١١ ، ١٢

استنادا على ما تقدم يصح ان نقرر ان القلب، حسب تعليم الغزالي ، هو قوة غريزية، هي "الطاولة الممراة" الخالية من كل نقش والقابلة لكل نقش هي العقل في مظهره الاساسي الاول، ولكن له ماهية خاصة. ولكن تتوضح لنا مجالب هذا القلب لنفهم كيف تحصل فيه المعرفة وهو القوة الغريزية السليمة ، وجب ان نذكر شيئا من نظرة ابي حامد في المعرفة :

يقول الغزالي : "اعلم ان القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات.. ولكن العلوم التي تحل فيه تنقسم الى عقلية والى شرعية، والعقلية تنقسم الى ضرورية ومكتسبة، والمكتسبة الى دنيوية واخروية. اما العقلية فنعني بها ما تقضي بها غريزة العقل ولا تتوجد بالتقليد والسماع ( العلوم الدينية الاصيلة). وهي تنقسم الى ضرورية... فان هذه الامور يجد الانسان نفسه مضطرا عليها..، اعني انه لا يدري (لما) سببا قريبا والا فليس يخفى عليه ان الله هو الذي خلقه وهداه، والى علوم مكتسبة وهي مستفادة بالتعلم والاستدلال..." [1] ولزيادة الايضاح ، نرسم تقسيم العلوم على ضوء ما قد مر ذكره في العقل واقسامه وخصائصه، في الهيكل الاتي :




(١) احياء ج ٣ ص ٤

يتضح من الهيكل اعلاه ان العلم ينقسم الى قسمين اساسيين : قسم يهبط على القلب مما فوق الحس وعلم يستفاد في عالم الحس بالتعلم والاستدلال .

نتخطى الان الى شرح سر آلية الفهم وحصول المعرفة في القلب :

تحصل المبادىء العقلية الاولى في القلب بواسطة القلم . " والقلم عبارة عن خلق من خلق الله تعالى جعله سببا لحصول نقش العلوم في قلوب البشر." (١) ان قوة القلب الغريزية هي اذن محل في القلب او استعداد لان ينقش عليه العلم من الخارج . فالقلب اذن لا يملك من ذاته قوة حيوية تعمل على نقل العقل بالقوة الى العقل بالفعل . ان القوة الفاعلة هي قوة خارجة، قوة خلق الله، قوة القلم . فالغزالي الذي ينكر قانون السببية بعيد عن ان يقول بحيوية اساسية فاعلة موجودة في العقل الطبيعي . يتفق الغزالي هنا مع ارسطو من حيث ان مصدر القوة الفاعلة تأتي الى الانسان من الخارج . غير ان الاختلاف الاساسي هو ان العلم الاول — من حيث العملية الالية للفهم — يعتبر لهذه القوة الفاعلة الموجودة في الانسان صلة بالعالم المحسوس كي تتمكن من ان تقوم بعمليتها التجريدية بواسطة الصور المحسوسة . بينما ان الغزالي يعتبر القوة الفاعلة شيئا اسمى من الحواس التي يشارك الانسان بها البهائم، انه يرجعها راسا الى خلق الله . انه، بمعنى من المعاني، قريب من افلاطون من حيث وجود الشبه بين اللوح المحفوظ ونظرية المثل . غير ان الفارق الاساسي بين افلاطون والغزالي هو ان الاول يعتبر الحواس كعوامل مهيجة ومحركة للوصول الى المثل ، بينما ان الثاني يقول برفع طبقات الرطبة والحس عن القلب كي يتمكن ان يشع فيه النور من طريق غير طريق الانسان . وكم تتسع الهوة بين افلاطون والغزالي عندما نعتبر منطق نظرية الغزالي الذي يتبلور في حديث يستشهد به في المنقذ :

"ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها". (٢) وفي هذه الحالة نرى الغزالي يقرب كثيرا من ملبرنش ومذهبه : مذهب السببية (Occasionalism).

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ١٤

(٢) المنقذ ص ٧٧ ، احياء جـ ٣ ص ٨

نتقدم الان الى الكلام عن العلوم العقلية المكتسبة. يقول الغزالي: "والعلوم العقلية تنقسم الى دنيوية واخروية. فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات، والاخروية كعلم احوال القلـــب وآفات الاعمال ... وهما علمان متقابلان، اعني ان من صرف عنايته الى احدهما حتى تعمق فيه، قصرت بصيرته عن الاخر على الاكثر ... ولذلك ضرب علي رضي الله عنه للدنيا والاخرة ثلاثة امثلة، قال هما كالكفتي ميزان، وكالمشرق والمغرب، وكالضرتين اذا ارضيت احداهما اسخطت الاخرى. ولذلك ترى الاكياس في امور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة جهالا في امور الاخـرة. والاكياس في دقائق علم الاخرة جهالا في اكثر علوم الدنيا، لان قوة العقل لا تفي بالامرين جميعا ..." (١)

يتضح مما سبق ان العلوم الدنيوية تتناقى والعلوم الاخروية. الغزالي اذن يعتقد بالعلم، غير انه يعتقد بضرورة تمييزه عن علم الدين من حيث انه معاكس على نموه وتقويته. غير انه يلزم، قبل ان نحسم هذا الموقف الاساسي، ان نفهم على التحقيق ما يقصده الغزالي بالعلم. يقول في المنقذ عند الكلام عن حد النبوة: "ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور ان تنال بالعقل — كعلم الطب والنجوم. فان من بحث عنها علم بالضرورة انها لا تدرك الا بالهام الهي وتوفيق من جملة الله تعالى ولا سبيل اليها بالتجربة. فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا في كل الف سنة مرة، فكيف ينال بالتجربة؟ وكذلك خواص الادوية." (٢) ويذكر في الاحياء: "واما الفلسفة فليست علما براسها، بل هي اربعة اجزاء: الهندسة والحساب وهما مباحان ولا يمنع عنهما الا من يخاف عليه ان يتجاوز بهما الى علوم مذمومة ... الثاني المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام. والثالث الالهيات وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل في الكلام ايضا. والفلاسفة لم ينفردوا فيها بخط اخر من العلم بـل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة. وكما ان الاعتزال ليس علما براسه

---

(١) المنقذ احياء جـ ٣ ص ١٥، ميزان العمل ص ١٤٧

(٢) المنقذ ص ١٣٩، ١٤٠

بل اصحابه طائفة من المتكلمين، واهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة. والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين الحق فهو جهل وليس بعلم حتى يورد في اقسام العلوم. وبعضها بحث عن صفات الاجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها وهو شبيه بنظر الاطباء" (١)

يمكن ان يتلخص ما تقدم ذكره في ثلاثة امور اساسية: الاول هو ان كل ما يقع ضمن نطاق الشريعة من العلوم تثبت حقيته ويكون علما، وبالتالي، ما لا يقع تحت نطاق الشريعة فهو جهل. الثاني هو ان العلوم، في نظر الغزالي، لا تحصل بالعقل ولا بالتجربة وانما بالالهام ربانيّ. ومن الامر الاول والثاني ينشأ الامر الثالث، نعني لاصلة ساسية، بالمعنى العصري للكلمة، بين العلوم وبين العقل الذي يدرك المعطيات الاولية. لذا يقر الغزالي بالتكامل بالعلوم ولا يناقض نفسه بتكرار السببية، يقر بالمنطق والالهيات والفلسفة بقدر ما هذه العلوم تماشي الشريعة، وبالتالي، ان المنطق والالهيات والفلسفة هي علوم بقدر ما هي الهام الهي. (٢) وعلى هذا الاساس لا تناقض في قوله: "من يظن ان العلوم العقلية منافية للعلوم الشرعية، وان الجمع بينهما غير ممكن

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ٢٠

(٢) وعلى سبيل التمثيل لهذا الموقف نذكر ان للغزالي كتابا اسمه "معيار العلم في فن المنطق". ويظهر ان الصدفة او تواردا الافكار.. جعلت مادة هذا البحث تكاد تتفق في ترتيبها وتنظيمها ومتنها مع بحث ارسطو في المنطق الصوري. والغزالي — طبعا — يرجع مصدر النور الذي على ضوئه الف الكتاب الى الالهام الرباني. يقول في المقدمة: "فلما كثر الهي المعقولات مزلة الاقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآت العقل عما يكدرها من تخليطات الاوهام وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصقيلا للذهن، وشحذا لقوة الفكر والعقل، ليكون بالنسبة الى ادلة العقول كالعروض بالنسبة الى الشعر والنحو بالاضافة الى الاعراب..." ص ٢١، ٢٢

هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة." (١) واما ما يناقض الشرع حقيقة فهو جهل واصحابه علماء السوء، " وان شرهم على الدين اعظم من شر الشياطين ، اذ الشيطان بواسطتهم يتدرج الى انتزاع الدين من قلوب الخلق." (٢)

يترتب على ما تقدم ان العلوم التي يسميها الغزالي علوما عقلية هي ليست علوما بالمعنى الصحيح . والعقل الذى يقول به الغزالي ليس عقلا بالمعنى الدقيق للكلمة. وان كان ذلك صحيحا ، نستغرب موقف اصحاب بعض المصادر الثانوية الذين يقررون ان الغزالي يقر بالعلم ولكنه يريد ان يعطي للعلم حقه وللدين حقه. ونستغرب ايضا موقف من يعتقد ان الغزالي كان يؤمن بالعقل — بمعناه الدقيق — وبالتالي ، لم يكن من اصحاب المدرسة اللاعقلية. (٣)

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ١٥ (٢) الاحياء جـ ١ ص ٣٤

(٣) للاب بويج مقال مستفيض في مجلة Algazeliana Mélanges de l'Université St. Joseph, Beyrouth, Vol. VIII, 1922

يستعرض فيه موضوع الاستاذ ماكدونالد عن الغزالي في الموسوعة الاسلامية المجلد الثاني ص ١٥٤ — ١٥٨ الطبعة الافرنسية ، وص ١٤٦ — ١٤٩ المجلد الثاني بالطبعة الانكليزية. والذى لفت نظرنا في هذا المقال اعتراض الاب بويج على النتيجة التي وصل اليها بحث الاستاذ ماكدونالد من حيث ان الغزالي ليس من اتباع المذهب العقلي . يقول الاب بويج :

1) "Il est exagéré de dire, me semble-t-il, que d'après Algazel, l'intellect ne doit servir qu'à détruire la confiance que l'on a eu lui. Car Algazel ne rejette pas toute certitude intellectuelle; il impose seulement des limites au champ des certitudes proprement intellectuelles, (p 479)

2) Mr. Macdonald ne met pas en relief cette distinction faite par Algazel entre les deux series de connaissances. Elle est cependant fondamentale. Ne pas en tenir compte serait se condamner à fausser du tout au tout l'attitude d'Algazel à l'égard de la philosophie et des philosophes"(p 480)

يستند الاب بويج في توجيه اعتراضه على ان الغزالي يقر في كتابه التهافت بقدرة العقل على تحصيل العلوم الطبيعية وعلم المنطق . وهذا وان الغزالي لم يرفض الفلسفة بجملتها . يذكر ايضا على سبيل الاستشهاد قول الغزالي في المنقذ : "واما من اثبت النبوة بلسانه وسوى اوضاع الشرع على الحكمة فهو على التحقيق كافر بالنبوة، وانما هو مؤمن بحكم له طالع مخصوص يقتضي طالعه ان يكون متبوعا ، وليس هذا من النبوة في شيء. بل الايمان بالنبوة ان يقر باثبات طور وراء طور العقل

واذا رجعنا الى العلوم الدينية، نرى ان تعاليمها تتفق والنتيجة التي وصل اليها البحث، بل انها لا تترك مجالا لوجود علم غير العلوم الخاضعة لنطاق الشرع.

---

تتفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان ..." ص ١٥٥ وكذلك قوله : "وعلى الجملة فالانبياء اطباء امراض القلوب، وانما قائدة العقل وثمرته ان عرفنا ذلك، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة، واخذ بايدينا وسلمنا اليها تسليم العميان الى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين. والى ههنا مجرى العقل ومخطاه، وهو معزول عما بعد ذلك الا عن تفهم ما يلقيه الطبيب اليه ..." ص ١٤٦

ذلك ما جاء به الاب بويج من الاعتراض على موقف الاستاذ ماكدونالد من الغزالي. وفي الواقع بان انتقاد الاب بويج هو موجه ايضا الى ما قد وصل اليه بحثنا في موقف الغزالي الفكري. اذ ان "القلب" في نظرنا على الشكل الذي يريدنا الغزالي ان نفهمه وان نتبع توجيهاته، هو بعيد عن ان يكون متضمنا موقفا فكريا صحيحا.

انا نقرر مع الاب بويج ان القلب القوة الغريزية هي عقل من حيث انها تدرك المعطيات العقلية الاساسية بواسطة تدخل مباشر من الله. غير اننا نرى ان هذه القوة، كآلة لادراك حقائق الاشياء، لم تستعمل عند الغزالي الا بشكل عاطفي اختباري.

ثم ان موقف الغزالي من العلوم الطبيعية والمنطق وقسم من الفلسفة، ذلك الموقف الذي قرر رغب الاب بويج ان يذكر به الاستاذ ماكدونالد، هو موقف واضح صريح. غير اننا اذا اعتبرنا ان الغزالي يعتقد — كما ذكرنا سابقا — ان الطب وعلم الفلك وعلم الادوية وحتى الطبيعيات هي علوم الهامية نوايتية "لا سبيل اليها بالتجربة، ولا يتصور ان تنال بالعقل"، نقول اذا اعتبرنا هذه السذاجة ايضح لنا ان نقرر ان الغزالي من اصحاب التذهب العقلي ؟ والامر نفسه فيما يخص موقف الغزالي من الفلسفة : ان ما يعاكس الشريعة هو جهل، وما لا يعاكسها يدخل تحت علم الكلام. لو وقف الامر عند هذا الحد لكان هنالك مجال للنظر. غير ان الغزالي لا يرغب ان يدخل علم الكلام في العلوم الدينية المستنبطة، ولا يخفي ان نزعته في النهاية هي نزعة صوفية. وهذه النزعة ان كانت لا تفضي بالضرورة الى الحلولية

يقسم الغزالي العلوم الدينية الى قسمين اساسيين : الوحي والالهام. الوحي هو النور الذى ينكشف للنبي عندما يفتح له سر الملكوت، وتتلألأ في قلبه حقائق الامور الالهية المسطورة منذ الازل في اللوح المحفوظ. والالهام هو ايضا كذلك. غير ان الفرق بينهما هو ان النبي، كما مر معنا، يطلع على

---

قلا اقل من ان تكون مزلقة اليها.

ثم ان وصف الغزالي لقائدة العقل وقصوره... الخ هو وصف جميل ومتضمناته صحيحة. غير ان قيمة هذا الوصف ترجع الى تحديد العقل الذى يتكلم عنه. واستنادا على العرض التاريخي الذى بيناه في متن البحث لا نرى ان موقف الغزالي الفكرى على كثير من المتانة التي يوجب اتباعها الاب بويج ثم ان الاب بويج لا يميز فيما نرى بين موقف الغزالي السلبي وموقفه الايجابي. اننا لا نفكر ان للغزالي مواقف فكرية صحيحة، بل يصح القول، بمعنى من المعاني، ان كتابة احياء علوم الدين نفسه — بصرف النظر عن متضمنات المادة — يتطلب موقفا فكريا اساسيا لا غبار عليه. غير ان اصدار الحكم على موقفه الفكرى وجب ان لا يرتكز على التناقض، بل على تعليمه الايجابي الاصيل بقطع النظر على نظام تعليمه الصوفي. ولا نظن انه يخفى على الاب بويج بان وقف هذا الموقف محاولة ابي حامد هدم الفلسفة والتفكير الدقيق.

اما موقفه من علم المنطق فهو ايضا موقف صريح، والغزالي يقي يستعمل المنطق الصورى حتى ما بعد طور العزلة وبعد تأليف الاحياء، فمقدمة كتابه "المستصفى في علم الاصول" لبرهان جلي على ذلك. ولكن، ايكفي ان يعمل الغزالي بآلية المنطق الصورى كي نعتبره من اصحاب الموقف الفكرى ؟؟

يترتب على ما تقدم ان اعتراض الاب بويج في هذه الناحية من البحث هو اعتراض تنقصه الادلة الضرورية. وسنعمد في اخر الفصل الى الاشارة بالتفصيل الى اخطار موقف الغزالي الفكرى. غير انه لا بد لنا وان نؤكد منذ الان مع الاب بويج على موقف الغزالي العقائدى رغم ارتكازه على الاختبار الذاتي الصوفي.

السبب الذي منه استفاد ذلك النور — تعني مشاهدة الملك، بينما ان الالهام نور ينبثث في روع الولي . (١)

يترتب على ما تقدم ان المعرفة تحصل في قلب النبي وقلب الولي من عالم ما فوق الحس من عالم الملكوت من اللوح المحفوظ. فالتعاليم الدينية المأخوذة بطريق التقليد من الانبياء هي تعاليم ازلية. وتحصل المعرفة للانسان بصورة عامة عندما تحصل عنده الطاعة لهذه التعاليم. والطاعة لا تكون علما يقينيا الا عن طريق القلب الذي "استأهل القرب من الله" (٢) لانه يفوق المحسوسات عالم الحيوان. واما كيف يحصل هذا العلم اليقيني حقيقة فذلك مما لم يظهره الغزالي لاعتباره من اسرار علم المكاشفة، تلك الاسرار التي وجب ان لا تودع في الكتب. وكل ما يخبرنا عنه هو انه يترتب على الانسان ان يطهر قلبه من الشهوات والرغبات كي ينطبع في قلبه خلق الله بواسطة القلم . (٣)

---

(١) يمكن ان نضيف ايضا فرقا اخرا يظهر ان الغزالي لم يذكره لبداهته : لكي تحصل المعرفة عند الولي يجب عليه "ان يسد انهار الحواس بالخلوة والعزلة ويعمد الى صقل القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه كي تتفجر ينابيع العلم من داخله" (احياء ٣ ص ١٧ ، الميزان ص ٤٤) بينما ان النبي يأتيه الوحي بدون تلك المشاق، وذلك لسبب قوة غريزة عقله. فالنبي محمد مثلا قد انعم الله عليه نعمة خاصة ، اذ "لقد كان مع تسع نسوة متخليا لعبادة الله... فكان ينزل عليه الوحي وهو في فراش امراته" (الاحياء جـ ٢ ص ٣٢ ، ٣٣). غير ان هذه النعمة لم تحصل للنبي عيسى بن مريم ، انه اضطر ان "يأخذ بالحزم لا بالقوة ، واحتاط لنفسه. ولعل حالته كانت يؤثر فيها الاشتغال بالاهل (النساء) او يتعذر معها طلب الحلال ، او لا يتيسر فيها الجمع بين النكاح والتخلي للعبادة". المصدر نفسه

(٢) ميزان العمل ص ٤٨ ، الاحياء جـ ٣ ص ٧

(٣) الميزان ص ٢٧ ، الاحياء جـ ٣ ص ١٤

واما العلوم الدينية التي تحصل بالاكتساب فهي على اربعة انواع :

١ — الاصول وهي اربعة : الكتاب والسنة واجماع الامة وآثار الصحابة .

٢ — الفروع وهي على ضربين : الاول يتعلق بمصالح الدنيا ويحتوي على كتب الفقهاء والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا ، والثاني يتعلق بعلم الاحوال القلب واخلاقه .

٣ — المقدمات وهي التي تجري من الاصول مجرى الالات كعلم اللغة والنحو .

٤ — المتممات : وذلك في علم القرآن . فانه ينقسم الى ما يتعلق باللفظ كتعلم القرآات ، والى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير ، والى ما يتعلق باحكامه كعلم اصول الفقه . (١)

وهذا هذه الانواع من العلوم الدينية المكتسبة توجد علوم اخرى يظن انها شرعية ، وهي علوم كلها مذمومة . (٢)

يتضح مما تقدم ان المقصود من العلوم الدينية المكتسبة هو تحصيل المعرفة التي صدرت عن قلوب النبي والاولياء . اذ ان اجماع الامة واثار الصحابة يرجعان في النهاية الى القران والسنة . واما كالباقي الانواع فهي علوم شرعية من حيث انها تساعد على تحصيل العلوم الاصيلة . (٣) فعلى هذا الاساس ، واستنادا على النتائج التي وصل اليها بحثنا في العلوم العقلية الدنيوية ، نقول ان المعرفة عند الغزالي هي معرفة دينية — تكون عندما يكون التصديق . واما حقيقة العقل ترجع الى كونه قوة حدسية غريزية خلقها الله في الانسان للتصديق .

بعد هذا السرد الطويل لموقف الغزالي من العقل والمعرفة ، نرى من الضروري ان نقف قليلا وننظر الى موقفه على ضوء الايمان بسلطة العقل ، والاعتقاد بان العقل الطبيعي قادر على فهم العالم . وبالتالي ، ان الحقيقة نفسها قابلة للفهم ، وبمعنى ما حقيقة عقلية

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ١٥

(٢) من اراد الرجوع اليها فلينظر الاحياء جـ ١ ص ٢٦ — ٢٩

(٣) لا ندخل في بحثنا الحاضر عما اذا كانت اللغة والفقه والتفسير وغيرها من العلوم لم تحصل وتتطور بعمل العقل البرهاني المنتج . لقد مر معنا شيء من هذا البحث في القسم الاول من الموضوع .

العقل حسب تعليم الغزالي هو قوة الرؤية والادراك بشكلها الاساسي الاول . ولما كانت وظيفة تلك القوة ادراك الوجود ، وكان الله الموجود الكامل الاتم ، ولما كانت النبوة تُدخل الله بصورة صريحة في هذا العالم ، كان اول مدركاتها الله .

تدرك هذه القوة البديهيات العقلية الاولى ، وتدرك اوليات الحياة بكاملها ، وتمكن الانسان من الاتصال الواعي بالوجود بكامله .

ان هذه القوة الاساسية او العقل الحدسي لها خطورتها في الكيان الانساني . والغزالي عندما يثبت هذه القوة ، يثبت في الوقت ذاته حقيقة فلسفية اساسية ادرك خطورتها كبار الفلاسفة : فافلاطون يدعوها "العقل" ويعتبرها اساس "الديالكتيك" ، وارسطو يدعوها "النوس" وجعلها سلما يرتقي به الانسان الى "المحرك الذي لا يتحرك" ، وباسكال يدعوها القلب ، (١) وديكارت يؤسس فلسفته على بعض معطياتها كادراك "الذات المفكرة" وادراك "فكرة الله" . والامر نفسه عند كبار المفكرين اصحاب النظم الفلسفية الموحدة .

---

(١) هنالك مجال للمقارنة بين باسكال والغزالي فيما يخص موقفهما من هذه القوة الغريزية القلب . وفيما يلي ، نحاول ان نرسم بصورة خط عجلى خطوط هذه المقارنة :

القلب عند باسكال فيه شيء من العاطفة ، ولكنه ليس العاطفة . ان فيه شيئا من العاطفة من حيث ميزته الحدسية العالية الخصوبة ، وبصورة خاصة من حيث انه العضو الذي يتبلور فيه الحب . غير ان القلب هو شيء غير العاطفة . وباسكال على حد قول شوفالييه ، قد ابعده بصورة صريحة عن حقل المعارف الطبيعية ، انه يدل على القسم الاسمى في الكيان الانساني ؛ انه ليس آلة العاطفة وعضو الحياة الاخلاقية فحسب بل هو آلة من اوائل المعرفة ومبدأ لجميع الاعمال الفكرية .

يميز باسكال بين القلب والعقل كما يميز اليونان بين الفكرة الحدسية والفكرة البرهانية . واذا كان باسكال يفضل القلب على العقل ، فانما يفضل القلب على تلك القوة البطيئة القاسية التي تريد دوما ان تبرهن على الاشياء ، بل وحتى على المبادىء العامة ، تلك القوة التي لا تلمس في الاشياء النعومة والعاطفة لانها ترفض دوما ان لا تبدأ الا بالدليل والبرهان .

غير ان الغزالي يبتعد او يختلف عن غيره لا سيما من كبار المفكرين بنقاط هامة، اولها الصبغة الدينية التي يعطيها للادراك الحدسي .

لا ننكر ان كل تقدم فكري يرجع الى الحقيقة مصدر الوجود والفهم . الا ان ذلك ليس معناه كما فهم الغزالي جعل الوجود المخلوق نتيجة تدخل مستمر وخلق متكرر من قبل الله . وبكلمة ثانية ليس معناه بالضرورة نفي القوانين الطبيعية ومبدأ التقيد والسببية . ثم ان عدم قبول فكرة الخلق المتكرر لا يزيل الايمان بالله، بل نرى على العكس يزيده عمقا ووضوحا ويجعله، بمعنى من المعاني، يتفق مع معطيات الكون وخصائصه . فالغزالي الذي يرجع كل معرفة يقينية حدسية الى تدخل مباشر خاص من الله، ينكر ان للعقل البشري كيانا خاصا وقوانين معينة تعترض عليه بالضرورة لخطوة لازمة وشرط دائم لكل جهد فكري .

---

ان هذه القوة هي تؤمن الى الخير، تلك الشعلة التي وضعها الله في الانسان والتي بقيت له من عطيته الاولى، هي فكرة الحق المستعصاة على اهل المذهب الفكي . القلب عند باسكال اذن هو — في جوهره — ادراك عالي ، معرفة وعاطفة معا للقوانين الاولى .

"Le coeur pour Pascal", dit. I. Chevalier, "est donc essentiellement l'appréhension immédiate, connaissance et sentiment, tout à la fois, des principes". (Pascal, par Chevalier, p 303 - 307)

يتضح مما تقدم، واستنادا على ما قد سبق من موقف الغزالي من العقل ،

ان الغزالي وباسكال يتفقان من حيث ان القلب هو قوة فطرية تمتاز بالحدس العالي الطوعي، ومن حيث انها قوة فطرية تدرك المعطيات الاساسية، وانها تحصل للانسان من الخارج ، والى حد ما من حيث ان لهما شيئا من العاطفة . غير ان الاختلاف يرجع اولا الى ان باسكال لا يفقد موقف ابي حامد ويقول بنظرية الخلق المتكرر كما هو الامر عند مالبرانش . هنالك ايضا اختلاف اخر في استعمال هذه القوة : فوظيفة القلب عند باسكال هي في النهاية وظيفة تدرك الحقائق العقلية العميقة وتساهم مع العقل البرهاني في عملية الفهم، في حين ان القلب عند الغزالي هو محل التصديق والايمان بشكل عاطفي — والى حد ما بصورة لاواعية .

ولعل موقف الغزالي المتقدم جعله يرتكب خطأ اشد خطورة من الخطأ الاول ، تعني انكار قيمة العقل البرهاني . ان هذا النوع من الادراك هـو المظهر الوصفي للعقل عادة، اذ ان الانسان يصرف جهده لا في قبول الاوليات والبديهيات، وانما في ربط هذه الاوليات وتفهمها وتحليلها والاستدلال فيهـا الى ما تتطلبه من السوابق واللواحق، وهذا هو الفلسفة والعلم . فالادراك البرهاني اذن هو شرط ضروري لتشييد الفلسفة والعلوم على اختلاف انواعهـا ونخص بالذكر منها الان العلوم الدينية . انّ العقل الحدسي يحقق الشروط الاساسية للمعرفة النظرية، اذ بواسطته تدرك المعطيات الاولى ، ويتصل الانسان بالواقع والوجود ، وبه يتحقق اليقين . غير ان هذا العقل الحدسي لا يكفي لوحده، بل يتحتم على العقل، لتكون المعرفة بالمعنى الدقيق، ان يتخطى المرحلة الحدسية الى مرحلة التحليل والاستنتاج ، الى المرحلة البرهانية . ان من ينكر قيمة العقل الحدسية مصيره الشك والسفسطة . ومن ينكر قيمة العقل البرهانية فلا امل له ببلوغ مستوى الفلسفة والعلم، وبالتالي ، يكون قد عرض نفسه لآفة الذهان العاطفي والاستسلام للاستمرار الالي . هذا وان انكار قيمة العقل البرهاني وضرورته هو ـ بطبيعة الواقع ـ انكار العقل الحدسي نفسه . اذ ان ضرورة البرهان هي من معطيات العقل الحدسي ـ اي ان كون الانسان مطبوع على السعي وراء المعرفة بالطرق البرهانية هو عنصر اولي ندركه في كيانيا مباشرة بواسطة وعينا الاولي الشامل . فموقف الغزالي تجاه قضية العقل البرهاني هو اذن مزلقة الى القضاء على الفهم والعقل في جميع مظهرهما من علم وفلسفة ولاهوت ، وبالتالي القضاء على الاخلاق .

هنالك ايضا خطأ فكري فادح قد ارتكبه الغزالي ، تعني انه جعل العقل البرهاني ليس شيئا اكثر من كلمات مصفوفة مرتبة وبالتالي ابتغاء للحقائق من الالفاظ . الا ان تأكيده على قيمة الناحية الحدسية جعله يثبت ازاء حكمه الشنيع على العقل البرهاني حادثة نفسية اساسية، تعني الايمان المباشر بالواقع . لقد توصل الى القول بان الواقع عملية لا يمكن ارجاعها الى مجرد برهان نظري، بل هنالك عوامل اخرى عاطفية ارادية تساعدنا على ادراك الموجود . وبكلمة ثانية يتخذ الغزالي موقفا معاكسا لديكارت، اذ ان معرفة "الانا" لا تقوم

على البرهان والاستنتاج . يقول الغزالي ان "الحاضر اذا طلب فقد واختفى" ( منقذ ٧٧) لذا ان ثبات " الانا" ليس كاثبات مسألة رياضية."

ان موقف الغزالي موقف صحيح لم يدركه ديكارت رغم ان افلاطون قد نبهنا اليه في احدى محاوراته عندما يقول : لا تحديد للوجود الا الوجـود ومثل ذلك قد علمنا اياه ارسطو: ان لا اساس لليقين الا اليقين . فوجود الانا كما يقول الغزالي حادثة اولية ليست مطلوبة، فهي حاضرة، والحاضر اذا طلب فقد واختفى . انها حادثة اولية لان الانسان كوحدة حيوية فعالة تتضمر فيها عناصر الوعي الفكري والارادة والعاطفة يشعر في اعماق كيانه من يقوم ويصبح " انا موجود . فوجود الانا اذن لا حاجة لاثباتها اذ لا حاجة الى الشك بها . وهكذا يسيطر العقل الحدسي في اثبات الوجود الطبيعي المباشر على العقل النظري . بل يمكن القول ان سيطرته هذه قد تبلغ شأوا ابعد من هذا نعني ان يثور العقل الحدسي ثورته ويتفاعل تفاعله وينصهر صهرته ويخرج من معركته ظافرا باثبات وجود " اللاانا" اذ ان اللا انا هو ايضا واقع بفرض ذاته . "فالانا" يفهم "اللا انا" ويحس به بل يتطلبه ويريده . غير ان هذه العملية الكيانيـة الانسانية لم تكن لتنحصر، كما فهم الغزالي ، في حدود العقل الحدسي فحسب بل في حدود العقل الحدسي والبرهاني معا : فاذا كنا نتهم موقف ديكارت الفكري ونتهمه بالتطرف فانا كذلك نتهم موقف الغزالي العاطفي ونتهمه ايضا بالتطرف، اذ ان الغرائز والعواطف لا تكفيان لان تجعلا من الانسان كائنا له ذاتيته الخاصة المستقلة الثابتة . بل ان الغرائز والعواطف لا تكفيان لان تجعلا الانسان وحدة حيوية قابلة للتفاعل والانصهار ان للايمان بوجود "اللا انا" مقدمات تحضيرية تختص بالعقل وحده . وعلى هذا الاساس نقول ان كل معرفة كيانية اساسية تتطلب تفاعل الانسان بكامله نعني تتطلب تدخل العقل بمظهريه الحدسي والبرهاني وتتطلب استيعاب القوى النفسية جميعها . وبكلمة واحدة نردد هنـا قول افلاطون "يجب على الانسان ان يسعى وراء الحقيقة بكل ذاتيته". اما من يبتر من ذاته ويدعي في ذات الوقت الوصول الى الحقيقة فذلك مما يجعلنا منذ اول الطريق ان نتحفظ من اقواله ون لم نقل ان نشك بمعرفته .

ان غاية الغزالي من انكار العقل البرهاني غاية شريفة وحميدة : انه يريد ان يظهر قدرة الخالق المطلقة وبالتالي ارادته الحرة . لكن قد فاته ان يلاحظ ان ارتباط الاسباب الثانوية امر ضروري لا يؤدي الى نكران وجود ضرورة السبب الاول بل على العكس ان اثبات تلك الاسباب الثانوية هي الطريق التي يسلكها العقل كي يصل الى معرفة السبب الاول نعني الله.

ان الغزالي ينكر على العقل الانساني امكان التوصل الى معرفة كنه حقائق الدين : فالايمان وحده، الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله هو مفتاح هذه المعارف. ان قوله صحيح لكنه غير كاف: ان موضوع العقائد الدينية يفوق قوة العقل البشري اذ هي معطيات نهائية مطلقة يقر بها العقل لا لاستنباطه اياها بل لان الله الذي لا يخدع ولا ينخدع لا يضل ولا يضل قد اوحى بها الى البشر . غير ان الغزالي لم يدرك تمام الادراك الموقف الشنيع الذي يمكن ان يقفه امرؤ يعتقد بالله وكتبه ورسله بدون ان يدعم اعتقاده وايمانه بالمعرفة النظرية والبرهان . وبكلمة ثانية لقد فاته ان قضية الله والنبوة والكتب المنزلة ليست بمعطيات تدرك مباشرة كما يدرك العالم الخارجي او كما يدرك الانسان ذاته.

لا عجب اذن بعد هذا كله ان نرى الغزالي يشدد، كما سنرى بعد قليل، على العمل والاختبار، وان يرجع الاخلاق في معنى يكاد ان يكون مطلقا، الى العمل الذي يقتضيه الايمان بالله وكتبه ورسله والى الاختبارات الصوفية التي هي، بمعنى من المعاني، ثورة على اوضاع العقل . لا شك ان الغزالي محق في تأكيده على العمل، غير ان اسرافه في التأكيد عليه من ناحية وتطرفه الاختباري الصوفي من ناحية ثانية جعلاه لا يدرك اهمية تقييد العمل والاختبار باطار فكري نظري يجعل كلا من العمل والاختبار صالحا لان يقوي الانسان ويغذي عقله وروحه.

ب — العمـــــل

يتناول هذا القسم موقف الغزالي من العمل في ذاته وصلته بالعلم والاعتقاد. لذلك لن نتعرض في هذا القسم الى تحليل باستفاضة الابحاث العملية الفرعية وتضمناتها وتحليلها النفسي، ولا الى تفصيل الطريق الى تهذيب الخلق.

لا يحتاج الباحث في كتب الغزالي للاطالة في التدليل على النزعة العملية عنده، وفي تحديد موضعها من نظامه الايجابي النهائي الذى اودعه في كتابه الشامل احياء علوم الدين. فهو لا يقصد بالاخلاق — علم المعاملة — العلم النظرى الذى يودع في الكتب ويبحث ويناقش في مجالس العلماء والفقهاء وانما الاستعداد القريب للعمل. يقول في الاحياء: "فاما العلم بالمعاملة، كمعرفة الحلال والحرام، ومعرفة اخلاق النفس المذمومة والمحمودة، وكيفية علاجها، والفرار منها، فهي علوم لا تراد الا للعمل. ولولا الحاجة الى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة. وكل علم يراد للعمل، فلا قيمة له دون العمل". (١) وكذلك قوله في ميزان العمل: "ومن ظن ان سعادة الاخرة تنال بمجرد قوله لا اله الا الله دون تحقيقه بالمعاملة، كان كمن ظن ان الطبيخ يحلو بقوله طرحت السكر فيه دون ان يطرحه..." (٢) والامر نفسه نجده عندما يذكر في المنقذ: "وكم من الفرق بين ان يعلم حد الصحة وحد الشبع واسبابهما وشروطهما، وبين ان يكون صحيحا وشبعانا ... فكذلك فرق بين ان تعـــرف حقيقة الزهد وشروطها واسبابها، وبين ان يكون حالك الزهد..." (٣)

ولما كانت الاخلاق علما عمليا، وكان العمل متجها بالضرورة الى تحقيق غاية ما، كان من الطبيعي ان يستهل الغزالي بحثه بتعيين غاية الحياة. يقول في مقدمة الميزان: "لما كانت السعادة التي هي مطلوب الاولين والاخريـن لا تنال الا بالعلم والعمل ... ثم تبين ان لا طريق الى السعادة الا بالعلم والعمل..." ويقول في مقدمة الاحياء: "والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة

---

(١) جـ ٣ ص ٣٣٤
(٢) " ص ١٠٧
(٣) " ص ١٢٥

فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في ابداعها الكتب وان كانت هي مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق اليه... واعني بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط، واعني بعلم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف العمل به".

يترتب على ما تقدم ان العمل ليس غاية في ذاته، انه واسطة الى شيء اخر، الى بلوغ الانسان سعادته الكبرى بها والخاصة به. اذ، لما كانت هذه السعادة هي سعادة الاخرة، وكان "لا يتوصل اليها الا بالله"(١) ولما كان الوصول اليه لا يكون الا "بتكميل النفس وتزكيتها"(٢) كان طبيعيا ان يسعى الانسان، في تصرفه وسلوكه، سعيا في تحصيل ما ينبغي. يقول الغزالي: "ان تأثير العمل لازالة ما لا ينبغي، والسعي في العلم سعي في تحصيل ما ينبغي. وازالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل لما ينبغي."(٣) وتحصيل ما ينبغي هو ان تكون "الجوهر النفس الادمي مستعدة لان تصير مرآة يحاذى بها شطر الحق في كل شيء، فتنطبع به كائنا هو من وجه، وان كانت غيره من وجه آخر."(٤)

العمل اذن شرط للعلم. ان لهذه القضية اهميتها الكبرى في تعليم الغزالي. ويمكن ان تعتبر على وجه التعميم، رسالته النهائية التي اودعها كتابه الاحياء. انها تتضمن حملته القاسية التي وجهها ضد المتفقهين والعلماء من ناحية وعلماء الكلام من ناحية ثانية.

لا يرى الغزالي ان تطبيق الواجبات (الطاعات والعبادات) بشكل آلي مادي يساعد على خلاص النفس وبالتالي يورث الحياة الاخرة. ان كمجرد تأدية الواجب المنصوص به في الدين لا يكفي لتطهير النفس وتقريبها من الله. ان من يواظب على الطاعات الظاهرة، وترك المعصية، ولم يتفقد قلبه ليزيل عنه الصفات المذمومة عند الله من كبر وحسد ورياء وطلب الرياسة والعلاء وارادة السوء للاقران والنظراء وطلب الشهرة الخ.. ان من يكون هذا شأنه فهو مغرور.(٥) ان شأنه شأن من زين ظاهره واهمل باطنه ونسي قول النبي:

---

(١) ميزان ١٠٩
(٢) ميزان ص ٧٠
(٣) " ص ٣٩
(٤) " ص ٤٠
(٥) " ٣/ ٣٣٥

"ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم واعمالكم"(١) لذلك، ان فتاوى الفقهاء التي تدبر آلية اعمال الانسان الظاهرية، هي اقوال لا تفيد حرث الاخرة. وبالتالي، ان اولئك "الذين احكموا العلوم الشرعيـــة والعقلية، تعمقوا فيها، واشتغلوا بها، اهملوا تفقد الجوارح، وحفظها عن المعاصي والزامها الطاعات وافتروا بعلمهم وظنوا انهم عند الله بمكان، وانهم قد بلغـوا من العلم مبلغا لا يعذب الله مثلهم، بل يقبل في الخلق شفاعتهم، وانـــه لا يطالبهم بذنوبهم وخطاياهم لكرامتهم عند الله فهم مغرورون" (٢) واما الفقهاء "اشتغلوا بعلم الكلام والمجادلة في الاهواء، والرد على المخالفين، وتتبع مظفعاتهم، واستكثروا من معرفة المقالات المختلفة، واشتغلوا بتعلم الطـرق في مناظرة اولئك وافحامهم.. واعتقدوا انه لا يكون لهبد عمل الا بايمـــان، ولا يصح ايمان الا بان يتعلم جدلهم وما سموه ادلة عقائدهم، وظنوا انه لا احد اعرف بالله وبصفاته منهم، وانه لا ايمان لمن لم يعتقد مذهبهم ولم يتعلم علمهم... فالغرور شامل لجميعهم."(٣)

يلاحظ مما سبق ان وراء هذه الثورة الهدمية (الثورة على اوضاع التقليد الذي كان طوال قرون عديدة مقياس حياة الانسان)، توجيها جديدا لحياة الانسان يفرضه الغزالي ـ في الواقع ـ ليس على المسلمين فحسب، بل بمعنى من المعاني، على التشريع الاسلامي ذاته. انه يوجه الانسان الى الداخل الى الباطن، الى سر الحياة. انه بمعنى من المعاني، يثور على القانون التشريعي ويطلب التحرر من ربقة عبوديته. انه بكلمة واحدة يريد الحياة الحرة العميقة.

غير ان لقضيته الاساسية "العمل شرط للعلم"، اهمية ايجابية مباشرة فالغزالي لم يكن ليكتفي بالهدم، وانما كان يهدم ليبني.

لا شك ان العمل شرط كياني دائم، وانه مرتبط ارتباطا جوهريا بالفهم، بل ويصح ان يقال بالمعنى النهائي، ان من لا يعمل لا يفهـــم. فالعمل عند الغزالي كما هو الحال عند الفيلسوف ارسطو، الركن الاول لنظامه الايجابي. غير ان الفارق الاساسي بين العلم الاول وحجة الاسلام يرجع

---

(١) ميزان ٣/ ٣٣٥ (٢) ميزان ص ٣/ ٣٣٤

(٣) " ٣/ ٣٣٩

الى مفهوم العمل ذاته ؛ فالعمل الذى يقول به ارسطو هو العملية التجريدية التي يقوم بها العقل الفعال (العقل القابل للمفارقة ،العائل للعلة الفاعلية) ليحصل على المعين الادراكي (الصورة) فيتيح للعقل المنفعل (العقل بالقوة ، العائل للمادة ) ان يتحد بها ليكون العقل بالفعل اى الادراك الحقيقي .(١)

---

(١) يظهر ان اكثر من بحث في تعليم ارسطو يقرران المعلم الاول لم يعط جوابا صريحا فيما اذا كان "العقل الفعال" قسما اساسيا من النفس الانسانية، ام جوهرا واحدا مفارقا . والفلاسفة العرب الذين يرجع اليهم وضع هذه التسمية، قد عبروا عن فكرة ارسطو بان جعلوا العقل الفعال (العقل العائل للعلة الفاعلة) جوهرا مفارقا للانسان . وعلى هذا الاساس ،قال ابن سينا بوحدة النفوس ، ودافع عنها ابن رشد امام خصومة الغزالي للفلاسفة (تهافت ص ٢٨ ــ ٢٩) . واذا كان موقفنا يخالف مخالفة صريحة موقف ابن سينا وابن رشد فذلك يرجع الى ان تعليم ارسطو، بصورة عامة ،مغاير لشرح الفلاسفة العـــرب فيما يخص هذه الناحية من البحث . اذ ان الجواهر المفارقة التي يقول بها ارسطو هي ثلاثة: الله، عقول الافلاك، والعقل الفعال . والمعروف بلا احتمال اى شك ان الله ، حسب راى الحكيم، لا يعقل الا ذاته، وعقول الافلاك لا تعمل الا في ادارة الافلاك . يقي اذن ان العقل الفعال هو غير الله وغير عقول الافلاك . وبالاضافة الى هذا التحليل، نقول ان وظيفة العقل الفعال هي وظيفة سيكولوجية وذاتية : هو الذى يعرف في كل منا . ومن حيث وظيفته هو متعدد بتعدد البشر . ثم ان مشكلة خلود العقل الفعال يجعل من الصعب اعتباره جوهرا مفارقا مستقلا عن الذات البشرية، اذ لو كان كذلك، لما نشأت مشكلة خلوده بالشكل الذى يعالجه ارسطو .

ونظرا لاهمية البحث، نضيف الى ما تقدم شيئا من عبارات ارسطو تأييدا لموقفنا التحليلي السابق :

"Since in every class of things, as in matter as a whole, we find two factors involved, (1) a matter which is potentially all the particulars included in the class, (2) a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material), these distinct elements must likewise be found within the soul.

...When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: This alone is immortal and eternal.." (The underlining is mine) A De Anima, BIII, 430a - The Works of Aristotle by W.Ross V. III, Oxford 1931

بينما ان العمل الذى يقول به الغزالي هو "مجاهدة النفس بازالة ما لا ينبغي"(١) اى محاربة الحواس وشهواتها ومخالفتها لاعتبارها العائق الاساسي للمعرفة الحقة لمعرفة الله — وبالتالي لنيل سعادة الاخرة. فحتى ازيل عن النفس ما لا ينبغي، تصبح نفس الانسان — حسب رأيه — "مستعدة لان تصير مرآة يحاذى بها شطر الحق في كل شيء... واذا استمر (الانسان) على الاسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس باتباع الشهوات اسود قلبه، وتركمت (تراكمت) ظلمته وبطل بالكلية استعداده، والتحق بالنوع البهائم، وحرمت سعادته وكماله حرمانا ابديا لا تدارك له. فاذا، العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها الى الجنة العالية الالهية ليحمى عن النفس المقيات الخبيثة والعلائق الردية التي ربطتها بالجنة السافلة، حتى اذا محقت تلك العلائق او ضعفت، حوذى بها نحو النظر في الحقائق الالهية، فاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الانوار الشريفة". (٢)

واذا اخذنا بعين الاعتبار النتائج الطبيعية لكل من موقف ارسطو والغزالي نرى مما تقدم ان الاول يسعى ان يحقق من ذاته — في النهاية — ما نسميه الحكمة البشرية، حكمة العقل. انها ليست حكمة الفيلسوف التي تريد ان تصل الى الخلاص، انها حكمة تترتب وتنسجم ضمن دائرة معينة، انها حكمة عالمنا في هذه الدنيا. بينما ان الغزالي يسعى وراء فكرة العمل الى تحقيق حكمة من نوع اخر، يسعى الى الحصول على الحكمة الازلية، حكمة عالم غير عالم الدنيا، حكمة الخلاص. اذ، تبعا لمنطق الوحي المتجسد في الكتاب، يرى الغزالي الانسان قادرا بنفسه اى بمجرد جهوده الخاصة، على الفوز بالخلاص اذا انزوى من هذه الدنيا من حيث انها "عدوة الله، بغرورها ضل من ضل، وبمكرها زل من زل، ولا يطمع في النجاة الا بالانقطاع عنها". (٣)

الرغبة والشهوة والحواس هي اذن مصدر الشر في الانسان، وبالتالي وجبت محاربتها كي يتمكن استعداد الانسان لقبول النور والمعرفة من عالم فوق عالم الحس، عالم الملائكة. اما كون الحواس شرا في ذاتها فذلك امر نتعرض

---

(١) الميزان ص ٤١ (٢) الميزان ص ٤٠ — ٤١

(٣) الاحياء جـ ٤ ص ١٦٤

اليه في مكان اخره واما الكلام عن هذا الاستعداد وتهيئه السلبية فقد سبق ان ذكرنا عنه شيئا في القسم الاول من هذا الفصل، بقي علينا ان نعرف الان كيف يتمكن الانسان من مجاهدة النفس وكسر رغباتها ومحاربة شهواتها كي يتكشف لصاحبها المعرفة الضرورية للخلاص.

ان الحل الوحيد لهذه المشكلة الاساسية هو الايمان. [1] فمتى حصل الايمان، اى "التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد، وترك التمرد والاباء والعناد"، [2] نقول عندما يكون المرء في تلك الحالة من الوجود يسهل عليه عند ذلك كسر هوى النفس اى شهوات البدن وعوارضه. عند ذلك، وعند ذلك فقط، تفيض المعارف على النفس من الخارج عن طريق الملائكة الموكلة بالنفوس الانسانية، وبالتالي، تكون السعادة النهائية.

القضية تتوقف اذن على وجود الايمان، وبكلمة ثانية، على الاذعان والاستسلام للوحي. الايمان اذن هو الدافع لعملية كسر رغبات النفس عند الانسان في حالة ايمانه. وان كان ذلك كذلك، نرجع ونسأل: ما هي الحالة الكيانية التي وجب ان يكونها الانسان لكي يحصل عنده فعل الايمان؟

يميز الغزالي في تعليمه بين العامة والخاصة. [3] لذلك، نحاول بادئ بدء ان نعرض موقفه من السؤال فيما يخص العامة من الناس، ومن ثم نعمد الى ذكر موقفه من الخاصة منهم.

---

(١) بالتمهيد لا يوجد شيئا في تعليم الغزالي اسمه الضمير. وسنعرض الى هذه الناحية من البحث فيما بعد.

(٢) الاحياء جـ ١ ص ١٠٣

(٣) يقول في التمهيد الثاني من كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: "وهؤلاء (العامة) ينبغي ان يتركوا ما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم. فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق، ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني. وهذا كما علم ضرورة من مجاري احواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببحث وبرهان، بل بمجرد فريحة وبخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق. فهؤلاء مؤمنون حقا، فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم..." ص ٧

دراسة للواقع التاريخي

اما العامة، اصحاب الايمان بالتقليد المحض، فيشترط ان يكونوا على حالة معينة من المعرفة تهديهم الى صدق رسالة النبي وتفهمهم موارد اشاراته. ومتى حصلت عندهم هذه الهداية، وجب ان يعزلوا العقل ويلازموا اتباع التقليد. يقول ابو حامد: "يكفيك من مقدمة العقل ان يهديك الى صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وتفهمك موارد اشاراته، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف، ولازم الاتباع، فلا تسلم الا به". (١)

ومن كان ذلك شأنه، يصح ان تكون حالته (اى الحالة الكيانية التي وجب ان يكونها ليحصل عنده فعل الايمان) احد امرين: قبول الترغيب او الخوف من الترهيب، الجنة ام النار، النعيم ام الجحيم. وبكلمة ثانية، ان العقل الذى يهدى الى صدق النبي هو ذلك الذى يميز بين حرمان كل لذة مع العقاب في جهنم، وبين ترك لذات الدنيا الحالية للتنعم بلذات الجنة الخالدة. (٢)

فان كان ذلك كذلك، تكون الحالة الكيانية الاصيلة التي يكونها الانسان عند حصول فعل الايمان، حالة من يعتبر نفسه مقياس كل شيء. فهل ان الفرق الاساسي بين بروتاغوراس اليوناني الذى يمثل هذا القول وبين العقيدة الاسلامية التي يمثلها الغزالي للعامة من الناس هو ان قول بروتاغوراس ليس اكثر من اجتهاد إنسانيّ، بينما ان العقيدة التي تمثل هذه الناحية من الدين موضوع البحث هي مفهوم الله للانسان. ومن هذا ينشأ فرق اخر من حيث الناحية العملية، تعني ان تعليم بروتاغوراس يؤدى في النهاية الى الفوضى، بينما ان ما يمثله الاسلام وجب ان لا تحدث عنه فوضى باعتبار انه كلام الله الخالق، وان مخالفته توجب العقاب.

نتخطى الان الى الكلام عن الخاصة ووظائفها من العمل. ونظرا لاهمية المسألة، نحاول اولا ان نحدد الخاصة، ثم نتناول موقفهم من الايمان، وعلى ضوء هذا الموقف نعمد الى شرح المقصود من العمل — الرياضة والمجاهدة.

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ١٠٧

(٢) ميزان العمل ص ١٠٥

لا يميز الغزالي في بحثه تمييزا واضحا مباشرا "العوام" من "الخاصة". لذلك، اذا اردنا ان نحدد الخاصة الذين يعنيهم، وجب ان نعمد الى منطق بحثه على العموم. وطلبا للوضوح، نكتفي بذكر تعريف الغزالي للايمان ووضعه للحياة الاخرة، ونحاول ان نستنتج منهما الفئة التي يقصدها عندما يذكر الخاصة من الناس.

يقول في تعريف الايمان: "الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة اوجه: (١) ان يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر. وهو ايمان الخلق كلهم الا الخواص. وهذا الاعتقاد عقدة في القلب تارة تشد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي. (٢) ان يراد به التصديق والعمل جميعا. (٣) ان يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة. وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزيادة". (الاحياء ١/ ١٠٧) ويقول في مكان اخر: "حصول انوار الايمان في القلب على مراتب ثلاث: (١) ايمان العوام وهو ايمان التقليد المحض. (٢) ايمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة ايمان العوام. (٣) ايمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين". (الاحياء ٣/ ١٣)

يتضح مما تقدم ان الايمان على نوعين: ايمان التقليد وهو ايمان من غير كشف وانشراح صدر، وايمان العارفين وهو ايمان يقيني يشاهد بنور اليقين وانشراح الصدر. والمعروف لدرجة البديهة ان المتصوفة هم اهل المعرفة والكشف وبالتالي، هم الخاصة الذين يعنيهم الغزالي. وفي الواقع، ان وضعه لمعتقدات الناس في الحياة الاخرة لتأييد لما قد قرر:

يقول في ميزان العمل: "فان الناس في امر الاخرة اربع فرق: فرقة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع وافصح عن وصفه القرآن، واثبتوا اللذات الحسية التي ترجع الى المنكوح والمطعوم والمشموم والملموس والمنظور اليه، واعترفوا بانه يتضاف الى ذلك انواع من السرور واصناف من اللذة التي لا يحيط بها وصف الواصفين .... وفرقة ثانية وهم بعض الالهيين الاسلاميين من الفلاسفة اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كما يعتقد وسموها لذة عقلية. واما الحسيات فانكروا وجودها من خارج ولكن

انهوها على طريق التخيل ... وفرقة ثالثة ذهبوا الى انكار اللذات الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال ... ورعموا ان الحسيات بالاضافة الى اللذات الكائنة في الدار الاخرة في غاية القصور ... والى هذا ذهبت الصوفية ... حتى ان مشايخ الصوفية صرحوا ولم يتماشوا وقالوا من يعبد الله لطلب الجنة او للحذر من النار فهو لئيم، وانما مطلب القاصدين الى الله امر اشرف من هذا ... وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى لا يصرون باسمائهم ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا الى ان الموت عدم محض وان الظلمة والمعصية لا عاقبة لهما ." (١)

يلاحظ مما تقدم ان الخاصة ليست الفرقة الرابعة ولا الثانية لان اصحابها هم الفلاسفة، ولا الاولى لانها تخص العامة مباشرة. يبقى اذن الفرقة الثالثة، اى فرقة المتصوفة.

نتقدم الان الى الكلام من مفهوم الايمان عند المتصوفة. ولما كان الغزالي قد اخبرنا صراحة عن موقفه الصوفي الصحيح نرى ان نحصر البحث في الكلام من مفهوم الايمان عند الغزالي:

يؤمن الغزالي بالنبوة والوحي المنزل في الكتاب. غير ان ايمانه هو ايمان المتصوفة (٢) اى ذلك الذى يرتكز على التأويل والاختبار الذاتي. وهنا يعترضنا سؤال ممكن يناقض ما قد قرر: كيف يؤمن المتصوف على اساس اختبار ذاتي بامر موضوعي خارجي — تعني الوحي المنزل في الكتاب؟ ان السؤال يثير في الحقيقة مشكلة صعبة. والمستشرقون ممن بحثوا في الغزالي لم يصلوا الى نتيجة واحدة . فالاب بويج يقرر ان الغزالي لا يحصل من

---

(١) الميزان ص ٥ — ٩

(٢) لقد مر معنا في القسم الاول ان الغزالي قد حذر باخطار الصوفية وثورة بعضهم على قواعد التقليد، وليس الانحطاط الخلقي الذى نجم من مثل هذه الفوضى. وقد ذكرنا ايضا انه قد قيد الطريقة الصوفية بالعقيدة بحيث قد جعلها ضمن اطار العقيدة الاسلامية. غير ان عليه هذا، ان قيدت الطريقة الصوفية وكبحت ثورتها — فانها ايضا قد طعمت العقيدة بصورة صريحة مريحة بطعم اجنبي.

الاختيار الذاتي اداة لمعرفة حقيقة الوحي. (١) والاستاذ ماكدونالد (٢) وبيكلسون (٣) يتخذان موقفا معاكسا للاب بويج. ونظرا لاهمية الامر، نرى من الضروري ان نذكر بعض اقوال الغزالي فيما يخص موقفه من النبوة والتأويل:

يقول في المنقذ: "وقد ضرب الله تعالى على خلقه بان اطلعهم انموذجا من خاصية النبوة، وهو النوم." (٤) ويقول ايضا: "ولا سبيل اليها (النبوة) للعقلاء ببضاعة العقل اصلا. واما ما عدا هذا من خواص النبوة انا ندرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، لان هذا انما نعلمه بالتواتر وزنة وهو النوم، وقوله انما صدقت به". (٥) وكذلك قوله في الاحياء: "واما الدرك.. لمعرفة الاخرة فهو الوحي للانبياء والالهام للاولياء. ولا تظنن ان معرفة النبي عليه السلام لامر الاخرة ولامور الدين تلقيه لجبريل عليه السلام بالسماع منه، كما ان معرفتك تلقيه للنبي صلى الله عليه وسلم حتى تكون معرفتك مثل معرفته، وانما يختلف الطلب فقط. وبيانه ان التلقيد ليس بمعرفة، بل هو اعتقاد صحيح، والانبياء عارفون، ومعنى معرفتهم انه كشف لهم حقيقة الاشياء

---

(1) "Algazel ne pédait pas à l'expérience personnelle les moyens de connaître la réalité de la révélation prophétique; Quelles soient ses tendances subjectivistes et mystiques, il n'en considère pas moins la religion musulmane comme contenant des dogmes positifs que doivent croire ceux à qui ils n'ont pas été directement révélés." Algazaliana - Mélanges de l'U.S.J. t. VIII, p 470.

(2) يقول في الموسوعة الاسلامية: غزالي:
"By that personal experience (ma'rifa) the fact of prophetic revelation is established and the truth of the theological structure assured".

(3) The Idea of Personality in Sufism, p 41-44 يقول في كتابه:
"Ghazali's account of his mystical leaves no doubt that he owed to his experience, and to this alone the real knowledge that was the object of his search... The spiritual development of Ghazali culminates in his acknowledgment of the truth of prophecy... He himself gained assurance of the truth of prophecy by experiencing something analogous to that which constitutes the very nature of a prophet.."

(٤) ص ١٣٨ — ١٣٩

(٥) ص ١٤٠

كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما فشاهد انه المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون من مشاهدة لا من سماع وتقليد، وذلك بان يكشف لهم الغطاء عن حقيقة الروح .. وانفتاح هذا الباب من سر القلب الى عالم الملكوت يسمى بصيرة وولاية، وقد يسمى صاحبه وليا وعارفا، وهي مبادئ مقامات الانبياء، واخر مقامات الاولياء اول مقامات الانبياء ..." (١)

يفهمنا مما تقدم امران : ان من سبل اختيار للتعاليم الدينية يحصل له علم ضروري بحقيقة هذه التعاليم . والامر الثاني هو ان تحقيق النبوة يرجع لاختيارها وتذوقها — اي ان يصبح المؤمن الى حد ما نبيا بذاته، "فان كان للنبي خاصة ليس لك منها التوصل ، فكيف تصدق بها ." (٢)

يصح ان يستنتج مما تقدم ان الغزالي يرجع في النهاية ك مقياس حقيقة النبوة الى الكشف الباطني ، الى الاختبار الذاتي الصوفي . وفي الواقع ان موقفه من العقل والمعرفة يثبت هذا الموقف من حيث انه نتيجة طبيعية له .

واما موقفه من التأويل فيتضح من قوله في الاحياء : "فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها ظواهر واسرار، وبعضها جلي يبدو اولا ، وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من اشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع ، اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن، بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه، فاعلم : ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة، وانما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في اوائل الصبا شيئا جمدوا عليه، فلم يكن لهم ترق الى شأو العلماء ومقامات العلماء والاولياء . وذلك ظاهر من ادلة الشرع ، قال صلى الله عليه وسلم : ان للقرآن ظاهر وباطنا وحدا ومطلعا . وقال ايضا : نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم" (٣)

يتضح مما تقدم موقف الغزالي الصريح من التأويل . واذا اضفنا الى هذا الموقف النقائص التي وصلنا اليها سابقا، تعلي موقفه من النبوة ومن

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٣٢٨ — ٣٢٩ (٢) المنقذ ص ١٤٠

(٣) الاحياء جـ ١ ص ٨٨

قضية العقل والحرية، تضطر بحكم الواقع الى الوقوف بجانب ليبنتز وباركلي وديكارت وغيرهم. ان الغزالي قد كيّف اصول الدين بشكل يتناسب واختياره الذاتي. وان تقرر ذلك، تصطدم امام تناقض ظاهر: من يقول ان مقياس حقيقة الفكرة عند الغزالي يرجع الى الاختيار الذاتي الصرف، ان من يقول هذا، يخطر ان يعترف بان الغزالي كان خطرا على العقيدة من حيث ان موقفه يمهد الطريق الاسس الموضوعية التي تقدم عليها. في حين انه لم يعمل على هدم العقيدة، وانما على تثبيتها والتأكيد عليها. فاي الموقفين هو الصحيح ؟

ان كلا من الموقفين صحيح بمعنى ان الباحث في كتب الغزالي يستدل عليه الاستشهاد بنصوص كثيرة لتثبيت هذا الحكم. والغلب الظن عندنا ان الغزالي نفسه، في القسم الاخير من حياته على الاقل، كان شاعرا بوجود هذه المعضلة الاساسية في حياته الروحية، وان حركته الاخيرة لم تكن الا محاولة لاعطاء حل نهائي لها. فواقع الدين هو من الامور المسلمة عند الغزالي بل هو المحور الاساسي الذي يدور حوله تفكيره بكامله. والصيانة هذا الواقع الديني قد حمل حملته الشديدة على كل من كان خطرا عليه من الفلاسفة وعلماء الكلام ومتصوفة منحرفين. والصيانة واقع الدين ايضا — الذي انكشف له بمظهر ذاتي داخلي — قد ضحى بحقيقة العقل لدرجة ان اصبح الدين ليس مثيرا للتفكير فحسب بل اصبح ايضا مقياسه وغايته. والناس في نظر الغزالي — على اختلاف نزعاتهم وتفاوت عقولهم — بحاجة واحدة الى معطيات الدين الاساسية؛ لهذا نراه يثور على من يدعي من الفلاسفة انه يغني عن الدين باعتبار ان الحكمة والشريعة تتفق من حيث النتيجة.

غير ان الغزالي، مع تمسكه بوحدة الدين وتماسك وارتباط اجزائه، كان شاعرا باخطار موضوعية العقيدة الصرفة وتناقضها المحكمة. ولاصلاح او لاحياء العقيدة، قد اضطر ان يقع في خطر كان قد حذر الفلاسفة من الوقوع به. ان اثبات امكان التأويل (بل ضرورته) للوصول الى حقيقة الدين على اساس الاختيار الذاتي الصرف هو خطر اشد من خطر تأويل الفلاسفة القائم على العقل. فان كان الفكر او النظر الفلسفي قد اخذ يحطم بصورة خفية اطار موضوعية العقيدة الصرفة، فان الاختيار الذاتي هو في النتيجة ليس اكثر من امتصاص هذا الاطار واذابته بصورة تدريجية غير مباشرة. وسواء شعر الغزالي

بهذا الخطر ام لم يشعر، لان الواقع العملي يدل على ان هذه الطريق — التأويل من طريق الاختيار الذاتي الصوفي — هي الطريق الوحيدة (بعد ان رفض ابو حامد العقل بمعناه الدقيق & التي يمكن سلوكها لتلافي اخطار العقيدة نفسها ، اى السعي الى تحرير الدين من قيود الشريعة الضيقة ، من العبادة التقليدية المادية، والتوق الى عبادة الله بالروح والحق . وقلب الظن عندنا هو ان اصلاح الخطر الداخلي هو هو ما يقصده الغزالي باحياء علوم الدين ، كما ان التخلص من الخطر الخارجي هو ما يقصده بتهافت الفلاسفة .

ان الحل الذى وصل اليه الغزالي المتصوف هو الرياضة والمجاهدة ، هو العمل الصوفي . واذا اردنا ان نعبر نظريا عن هذا الحل نقول :

الايمان عند الخاصة، المحرك للعمل، الدافع للحركة الحقة وبالتالي الى الخلاص، هو الايمان بالله والنبوة واليوم الاخر عن طريق التصديق اليقيني الذى يشاهد بنور البصيرة، من طريق الكشف . <u>ان هذا الكشف هو "من امر الله تعالى</u> . وليس المراد بكونه من امر الله الامر الذى يقابل النهى لان ذلك الامر كلام، والروح ليس بكلام، وليس المراد بالامر الشأن حتى يكون المراد به انه من خلق الله فقط لان ذلك عام في جميع المخلوقات... وشرح ذلك (اى شرح هذا الامر) سر الروح ، ولا رخصة في ذكره لاستضرار اكثر الخلق بسماعه .. فمن عرف سر الروح فقد عرف نفسه، واذا عرف نفسه فقد عرف ربه ، واذا عرف نفسه وربه عرف انه امر رباني بطبعه وفطرته، وانه في العالم الجسماني غريب من ذاته، وذلك الغريب ورد على ادم .. وكبر عنه بالمعصية، وهي التي حطته من الجنة التي هي اليق به بمقتضى ذاته، فانها في جوار الرب تعالى وانه امر رباني ، وحنينه الى جوار الرب تعالى له طبعي ذاتي ، الا ان يصرفه عن مقتضى طبعه عوارض العالم الغريب من ذاته، فينسى عند ذلك نفسه وربه"(1)

يتضح مما تقدم ان الايمان الصوفي بالايمان الصادر عن الكشف الباطني هو ليس ايمان الاستسلام والاذعان، وانما هو <u>عمل ارادي لتثبيت حادث نفسي معقول</u> : انه امر رباني بطبعه وفطرته . يتحقق هذا العمل بعد تفاعل اساسي مع الواقع يؤدى الى تقرير حالة الايمان الكيانية . لذا، ان عناصر هذا

---

(1) احياء جـ ٣ ص ٣٢٨ — ٣٢٩

التفاعل ليست ادلة معينة محررة، اذ ان وجود هذه الحالة يسبق الوحي بها. وحتى حصلت حالة الايمان يتضح للمؤمن ان الشيء الاساسي ليه، ان روحه غريبة عن هذا العالم، عالم المادة، عالم الشر. عند ذلك، يبدأ العمل للتحرر من هذا العالم الغريب ليتصل بعالم الحقيقة من طريق الالهام، كما يتصل به النبي عن طريق الوحي. (١)

ان الرياضة الصوفية هي اذن عملية ارتقاء (Ascenses) حركة صعود يريد المؤمن ان يدخل بواسطتها الى شروط تفوق شروط هذا العالم المادي وتقليداته، الى شروط تفوق الشروط الانسانية الطبيعية، الى عالم الحضرة الالهية — حيث الحقيقة والروح والحياة. وبدون هذا العمل الصاعد، بدون التخلص من هذه الجثة الارضية، لن تكون معرفة حقيقية، اذ ان عوارض هذا العالم الغريب تحرمه من معرفة الحق، وتجعله ينسى نفسه ووجه، وبالتالي ينسى سر الروح مصدر اكثر المعارف. اما اذا عاد المؤمن الى جلاء القلب وتطهيره وتصفيته وصقله، بكلمة واحدة: اذا صار، فانه يكاشف بحقائق الامور كما كوشف بها النبي نفسه. اذ "اذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره. اذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور، وشغل باصلاح الخلق، فلا يستحيل ان يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق، وهذا لا يسمى نبيا، بل يسمى وليا." (٢)

ربما كان طويلا ما نقلناه عن الغزالي، ولكننا اردنا اعطاءه بذكر ما يتم له به الاستدلال على صحة قضيته الاساسية، تعني ضرورة ان العمل شرط للعلم والمعرفة. ولكن نظهر الان بعد هذا العرض الطويل في هذا الفصل ما هو الحق في نفسه، نرى ضروريا ان نعمد الى تلخيص بحثنا كله في شكل نقدي عام:

١ — يقرر الغزالي ان للانسان غريزة تميزه عن الحيوان، يدرك بها المعاني النظرية "ومعرفة الاشياء على ما هي عليه". انه يشير الى القوة الانسانية الوصفية Characteristic العقل بمظهره العقلي، الذي يمكن الانسان من

---

(١) راجع الاحياء جـ ١ ص ٨٩

(٢) احياء جـ ٣ ص ٢٢

الادراك الطوعي للواقع [1] والاتصال المباشر به — باعمق ما فيه، واصح ما فيه. انه قد عرف ان قبول الواقع عملية لا يمكن ارجاعها الى مجرد برهان نظري، وان هنالك عوامل عاطفية ارادية لها الشأن العظيم. غير انه اخطأ لما صبغ هذه القوة المدركة بالصبغة الدينية بحيث ارجع كل معرفة يقينية حدسية الى تدخل خاص من الله. وان صح هذا التعبير يكون قد انكر اي عمل للطبيعة الامر الذي يؤول الى القضاء على القهم والعقل، ويكون قد انكر ايضا ان للعقل الانساني قوانا خاصا وقوانين معقلية تفرض عليه بالضرورة الادراك الحدسي المباشر كالخطوة الاولى لكل عمل فكري. والخطأ الذي يفوق هذا خطورة هو ارجاعه القوة العقلية الصحيحة الى الادراك الحدسي فحسبه فاكرا قيمة العقل البرهاني. فالذي ينكر العقل الحدسي مصيره السفسطة لا محالة، غير ان الذي ينكر العقل البرهاني فلا امل له ببلوغ مستوى العلم والفلسفة، يؤكد ويكون قد ارتكب آثمة لا تقل شرا عن السفسطة — نعني الاستسلام للاستمرار الالي والنسيان العاطفي.

ان الغزالي ولا شك قد استعان كثيرا بالفكر الفلسفي والا لما استطاع ان يثور على الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، ولا ان يدخل الصوفية في السنة ادخالا نهائيا، ولا ان يبني نظامه الاحيائي. غير ان هذا الموقف، اذا لم يفسر بتصليبه الايجابي يدل على تناقض في كيانه الفكري. وفي الواقع، ان الغزالي لم يكن متصوفا فحسب، بل كان من ائمة علماء الكلام في الاسلام. ان هذا التناقض يتضمن جحودا بالعقل وقيمته وليس كما يتصور لاول وهلة نقصا في الادراك والنظر: فالغزالي كان عارفا باهمية دوره على العقل والفلسفة، والغاية التي من اجلها ثار على العقل والفلسفة. انه ثار على الفكر الفلسفي لانه كان خطرا على العقيدة الاسلامية التي ادرك وآمن بها بشكل قوي صحيح. انه لم يؤمن بصحة موقف فلاسفة العرب المسلمين القائل — بصورة اجمالية — بان الدين حقيقة والفلسفة حقيقة — لذلك وجب التوحيد بينهما طالما ان الحقيقة، لكي تكون حقيقة، وجب ان تكون واحدة. ان الغزالي لم يقف هذا

---

[1] ان ما نقصده هنا هو الواقع في المعنى الطبيعي الاول، لان الحقائق البرهن عليها عقليا هي ايضا من الواقع.

الموقف التقليدي الجامد بل كانت المشكلة عنده مشكلة جوهرية اساسية، مشكلة يحس بها ويتألم من غموضها وتآمر مفهومها . انه ليس ان الفلسفة شيء والدين الاسلامي شيء آخر، او بالتالي، لا يمكن القول بهما معا . وبكلمة واحدة ، انه كان يحيش مشكلته وتفكيره وآراءه وايمانه . واذا اردنا ان نلخص الواقع نقول ان الغزالي — بصرف النظر عن مضمون بحثه وقيمته — هو المفكر الوحيد من الفلاسفة العرب المسلمين (وابن رشد من خصومه) الذي كان صاحب نظرية امن بصحتها وقام يحاول تطبيقها . وفي هذا المعنى، يصح لنا القول ان الغزالي اعظم شخصية عرفها العالم الاسلامي . واذا نظرنا اليه من وراء مقدمات بحثه، فاننا نراه قد ارتكب اخطاء فادحة، قد اساء الى الانسان والى الله . واقل ما يمكن قوله الان هو ان الغزالي لم يفهم جدية ومعنى العمل العقلي او الاختبار الفلسفي .

٢ — يقر لقد اجاد الغزالي ولا شك في تأكيده على العمل . فالعمل هو شرط كيان الانسان الدائم، وهو مرتبط ارتباطا جوهريا بالفهم ، بل ويصح القول ، في المعنى التمالي ، ان من لا يعمل لا يفهم . واذا نظرنا الى العمل من الوجهة الاخلاقية، فاننا نرى الغزالي مصيبا في التأكيد على العمل من حيث انه الاساس الاول في حياة الانسان . غير ان ابا حامد قد غالى في التأكيد على العمل لدرجة انه يجاوز حد الصحة . فتأكيده الزائد على الطاعة ليها يخيل تعاليم الاسلام يشير الى خطأ يعبر عنه باللغة الغربية بالـ Pragmatism اي الاعتقاد بان جوهر تأدية الواجب الديني ، الواجب المنصوص به في الدين حكيم لتطهير النفس وتزكيتها من الله . وبكلمة ثانية، اعتبار — او الميل الى اعتبار الدين كشريعة فقط . واما اذا نظرنا الى العمل حسب تعليمه للخواص نجزم انه قرب كثيرا من خطر البراكماتيسم Pragmatism من حيث انه جعل الاختبار العملي الذاتي مقياس المعرفة الوحيد . واما المعرفة النظرية، فان لم ينكرها على الاطلاق، يجوز ان يقال انه قد ابتعد عنها لدرجة تكاد تقرب من الاهمال . فالعلوم النظرية هي علوم ضرورية لفائدتها، واما التفكير الفلسفي فلا فائدة ترجى منه . وهذا الموقف ليس غريبا على من يجهد بالعقل وتبعته لدرجة جعلته يحمل عليه ليس عندما كانت تأتي نتائجه معاكسة لتعاليم الدين فحسب بل ايضا عندما

تتفق وهذه التعاليم . ففي المسألة الخامسة من كتابه "تهافت الفلاسفة"، يحاول ان يظهر عجز الفلاسفة عن اقامة الدليل على وحدانية الله، وانه لا يجوز فرض الكون واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له . وفي المسألة العاشرة يعجزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة . وفي المسألة الثامنة عشر يدحض برهانهم على ان النفس الانسانية جوهر روحاني . وبالاضافة الى هذا كله، نكرانه السببية في المسألة السابعة عشر . وبكلمة واحدة، انه انكر على الفكر الانساني امكان الوصول الى حقائق الدين . الايمان الديني الايمان بالله والنبوة، هو وحدة مفتاح هذه المعارف . وقد سبق ان ذكرنا عند الكلام عن موقفه من نقد المعرفة، الاخطاء الاساسية التي ترتكب في هذه الناحية من البحث . ولا ضرر ان نرجع ونؤكد على هذه الناحية لاهميتها القصوى : ان خطأ الغزالي هو عدم الاعتراف بمقدمات الايمان التي تخضع بصورة مطلقة الى العقل . فالبحث في وجود الله، والوحي، وامكانيته، هذه كلها تسبق الايمان . وحتى حصل الايمان، يحتكم العقل امام الحقائق الدينية لا على اساس تقييمها واختيارها، وانما على اساس ان الله - الذي لا يشك بقوله - قد اوحى بها .

اننا لا نقصد هنا ان ننكر قيمة الاختيار الديني لذاته، وانما ذلك الاختيار الذي لا يتقيد بالاطار الفكري النظري المقدم له . الاختيار الديني عامل ضروري في المعرفة الدينية، غير انه ليس - بحد ذاته - مصدرا للمعرفة الدينية . انه شرط في المعرفة الدينية، ولكنه شرط ثانوي . اما مصدر المعرفة فهو - تكلم عن الانسان - نور العقل الطبيعي .

قد يعترض ويقال ان ايمان الغزالي بالتالي وتعليله للخاصة، هو اختيار داخلي قوامه محبة الله، والمحبة قضية عاطفية ذاتية، والحب قضية شعور لا قضية عقل . .

لا شك في ان الحب هو حالة عاطفية، غير انها حالة قوامها الفكر . فانسانية الانسان لا تتركب من فكر محض وعاطفة محضة، وارادة محضة . لذلك لا بد لكل عمل عاطفي او ارادي من عوامل فكرية تدخل في عملية تكوينية، وتكون بمثابة اطار واع له . وعلى هذا الاساس نقرر ان للحب اسبابه وهذه الاسباب تصل الى القلب من طريق الفكر .

وبجانب ما تقدم ، هنالك اخطار قد نشأ من مذهب كمذهب الغزالي نذكر منها مذهب اللا احاطية (Agnosticism). والغزالي فيما يظهر قد وقع بهذا الخطر فناقض نفسه : فمن ناحية يقرر انه لا يمكن للعقل ان يدرك المطلق ومن ناحية اخرى يقرر وجود الله ، ووحدانيته ، وازليته الخ ... وحتى اذا اعتقد انه قد تلقى هذه التعاليم من الوحي ، فان تناقضه ظاهر ووجود من حيث ان قدر على استخراج مقتضياتها المنطقية. ونرى ان من ينكر قيمة العقل في التفكير الفلسفي يوشك ان يشك بفكرة الله ، ويظل اعتقاده معلقا بالهواء — او على حد تعبير الفيلسوف الالماني كنت ، ان يشيد بـ "قبة اذا" (Ein Kuppel in Luft)

هنالك ايضا خطر الحلولية Pantheism تهدي روح الله والاحساس به ، ويتوهم ان تتابع الاسباب الطبيعية هي مظهر لارادة الهية خفية حالّة من الكون. واذا ما بقي على استسلامه للشعور الذاتي والاختبار الباطني ، يبلغ الى حد خطر ، الى نوع روحية تقود في النهاية الى الجحود بالله. ان هذا الخطر ، حسب الظاهر على الاقل ، لم يقع به الغزالي. لقد نجا منه كما ذكرنا بسبب وجود تناقض غريب في كيانه : فقد جمع في نفسه صفات المؤمن المتكلم ، وصفات اللا احاطي ، المتشكك المفكر من ناحية اخرى.

٣ — هنالك خطأ يتعلق بالتأمل الصوفي لذاته. انا نقرر على الغزالي ان التأمل الصوفي الصحيح يتجاوز الادراك الفكري ، غير ان الذي لا نفهمه — وبالتالي لا نقر بقبوله ، هو ان يقوم التأمل الصوفي على شيء آخر غير الادراك الفكري. والسبب في ذلك يرجع (١) الى ان التأمل الصوفي يتطلب بطبيعة الامر موضوع ادراك ، والتيقن من وجوده عن طريق الفكر والوعي المسؤول. (٢) يتطلب التصرف على ذاته بصورة تدريجية واعية كي يزداد قربا له. (٣) يتطلب المحبة من حيث انه المحبوب المطلق ، وانه فاتنا نحوه من حيث انه المرغوب فيه اطلاقا ، وانه الخير المطلق والجمال المطلق. وعلى هذا الاساس نرى ان تأمل الغزالي القائم على سلخ الكيان الانساني لا يحقق فعليا هذه الشروط.

٤ — هنالك خطأ عقائدي. ان الرياضة الصوفية الكفيلة على تحكيم الواقع المحسوس هي طريق يشوبها الخطر والخطأ وسبب ذلك يرجع الى امرين : الاول هو الاستهتار بخلق الله من حيث ان الله قد خلق الانسان في احسن تقويم. فالجسم الانساني ليس آلة وجب على الانسان تحطيمها بالمعنى الذي

يريده تصوف الغزالي . وان كان هذا صحيحا، يكون العمل القائم على تحطيم الحواس وكبت الرغبة والشهوة يتضمن شيئا من الثورة على الطبيعة الانسانيـــة ، وبالتالي، على الله . والامر الثاني هو ان النتائج المنطقية لنظرية الكشف والالهام بالشكل الذى اكد عليه الغزالي يقودنا حتما الى الاستهتار بالنبوة والقرآن جميعا : اما النبوة فمن حيث ان الغزالي قد فتح باب النبوة للاولياء في حين ان محمد بن عبدالله قد اغلقه وراءه وختمه بخاتمه .. واما الاستهتار بالقرآن فمن حيث ان نظرية الالهام لا توافق تمام الموافقة اعتبار القرآن كلام الله النهائي المخطوط منذ الازل في اللوح المحفوظ. فعلى اى اساس وجه ابو حامد عنايته الى الالهام وكاد يتناسى ان القرآن هو المعرفة النهائية المطلقة ؟؟ وعلى اى اساس يعتبر ان القرآن حقيقة للعامة والالهام حقيقة للخاصة ؟

• ـ هنالك اخيرا خطأ اخلاقي ـ ان نقطة الابتداء ضعيفة من وجهين ، من الناحية الاخلاقية العملية، ومن ناحية النظر الاخلاقي . اما من الناحية الاولى فذلك ان حالة الذى يفارغ في حب الله تتطلب وهبا كيانيا، شعورا ذاتيـــا صميما يقيمة الكيان الشخصي ، والا لا تكون محبة بالمعنى الضيق للكلمة. فالانسان الذى ينكر حرية الارادة ـ سرّ الكمال الانساني ـ لا يكون بحالة كيانية تسمح له ان يكون محبا لذاته كي يقدر على النمو التدريجي في المحبة ليصل الى محبة "موضوع المحبة". ان تقرير اسبقية الحب الذاتي على اى نوع اخر من المحبة، والابتداء به، هو امر تفرضه طبيعة الانسان نفسها . انه ولا ريب يثير مشاكل معقدة ، اذ ان كان سهلا ان نرى طبيعة الانسان تقرر على الحب الابتداء من الحب الذاتي ، فاننا لا نرى بنفس السهولة كيف يتمكن المرء مـــن التحرر من هذا الحب ليصل الى الحالة التي تفوق بها محبته لله محبتـــه لذاته. غير ان هذه الصعوبة لا تبرر موقف الغزالي الذى يؤدى الى تحطـــم ذاتية الانسان وافنائها . لذا، ان كان عرضنا للقضية صحيحا ، وان كان طبيعيا ايضا ان يحب الانسان الله، فان العمل يستدعي بالضرورة ان يعلن الله محبته للانسان اعلانا تاريخيا محسوسا، ان يتدخل تدخلا كيانيا فعالا في كيانـــه الطبيعي . وان كان ذلك كذلك ، يتراءى لنا ان الغزالي قد وقف موقفا يصعب عليه ان يدرك ادراكا حقيقيا معنى محبة الله للانسان ومحبة الانسان لله .

انا نقرر له محاولته تثبيت عنصر المحبة في العقيدة الاسلامية في الوقت الذى كان الفقهاء والعلماء يرون ان وصف الله بالمحبة يعني وصفه بالشهوات وهو المنزه عن اى شهوة. غير ان الذى لم يدركه الغزالي هو ان المستوى الصوفي الذى قرره في تعاليمه يتباين ويتنافر مع موقفه من الانسان والله جميعا.

واما من حيث النظر الاخلاقي فيظهر ان الغزالي قد نظر الى الحياة الاخلاقية من شرفة السماء وليس من الارض. انه حصر معظم جهوده، وان لم نقل كلها، في الحياة الاخرة، ونسي هذه الحياة الدنيا. واذا اعتبرنا الان تطور الفكر الاسلامي نقول: انه وقف موقفا معاكسا لفهوم المعتزلة الذين، وان لم يبحثوا في الاخلاق بصورة مباشرة، قد جعلوا او كادوا يجعلون الحياة الاخلاقية، بمعنى من المعاني، منفصلة عن العلوم الدينية. (ان هذا الخطأ هو نتيجة طبيعية للخطر الكبير الذى ارتكبه الاسلام فيما يخص فرضنا الان، نعني عدم التمييز بين الدين والاخلاق). فلما حمل الغزالي حملته الهوجاء على العقل والفلسفة اضطر بحكم الواقع العملي ان يقف موقف من يقول ان الانسان لا يقدر ان يرى من هذه الدنيا، اى من الوجهة الانسانية، الامور الاخروية التي تتضمن سر الحياة الانسانية. وبدون ان ندخل الان في التفاصيل، نرى ان ابا حامد قد قصر كثيرا في هذه الناحية، ونرى ايضا انه توهم كثيرا لاعتقاده ان الاولياء قادرون ( ذلك هو مضمون نظرية الالهام ) على رؤية الامور الدينية من شرفة السماء. والسبب هو ان الاولياء ما برحوا بشرا يحملون مع نفوسهم وقلوبهم الطهرة اجساما — مهما حاربوها وهدموها — تفرض وجودها الطبيعي. هنالك اذن خطأ مزدوج: خطأ عدم الاعتراف بعالم الاخلاق كعلم له كيانه المستقل وخطأ آخر ناجم عن الاول، نعني النظر الى الحياة الاخلاقية من شرفة السماء — الامر الذى يقود في النهاية الى اذابة العقيدة الدينية في نظام اخلاقي خاص غايته الاخرة الفناء في الله.

ولتلخيص جميع ما تقدم، نقول ان ابا حامد في نظرته العملية يميز بين العامة والخاصة: فالعمل للعوام — وهم في نظره اكثر الخلق — هو الطاعة العمياء للشرع. انه يتطلب ايمانا لا واعيا ولاذاتيا برسالة النبي التي وعدت المطيع ان يتقاضى اجزاء مضاعفة كل ما ترغب به النفس الدنيوية. وعلى

هذا الاساس يكون مقياس العمل لهذه الفئة من البشر هو النفعية الفردية المشروطة ضمن اطار اسلامي لكونه اسلاميا فقط، واما العمل للخاصة فهو جهاد النفس وتطهيرها من علائق العالم المحسوس التي تتمكن من الاتصال بعالم ما فوق المادة، عالم الروح . واذا اردنا ان نعبر نظريا — على سبيل الاستشهاد وليس على سبيل الاستقصاء — عن مبدأ هذا النوع من العمل نقول : ان مبدأ العمل الذي تقرره تعاليم الغزالي الصوفية، رغم جميع متضمناته الاخلاقية المحفوظة، هو شبيه بالفنائية والسلوكية.

## الفصل الثاني

## الارادة والحرية

ينقسم البحث في هذا الفصل الى قسمين رئيسيين : يتناول الاول الارادة وموضوعها ، الصلة بين العلم والارادة والفعل الارادي . ويتناول القسم الثاني الجبر والاختيار .

يستعمل الغزالي اصطلاحات متعددة ليعبر عما يقصده علماء الاخلاق عادة بالارادة . غير انه يؤثر ، بصورة عامة ، استعمال اصطلاح النفس ، النية ، ليعني به الاصطلاح الاخلاقي المتداد . وقبل ان نتكلم عن النية — اى الارادة — كما تعرض اليها الغزالي في الاحياء ، نرى ان نذكر — طلبا للوضوح — شيئا من اقسام النفس الحيوانية والانسانية حسبما جاء في كتابه ميزان العمل :

يقول الغزالي : [1] "ان للنفس الحيوانية بالجملة قوتين ، احدهما محركة والاخرى مدركة . والمحركة تسمى باعثة ، ومباشرة للحركة . فالمباشرة للحركة هي القوة التي تنبعث في الاعصاب والعضلات ... وهي خادمة للقوة الباعثة . والمراد بالباعثة القوة النزوعية الشوقية التي تبعث على الحركة ... ولهذه الباعثة شعبتان : شعبة تسمى شهوانية وهي تبعث على تحريك لجلب ما يوافق من الاشياء التي يعتقدها صاحبها ضرورية او نافعة طلبا للذة ، والاخرى تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدافع به الشيء الذي يعتقد فيه انه ضار او مفسد طلبا للغلبة . واما المدركة للانسان ظاهرة وباطنة ... وهذه القوى التي ذكرناها يشارك فيها الحيوانات الانسان الا المفكرة ، فان تسمى الحيوانات شيئا يقاربه يسمى المتخيلة ولا تتنهي قوته الى حد قوة المفكرة في الانسان . واما النفس الانسانية من حيث هي انسانية ينقسم قواها الى قوة عالمة وقوة عاملة . وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا ولكن على سبيل الاسم المشترك ، اذ العاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعالمة مؤثرة لها ... واما العالمة فهي قوة ومعنى للنفس هو مبدأ حركة بدن الانسان الى الافعال

---

[1] ان بحث الغزالي في الميزان هو تلخيص ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه النجاة بين ص ١٥٨ — ١٦٤ . وما وجبت ملاحظته هنا هو انه قد لخص البحث بالشكل الذي يوافق اغراضه . وما وافق اغراضه قد نقله بشكل حرفي تقريبا .

المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية. وينبغي ان يكون سائر قوى البدن مطيعة منقادة دون هذه القوة المطيعة بحيث لا تتامل هذه القوة عنها، وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة واشارتها...»(١)

يهمنا ان نؤكد هنا تقدم على القوة الباعثة، تعني "القوة النزوعية الشوقية التي تبعث على الحركة"، وصلتها بالقوة العاملة، تعني "مبدأ حركة بدن الانسان الى الافعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية". سنرى فيما يلي ان الارادة عند الغزالي هي تلك القوة النزوعية الحيوانية الدائمة الاتصال بالقوة النظرية، اي انها بمجرد ذاتها قوة حيوانية عمياء، ولا تكون نية اوارادة اي لا يصدر عنها فعل ارادي الا من طريق اتصالها بالقوة العالمة.

يقول في الاحياء: "اعلم ان النية والارادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها امران علم وعمل. العلم يقدمه لانه اصله وشرطه، والعمل يتبعه لانه ثمرته وفرعه. وذلك لان كل عمل.. لا يتم الا بثلاثة امور: علم وارادة وقدرة، لانه لا يريد الانسان ما لا يعلمه فلا بد وان يعلم، والا يعمل ما لم يرد فلا بد من ارادة — ومعنى الارادة انبعاث القلب الى ما يراه موافقا للغرض اما في الحال او في المآل. فقد خلق الانسان بحيث يوافقه بعض الامور ويلائم غرضه، ويخالفه بعض الامور، فيحتاج الى جلب الملائم الموافق الى نفسه، ورفع الضار المنافي عن نفسه. فالنظر بالضرورة الى معرفة وادراك للشيء الضر والنافع حتى يجلب هذا ويهرب من هذا.. فخلق الله الهداية والمعرفة... (وخلق) له الميل والرغبة والارادة، واعني به نزوعا في نفسه اليه (اي الى النافع).. ثم ذلك لا يكفيه.. فخلقت له القدرة والاعضاء المحركة... والقدرة تنتظر الداعية الباعثة، والداعية تنتظر العلم والمعرفة او الظن والاعتقاد.. فاذا جزمت المعرفة بان الشيء موافق

---

(١) ص ٢٣ — ٢٧ الاحياء ج ٤ ص ٣١٢. والبحث نفسه تجده في الاربعين ص ٢٢٦ — ٢٢٨

ولا بد وان يفعل، وسلمت من معارضة قوة اخر تعارض عنه، انبعثت الارادة وتحقق الفعل، فاذا انبعثت الارادة انبعثت القدرة لتحريك الاعضاء. فالقدرة خادمة للارادة، والارادة تابعة لحكم الاعتقاد. فالفعل عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الارادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل الى ما هو موافق للغرض اما في الحال واما في المآل..»(١)

يبني على هذا ان العمل بموجب الارادة، ولاجل ان تكون ثمة ارادة — اى لكي تفعل القوة النزوعية الشوقية الحيوانية — يجب ان تعرف ما تريد. غير ان الانسان لا يكفيه ان يعلم صحة العمل حتى يقدر على تنفيذه. لذا، لا بد — لكي تكون ارادة — ان يكون الشيء موافقا للغرض، والا لا تكون ارادة، وبالتالي، لا تكون قدرة على التنفيذ. وبكلمة اخرى، يتصرف الانسان بقواه الحساسة (الحيوانية) نحو الاشياء التي يتشوقها. وهذه الاشياء هي خيرات من حيث انها نافعة ومفيدة، ولولا فائدتها ونفعيتها لما شعر الانسان بالدفاع نحوها والاشتياق اليها. ثم هذا الخير الحيواني او المحسوس هو خير جزئي حسي، تفرضه الضرورة على القوة النزوعية بالضرورة — اى ان فعل الارادة (Volition) هو فعل اضطراري: التابع يفعله الانسان بالضرورة، والضار او المؤذي يتحاشاه بالضرورة.

موضوع الارادة اذن هو المنفعة. والمنفعة كما هو واضح من نص الغزالي السابق، هي اما حاضرة واما مستقبلة. فالمنفعة الحاضرة هي ان تتصرف الارادة نحو موضوع منزل منزلة ما هو معد واهل ليكسبها — في الحال — خيرا آخر. واما المنفعة المستقبلة فهي ان تتصرف الارادة نحو موضوع منزل منزلة ما هو معد لان يكسبها في المستقبل (فالغلب الظن ان الغزالي يقصد بالمنفعة المستقبلة خيرات ولذات الجنة) خيرا آخر. ولما كان الانسان وحده هو الذي يدرك هذا النوع من الخير، تعني المنفعة المستقبلة، كان طبيعيا ان تلزم المنفعة المستقبلة — بالقياس الى الارادة — مقام الغاية. وبالتالي، ان فعل الارادة الخاص بالانسان انما هو الفعل

---

(١) الاحياء جـ ٤، ص ٣١٢، والبحث نفسه تجده في الاربعين ص ٢٢٦ — ٢٢٨

الذى يكون موضوعه المنفعة المستقبلة (اي للذات الاخرة) وان الارادة التي يختص بها الانسان دون الحيوان قائما يراد بها القوة التي تكون مبدأ قريبا لتلك الافعال التي يحيل بها الانسان نحو غايته الاخرة.

وان كان ذلك كذلك، تكون الارادة مبدأ افعال اضطرارية — من حيث انه مضمون على الانسان (المسلم) ان يريد ما اراده الله له منذ الازل. ولما كانت ارادة الله قد تجسدت في الكتاب المنزل على النبي محمد، اصبح طبيعيا ان تكون المعرفة — التي منها تنبثق الارادة — منحصرة ضمن محتويات الشرع. وعلى هذا الاساس، تكون الافعال الارادية الاضطرارية هي هي الافعال التي يقول بها الشرع. وبالتالي، يصح لنا ان نقول في النهاية ان الارادة هي الطاعة للشرع، اى ارادة كل شيء اخبر الشرع بفعله، ولا ارادة كل شيء اخبر الشرع بضرره.

ولما كانت الارادة هي الطاعة، ترتب على ابي حامد ان يبحث في النية المخلصة، ويقرر ان لا قيمة للنية بغير الاخلاص. والاخلاص لا يتهيأ للانسان كانسان له قيمته الكيانية، وانما — كما يقول النبي — لاولئك الذين استودعهم الله هذا السر؛ يقول الحديث: "الاخلاص سر من سرّي، استودعته قلب من احببت من عبادي"[1] فان كان ذلك صحيحا، لا يكون لعمل اولئك الذين لم يستودعهم الله هذا السر قيمة ايجابية لمصلحتهم في الاخرة سوف تنعم بهم نار جهنم. يقرر ابو حامد هذه النتيجة مستندا على الحديث: "اول من يسأل يوم القيامة ثلاثة: رجل اتاه الله العلم، فيقول الله تعالى ما صنعت فيما علمت؟ فيقول يا رب كنت اقوم به اناء الليل واطراف النهار. فيقول الله تعالى كذبت، وتقول الملائكة كذبت بل اردت ان يقال فلان عالم، الا فقد قيل ذلك. ورجل اتاه الله مالا، فيقول الله تعالى: فقد اتممت عليك نعمائي فما صنعت؟ فيقول يا رب كنت اتصدق به اناء الليل واطراف النهار، فيقول الله تعالى كذبت، وتقول الملائكة كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد، الا فقد قيل ذلك. ورجل قتل في سبيل الله تعالى، فيقول الله تعالى ما صنعت؟ فيقول يا رب امرت بالجهاد فقاتلت حتى قتلت، فيقول الله كذبت وتقول الملائكة كذبت بل اردت ان يقال فلان شجاع، الا فقد قيل ذلك. قال ابو هريرة:

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٣٢٢

ثم خط رسول الله صلى الله عليه وسلم على فخذي وقال : يا ابا هريرة اولئك اول خلق تسعر نار جهنم بهم يوم القيامة" (١)

تتضح مما تقدم العناية الشديدة التي يحيط بها الغزالي الاخلاص في النية. فالنية الطائفة او النية حسب الاهواء لا تكفي لان تجعل من العمل عملا صالحا ينال به الانسان ثواب الخالق. بل ويجوز لنا القول ان هذا النوع من النية ليس الا ضربا من الغرور والعجب والكبرياء، وليس نية على الاطلاق. وبالتالي، النية الصحيحة هي التي تنبثق من الطاعة الكاملة هي التي تميل القلب الى الخير،(٢) هي التي تريد الطاعة لانها خير. (٣) لذلك، وجب الامساك عن كل نية غير مخلصة لوجه الله،(٤) وبالتالي وجب ترك كل عمل يشوبه الاخلاص. وفي هذه الحالة، اي في حالة الامساك عن العمل، وجب على المرء ان يكون مخلصا، اذ ان ترك العمل هو عمل ايضا. يقول الغزالي : "فاذا علمت انه لا ينجيك الا الدين، فاحفظ عزمك وما خطر ببالك، والا فامسك ثم راقب قلبك في امساكك وامتناعك، فان ترك العمل عمل، ولا بد له من نية صحيحة..." (٥)

وشدة حرص الغزالي على الاخلاص في النية، دفعه ان يبحث في الباعث على النية والقدرة. يقول : "ان التمام القدرة على العمل قد يكون بباعث واحد، وقد يكون بباعثين اجتمعا في عمل واحد، واذا كانا باعثين فقد يكون واحد بحيث لو انفرد لكان طيا باتمام القدرة، وقد يكون كل واحد قاصرا عنه الا بالاجتماع، وقد يكون احدهما كافيا لولا الاخر لكن الاخر انتهض عاضدا له ومعاونا". (٦) ويظهر ان لهذا التقسيم مزية في تقدير ما في العمل من خير او شر، اذ "العمل تابع للباعث عليه، ويكتسب الحكم منه". (٧) بل يجوز القول، ان الباعث على النية اقوى في التقدير من العمل، ومن هنا، كانت "نية المرء خيرا من عمله" كما جاء في الحديث. (٨)

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٣٢٢
(٢) الاحياء جـ ٤ ص ٣٢٠
(٣) " " ص ٣١٤
(٤) " " ص ٣٢٤
(٥) " " ص ٣١٩
(٦) " " ص ٣١٢
(٧) " " ص ٣١٣
(٨) " " ص ٣١٣ ، ٣٢٨

وان كان ذلك كذلك، وكان الباعث الواحد المجرد هو الذي يصدر عنه العمل المخلص اصبح بالضرورة ان باعث التقرب الصحيح من الله هو افضل البواعث واخلصها، وبالتالي، تكون النية الصادرة عنه اصدق النيات. ولكي تكون النية خالصة لوجه الله ولا يتطرق اليها الشرك — اي لا يتطرق اليها اي حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ويميل اليه القلب تقول لكي تكون النية صادقة حقيقة، وجب على الانسان الخ ان لا يرتبط في حظوظه العاجلة ولا ينغمس في شهواته. وبكلمة اخرى، يتقدم الارادة الصادقة شروط لا بد من طلبها، تعني، ان "يرفع السد والحجاب الذي بينه وبين الحق".(١) وهذا السد فيما يرى الغزالي اربعة اشياء: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية. يرفع الحجاب الاول بخروج المريد عن ملكه حتى لا يبقى له الا قدر الضرورة، ويرفع حجاب الجاه بالبعد عن مواطنه مع ايثار الخمول، ويرفع حجاب التقليد بترك التعصب للمذاهب ويرفع حجاب المعصية بالتوبة والندم والعزم على عدم العود والخروج من المظالم. ولكي يتحصن من القواطع ويتجرد من هذه الحجب وجب على المريد ان يحافظ على : الخلوة والصمت والجوع والسهر، كما وجب عليه — لكي يقوي نفسه من استاذ مدرب يتبع نصحه وارشاده.(٢)

ولما كانت حظوظ واغراض الدنيا العاجلة كثيرة، وكان يصعب كثيرا على القلب العامة من الناس اتباع طريق المريد الذي تقوم ذكره، ولما كان العمل يكتسب الحكم من النية، كان من الطبيعي ان يوجه الغزالي عنايته خاصة نحو البحث في تربية الارادة، ويركز على ضرورة تقويتها. يقول في ذلك : "واذا حصل اصل الميل بالمعرفة، فانما يقوى بالعمل بمقتضى الميل والمواظبة عليه. فان المواظبة على مقتضى صفات القلب وارادتها بالعمل تجري مجرى الغذاء والقوت لتلك الصفة حتى ترجح الصفة وتقوى بسببها. فالمائل الى طلب العلم او طلب الرياسة لا يكون ميله في الابتداء الا ضعيفا، فان اتبع مقتضى الميل واشتغل بالعلم وتربية الرياسة والاسباب المطلوبة لذلك، تأكد ميله ورسخ، وعسر عليه النزوع. وان خالف مقتضى ميله، ضعف ميله وانكسر وربما زال وانمحق....

---

(١) الاحياء ٣/٦٥

(٢) " ٣/٦٥ ، ٦٧

وهكذا جميع الصفات والخيرات والطاعات كلها .. وان يتأكد ذلك الا بالمواظبة على اعمال الطاعة وترك المعاصي بالجوارح — لان بين الجوارح وبين القلب علاقة حتى انه يتأثر كل واحد منهما بالاخر .. الا ان القلب هو الاصل المتبوع، تتأثر الامير والراعي والجوارح كالخدم والرعايا ..»(١)

يتوضح مما تقدم ان نظرية الارادة عند ابي حامد تنحصر في تكرار طاعة الميل المحمود، وتكرار مجاهدة الميل المذموم، او الرغبة في كل عمل طيب والنفرة من كل عمل خبيث.

ولما كانت الارادة شرطا للمسؤولية، كان الذي يعمل وهو كاره او وهو غافل لا يجازى ولا يؤاخذ. وانما كان الامر كذلك لان القلب لا يتأثر بما يجري في الغفلة، والقلب كلي ابي حامد هو كل شيء. فالحسنة حسنة لانها تصلح القلب او تزيد في اصلاحه، والسيئة سيئة لانها تفسده او تزيد في فساده. فالجريمة الغافلة اذن هو ان يفعل المرء وهو متردد مضطرب. وتتخلص من هذا الخطر واحدة : الطاعة. وهنا تنشأ بوضوح مشكلة حرية الارادة، او مشكلة الجبر والاختيار.

ب — الجبر والاختيار :

لقد رأينا فيما سبق ان النية او الارادة تتطلب علما اي معرفة الشيء المراد، ورأينا ان معرفة الشيء المراد يتضمن باعثا او بواعث عديدة، وان الباعث يكون بالحقيقة باعثا واحدا وبالتالي موضوع الارادة، ان كان مفيدا ونافعا بان لنفسي الحال اوفي المستقبل. وقد ذكرنا ايضا ان ما هو مفيد ونافع هو اما خير جزئي عيني او خير كلي من حيث ان هذه " النظرة المستقبلة" هي امر موجود في الاخرة. واخيرا، فقد ذكرنا بعد تفصيل ان الارادة عند الغزالي هي الطاعة للشرع، اي ارادة كل شيء نافع اخبر الشرع عن نفعه، وتجنب كل مضر اخبر الشرع عن ضرره.

نتقدم الان الى عرض موقف الغزالي من مشكلة الارادة بالمعنى الدقيق، تعني حرية الارادة، ما هو موقف الانسان من اعماله؟ هل له ان يختار ام هو مجبور على العمل ؟

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٣١٤

ولما كانت الارادة بدون عامل المعرفة ليست شيئا اكثر من قوة تزويدية عمياء، اصبح لموقف الغزالي من المعرفة اهمية خاصة في قضية حرية الارادة. لذلك، يجدر بنا، قبل ان نبدأ عرض موقف ابي حامد من حرية الارادة، ان نذكر هنا ما قد اردنا ان نؤكد عليه عند الكلام عن موقفه من العقل، نقول ان تذكر موقفه الذي يؤول الى ارجاع كل معرفة بقهية حدسية الى تدخل خاص من الله، الامر الذي ادى به الى انكار لزوم العقل الانساني الخاص والقوانين المعينة التي تفرض عليه بالضرورة الادراك الحدسي كالشرط الدائم الضروري لكل عمل فكري.[1] وبكلمة ثانية، ان الانسان ليس علة فاعلة مؤثرة حقيقة، وانما هو علة سببية، اي انه فرصة يغتنمها الله للفعل، وبالتالي، ليس له قوة فاعلية خاصة به وصادرة عن ماهيته الخاصة.

واذا رجعنا الى فرضنا، نرى ان الغزالي يقف من حرية الارادة موقفه من المعرفة. فكما انه قضى على جهود الانسان المفكرة للدفاع عن حمى الدين،[2] كذلك يشل كل ارادة انسانية لاظهار عظمة وسلطة ارادة الله. وفي الواقع، لم يقدر الغزالي ان يتصور، ليس وجوب حرية الانسان، بل حتى امكانية وجوب تلك الحرية. اذ ان حرية الانسان هي كما ذكرنا تقييد من حرية الخالق. ذلك نراه لم يتمالك من القول: "ليت شعري، كيف يستجيز المسلم ان يرد الملك الجبار ذي الجلال والاكرام، الى رتبة لو ردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها. اذ كان ما يستمر لعدد الزعيم في القرية اكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ من ولايته".[3]

---

(١) نلاحظ ارتباط هذه النظرة بالنظرية الكلامية المتأثرة بالفلسفة الطبيعية اليونانية، المعروفة باسم المذهب الذري Atomism التي ترجع الكون بكامله من زمان ومكان وجسم وعقل الى ذرات لا صلة بينها، وانما تحتاج لحدوثها الى خلق متوال متكرر. فكل ان يخلق الاشياء وما نحسب انه يصدر عنها، بل ويخلق العلم بها في نفس الانسان.

(٢) الاحياء جـ ١ ص ٩٨

(٣) طبيعي ان الفكر المؤمن بالله وبصفاته ويكونه مصدر الوجود والحقيقة اذ هو مصدر الوجود والحقيقة، ان ينسب كل خير يأتيه ولا سيما التقدم الفكري الى رحمة الله ولطفه اذ الفهم مختص بالوجود ولا وجود الا من الله. غير ان ذلك ليس معناه كما فهم ابو حامد جعل الوجود المخلوق من عالم ومعلوم ومحسوس نتيجة تدخل مستمر وخلق متكرر من قبل الله، وبكلمة ثانية ليس معناه بالضرورة نفي القوانين الطبيعية.

ولكي يتوضح لنا موقف ابي حامد هذا ، نرى من الضروري ان نستعرض بايجاز ما قالته الفلاسفة المسلمون في امر ارادة الله، اذ ان موقفه ديني يخص حرية الانسان هو نتيجة اولى لموقفه الديني امام الفلاسفة :

يأخذ الفلاسفة المسلمون ،عند البحث في ماهية الله بالمذهب القائل : ان ذات الله عقل محض واجب الوجود . وبما ان كل ارادة تسبقها حتما حاجة ـ اى نقص ـ لذا وكل حاجة لا بد وان يصحبها تغيير في المريد . غير ان الارادة حركة في مادة، لذا، لا تصدر عن العقول المفارقة ـ الله ـ ارادة قط . وبالتالي يصدر علم الله عنه بطريق الفيض بدون ان يريده على الحقيقة . ولهذا، ان الله يتعقل مخلوقاته تعقلا لا يخالطه تروّ، او هو يعلم، كما يقول الشيخ ابن سينا، الكليات .

اما الغزالي فيرى ان ارادة الله قديمة ، وهي احدى صفاته القديمة . ولقد مر معنا ان العلم عند الغزالي شرط في الارادة، ولكنه هنا يعتقد ان وحدة الذات ليست في العلم فوق ما هي في الارادة، اى ليست في هذه ولا تلك . وهو يعتقد ان موضوعات المعرفة المقدرة، وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف، تذهب الى غير نهاية، فلا بد من فعل ارادي يضع حدا ونهاية لها . بكلمة ثانية : تقول الفلاسفة ان الله يريد العالم لانه يعلم انه الاحسن، والغزالي خلافا لما تقول الفلاسفة، يقول ان الله يعلم العالم لانه يريده، ويعلمه بارادته اياه .

واذا كان الله قد اراد خلق العالم وخلقه فعل يغرب عن علمه مثقال ذرة لهما خلق ؟! ولما كانت ارادته الازلية علة جميع الموجودات الجزئية فعلمه الازلي اذن محيط بها جميعا . لهذا، الله يعلم الجزئيات من غير ان يكون علمه هذا مناقضا لوحدة ذاته .

فالعالم في نظر ابي حامد حادث بعد ان لم يكن ، وحدوثه كان بفعل ارادة قديمة، وهذه الارادة تعدمه ان ارادت . وهذا ما يعني ان كل ما يقع في الطبيعة (اذ لا فعل للطبيعة في نظره) يرد ، حسب رأيه، الى الارادة الالهية . وهكذا تتلاشى ارادة الانسان في العالم، بل يتلاشى العالم ذاته كي تثبت ارادة الله . لذا كل فعل يفعله الانسان، وان كان كسبا له، لا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه، اذ "لا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ، ولا لفتة خاطر، ولا لفتة ناظر، الا بقضاء الله، وقدره، بارادته ومشيئته .

منه الشر والخير، والنفع والضر، والاسلام والكفر والايمان والنكر، والفوز والخسران، والغواية والرشد والطاعة والعصيان، والشرك والايمان، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، يضل من يشاء، ويهدي من يشاء. لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون" (الاحياء ١/ ٩٨).

نرى مما تقدم، ان الانسان مسخر ومجبور. بل نرى اشد من ذلك وابلغ نرى ان الانسان (ولست ادري فيما اذا يسمح الغزالي ان نطلق لفظة "الانسان" على غير المسلم؟ الذي لم ينر الله قلبه للاسلام، قد خلقه الله، مقدرا مصيره منذ الازل، لان يكون لجهنم حطبا. اما المسلم، فان اطاع فله الجنة وحورها العين، وان عصى فسوف يحشر في جهنم حشرا. وبكلمة ثانية، هنالك اله قادر مريد، وهنالك انسان مسخر مجبور وهنالك ناصص وجزاء. فليس على الانسان اذن تجاه الوضع الاخلاقي سوى ان يتوكل على الله ولي نعمته ومولاه. والتوكل هنا نتيجة لازمة لفكرة الجبر، بل انه قسم من الايمان: الم يقل الله تعالى: "وعلى الله توكلوا ان كنتم مؤمنين"؟ بل "اليس الله بكاف عبده"؟ فكل من يطلب الكفاية من غيره يكون تاركا للتوكل، "وهو الكذب لهذه الاية". (٤/ ٢١٠) التوكل اذن فضيلة. واي فضيلة اعظم من لا يهتم امره بنفسه، بل على العكس، يوجه قواه كلها الى العبادة والتأمل؟ الم يكفل الله الكون بقدرته وعنايته؟ الم يقل الله: "ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا، فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه"؟ الم يقل النبي الشفيع: "من انقطع الى الله عز وجل كفاه الله تعالى كل مؤنة، ورزقه من حيث لا يحتسب" (٤/ ٢١١ — ٢١١)؟ فعلى هذا الاساس يقول ابو حامد: "فالاهتمام بالرزق قبيح بذوي الدين وهو بالعلماء اقبح، لان شرطهم القناعة. والعالم القانع يأتيه رزقه ورزق جماعة كثيرة ان كانوا معه... فان الكسب يمنع عن السير بالفكرة الباطن، فاشتغاله بالسلوك مع الاخذ من يد من يتقرب الى الله تعالى بما يعطيه اولى، فانه تفرغ الله عز وجل، واعانة المعطي على نيل الثواب" (٤/ ٢٣٦).

ولسنا نعتقد، نرى هنا ضرورة الاسترسال مع ابي حامد في ما يقوله في التوكل وعلمه وحاله وقيمة عمله، بل الذي يفيدنا في موضوعنا هو علاقة التوكل مع فكرة الجبر عنده. ولعل ابلغ قول له يصور لنا بايضاح فكرة ارادة وحرية الانسان هو المقطع التالي:

"قال بعض الناظرين، عن مشكاة نور الله تعالى، للكافد (الورق) وقد اسود وجهه بالحبر: "ما بال وجهك كان ابيض مشرقا والان قد ظهر عليه السواد؟ فلم سودت وجهك وما السبب فيه؟ فقال الكافد، ما انصفتني في هذه المقالة، فاني ما سودت وجهي بنفسي، ولكن سل الحبر، فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقرة وطنه، فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلما وعدوانا". فقال صدقت. فسأل الحبر عن ذلك، فقال فقال ما انصفتني فانني كنت في المحبرة وادعا ساكنا عازما على ان لا ابرح منها، فاعتدى على القلم بطمعه الفاسد، واختطفني من وطني واجلاني عن بلادي، وفرق جمعي، وبددني كما ترى على ساحة بيضاء، فالسؤال عليه لا علي. فقال صدقت. ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وعدوانه، واخراج الحبر من اوطانه، فقال سل اليد والاصابع فاني كنت قصبا نابتا على شط الانهار، متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد بسكين، فجزت عني فشرى ونزلت عني ثيابي واقتلعتني من اصلي وفصلت بين انابيبي ثم برتني وشقت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر ومرارته، وهي تستخدمني وتشهرني على قمة رأسي؛ ولقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعتابك، فتتبع عني وسل من قهرني. فقال صدقت. ثم سأل اليد عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له، فقالت اليد: ما انا الا لحم وعظم ودم. وهل رأيت لحما يظلم اوجسما يتحرك بنفسه؟ وانما انا مركب مسخر ركبني قادر يقال له القدرة والعزة، فهي التي تردني وتجول بي في نواحي الارض. اما ترى المدر والشجر والحجر لا يتعدى بشيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه اذا لم يركبه مثل هذا القادر القوي القاهر؟ اما ترى ايدي الموتى تساوي في صورة اللحم والعظم والدم ثم لا معاملة بينها وبين العلم؟ فانا ايضا من حيث انا، لا معاملة بيني وبين القلم، فسل القدرة عن شأني، فاني مركب ازعجني من ركبني. فقال صدقت. ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمالها اليد وكثرة استخدامها وترديدها، فقالت دع عنك لومي ومعاتبتي: فكم من لائم ملوم، وكم من ملوم لا ذنب له. وكيف خفي عليك امري، وكيف ظننت اني ظلمت اليد لما ركبتها وقد كنت لها راكبة قبل التحريك وما كنت احركها ولا استسخرها، بل كنت نائمة ساكنة توما ظن الظانون بي اني ميتة او معدومة، لاني ما كنت اتحرك ولا احرك حتى جاءني موكل ازعجني وارهقني الى ما تراه مني، فكانت

لي قوة على مساعدته ، ولم يكن لي قوة على مخالفته، وهذا الموكل يسمى الارادة، ولا اصرفه الا باسمه وهجويه وهيائه، اذ اوجبني من غيرة اللوم ، وارهقني الى ما كان لي مفروحة عنه لو خلاني ورأيي . فقال صدقت. ثم سأل الارادة : ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقا لم يجد عنه مخلصا ولا مناصا ؟ فقالت الارادة : لا تعجل علي فلعل لنا عذرا وانت تلوم ؛ فاني ما انتهضت بنفسي ، ولكن انهضت وبا انبعثت ولكن بعثت بحكم قاهر وامر جازم . وقد كنت ساكنة قبل مجيئه، ولكن ورد علي من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاقتحام للقدرة فاقتحمتها باضطرار. فاني مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا ادرى باى جرم وقعت عليه وسخرت له والزمت طاعته. لكني ادرى اني في دعة وسكون ما لم يرد على هذا الوارد القاهر وهذا الحكم العادل او الظالم، وقد وقعت عليه وقاء والزمت على طاعته الزاما ، بل لا يبقى لي معه مهما جزم حكمه طاقة على المخالفة لمسرى ما دام هو في التردد مع نفسه والتحير في حكمه. فانا ساكنة لكن مع استعمار والانتظار لحكمه. فاذا انجزم حكمه اوجبت بطبع وقهر تحت طاعته، واقتحمت القدرة للقيام بموجبه حكمه. فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك. فقال صدقت. واقبل على العلم والعقل والقلب مطالبا لهم ومعاتبا اياهم على استعصاء الارادة وتسخيرها لاقتحام القدرة. فقال العقل : اما انا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن اشعلت. وقال القلب : اما انا ما انبسطت بنفسي ولكني بسطت. وقال العلم : اما انا فنقش نقشت في بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل ، وما انخطت بنفسي فكم كان هذا اللوح قبل خاليا عني، فسل القلم عني لان الخط لا يكون الا بالقلم . فعند ذلك تضعضع السائل ولم يلفه جواب. وقال قد طال تعبي في هذا الطريق، وكثرت منازلي ولا يزال يحيلني من طبقة في معرفة هذا منه على غيره، ولكني كنت اطيب نفسا بكثرة التردد لما كنت اسمع كلاما مقبولا في الفؤاد، وعذرا ظاهرا في دفع السؤال ....."
(٤/ ٢١٥ ـ ٢١٦). وهكذا تسير هذه المحاورة الشعرية الطريفة الى ان ينتهي بها ابو حامد بقوله : "الكل مقدر بالضرورة من حيث لا يدري، انما هو (الضمير يرجع الى الانسان) محل ومجرى لهذه الامور فما لم يكن منه فكلا" (٤/ ٢٢٠)

يتضح مما تقدم ان الانسان حسب رأي ابي حامد محلا ومجرى لقدره الله الازلية. وبعبارة ثانية، خلق الله الانسان لتطبيق فيه احكام وقوانين الشرع. فمن العبث اذن ان تكون له حرية الارادة. غير انه مع كل ذلك مطالب امام خالقه عن جميع افعاله. فنحاول اذن ان نقفي خطوات الغزالي في احيائه، ونفهم منه سر هذا التناقض: الانسان مجبور في افعاله ومسؤول عنها.

يتبع الغزالي، في حل هذه المشكلة الاساسية، خطى الامام الاشعري. (١) يقول في شرح فعل الانسان: "فلفظ الفعل في الانسان يطلق على ثلاثة اوجه: اذ يقال، الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالرئة والحيوان يشرق الماء اذا وقف عليه بجسمه. فينسب اليه الشرق في الماء، والتنفس والكتابة. وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحدة، ولكنها تختلف وراء ذلك في امور، فاضرب لك عنها بثلاث عبارات. فنسمي خلقه للماء عند وجهه على وجهه فعلا طبيعيا، ونسمي تنفسه فعلا ارادياً، ونسمي كتابته فعلا اختياريا. والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي: لانه مهما وقف على وجه الماء، او تخطى من السطح للهواء، انخراق الهواء لا محالة — فيكون الخرق بعد التخطي ضروريا. والتنفس في معناه: فان نسبة حركة المنجرة الى ارادة التنفس كنسبة انخراق الماء الى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده، وليس الثقل اليه. وكذلك الارادة ليست اليه. ولذلك لو قصد ليمين الانسان بابرة طيق الاجفان اضطرارا ولو اراد ان يتركها مفتوحة لم يقدر، مع ان تغميض الاجفان اضطرارا فعل ارادي. ولكنه اذا تمثل صورة الابرة في مشاهدته بالادراك، حدثت الارادة بالتغميض ضرورة، وحدثت الحركة بها، ولو اراد ان يترك ذلك لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة. فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا. واما الثالث وهو الاختياري فهو مثل

---

(١) يمتاز الانسان، بنظر الاشعري، عن الطبيعة التي لا تعمل لها — بانه يستطيع ان يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الافعال، وان يعتبر ذلك من كسبه، وبالتالي، يكون مسؤولا عن عمله. يقول الشهرستاني، نقلا عن الاشعري: "وارادته (اي ارادة الله) واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة، وافعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم." الملل ص ١٠١

الالتباس كالكتابة والنطق، وهو الذي يقال فيه ان شاء فعل، وان شاء لم يفعل، وتارة يشاء، وتارة لا يشاء، ولا يظن من هذا ان الامر اليه، وهذا للجهل بمعنى الاختيار، فلنكشف عنه. وبيانه ان الارادة تبع للعلم الذي يحكم بان الشيء موافق لك، والاشياء تنقسم الى ما تحكم مشاهدتك الظاهرة او الباطنة بانه يوافقك من غير تحير وتردد، والى ما قد يتردد العقل فيه. فالذي تقطع به من غير تردد ان يقصد عينك مثلا بابرة ... فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم، والقدرة بالارادة، وتحصل حركة الاجفان بالدفع. ولكن من غير روية وفكر.. ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه، فلا يدري انه موافق ام لا، فيحتاج الى روية وفكر حتى يتميز ان الخير في الفعل او الترك. فاذا حصل بالفكر والروية العلم بان احدهما خير، تحرك ذلك بالذي يقطع به من غير روية وفكر، فانبعثت الارادة هيهنا.. فالفعل يصدر بالفكر وانما اذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل انه خير، سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير، اي هو انبعاث الى ما ظهر للعقل انه خير... فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة، وهي التي انبعثت باشارة العقل فيما له في ادراك تردد. ومن هذا قيل ان العقل يحتاج اليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين... فاذا معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه (اي في الانسان) من غيره، لا منه. ومعنى كونه مختارا انه محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا، وحدث الحكم ايضا جبرا. فاذا هو مجبور على الاختيار. فالفعل النار في الاحراق مثلا جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين: فانه جبر على الاختيار.(١)

يمكن ان يلخص ما تقدم فيما يلي: (١) فعل الطبيعة. والطبيعة في نظره لا فعل لها من ذاتها، لان الفعل هو ما يصدر عن الارادة كخلقة، والفاعل من يصدر الفعل عن ارادته. والارادة لا تتصور الا مع العلم بالمراد والمطلوب، فالفاعل اذن هو من يصدر منه الفعل، مع الارادة للفعل عن سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. ولما كان الفعل يتضمن الارادة والارادة تتطلب العلم، ذهب ابو حامد الى القول ان لا فعل الا للحيوان.

---

(١) احياء جـ ٤ ص ٢١٩ - ٢٢٠

اذ لا تتصور الارادة الا هكذا. (١) (٢) فعل الانسان المنعكس "Reflex" وفعله الارادي المختار اي الذي يتطلب التعرية بالمراد. اما الفعل المنعكس فهو كفعل الطبيعة فعل اضطراري آلي. واما الفعل المختار فهو اضطراري من حيث ان الفعل هو مجرد حدث في الانسان، واختياري من حيث ان فاعل الانسان حكم بجودة وضرورة الفعل. وكان الفاعل مجبرا، فالذي الانسان مضطر للاختيار.

وهذا الفعل الاختياري ـ المضطر هو كسب للانسان، اي انه يحمل صفة اكتساب نتائج الفعل. اما الفعل نفسه فهو ليس من خلقه اي انه ليس علة فاعلة له. يقول ابو حامد: "وكيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل اجزاء الحركات المكتسبة واعدادها؟ واذا بطل الطرفان (اي العلم بالحركات المكتسبة والقدرة) لم يبق الا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب". وبكلمة ثانية، ان الله خلق القدرة والمقدور جميعا، والاختيار والمختار جميعا ـ ولكن ليس على سبيل التكليف والوجوب كما يقول المعتزلة، وانما على سبيل "التعلق والخلق". لذا، ان لله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق ... لانه متصرف في ملكه". (٣)

يبقى على ما تقدم ان الغزالي لا يقول بان العبد مضطر ولا فكان من اصحاب مذهب الجبرية، والجبرية في رأيه ورأى اهل السنة خاطئون. ولا يقول بانه مختار، ولا فكان معتزليا، والمعتزلة في نظره ونظر اهل السنة خاطئون. فلم يبق الا ان العبد لا هو حر ولا هو مختار، وانما هو مكتسب. غير ان هذا الاكتساب هو ايضا، كما هو واضح مما سبق، مراد لله. اما هو هذا الاكتساب؟؟ ما هو الفعل المكتسب الذي يتضمن حل مشكلة المسؤولية الاخلاقية ليكلف الانسان الثواب والعقاب بدون ان يتعارض اي شيء من ارادة الله المطلقة؟ ان عملا يتصف بهذا الوصف ليس له الوجوب والضرر

---

(١) راجع التهافت ص ١٧ ـ ١٩

(٢) احياء جـ ١/ ٩٩

في نظرنا، وانما هنالك تأويل واتفاق نبأ عليه اهل السنة ليجمعوا بين موقفين نظريين متباينين : لا تعالق في طبيعة الانسان، والانسان مسؤول عن اعماله. واذا اردنا ان نعبر نظريا عن هذه المواقف النظرى الاتفاقي نقول : عمل الانسان هو من خلق الله وصنعه، غير ان الله ـ اى العمل ـ يربط ربطا بمشيئة الانسان وقدرته بحيث يصبح الانسان محلا(Locus) له بدون ان ينشأ من ذلك الربط اى تعالق من قبل الانسان. (١)

وعلى هذا الاساس يكون الانسان، حسب رأى ابي حامد، محلا (قابلا) ومجرى لقدرة الله الازلية. وبعبارة ادق، الانسان (القارئ) خلق لتطبيق فيه احكام وقوانين الشرع. لذلك هو عبد مسؤول امام خالقه.

لا مجال هنا للقول ان الانسان لا يمكنه فهم القوانين الاخلاقية وبالتالي، الخضوع لها، ان لم تصدر عن عقله الخاص وتفكيره الذاتي. اذ، ان هذا القول، حسب رأى الغزالي، قول في وحشي وكفر. القول الحق هو انه على الانسان ان يخضع لحكم الشرع في جميع اعماله. فان وجد صعوبة فليصبر، (واصبر لحكم ربك فانك باعيننا .. الاية ٤٨ ص٥٢) وان لم يصبر فلا ايمان له. ومن لا ايمان له حق عليه غضب الله، والله عزيز ذو انتقام. اما اذا اصبر وصرم نفسه من هذه الدنيا، فانه يتلقى في الاخرة جزاء صبره في جنات النعيم. هنالك اذن ترهيب وترغيب، وعد ووعيد، جنة ونار. فلينظر الانسان الى النعم التي انعم الله بها عليه وليحمده، حتى عباده، وليطمئن حق طاعته. ولكي يفهم العبد معنى الثواب والعقاب، الغضب والرضا، لينظر ـ حسب رأى ابي حامد ـ[٢] الى بحبوحة الله له وقد خلقه سليم الطبع كامل الاعضاء. الم يجعل له حواسا مرهفة تلتقط بكل شيء ؟ الم يجعل له من المدركات بالحواس ملذة وبهجة ج الم يخلق فيه ميلا لجميع الملذات ؟ لا شك ان نعم، اذ لقد قال رسول الله : "حبب الي من دنياكم ثلاث : الطيب والنساء وقرة عيني في الصلاة" [٣] على الانسان الذي ان يطيع الله ويشكره حق شكره، وان لم يعبده حق عبادته، يكون امام الله مسؤولا ومحاسبا.

---

(١) لزيادة الايضاح، راجع الموسوعة الاسلامية، مقال كسب المجلد الثاني ص ٢٨٦

(٢) احياء ج ٤ ص ٢٢٢

(٣) " ج ٤ ص ٢٥٥

نتخطى الان بعد هذا العرض الطويل الى نقد سريع يتناول اهم نقاط البحث الرئيسية :

اذا اعتبرنا موقف الغزالي العام، نعني موقفه الخلقي يؤكد على سلب الفاعلية الطبيعية الانسانية، نرى ان نتيجته الثانية هي تقويض ورفض الاساس الميتافيزيكي لكل من العقل والارادة، وبالتالي القضاء على الاخلاق، وبالتالي القضاء على الدين. ولكي لا نتحيف من حق ابي حامد، او بكلمة اصح، لكي لا نتحيف من الامور الثانوية الجزئية الصحيحة التي لسنها الغزالي في بحثه نرى ضرورة النظر الى الموقف من قربه والتأكيد على كل ما هو صحيح .

١ — لقد احسن الغزالي عندما اكد على صلة المعرفة بالارادة، واعتبار المعرفة مقدمة للارادة. ولقد احسن ايضا في الكلام والتشديد على الرغبة والارادة والقلب والنفس والاخلاص .. ولا شك في انه كان موفقا في تحليل كثير من الجزئيات النفسية الصحيحة. غير ان موقفه من المعرفة والارادة معا يشوبه النقص وبالتالي الخطأ .

١ — لا شك في ان للعقل الحدسي الذي اكد عليه الغزالي اهمية اساسية في الفهم والادراك. غير ان ما فات الغزالي هو اعتبار هذا العقل — هذا الفاعل — نتيجة خلق مفكر من الله . ان كون مصدره الاول هو مصدر خارج عن الانسان — اي من الله — فهذا امر صحيح . واما كونه في ذاته نتيجة لفاعل دائم مفكر يأتي من الخارج فهو قول شنيع يؤدي الى مسخ مخلوقات الله. فكأننا نقول ان الله مهندس بارع في الهندسة الى درجة فائقة الحد، وعبقريته في الهندسة هي عبقرية كاملة مطلقا، حاضرة ابدا، غير ان البنيان العظيم الذي هندسه هو بنيان ضعيف لا قدرة له ان يكون لوحده، بل يحتاج دوما الى رعاية واصلاح .. ان عظمة المهندس وعبقريته بمعنى الكلمة الارسطاليسي تظهر في هندسته، نعني في النتاجه الهندسي، فيما يدل على كيانه وقوة فعله. فهل يكون الخالق عظيما ان كان ما قد اوجده — وبصورة خاصة الانسان — لا يقدر ان يحقق من ذاته غايته ؟؟ هذا فيما يخص الله، واما ما يخص الانسان، فان اعتبار نظرية الخلق المفكر يؤول الى هدم فاعلية الانسان، الى حصر قيمته الكيانية في السلب وحده .

وان كان ذلك كذلك، يكون الانسان شرا مطلقا . فهل الانسان شر مطلق ؟ لا شك في ان ابا حامد لا يوجب ان يقول هذا، اذ ان اقل ما يمكن قوله دفاعا عنه هو انه ليس في مكنته ان يجعل الشر المطلق، اللاموجود المطلق . بقي اذن ان الغزالي قد قال ما لا يريده . وفعل ما دافعه ان يقول ما لا يريده هو خلل توازنه الكياني .

هنالك ايضا خطأ اخر لا يقل عن الاول خطورة، نعني عدم اعتباره العقل بمظهره التحليلي ٢. فقد فاته الصلة الطبيعية بين مظهري العقل . وقد شرحنا اخطاء هذا الموقف في مكان اخر. غير ان ما يوجب قوله هنا هو انه - بسبب الفصل الذي احدثه بين مظهري العقل : الحدسي والبرهاني، قد اضطر ان يظهر العقل بالمظهر العاطفي الارادي . وحتى كان العقل هو هو هذا المظهر، فانه يعجز عليه عند ذلك ان يصدر احكاما مختارة، الشرط الضروري لحرية الارادة . اننا لا ننكر ان العقل الحدسي عندما يقبض على البديهيات الاولى يكون قد ادركها بطبيعة الامر عن طريق حرية التصديق . ولكن الذي لا تقوى على فهمه هو هذا : ان العقل عندما يكون مجرد عاطفة وارادة، نعني عندما يفقد ماهيته الطبيعية [1] ولا يبقى له منها سوى المظاهر فقط فانه لا يصبح قادرا على ان يقوم بعملية الحكم المختار، الصادر عن روية وفكر. هذا وان الانسان في بعض الاحايين يضطر لكي يتخذ قرارا او يصدر حكما تقول يضطر الى اعمال مجهود الجريد العقلي، الامر الذي ينكره الغزالي من اساسه . ولهذا السبب نرى الغزالي يشدد كثيرا كما ذكرنا على المظاهر الارادية والعاطفة وحسن النية والاخلاق وما شاكله . ولكن لو كان موقفه من فقه المعرفة (Epistemology) صحيحا، لتمكن من ان يقرر حرية وقدرة الانسان الايجابيتين كما قرر مظاهر العقل الحدسي، نعني المظاهر الارادية والعاطفية .

---

(١) نعني بكلمة الطبيعة هنا ما يقصده ارسطو للكلمة، اي : جوهر الموجود من حيث هو مبدأ اول لجميع اعماله . فتكون اذن لفظ الطبيعة متناولا لمعنى ما هو الشيء ومعنى ما في مكنته ان يفعل، نعني انه يدل على كيانه وقوة فعله .

ب — وجب بادئ الامر ان نؤكد مع الغزالي تقريره التالي :
الارادة هي مبدأ الفعال ضرورية اى اذا كانت الارادة بازاء خير ما قدمه لها العقل ، فتندفع الى الفعل بالضرورة . غير اننا لا نعني بالضرورة هنا الخضوع القسري او الاجباري او الايمان المتعيّن من خارج الذى يتضمن اما الثواب او العقاب . ان الضرورة التي نعني بها هنا هو ما كان من طبعه متعينا للتحقق او الوجود . وبهذا المعنى يكون الفعل الارادى الذى يفعله الانسان هو فعل طبيعي ، لانه يكون حسبما تقتضيه طبيعة الفاعل ، وتتم على وفق ما يستلزمه ميله الفطري .

وتزيد على ما تقدم ، مثلما زاد الغزالي ، ان كثيرا من المواضيع يسطو على الارادة ليملك قيادها الى حد ان لا يمكنها دائما حتى بعد اعمال الروية والتفكر . لماذا اعتبرنا (الشرط هنا نعني به لنا ان نعتبر وان لا نعتبر) بعض الخيرات وانزلناها منزلة وسائط للخير الكلي او بمنزلة شرائط ضرورية لحصوله كما هو الوجود والحياة والعقل ، فهذه لن نغالك حينئذ من تقويمها ، بل تندفع عفوة الى تحقيقها . ومثل هذا الاندفاع القوى يصفه الغزالي بشكل واضح حين يقول : "واعلم ان من شاهد الاخرة بقلبه مشاهدة يقين اصبح بالضرورة مبهدا حرث الاخرة ، مشتاقا اليها ، سالكا سبلها ، مستهينا بنعيم الدنيا ولذاتها" . (١)

غير ان الغزالي لم يميز تمييزا واضحا بين الخير الجزئي والخير الكلي بالقياس الى موضوع الارادة الصوفي . اننا نقرر مع ابي حامد ان موضوع الارادة الصوفي العام هو الخير اى ما هو نافع . فالارادة قد تتصرف نحو موضوع منزل منزلة كما هو معد واهل ليكسبها خيرا اخر . ولكن ما هو الخير الاخر ، هذا الخير الذى سيكون في المستقبل ؟؟ لا يعطي الغزالي جوابا واحدا صريحا ، وانما يقف موقفين متمايزين : الاول ينحصر في ان هذا الخير النافع في "المآل" هو لذات الاخرة ، او لذات الجنة النعيم التي وعد الله بها المتقين . واما الموقف الثاني فهو الموقف الصوفي القائل بان هذا الخير هو التنعم بلذة النظر الى وجه الله . لنتظر عن قرب في هذين الموقفين :

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٦٤

ان كان صحيحا ان النافع في المآل هو لذات البعث، وكانت الجنة هي الغاية التي يسعى اليها الانسان في عمله وعمله، يصبح الموقف الذي يمثله الغزالي في تعليمه هو موقف من يتخذ من الواسطة غاية. غير ان الامر لا يقف عند هذا الحد، بل يتعداه الى اوهام شنيعة : ففي هذه الحياة الدنيا نرى ان الواسطة نفسها، اى الخير النافع هو عند الغزالي امر مطلوب لذاته، وليس لكونه واسطة لبلوغ خير اخر اسمى من الخير الاول، وهكذا حتى تتوصل ارادة الانسان ان تقبض على موضوعها النهائي، يعني الخير المطلق، الله (١). فالشهوة على الصوم مثلا هي لذات نافعة تطلب لذاتها، اى تطلب لكونها شهوة، وليس لكونها تمكن الانسان من التسامي في طريق الخير. ولكي نتصف هذا التعليم الاخلاقي نستدرك قولنا ونجعله على هذا الشكل : الشهوة على الصوم هي لذات نافعة تطلب لذاتها على شرط ان تكون حلالا، لم يمنه الشرع عنها. غير ان كونها حلالا لا يمنع كونها لذة محسوسة. فهكذا نرى ان لذات الجنة (التي تختلف من لذات الدنيا بكونها مؤجلة ومضاعفة) هي ايضا لذات مطلوبة لذاتها، اى مطلوبة لكونها تثير لذة الحواس. وان كان ذلك كذلك، يكون الوهم الشنيع ليس هو حصر لذة الاخرة باللذة الحيوانية فحسب بل ان هدف الانسان الاسمى، غايته النهائية التي تقوم مقام الباعث الاول بارادته التعلق، اى موضوعها الصوري النهائي هي غاية حيوانية. ولما كانت الارادة بمعنى الكلمة الصحيح هي «كالعقل، خاصة بالحياة النطقية»، تكون النتيجة التي وصل اليها البحث، تعني القول بارادة موضوعها الصوري لا ينحصر بالحياة النطقية، هو قول يشوبه التناقض وبالتالي خطأ. وعلى هذا الاساس، نقرر ان الارادة التي يتكلم عنها الغزالي هي اعتقاد طبيعي غريزي وليست قوة بالمعنى الفني للكلمة.

---

(١) ان هذه الناحية من البحث هي ناحية خطرة وشديدة الاهمية. ولقد اكتفينا هنا ان نورد الفكرة بدون استشهادات راهنة على اساس اننا سنثير هذا البحث ثانية وبصورة مفصلة في الفصل القادم.

اما الموقف الاخر فهو الموقف العملي، ذلك الموقف الذي يحاول الغزالي ان يدخله بلباقة وبصورة غير مباشرة في عملية الاحياء. يقول في الميزان مثلا: "وقالوا (اي بعض الصوفية) من يعبد الله لطلب الجنة او للحذر من النار فهو لئيم، وانما مطلب القاصدين الى الله امر اشرف من هذا."(١) ويقول في الاحياء في اماكن كثيرة نذكر منها على سبيل التمثيل: "وقيل لرابعة العدوية: ما تقولين في الجنة؟ فقالت الجار ثم الدار."(٢) ويقول ايضا في الاحياء: "فان مقصود السير اصلاح قلبه ليشاهد ربه."(٣)

يتضح مما تقدم ان الغرض النهائي هو ليس المتعة في المآل، وانما اللقاء بالخير المطلق ذاته.(٤) غير ان الغزالي كما ذكرنا يعرض هذا الموقف بوضوح على انه الموقف الصحيح. ومما يؤيد زعمنا هذا هو اولا عدم تنبيه الحياة الاخرة بالشكل الذي تقدم ذكره، وثانيا كثرة استشهاده باحاديث من النبي تؤيد لذة الجنة لذاتها وبشكلها المحسوس نذكر على سبيل الاستشهاد قوله حديثا ورد في الصحيحين: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: كانهن الياقوت والمرجان، قال: ينظر الى وجهها في خدرها اصفى من المرآة. وان ادنى لؤلؤة عليها لتضيء ما بين المشرق والمغرب، وانه يكون عليها سبعون ثوبا يخلقها بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك."(٥) وقوله حديثا اخر: "وقال رجل يا رسول الله ايباضع اهل الجنة؟ قال يعطى الرجل منهم من القوة في اليوم الواحد افضل من سبعين منكم."(٦) هذا والغزالي نفسه يسترسل في وصف الجنة واوصاف نعيمها بشكل غريب، لا يقل غرابة عن الحديثين السابقين.(٧)

---

(١) الميزان ص ٨
(٢) الاحياء جـ ٤ ص ٢٦٩
(٣) الاحياء جـ ٣ ص ٦٥
(٤) ان النظر فيما اذا كان هذا الموقف العملي هو اسلامي في اساسه ام غير اسلامي فهو بحث اخر قد تعرضنا اليه بصورة موجزة في القسم الاول من الموضوع.
(٥) احياء جـ ٤ ص ٤٦٢
(٦) احياء جـ ٤ ص ٤٦٣
(٧) راجع الاحياء جـ ٤ ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠

فالاستشهاد بمثل هذه الاحاديث ووصف الغزالي للجند، كل هذا يدفعنا الى تقرير ما تقدم ذكره، نعني أن موضوع الارادة الصوري هو موضوع الخبرات الجزئية المحسوسة المنزلة منزلة ما هو خير لذاته. ولما كان فعل الارادة الخاص بالانسان انما هو الفعل الذي يكون موضوعه الصوري هو الخير المجرد المطلق، نقول لما كان هذا صحيحا، اصبح ما يسميه الغزالي بالارادة هو القرب ان يكون نزوعا طبيعيا واندفاعا غريزيا من ان يكون الارادة بمعناها الدقيق، القوة السامية في الانسان، القوة التي هي في النهاية والعقل شيئا واحدا.

٢ — لقد تعرضنا في القسم الاول الى نقد موجز يشمل موقف الغزالي من العقل والارادة معا، اي الارادة بإطلاقها. وكانت النتيجة التي وصلنا اليها هي ان الغزالي، مع انه يقف مواقف نيرة صحيحة تنم عن بصر لظواهر سيكولوجية، فانه لم يوفق ابدا في بحثه في الارادة بمعنى الكلمة الدقيق بالقياس الى مواقفه الاساسية الواعية. والآن نحاول ان نقف ذات الموقف النقدي تبعا لبحثنا في حرية الارادة ونظرية الاكتساب.

ان النتيجة التي وصل اليها بحثنا النقدي في الارادة وموضوعها يجعلنا عند الكلام عن حرية الارادة، نوجز البحث في كلمات قلائل. اذ عندما تتلاشى الارادة، تتلاشى معها حريتها باعتبار ان الحرية هي مظهر من مظاهر الارادة. لذلك، نوجه عنايتنا الى الكلام عن نظرية الاكتساب لما لها من الاهمية ان من حيث موضوعها، اي الصلة بين ارادة الانسان وارادة الله، وان من حيث نتيجتها، اي المسؤولية الاخلاقية.

ان الاساس النظري الذي يقوم عليه انتقاء الاشاعرة والغزالي بدوره هو، حسبما يقول Munk نقلا عن ابن ميمون، اساس الفلسفة Democrites الطبيعية، المعروفة بالمذهب الذري. (١) لذا نحاول ان نشرح باختصار ما يهمنا من هذه النظرية، ومن ثم نأتي الى الكلام عن موقف الغزالي من الاكتساب.

---

(١) راجع كتابه : Mélanges, p 321-325

يتكون العالم من اعراض ومن محل هذا الاعراض، اى الجـواهر. والجوهر والعرض هما المقولتان اللتان نستطيع ان نتصور بهما الاشياء المتحققة في الخارج . واما المقولات الباقية فهي اما تندرج تحت مقولة العرض، واما تنتسب الى اعتبارات ذهنية لا يقابلها شيء في الخارج .

وبالجملة، ان ما نحكم به على الاجسام هو الاعراض وعدد هذه الاعراض كثير جدا في كل جوهر، بل يذهب البعض من المتكلمين الى انه غير متناه، لان كل جوهر لا يخلو من الاتصاف باحدى الصفتين المتضادتين بما في ذلك الايجاب والسلب. والعرض السلبي ليس اقل خطأ في الوجود من العرض الايجابي، والله يخلق العدم والفناء. لذلك، لا اتصال بين الجواهر.

وذهب البعض الى ان الاعراض لا تبقى زمانين، اما الجواهر فباقية. غير ان البعض الاخر لم يفرقوا بين الجوهر والعرض من هذه الوجهة، وقالوا ان الجواهر التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الاعراض، والله يخلق العالم خلقا متجددا. فاذا كان يبدو لنا ان بين الحوادث صلة او علاقة علة بمعلول، فذلك ان الله بارادته التي لا تدرك مداها، قد اجرى العادة هذا الجرى الذى نراه. واذا اعترض وقيل ان انكار خضوع الكون لنواميس ثابتة يحيل المعرفة بكاملها، اجاب المتكلم المؤمن قائلا : ان الله يعلم الاشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما نحسب انه يصدر عنها، بل يخلق العلم بها في نفس الانسان. (١)

لنفهم الان على ضوء ما تقدم الانسان واعماله : الانسان هو الجوهر، المفارض وجوده، الذى يتعلق العرض به. وعمل الانسان هو العرض الذى يتعلق ويرتبط بالجوهر.

الانسان — الجوهر الغير قائم بذاته والمتغير دوما — يحمّل (بفتح الميم) ابدا الاعراض التي لا تبقى زمانين. والفاعل الذى يحمّل (بكسر الميم) الاعراض على الانسان هو ارادة الله.

---

(١) لقد اعتمدنا في هذا التلخيص على ما ذكره دى بور في كتابه ص ٦٢—٦٣

تحمل ارادة الله على الانسان الاعراض الايجابية والسلبية على حد سواء : فهي تخلق الوجود، وتخلق العدم والفناء.

فارادة الله اذن تربط دوما العمل بالانسان، والانسان يكسب دوما نتائج هذا الربط.

تلك هي آلية الفناء الغزالي واصحابه واختراع ما يسمونه الكسب.

اننا لا نقوى على تسمية "الكسب" نظرية، لان النظرية تطلق عادة على جواب مسؤول لمشكلة طبيعية صحيحة، بينما ان هذه الفتوى هي اقرب ان تكون حل ترقيع لمشكلة مصطنعة لا اساس لها في الواقع. وبكلمة ثانية، ان هذه الفتوى هي محاولة فاشلة لحل مسألة وضعها الغزالي بشكل قلب عاليها سافلها. ان وضعه للمسألة هو حسب هكذا: كيف يكسب الانسان فعلا غير صادر جوهريا منه. بينما ان الوضع الصحيح للمشكلة كما يفرضها الواقع هو هكذا: كيف يمكن ان يصدر عمل جوهري صحيح عن كائن، صانع، غير ضروري، يفعل حقا.

لذلك، يظهر لنا ان القول بالكسب عدا عن كونه لا يحل مطلقا حرية الارادة او بالتالي المسؤولية، فانه يتضمن اخطار واخطاء هائلة، نذكر منهـــا فيما يخص غرضنا ما يلي :

١ — ان الاشاعرة والغزالي قد فهموا طبيعة الجوهر فهما ناقصا، وبالتالي كان فهمهم لها يشوبه الخطأ. فقد فهموا ان الجوهر محـــل الاعراض، ولكن فاتهم ان يفهموا ان الجوهر، من مقتضيات طبعه، ان يكون قائما بذاته. لا شك ان كل جوهر موجود في العالم الطبيعي لا تنفصل اعراضه عنه، بل ولا يمكن ان يكون بدون اعراض، غير ان جوهرية الجوهر تأتي من ذاته وليس من الاعراض. لذا، ان الانسان جوهر ذو حيوية فعالة. ومهما تقل امر هذه الحيوية الفعالة واهمل شأنها — مهما كانت الغاية من ذلك سامية وشريفة كما هو الحال عند ابي حامد — بشكل يصبح الانسان بدونها جوهرا بالاسم اي جوهرا ناقصا، عند ذلك تبطل الحرية وتبطل الاخلاق، بل ويبطل الدين بطبيعة الواقع. ولكن نسلم من هذه النتائج الشنيعة، وجب اعتبار الجوهر قائما بذاته، نعني وجب ان نركه على قوته الحيوية، وبالتالي

وجب ان نفهم ان الربط يحصل عنه وليس من غيره. وإلا فلن تكون مسؤولية على الاطلاق، وبالتالي لا يصبح عندنا مجال للكلام عن حرية الارادة، اذ عند ذلك تفقد الحرية والارادة جميعا. غير ان الامر لا يقف عند هذا الحد، بل يتعداه الى مرض الحلولية الدين.

٢ — ان التأكيد على الاعراض، وبصورة خاصة على الاعراض السلبية، على حساب الجوهر (كما هو الامر عند ابي حامد) يؤدي مباشرة الى القول بالقضاء والقدر والحلولية ايضا؛ وبصورة محسوسة، يؤدي الى القول الاتي: اذا اعتبرنا الانسان وهو يكتب نقول: ان الله يخلق فيه في كل لحظة الارادة، فالقدرة على الكتابة، فحركة اليد، فحركة القلم، مع العلم ان كل واحد من هذه الاعراض منقطع الصلة بالاخر انقطاعا تاما. ومن كان هذا شأنه، فليس له ان يذكر كلمة "اختيار" "حرية الارادة"، لان موقفه الاساسي لا يسمح له بذلك.

٣ — ان القول بأن الله يخلق العدم والفناء هو منبع ميتافيزيكي لخطر هائل، معناه ان الله مصدر الشر، وبالتالي الفناء — نظريا — على وجوده.

٤ — ان عدم التفريق بين الجواهر والاعراض من حيث الزمن، واعتبارها نقطا من الذرات لا تبقى زمانين، يؤدي فيما يخص غرضنا الى اللا احاطية Agnosticism والى التضحية بحدوث العالم الذي اراد الغزالي اثباته، والى ارادة الانسان في افعاله، والى الحلولية ايضا. وبكلمة واحدة، ان اساس موقف ابي حامد فيما يخص هذه الناحية من البحث هو اساس مغلوط يثير مشاكل اساسية كبرى تتعلق بعلم الوجود. والبحث فيها بصورة مسؤولة يتطلب جهودا كبرى نظرا لدقة البحث وخطورته، وجمالا غير الذي نحن بصدده، الامر الذي لا يتوفر عندنا الان. لذلك، نكتفي ان نقف عند هذا البحث السطحي، ونأمل ان نكون قد اشرنا — بشيء من الوضوح الى الاخطار والاخطاء التي يرتكز عليها موقف الغزالي من "الاكتساب".

واذا رجعنا الى غرضنا الان، نقرر بناء على ما تقدم، ان القول بالاكتساب هو محاولة فاشلة لا تجيب بشكل من الاشكال على حرية الارادة

والمسؤولية. انها تجيبه اذا تركنا جانبا مضمون الاساس النظري — رؤية ابي حامد باظهار ورز قوة كبيرة، مذهلة، فخمة، منفصلة الانفصال المطلق عن الكون، داخلة في الوقت نفسه في اصغر جزئيات الكون. ان الغزالي يسمي هذه القوة ارادة الله، وفي سبيل هذه الارادة جعل من الانسان الكافر، صورة باهتة. قائل ما يمكن قوله هنا، هو ان الغزالي ومن لف لفه من الاشعرية قد سلكوا طريقا غير برهانية ولا علمية يفضي الى اثبات ارادة الله المطلقة، فكانت نتيجة بحثهم هي انهم عرّفوا ارادة الله واعدموا ارادة الانسان.

## الفصل الثالث

## الخير والشر

اننا نتبع بهذا الفصل النهج الذي سلكناه في الفصول المتقدمة، فنبدأ بعرض موقف الغزالي من الخير والشر، ثم نحاول ان نتعرض بصورة موجزة الى نقد النقاط الهامة التي يرتكز عليها البحث.

ينقسم العرض الى قسمين: يتناول القسم الاول طبيعة الخير والشر، مقياس الخير والشر، واقسام الخير والشر. يتناول القسم الثاني الفضيلة، طبيعتها، اقسامها، فوائدها وكمالها.

تقسم مادة الاعمال الارادية، مهما كان نوعها، الى طائفتين او صنفين اساسيين، تحت هذين الاسمين: الخير والشر. فصفة الخير تحمل على الفعل المنجز من حيث انه مستحسن مقبول، وعلى الفعل الذي لم يتم انجازه من حيث انه يجب ان يفعل. غير ان الخير من حيث وجوب فعله، يختلف كثيرا عن الواجب: يختلف اولا من حيث انه لا يتضمن فرضا او طاعة لقانون ما، وانما يتضمن فقط مزية او كمالا. ويختلف أيضا من حيث ان يتعلق بالفعل ذاته، بالفعل الذي يجب ان يفعل، وليس بالنية. [1] والامر نفسه يطلق على صفة الشر، وانما من الجهة المقابلة.

اما العمل عند الغزالي، فلا ينقسم الى خير وشر، بل على وجه العموم يسمى ما يجب ان يعمل واجبا وما حسن ان يعمل مستحبا، ما يجب ان لا يعمل حراما، ما ينبغي ان لا يعمل مكروها، وما عدا ذلك فهو مباح. واحيانا اخرى يقسم الاعمال الى: حرام، واجب، ومباح. فالحرام فهو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه، واما الواجب فهو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه، واما المباح فهو المقول فيه: ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه.

يتبين من هذا ان العمل الخير هو ما حسنه الشرع، العمل الشر هو ما قبحه. ويعني هذا ان صفة الخير تتضمن معنى الواجب. وكذلك صفة الشر. لذا، كان العمل الخير او العمل الحسن، ليس خيرا لذاته، بل لكونه

---

(1) ارجع الى: Vocabulaire de la Philosophie, par A.Lalande, V. I, p 90.

او حسنا لذاته، وانما لان الشرع قد حسنه وامر به، والعمل القبيح او العمل الشر، ليس قبيحا او شرا لذاته، بل لان الشرع قد قبحه ونهى عنه. (١) فالحرام، كما يقول الغزالي، «كله خبيث ولكن بعضه اخبث من بعض، والحلال كله طيب ولكن بعضه اطيب من بعض.» (٢) وما تحرمه فتاوى الفقهاء هو اما السقوط العدالة به وتثبيت اسم العصيان والتعرض للنار بسببه، واما لان احتمال التحريم يتطرق اليه، واما يخاف منه اداؤه الى محرم، واما ما لا يتناول لغير الله وعلى غير نية الله. فالحلال اذن، كما يقول، هو «الذى خلا عن ذاته الصفات الموجبة للتحريم في عينه، وانحل عن اسبابه ما تطرق اليه تحريم او كراهية.» (٣) ووجه العام، «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما امور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه، ومن وقع في الشبهات واقع الحرام — حديث شريف.» (٤)

ان كان ما تقدم صحيحا، يكون مقياس شرعية العمل وشره هو الشرع. والشرع، كما يقول الغزالي، يطلق صفة الخير على النافع وصفة الشر على الضر. فالشيء الحلال اذن هو حلال لانه مفيد، والشيء الحرام حرام لانه مضر. واما المباح فالشرع قد كف عن التعرض له، غير ان النقل والسمع يمكنان فيه بالنسبة للاحوال. (٥) وعلى هذا الاساس يقسم الغزالي العمل الخير الى نافع ولذيذ، وجميل. يقول: «اعلم ان الخيرات ... تنقسم الى نافع ولذيذ وجميل. فاللذيذ هو الذى تدرك راحته في الحال، والنافع هو الذى يفيد في المآل، والجميل هو الذى يستحسن في سائر الاحوال.» (٦)

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ١١٩ (٢) الاحياء جـ ٢ ص ٨٤.

(٣) » جـ ٢ ص ٨٨ (٤) » جـ ٢ ص ٨٨

(٥) راجع المستصفى جـ ١ ص ٤٨. غير ان الحديث الشريف يخالف قول ابي حامد، يقول النبي: «اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين، فحرم عليهم من اجل مسألته.» وقوله ايضا: «ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم اشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن اشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها.» من كتاب تاريخ التشريع الاسلامي للخضري ص ١٩.

(٦) الاحوال جـ ٤ ص ٨٧

وكذلك يقسم العمل الشر الى ضار وقبيح ومؤلم. ولما كان هذا التقسيم قد لا يعم كل حركة وكل سكنة من حركات وسكنات الانسان وكان على الشرع ان يطلق حكمه على كل حركة وكل سكنة من حركات وسكنات الانسان اصبح من الطبيعي ان يعم الغزالي ويقول: "اعلم ان الاسباب الدنيوية مختلطة قد امتزج خيرها بشرها، فقلما يصفو خيرها كالمال والاهل والولد والاقارب والجاه وسائر الاسباب. ولكن تنقسم الى "ما نفعه اكثر من ضرره، كقدر الكفاية من المال والجاه وسائر الاسباب، والى ما ضرره اكثر من نفعه في حق اكثر الاشخاص، كالمال الكثير والجاه الواسع والى ما يكافي" ضرره نفعه. وهذه امور تختلف بالاشخاص فرب انسان صالح ينتفع بالمال الصالح، وان كثر فينفقه في سبيل الله ويصرفه الى الخيرات. فهو مع هذا التوفيق نعمة في حقه. ورب انسان يستضر بالقليل ايضا، اذ لا يزال مستشرفا له شاكيا من ربه، طالبا للزيادة عليه. فيكون ذلك مع هذا الغزال بلاء في حقه".(١)

يتضح مما تقدم ان مقياس الخير والشر هو المنفعة. غير ان المنفعة كما هو بيّن من اقوال الغزالي بعيدة عن ان تكون غاية في ذاتها، انها على العكس واسطة الى غاية الله".(٢) والخير في هذا السعي هو نعمة انعم الله بها على الانسان ليشكره ويطيعه. فالمال مثلا هو نعمة تساعد على تقوى الله. جاء في الحديث: "نعم المال الصالح لرجل صالح".(٣) وقال ايضا: "نعم العون على تقوى الله والمال".(٤) والمرأة كالمال، نعمة تساعد ايضا على تقوى الله. جاء في الحديث: "نعم العون على الدين المرأة الصالحة. (او) خير متاع الدنيا المرأة الصالحة".(٥) فكل خير لذة، بل كل مطلوب ومؤثر فانه يسمى النعمة. والغزالي يقسم على وجه التعميم النعمة بقوله:

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٨٦

(٢) لقد تقدم معنا في الفصل الماضي ان الطاعة هي وسيلة لمنفعة الاخرة. وهذا ما يؤول الى ان المقياس النهائي هو المنفعة بمعناها العام. وسنعرض لنا فرصة ثانية لتناول موضوع لذة الجنة، تعني لذة الاخرة بشيء من التفصيل.

(٣) جـ ٤ احياء ص ٩٠ (٤) المصدر نفسه

(٥) المصدر نفسه

"اعلم ان النعمة يعبر عنها عن كل لذيذ . واللذات بالاضافة الى الانسان من حيث اختصاصه بها او مشاركته بغيره ثلاثة انواع : عقلية وبدنية مشتركة مع بعض الحيوانات وبدنية مشتركة مع جميع الحيوانات. اما العقلية فكلذة العلم والحكمة، اذ ليس يستلذها السمع والبصر والشم والذوق، ولا البطن والفرج ، وانما يستلذها القلب لاختصاصه بصفة يعبر عنها بالعقل . وهذه اقل اللذات وجودا وهي اشرفها ... والثانية لذة يشارك الانسان فيها بعض الحيوانات كلذة الرياسة والغلبة والاستيلاء، ولذلك موجود في الاسد والنمر وبعض الحيوانات... والثالثة ما يشارك فيها سائر الحيوانات كلذة البطن والفرج . وهذه اكثرها وجودا وهي احسها، ولذلك اشترك فيها كل ما دب ودرج حتى الديدان والحشرات..." (١)

فالنعم على اختلاف انواعها هي اذن وسيلة استعملها الله ليميل النفوس الى الطاعة، كما "خلق الجنة والنار ووعد الخلق بهما زجرا وحثا، واطلب لي وصفهما" (٢) ليهيئ الاسباب الى طاعته.

غير ان النعمة وسيلة للانسان ايضا، ليمكنه عند الحاجة ان يستعمل الوسيلة ان كانت النية حسنة. يقول ابو حامد عندما يتكلم عن الكذب : "الكلام وسيلة الى المقاصد . فكل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا، فالكذب فيه حرام. وان امكن التوصل اليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك القصد مباحا، وواجب ان كان ذلك المقصود واجبا . كما ان عصمة مسلم قد انخلى من ظالم واجبة. فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم قد انخلى من ظالم، فالكذب فيه واجب. ومهما كان لا يتم مقصود الحرب او اصلاح ذات البين، او استمالة قلب المجني عليه الا بكذبة فالكذب مباح". (٣) يذكر الغزالي من الاثار قول النبي عن ام كلثوم قالت : "ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرخص في شيء من الكذب الا في ثلاث : الرجل يقول القول يريد به الاصلاح ، والرجل يقول القول في الحرب والرجل يحدث امرأته والمرأة زوجها" (٤)

---

(١) جـ ٤ ص ٨٧، ٨٨، الميزان ص ١١٨ (٢) الميزان ص ١٠٥

(٣) الاحياء ٣/ ١١٩ (٤) المصدر نفسه

وفي كتابه الاربعين يفسر هذا الحديث ويظهر حكمته فيقول : "لان اسرار الحرب لو وقف عليها العدو لاجتراً ، واسرار الزوج لو وقفت عليها المرأة نفرة منها فساد اعظم من فساد الكذب، وكذلك الشخاصان تدوم بينهما العصبية والعداوة، فاذا امكن الاصلاح بكذب فذلك اولى ." (١)

هنالك ايضا مظهر اخر للمبدأ القائل بان الغاية تبرر الواسطة ، ان صفة الخير مرتبطة ارتباطا اساسيا بالمقصود من العمل، مرتبطة بنية القلب. فان حدث ان نية القلب صحيحة وان المقصود منها الطاعة، فهنالك مبرر للعمل وان كان يشوبه الفساد او الضرر. مثال ذلك قوله : "اذا حكم قلب الفقي بايجاب شيء وكان مخطئا فيه صار مثابا عليه. بل من ظن انه تظهر فعليه ان يصلي . فان صلى ثم تذكر انه لم يتوضأ فان له ثواب بفعله،فان تذكر ثم تركه كان معاقبا عليه. ومن وجد على فراش امرأة فظن انها زوجته لم يعص بوطئها وان كانت اجنبية،فان ظن انها اجنبية فلم وطئها،عصى بوطئها وان كانت زوجته." (٢)

وان كان ذلك كذلك، يكون الخير حيث تكون النية للشرع والطاعة فيه. ولكن اليس هذا في الوقت نفسه تحديد لمفهوم الشر؟ ما هو الشر على الحقيقة؟ لقد سبق وذكرنا ان الشر هو ما نهت الشرع ولكن ما معنى ما نهت الشرع؟ ما هو المقوم الاساسي الذي ارتكز عليه الشرع حتى حرم هذا الشيء الذي اسمه "الحرام" "المضر" ، "الشر"؟ ان كان الشر كالخير هو شيء نسبي ، هو ما هو مضر، اليس معنى ذلك ان الشر غير موجود بذاته؟ اليس ما هو مضر لي قد يكون مفيدا لغيري؟ اليس رب انسان ينتفع بالمال ورب انسان اخر يتضرر منه؟ وان كان الله قد خلق الخيرات والنعم بحسب رأي ابي حامد — ليسهل التوسل الى الطاعة، فما معنى خلقه للشر؟

ان ما ذكرناه عن الخير يمكن ان يساعد على اجابة هذه الاسئلة ، باعتبار ان الخير والشر صفتين متباينتين ، فلا يبحث في الواحدة الا ويبحث في الثانية. غير اننا نظرا الاهمية البحث نرى فائدة من ذكر موقف الغزالي من هذه الناحية من البحث :

---

(١) الاربعين ص ١٠٨ (٢) الاحياء جـ ٣ ص ٣٧ ، ٣٨

الشر هو عدم مراعاة القانون الذي سنه الشرع، او بكلمة ادق، ان الشر يطلق على من يعصي الشرع وهو عارف به. والشر ينقسم حسب رأي الغزالي الى ضار وقبيح ومؤلم. وهنالك شر مطلق، اي ذلك الذي تجتمع فيه الحالات الثلاث اي الضرر والقبح والالم. واما الشر الذي لا تجتمع فيه هذه الحالات فهو شر مقيد. يقول: "واما الشر المقيد فهو الذي جمع بعض هذه الاوصاف دون بعض فرب نافع مؤلم، وربّ نافع من وجه ضار من وجه اخر." (١)

يترتب على ما تقدم ان الشر هو نقص خير ما، هو تحقيق ما هو ضار عوضا عن تحقيق ما هو مفيد. هنا يعترضنا سؤال ذو مظهرين: ان كان الشر كالخير شيئا نسبيا، الا يكون الشيء الضار مفيدا من ناحية اخرى؟ ثم، ان كان الشر ما هو ضار فلماذا خلقه الله؟ ان جواب الغزالي على هذا السؤال بكامله هو، تبعا لروح تعليمه وتعليم الاسلام ذاته، ان الله قد خلق الشر ليمتحن قدرة الانسان على الطاعة: فان اطاع نالته الجنة، وان عصى نالته النار.

وان كان ما تقدم صحيحا، يكون موقف الغزالي، كموقف الاسلام، موقف من يعتبر ان الانسان قادر لوحده على ان يطيع القانون ويحققه؛ ان هذه النتيجة قد تظلمها تعليم الغزالي الصوفي، بل ان نظامه هذا لم يقم الا عليها. وبكلمة اخرى، انه يعتقد ان الانسان في هذه الحياة الدنيا قادر على ان يتحرر من كل نقص وينتسب الى عالم الولاية التي لا تختلف في النهاية على عالم النبوة، عالم النفوس الزكية الطاهرة المزينة بالسمو والكمال. وسيتاح لنا في فصل اخر ان نبحث في هذه الناحية بشيء من التفصيل. غير ان الذي وجبت ملاحظته هنا، هو ان الانسان حسب تعليم الاسلام الاساسي، ينجو من النار، اي يحقق ذاته كما يريد الله، عندما يطبق القانون فيتمتع بالنعم والخيرات التي يقررها الشرع ويقصد بها بحبوحة. بينما ان عمل الغزالي الصوفي هو - على التحقيق - ثورة على كل هذه النعم والخيرات واللذات... اذ لا كمال الا بصرف النظر عن جميع الشهوات.

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٨٧

ننتقل الان الى الكلام عن الفضيلة والرذيلة، اى الى الخير والشر عندما يمثلهما الانسان في حياته :

يستعمل الغزالي تعبير "حسن الخلق" و "سوء الخلق" ليعني بهما الفضيلة والرذيلة. ولتحديد طبيعة الخلق الحسن، يبدأ بتعريف الخلق بصورة عامة، ليقول :

"الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر، من غير حاجة الى فكر ورؤية." (١) فالخلق الذي ليس عبارة عن الفعل، اذ "رب شخص خلقه السخاء ولا يبذل المال، اما لفقد المال او لمانع. وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل اما لرياضة او لرياء." (٢) وليس الخلق عبارة عن القوة، اذ "ان نسبة القوة الى الامساك والاعطاء بل الى الضدين واحد، وكل انسان خلق بالقدرة على الاعطاء والامساك، وذلك لا يوجب خلق البخل ولا خلق السخاء." (٣) وليس الخلق عبارة عن المعرفة، اذ "ان المعرفة تتعلق بالجهل والقبيح جميعا على وجه واحد." (٤) الخلق هو عبارة عن "الهيئة التي بها تستعد النفس لان يصدر عنها الامساك او البذل. فالخلق اذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة." (٥) ولما كانت صورة النفس الباطنة تتركب من اربع قوى : قوة العلم، قوة الغضب، قوة الشهوة، وقوة العدل، اصبح تعريف الخلق الحسن هو حالة كمال النفس تنالها اذا اعتدلت قواها ولم تجنح الى الافراط او التفريط. يقول في ذلك :

"في الباطن اربعة اركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق. فاذا استوت الاركان الاربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث. اما قوة العلم فحسنها وصلاحها في ان تصير بحيث يستعمل بها درك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات،

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٤١
(٢) المصدر نفسه
(٣) المصدر نفسه
(٤) المصدر نفسه
(٥) ص ٤٧

وبين الجهل والقبيح في الافعال. فاذا تعلمت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة هي رأس الاخلاق الحسنة، وهي التي قال الله تعالى فيها — ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا. وأما قوة الغضب فحسنها في ان يصير انقيادها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة. وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في ان تكون تحت امارة الحكمة، اعني امارة العقل والشرع. واما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت امارة العقل والشرع ... فمن استوت فيه هذه الفضائل واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقا، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالاضافة." (١)

يتضح مما تقدم ان الفضيلة تنشأ من الاعتدال او التوسط بين قوتين متباينتين، وبالتالي، ان كلا طرفي قصد الامور ذميم. فما حد هذا الاعتدال ومعياره؟

ان معيار الاعتدال في رأي الغزالي هو العقل والشرع معا، فباحتكام الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المنشود. فالمرء الذي يستعمل العقل ويراعي الشرع ومقاصده، يعلم ان شهوتي المعدة الغريزة الجنسية جهز بهما ليبقاء على حفظ الفرد والنوع، بسلامة البدن الذي به صحة العقل وطلب العلم بالنسل الذي به عمارة الارض وبقاء العالم. فليس للمرء اذن ان استشار عقله ان يميل هاتين الشهوتين كل مرتمما، وبالتالي، حري به ان يقصد منهما ما خلقا له، فيكون قصاره في الشهوة الاولى ان يأكل ليعيش سليم الجسم، وفي الثانية ان يتزوج ليحصن نفسه ويساهم في بقاء العالم لا ليطلب اللذة ويلهو ويعب." (٢)

غير ان تحقيق الاعتدال هو امر على غاية من الغموض وصعب التحقيق، بل يكاد يستحيل تحقيقه من البشر الا النبي ومن قاربه في المنزلة من الاولياء الصالحين. يقول في ذلك:

"ولما كان الوسط الحقيقي بين الطرفين في غاية الغموض، بل هو ادق من الشعر واحد من السيف. فلا جرم من استوى على هذا الصراط المستقيم في الدنيا، جاز على مثل هذا الصراط في الاخرة. ولما يتفق العبد

---

(١) احياء جـ ٣ ص ٤٧

(٢) راجع الميزان ص ٢٨٨ ، ١٢٢ — ١٢٨

من ميل عن الصراط المستقيم ، لعلي الوسط حتى لا يميل الى احد الجانبين فيكون قلبه متعلقا بالجانب الذي مال اليه . ولذلك لا ينفك من عذاب مـا واجتياز على النار وان كان مثل البرق . قال الله تعالى : وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا . ثم ننجي الذين اتقوا — اي الذين كان قريبهم الى الصراط المستقيم اكثر من بعدهم عنه . ولاجل عسر الاستقامة ، وجب على كل عبد ان يدعو الله تعالى في كل يوم سبع عشرة مرة فـي قوله اهدنا الصراط المستقيم ، اذ وجب قراءة الفاتحة في كل ركعة . فقـد روى ان بعضهم راى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام ، فقال قـد قلت يا رسول الله تبيتني هود ، فلم قلت ذلك ؟ فقال عليه السلام : لقوله تعالى : فاستقم كما امرت . فالاستقامة على سواء السبيل في غاية الغموض ولكن ينبغي ان يجتهد الانسان في القرب من الاستقامة ان لم يقدر على تحقيقها . (١)

here

يمكن تلخيص ما تقدم فيما يلي : حسن الخلق هو هيئة او ملكة النفس الباطنة عندما تعتدل قواها . وسوء الخلق هو هيئة النفس الباطنـة عندما تنحرف عن جادة الاعتدال في الامور . اما حد الاعتدال فهو العقـل المهذب بالشرع او العقل والشرع جميعا . والاعتدال في الامور امر يصعب تحقيقه عادة ، ولذلك ، على الانسان ان يجتهد في القرب من الاستقامة بقدر الاستطاع .

نتقدم الان الى ذكر الفضائل واسمائها :

يقول الغزالي : "الفضائل وان كانت كثيرة ، فجمعها اربعة تنقسـم شعبها وانواعها ، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ." (٢) وطلبـا للوضوح ، نذكر فيما يلي هذه الفضائل الاربع ونذكر ما يقابله منها من الفضائل وما يكتنف طرفيها من الرذائل :

١ — الحكمة : هي فضيلة القوة العقلية ، بها تسوس القوتين الشهوية والغضبية وتقدر حركاتهما بالقدر الواجب في الانتشار والانبساط . (٣) وبالحكمة ايضـا يحصل "حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وغاية الرأي ، واصابة الظن ، والتفطـن

---

(١) احياء ج ٣ ص ٥٥ ، الميزان ص ٨٦ — ٨٧
(٢) الميزان ص ٨٣
(٣) " ص ٨٩

لدقائق الاعمال ."[1] ومن افراط هذه الفضيلة " تصدر الجرأة والتكسر والخداع والدهاء، ومن تفريطها يصدر البله والخمارة والحمق والجنون ، واعني بالخمارة قلة الخبرة في الامور مع سلامة التخيل ، فقد يكون الانسان غمرا في شيء دون شيء ". والفرق بين الحمق والجنون ان الاحمق مقصوده صحيح ولكن سلوكه الطريق فاسد، فلا تكون له رويه صحيحة في سلوك الطريق الموصل الى الغرض . واما المجنون فانه يختار ـ لا ينبغي ان يختار فيكون اصل اختياره وايثاره فاسدا ."[2]

٢ ـ العفة : هي فضيلة القوة الشهوية، او هي انقياد القوة الشهوية بيسر وسهولة للعقل حتى يكون انقباضها وانبساطها بامره واشارته ، وبذلك يكون المرء حرا غير مستعبد لشهواته . [3] "يصدر عنها السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع والنظافة والمسالمة والظرف وقلة الطمع. واما ميلها الى الافراط او التفريط فيحصل منه الحرص والشره والوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والمكر والمجانة والعبث والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء ."[4]

٣ ـ الشجاعة : هي " فضيلة القوة الغضبية لكونها قوة وسط قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع في اقدامها واحجامها "[5] يصدر منها "الكرم والنجدة والشهامة وكسر النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد ."[6] وهي "وسط بين رذيلتيها المطيفتين بها وهما التهور والجبن . فالتهور لطرف الزيادة من الاعتدال، وهي الحالة التي بها يقدم الانسان على الامور المحظورة التي يجب في العقل الاحجام عنها . واما الجبن فلطرف النقصان، وهي حالة بها تقصر حركة الغضبية من القدر الواجب فتصرف عن الاقدام حيث يجب الاقدام ."[7]

---

(١) احياء جـ ٣ ص ٤٧
(٢) المصدر نفسه
(٣) المصدر نفسه
(٤) " " ، الميزان ٩٦
(٥) الميزان ص ٨٥
(٦) احياء جـ ٣ ص ٤٧
(٧) الميزان ص ٨٥ ، ٩٤

٤ — العدالة : هي عبارة عن وقوع القوى الثلاث على الترتيب الواجب. وهي اما ان تكون في النفس او لا تكون . وكونها في النفس هو انسجام قواها وانتظامها، بحيث لا يبغي بعضها على بعض مع جعل القيادة للقوة العاقلة، وحينئذ لا تكون واحدة من الفضائل، بل جماعها وجملتها . وهذه الفضيلة ليست وسطا بين رذيلتين، بل ليس لها الا مقابل واحد وهو الجور، اى جماع الرذائل وجملتها . (١)

وهذا هذه الفضائل والاقسام التي تنشأ عنها، توجد فضائل اخرى يسميها الغزالي الفضائل التوابعية، وهي : هداية الله، ورشده، وتسديده ، وتأييده. (٢) وسيأتي الكلام عنها في فصل اخر.

نتخطى الآن بعد هذا العرض لموقف الغزالي من الخير والشر والفضيلة والرذيلة، الى نقد سريع يتناول اهم نقاط البحث الرئيسية. نبدأ الكلام اولا عن الفضيلة ونظرية "الوسط"، ومن ثم ننتقل الى الكلام عن الخير والشر.

علينا قبل اى شيء ان نقدر جهود الغزالي في التوفيق بين نظرية الفيلسوف ارسطو التي نقلها عن ابن مسكويه على الاغلب، وبين العلوم الشرعية. نقول انا نقدر هذا الجهد وان كان الغزالي، كما هي عادته، يرجع اساس النظرية الى القرآن باعتبار ان تعليم اليونان هو تعليم في ضلال، وان الشرع لم يترك صغيرة او كبيرة الا احصاها... انا نقدر كذلك تحليله للفضائل وتقسيمها، والرذائل وانواعها وربط كل شيء بالقوة النفسية التي تنشأ عنه. نقول انا نقدر هذا التحليل وان كان الغزالي قد تعلمه من اليونان عن طريق ابن مسكويه والشيخ الرئيس. (٣) غير اننا

---

(١) الميزان ص ١٠١ (٢) الميزان ص ١١٤

(٣) لا شك في ان الحق لا يحتكر، بل هو على الحقيقة ملك الانسان. غير ان عدم الاعتراف بالفضل والتقدير يتضمن احيانا وجب ان نشير اليهما : يتضمن اولا نقصا في فضيلة المحبة للحق، وثانيا نقصا في فهم الحق ذاته. ومن هذا النقص ينشأ الاستهتار بالتراث العقلي الانساني المتراكم، ذلك الاستهتار الذي يؤدي في النهاية الى اتخاذ موقف فكرية اعتباطية خاطئة.

نظلم الغزالي اذا حكمنا على انه اخذ بنظرية الوسط الارسطاطاليسية جملة، على العكس انه اخذ ما يلائم آراءه التي يحملها والتي يعتقد انها الحق. وبكلمة اخرى — وهي الاصح — انه اخذ بقدر ما يسمح له موقفه الديني ان يأخذ، وترك كل ما يعارضه وهنا يعترضنا السؤال : الى اى حد تمكن الغزالي من الاخذ بنظرية الوسط؟

الجواب على هذا السؤال جملة هو ان الغزالي لم يكن قادرا على الاخذ بالنظرية بشكلها الصحيح، وان ما اخذه منها لم يطبقه عمليا نفسي تعليمة الاخلاقي :

ليس الوسط العدل عند ارسطو كالوسط الرياضي الذى تعيّنه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وانما هو وسط بالاضافة الى الانسان، متغير تبعا للافراد والاحوال، اى يجب ان يراعى فيه : من، وابن، ومتى، وكيفه ولم. [1] ثم ان العقل الذى يعين الحد، ولا تكون في نظره الفضيلة فضيلة الا اذا اصدر الحكم فيها عن عقل صاحبها ونيته وارادته. ثم ان كانت الفضيلة من حيث الماهية وسطا بين طرفين مرذولين، فانها من حيث الخير حد اقصى وقمة.

اما الغزالي فانه يقول، كما رأينا، بالحد الوسط الثابت الذى لا يتغير، اى ان الحد عنده هو شبيه بالحد الرياضي، لا يتغير بالاضافة الى الانسان، اى لا يراعي فيه من، وابن، ومتى، وكيفه ولم. ان الحد كما ذكرنا

---

(١) يقول ارسطو : "فكل انسان عالم وكامل يجتهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع، سواء اكانت بالاكثر ام بالاقل، ولا يطلب الا الوسط القيم ويفضله على الطرفين، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه، بل الوسط بالنسبة لنا." ص ٢٤٦ ج ١ — ويقول في الوجدانات المتقابلة : " ولكن ان يعرف المرء الشعور بما على ما ينبغي تبعا للظروف، وتبعا للاشياء، وتبعا للاشخاص، وتبعا للعلة، وان يعرف ان يلتزم المقدار الحق، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذى لا يوجد الا في الفضيلة." ص ٢٤٧

هو حد مفروض بل ومفروض من الشارع ، اي لا العقل ولا الارادة يعملان في وضعه ، وانما الشرع . اذ لو فهمنا من تعبيره "العقل والشرع" او "العقل المهذب بالشرع" ذلك العقل وتلك الارادة الحرة اللذان يقدران الوضع والاحوال والظروف ، لكنا نتهمه بتناقض اساسي ، اي انه يقول قول المعتزلة بالحسن والقبيح العقليين . والغزالي ، في الواقع لم يقع في مثل هذا التناقض بل ان الله عنده مصدر الخير ومصدر الشر وان الانسان مساق بالقضاء والقدر كما رأينا في الفصل السابق . ولتأييد هذا القول ولم وضوحه نذكر ان الغزالي ، في الكلام عن علامات حسن الخلق ، يطلب ان يحاكم الانسان الى القرآن ، اذ ان الله جل شأنه قد ذكر في كتابه الكريم صفات المؤمنين والمنافقين . وهذه الايات هي مستوى حسن الخلق وسوء الخلق ، يقول : "فمن اشكل عليه حاله ، فليعرض نفسه على هذه الايات ( الواردة في ص ٥٩ — ٦٠ من الجزء الثالث في الاحياء) . فوجود جميع هذه الصفات علامة حسن الخلق ، وفقد بعضها علامة سوء الخلق ، ووجود بعضها دون بعض يدل على البعض دون البعض ، فليشتغل بتحصيل ما فقده ، وحفظ ما وجده . . (١)

يتضح اذن ان العدل الوسط هو عدل الشرع ، واستقامة الشرع — اي استقامة الانسان كما امر . وبالتالي ، الفضيلة هي اذن تلك الهيئة النفسية التي ارتاضت على طاعة الشرع .

تتقدم الان الى النقطة الثانية من الجواب ، تعني ، ان الغزالي في اقلب الاحايين ، لم يطبق نظرية الوسط العدل في تعليمه الاخلاقي :

نأخذ على سبيل المثال الشهوتين اللتين يستشهد بهما الغزالي كثيرا ، تعني شهوة الطعام والشهوة الجنسية . ففي حد الاعتدال في الاكل ، نراه يذهب الى ان المقدار المحمود منه هو ان يقتصر المرء " على تناول ما لا يمكنه الاشتغال والتقوى على العلم والعمل الا به ، ولو اقتصر عنه لتعللت قواه واختل بدنه . فهذا المقدار اذا تناوله من حيث يحب كما يحب فهو معذور ، بل مشكور ومأجور ، اذ البدن مركب النفس للتطلع به منازلها

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٦٠

الى الله تعالى ." [1] ومن ناحية ثانية نراه يخصص اكثر من عشر صفحات في الاحياء للتأكيد على ضرورة الجوع واظهار فوائده العظيمة واظهار انه فضيلة. ومن غريب قوله في هذا الباب استشهاده بحديث عن النبي : "افضلكم عند الله منزلة يوم القيامة اطولكم جوعا وفكرا في الله سبحانه ، وابغضكم عند الله عز وجل يوم القيامة كل نؤوم اكول شروب." [2] والغريب من هذا استشهاده بان من صبر على الم الجوع اربعين يوما ظهرت له — كما قيل — لا محالة اشياء من عجائب الملكوت." [3] او استشهاده بحديث عن النبي : " ان الله يباهي الملائكة بمن قل مطعمه ومشربه في الدنيا . يقول الله تعالى : انظروا الى عبدي، ابتليته بالطعام والشراب في الدنيا ، فصبر وتركهما . اشهدوا يا ملائكتي ما من اكلة يدعها الا ابدلته بها درجات في الجنة ." [4] بل والاغرب من جميع ما ذكر استشهاده بقول التستري الذي كان "يرى ان الصلاة قاعدا لضعفه بالجوع افضل من الصلاة قائما مع الاكل ..." [5] سامح الله الغزالي والتستري على هذا الرأى الذى ليس ينافي الوسط العدل فحسب ، بل لا يتطلبه شرع ولا عقل ، لقد اباح الله للمسلمين الطيبات من الرزق ، وجعلها للذين آمنوا في هذه الحياة، وخالصة يوم القيامة، كما رضي منهم ان يطلبوا في هذه الحياة الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة، ولم يرض منهم الزهد المتقطع ولا الانفراد الذى يقطع الصلة بين المرء ودنياه.

وفي حد الاعتدال في الشهوة الجنسية، يقول في الميزان :

"واما شهوة الفرج فاعمالها تنقسم الى محمود ومكروه ومحظور. اما المحمود فهو المقدار الذى لا بد منه لحفظ النوع. فان النكاح ضرورى لبقاء نوع الانسان باتصال نسله، كما ان الغذاء ضرورى لبقاء شخصه الى حين اجله... فمن كان قصده في النكاح امرين : احدهما النسل لكثرة المباهاة (النبي يباهي بامته يوم القيامة — حديث) وان يلحقه بعده ولد صالح يدعو له

---

(١) الميزان ص ١٢٣ (٢) الاحياء جـ ٣ ص ٦٩

(٣) الاربعين ص ١٠٤ (٤) " ص ٧٠

(٥) " "

(يوم القيامة) ، والثاني ان يدافع عن نفسه غلبة المني التي اذا اجتمعت كانت كالمرّة ، والدم اذا اجتمع عظمت تكاليفه في البدن بكثرة الحرص ، وفي الدين بالدعوة الى الفجور . فالنكاح على هذا الوجه محمود وسنة وداخل تحت قوله ( من احب فطرتي فليستن بسنتي ) ومن نكح فقد حصن نصف دينه . ولا بأس بخوض قائله وهو ان يكون في بيته من يدبر امر منزله . . . (١)

يقول هذا من فقد عضد ناحية، ليستشهد من ناحية بقول ابن عباس، "لا يتم نسك الناسك الا بالنكاح . . . " (٢) او قول المجاهد : "احتاج الى الجماع كما احتاج الى القوت، فالزوجة على الصديق لوجه وسبب لطهارة القلب . ولذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل من وقع نظره على امرأة فكانت البها نفسه ان يجامع اهله، لان ذلك يدافع الوسواس من النفس . (٣)

او ان يقول : "يقال ان الحسن بن علي كان عنينا حتى نكح زيادة على مائتي امرأة، وكان ربما عقد على اربع في وقت واحد، وربما طلق اربعا في وقت واحد واستبدل بهن . وقد قال عليه الصلاة والسلام للحسن : اشبهت خلقي وخلقي . وقال صلى الله عليه وسلم : حسن علي وحسين من علي . فليل ان كثرة نكاحه احد ما اشبه به خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . (٤)

يتضح مما تقدم ان الواقع لا يؤيد موقف الغزالي من الوسط العدل . وهذا الواقع يتبلور على العموم في نظرته الزهدية . لذلك يكفي ان نقرر نزعته الزهدية، حتى نقرر بالوقت نفسه ان قوله بالوسط العدل وهو من الامور الكثيرة التي يرددها في كتبه بدون ان يكون لها مضمون واقعي ثابت . ومهما يكن من امر، فاننا نقدر كما ذكرنا جهد الغزالي القوي في رفع المستوى الخلقي ، ومحاولته في اصلاح ما امكن اصلاحه، واحياء ما امكن احياءه . واذا كان الغزالي قد عني بالنقل عندما حاول التوفيق بين رأي الحكيم اليوناني الكافر وبين العلوم الشرعية الاسلامية، نقول، اذا نقل فانما الباعث على نقله الاساسي، ويرجع اليه فقط وانما — بالاكثر — الى التعليم الذي يحمله ويريد ان يحببه ولعل المثل القائل ان الشعر لا يعلو من لبيته هو مثل ينطبق هنا على الغزالي الى حد بعيد .

---

(١) ص ١٢٦ — ١٢٧ (٢) الاحياء جـ ٢ ص ٢٦

(٣) المصدر نفسه . والحديث اسناده جيد

(٤) ص ٢٢ . والحديثان اسنادهما جيد .

واذا رجعنا الان الى بحثنا، نلخص موقف الغزالي من الفضيلة والرذيلة كما يشبه الواقع في جملة واحدة : اذا ارتاضت هيئة النفس الباطنة على الطاعة للشرع تكون فاضلة، وبالتالي تنشأ منها الاعمال الفاضلة، واذا عصت او استعصى عليها ذلك توصف اعمالها بصفة الرذيلة.

ان الفضيلة طاعة للشرع. انا نثبت هذه القضية ونؤمن بصحتها، ولكن بمعنى مغاير للمعنى الذى يريده الغزالي. الفضيلة هي طاعة للشرع من حيث ان الشرع تصوير عن ارادة الله، ومن حيث ان ارادة الله تقضي بان يتكمل الانسان. ان الصلة الاساسية بين الله والانسان هي صلة كائن حي كامل بكائن حي، هي كصلة الطالب للموضوع. وان كان ذلك كذلك، تكون الطاعة الصحيحة نتيجة وليست كغاية اصيلة للتوجه من الانسان إلى الله، ويكون الشرع واسطة للوصول الى الله.

ان صح ما تقدم، نقول بتحفظ شديد، ان الخطأ العام الذى يحيط المشكلة بكاملها هو جعل الشرع غاية عوضا من ان يكون واسطة. وبكلمة ثانية، هنالك، في نظرنا، خطر عبادة الكتاب. اننا لا نقول ان اهل السنة والجماعة ترتكب هذا الخطأ بصورة واعية، ان جل ما نريد قوله هو ان التعليم الاسلامي يحل عمليا الشرع محل الله. ومن هذا الخطأ الاساسي، نشأ خطر التقيد باللذة — سواء اكانت اللذة في الحياة الدنيا او لذة جنات النعيم. ولعل ابلغ برهان واقعي يؤيد حكمنا هو الغزالي نفسه ومن لف لفه من مشايخ الصوفية الذين ثاروا على لذة الاخرة ووصفوا من يؤمن لاجلها، اى لاجل اللذة باللئيم. ومثل هذه الثورة ايضا تتمثل في تقشفه على هذه الحياة الدنيا نفسها. وطلب الانقطاع عنها والتخلص من شهواتها، ومن الحواس، بل ومن الجسم نفسه ان صح هذا التعبير.

ان اللذة تواكب العمل الاخلاقي وليست غاية له. واذا تمتع الانسان باللذة، ومن الطبيعي ان يتمتع، فانما يتمتع بها من طريق العبور: ثم ان المتعة الذاتية في جميع اشكالها، وسواء اعادت الى الفرد ام الى المجتمع هي ضرورة بمعنى انها تساعد الانسان على القيام بالعمل الاخلاقي. بل اننا نخطو خطوة ابعد من خطوة الغزالي، ونقول ان من الحسن ان تتسلط الى حد معين، ولكن ليس لواحد منها ان يدعي السلطة. لذا، على

علم الاخلاق لهما نرى ان ينكر المتعلمة ويحاربها على اى شكل كانت عليه ، من الثروة او من اللذة او من السعادة نفسها . والكائن الاخلاقي الذى لا يعرف ان يضحي للخير — في المعنى الكامل لكلمة — بالثروة وباللذة، وبالسعادة، بل وبالحياة ذاتها فانما هو يعبد الاصنام ولا يعبد الله الحق . اما اذا عرف ان يقرب هذا القربان، فان تضحياته تكفي لان تكشف لـــه القناع عن القانون الاخلاقي في اسمى بهائه . وبما ان الخير — سبب الارادة النهائي وليس الشيء المراد — هو الذى ينال الظفر عند اكـــبر المنازعات واشدها علانية، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للانسان، ولا تكون العوامل الاخرى المتولدة عن المتعلمة الا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

وبكلمة ثانية ، ان اللذائذ والنعم التي انعم الله بها على الانسان لا تكفي لمجرد كونها نعما من الله ان تكون غايات في ذاتها . والغزالـــي كما ذكرنا، قد لاحظ هذا الامر، غير انه عندما علا عن مستوى العامة، واراد ان يحدق بالعقل الاعلى، وقع في الغلو والمبالغة، وبالتالي، في الخطأ . وعندنا ان خطأه يرجع في النهاية الى نهمه الخاطئ للكيان الانساني . لقد وقف موقف من يعتقد ان الانسان خلق تام الخلق، وبالتالي قادر على ان يخلص بالاستناد على قواه الطبيعية . وبكلمة ثانية، انه لم يلمس النقص الكياني الذى مرّى الطبيعة الانسانية الاولى ، الذى مرّى الارادة مما كان لها في حال الاستقامة من النسبة الطبيعية الى الخير . لقد تصور ان الشهوة في ذاتها هي سبب الرذيلة ، وان الجسم هو عدو الانسان، وان الدنيا قاطعة لطريق الله . (١) وعندما تصور هذا، راح يتكل بالجسم ويحط من شأنه لدرجة ان جعل الجوع والعطش في حد ذاتهما فضيلتان ، بل الى ان عد ، متكلا على الحديث، كل من يعود جسمه على الجوع والعطش بالدخول الى الجنة . غير انه قد فات ابا حامد ان الجسم جزء من الكيان الانساني لا غنى لنا عنه ، وبالتالي، لن يمكن ان يكون سبب الشر والرذيلة . لقد فاته ان حفظنا الاخلاقي بدونه لا يكون شيئا ممكنا ، وفاته ان الجسم انما هو رفيق ضروري ولو انه خطر، واخيرا لقد فاته ان اجتماع الروح والجسم

---

(١) ارجع بصورة خاصة الى الاحياء جـ ٣ ص ١٧٤ ، ٢٠٠

هو يقتضي ذلك نعمة ، وأن الشر ليس له نفس في معرفته . فكان الاجدر بابي حامد ان يحاربه مع الاحتفاظ به، ومزاياه مع الابتعاد عنه، ويحيطه بالعناية اللازمة مع عدم الاطمئنان اليه .

وقبل ان ننتقل الى الكلام عن موقف الغزالي من الشر والشر، نرى ان نختم تعليقنا العام على هامش موقف ابي حامد من الفضيلة والرذيلة ، بملاحظة سريعة تتعلق بموقفه القائل بان الغاية تبرر الوسيلة :

ان الغزالي ، كما تذكر من النص الذي عرضناه في اول البحث ، يقول بالمبدأ القائل بان الغاية تبرر الوسيلة . غير انه يحيط هذا القول بشرطين : الاول ان تكون الغاية نبيلة ، والثاني ان تكون الوسيلة المتبعة لا يمكن اتباع غيرها لتحقيق هذه الغاية المقصودة .

ان المبدأ بدون الشرطين اللذين مر ذكرهما هو في نظر الحقيقة شر ورذيلة . واما اذا اعتبرنا تحفظ الغزالي ، فاننا نرى في هذا القول خطرا عاما يؤدي الى نتائج اخلاقية وخيمة . ان هذا الخطر هو ان يصبح الانسان واسطة، اي ان يكف عن كونه غاية بذاته، وبالتالي ، يحل محل الانسان انانية وغايات ومصالح . . ان معنى هذا نفي انسانية الانسان الاخلاقية، وبالتالي تلاشي محبة الانسان لله، وتلاشي محبة الانسان لمصالحه واهوائه .

اما ما يتعلق بموقف الغزالي من الخير والشر ، فان اهم نقطة يجب النظر فيها ، هي الناحية التي تتعلق بالشر ، ونلخص منها قوله بان مصدر الشر هو الله .

لا بد لنا ونحن نتكلم في هذه الناحية من البحث من ان نعترف بخطورته وكثرة مزالقه، وان نقر بأننا لا نقوى، او بالاصح ، لا نملك القوة الكافية التي تساعد على معالجته بيسر وسهولة . لذلك ، ان نقدنا يكون محاطا بالتحفظ الضروري، ولن يلمس الا النواحي البارزة التي — ضمن دائرة معرفتنا — نتأكد من اننا منها على يقين .

ان الله ليس مصدر الشر كما يتوهم الغزالي ، بل ان تأكيده ينطوي على ضلال فاضح . اذ القول بان الله مصدر الشر معناه ان الله شرير ، وبالتالي ، اثبات عدم وجوده نظريا . اننا لا نشك مطلقا نية ابي حامد الطيبة

ولكننا نفهم مصرفته. والبرهان على خطأ الفلاسفة هو فيما يأتي: [1]

يتصور ابو حامد ان الله مصدر الخير والشر. اما كونه مصدر الخير فلا خلاف عليه، وعلى كل الاحوال، عندئذ يصح البرهان على ان الله لا يمكن ان يكون مصدر الشر، لكون في الوقت نفسه متأكدين على انه مصدر الخير، من حيث ان الخير والشر شيئان متقابلان:

١ — ان فضيلة الشيء هي ما يجعل ذلك الشيء خيرا. وكل فعل لله انما هو فعل فضيلة، اذ ان فضيلته انما هي نفس ذاته. [2] لذلك لا يمكنه ان يريد الشر.

٢ — لا تتصرف الارادة الى الشر [3] الا بسبب ضلال يحصل في العقل — ولو جزئي كتغيّر فيه. وذلك لانه لما كان موضوع الارادة هو الخير المدرك، حصل ان الارادة لا يمكنها ان تتصرف الى الشر الا اذا عرض عليها الشر في هيئة الخير بوجه ما، وهذا لا يمكن حدوثه بدون ضلال. وليس يمكن ان يكون في معرفة الله اى ضلال. لذلك، يستحيل ان يكون في ارادة الله اى ميل الى الشر.

---

(١) ترتكز براهيننا على ارادة الله، تلك الارادة التي، لكي يثبت الغزالي قدرتها، قد ارتكب ذلك الخطأ الهائل.

(٢) ان ذات الله وان كانت تمتاز عن فضيلته اعتبارا، لكنهما مع ذلك واحد حقيقة. وعليه فليس فعل يصدر عن ذات الله الا وهو صادر عن فضيلته. وبن ثم كان من المستحيل ان يكون في فعل الله شر لسبب الشر فـــي مبدئه الفاعلي، لان مبدأه هذا هو نفس ذاته.

(٣) ذلك لان الشر ضد الخير، ولزام الخير ان يكون مشتهى، فلزام ضده ان لا يكون مشتهى. لذا، ليس شر من حيث هو كذلك بمشتهى بنزوع طبيعي او بنزوع حيواني او بشوق عقلي، يعني الارادة. ولكنه قد يشتهي بطريق العرض لمقارنته للخير المشتهى، كالزاني فانه يقصد اللذة التي تلاصقها معرة الاثم.

٣ — ان الله هو الخير المطلق، والخير المطلق لا يطيق مشاركة الشر، كما ان ما هو غاية في الحرارة لا يطيق مزيجا من البرودة. لذلك لا يمكن ان تتدافع ارادة الله مصرفة الى الشر.

٤ — لما كان الخير منتهيا معنى الغاية، كان ان الشر لا يقع في الارادة الا بانحرافها عن الغاية. وارادة الله لا يمكن ان تصرف عن غايتها، اذ لا يريد شيئا الا بارادته نفسه. لذلك لا يمكنه ان يريد الشر. وهكذا يتضح ان حرية الاختيار في الله من طبيعتها كفالة الاستقرار في الخير.

يتضح مما تقدم انه يستحيل ان يكون في الله بغض لاى شيء وذلك للاسباب التالية:

١ — لانه كما ان المحبة هي الى الخير، كذلك البغض هو ينسب الى الشر، لاننا نريد الشر لمن نبغضه، والخير لمن نحبه. فان كان يستحيل على ارادة الله ان تميل الى الشر كما ذكرنا فيستحيل ان يكون له تعالى بغض لشيء.

٢ — ان ارادة الله تتصرف الى جميع ما سواه من حيث انه لارادته وحبه وجوده. وخيريته يريد ان يفيض هذه باشراك الجميع في شبهه بقدر الامكان. لذلك، ان الامر الذى يريده الله في الاشياء التي هي دونه، انما هو ان يكون لها شبه خيريته. وخير كل شيء هو اشتراك في شبه الله، لان كل خيرية ان هي الا شبه ما بالخيرية الاولى. لذلك يريد الله الخير لكل شيء، وبالتالي لا يبغض اى شيء.

٣ — ان الاشياء جميعها تأخذ من الوجود الاول اصل وجودها. لذلك لو كان الله يبغض شيئا ما، لكان يريد ان لا يكون هذا في الوجود، لان الوجود خير كل شيء، ومن ثم لكان يريد ان فعله الذى به يخرج هذا الشيء الى الوجود بواسطة او بغير واسطة لا يكون موجودا لما ان الله اذا اراد شيئا فلا بد وان يريد جميع ما يقتضيه ذلك الشيء. وهذا مستحيل. فيتضح من ذلك انه من انه ان كان خروج الاشياء الى الوجود بارادته فلا بد حينئذ من ان الفعل الذى تخرج هي به الى الوجود يكون فعلا مرادا. وكذلك الحال ان كان هو علة للاشياء بالطبع، لانه

تعالى كما انه يرتضي بطبيعته، كذلك يرتضي بكل ما تقتضيه طبيعته. (١) لذلك ليس عند الله بغض وبغت لشيء.

---

(١) لو كان الله يبغض شيئا من الموجودات الصادرة عنه بواسطة او بغير واسطة، لكان بالضرورة لا يريد وجوده، لان الوجود خير كل شيء، والبغض ارادة الشر لشيء من حيث الشر شر. فيلزم عن ذلك انه تعالى لا يريد وجود فعله الايجادي الحاصل لتوقف وجود الشيء عليه، وهذا محال. لانه ان وضعنا ان صدور الاشياء عنه يحصل بارادته، كان فعله الايجادي بالضرورة مرادا، وقد وُضع انه غير مراد، وهذا خلف. وان وضعنا ان صدور الاشياء عنه صدور طبيعي لا ارادي نقسم ايضا ان الله راض بهذا الفعل الاصداري، لان رضاه بطبيعته يستلزم ضرورة رضاه بما تقتضيه طبيعته اي بفعله الاصداري الطبيعي. وقد وضع ان هذا الفعل ايضا غير مراد، وهذا خلف. لذلك يريد الله فعله الايجادي، او لا اقل من ان يكون راضيا به على مذهب القائلين بصدور الاشياء عنه تعالى صدورا طبيعيا. وعلى كلا الحالين ليكون مريدا لوجود الاشياء لاستحالة ان لا تكون موجودة مع بقاء فعل الايجاد. لذلك يستحيل ان يكون في الله بغض لشيء من الموجودات.

غير انه يقال ،على سبيل المجاز، ان الله يبغض بعض الاشياء ، وذلك على وجهين :

الاول هو ان الله، لكونه يحب الاشياء ويريد خيرها ،فانه يريد ان لا يكون ما يضاد الخير وهو الشر . وعليه فيقال ان الله يبغض الشرور. اذ ان ما لا نريد وجوده يقال اننا نبغضه ونبغضه. والوجه الثاني، لان الله يريد خيرا اعظم، وهذا قد لا يكون من دون ان يستصحب عدم خير اصغر. وهكذا يسمى هذا بغضا وهو احق ان يسمى حبا . فلما كان الله يحب خير العدالة وخير نظام نظام العالم، وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة المجرم او فساد بعض الاشياء كان انه يقال ان الله يبغض من يريد معاقبته وما يريد فساده. انتهى

تلك هي البراهين التي نتأكد من صحتها التي تظهر ان الله لا يصدر عنه اى شر، ولا يبغض اى شيء. وبقيا يلي نذكر باختصار النتائج الوخيمة التي تنتج من موقف ابي حامد عندما يقول ان الله مصدر الشر :

اولا — يقرر الغزالي بان الشر عرض اى انه من الممكنات لكونه نقص خير ما . لذا، القول بان الله مصدر الشر يؤدي في النهاية حتما الى اثبات اعراض في ذات الله، وبالتالي الى انكار وجوده، نظريا .

يعترض الغزالي على هذا ويقول : ان الله يعلم العالم لانه يريده ويعلمه بارادته اياه . وبكلمة ثانية، يقول : ان ارادة الله هي غير علمه الازلي . الجواب على هذا هو ان هذا القول الذى يدل ظاهره على تأكيد عظمة الله، هو في الحقيقة انكار ارادة الله على الاطلاق . اذ ان ارادة الله تتطلب بالضرورة موضوعا وهي علمه . ومتى بطل موضوع الارادة، بطل الخير تحقيقا، وبالتالي، بطلت الارادة تحقيقا . (١)

---

(١) ان كل مراد مدرك، بمعنى ان مرادية الغير بمعنى ملازم لمدركيته لا ينفك عنه لاستحالة عليه ضرورة. فالمعقول والمراد شيء واحد بالعادة، لذلك وجب ان يكون العاقل والمريد شيئا واحدا، الله.

ثانيا - يقرر الغزالي بان الشر عرضي، ويقرر ايضا بان القرآن هو علم الله الازلي . فالقول بان الشر مصدره الله، هو القول بان القرآن محل للاعراض، وبالتالي مخلوق.

هنالك ايضا خطأ اخر يقع به الغزالي عندما يشدد تاكيده على ان خيرية الشيء وفضيلته الى العلم به ومعرفته. اى ان الحكم يرجع الى النية والقلب، وان شر الشيء او تاثيمه المعصية ترجع الى مخالفة الشريعة بنيّة. وقد ذكرنا على سبيل الاستشهاد قوله ان من وجد على فراش امرأة فظن انها زوجته لم يحص بوطئها وان كانت اجنبية، وان ظن انها اجنبية ثم وطئها حص بوطئها وان كانت زوجته. ان هذا الموقف خصوصا اذا اعتبرنا موقف الغزالي السلبي من حرية ارادة الانسان وقدرته الخيرية من اصله، ذلك البحث الذى تقدم ذكره، في الفصل الماضي، تقول ان هذا الموقف يؤدى مباشرة الى انكار وجود الشر على الاطلاق. وسبب ذلك هو انه اذا كانت الفضيلة هي معرفة الشيء الفاضل، تكون الرذيلة، بطبيعة الواقع، هي جهل الشيء. واذا قرر ان الشر جهل، يقرر في الوقت نفسه زوال الشر، اذ، يكون الشر شرا عندما تكون مسؤولية المعرفة. واذا زال الشر كشر، يزول الخير كخير والفضيلة كفضيلة، اذ عندما يكون هذا، يكون قد فصل عمل الشر الاخلاقي من المسؤولية. وعندما يفصل العمل الشر من المسؤولية، يفصل في الوقت ذاته العمل الخير من المسؤولية باعتبار ان ما يصدق من الطرف الاول اى الشر يصدق من الطرف الثاني اى الخير.

هنالك مظهر اخر لنفس الخطأ الذى تقدم ذكره، ونعني ان الغزالي يعتبر الانسان قادرا على العمل لمجرد معرفة الشرع (الخير). وقد سبق ان اشرنا الى هذه الملاحظة. ان الواقع العملي يؤكد دوما عكس ذلك. هنالك ضعف اصيل في طبيعة الكيان الانساني لم يغفل عليه الغزالي، بل ولا الاسلام ذاته. فالشريعة كشريعة لا تكفي لان تنقذ الانسان وسنأتي الى هذه الناحية من البحث في الفصل القادم.

غير اننا في الوقت نفسه، نرغب ان نؤكد على المعرفة وضرورتها كما فعل الغزالي، اذ ان الفضيلة حقا هي المعرفة، ولكنها ليست معرفة

نعم : انها معرفة واختيار سليم وشامل وانتصار . ولا مانع عندنا ، بل نرى من الضروري ان نعترف ان الخطر من قول الغزالي : الفضيلة هي المعرفة هو خطر يفقد كلما توصل الانسان من ان يتصور اخلاقيا ، وذلك باعتبار ان القوى التي هي ضد المعرفة وضد القدرة التي تطبق المعرفة، تأخذ بالنقصان والضعف. غير ان هذا لا ينطبق على الانسان الفاضل، التعيس وانما قد ينطبق على الاولياء.

وقبل ان نختم هذا الفصل، نوجب ان نؤكد على اننا لا نشك بصدق نية واخلاص اي جاهد في بحثه. واذا كنا ندرك عليه، مواقفه الفكرية السلبي الذي لم يساعده، الا ان يتصور الله بشكل قوة مطلقة، جبارة، لا تسأل عما تفعل — وبالتالي جموحة عدوانية... وان يتصور الانسان صورة (بمعنى الكلمة العام) شوهاء، نابذة من كل معنى من معاني الايجابية... سامح الله الغزالي على هذا الموقف الغريب !!

## الفصل السابع

## القانون الاخلاقي

لقد وجه الغزالي عنايته في البحث في مادة الواجب الاخلاقي. انه تقبل حقوق [1] المرء نحو ربه، نحو نفسه، نحو اخيه في الدين، نحو جاره، نحو ابنائه، وتكلم عن واجبات الزوجة للزوج، وما على الزوج للزوجة، وبين اداب التاجر، والصانع والمسافر. وبكلمة واحدة، يمكن القول ان بحثه كاد يستوعب كل ما للمرء وما عليه من صغير الامور الى كبيرها، من تافهها الى جليلها، ومن حقيرها الى عظيمها. فلا نكون اننا مبالغين في القول ان قلنا ان المرء المسلم في عهد الغزالي ليتمكن ان يجد حلا وتفسيرا وايضاحا لكل حركة من حركاته البريئة، وما عليه سوى ان يتتبع خطوات تعليم الغزالي لكي يأمن خطر السوء والضلال.

ان بحثنا في هذا الفصل لا يتناول التحليل والتفصيل لمادة الواجب وانما القانون او السلطة التي ارتكز عليها الغزالي في دعوته العملية. ان جل ما نرغب ان نشير اليه هو ان الاصالة الوجيهة الفرد، والاعمال الوجيهة للعمل، ان هذه كلها، مع انها اعمال فردية وذاتية، تخضع لانظمة وقوانين ثابتة، لا تقبل التبدل ولا التغيير. ان سبب ذلك جلي واضح يعني انه لا يوجد في تعليم الغزالي الاخلاقي شيئا اسمه القانون الطبيعي، بل - كما مر معنا في فصل سبق، لا توجد ارادة لتستمد من العقل الطبيعي النظر الخير في الحياة العملية. هنالك سلطة الهية، ولهذه السلطة وحدها الحق الاول والاخير.

ان جميع الاحكام الاخلاقية ترجع عند الغزالي بالضرورة الى الوحي الالهي. وهذا الوحي يأتي اما عن طريق الانبياء الذين يرسلهم الله (عن طريق الالهام) سرّ حكمته وعلمه. وهكذا نرى ان هداية الله لم تنقطع عن البشر بعد وفاة خاتم الانبياء، بل لا تزال تتجلى، بسبب علم عنايته، من حين الى اخر عن طريق اولياء الله الذين يدفعهم الى الاهتمام بارشاد الخلق وتحسين اخلاقهم واحوالهم. [2]

---

(١) يستعمل الغزالي كلمة حق او ادب ليعني بها كلمة واجب.

(٢) ارجع بصورة خاصة الى الاحياء ج ٢ ص ٢٢

ولما كان الواجب حكما اخلاقيا، وكانت الاحكام الاخلاقية ترجع الى الوحي الالهي، اصبحت الشريعة ذاتها صورة الواجب، تعني صيغة الامر ذاتها. ويديهي ان الشريعة ليست اكثر من كتاب مثالي يستمد سلطته من قدرة الله اللامتناهية وارادته المطلقة. وبالتالي، ان حياة الانسان ترتبط ارتباطا كليا بالشرع: ان ما حللته الشريعة وجب فعله، وما نهت عنه وجب الكف عنه. فمن اطاع الشرع ينال حسن الجزاء، ومن عصى سوف ينال سوء العذاب. على الانسان اذن ان يسعى كي لا يحم عليه البلاء. فالله قد انذر وعليه ان يتوبوا. وان لم يتق الله ويطع امره فان ذلك لن يضر الله شيئا، اذ "المعصية والطاعة في حقه سيان".(١)

يتصرف الانسان على هذا القانون الالهي عندما يتفكر في خلق السموات والارض. وبكلمة ثانية، يتصل الانسان بالشرع بواسطة عقله، ومتى وصل الى الشرع، وجب ان يكف عن استعمال عقله ويخضع لما يخبر عنه النبي. يقول الغزالي: "عند هذا (اى عند الوصول الى الشرع) ينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بانه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الاخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا ينفي باستحالته. فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بدركه، اذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة في الاخرة، وكون المعاصي سببا للشقاوة، لكنه لا ينفي باستحالته ايضا، وينفي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه".(٢)

وجب ان لا يفهم مما تقدم ان العقل يخالف الشرع، وانما ان العقل قاصر عن فهم اسرار الشرع. وبالتالي، ان العقل قاصر عن فهم اسرار احكام الشرع على الاشياء.(٣) وبكلمة ثانية، عندما يحرم الشرع امرا ما، فانما يحرمه لسبب ما، اى لسبب شر ما. فحمل الشر على الشيء لا يفهم من قبل العقل من حيث ان الشر وصف ذاتي للشيء، وانما يفهم من قبل

---

(١) المستصفى جـ ١ ص ٣٩ (٢) ص ٤

(٣) راجع الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢٩٧ — المستصفى جـ ١ ص ٣٩ — ٤١

الشرع وحده. وتطبيقا لهذه القاعدة نقول على سبيل الاستشهاد : ان الزنا هو امر قبيح وشر. وانما قبحه وشره لا للنتائج الوخيمة المترتبة كما يحكم بذلك العقل وبل لان الشرع قد حكم بقبح وشر الزنا . وعلى ذلك، لو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسنا، ولوجد الغزالي وغير من الاشاعرة من اوجه المغالطة ما يبرهن حسن الزنا .

المقصود مما سبق، هو ان الحكم على الاشياء يكون من قبل الشرع وحده. والشرع لا يحكم الا على اساس النفع والضرر . غير ان عقل الانسان يعجز عن معرفة النافع والضار . لذلك، وجب عليه ان يعمل حسبما يوجبه الشرع، اى ان يطيع هذا القانون وان يقيد بضرورته تقيدا مطلقا . وعلى تم له ذلك، اى متى كانت طاعته للشرع طاعة كاملة، بمعنى متى كانت اعماله تصدر بشكل الى وفق الية الشرع، عند ذلك، وعند ذلك فقط، يتأكد من الخلاص ونوال ثواب الاخرة جزاء لطاعته.

يترتب على ما تقدم ان الشرع لم يكن لمخاطبته الى الاسس الكيانية الانسانية، الى المعرفة والادراك، الى الارادة بكلمة واحدة - الى النفس . وانما توخى الامر والنهي من طريق اخر، من طريق الضغط والارهاب. ان وجوب الواجب [illegible] هو الترغيب والترهيب. يقول الغزالي : "لولا خوف العقاب على ترك ما امر به، لم يكن الوجوب ثابتا ، اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر الاخرة." (١) ويقول في مكان اخر، "لا معنى للواجب الا ما اوجبه الله تعالى، وامر به، وتوعد بالعقاب على تركه. فاذا لم يرد خطاب فاى معنى للوجوب؟" (٢) ويقول ايضا : "الخوف سوط الله يسوق به عباده، الى المواظبة على العلم والعمل ، ليتنالوا بهما رتبة القرب من الله". (٣)

وان كان ذلك كذلك، يكون الشرع قانونا يفرض سلطته من الخارج، قانونا يزن اعمال الانسان خيرها وشرها، حسنها وقبيحها ، وليس قانونا يساعد الانسان كيانيا على عمل الفعل الحسن وترك الفعل القبيح . وان صح ذلك تكون مهمة الشرع الاساسية هي ان تعرف الانسان على وجود الشر، بدون

---

(١) الاحياء جـ ١ ص ١٠٠ (٢) المستصفى جـ ١ ص ٣٩

(٣) الاحياء جـ ٤ ص ١٢٦ ، ١٣٩ ، ١٤٤

ان تمكنه من الابتعاد عن فعل الشر، او بكلمة اصح، من الانتصار على الشر. وبالتالي، الشرع يفترض الانسان قادرا بوحده على ان يسود على الشر، اى انه يفترض الانسان قد خلق تام الخلق، وبمجرد المعرفة تكليفه لان تجعل منه الانسان الذى يجب ان يكونه.

الانسان اذن مسؤول عن مراقبة ربه وخشيته في السر والعلانية عليه ان يفعل ما جاء به الشرع ولا يعصى له امرا. فليس هنالك جارحة باطنية تدرك الشعور والشر، وانما هنالك اله يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور. وعلى هذا، لا وجدان بالمعنى الاخلاقي الصحيح، وانما هنالك خشية تورثها الشريعة للمتقين. لذا، لم ير الغزالي ضرورة — ولم يكن ذلك في نظرنا خطأ — لان يفرد في احيائه بابا للشعور او الوجدان الاخلاقي. فالقانون الاخلاقي كما ذكرنا هو قانون يفرض فرضا من الخارج، وبالتالي، لا حاجة الى الشعور، كما انه لا حاجة الى العقل بمعنى الكلمة الصحيح ولا حاجة ايضا الى الارادة والحرية. الشرع وحده، هو الكفيل للافعال حسنا او قبحا، خيرا او شرا. فالانسان اذن مسؤول عن الطاعة للشرع، من مراقبة ربه، وليس مسؤولا عن مراقبة ضميره، اذ هو لا يعرف الضمير.

يترتب اذن ان القاموس الوجداني الانساني الحي هو الشرع؛ هو الكتاب. والكتاب يمثل قدرة جبروتية، وارادة جبارة، وقوة قاهرة، تفعل ما تريد ولا تسأل عما تفعل، لا راد لامرها، ولا معقب لقضائها، ولا مهرب لعبد من معصيتها الا اذا رحمه ولا قدرة على طاعتها الا اذا شاءه خالقه الخلق واعمالهم، وقدرت ارزاقهم واجالهم، لا يشذ عن قبضتها مقدور ولا يعزب عن قدرتها تصاريف الامور، لا تحصى مقدوراتها ولا تتناهى معلوماتها.

الاخذ والرد في حياة الانسان المسلم هو اذن اخذ ورد مع كتابه مع مقدمات حاصلة واحكام ثابتة مبلورة، وقضاء محكم، وسنة مفصلة. واذا قدر للانسان في حياته ان ينحرف عن طاعة هذه القدسة من الاوامر والنواهي فان هنالك عين رقيبة تعرف السرار والخفاء، تدون له حسناته وسيئاته جميعا. وفي الاخرة تطرح الحسنات في الميزان، فان كانت سيئاته اكثر من حسناته

تهوى الى النار، وان كانت حسناته اكثر من سيئاته تهاوى الى دار القرار بعد ان يتشفع النبي الى الله فيه فما ارتكبه من السيئات.[1] ذلك هو حاله في الاخرة، واما حاله في هذه الدنيا، فان كل ذنب موجب للقصاص فالقصاص اى لا تسقط عقوبته الا به، وعلى سبيل التفصيل، نستشهد فيما يلي بصورتين نقتبسهما من تعليم الغزالي، الاولى تعطي صورة عن الانسان الذى يتراءى له سوء فعله ويجب ان يتدارك الخطأ الذى ارتكبه في حق عبادة الله، والثانية تصور الانسان الذى ظلم مصلحة من مصالح العباد ويجب في التوبة:

الصورة الاولى : "واما المعاصي فيجب ان يطالب (الانسان) من اول بقوله من سمعه وبصره ولسانه ويطالب يده ورجله وفرجه وسائر جوارحه، ثم ينظر في جميع ايامه وساعاته ويفصل عنه نفسه ديوان معاصيه حتى يطلع على جميعها صغائرها وكبائرها، ثم ينظر فيها، فما كان من ذلك بينه وبين الله تعالى من حيث لا يتعلق بمظلمة العباد كالنظر الى محرم، والسجود في

---

(1) ان موقف الغزالي من الذنوب تعني موقفه من مشكلة الكبائر والصغائر هو موقف من يتناول برحمة الله اكثر من اى متكلم اخر. انه يستطرد نفسي الاحياء في تقسيم الذنوب الى صغائر وكبائر، والى تنويع الدرجات والدركات في الاخرة على الحسنات والسيئات في الدنيا، فالمؤمن انه يستطرد في كل هذا، غير انه يشدد ايضا على التوبة والندم لدرجة انه يترك مجالا للتفاؤل. ولكن لمن يتوب الانسان ويندم؟ الى الله المفضل عنه فضلا مطلقا؟ ان الكلام في هذا الامر بحث اخر. كل ما نوجب قوله الان هو ان الغزالي يؤكد على ضرورة الندم والتوبة، وانه بحث فيهما كثيرا — ولكن بشكل يتفق مع روح الكتاب كما هو ظاهر من النص.

مسجد مع الكتابة، ومس مصحف بغير وضوء، واتخاذ بدعة، وشربة خمر، وسماع ملاه، وغير ذلك مما لا يتعلق بمظالم العباد، فالتوبة عنها بالندم والتحسر عليها، وبيان بحسب مقدارها من حيث الكبر، ومن حيث المدة، ويطلب لكل معصية منها حسنة تناسبها، فيأتي من الحسنات بمقدار تلك السيئات اخذا من قوله صلى الله عليه وسلم : اتق الله حيثما كنت، واتبع السيئة الحسنة تمحها، بل من قوله تعالى — ان الحسنات يذهبن السيئات — فيكثر صلاة الملاهي بسماع القرآن، ومجالس الذكر، ويكثر القعود في المسجد جنبا بالاعتكاف فيه مع الاشتغال بالعبادة، ويكثر شرب الخمر بالتصدق بشراب حلال هو اطيب منه واحب اليه. وقد جميع المعاصي غير ممكن، وانما المقصود سلوك الطريق المضادة. فان المرض يعالج بضده. فكل ظلمة ارتفعت الى القلب بمعصية فلا يمحوها الا نور يرتفع اليها بحسنة تضادها. والمتضادات هي المتناسبات، فلذلك ينبغي ان تمحى كل سيئة بحسنة من جنسها لكن تضادها". (١)

واما الصورة الثانية، اى من اساء الى صالح العباد (٢) وجب في

---

(١) احياء جـ ٤ ص ٣١ — ٣٢

(٢) صالح العباد ينحصر تحت اربعة امور : النفوس، الاموال، الاعراض والقلوب. والتعدي على صالح العباد فيه ايضا معصية وجناية على حق الله، اذ ان الله نهى عن ظلم العباد. فكل ما يتطوى تحت هذه الامور الاربعة من مشاكل نوعية تنشأ من مخالفة الشرع فهي معصية لانها تخالف الشرع، وليست لانها اعمال عملها الانسان تحت تأثير دافع غير الخير، تحت تأثير علة غائية بعيدة عن الهدف الذي يسعى الانسان الى التقرب منه. فالقتل مثلا هو معصية توجب القصاص لان الشريعة اوجب قصاص القاتل وكذلك السرقة، وسفاهة اللسان وما شاكلها من الايذاء القبيح. اما الاعراض اى خطيئة الزنا فهي ايضا معصية كالقتل والسرقة توجب القصاص. ولكي يفهم بالضبط مفهوم الغزالي من ان الاعراض هي من صالح العباد، نرى حسنا ان نقول كلمة مختصرة عن موقف الغزالي

التوبة الصادقة، نعي صورة تمثل امرأة زانية تهرب من النبي بالحاح بالتوبة. يقول الغزالي في "الاحياء" : "جاءت الغامدية الى النبي محمد، فقال لها : "

---

من المرأة ، بدون ان نخرج من موضوعنا باعتبار ان هذا البحث يتعلق بمادة الواجب الاخلاقي :

المرأة للرجل كالمال للرجل . ولكن نستعين باصطلاح ابي حامد نقول انها نوع من الرق، " نعي رقيقة له" (احياء جـ ٢ ص ٥٢) ويستشهد الغزالي في ذلك بحديث للنبي يقول فيه : "لو امرت احدا ان يسجد لاحد ، لامرت المرأة ان تسجد لزوجها ." (ص ٥٣) غير ان الغزالي يحض الرجل على الرفق بها في كل حال . انه يقول في كتابه الذهب المسبوك ما يلي : "من احب ان يكون مشفقا على زوجته، رحيما لها ، فليذكر عشرة اشياء ليتصفها بها : (١) ان المرأة لا تقدر ان تطلقه بغير اذن وهو قادر على ذلك متى شاء . (٢) وانها لا تقدر ان تأخذ شيئا باذنه وهو قادر على ذلك . (٣) وانها ما دامت في حباله لا تقدر على الزواج من سواه وهو يقدر على الزواج عليها . (٤) وانها لا يجوز لها ان تخرج من البيت بغير اذنه وهو يجوز له ذلك . (٥) وانها لا يمكنها ان تعزى وهو يمكنه ذلك . (٦) وانها تخاف منه وهو لا يخافها . (٧) وانها تتبع منه بطلاقة وجهه في وجهها وبالكلام اللين وهو لا يرضى بجميع احوالها . (٨) وانها تغار اعما وابا وجميع اقاربها . (٩) وانها تخدمه دائما وهو لا يخدمها دائما . (١٠) وانها تتلف نفسها اذا كان مريضا وهو لا يغتم لو مات" . (ص ١٣١) .

غير ان الرجل واجب عليه ان كان له نسوة ان يعدل بينهن . وقد قال النبي : "من كان له امرأتان فمال الى احداهما دون الاخرى ولم يعدل بينهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل ." (احياء جـ ٢ ص ٤٤) العدل هنا ضروري وقد امر الله بذلك في القرآن . وحياة النبي فيما تخص هذه الناحية كانت مثالا اعلى، اذ انه " لحسن عدله وقوته كان اذا ثافت نفسه الى واحدة من النساء في غير نوبتها لجامعها طاف في يومه او ليلته على سائر نسائه" . ص ٤٥

يا رسول الله اني زنيت فطهرني، فردها. فلما كان من الغد، قالت يارسول الله: لم تردني، لعلك تريد ان تردني كما رددت ماعزا، فوالله انـي لحبلى. فقال رسول الله: اما الان فاذهبي حتى تضعي. فلما ولدت اتت بالصبي في خرقة، فقالت هذا قد ولدته، قال اذهبي فارضعيه حتى تفطميه فلما فطمته، اتت بالصبي وفي يده كسرة خبز، فقالت يا نبي الله: قد فطمته وقد اكل الطعام. فدفع الصبي الى رجل من المسلمين، ثم امر بها فحفر لها الى صدرها، وامر الناس فرجموها. فاقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجهه فسبها، فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبه اياها فقال: مهلا يا خالد، فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له، ثم امر بها فصلى عليها ودفنت. (ج ٤ ص ٣٣)

يتضح من الصورتين اللتين تقدم عرضهما تفاعل الانسان مع القانون يعني مع الكتاب المنزل على النبي محمد الذي ارسله الله لهداية الخلق ونشر مكارم الاخلاق.

نتخطى الان الى ذكر كلمة نقدية سريعة تتناول النقاط الاساسية من موقف الغزالي. نبدأ اولا بذكر كلمة عن الانسان الاخلاقي، ثم نتعرض الى رسم خطوط رئيسية لمحاولة فهم الكائن المطلق، العلة الاولى للوجود، واخيرا نذكر على ضوء النتائج التي نصل اليها من بحثنا في النقطتين الاوليتين، كلمة عامة عن الشرع.

---

### يتضح مما تقدم ان قضية العرض هي من الامور الحيوية الشخصية الخاصة بالرجل. فالمرأة هي للرجل، هي نعمة له كما كان تسـد مر معنا في الحديث. فاذا تعدى احد على زوجة احد، فانما يكون قد تعدى على حقوقه وممتلكاته، وبالتالي وجب حده بالقصاص باعتبار ان ذلك معصية ايضا في حق الله الذي امر ان تراعى حقوق العباد.

١ — يترتب علينا قبل اى شيء اخر ان نعترف بسلامة تفكير الغزالي وارتباط نتائجه ارتباطا منطقيا منظما . فالغزالي الذى لم ير في الطبيعة الا الجمود ، والغزالي الذى سلخ العقل عن الانسان، والغزالي الذى مسخ ارادة الانسان الحرة، والغزالي الذى جعل من الانسان محلا لارادة الله وقدرته، نقول، ان هذا الغزالي، لا يمكنه بطبيعة الواقع الا ان يشوّه اخر حيوية بقيت في الانسان، تعني شعوره الحي . ويشوهه الغزالي للشعور، تنزل اخر ضربة من فأسه على اخر ركن من الاساس الطبيعي للعمل الانساني . وهكذا اصبحنا امام انسان فرغ النفس يعيش حياته في طبيعة جوفاء لا حيوية فيها ولا استقرار . وفوق الانسان والطبيعة، هنالك قوة هائلة تدير كلا من عمل الانسان وعمل الطبيعة بقدرة جبروتية خرساء .

انا لا نقف امام تعليم الغزالي هذا، موقف من يشير اليه اشارة استفهام . وبكلمة ثانية، انا لا نقف موقف الشكاك الذى لا يقدر ان يطلق حكما ثابتا نهائيا، على اساس ان الموضوع يحتاج الى دراسة عميقة وبحث طويل منظم . على العكس، انا منذ الان، ومع الاعتراف بان معرفتنا في هذا الموضوع لا تزال في اول عهدها ، ومع الاعتراف بان الموضوع نفسه يحتاج فعلا الى دراسة عميقة وبحث منظم طويل، نقول انا نقرر ان تعليم الغزالي الاخلاقي يشوبه كثير من الخطأ ويشوبه كثير من الضلال . اذ، ان تأجيل الحكم النظرى على هذا التعليم ليتسنى للمرء ان تتوسع معرفته وتدق احكامه، تقول ان من يقول هذا، يكون كالقائل باني لم اعرف بعد ذاتي ولم اتيقن بعد من انسانيتي، من حريتي وارادتي، من قدرتي — على الاقل — في تحصيل المعرفة . ان الانسان، وحيثية الانسان، وفعالية الانسان، وبكلمة واحدة، ان الكيان الانساني ليس مجرد نظرية او فرضية تحتاج الى الاختبار الدقيق والتجربة الطويلة في مختبر الحياة ليؤمن المرء بصحتها وحقيقتها ليقدر حين ذلك ان يحاكم الغزالي والتراث الذى يمثله محاكمة نهائية . ان الانسان، مع ضعفه وذله، مع حقارته وضعته، مع قذارته ودناءته، مع جهله وبمحدودية عقله، ان هذا الانسان نفسه هو قوة حيوية فعالة قادرة خارقة ، ولكلمة واحدة انه — بمعنى خاص — ذو كيان مطلق . وهذا الكيان هو واقع بغرض ذاته، وبالتالي لا يحتاج الى برهان على فعاليته، ولس

وجوده، بالمعنى الكياني للكلمة ontological ان وجود هذا الانسان ، هذا الواقع الاول هو حقيقة اصلية اولية — اى انها لا يمكن اثباتها لوجوب سبق تقديرها على كل برهان فلسفي، فضلا من انها لا يمكن انكارها ولا المجادلة فيها من دون التسليم بها ضمنا، بمعنى ان انكارها والمجادلة فيها هما تسليم ضمني بها . وان كان ذلك كذلك، نرى، كما سبق وذكرنا ، ان كل تعليم ينكر صحة هذا الواقع الاول، اى ينكر قيمة العقل ويكسر قوة الارادة وسلطانها النافذ على نفسها — هو تعليم يشوبه الضلال ، على الاقل لكونه ناكرا قيمة هذا الواقع، وبالتالي وجوده الكياني . فالقضية اذن لا تحتاج الى اختبار طويل ودراسة وجهد عظيمين ، وانما تحتاج الى وعي ذاتي .

واذا رجعنا الان الى موضوعنا الرئيسي نقول ان تعليم الغزالي قد صور القضية الاخلاقية — الانسانية ( نقول اخلاقية — انسانية تأكيدا على الضمير الانساني وان كانت الاخلاق بمعناها الطبيعي لا توجد خارج الانسان ) بشكل معاكس للواقع. لقد صور المسألة هكذا : يصبح الانسان اخلاقيا عندما يعرف الشرع ، غير ان الوضع الصحيح للقضية هو هكذا : الانسان من حيث وجوده اخلاقي ، وبالتالي فالشرع يفترض اخلاقية الانسان . اما ما هي قيمة شريعة لا تعترف بهذه الاسبقية الاخلاقية لذلك بحث خاص لا نتعرض اليه الان . غير ان ما نرغب قوله هنا بصورة سريعة هو ان من يهين هذه الاسبقية الاخلاقية، يهين بطبيعة الواقع الشريعة نفسها . واما انكار القضية كما وصفناها وشبيهتها على الشكل الذي تعرضها تعاليم الغزالي فهو امر يجر وراءه تناقضات وطامة وصعوبات جمة، خصوصا عند من يوجد عنده حس حي لمعنى التاريخ البشري . اذ، انا اذا نظرنا الى هذا التاريخ نرى ان الانسان في وقت ما تكلم في الاخلاق وبحث فيها وتعمق في مضمونها، بل نقول انه ترك لنا معرفة في الاخلاق الانسانية تمتاز بالعمق والنضوج والاتزان . فاذا قلنا مع الغزالي ان الانسان يصبح اخلاقيا عندما يعرف الشرع، كيف يكون موقفنا من تعاليم بوذا وكونفوشيوس وسقراط ؟ ماذا نصنع بمحاورات افلاطون واخلاق ارسطو وافكار ماركس اوريلس ؟؟؟ القول ان هؤلاء وثنيون كفرة، وعلى هذا، نضرب بتعاليمهم

عرض الحائط؟ ام نستمد من تعاليمهم ما شاء لنا ان نستمد، ثم نحكم على تعاليمهم بالكفر كما هو حال الغزالي وغير الغزالي ممن سبقوه وادعوا ان معرفتهم انما وصلت اليهم عن طريق الوحي او الالهام ؟؟؟

ان تأكيدنا على القانون الاخلاقي، على الناموس، على الوجدان الحي لا يعني مطلقا عدم الاعتراف من قبل الانسان بقانون الهي . فالغزالي عندما رجع الى الشريعة ليستمد منها اسس الاخلاق لم يكن الا مصيبا في فعله، اذ ان علم الاخلاق يتخطى النفس الانسانية ويمتد الى ما وراءها . بل يمكن القول ان العقل البشري يزري بنفسه ان وقف في منتصف الطريق . غير ان الغزالي الذي اساء فهم تركيب الانسان الكياني، قد اساء ايضا فهم الاخلاق بصورة عامة والقانون الاخلاقي بصورة خاصة . لقد جعل من القانون الاخلاقي سيدا قهارا، لا ابا عارفا ورحيما، وجعل من الانسان اله عبيدة خاضعة للارهاب والجزاء . لقد فاته ان العقوبة التي تقع على المجرم يمكن ان تعدمه ولكنها لا تسمو نفسه، لقد فاته ان الامر والزجر يخيفانه من غير ان يصلحا امره .

لم يفهم الغزالي ان قدرة الله تظهر لنا باجلى مظاهرها عندما يكون القانون الاخلاقي قانونا نحمله في قلوبنا، ونعترف به عقولنا، وتقوى به ارادتنا فتتعاظم مسؤوليتنا حتى تصبح صورة الانسان فاعلا اكبر حسب يدير رحاها الانسان في هذه الحياة الدنيا . بل انه لم يفهم روحي له في ذلك — ان القانون الاخلاقي، الذي تستمسك به الفضيلة لتؤكد نجاحها في العمل، لا تستمسك به الا عن طريق باطني (Subjective) انه لم يفهم ان هذا القانون، اذا بقي بعيدا عن اشعار او اعلام ذاتي من قبل الضمير، يكون ولا شك قانونا جافا، قارفا، لا يحكي اي معنى للانسان . وبكلمة ثانية، ان القانون الاخلاقي الذي يملي سلطته على الانسان من الخارج ويشكل الي، هو بعيد عن ان يكون قانونا يفهم الانسان ويحبه .

القانون الاخلاقي الصحيح لا يحطم الانسان، ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . انه يخضع الانسان الى قانون اعلى حكم آمر بالمعروف، ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته ان لم نقل باستقلاله . انه يخضع الانسان

في اين كماله الحقيقي نرى جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله. ان قانونا على هذا الشكل هو هو طريق الانسان اذا استمسك بـــه. والانسان، ان كان يحس باهمية مثل هذا القانون، فانه يحس ايضا بحدوده؛ ان اطاعة لتكون طاعته غير محدودة وغير مقرونة بالتذمر مع ذل واستسلام، بل مع تهلل وبسالة وتضحية اذا اقتضى الحال الى ذلك. ان اطاعه تكون طاعة لاوامر العقل المشهودة في الضمير، والتي تملكها ارادة لها من سلاسة القياد ما لها من حدة الذكاء. اما النتيجة اللازمة لهذا القانون فهي ان الانسان، متى احس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل او في عصيانه، احس بذلك انه مسؤول عن اعماله امام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار. انه يفهم ان خلاصة لن يكون ما دام لا يعمل هو على خلاصه. انه يفهم ان كل نفس تختار هي وحدها وبكل قواهـــا القرين الذي تريد ان تأتمنه على حياتها. وعندما تتمثل له هذه الحقيقة الراهنة، يدرك نقصه الكياني، وحاجته الى كيان اسمى من كيانه، كي يساعده على ان يمتلك ناصية حياته، على ان يصبح كائنا حرا يعيش كوحدة مستقلة تتصير وتتفاعل بقدر ما تقيس على النور الذي يشرق عليها من الكيان الكامل.

٢ — نأتي الان الى الكلام عن نقطة ثانية اشد خطورة من الاولى، تعني موقف الغزالي من الكائن الكامل، من الله. انا نعترف بصعوبة هذا الموقف وان الخوض فيه بصورة مفصلة ليس بالامر الهين، بل وليس من مقدورنا الحالي. غير ان موقف الغزالي لا يخلو — في نظرنا — من خلال وجب الكشف عنه بقدر المستطاع:

ان موقف التراث الذي يمثله الغزالي من الكائن المطلق، من الله، هو موقف خاطئ جدا. ان تطبيق مضمون مبدأ الذات (The Principle of Identity) على الله بالشكل الذي يتفق وتعليم هذا التراث يحملنا النتيجة التالية:

"لا اله الا الله" تعني التدليل على وحدانية الله والتأكيـــد على نصله عن اي شيء بشكل يصعب معه ان يخبّر به. ان هذا التعبير لا يدل في النهاية الا على معنى حالل سلبي. من الناحية الفلسفيـــة، نرى ان الخطأ الاساسي هنا هو تطبيق مبدأ الذات على الله كتطبيقه على الانسان، بحيث اصبح الله محصورا وسجينا في ذاته. وهكذا اصبح

محاطا بسد من التعالية الثابتة. وبكلمة اخرى، لقد نفى عنه غير كيانه الالهي، ذلك الغير الذي وجب ان لا يكون ثمة حد فأن كيانه ذاته. (١) ومن هذا الموقف النظري لم يكن من هذا التنزيه الا ان يتكلم عن الخوف موقفا من ان يتكلم عن المحبة، ذلك الموقف النظري الذي سبب موت الحلاج عندما جاهر به.

ومن هذا الموقف نشأ خطأ اخر ارتكبه الاشاعرة بصورة عامة والغزالي بصورة خاصة، نعني فصل حرية الله عن علمه وجعلها سابقة له، اي لعلمه ومستقلة عنه. ونتيجة هذا الخطأ هو ان ارادة الله اصبحت قريبة من ان يعبر عنها بقوة طبيعية عمياء. ان غاية الغزالي من هذا الفصل هو تعظيم ارادة الله القادرة على كل شيء، ولكن تنزيه الطبيعة لوحدها قد ينتج عنها عكس ما نرغب تنزيه بالضبط. وقد سبق ان بينا اسباب ذلك عند الكلام عن ان الشر لا يمكن ان يصدر عن الله.

٣ - استنادا على ما سبق من البحث نتقدم الان الى الكلام عن موقف الغزالي من الشريعة كشريعة:

ان الغزالي يقف موقف من يرى ان الانسان خلق ليخضع للقواعد الشرع وليس ان الشرع قد وجد ليعد يد المعونة الى الانسان.

ان الخضوع للشرع والطاعة له يكون صحيحا عند ما ينشأ من محبة الانسان الشديدة وشبه الصادقة بالفقر بالارتفاع والسمو بتكميل ذاته. غير ان الشرع في هذه الحالة لا يكون عبارة عن كتلة من الاوامر والقوانين، وانما يتمثل في القانون الكامل، في الشخص الحي. وشريعة كهذه، تقر بطبيعة الواقع بوجود الانسان بناء قواه الطبيعية، وتثبتها وترضيها. واما اذا اعتبرنا الشريعة عبارة عن كتاب يضم مجموعة من القوانين التي تجعل الانسان مشلول الارادة، كسيح الحرية، ضعيف الرغبة في الحياة، وعبدا لتصاريف القدر، لكنه مع ذلك مسؤول امام هذه القوانين.

---

(١) لا نقصد هنا لصلة الاله بالانسان والعالم، اذ ان هذه الصلة هي صلة خلق من العدم لا صلة غير.

فان احسن الطاعة يذال في الاخرة نعيم الجنة، وان اساء اليها يكون لنار جهنم حطبا، نقول اذا اعتبرنا الشريعة على هذا الشكل، فاننا نرى عكس ما يراه الغزالي، نعني، نرى ان يثور الانسان على هذه القوانين ولا يعترف منها الا بالقدر الذي تعترف به، اذ، ان ثورة كهذه، ان كانت صادرة عن وعي وادراك، لا بد وان تكون مرتكزة على اساس ايجابي صحيح، على اساس حب الحياة الصحيحة.

ان الانسان الضعيف، الانسان الخاطيء، لا يطلب عندما يطلب الشريعة، شريعة تضيق عليه الخناق، شريعة تجلده، وتكيله صر العذاب. ان هذا الانسان يطلب التحرر من ضعفه وعذابه، يطلب القوة، يطلب الحياة. اذا ندم على ماضيه الاثيم وطلب التوبة، فان ما يدفعه الى الندم وطلب التوبة هو اسمى من تلك القوانين التي تأبى الا ان تنظر الى الشارع، الى الظاهر، الى المادي.

انا لا ننكر ان الغزالي قد ثار في حركته الاحيائية على هذا الخارج، هذا المادي. غير ان ثورته لم تكن صحيحة. انه حرفيا كما تصور ان الثورة الاصلاحية تقع بسبب ما هو ناقص وضروري. انه لم يتمكن من ان يرى ان النظام، وخصوصا النظام الذي يدعي انه الحقيقة المطلقة النهائية، لا يجابه بعملية سد ما هو ناقص. لذلك، نراه يقع بسهولة في دائرة ما هو مادي وظاهري، وينصح من يريد التوبة ان يفتش من اول يلوذه عن سمعه وبصره ولسانه ويطنه ويده ورجله. انه لم يكن ليتفهم التوبة والندم الا عن طريق الشرع والقانون الالهي. الم يقل الله في كتابه: " ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب؟ الم يأمر برجم الزاني والزانية ولتصح: هكذا حكم الشرع.

ايحق لنا بناء على ما تقدم ان نسأل ابا حامد اي عبادة احق: عبادة الشريعة ام عبادة الله؟ فاذا كانت الاخيرة هي الاحق، نرجع ونسأل: اينتظر الله ايمانا من هذه الزانية اكثر من الشعور بالمسؤولية تجاه الخطأ والرغبة الملحة في طلب العفو؟؟ هل الشريعة في حد ذاتها نور ينقذ الانسان، نور يمكنه من الخلاص ام قوة، بل الا تصادر التقدم لمن يخطئ؟؟

**هل الشريعة دلالة على ان الانسان مكلف خلق قابل الخلق؟** اليس الامر الاول للنواميس الالهية هو زيادة الفضيلة من ناحية وتعظيم اثرها في النفس البشرية من ناحية ثانية؟ اليس الامر الاساسي في الاخلاق هو ان يمجد النفس الفاضلة ويصورها بدون ان يحددها ويقيدها؟ وان كان ذلك صحيحا، نرجع ونسأل ايضا: الم تطرأ من الفضيلة هذه الزاوية التي تطلب القوة بالحاح؟ الم تتلف ويقيدها، بل اراقتها جسم الفضيلة؟ اليست القوانين الشرعية لوحدها حمل الليل يقوم تحمله الانسان الذي يتنفس بالفضيلة؟ هل القوانين الشرعية لوحدها تكفي لان تمكن الانسان من ان يسود على الفضيلة؟ ايحق للشريعة التي بها عرف الانسان الفضيلة ان تتحدم باسم الشريعة نفسها تقتل لها حول الخطأ الذي ارتكبه؟ اليس الحكم بقوة تلك الزاوية - كما ذكر النبي في نص الحديث - هو حكم بالنسبة الى جسم الفضيلة نبيذه من حيث ان نفسها المتصورة بالقدم قد برئت من الفضيلة قبل ان ترجم بالحجارة وتموت؟ اليس الحكم على "الخامدية" بالموت هو سحق للفضيلة الحياة قبل ان يكون سحق جسم امرأة زانية؟ هل الندم فضيلة بالنسبة الى ما يقبح ويضر ام فضيلة بذاتها؟ اليس الخاطئ، قبل الزاني، هو ذلك الذي لا يرى قيمة للفضيلة كذات لها قيمتها بصرف النظر عن الانسان واهوائه؟

ليس القصد من اثارة هذه الاسئلة هو ان نتهم الله او نثور على القوانين الشرعية لذاتها، كما انه ليست الغاية ان نصل الى القول ان الاخلاق تلغي اليوم الاخر والقصاص والجزاء. على العكس ان القوانين الشرعية الصحيحة هي قوانين مقدسة عادلة. ولا شك في ان الاخلاق التي تعني بها تتجه من الانسان الى الله وتثبت وجود الحياة الاخرة بما فيها من ثواب وعقاب. بل لا شك في ان الحياة الاخرة كلها هي نتيجة حادثة لازمة عن مقدمات سابقة. والغزالي عندما يثبت هذا الامر هو محق فيما يفعل. غير ان الحياة الاخرة التي يتكلم عنها هي، كعامل اخلاقي جذابة سامية وضرورية. اذ ان نفس الانسان الكياني يتطلب،

/ قبل الثواب والعقاب، تدخلا كيانيا من الكائن القابل، تدخلا فعالا موجها الى قوى الانسان الكيانية، اى الى ارادته وحريته ووجدانه، بل الى حياته كلها، تدخلا مباشرا يحدث فيه هزة كيانية مباركة.

واما اذا كانت الشرائع الالهية عبارة عن اوامر ونواه وانظمة، من جنة وجحيم، من عقاب وجزاء، لهذا سبب لا تقدر على نفسه، وبالتالي على قبوله والتسليم به. قد تجر بذلك القبول والعذاب الى النفس، الى ان الله، فيما نعتقد، قد ترك الى تصرف ارادتنا الاسباب التي تتعلق بها صفات كل منا، وان كل انسان هو، كما يرضى ان يكون، فيما للقبول التي يترك نفسه لها. انا اتحمل هنا مسؤولية قولنا، ليس امام الغزالي، وليس امام خاتم الانبياء، وانما امام الله ذاته.

## الفصل الخامس

## السعادة

بعد ان تكلمنا في الفصول السابقة عن اهم مبادئ الاخلاق عند الغزالي، نأتي الان الى الكلام عن نظرته الى غاية الانسان القصوى، اى السعادة.

يقسم البحث الى اربعة اقسام: يتناول القسم الاول في اى شيء هي السعادة، والقسم الثاني ما هي السعادة، والقسم الثالث في كيف نستطيع ادراكها، وبعد عرض الاقسام الثلاثة، نحاول ان نتعرض في بحث نقدي الى اهم نقاط الموضوع الرئيسية.

يصور الغزالي المسألة على هذا الشكل: غاية الانسان هي طاعة الله، وفي طاعة الله تكون السعادة. فالحصول على السعادة اذن معلق على شرط استحقاقها. غير ان تحقيق هذا الشرط لا يدخل تحت الاختيار بمعنى ان من لا يحققه يفتقر امره الى ان يخسر السعادة. ان تحقيق هذا الشرط واجب بمعنى ان من لا يقوم به يخسر السعادة وينال عقابا عليها على اهماله. ان نيل السعادة اذن امر ضروري مفروض على الانسان من حيث انه مرتبط بالطاعة الواجبة. يقول في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: "اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بمهم، وتضييع الزمان بما عنه بد، هو غاية الضلال ونهاية الخسران ـ سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال، فنعوذ بالله من علم لا ينفع. واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية، واجتناب الشقاوة الدائمة. وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بأن الله على عباده حقوقا ووظائف في اعمالهم واقوالهم وعقائدهم." (١)

الحصول على السعادة اذن امر واجب تحصيله. والعاقل، كما يقول، "لا يحتاج الى استصحاب على طلبه وتحبيب الفكر فيه بعد اعتقاد وجوده." (٢) فالتفكير في سلوك سبل السعادة وطلبها هو امر ناتج عن الغفلة وعن ضعف ايمان الناس باليوم الاخر، والا "فالعقل الناقص قاض بالتشمير لسلوك طريق السعادة فضلا عن الناقص." (٣)

---

(١) ص ٥ (٢) الميزان ص ٣ (٣) ص ٥

ولما كانت السعادة في طاعة الله، وكان امر الله قد قضى بان هذه الدنيا هي مقام الغرور، اصبح طبيعيا ان لا تكون السعادة الحقيقية في شيء من هذه الدنيا، وبالتالي، السعادة ليست في الجسم وخيرات الجسم. انها اذن ليست في الصحة والقوة والجمال وطول العمر، كما انها ليست في العز والمال والاهل. ان هذه الخيرات جميعها لا تقصد لذاتها، انها تقوم مقام الالة او الواسطة، وما يقوم مقام الالة لا يمكن ان يكون غاية الانسان القصوى، اي سعادته.

ان السعادة التي تقصد لذاتها — لا لغيرها — هي كما يقول ابو حامد "لذة النظر الى وجه الله تعالى وسعادة لقائه". وبالجملة، سعادة الاخرى التي لا انقضاء لها، فانها لا تطلب ليتوصل بها الى غاية اخرى مقصودة وراءها، بل تطلب لذاتها." (١)

انها الغاية الاخيرة التي وجب ان تكون مطمح الانسان في كل عمل من اعماله، وكل قول وفعل من اقواله وافعاله. انها "بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل. وبالجملة، (هي) كلما يتصور ان يكون مطلوب طالبه ومرغوب راغبه، وذلك ابد الاباد، على وجه لا تتخلله تصرّم الاحقاب والآماد، بل لو قدرنا الدنيا مملوءة بالذر، وقدرنا طائرا يختطف في كل الف سنة حبة واحدة منها، لفني الذر ولم ينقض من ابد الاباد شيء." (٢)

تلك هي السعادة الحقيقة، وما عدا هذا مما تعارف الناس على تسميته سعادة ليس كذلك خطأ او بنحو من التجوز: الاول كلذات هذه الحياة الدنيا ومسراتها التي لا تعين على الاخرة، والثاني مثل ما يوصل للسعادة الاخروية من سعادات هذه الحياة. يقول في ذلك:

"اعلم ان كل خير ولذة وسعادة، بل كل مطلوب ومؤثر، فانه يسمى نعمة. ولكن النعمة بالحقيقة هي السعادة الاخروية، وتسمية ما سواها نعمة وسعادة اما غلط وامّا مجاز، كتسمية السعادة الدنيوية التي لا تعين على الاخرة نعمة، فان ذلك غلط محض. وقد يكون اسم النعمة للشيء صدقا، ولكن يكون اطلاقه على السعادة الاخروية اصدق." (٣)

---

(١) الاحياء جـ ٤ ص ٨٧ (٢) الميزان ص ٣
(٣) " " ص ٨٦

ولتحصيل هذه السعادة ، هناك شروط وجب على المرء ان ينالها . اذ ان هذه السعادة لا تكون الا عندما يجتهد المرء بتزكية نفسه ويعمل على تكميلها . وتكميلها لا يكون الا باكتساب الفضائل كلها . (١) وهذه الفضائل ترجع الى اربعة انواع : (٢)

١ — الفضائل النفسية، وهي تنحصر جملة في اربعة امور : الحكمة ، العفة، الشجاعة والعدالة .

٢ — الفضائل البدنية، وهي الصحة والقوة والجمال وطول العمر .

٣ — الفضائل الخارجية، وهي المال ، الاهل، العز وكرم العشيرة .

٤ — الفضائل التوفيقية، وهي هداية الله، رشده، تسديده، وتأييده .

اما الفضائل النفسية "فهي على التحقيق اصول الدين" (٣) . فمن الطبيعي اذن ان يجاهد المرء ويعمل على اكتسابها كي يحصل على سعادة الاخرة . وقد سبق ان بحثنا فيها مفصلا في فصل سابق . وكل ما يهمنا قوله هنا، هو ان هذه الفضائل يستند وجودها على الفضائل الاخرى، اي البدنية والخارجية والتوفيقية .

واما الفضائل البدنية فهي كالفضائل النفسية فضائل ضرورية "لا مطمع في الوصول الى نعيم الاخرة الا بها" . (٤) فالصحة والقوة يحتاجهما المرء لكسب الفضائل والوصول للخيرات الاخرى، فالمريض او الضعيف لا يتمكن من القيام بواجباته، بل يهتم بشغله ومرضه . وطول العمر كي يتسنى للفضيلة ان ترسخ وتكمل في نفس الانسان، ولكي يجد ايضا الفرصة الكافية لكسب الحسنات في هذه الدنيا التي هي " مزرعة للاخرة" . (٥) واما الجمال، وان ظن بادئ الامر انه قليل الغناء، فانه في الواقع من الخيرات . يقول في ذلك :

"اما الحاجة الى الصحة والقوة وطول العمر فلا شك فيه ، وانما يستحقر امر الجمال، فيقال يكفي ان يكون البدن سليما من الامراض الشائنة على تحري الفضائل . ولعمري، ان الجمال لقليل الغناء ولكنه من السعادات

---

(١) الميزان ص ٧٤

(٢) الاحياء ٤/ ٨٩ ص ١٠٩

(٣) المصدر نفسه

(٤) الميزان ص ١١٠

(٥) الميزان ص ٧٥

والخيرات على الجملة. اما في الدنيا فلا يخلى وجهه. واما في الاخرة فمن وجهين : احدهما ان القبح مذموم والطباع منه نافرة، والحاجات الجميل الى الاجابة اقربه فكانه جناح مبلّغ مبل المال. والمعين على قضاء حاجات الدنيا معين على الاخرة، اذ الوصول الى الاخرة بهذه الاسباب الدنيوية. والثاني ان الجمال في الاكثر يدل على فضيلة النفس لان نور النفس اذا تم اشراقه تأدى الى البدن. والمنظر والمخبر كثيرا ما يتلازمان. ولذلك عول اصحاب الفراسة على هيئات البدن واستدلوا بها على الاخلاق الباطنة.. وقيل طلاقة الوجه عنوان ما في النفس وما في الارض قبيح الا وجهه القبح منه... وقد قال عليه السلام : اطلبوا الحاجة عند حسان الوجوه وقال : اذا بعثتم رسولا فاطلبوا حسن الوجه وحسن الاسم. وقال : اذا تساوت درجات المصلين فاحسنهم وجها اولاهم بالامامة..»(١)

يمكن ان يلخص القول اذن ان هذه الفضائل، والجمال ايضا هي من الفضائل الضرورية التي لا مطمع في الوصول الى نعيم الاخرة الا بها.

واما الفضائل الخارجية فهي من الحاجات الناقصة التي بدونها قد يتطرق الخلل الى بعض النعم الداخلة.»(٢) وهنا ايضا يسترسل الغزالي في ايضاح وجه الحاجة فيقول :

«فان قلت فما وجه الحاجة لطريق الاخرة الى النعم الخارجية من المال والاهل والجاه والعشيرة؟ فاعلم ان هذه الاسباب جارية مجرى الجناح المبلغ والالة السهلة للمقصود. اما المال، فالمقصود في طلب العلم والكمال وليس له كفاية، كساع الى الهيجاء بغير سلاح، وكبازيء يروم الصيد بلا جناح. ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم المال الصالح للرجل الصالح. وقال : نعم العون على تقوى الله المال. وكيف لا ومن عدم المال صار مستغرق الاوقات في طلب القوات وفي تحصيلة اللباس والمسكن وضروريات المعيشة، ثم يتعذر لانواع من الاذى تشغله عن الذكر والفكر، ولا تندفع الا بسلاح المال. ثم مع ذلك يحرم من فضيلة الحج والزكاة والصدقات وافاضة الخيرات. واما الاهل (النساء) والولد فلا يخلى وجله

---

(١) الميزان ص ١١٢ ــ ١١٣ (٢) احياء ٤/ ٩٠

الحاجة اليهما اذ قال رسول الله : نعم العون على الدين المرأة الصالحة[1] واما الاقارب فمهما كثر اولاد الرجل واقاربه كانوا له مثل الاعين والايدى فيتيسر له بسببهم من الامور الدنيوية المهمة في دينه ما لو انفرد به لطال شغله. وكل ما يفرغ قلبه من ضرورات الدنيا فهو معين له على الدين فهو اذن نعمة. واما العز والجاه فهو يدفع الانسان عن نفسه الذل والذم ولا يستغني عنه مسلم ؛ فانه لا ينفك من عدو يؤذيه، وظالم يشوش عليه عليه وعمله وفراغه ويشغل قلبه — وقلبه رأس ماله. وانما تندفع هذه الشواغل بالعز والجاه، ولذلك قيل الدين والسلطان توأمان."[2]

بقيت الحاجات التوفيقية وهي كما قدمنا : هداية الله ورشده وتسديده وتأييده. وهذه الحاجات هي ضرورية لا بد من الحصول عليها لنيل سعادة الاخرة. يقول : "ان التوفيق هو الذى لا يستغنى عنه الانسان في كل حال. ومعناه موافقة ارادة الانسان وعمله لقضاء الله تعالى وقدره.. ووجه الحاجة الى التوفيق بيّن ،ولذلك قيل :

اذا لم يكن عون من الله للفتى فاكثر ما يجني عليه اجتهاده

واما الهداية فلا سبيل لاحد الى طلب الفضائل الا بها فهي مبدأ الخيرات كما قال تعالى : اعطى كل شيء خلقه ثم هدى. وقال تعالى : ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا، ولكن الله يزكي من يشاء.... واما الرشد فنعني به العناية الالهية التي تهيئ الانسان على توجيهه الى مقاصده فتنبهه على ما فيه صلاحه، وتنبهه عما فيه فساده... واما التسديد فهو ان يقوّم ارادته وحركاته نحو الغرض المطلوب."[3]

---

(١) يروى الغزالي في مكان اخر حديثا عن النبي بهذا المعنى، يقول :

"روى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم راى امراة تدخل على زينب فقضى حاجته وخرج وقال : ان المرأة اذا اقبلت اقبلت بصورة شيطان. فاذا راى احدكم امراة فاعجبته فليأت اهله، فان معها مثل الذى معها. وفي ذات المعنى ايضا يحكى عن ابن عمر رضى الله عنهما وكان من زهاد الصحابة وعلمائهم انه كان يفطر من الصوم على الجماع قبل الاكل، وربما جامع قبل ان يصلى المغرب ثم يغتسل ويصلى، وذلك لتفريغ القلب لعبادة الله واخراج غدة الشيطان منه (احياء جـ ٢ / ٢٦ ٢٦)

(٢) احياء جـ ٤ ص ٩٠ (٣) الميزان ص ١١٤ — ١١٦

تلك هي الشروط التي وجب ان يتالها المرء لكي يحصل على السعادة الحقيقية، سعادة الاخرة. وهناء لنقف قليلا ولننظر في امر هذه السعادة نفسها، لننظر في ما هي هذه السعادة. هل السعادة الحقيقية التي يقول بها الغزالي هي الجنة التي افصح عن وصفها القرآن واثبت ما فيها من حور وولدان وفاكهة ونخل ورمان ومن سائر ما اعده الله للمتقين مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر؟؟

يظهر ان الغزالي، كسائر المتصوفة، يثور على هذه النزعة المادية. وهو في مناسبات عديدة يصرح بثورته هذه بصورة غير مباشرة كقوله: حتى ان مشايخ الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا وقالوا: من يعبد الله لطلب الجنة او للحذر من النار فهو لئيم." (١) او استشهاده بقول رابعة العدوية: "قيل لرابعة العدوية الا تسألين الله الجنة؟ فقالت الجار ثم الدار." (٢) او قوله: "من اطاع الله وترك معصيته فرتبته ثلاث: الاولى من يرغب في ثوابه الموصوف له في الجنة، او يخاف من عقابه الموعود له في النار. وهذه الرتبة للعامة وهم الاكثرون. والثانية رجاء حب الله وبغاثة ذمه... وهذه منزلة الصالحين وهي اقل من الاولى بكثير. والثالثة وهي العزيز الفذ رتبته من لا يبتغي الا القرب الى الله تعالى وطلب مرضاته وابتغاء وجهه والانتماء بزمرة المقربين اليه زلفى من الملائكة وهو درجة الصديقين والنبيين." (٣) غير ان هنالك كثيرا من الاقوال تعارض موقفه هذا وتقربه من نظرية عقيدة اهل السنة كاسترساله بوصف الجنة في القسم الاخير من الجزء الرابع من الاحياء. هذا وموقفه الصوفي الذي تقدم ذكره لا يحل مشكلة وصف الجنة. ان الهرب من السؤال لا يساعد على حله وانما على تعقيده في اغلب الاحيان.

هنالك ايضا موقف اخر يتخذه ابو حامد حينما تظهر اثار نزعته الفلسفية، نعني انه يرى ان سعادة كل كائن هو في وصوله الى الكمال الخاص به، وكمال الانسان كانسان هو في ادراك المعقولات والامور الالهية

---

(١) الميزان ص ٨ (٢) ص ١٠٥، احياء ٤/ ٢٦٩

(٣) ص ١٠٤ — ١٠٥

على ما هي عليه، هذه الامور التي يلف العقل حسيرا امامها ، لا يطمئن الا ان يتخيلها او يتصورها نوع تصور . فسعادة الانسان وكماله هو ان تتلقى نفسه بحقائق الامور الالهية وتتحد بها حتى كانها هي . (١)

ان هذا الموقف الخير، كما هو واضح ، لا يمنع ان يعتبر مؤلفا خاصا بحيث انه يغاير مؤلفه الصوفي . انه مؤلف صوفي يلبس لباس اسلوب الشيخ الرئيس الفلسفي . وسنعود في اخر الفصل الى الكلام عن هذه المشكلة . اما الان، فلنتابع عرض مؤلفه من السعادة:

هذه السعادة او الخير الاعلى، قد تكون في هذه الدنيا على سبيل التدور لمن سلك طريقها، وجعل نفسه اهلا لدرك هذه الحقائق السامية العالية، تفيض عليه من الله كما فاضت على انبيائه واوليائه وصدّيقيه . "فنيلان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت." (٢)

يترتب على هذا ان الانسان، او بكلمة اصح الاولياء، تتمكن لهم من ان تحقق السعادة الكاملة في هذه الدنيا . غير ان الفرق بين الحالة في الدنيا والحالة في الاخرة هو كمال الكشف وزيادته . يقول : "بل القول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل لتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهده . ولا يكون بين المشاهدة في الاخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح ."(٣)

ننتقل الان الى القسم الثالث من البحث، نعني، كيف يستطيع الانسان ادراك السعادة، او ما هو الطريق الموصل لها، وباي وسيلة ننالها في هذه الدنيا او في الاخرة ؟

طريق السعادة امران : علم وعمل . العمل لتطهير النفس وازالة ما لا ينبغي ان يسود عليها من الشهوات التي تزين لها حب الحياة الدنيا وبغائتها فتلفتها عن كمالها وغايتها، والعلم لتحصيل ما لا بد منه لهذا الكمال . (٤)

---

(١) ص ١٩٣ ، ٤٠، ١٠٢ (٢) الميزان ص ٤١
(٣) احياء جـ ٤ ص ٢٦٨ (٤) الميزان ص ٣٩

وشرط العمل متفق عليه بين الصوفية وغيرهم وهي من أولئك الذين لا يؤمنون الا بالملذات والسعادة الدنيوية. انه يراد به تطهير النفس من افات الجسم وشهواته، قبل التحلية، كما يقول المتصوفة، وجهت التخلية. اما شرط العلم فلا يرى المتصوفة ضرورته، اذ ان بدون الطريق تقديم المجاهدة بحسر الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والاقبال بكل الهمة على الله. وبقي حصل ذلك فاضت الرحمة على المرء "المريد" وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق. على " المريد" الذي الاستعداد والتجرد والانتظار لفيض الله. وبهذه الطريق — وليس بالتعلم — انكشفت الامور للاولياء والانبياء، وبحسب نفوسهم بقيل كانها السكن لها : "من كان لله كان الله له." (١) والغزالي فيما يحكيه عن نفسه يقول :

"ان في الوقت الذي صدقت فيه وبقي لسلوك هذا الطريق (طريق الصوفية) شاورت متهوا عندما من الصوفية في المواظبة على تلاوة القرآن فنصحني وقال : السبيل ان تقطع علائقك من الدنيا، بالكلية بحيث لا يلتفت قلبك الى اهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية، بل تصير الى حالة يستوي عندك وجودها وعدمها، ثم تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب مجموع الهم، مقبلا بذكرك على الله تعالى، وذلك في اول الامر بان تواظب باللسان على ذكر الله تعالى، فلا تزال تقول : " الله، الله" مع حضور القلب وادراكه، الى ان تنتهي الى حالة لو تركت تحريك اللسان لم أبه كان الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتيادك، ثم تصير مواظبتك عليه الى ان يمحى اثر اللسان، فتصادف نفسك وقلبك مواظبين على هذا الذكر من غير حركة اللسان. ثم تواظب الى ان لا يبقى في قلبك الا معنى اللفظ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة، بل يبقى المعنى المجرد حاضرا في قلبك على اللزوم والدوام. ولك اختيار الى هذا الحد فقط، ولا اختيار بعده لك الا في الاستدامة لدفع الوساوس العارضة. ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك الا الانتظار لما يظهر من فتوح الغيب مثله للاولياء وهو بعض ما يظهر للانبياء." (٢)

---

(١) الميزان ص ٤٤ (٢) الميزان ص ٤٣ — ٤٤

ذلك هو طريق الصوفية كما تخيله الغزالي لبلوغ السعادة الكاملة. غير ان هنالك طريق اخر يعرضه الغزالي، اى طريق العلماء والنظار. ان هؤلاء، كما يذكر ابو حامد، قد استعملوا هذه الطريق، اى طريق التصوفة، وبصورة خاصة لما يكتنفه من التجرد من الدنيا وقطع العلائق معها. فرأوا ان اعمال العقل في تحصيل العلوم بالنظر والادلة، يسوق الى التصوف سياقة موثوقا بها. لذلك، وجب تحصيل العلم بطريق البحث والنظر على غاية الامكان، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتظار والترصد لفيض من الله يتكشف به من الامور الالهية ما لم يتكشف بالعقل.(١)

واما العلم الذى به تتم السعادة، سواء اسعينا اليه بالنظر او بالمجاهدة الصوفية، فهو على جانبين: الاول نظري والاخر عملي. اما النظري فهو "العلم بالله وصفاته وبملائكته وكتبه ورسله، وبملكوت السموات والارض، وعجائب خلق الانسانية والحيوانية من حيث انها مرتبطة بقدرة الله تعالى لا من حيث ذواتها."(٢) واما الجانب العملي من العلم المطلوب فهو ثلاثة علوم: علم النفس، علم سياسة المنزل، وعلم سياسة العامة اى سياسة البلد والناحية والامة. "واهم هذه الثلاثة تهذيب النفس وسياسة البدن وغاية العدل من هذه الصفات حتى اذا اعتدلت تصدّت عدالتها الى الرتبة البعيدة من الاهل والبلد."(٣)

بعد عرض كل من الطريقين، يقف الغزالي ويتساءل تساؤل العارف من اى الطريقين اقوم سبيلا واهدى طريقا: طريق التصوفة ام طريق العلماء؟

يبدأ الغزالي باعلان ايمانه بصحة طريق التصوف ويسوق الشواهد الكثيرة ليؤكد بها صحة ما يذهب اليه، وان المرء بهذه الطريق — ان اخلص وصدق في اتجاهه — حرى ان يصل الى ما يشفي، ويتكشف ما يرجو من حقائق يعز على العقل ان يصل اليها. وعلى سبيل التمثيل نذكر

---

(١) الميزان ص٤٦، الاحياء جـ ٣ ص ١٧ (٢) الميزان ص ٥١ — ٥٢

(٣) الميزان ص ٥٥

من حجته قوله تعالى : ومن يتق الله يجعل له مخرجا (اى من الشبه والاشكالات) ويرزقه من حيث لا يحتسب ( اى يعلمه علما من غير تعلـــم . وقول النبي : من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم . والى هذا العلم الذى يحصل من الالهام الرباني يقول تعالى : وعلمناه من لدنا علما ـ اى علما بلا سبب مألوف وهو التعلم . (١)

والدليل الذى يدعم به الغزالي حجته على صحة طريق التصوف هو ما ينكشف من الغيب بالرؤى الصادقة . فانه اذا جاز ذلك في النوم، فلم لا يجوز ذلك في اليقظة احيانا اذا ذهل المرء عن الدنيا ولم يشتغل الا بنفسه ؟ ودليل اخر هو ما جاء به القرآن من اخبار النبي، لانه اذا تعطل الوحي عن الصعود ولم يستقبل الا بنفسه ؟ ويدلون اخر هو ما جاء به اذ جاز ذلك للنبي ووقع منه جاز لغيره ، اذ النبي عبارة عن شخص كرشف بحقائق الامور وشغل باصلاح الخلق، فلا يستحيل ان يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبيا ، بل يسمى وليا . فمن آمن بالانبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة ان يقر بان القلب له بابان : باب الى خارج وهو الحواس، وباب الى الملكوت من داخل القلب وهو باب الالهام والنفث في الروع والوحي . فاذا اقر بهما جميعا لم يمكن ان يحصر العلوم في التعلم، ومباشرة الاسباب المألوفة، بل يجوز ان تكون المجاهدة سببا اليه . (٢)

غير انه، بعد ان يؤيد صحة طريق المتصوفة، يقول ان الحكم القطعي في هذا الامر هو امر صعب اذ "ان الحكم في مثل هذه الامور بحسب الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذى هو فيه . والحق الذى يلوح لي والعلم عند الله فيه، ان الحكم بالنفي او الاثبات في هذا على الاطلاق خطأ، بل يختلف بالاضافة الى الاشخاص والاحوال . فكل من رغب في السلوك فقد كبر شأنه، فالاولى به ان يقتدي بطريق الصوفية . . . " (٣) هكذا كان رأيه لغيره، واما رأيه لنفسه فهي المنقذ من الضلال الاجابة .

---

(١) الاحياء جـ ٣ ص ٢٠ (٢) ص ٢٢

(٣) الميزان ص ٤٩

نتخطى الان الى القاء نظرة سريعة على نقاط الموضوع الاساسية.
نبدأ بذكر كلمة حول وضع الغزالي لمشكلة السعادة: غاية الانسان طاعة الله، وفي طاعة الله السعادة.

لا شيء عندنا ان نقول على وضع المسألة بصورة عامة. الا اننا نرغب ان نؤكد على ان السعادة ليست الطاعة وانما هي نتيجة الطاعة. فهنالك كثير من البشر الذين لا يؤمنون بالشرع، بل وان المشكلة الدينية تكاد ان تكون معدومة عندهم، وهم في الوقت نفسه يشعرون بغبطة وسعادة عندما تكون ايديهم بيضاء من كل سوء. وبكلمة ثانية، انهم يشعرون بسعادة تامة وبراحة ضمير عندما تكون اعمالهم موافقة لما يمليه عليهم وجدانهم الواعي. لذلك، اننا نرى خطرين يهددان وضع الغزالي للمسألة: خطر نكران انسانية الاخلاق واستقلالها البشري عن الله، وقد سبق ان تكلمنا عنه في الفصل الماضي، وخطر اخر يجعل من الاخلاق ليس شيئا اكثر من قانون وطاعة، وبكلمة ادق، خطر حرفية القانون او الشرع، وقد تكلمنا عنه ايضا في الفصل الماضي.

اما في عالم الاخرة، فيظهر ان الغزالي يميل، على الاقل، الى الاعتقاد بان البشر تتفاوت كفاءاتهما في الجنة. اننا لا ندخل هنا فيما اذا كان البعض اقرب او ارفع منزلة عند الله من البعض الاخر. ان ما نرمي اليه فقط هو انه لا يمكن ان يوجد قانون اخلاقي في عالم الاخرة. السعادة الاخروية، تعني السعادة الكاملة — عندما تكون — هي تحقيق الذات في الله. وبكلمة ثانية، الانسان في العالم الاخر لا يخضع للضعف والتجربة، وبالتالي لا يبذل الجهد في تزكية نفسه وتكميل ذاته — انه يكون قد حقق كيانه بكامله. وان كان هذا صحيحا نرى سذاجة ان يقول الغزالي: "ان العلماء يحتاج اليهم في الجنة، اذ يقال لاهل الجنة تمنوا فلا يدرون كيف يتمنون حتى يتعلموا من العلماء."[1] اننا نرفض، بطبيعة الواقع ومع كل الاسف ان يكون كيان الغزالي ضعيفا وبريئا،

---

(1) الاحياء جـ ١ ص ٢٧٥

نقول اننا نقبل ان يحارب - في هذه الحياة الدنيا - العقل والمعرفة الصحيحة ،غير اننا لا نرضى ان يكون الغزالي في الجنة وهو لم يكشف عن عرشه ومن ثم شك على العقل والمعرفة. فلنطمئن روح الغزالي ولنتأكد من انها لن تتكلف جهد الوعظ والتعليم في الاخرة، لانه لن يكون هناك جهلا وضلالا ، وانما تسود المعرفة والحقيقة عند جميع اهل الجنة.

هنالك ايضا خطر آخر يتعلق بموقف من الاولياء الذين يتمكنون، بواسطة العمل الصوفي ،من ان يحصلوا على السعادة الكاملة في هذه الدنيا. ان هذا الخطر هو الاكتفاء على الذات والاكتفاء بالنفس. اننا لا نشك باخلاص ابي حامد ومن لف لفه من المتصوفة، ولكن الخطأ والضلال يمكن حدوثهما بصورة لاواعية - خصوصا عند من يرفض، بل يحارب كل وسيلة وادراك!. وكم هو عظيم ضلال المتصوفة في نظرنا من حيث انهم يتصورون انفسهم قد تربعوا من المحسوس وشوائبه ! انهم كثيرا ما اصطنعوا في بيان عالمهم خيالا هو اشد ما يكون مستمدا من المحسوس. اما سبب هذا الخطر بل هذا الخطأ فهو ان الغزالي والمتصوفة معه ،لم يحللوا ان كيان الوجود في هذه الدنيا وشروطه تختلف عن كيان الوجود وشروطه في العالم الاخر.

اما موقفه من الجنة وحورها العين وولدانها المخلدون فانا كما ذكرنا نؤيد تورعه وان كنا نكون اشد احتراما له لو عالج الموضوع بشكل اكثر صراحة. ان هنالك صعوبة كبيرة لا ننكرها، ولكنه لا توجد استحالة. فمن كان مخلصا حقيقة لموقف تفكيره ومعتقدا اعتقادا جازما بصحة موقفه لكان بقدر ان يقف موقف سقراط او موقف المسلح . ان كل ما نرغب قوله الان - وبصورة عجلى - هو انه يوجد في صوفية الغزالي اشياء جد صحيحة ولكنها ،عندما يحاول دمجها بالعقيدة الاسلامية، تفقد الكثير من ثمارها ، وتترك العقيدة نفسها مشلولة على وشك الانهيار.

واما ما يخص موقفه من الفضائل فنرى من الضروري ان نؤكد معه على الفضائل النفسية والتي يدعوها الفضائل الخلقية. وكم هو صحيح وجميل قوله : "من كان لله كان الله له". غير اننا نرغب ان نؤكد هنا على انسانية الانسان، وليس ان نفهم من هذا القول الجميل التوكل الاجوف

الحرية. واما ما يخص الفضائل البدنية والخارجية فيها من الضرر ما يحتاج الى شيء من الايضاح.

لا شك في ان صحة الجسم وما يتبعه من السلم والحرب هو امر ضروري للحياة الاخلاقية الصحيحة. فالحياة كهذه تحتاج ولا ريب الى القوة والنشاط من حيث انها تتطلب كثيرا من التحمل والكفاح والصبر على الالم. هذا ويجب ان لا ننسى تأثير الجسم في سلامة التفكير وتنظيمه ووضوحه. غير ان اعتبار الجمال فضيلة ضرورية للخلاص في الحياة الاخرة، فهذا شيء اقل ما يقال فيه هو انه تفكير بسيط ساذج. واما المال وضرورته فليس احد ينكر ما له من قيمة في قضاء الحاجات. غير ان القول بان طالب العلم والكمال لا يتمكن من ان يحيش حياة فاضلة او يستحيل عليه ان يسعى لتحصيل العلم بسبب الفقر فهو امر يحوي على كثير من المبالغة، حتى اذا نظرنا الى العصر الذي عاش فيه الغزالي. انسي الغزالي موقفه الخاص من الغنى في بادئ امره؟ الم يكن حريا به ان لا يتورط في هذا الحكم القاسي؟ ثم ما معنى فضيلة الجاه والشهرة؟ الفضيلة ان يكون الانسان صاحب جاه عظيم ومن شهرة لما حسبها ونسبها ومكانتها؟ الا يقلل هذا القول من حيويته وفعالية فكرة العمل، والتشديد على العمل، والقول بان لا صلاح ولا سلامة ولا تزكية لنفس الا بالعمل؟؟ الا يجدر بابي حامد ذلك الرجل العظيم الذي عاش في بغداد، ان يقدر النتائج الاجتماعية الوخيمة التي تنتج من حكم مثل حكمه؟ ثم ما علاقة الحياة الاخلاقية الفردية العميقة بالجاه والشهرة؟ انا نخاف ان ينطوي تحت انكار كهذا، فوق كل ما ذكرنا، خطأ اخلاقيا هائلا، نعني ان يقف الانسان موقفا من يوفق بين العبادة والفضيلة من ناحية وبين الشر و"القطارة" من ناحية ثانية، او بكلمة اصح بين الله والعالم. الا يفسر هذا الخطأ من قوله: "واما العز والجاه فيه يدفع الانسان عن نفسه الذل والضيم"؟؟؟ او من قوله: "الدين والسلطان توأمان"؟؟ لا يسعنا هنا الا ان نردد قول من يقول: "لا تضلوا فان الله لا يستهزأ به".

واما مسألة "الاهل" فهي من المسائل التي لا نرغب ان نتعرض اليها من حيث انها من المواضيع التي يجب ان تجابه بحذر وحيطة، وليس ان يسترسل فيها باى مناسبة كانت. ولما كنا نجهل امور الطب والغريزة (!)، نرى من الانسب ان نتخطى هذه الناحية من البحث صاغرين لاعتقادنا ان تاريخ الفكر الاخلاقي يمر امام هذه المواقف بدون ان يحيرها اى اهتمام. غير اننا نرى ضروريا ان نحكم بدون اى تحفظ بان موقف الغزالي من المرأة هو موقف يشوبه الخطأ والضلال والشناعة. وان المرأة ليست رفيقة للرجل. ان للمرأة كيانها الخاص كما للرجل كيانه الخاص. ان المرأة تكمل الرجل كما ان الرجل يكمل المرأة. وبكلمة واحدة: ليس الرجل من دون المرأة ولا المرأة من دون الرجل امام الحق.

اما اعتبار هذه النزعة الغريزية "فضيلة" فذلك مما لا نقوى على فهمه. للغزالي ان يفسر هذا الامر كما يريد، وله حق. الحق ان يفسره على الشكل الذى اراده، باعتبار ان حكم النهي في هذه الناحية من البحث كانت زاخرة فياضة، بل وحياته نفسها كانت المثال الاعلى لهذه "الفضيلة". ان الغزالي، شأن كثيرين من المتصوفة، اوعى الثورة على المادة ظنا منه انها محل الشر. غير اننا نعتقد انه قد جنى عار جهله بمفهوم المادة فاوشك — كما هو منتظر — ان يقع في عبوديتها. اذ ان اولئك الذين يثورون على المادة، ويجاهرون بالترفع عنها، بل وينكرونها في بعض الاحايين ان هؤلاء يكونون عادة — بحكم الواقع العملي — عبيدا للمادة. ان هذا الحكم لعلى جانب عظيم من القساوة، ولكنه في نظرنا حكم صحيح، بل وصحته تجرح القلب من المرارة والالم. انه حكم يفرضه علينا تاريخنا، ذلك التاريخ الذى لا نتمكن من ان نسلخ انفسنا عنه. اما البحث فيما اذا كان هنالك حل لهذه المأساة — وهنالك حتما حل صحيح — فذلك امر اخر لا نتعرض اليه الان.

## الخـــاتمـــة

ان الشيء الاهم في اى فلسفة، بل وفي اى دين ، هو كونـــه نظاما موحدا متماسكا . فالمعارف الجزئية المتنوعة، تأتي بكاملها في درجـة ادنى . لذلك ، بعد ان تناولنا في الفصول السابقة مبادىء الاخلاق عند الغزالي كلا بمفرده، نحاول في هذا الفصل، ان نعرض صورة شاملة للنظـــام الاخلاقي كما تمثله حجة الاسلام ابو حامد الغزالي .

ترتكز الاخلاق الغزالية على حقيقة الدين . والانسان، لا يتوصل الى معرفة هذه الحقيقة عن طريق العقل، وانما عن طريق النبوة، فالله يخلق فيه نموذجها من خصائص النبوة (النوم) يشاهده في نفسه. غير ان اليقين بصحة نبوة النبي لا يحصل في الانسان الا عن طريق تجربة مـــا قاله النبي في المعارف وبمعرفة مبلغ تأثيرها في القلب. وعندما تجذب النفس بقوة هذا التأثير، تتمكن من ان تتجافى عن دار الغرور وتقبل على السلوك الى الله.

اما القوة الواعية في الانسان فهي ،حسب تعليم الغزالي ،قوة حدسية باطنية مهمتها وصل الانسان بالشرع. وبتي حصل ذلك، يتنحـى العقل وتصبح الفعالية الى ذاك للقوانين الشرعية. فما اوجبه الشرع لـزم فعله،وما نهى عنه لزم الكف عن فعله، وما حلله للانسان الحق في التمتع به. وبكلمة ثانية، ان مادة الدين،اى مجموع الواجبات نحو الله او العبادة التي يجب ان تؤدى له، ان هذه المادة تعطى للانسان على اساس ان هنالك موجودا خارجا عنه يفرض عليه تلك الفريضة. ان وجود هذا الموجود الخارجي موقوف على خبر من النبي . فاصل الايمان ـ الايمان بالله ـ يصدر من الانسان بصورة غير مباشرة، اى عن طريق رسالة النبي . وبعبارة اخرى تنشأ مشكلة الدين او مشكلة الوحي قبل ان تثار مشكلة الله ،صاحب الوحي . وهكذا تصبح القضية متوقفة على الطاعة قبل ان تتوقف على الفهم.

وحينما تكون الطاعة، تتعين ، بطبيعة الامر، الغاية الاخيرة مـن حياة الانسان باعتبار ان هذه الغاية هي ليست شيئا اخر سوى الطاعـة فالقول بان غاية الانسان الخيرة هي ثواب الجنة، او التلذذ برؤية وجهـــه

تعالى هو قول على سبيل الامل فقط، وليس على سبيل الوجوب في حق الله، كما تقول المعتزلة. والا لكان ذلك تحكما من ارادة الله وقدرته. القول الحق، كما يذكر الغزالي، هو انه لا يجب على الله ثواب الطاعة وعقاب المعصية، ولا يجب عليه ان يتكشف لمن يطلبه برؤية وصدق نيته. على هذا (اى على الصوفي) ان ينتظر رحمة الله، وعلى ذلك (اى على من يدخل في زمرة الصوام) ان يأمل دخول الجنة كما جاء ذلك في الشرع. لذلك، على الانسان ان يريد ما اراده الله له. وارادة الله قد تجسدت في الكتاب المنزل على النبي محمد. لذا، على الانسان ان يريد الخضوع لقوانين الشرع، اى ان يسلّم امره الى الله وقضائه.

تظهر قدرة الله الفعالة بواسطة خلقها المتكرر ان في الطبيعة اوان في الانسان. فالانسان، كالطبيعة، محل لمشيئة الله وقدرته، او بكلمة ادق، للقضاء والقدر. اما يخلقه الله في الانسان من الافعال والاعمال — من خير او شر، من وجود وعدم — فعلى الانسان ان يكسبه. ومعنى ان يكسب الانسان افعال مشيئة الله التي تعمل فيه، هو ان يصبح هذا الانسان مرتبطا بهذه الافعال، وبالتالي، مسؤولا عنها. فان شاءت وخلقت قدرة الله في الانسان الشر (النافع) فعلى الانسان ان يتشبع به ولكن ضمن حدود الشرع، وان شاءت وخلقت قدرة الله في الانسان الشر (الضر) فعلى الانسان ان يخاف مصير العاقبة وينـدم ويتـوب؛ فان كانت توبته توجب القصاص فبالقصاص كما نص الشرع، وان كانت توجب الاكثار من الحسنات فليسرع الى تلافي المعصية بالحسنة كي تشفع له في الاخرة حسناتـه يوم توزن اعماله بالقسطاس المستقيم.

وفي اليوم الاخير، تحشر الناس للمحاسبة: كل انسان بما كسبت يمينه. فمن كان قد اطاع في الحياة الدنيا، فيدخل الجنة التي وعد الله بها المطيعين وبها تكون سعادته. ومن كان ممن عصوا كلام الله فيدخل النار مأوى الكافرين. ﷺ

تلك هي — بصورة عامة — خطوط نظام الاخلاق عند الغزالي . وقد عرضنا في الفصول السابقة الى نقد سريع لكل من المبادىء الاخلاقية الاساسية كما جاءت في تعليم الغزالي . اننا لم نتعرض في نقدنا الى النظر في تعليمه من حيث تطوره التاريخي ، وانما حاولنا ان نجابهه من حيث انه تعليم شامل نهائي يدعي صاحبه انه كلمة الحق الاخيرة . والان نرى من الواجب ان نعيّن موقفنا من موضوع بحثنا ، فأن غاية كل بحث فلسفي مسؤول :

لا بد لنا وان نعترف بادىء بدء من ان تعيين موقف من تعليم غنيّ المادة ، وبكلمة واحدة ، من تعليم يكاد يضم غاية ما وصلت اليه الثقافة الاسلامية خلال خمسة قرون ، هو امر على غاية من الخطورة . ان اقل ما يتطلبه هذا الموقف هو دراسة موضوعية تستقصي او تكاد تستقصي تاريخ هذه الثقافة وتطوراتها على مر السنين . ما هي الحالة التي وجب ان تكونها ونحن لا نزال من طلبة الفكر المبتدئين ؟؟ اننقف موقف من ينتظر ويجرب ليختبر هذه ويدرس تلك ، وهكذا لا يطلق اى حكم قبل ان يستوعب كل امر من الامور الصغيرة والكبيرة ؟؟ ام ننتظر حتى ينضج عقلنا وينفسح من اختباراته كل يوم ؟؟ ام نقف موقف من يشير على الهامش بضع اشارات استفهام بدون ان يتورط ويصدر اى حكم قطعي جازم على اساس ان المسألة لا تزال بحاجة الى درس طويل واختبار اطول ؟؟

اننا نعترف بضرورة البحث والدراسة العلميين ، كما اننا نقر بفائدة ، بل بضرورة التجربة والاختبار كي يتسنى لنا الحكم المطلق على الاطار المبدئي وتفرداته مضمونة ، غير اننا ، مع هذا كله ، لا نرغب ان نقف اى موقف من المواقف التي سبق ذكرها . وسبب ذلك هو اننا نؤمن ببعض مبادىء راسخة يتعذر علينا تركها او اهمالها ، اذ على ضوئها نعمل ونبذل الجهد كي نتوسع معرفتنا واختباراتنا . لذلك ، بقدر ما تعطينا هذه المبادىء النور — مع ضآلتها — ومع الاعتراف بضرورة الدراسة والبحث ، نحاول ان نحدد موقفنا من نظام الاخلاق عند الغزالي .

يصعب ، بل يتعذر علينا قبول تعليم الغزالي كنظام لحياة الانسان الاخلاقية . اننا في سياق البحث قد تعرضنا بصورة صريحة الى بواطن الخطأ والضلال في كل من مواقف الغزالي الاساسية، كما قد اكدنا على كل ما هو صحيح منها . ولا حاجة بنا الان الى الرجوع الى ما قد ابتدناه من النقد . لذلك، ننتقل الى ايضاح بعض امور ايجابية حملتنا على رفض تعليم حجة الاسلام ابي حامد الغزالي . نبدأ بتحديد موقفنا من العقل بصورة عامة ومن ثم نتناول امهات المسائل الاخلاقية الصرفة، فنقول :

الوجود واقع يفرض ذاته على العقل . وللعقل الانساني اهلية واستعداد لمعرفة الاشياء كما هي عليه في ذاتها، ومعرفة صحة المبادئ التي يستعملها وحجيتها . والحقيقة حسبما نعتقد هي مطابقة الفكر للواقع.

لقد ذكرنا ان موضوع العقل هو الموجود . غير ان هذا الموجود يعتبر : كذات من حيث قبوله للفهم . وكجوهر من حيث كونه موجودا ، وكفعل من حيث تحققه .

اما الموجود كذات فهو ما يتعلقه العقل مباشرة، بدون التباسات ولا تأني عندما يعرض اليه موضوع معرفة ما . ان هذه الذات هي اذن الماهية اى ما يقوم الشيء به بالضرورة . والعقل الطبيعي يتمكن من معرفة ماهية الشيء . غير انه يعرفه بصورة كلية، بينما هي — في حد ذاتها — ليست كلية ولا فردية، اذ هي مجردة من اى شكل من حيث انها ليست سوى ما يكون الشيء من حيث كونه مفهوما .

واما الجوهر فهو كل شيء يملك الوجود اما بذاته "a se" واما لكونه ذاته "per se" وليس في شيء سواه . والجوهر يتميز عن العرض الذى هو كل شيء يوجد او قابل لان يوجد في شيء اخر .

واما الفعل فهو الموجود من حيث كونه محققا اى تام الوجود ، كامله . يقابل الفعل القوة التي تمثل الموجود من حيث كونه غير محقق ، ولكنه قابل للوجود .

واذا اردنا ان نطبق هذه المبادئ الاساسية على الانسان ، نقول : ان الانسان جوهر فرد يتألف من قسمين جوهريين ناقصين يتمم احدهما الاخر . الاول عاقل هو الروح ، والثاني الجسد .

ثم اذا ارتقينا من الكون المحسوس الى العالم المعقول المجرد — الذى يثبت العقل وجوده — نجد ارواحا هي جواهر مجردة، اى مجردة من الجسم المادى. واخيرا نتوصل الى الله، والكائن الوحيد الذى هو فعل خالص كامل التعقل، والذى لا فرق بين ماهيته ووجوده، بل هو الوجـــود، بل هو الوجود بعينه، وهو علة الوجود الوحيدة.

ذلك هو الاطار الفلسفي العام الذى يرتكز عليه موقفنا من العقل الطبيعي وقدرته على اكتشاف الحق. اننا لم نعمل على شرح مقتضياته كيلا نبتعد عن بحثنا الرئيسي.

نتخطى الآن الى الكلام من المبادئ الاخلاقية — نتناول اولا موضوع الارادة الحرة.

الارادة في الانسان هي القدرة الطبيعية التي يستعملها للتصميم على وجه او على اخر من غير ان يقدر شيء على اكراهها ما دامت لا تقبل هي نفسها هذا الاكراه. فالارادة هي اذن مظهر من مظاهر القوى الانسانية هي نحن وهي شخصنا، هي نحن وحدنا بعظمنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان.

يتوقف فعل الارادة على سبق حضور خير ما، اذ لا يراد الا ما عرف انه الخير. غير ان الفعل الارادى لا يكون حرا الا اذا حصل تصديق العقل. وبكلمة ثانية، ان حرية الارادة تتوقف على حرية التصديق. وأما ما يثبت لنا حرية التصديق هذه فهو انه ليس من خير جزئي (اى خير محسوس) يبدو للارادة بصفة خير مطلق وكلي. فاذا وقف العقل المروى بازاء هذا الخير الجزئي لايمكنه ان يحكم في الوقت نفسه بانه يصلح ان يراد مثل هذا الخير الجزئي ويصلح ان لا يراد. وحين ذلك، تكون الارادة بالخيار تريد اى الامرين تشاء.

ان فعل الارادة لا يتوقف عند الخير الجزئي. اذا طلبت الارادة هذا الخير فانما تطلبه على انه سبب لخير اسمى منه. ان العقل يعمّ بعد التجريد يدرك ما وراء الخيرات الجزئية اى ان يصل بادراكه الى

الخير المطلق الذى هو على الحقيقة موضوع الارادة الانسانية. فالارادة امام هذا الخير المطلق، لا بد وان تميل اليه بطبيعتها، اذ ان طبيعتها — ان كانت مخلصة — تريد هذا الخير باعتبار انها لا تتمكن ان تميل الى ما هو ضده، كما ان العقل من طبيعته ان يطلب الحق.

لقد ذكرنا ان الارادة الانسانية — في جوهرها — تميل الى ما هو منزل منزلة الخير. فما هو هذا الخير الذى تميل اليه؟ وكيف يمكنها ان تميل الى الشر وهي في جوهرها مآلة الى الخير؟

الخير على العموم هو مظهر للوجود. وخيرية الموجود هي ملاءمة الوجود لغايته. ان لفظ الخير يقابل اذن بالاضافة الى الغاية. فان زالت الغاية لم يعد للخير محل، واذا انتفى معنى الغائية انتفى ايضا معنى الخيرية.

ان تحقيق الطبيعة البشرية، ذلك التحقيق الشخصي، الفردي، العاقل، الارادي، الحر، المسؤول، يتطلب اساسين: الاساس الوجودى الاول — اى الكائن المطلق الضرورى المتعالي. وهذا الكائن الذى يحقق في كيانه تمام الوجود، وبالتالي، تمام الخير، هو العلة الغائية والعلة الصورية الفاعلية. والاساس الثاني هو النزعة الباطنية او الميل للخير — اى ان الانسان بنقص كيانه وضرورة تحقيقه بالسعي وراء موضوعه المتعالي الاوحد للوصول اليه.

واما الشر فهو من المخالفات، لانه نقص خير ما — اى فواته وعدمه. فالشر ميتافيزيقيا هو عبارة عن مجرد سلب خير اعظم، وهو احق بان يطلق عليه اسم النقص وليس الشر. وما نسميه الشر الايجابي في الحياة الاخلاقية اى ارتكاب الشر، فهو التصرف الذى يخالف الطبيعة البشرية ولا يلائمها. والشر بهذا المعنى يكون باعتبار ذاته من المخالفات وليس من الحقائق المقولة على الاطلاق. فالشر ليس شيئا وجوديا في الكون، بل هو كما ذكرنا عدم شيء صالح ولائق بشيء. ليس هنالك اذن عدم مطلق، لان العدم المطلق لا يوصف بالخير ولا بالشر من حيث ان العدم لا يوصف.

ان للشر علة مادية، اى محلا يحل فيه ويعرض له . غير انه لا يوجد له علة صورية، اذ ان هذه العلة هي مبدأ باطني للكمال — اى بسببها يحصل الشيء على كمال ما . ولما كان الشر ليس كمالا ، اصبح من المتناقضات ان يقال ان للشر علة صورية . الا ان له علة فاعلة، والا لما تصور حصوله . غير ان هذه العلة الفاعلة هي علة ناقصة الفعل او فاسدة، اى تحصل عليها فاعليتها على غير استقامة وبطريق العرض .

وبالاضافة الى ما سبق من البراهين الفلسفية، هنالك حادث تيولوجي وجب ان لا نتغافل عنه، يعني الشعور الاخلاقي . ان صوت الضمير هذا هو من الرقابة بحيث لا يمكن للنفس انكار نبراته العلمية . وحرمان هذا النور انما يعرض الانسان — في اغلب الامر — الى خطر السلوك في الظلمات الى النهاية .

ونظرا الى ان الانسان يحس في نفسه هذا الصوت، فانه لا يستطيع ان ينكره ولا ان يلزمه الصمت . ومتى رجع الانسان اليه — اى الى الضمير — بالعناية اللائقة، تلقى عنه من النصائح ما يشعر بان طاعتها واجبة عليه وهو مساءلا سلوكه في الغالب .

القانون الاخلاقي الذى ينشأ عن الضمير ليس قانونا شخصيا ، بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير اشد قوة واكثر وضوحا منه في ضمير اخر، ولكنه موجود في جميع الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجي جميع البشر بلهجة واحدة، وان كانت قلوبهم لا تصغي اليه على السواء .

القانون الاخلاقي الذى ينشأ عن الضمير هو لي الانسان، وليس اياه ما دام يأمره وينهاه . انه لم يضعه ما دام غير قادر على تغييره على رغم وحي النفس وهداية الشهود . وبكلمة واحدة، من اى ناحية نظر الى علم الاخلاق ، نعتقد انه لا يوجد للقانون الاخلاقي من حيث اصله اثر بشري . لذلك، يتسنى للانسان — على اراء — ان يجد في القانون الاخلاقي سبيلا للوصول الى مصدر الوجود ، بل مصدر الحياة، الله .

تلك هذه الامور الايجابية التي تقدم ذكرها بايضاح الصلة الطبيعية الصحيحة التي ويجب ان تكون في نظرنا بين علم الاخلاق وعلم الشريعة، الدين.

الدين، بمعنى الكلمة الحق، يعطي الطرق لتحقيق الشريعة، ويقود الانسان من خلال الشريعة الى ما وراء الاخلاق، ليصل الى تحقيق الذات. يكون ذلك في هذا العالم بان يركز على الاسس الكيانية للاخلاق فيه الانسان: حرية، ارادة، وقيد، بان يركز في الدرجة الاولى على صلة الانسان الكيانية بالكائن الذي هو مصدر الخير — فيتخلص حين ذلك وساطة الشرع والاحكام، وبالتالي، يتحرر الانسان من سلطة الشريعة. واما في العالم الاخر، فالدين القيم، هو الذي يضمن للانسان (بشكل ايجابي — على اساس اشتراك العبد) تحقيق الذات في الله تعالى.

ان ذلك كذلك، يكون الدين القيم هو الذي يركز اسبقية الانسان على الشريعة، بمعنى انها وجدت لاجله ولم يوجد لاجلها. واما يكون العكس فذلك يؤدي الى نتائج لا يقبلها العقل المجرد بصورة سابقية "a priori" ولا تقبلها التجربة "a posteriori".

لقد ذكرنا في مطلع الفصل ان الشيء الاهم في اي فلسفة ودين هو كون هذا الدين او تلك الفلسفة نظاما موحدا متماسكا. وذكرنا ايضا ان المعارف الجزئية تأتي مكانتها في درجة ادنى. وذكرنا، عندما وقفنا موقفا الاخير من نظام الغزالي، ان موقفنا لا يساعدنا على قبول تعليم الغزالي كنظام اخلاقي موحد غير اننا، اذا انظلقنا الى المعارف الجزئية، لا يسعنا الا وان نقرر ان تعليم الغزالي يحوي على افكار مفيدة جدير بان يستفيد منها كل طالب فكر، وتحليلا نفسيا دقيقا يدل على خبرة واسعة وبصيرة عميقة في حقائق النفس البشرية. اننا لم نتعرض الى هذه النواحي الايجابية الصحيحة خوفا من ان تعارض خطة البحث. غير ان ذلك لا يمنع من ان نعترف في ختام بحثنا، بهذه النواحي الايجابية الجزئية، وقدر بعضها قائلين: وحسبنا ذلك في ان الغزالي، من هذه الناحية، سيبقى خالدا في تاريخ الفكر، ليس على اساس انه حجة الاسلام، وانما لانه قد مهد للحقيقة الدينية بطريقة يقبل بها كل فرد. فيجدر اذن بكل طالب فكر ان يقتدي به في السعي الحثيث وراء السعي الالهي..

## مصادر البحث


١ ـ مصادر الغزالي :

١ ـ احياء علوم الدين ، مصر ، ١٣٤٦

٢ ـ ميزان العمل ، مصر ، ١٣٢٨

٣ ـ المنقذ من الضلال ، الطبعة الثالثة ، دمشق ١٩٣٩

٤ ـ جواهر القرآن ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٢٩

٥ ـ الجواهر الغوالي ، الطبعة الاولى ، مصر ، ١٣٥٣ ـ ١٩٣٤

٦ ـ المستصفى من علم الاصول ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٦ ـ ١٩٣٧

٧ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، مصر ، السنة ؟

٨ ـ مكاشفات القلوب ، مصر ، ١٣٠٠

٩ ـ القسطاس المستقيم ، الطبعة الثانية ، مصر ، السنة ؟

١٠ ـ الجام العوام عن علم الكلام ، مصر ، ١٣٠٩

١١ ـ الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل ، نشر الاب بويج شديافي اليسوعي ، باريس ١٩٣٩

١٢ ـ معيار العلم في فن المنطق ، مصر ، ١٣٢٩

١٣ ـ مقاصد الفلاسفة ، الطبعة الاولى ١٣٣١

١٤ ـ تهافت الفلاسفة ، نشر الاب بويج اليسوعي ، بيروت ١٩٢٧

[illegible]صادر العامة (١)

١٥ ـ القرآن الكريم

١٦ ـ اراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي ، الطبعة الاولى ، مصر ، السنة ؟

١٧ ـ تهذيب الاخلاق لابن مسكويه ، مصر ١٣٢٩

١٨ ـ السعادة لابن مسكويه ، مصر ١٣٤٦ ـ ١٩٢٨

١٩ ـ النجاة لابن سينا ، الطبعة الثانية ، مصر ١٣٥٧ ـ ١٩٣٨


---

(١) ترتب المصادر العربية بحسب وفاة المؤلف ، والمصادر الغربية التي تقع تحت هذا القسم تذكرها حسب تاريخ النشر .

٢٠ — ابن سينا، للدكتور جميل صليبا، الطبعة الاولى، دمشق ١٩٣٧
٢١ — اصول الدين للبغدادي، الطبعة الاولى، استانبول ١٩٢٨
٢٢ — الملل والنحل للشهرستاني (المطبوعة على هامش الفصل في الملل لابن حزم)، مصر، الطبعة الاولى، ١٣١٧
٢٣ — نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني، نشة الاستاذ A. Guillaumes اكسفورد، ١٩٣١
٢٤ — الملل والنحل لابن حزم، الطبعة الاولى، مصر، ١٣١٧
٢٥ — اخبار العلماء باخبار الحكماء للقفطي، مصر، السنة ؟
٢٦ — وفيات الاعيان لابن خلكان، مصر، ١٢٩٩
٢٧ — عيون الانباء في طبقات الاطباء، مصر ١٨٨٢
٢٨ — تذكرة الحفاظ للذهبي، حيدرآباد السنة ؟
٢٩ — طبقات الشافعية للسبكي، مصر، ١٣٢٤
٣٠ — مقدمة الاتحاف لمرتضى، مصر، ١٣١١
٣١ — الفلسفة الفطرية لمرسيه، بيروت ١٩١٢
٣٢ — الاخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك، مصر، ١٩٢٦
٣٣ — التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية لعبد الرحمن بدوي ١٩٤٠
٣٤ — Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans, par Duget, Paris 1878
٣٥ — Mélanges, par Munk, Paris, 1855 (1899
٣٦ — The life of al-Ghazzali, by Macdonald, J.A.O.S.V 20, first Half
٣٧ — Islam and Oriental Churches, by W. A. Shedd philadelphia, 1904
٣٨ — The Moslem Doctrine of God, by Zwemer, Chicago, 1905
٣٩ — Islam, A challenge to Faith, by Zwemer, New York, 1907
٤٠ — The Religious Attitude and Life in Islam, by Macdonald, Chicago, 1909
٤١ — The Mystics of Islam, by R. Nicholson, London, 1914
٤٢ — Streitschrift des Gazali Gegen die Batirijja, Sekte, Von I. Goldziher, Leiden 1916
٤٣ — Le Dogme et la foi de l'Islam, par Goldziher, Paris 1920

Khaldun Speaker after God, by Ajmadr, London, 1920 — ١٤

Pascal par J. Chevalier, Paris, 1922 — ٤٠

Le mystique d'al-Ghazzali, par M. Asin Palacios, in. Mélanges de l'Université St. Joseph, Vol.VII, Beyrouth — ٤٦

Algazzaliana par P.M.B. Bouyges, S.J. in Mélanges de l'Université St. Joseph, Vol. VIII, 1922, Beyrouth — ٤٧

The Idea Idea of Personality in Sufism, by Nicholson, Cambridge, 1923 — ١٨

L'Islam, Croyances et Institutions, par Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1926 — ٤٩

Manuel de Philosophie thomiste, par H. Collin, Paris, 1928 — ٥٠

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, by M. Iqbal, Oxford, 1934 — ٥١

Science et Sagesse, par J. Maritain, Paris 1935 — ٥٢

Arabic Thought and its Place in History, by O'Leary, Revised, Ed. London 1939 — ٥٣

Elements de Philosophie, par J. Maritain, Paris, 1939 — ٥٤

Companion to the Summa, by Farrell, London, 1939. — ٥٥

وقد ترجم جزءا كبيرا من الشفاء لابن سينا ، طبع بالقاهرة

الجزء الثالث الثاني :

تاريخ الفلسفة في الاسلام لمحمد لطفي جمعة الطبعة الثالثة ، طبع ١٩٥٠

تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لمحمد ابو ريان ، طبع ١٩٤٢

فلسفة الاخلاق في الاسلام ، وصلتها بالفلسفة اليونانية ، لمحمد يوسف موسى ، طبع ١٩٤٨

تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لـ م. شريف ، ترجمة اسعد حليم ، القاهرة ، طبع ١٩٤٨

Une Adaptation Arabe du Neoplatonisme Publique par Sameuel Bergmann, Berlin

Ency. Britannica

Ency. of R. & Ethics

Jewish Ency.

Ency of Islam

A Préface G Metaphysics, by Maritain, London, 1939.