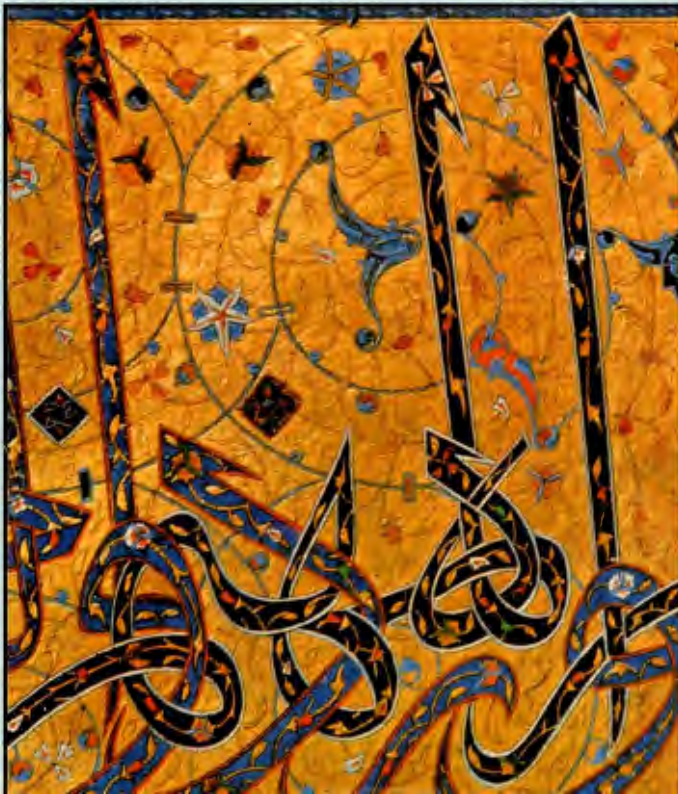


الغيب والشهادة

في فكر الغزالي

محمد بوهلال



کتابخانه

پنج گنجینه

تاریخ

علوم

۵

۵

۲۸

الغيب الشهادة في فكر الغزالي

رأى المؤيدون القدامى في الغزالي أكبر مدافع عن السنة ولقبوه «حجة الإسلام»، بينما اتهمه خصومه الأولون بـ«الزندقة».

أما المحدثون فممنهم من اعتبره فيلسوفاً، ومنهم من رآه عدواً لدوداً للعقل.

ولعل من أهم نتائج هذه المواقف المتباينة أن ظل الغزالي لغزا أغرى الأستاذ محمد بو هلال أن يرسم صورة شاملة في هذا البحث الجامعي عن فكره بعد أن اعتقد أن سبب الاختلاف والتباين يعود في جزء منه إلى عدم دراسة فكره في كليته وإلى عدم العودة إلى مجمل مؤلفاته الصحيحة النسب.

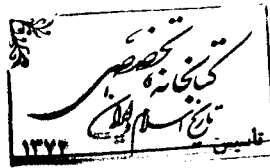
الناشر



السعر : 25.000 د.ت

الغيب والشهادة في فكر الغزالي

محمد بوهلال



نشر

كلية الآداب-سوسة / دار محمد علي

تونس



العنوان : الغيب والشهادة في فكر الغزالي

تأليف : محمد بوهلال

الطبعة الأولى 2003

جميع الحقوق محفوظة ©

دار محمد علي للنشر

نهج محمد الشعيوني - عمارة زرقاء اليمامة

3027 صفاقس الجديدة - الجمهورية التونسية

هاتف : +216/74407440

فاكس : +216/74407441

Email : caeu@gnet.tn

كلية الآداب سوسة

4000- سوسة - الجمهورية التونسية

هاتف : +216/73301800

فاكس : +216/73301903

رقم الناشر : 168- 332 / 03

الترقيم الدولي : 4 - 068 - 9973-33 ISBN:

إلى روح سعد غراب أستاذنا وإنساننا، اعترافا بالجميل.

إلى أستاذي عبد المجيد الشرفي الذي ترك بصمته على كلِّ سطر من سطور هذا العمل وعلمني بقوله وفعله الجمع بين صرامة العلم وجمال الأدب، تعبيراً عن محبّتي وإخلاصي.

إلى زملائي وأصدقائي الذين كانت لهم عليّ يد في إتمام هذا البحث، شكراً وامتناناً.

إلى زوجتي التي أخذت بنصيبتها من عناء هذا البحث، حبّاً ووفاء.

المقدمة¹

لعلّ أحدا من العلماء الذين جادت بهم الحضارة الإسلاميّة لم يلق من العناية والدرس والتنقيب ما لقيه أبو حامد الغزالي (ت505)، إذ لم ينقطع الكلام عليه والاهتمام به مذ مات قطّ، وشمل ذلك مجالات متنوّعة جدّاً: حياته، ثقافته، أزمته، مؤلّفاته، انتماءه المذهبي، اتّجاهاته الفكرية، دوره في مجتمعه، تأثيره في الأجيال التالية، حضوره في الثقافة الأوروبيّة المسيحيّة واليهوديّة...

ولعلّ السبب في هذا الاهتمام البالغ به قديما وحديثا راجع إلى نبوغه الشخصي² وإلى وقوفه على تخوم ثقافات عدّة وسمت العالم القديم: العربيّة والفارسيّة واليونانيّة والهلينيّة والمسيحيّة. إلا أنّ هذا الاهتمام كان مصحوبا باختلاف شديد بين الدارسين في شأنه وقيمة أفكاره ودلالاتها التاريخيّة. فمؤيدوه اعتبروه أكبر مدافع عن السنّة ولقبوه بحجّة الإسلام وعظّموا كتبه³. وخصومه اتهموه بالزندقة والخروج عن مقتضى السنّة حتّى عمد بعضهم إلى إحراق كتبه؛ وهؤلاء هم القدامى⁴.

¹ تنويه: كان هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتورا دولة في الآداب عنوانها عالم الغيب وصلته بعالم الشهادة في الفكر الأشعري الغزالي أنموذجا، ناقشتها لجنة علميّة تتركب من الأساتذة الأجلاء: عبد المجيد الشرفي مشرفا، توفيق بن عامر والمنصف بن عبد الجليل مقرّرين، حمّادي بن جاء بالله عضوا وحمّادي صمّود رئيسا. وقد أخضعنا في هذه الطبعة بدرجات متفاوتة بمحمل أبواب الرسالة وفصولها للمراجعة والتنقيح في ضوء ملاحظات اللجنة وما عنّ لنا من آراء.

² وصف ابن الجوزي نبوغ الغزالي -وكان من خصومه- فقال: «برع في النظر في مدّة قريبة وقاوم الأقران وتفقه وتوحّد وصنّف الكتب الحسان في الأصول والفروع التي انفرد بحسن وضعها وترتيبها وتحقيق الكلام فيها». وذكر أنّه لما صنّف المنحول نظر فيه أستاذه الجويني وقال له: «دفتنتي وأنا حيّ، هلا صبرت حتّى أموت!». المنتظم، ج17، ص124-125 (ننبّه إلى أنّنا في أغلب إحالاتنا نكتفي بذكر الكلمة أو الكلمات الأولى من عنوان الكتاب لا سيما إذا كان طويلا، ولمعرفة عنوانه كاملا وما يتعلق بطبعه من معطيات ينبغي العودة إلى موضعه من قائمة المصادر والمراجع).

³ تحوّل كتاب الإحياء عند بعض أحياء الغزالي إلى كتاب مقدّس يتبرّكون به، ونشأت في التعامل معه طقوس خاصّة، مثل ختمه في مدّة معيّنة وإيلاّم وليمة بالمناسبة واستدعاء الناس إليها. العيدروس، تعريف الأحياء بفصائل الإحياء، بذيّل كتاب الإحياء، ج5، ص200. وأنشئت حول الكتاب وصاحبه عدّة أساطير. راجع: نفسه، ص196، 205.

⁴ ذكر ابن الجوزي أنّ المسمّى محمّد بن أبي الفرج أبا عبد الله المالكي المعروف بالزكي المغربي من أهل صقلية جال البلاد الإسلاميّة وكان يقول: الغزالي ملحد، وإذا ذكره قال: الغزالي الجوسي. المنتظم، ج17، ص152.

أما المحدثون فمنهم من اعتبره فيلسوفاً وجعله أحد أعظم مفكرَي الإسلام. ومنهم من اعتبره عدواً لدوداً للعقل وحمله وزرماً لحلّ المعرفة والفلسفة من نكوص¹. منهم من عدّه أشعرياً متعصباً، ومنهم من برّاه من الأشعريّة براءة كاملة ونسبه إلى المذهب الباطني. وإذا كانوا جميعاً لا يجادلون في دوره الكبير فإنهم مختلفون في تحديد هذا الدور: هل هو إقامة الحجّة على الملحدّين وإحياء علوم الدين، أم القضاء على العقل والفلسفة، أم إفساد السنّة بمزجها بالتصوّف والأفكار الباطنيّة².

وكان من نتائج هذا الاختلاف أن ظلّ الغزالي لغزاً محيّر وشخصاً مجهولاً. فرغم الكمّ الهائل من الدراسات عنه ما زلنا لا نستطيع الإجابة عن عدد من الأسئلة الأساسيّة المتعلّقة بشخصه وفكره. من ذلك أنّنا لم نتوصّل بعد إلى تحديد قائمة نهائيّة بمؤلّفاته -علماً بأنّ معظم هذه المؤلّفات لم تحظ بتحقيق ونشر علميّن-، ولم نكشف النقاب عن تفاصيل حياته في فترات العزلة، ولم نعرف إن كانت له نظريّات باطنيّة موازية لنظريّاته المعلنة، ولم نهتد إلى جميع المصادر الفكرية التي كان يستلهم منها آراءه ويجعلها موعلاً، إلخ.³

كان هذا الغموض هو ما أغرانا بدراسة الغزالي وحفّزنا على محاولة الكشف عن أسباب الاختلاف بشأنه قديماً وحديثاً وأطمعنا في التوصل إلى رسم صورة عن فكره أقرب إلى الصدق والموضوعيّة. وبالتقدّم في الدرس اكتشفنا أنّ السبب الرئيسي في اختلاف الدارسين المحدثين فيه راجع إلى أنّ أحداً منهم لم يدرس فكره في كليّته، ولم يعد إلى مجمل مؤلّفاته الصحيحة النسبة،

¹ لاحظ أرنلديز اختلاف الدارسين الكبير في تقييم شخص الغزالي وفكره، فالبعض منهم اعتبره مفكراً «رجعيّاً» تسبّب في إسكات الفلسفة وإيقاف نموّها وبين تيولوجيا من أجل خدمة العقيدة، والبعض الآخر اتّهمه بقصّ أجنحة الفكر الصوفي وذلك بمحاربة الباطنيّة التي تتفق وأهمّ النماذج الروحيّة العليا للفلسفة. R. Arnaldez, *Falsafa*, E.I.2, t2, p791.

² وصفت برناند اختلاف الدارسين في أمر الغزالي وتأثر صورته بذلك الاختلاف تأثراً سلبياً فقالت: "Il en résulte l'image d'un auteur dispersé et d'une œuvre éclatée s'orientant ans diverses directions, au hasard des circonstances, des besoins de la polémique et de la propagande". M. Bernand, *AL- Ghazâlî artisan*, p226.

³ راجع: H. Lazarus-Yafeh, *Philosophical terms*, p111.

لا سيما وأنّ هذه المؤلفات شديدة الترابط والتكامل. فكانوا يقتضون على عدد منها غير ممثل لمجمل فكره، ويخلطون بين الصحيح والمنحول منها. وأدّى هذان الأمران إلى سوء فهم خطير لآرائه، وهو ما منع من قيام حوار حقيقي معه يراعي العمق الكامل لفكره والمقاصد النظرية والعملية التي يرمي إليها. ولم تتخط هاتين العقبتين سوى دراسات قليلة لبعض المستشرقين المرموقين، لكنّ أيّا منها لم يكن شامل النظرة إلى المسائل التي تهّم فكر الغزالي. لهذه الأسباب عقدنا العزم على إنجاز دراسة تعتبر المدوّنة الغزالية نصّاً واحداً متعدّد الوجوه، وتحكم منطوق هذه المدوّنة قبل كلّ شيء، وتسعى إلى الإمساك بالبنية العامّة المتحكّمة فيها.

لكنّ دراسة فكر رجل موسوعي وذي إنتاج غزير ومتنوّع ومفتوح على اختصاصات وثقافات عدّة كالغزالي أو ابن سينا أو ابن رشد أو ابن تيمية أو السيوطي تقود إلى نتائج لا تخصّ ذلك الرجل وحده، بل تكشف عن كليّات تتعلق بالثقافة التي ينتمي إليها. وكان هذا داعياً آخر لنا إلى اختيار الغزالي. فما نروم الوصول إليه من وراء هذه الدراسة ليس أمراً يتعلّق بشخص من الأشخاص فحسب، بل يمتدّ إلى مجمل الحضارة العربية القديمة إسهاماً منّا في إرساء معرفة دقيقة بها. وقد كان آس على حقّ حين رأى في دراسة علم الكلام شيئاً يوازي «إعادة فتح باب الاجتهاد»¹ لأنّه يمكننا من مراجعة جانب مهمّ من نشاطنا الفكري القديم ويمهّد السبيل لبناء منظومات معرفية أكثر تطوّراً.

وقد واجهتنا في إعداد هذا العمل صعوبتان أساسيتان. الأولى متأتية من غزارة المتون الكلامية وتشعب مادّتها وتداخلها وكثافة المتن الغزالي بشكل خاصّ وامتزاج صحيح النسبة منه بالمنحول. فتوجّب علينا أولاً أن نقوم بعملية فرز بين الصحيح والمنحول -ولم يكن ذلك بالأمر الهين²-، ونعيد

¹ فان آس، بدايات الفكر الإسلامي، ص155.

² أنجزنا بحثاً يتعلّق بمشكلة الصحّة والانتحال في مؤلّفات الغزالي كان في الأصل أحد أبواب هذه الرسالة. لكنّنا حين نشرنا الرسالة فضّلنا حذف هذا الباب منها واخترنا نشره في كتاب مستقل.

ثانياً تنظيم المادة وفق مقاصد بحثنا وما يقتضيه التخطيط الذي اتبعناه من غير قفز أو تكرار، ولم يكن ذلك دوماً متيسراً.

فالمادة المبتوثة في كتب الكلام والتصوّف والأصول مرتبة ترتيباً حدده منطق تاريخي خاصّ وتطوّر لنظام الأولويات الفكرية مرتبط بإستمولوجيا العصر القديم. ولم يكن ذلك مناسباً بالضرورة لعمل يروم إعادة بناء هذه المادة وإظهار ما تثيره من مشاكل لم يكن المفكّرون القدامى واعين بها، أو كانوا واعين بها لكنهم تعمّدوا إخفاءها. كان علينا أن نتجنّب منطق التنظيم الكلامي للمسائل كما تعكسه كتب الكلام الكلاسيكية، ومنطق التأليف عند الغزالي وهو منطق خاضع لاعتبارات بيداغوجية في المقام الأوّل بحكم الرسالة التي كان يرمي إليها في كتبه. فكأنّنا نجمع بين عناصر واهتمامات لم يكونوا يجمعون بينها، ونقدّم ما أخروه ونؤخّر ما قدّموه بحسب ما تقتضيه حاجاتنا المنهجية والنظرية. وكأنّنا نرى مع ذلك كلّهُ أنّنا مطالبون بالجمع بين أمرين يبدوان متعارضين، هما تمثّل النظام الفكري القديم من الداخل، والتحرّر من سلطته في الوقت نفسه.

والصعوبة الثانية تتعلّق بالاختيار المنهجي الذي توخّيناه. كانت نيّتنا أوّل الأمر أن ننجز بحثاً تاريخياً تطوّرياً ندرس من خلاله اللحظات التاريخية المهمة في الفكر الأشعري بدءاً بالأشعري (ت224) وانتهاءً بالغزالي (ت505). إلّا أنّنا لآتساع المجال وكثافة المادة كثافة تقصر جهود فرد من الأفراد عن الإحاطة بها، وبنصيحة من أستاذنا المشرف الدكتور عبد المجيد الشرفي عدلنا عن هذا الاختيار وفضّلنا الاقتصار على دراسة الغزالي مع الالتزام في كلّ المسائل التي خضنا فيها بوضعه في سياقه الفكري السابق له. وقد أملى علينا هذا الاختيار أن نعرّف بوجهات النظر الفلسفية اليونانية والعربية وبوجهات النظر الكلامية المعتزلية والأشعرية ذات الصلة بتلك المسائل والخوض في مجالات معرفية عديدة لم نهيأ لها في مرحلة الطلب تهيئة كاملة. وقد كلّفنا ذلك الكثير من الوقت والجهد، إلّا أنّنا غنمنا منه أعظم الغنم.

كانت المهمة الأولى التي ندبنا أنفسنا للنهوض بها في هذه الدراسة هي

إعادة بناء فكر الغزالي بشرطين:

● الوفاء لمنطلقات فكره وأهدافه وحدوده، فلا نتقول عليه ما لم يقله ولا نحمله ما لا يحتمل، وإنما نقرّر ما قرّر ونذهب مع أفكاره إلى آخر ما تسمح به من قول واستنتاج.

● واستثمار معارفنا المنهجية والفلسفية الحديثة في البحث بحيث لا نكون مجرد متصفحين للفكر القديم أسارى لنظامه.

ولما كان الغزالي مفكراً متأخراً بدت لنا مهمة إعادة بناء فكره لا تستغني عن ربطه بما سبقه من اتجاهات فكرية وثقافية. في هذا الإطار استحضرننا الموقف الفلسفي اليوناني والموقف الفلسفي العربي والكلامي بشقيه المعتزلي والأشعري وأحيانا الحنبلي والشيوعي. ذلك أن الغزالي تفاعل فكرياً مع كل هذه التيارات وتعاطى معها وردّ عليها وأفاد منها وقدم ما يمكن عدّه خلاصة سنّية لها. إننا مقتنعون بأن قصر الاهتمام على أعمال شخصية واحدة مهما تكن أهميتها كبيرة لا يفي بالغرض لأنها لا تعرفنا إلا بأفكار صاحبها وحياته. وإذ اخترنا دراسة الغزالي كان لا بدّ من ربط آرائه بآراء رجال آخرين مثل الفارابي وابن سينا والأشعري والجويني لا بغاية المقارنة وإنما بهدف وضع أفكاره في إطار حيّ متحرّك يساعد على الكشف عن قيمتها الحقيقية.

ورغم اتّخاذنا موقفاً نقدياً من الآراء التي استعرضناها وحللناها في الرسالة تجنّبنا النظر إليها نظراً معيارياً شأن بعض الدارسين المعاصرين. فقد مال البعض إلى استحسان أفكار الغزالي والدفاع عنها، ومال البعض الآخر إلى استهجانها وإبراز عيوبها وتضخيمها. ونحن نعتقد أن كلا المذهبين غير مفيد في دراسة الفكر القديم وفي تنمية الفكر العلمي الذي تسعى المؤسسة الجامعية إلى ترسيخه. إننا نعلن انفصالنا عن الدراسة التي تسعى إلى تحسين التراث أو تقبيحه، ونسلك مسلك المتفهمّ له الباحث عن منطق الساعي إلى مساءلته للوقوف منه وبه عن حكمته وعن قصوره الذاتي.

ولئن حرصنا على الاستفادة من الدراسات الحديثة العربية والاستشراقية التي سبقتنا فقد تجنّبنا حصر أنفسنا في نطاق الاتّجاهين المهيمنين عليها: الاهتمام بالكشف عن الجذور الأجنبية للفكر الإسلامي، والنظر إليه من زاوية

المؤثرات الاجتماعية والسياسية القريبة. وفضلنا في الأغلب النظر إلى الفكر في علاقته بالفكر استجلاء لمنطقه الضمني أو الصريح دون أن نهمل تماما العوامل التاريخية والاجتماعية. فأنت حينما تنظر في كتب الغزالي المبكرة أو المتأخرة، في مصنفاته الفقهية أو الأصولية أو الكلامية أو الصوفية تحدد أنك أمام شخص واحد وأسلوب واحد، لا يثنيك عن حدسك ذاك ثراء فكره واختلاف اتجاهاته. والسبب في هذا الحدس خضوع كل مؤلفات الرجل لمنطق واحد متلائم بقطع النظر عن المرحلة التي كتب فيها تلك المؤلفات.

لذلك لم يكن همنّا الأخير تقديم أفكاره وتنظيمها - وإن كنا لم نهمل ذلك، فهذه الأفكار مجرد وقائع تجريبية تتطور وتتغير. وإنما كان همنّا أن نصل إلى المنطق الذي ينتظمها - وقد لا يكون ظاهرا بتاتا - ونقف على ما فيه من هشاشة، مستفيدين مما توفره لنا المعرفة الحديثة من أدوات. معنى ذلك أننا نروم إظهار معقولة المتن الغزالي وحدودها، ونترك الفكرة تبرر نفسها وتثبت مشروعيتها من داخل «النسق». وفي هذا الإطار لا يسعنا إلا أن نتفق مع المسكيني - مع وعينا بالفرق بين الدرس الحضاري والدرس الفلسفي - حين أكد أن المطلوب «ليس معرفة أكثر دقة بمتون الفارابي أو ابن رشد أو ابن باجة، بل هو الانخراط في تأويل جوهرية للمسائل التي تنطوي عليها تلك المتون صراحة أو ضمنا، وذلك بخاصة في ضوء الأفق الإشكالي للفلسفة المعاصرة بالذات»¹.

يمكن إذن حوصلة المهام الملقاة على عاتق هذا البحث في ثلاث: إعادة بناء فكر الغزالي، ووضعه في سياقه الفكري، وتقويمه بإظهار قوته وهشاشته وإضافاته وحدوده.

إن الشهادة والغيب مفهومان مركزيان في الفكر الديني، وذلك يفسر حضورهما المكثف فيه حتى إن الرؤية الدينية للعالم والمجتمع لا يمكن فهمها إلا في ضوء تصورهما للعالمين ولعلاقة أحدهما بالآخر. وهذا ينطبق بصفة خاصة على رؤية الغزالي، لذلك جعلنا علاقة عالم الغيب بعالم الشهادة في فكره

¹ المسكيني، فلسفة النوايت، ص12.

موضوع رسالتنا. وقد بنيناها على تمهيد وخمسة أبواب تشتمل على فصول مختلفة.

خصّصنا التمهيد للتعريف بالدراسات التي سبقت عملنا هذا في الاهتمام بفكر الغزالي وأبرزنا خصائصها وإضافاتها وحدودها.

وخصّصنا الباب الأوّل لدراسة رؤية العالم في الفكرين اليوناني والعربي وعند الغزالي، وقسمناه إلى ثلاثة فصول: محصّنا أولها للنظر في مبحث الوجود، وتركز اهتمامنا فيه على جانبيين منه: طبيعة العلم الناظر في مسألة الوجود، وأهمّ المفاهيم الأنطولوجيّة الموظّفة فيه. وخصّصنا ثانيها للنظر في صورة العالم بشيء من التفصيل، وفي أقسامه ومكوّناته الرئيسيّة، وهل بينها من الانسجام ما يسمح لمجموعها بتكوين عالم واحد أم هي عوالم متعدّدة ومختلفة، وفي صلة ذلك كلّه بالرؤيتين الفلسفيّة الفيزيقيّة والكلاميّة الذريّة للعالم وموقف الغزالي منهما. وخصّصنا ثالثها للنظر في المضمون الأخلاقي لرؤية الغزالي للعالم، وذلك من خلال دراسة التجاذب والتنافر والتكامل في فكره بين نظريّة الأصل المعتزليّة الأصل ونظريّة أفضل العوالم الفلسفيّة الأصل.

وكرّسنا الباب الثاني لدراسة المشكلة الإبستمولوجيّة في تناول عالم الغيب عند المتكلّمين والفلاسفة والغزالي، وذلك من خلال فصلين: خصّصنا أولهما للجانب النظري المحض من المشكلة، فتساءلنا فيه عن إمكانيّة الاستدلال العقلي على الغيب، ودرسنا جواب المتكلّمين والفلاسفة عن ذلك، ورأى الغزالي في الجوابين، والطريق التي اقترح اتّباعها من أجل معرفة الغيب، وإلى أيّ حدّ مثل مقترحه تجاوزا لقصور الجوابين الكلامي والفلسفي. وخصّصنا ثانيهما لمشكلة إثبات الصانع أي الله، وبيّنا فيه كيف ينعكس الموقف من معرفة الغيب على منهج الاستدلال على الصانع.

وجعلنا الباب الثالث امتدادا للباب الثاني، وكان السؤال المركزي الذي ألزمتنا أنفسنا بالإجابة عنه فيه هو التالي: هل بالإمكان موضوعة المفارق دون المساس بحقيقة كونه مفارقا؟ وما عنيانه بالموضوعة (objectivation) هو التوصل إلى تحديد شروط ذاتيّة في الوجود كفيّلة بجعله موضوعا لمعرفة علميّة

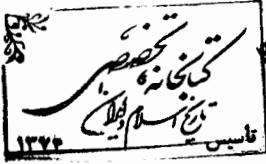
مأمونة. فهل كان هذا ممكنا بالنسبة إلى الغيب وبالنسبة إلى الذات الإلهية تخصيصاً؟ حاولنا الإجابة عن هذا التساؤل عبر فصلين: خصّصنا أولهما لمشكلة الذات الإلهية، وبيّنا من خلاله الأصول المنطقية والأنطولوجية للتمييز في الذات الإلهية بين الوجود والماهية، ودرّسنا الحلول التي انتهى إليها الغزالي بشأن مشكلتي الوحدة والتنزيه الإلهيين. وخصّصنا ثانيهما لمشكلة الصفات الإلهية باعتبارها موضع نظر المتكلمين الأساسي ومربط الفرس من كلامهم ولأجل تحقيق الاعتقاد الصحيح فيها وظفوا كل معارفهم الطبيعية والمنطقية. فبيّنا خصائص الرؤية المعتزلية والمأزق الذي تقود إليه والحل الذي اقترحه لحلّه شيوخ الفرقة الكبار، وخصائص الرؤية الأشعرية ومأزقها الخاص وقصور الحلول التي اقترحها الشيوخ لحلّها، وجذرية الحل الذي اقترحه الغزالي للمأزقين وشموله.

وإذا كان الغيب في الرؤية الإسلامية يشمل عدّة عناصر لله أحدها، وإذا كنّا قد اقتصرنا منها على هذا العنصر دون ما سواه من روحانيات وأمور أخروية فلأننا ارتأينا من الأجدد أن نوجّل الحديث عن الروحانيات إلى الباب الرابع لأنها تمثل همزة الوصل بين العلمين والأداة التي يستخدمها الغيب في تدبير عالم الشهادة، وأن لا نتكلّم في أمور الآخرة أصلاً لأنها في المشروع الغزالي أعلق بالجانب السياسي العملي منها بالجانب النظري، ونحن قد اخترنا أن نقصر اهتمامنا في هذه الرسالة على الجانب الثاني دون الأول.

وكان من الطبيعي حتّى تكتمل الحلقة أن نخصّص موضوع الباب الرابع للنظر في صلة الغيب بالشهادة، وقد اقتصرنا من هذه الصلة على جانب واحد هو الاتجاه النازل من الغيب إلى الشهادة، انسجاماً مع قرارنا بعدم التعرّض للجانب السياسي من مشروع الغزالي. ورتّبنا هذا الباب على فصلين: خصّصنا أولهما لمشكلة الفعل الإلهي وتعالقه مع أفعال الطبيعة والبشر من وجهة نظر المتكلمين لا سيما الأشاعرة، وبيّنا فيه تفاوت أنظارهم إلى هذه المسألة وتطوّرها باتجاه مزيد التوسيع من التدخّل الإلهي في العالم. وخصّصنا ثانيهما لدراسة رؤية الغزالي لصلة الله بالعالم، ولوقفه المزدوج من السببية

والدور الذي أسنده إلى الملائكة والشياطين فيها، ولتطويره موقفه الفلسفي من السببية إلى موقف صوفي عملي.

أما الباب الخامس والأخير فجعلناه باباً ختامياً تأليفيًا، انتهينا عنده إلى ما لم يكن لنا بدٌّ من الانتهاء إليه بعد وقوفنا على أهمِّ المسائل المتعلقة بالغييب والشهادة في الفلسفة والكلام والتصوّف الغزالي. فتطرّقنا فيه إلى منزلة علم الكلام في فكر الغزالي والوجهة التي اتّخذها النظر العقائدي عامّة عنده، وأثرنا مشكلة السنيّة الشائكة، وأبنا عمّا تنطوي عليه من وهم. وبحثنا عن جذور هذا الوهم والأسس المنطقية التي يستند إليها، فوجدناها قائمة في مفهوم المطابقة. وتأتى لنا بلوغ هذه النتيجة بعد مراجعة الأفكار الشائعة المتعلقة بأشعريّة الغزالي وسنيّته، وتوسيع دائرة السؤال ليشمل السنيّة الأشعريّة بل والكلامية عامّة. وحاولنا أن نستخلص من ذلك ما اعتبرناه على سبيل الفرض أهمّ خصائص الثقافة العربيّة القديمة وأسباب تراجعها في الوقت نفسه.



الدراسات السابقة عن الغزالي

المقدمة

أنجز عن الغزالي كم هائل من الدراسات بشتى اللغات إلا أنها رغم كثرتها ترجع إلى قسمين: دراسات استكشافية، ودراسات متخصصة. يشمل القسم الأول الدراسات المبكرة التي كان هدفها الوصول إلى معرفة أولية بشخصية الرجل وبأهم أفكاره وإطلاع القارئ غير المتخصص على هذه الشخصية المتميزة في التاريخ الإسلامي وذات التأثير الكبير في الثقافة العربية والحضور المحترم في الثقافتين الفارسية والمسيحية الوسيطتين. ولم تعد هذه الدراسات تملك اليوم سوى قيمة تاريخية تشهد بما كان لها من دور في تحديد وجهة الدراسات الإسلامية التي جاءت بعدها وبما كان عليه وضع المعرفة بالفكر الإسلامي القديم قبل نصف قرن من الآن.

ويشمل القسم الثاني دراسات عن الغزالي أنجزها أصحابها بعد أن استقرت لديهم معرفة دنيا بأفكار الرجل وبطبيعة المشاكل التي تواجه الدارسين له. وتتميز هذه الدراسات بعودتها المكثفة إلى مؤلفات الغزالي مع ملاحظة ما فيها من تناقض أو تكامل، وبتوحيها مسالك متعددة في البحث نردّها إلى أربعة اتجاهات كبرى: الاتجاه المقارني، والاتجاه النفسي، والاتجاه السوسولوجي، والاتجاه الفلسفي.

وفيما يلي نعرف تعريفاً نقدياً بأبرز الأعمال من القسم الثاني، مقتصرين على ما له تعلق بموضوعنا وأحوجنا البحث إلى العودة إليه، مرتبين هذه الأعمال بحسب الاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها أعلاه وبحسب تاريخ صدورها كلاً ضمن اتجاهه.

1. الاتجاه المقارني

أهم الأعمال التي تمثل هذا الاتجاه ثلاثة بحوث كتبها كل من دي بوروكيه وفريد جبر وماري سيوف.

البحث الأول كتبه دي بوروكيه (S. de Beurecueuil) ونشره سنة 1947 بمجلة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة تحت عنوان: «الغزالي والقديس طوما الإكويني». بحث في دليل وجود الله المقترح في الاقتصاد ومقارنته «بالطرق» الطومية¹. وقد قارن فيه بين منهج الغزالي ومنهج الإكويني في إثبات وجود الله، وجرّه ذلك إلى طرق موضوع السببية، وانتهى إلى تشابه المنهجين في النتائج واختلافهما في المنطلقات وفي طرق الاستدلال. فالغزالي يعتمد أكثر ما يعتمد على المنطق الصوري والمفاهيم الكلامية، بينما يعتمد طوما أكثر ما يعتمد على ميتافيزيقا الفلاسفة ولا سيما ميتافيزيقا أرسطو. وقد بنى الباحث هذا الرأي في منهج الغزالي على ما استخلصه من كتاب الاقتصاد، وهو كتاب واحد من كتب الغزالي الكثيرة نخشى أن يؤدي الاعتماد عليه وحده إلى نتائج مضلّة. ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن ننبه على محدودية مثل هذا المنهج وجزئيته، ونؤكد أن فكر الغزالي أغنى وأعمق مما ظنّه الباحث، ولا يظهر ذلك إلا بالنظر في كتب الغزالي الأخرى.

والببحث الثاني خمسة دروس عن مشكلة المعرفة بين أرسطاطاليس والغزالي ألقاها المفكر ورجل الدين اللبناني الأب فريد جبر بمعهد الآداب الشرقية ببيروت ونشرت مقدمتها مجلة المشرق البيروتية سنة 1959 تحت عنوان «مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي». وذهب جبر فيها إلى الإقرار بوجود تماثل كبير في الوسائل والأدوات بين الرجلين تمثله اهتماماتهما المنطقية المشتركة، لكنّه نبّه على ما بينهما من اختلاف شديد في ظروف الحياة وفي الأهداف التي كان يسعى كلّ منهما إلى تحقيقها. فالغزالي «عالم ديني قبل كلّ شيء»، مقيد بعقيدة بمقتضاها يفكر وعلى ضوئها يسير. ليس شأنه شأن أرسطو الذي يستطيع أن يطلق لعقله العنان ويتصرف به بحسب مجرد ما يدلّه عليه ذلك العقل، فيقبل على درس الطبيعة وما وراءها بتحرر فكري تامّ». واعتبر من الضروري تذكّر هذه الملاحظة «أبدا ودوما قبل أن

¹ S. de Beurecueuil, Gazzâfî et S. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'*Iqtisâd* et sa comparaison avec les «Voies» thomistes, B.I.F.A.O, t XLVI, 1974.

ندخل في المقارنات التي ألفناها، إذا ما شئنا أن تكون تلك المقارنات مفيدة منتجة¹. ولئن فقدت هذه الدروس في الوقت الراهن أهميتها فإن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف لها بدور إيجابي حين ظهورها في التنبيه على أهمية شخصية الغزالي وفكره والتحريض على دراستهما.

والبحث الثالث كتبته ماري سيوف (M. Siauve) تحت عنوان: «محبّة الله عند الغزالي، فلسفة للحبّ ببغداد في بداية القرن الثاني عشر الميلادي»²، ونشرته بباريس سنة 1986. لم تقتصر هذه الباحثة في كتابها على دراسة التجربة الروحية عند الغزالي وعلاقتها باتجاهاته الفكرية الغالبة، بل قارنت بينه وبين فلاسفة أوروبّيين كبار ملاحظة شباها كبيرا بين أفكاره وأفكارهم. قارنت بينه وبين كانط (E. Kant) في نظرية المعرفة، وذهبت إلى أنّهما يشتركان في اعتبار الزمان والمكان بنية للتجربة وشرطا لا غناء لها عنهما، إلّا أنّها أقرت بفرق دقيق بين تصوّر الرجلين. ففي فلسفة كانط المثالية ليس المكان والزمان شرطين لوجود العالم بل هما شرطان لتصوره فحسب، لكنّهما في فلسفة الغزالي الواقعية يمثلان بنية الوجود ذاتها. وسوّت بين الرجلين في معيار الحقيقة، وزعمت أنّ للغزالي في المستظهري نظرية في المعرفة تماثل في صرامتها نظرية كانط المضمّنة في كتابه نقد العقل المحض³. وجعلت خطوات الغزالي في القسطاس هي بنفسها خطوات ديكرت (R. Descartes) في الوصول إلى الحقيقة⁴. وقارنت بين الغزالي وباسكال (B. Pascal) في رهانه الشهير، وبيّنت أنّ الفيلسوف الفرنسي كان بإمكانه عملياً الاطلاع على قسم من الإحياء، كما قارنت بينهما في نظرية الحب⁵. وقارنت بين الغزالي وسبينوزا (B. De Spinoza) في الأخلاق فوجدت بينهما وجوه اتّفاق ووجوه اختلاف مهمة، وبيّنت أنّ هذا الفيلسوف اليهودي توفّرت

¹ فريد جبر، مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي، ص 689.

² M. L. Siauve, *L'amour de Dieu chez Ghazâlî, une philosophie de L'amour à Bagdad au début du XIIe siècle*, Vrin, Paris 1986.

³ نفسه، ص ص 17، 39، 289.

⁴ نفسه، ص 47.

⁵ نفسه، ص ص 71-72، 118.

له فرصة الاطلاع على الإحياء أيضا. كما أظهرت ما بين نظرية الغزالي ونظرية هيوم (D. Hume) في السببية من توافق كبير¹. ولكنها أقرت بالاختلاف الجوهرى بين الغزالي وأفلاطون (Platon)، وأنكرت أن يكون حجة الإسلام أخذ بالأفلاطونية المحدثة أو تأثر بها، ورفضت لذلك الاعتراف بصحة نسبة المشكاة إليه، وذهبت إلى أن فلسفته كما يعبر عنها **التهافت** فلسفة واقعية تجريبية تتضارب مع المثالية العقلانية للفلسفة اليونانية².

إن المقارنة مفيدة في دراسة تاريخ الأفكار وتطور اتجاهاتها، لكن الاعتماد عليها من دون مراعاة للفوارق التاريخية والإبستمولوجية التي تفصل بين المفكرين المنتمين إلى عصور مختلفة من شأنه أن يقود إلى نتائج مضللة تعجز عن تفسير ما نشاهده اليوم من تفاوت معرفي وحضاري بين الشرق والغرب. كما أنها قد تقود إلى تكريس نظرة دونية إلى المفكرين القدامى من حيث أرادت إجلالهم. فالغزالي ليست له في إطار هذه النظرة المقارنة قيمة ذاتية لأنه يستمد قيمته كلها من مشابهته للآخرين، وذلك بالرغم من أن مقصود دارسيه هو بيان العكس، أي بيان تأثر الفلاسفة الأوروبيين به.

2. الاتجاه النفسى

إن أبرز باحثٍ أتبع المنهج النفسى الدينى في دراسة تجربة الغزالي وفكره هو الأب فريد جبر، وذلك في بحثين له مشهورين. أحدهما مقال نشره سنة 1954 بمجلة المعهد الدومينيكانى للدراسات الشرقىة تحت عنوان «حياة الغزالي وأعماله في ضوء طبقات السبكي، نظرة جديدة»³. والآخر أطروحته لنيل الدكتوراه وعنوانها «مفهوم اليقين في نظر الغزالي في جذوره النفسىة

¹ نفسه، ص ص101-106، 108.

² نفسه، ص ص5-6. ولخصت، ص7، اتجاه الغزالي الفلسفى بالقول: "Le réalisme empiriste n'a jamais cessé d'être la philosophie de Ghazâlî" وشبه كمبرنر أيضا في مقال له بعنوان «العقلانية والنصوف» الغزالي بعدة مفكرين أوروبىين مشهورين: شبهه بياسكال وهيوم وطوما الإكويين. G. Kempfner, **Rationalisme et mystique**, Ibla, n° 82, 1958.

³ F. Jabre, **La biographie et l'oeuvre de Ghazâlî reconsidérés à la lumière des Tabagât de Sobki**, MIDEO, n° 1, 1954.

والتاريخية¹، وقد نشرها سنة 1958. اعتماداً على هذا المنهج بين جبر أن التوجهات المختلفة في فكر الغزالي وأعماله تجد لها مرتكزات حديثة في حياته وفي مختلف العوامل السياسية والروحية التي أثرت فيها. ورأى أن الذي أوجد لديه مثل هذا الاستعداد النفسي الكبير للتأثر والانفعال هو تلقيه منذ الصبا تربية صوفية ما فتئت تترسخ بمرور الوقت، وكذلك تأثير الإمام الجويني الحاسم في تفكيره وتغذية اتجاهه النفسي نحو الشك وعدم الاستسلام للتقليد الساذج. ثم كان لظهور الخطر الباطني ولحادثه اغتيال الوزير نظام الملك تأثير الصاعقة عليه فانتابه شك معرفي ووجودي قاتل لم يتغلب عليه إلا بطرح جميع ما كان عليه من ترف وأبهة وتغيير نظرتة إلى الحياة والمصير. وتوصل جبر، من ذلك إلى أطروحة الأساسية بشأن فكر الغزالي، وهي أن الباطنية أثرت فيه تأثيراً جوهرياً يحمل الدارس على أن يفهم أعماله كلها في ضوء الخطر الذي كانت تمثله هذه الحركة.

إننا نسلم بفائدة المنهج النفسي في دراسة الشخصيات الدينية الكبرى، ونقرّ بطرافة التحليل الذي أنجزه جبر لشخصية الغزالي وفكره، لكننا نعيب عليه أمرين: إقراره بانكسار جذري في حياته وفكره، وهو ما سنحاول بصورة غير مباشرة -لأن ذلك ليس هدفنا الأول في هذه الدراسة- إقامة الدليل على بطلانه، وإسناده دوراً ضخماً إلى عنصر الخوف من الخطر الباطني في حياة الغزالي العقلية والباطنية يتعارض في رأينا مع الدوافع والاتجاهات الحقيقية التي حكمت حياة الرجل وفكره.

3. الاتجاه السوسولوجي

أبرز من يمثل الاتجاه السوسولوجي علمان: المستشرق الفرنسي هنري لاووست (H. Laoust) والباحث المغربي مصطفى حجة.

¹ Id., *La notion de certitude selon Ghazâli dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris, Vrin, 1958.

يتمثّل إسهام لاووست في بحث أنجزه عن حياة الغزالي وفكره عنوانه: «سياسة الغزالي»، نشره بباريس سنة 1970¹، وهو أشمل دراسة في الموضوع وأوفاه وأدقها مقارنةً بجميع ما سبقها. وكما يدلّ عليه عنوانه اهتمّ لاووست فيه بدراسة الناحية السياسيّة من حياة الغزالي وفكره، لا باعتبارها بعداً مهمّاً من أبعادهما، بل باعتبارها المحور الذي عليه مدار كلّ شيء فيهما. أكّد ذلك من خلال إلحاحه على تدخّل الغزالي المستمرّ في المعترك السياسي وتشابك علاقاته برجال السياسة ومركزيّة الفقه وأصوله في كتاباته، حتّى عدّه في مستوى التنظير مواصلاً لمشروع الماوردي السياسي وذهب إلى أنّه قبل أن يكون فيلسوفاً أو صوفياً كان متكلماً وبصفة خاصّة فقيهاً أصولياً. واعترف في الغزالي بشخصين متكاملين: الغزالي الروحاني والغزالي السياسي، ورأى في الرجل من هذه الجهة أحسن تعبير عن الإسلام باعتباره ديانة تجمع بامتياز بين البعدين الروحي والزمني². ولا يعني ذلك إقراراً من لاووست بتساوي البعدين، فقد ألحّ في أكثر من موضع على أولويّة السياسي على ما عداه، ولم يقصر ذلك على الغزالي، بل عمّمه في مجمل الفرق والمدارس الإسلاميّة³. وردّ المشكلة المركزيّة في مشروع الغزالي إلى نظريّة الحاكميّة وتحدّث عنه في هذا السياق حديثاً لعلّه ينطبق أكثر على المفكر المعاصر السيّد قطب. فبيّن أنّ الإنسان في نظره ليس له إلّا ربّ واحد هو الله وشرع واحد هو شريعة الإسلام، وزعم أنّ إسهامه الكلامي يتعلّق بالربوبيّة والسيادة الإلهيّة المطلقة وما تقتضيه من جهة العباد من طاعة تامّة أكثر ممّا يتعلّق بالتوحيد. ولخصّ مشروعه العملي في السعي إلى جمع كلمة الأمة على طاعة الله والتقيّد بشريعته، واعتبر ذلك هدفاً مشتركاً لكلّ الفرق الإسلاميّة، إلّا أنّ كلاً منها كانت له طريقته المميّزة في تحقيقه⁴.

¹ H. Laoust, **La politique de Gazâlî**, Paul Geuthner, Paris, 1970.

² نفسه، ص ص11، 14-16، 19-20.

³ "...toutes les sectes et les écoles musulmanes...furent aussi des systèmes politiques -quelles relèvent de la *falsafa*, du *kalâm*, du *fiqh* ou du soufisme". Id. p14.

⁴ نفسه، ص ص366-367.

وبسبب إلحاحه على البعد السياسي استحوذت على اهتمامه من مصنفات الغزالي المؤلفات «السياسية» مثل بعض الفتاوى والمستظهري والتهافت والاقتصاد ونصيحة الملوك، ولم يعتمد من كتبه الصوفية إلا على الإحياء والأربعين والمنقذ، وعول في بناء رؤيته الإصلاحية الأخلاقية على ميزان العمل، وهو من المنحولات عليه. ولسنا نجادل في أهمية البعد السياسي في مشروع الغزالي، إلا أننا لا نعتبره البعد الوحيد فيه، ولا القطب الجاذب لغيره من الأبعاد. وأياً كان الأمر فإننا لا نعد في رسالتنا هذه بالاهتمام الواسع بهذا البعد، وعسى أن نفعل ذلك في بحث آخر مستقبلي.

أما مصطفى حجة فيتمثل إسهامه في كتابه المنشور بباريس سنة 1993 تحت عنوان: «السنة والفتنة والإصلاح في الإسلام. الغزالي والسلاجقة»¹. يعبر هذا الكتاب عن جهد نظري محكم وظف فيه صاحبه بعض الكتابات الفلسفية والسياسية الحديثة من أجل الكشف عن الوجه اللاديمقراطي في فكر الغزالي والطبيعة الاستبدادية للحكم السلجوقي وإظهار الصلة الوثيقة بينهما، معتمداً في فهم مشروع الغزالي وتفسير تطوره على المعيار السياسي فحسب. كان حجة يحاسب الغزالي كما يحاسب اليوم حقوقي متشدد مثقفاً يعيش في مجتمع متشعب بمفاهيم الديمقراطية والعقلانية والوعي التاريخي ثم خان هذه القيم، واتهم الدراسات الحديثة بتجميل صورته عن قصد². ولم يكتف في كتابه بالنقد، بل كان من حين لآخر يضع نفسه في عصر الغزالي ويقترح الحلول لما عجز القدامى عن حله، مثل مشكلة تبرئة اليزيد من دم الحسين أو إدانته³.

يكن فضل هذا البحث في ربطه بين الفكر والواقع السياسي، لكن عيبه أنه أفرط في ذلك. إن هذا الكتاب مثال للبحث الذي يتضمن نتائجه في مقدماته ويصوغ موضوعه على النحو الذي يؤكد تلك النتائج. فالصورة التي

¹M. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam. Ghazâlî et les saljouqides*, Paris, Vrin 1993.

² نفسه، ص 11. وانتقد فريد جبر على نحو خاص بسبب ذاتيته المفرطة وتماهيه بشخصية الغزالي.

³ نفسه، ص 26. ولم يكن إلا على دراسة لاووست عن سياسة الغزالي المشار إليها فوق. نفسه، ص 28.

نفسه، ص ص 73-74.

فرضها مصطفى حجة بشأن الغزالي وبانهيارها ينهار ما بناه هي أنه يجب أن يكون الغزالي أشعرياً ويجب أن تكون الأشعرية مذهباً رسمياً للدولة حتى تصدق النتائج التي انطلق منها، إلا أن الأمرين كليهما مشكوك في صحتها.

4. الاتجاه الفلسفي

نقصد بهذا الاتجاه البحوث التي اهتمت بدراسة فكر الغزالي في علاقة أجزائه بعضها ببعض وبمعالجة القضايا والمشاكل التي يثيرها هذا الفكر من حيث هو نسق أو محاولة لبناء نسق. ولهذا الاتجاه الفضل في إعادة طرح جملة من القضايا التي سادت بشأنها مواقف محدّدة ومراجعة تلك المواقف وتقويضها أحياناً وإحلال مواقف جديدة محلّها، مثل قضية سنّة الغزالي وأشعريته، وقضية موقفه من السببية.

وتمثّل هذا الاتجاه أعمال عديدة نكتفي منها بالتعريف بما له تعلق بهاتين القضيتين. غير أننا نشير قبل ذلك إلى بحث مهمّ كتبه بالفرنسية فريد جبر يندرج في هذا الاتجاه درس فيه اصطلاحات الغزالي عنوانه: «بحث في مصطلح الغزالي»¹، نشره ببيروت في كتاب مستقلّ سنة 1970 ودرس فيه 280 مصطلحاً من مصطلحات الغزالي استقاها من سنّة من أشهر مؤلفاته هي: الاقتصاد والإحياء والقسطاس والمنقذ وقيصل التفرقة ومقدّمة المستصفي. ويتمثّل منهج جبر في هذا البحث في ذكر معنى المصطلح عند الغزالي كما يفهم من كلامه، ثمّ معناه أو معانيه في الثقافة الإسلامية قبله. ويوفّر الكتاب مفاتيح أولية لفهم فكر الغزالي والوقوف على المفاهيم الأساسية التي يستند إليها لا يستغني عنها الباحث المبتدئ.

1.4. أشعرية الغزالي

أولى الدراسات التي وضعت نقاط استفهام جدية حول اتجاه الغزالي الفكري وصلته باتجاهات عصره الإسلامية وغير الإسلامية بحث كتبه ونسك

¹ Id., Essai sur le lexique de Ghazâlî, Université libanaise, Beyrouth, 1970.

(A. J. Wensink) عنوانه «فكر الغزالي»¹، ونشره بباريس سنة 1940. لخص ونسك بنفسه أهم النتائج التي توصل إليها في هذا البحث فقال: «قد يحق لنا أن نقرر أن الغزالي باعتباره متكلمًا كان مسلمًا، وباعتباره مفكرًا ورجل علم كان أفلاطونيًا محدثًا، وباعتباره عالم أخلاق ومتصوفًا كان مسيحيًا»².

إن هذا البحث مهم جدًا بالنظر إلى المرحلة التاريخية المبكرة التي كتب فيها والمصادر والمراجع التي اعتمد عليها، إذ لم يكتف فيه صاحبه بترجمة فقرات طويلة من كتب الغزالي كما دأب عليه سابقوه، وإنما عمد إلى تسليط الضوء على قضايا فكرية مهمة مهّدت الطريق لمعالجات أكثر شمولًا وعمقًا أنجزها الجيل التالي من المستشرقين. ومن أبرز القضايا التي أثارها في فصول الكتاب المختلفة وسلط عليها أضواء كاشفة: الله والإنسان والكوسمولوجيا في المنظار الصوفي، الإيمان واليقين، الزهد والتصوف، المتصوفة والملائكة، هرميات الوجود الأرضية والسماوية، الموت والحياة الأخروية. لكن عيبه أنه اعتمد على كتب منحولة على الغزالي، مثل الإملاء ومعارض القدس والمضنون الكبير والمضنون الصغير وميزان العمل، وأراد قسرا أن يقرب الغزالي من المسيحية وينصره إن أمكن.

ثم تناولت البحوث المتسائلة عن صحة أشعرية الغزالي وعن مصادره الفكرية وحقيقة صلاته بتيارات عصره السنية وغير السنية، منها بحثان متقاربان كتبهما جورج مقدسي. الأول عنوانه «شافعية أبي حامد الغزالي اللاشعرية»³ نشره سنة 1986 بمجلة الدراسات الإسلامية وبين فيه أن الغزالي الأستاذ بنظامية بغداد ثم بنظامية نيسابور لم يكن يدرّس الكلام إطلاقًا وإنما كان يدرّس الفقه وأصوله، وأكد أنه كان يقف من الكلام موقفًا سلبيًا وأنه لم يعتبر نفسه قط أشعريًا. والبحث الثاني عنوانه «الغزالي تلميذ

¹ A. J. Wensink, *La pensée de Ghazzâlî*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940.

² نفسه، ص 199.

³ G. Makdisi, *The non-ash'arite shafi'isme of Abû Hâmid Al-Ghazâlî*, R.E.I., LIV, 1986.

الشافعي في الفقه والكلام»¹، قدّمه في ندوة «الغزالي العقل والمعجزة»، ونشره بباريس سنة 1987 ضمن أعمال الندوة المذكورة. استعاد مقدسي في هذا البحث أفكاره الأساسية الواردة في مقاله الأول ودعمها بحجج أخرى، وأبطل الحجج المضادة لها بطريقة منهجية. ولئن أقرّ فيه بممارسة الغزالي الكلام من خلال بعض كتاباته فإنه ذهب إلى أنه فعل ذلك باعتباره مجرد أداة مخرجا إياه من دائرة العلوم الشرعية. وبناء على ذلك حكم بأن الأفكار الأشعرية التي تضمنتها بعض كتبه لا تعبر إطلاقاً عن معتقده.

وكتبت المستشرقة الفرنسية ماري برناند (M. Bernand) مقالا ممتازا نشرته بالمجلة الآسيوية سنة 1990 تحت عنوان «الغزالي رائد المزج بين الأنساق المعرفية»² دافعت فيه عن فكرة أساسية تتمثل في نفي وجود انكسار فكري في حياة الغزالي. فأنكرت أن يكون قد طلق الفقه والكلام ليتصوّف، وذهبت إلى أنه كان يجمع في وقت واحد بين علوم وأنساق مختلفة. وهذه الفكرة من وجهة نظرنا صحيحة في الاتجاه العام، وإن كانت صاحبها لم تحسن دائما اختيار الأمثلة المعبرة عنها ولم تنتبه إلى دلالاتها الفكرية العميقة وحدت من أهميتها بجعلها مسألة غزالية شخصية.

وإذا كان المستشرق جنسنز (J. Janssens) قد ذهب إلى أن كتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة إنما هو ترجمة لكتاب ابن سينا دانس نامه مع تصرف محدود، وإذا كان لاووست (H. Laoust) قد ذهب في كتابه سياسة الغزالي إلى أن المقاصد تلخيص عام لفلسفتي الفارابي (ت339) وابن سينا (ت428) مجتمعين، فإن برناند ذهبت على خلافهما إلى أن الغزالي لم يستعمل دانس نامه إلا إطارا فلسفيا يحوره ليلائم الاعتبارات التي تهّم الفقه والكلام، وأوردت قائمة طويلة بهذه التحويرات التي أدخلها على المقاصد حتى يصبح الكتاب مؤهلا لتمهيد المنهجي للتهافت والمستصفي. ورغم ذلك لم تر في

¹Id., *Al-Ghazâlî, disciple de Shâfi'i en droit et en théologie, in la raison et le miracle*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987.

²M. Bernand, *AL- Ghazâlî artisan de la fusion des systèmes de pensée*, Journal Asiatique, t278, n° 3-4, 1990.

انفتاح الغزالي على أنساق فكرية أخرى مثل التصوف والفلسفة ما يبعث على إعادة النظر في أشعريته¹.

وكتب المستشرق الأمريكي ريشارد فرانك (R. Frank) في موضوع العلاقة بين الغزالي والفلسفة بحثين. أحدهما مقال قصير عنوانه «توظيف الغزالي لفلسفة ابن سينا»² نشره في أحد أعداد مجلة دراسات إسلامية في السنوات 1987-1989، وذهب فيه إلى أنّ الغزالي استعار عدّة أفكار من فلسفة ابن سينا لكنّه بقي مع ذلك أشعرياً. والثاني كتاب مستقلّ نشره بهایدلبرغ سنة 1992 عنوانه: «الخلق ونظام الكون: الغزالي وابن سينا»³، وهو تطوير للأول، أبرز فيه بصورة أوضح استعارات الغزالي من ابن سينا، وألحّ على ظاهرة الغموض التي كان الغزالي يتعمّدها لإيهام القارئ السطحي بسنيّة أفكاره مع أنّها في الحقيقة أفكار فلسفية سنيوية. ولئن لم يكن فرانك أوّل دارس يشير إلى علاقة الغزالي بابن سينا فإنّ الفضل في إبراز عمق هذه العلاقة وتدعيمها بشواهد نصّية دقيقة وتحليلها تحليلًا فلسفيًا ثاقبًا يرجع إليه دون منازع.

وفي الاتجاه نفسه الذي سلكه جورج مقدسي كتب المستشرق الياباني كوجيرو نكمورا (K. Nakamura) مقالا تحت عنوان: «هل كان الغزالي أشعرياً؟»⁴ نشره سنة 1993 بإحدى المجلات الصادرة في طوكيو، وذهب فيه إلى أنّ الغزالي كان مفكراً مستقلاً يتماهى بالأشعرية حين توافق وجهة نظره ويتعد عنها حين تخالفها. واعتمد في بناء هذا الرأي على أقوال الرجل في التهافت والمستظهري والإحياء وكتاب الأربعين والمقصد والمنقذ وفيصل التفرقة وفضائل الأنام وميزان العمل. ومن الصعب أن نعارض نكمورا فيما

¹ نفسه، ص 232-238، 241-242.

² R. Frank, *Al-Ghazâlî's use of Avicenna's philosophy*, R.E.I., n° LV-LVII, 1987-1989.

³ Id., *Creation and the cosmic system : Al-Ghazali and Avicenna*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1992.

⁴ K. Nakamura, *Was Ghazâlî an Ash'arite?*, in *Memoirs of the research department of the Toyo Bunko*, Tokyo, n° 51, 1993.

ذهب إليه لعموميّته، وما نؤاخذه عليه هو أنّه توقّف عند حدود الملاحظة الأولىّ لبعض أفكار الغزالي ولم يتجاوزها إلى استنتاج ما يجب استنتاجه بشأن منظومته الفكرية ككلّ وخصائص التفكير العقائدي عنده.

2.4. الغزالي والسببية

كتبت في مسألة السببية وموقف الغزالي منها عدّة بحوث مهمّة نجح بعضها في خلخلة الأحكام السائدة في الموضوع، أبرزها أربعة.

البحث الأوّل كتاب أبي يعرب المرزوقي «مفهوم السببية عند الغزالي»، وهو في الأصل بحث قدّمه صاحبه للإحراز على شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية، ونشره سنة 1979. ذهب فيه إلى أنّ الغزالي كان منكرا للسببية وللعلاقة الضرورية بين السبب والمسبّب، مرجعا هذه العلاقة إلى مجرد تصوّر ذهني اعتباري، نافيا كلّ أساس واقعي عنها. والسبب في ذهاب الباحث هذا المذهب في الفهم عدم اعتماده على آراء الغزالي الأخرى في الإحياء والمقصد، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من التوصل إلى آراء ثاقبة بخصوص منطلقات الغزالي الفكرية وتمايزها عن منطلقات الفلاسفة المثبتين للسببية.

البحث الثاني كتبه المستشرق اليهودي إيليا ألون (I. Alon) بعنوان «[رأي] الغزالي في السببية»¹، نشره سنة 1980 بمجلة الجمعية الشرقية الأمريكية، وذهب فيه إلى فكرة مركزية تقرّ بأنّ جهود الغزالي في التهافت كانت منصبّة على التوفيق بين رؤيتين متقابلتين في السببية: الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية. ولاحظ أنّ هذه ليست هي المرّة الأولى التي يسعى الغزالي فيها إلى التوفيق بين رؤيتين متقابلتين. فقد وُفق بين السنّة والتصوّف، وبين الدين والفلسفة، ورأى في مصالحته بين الموقفين المذكورين من السببية مظهرا من مظاهر توفيقه بين الدين والفلسفة. وتساءل صاحب المقال: لم شعر الغزالي

¹ I. Alon, *Al-Ghazâlî on causality*, J.O.A.S., vol. 100, number 4, oct.-dec. 1980.

بالحاجة إلى هذا التوفيق؟ ورأى أن الجواب كامن في ثقافة عصره وفي تكوين الغزالي المتنوع¹.

البحث الثالث مقال كتبه المستشرق الأمريكي مايكل مرمورا (M. Marmura) بعنوان «نظرية الغزالي الثانية في السببية الواردة في المسألة السابع عشرة من كتابه التهافت»، ونشره بنيويورك سنة 1981 ضمن كتاب جماعي عنوانه «الفلسفة والتصوف الإسلاميان»². تتبّع الكاتب في مقاله أفكار الغزالي الواردة في التهافت في موضوع السببية، وانتهى إلى أمرين مهمين: الأوّل إظهاره التباس الموقف الحقيقي للغزالي في المسألة، فقد لاحظ أنّ الرجل يعرض الآراء الفلسفية في السببية بطريقة يمكن أن نفهم منها أنّه يتبنّى تلك الآراء، لكننا مع ذلك لا نستطيع الجزم بذلك. والثاني رفضه تقويل الغزالي نقيض ما عرف به وأشيع عنه من معارضته للسببية كما فعل دارسون آخرون، واكتفاؤه بالإشارة إلى أنّه كان يقرّ بإمكانية نظريتين مختلفتين: النظرية الأشعرية، والصيغة الثانية من النظرية الفلسفية في السببية، وخاصية هاتين النظريتين أنّهما تقبلان بالمعجزات. ونبّه الباحث على أنّ الغزالي كثيرا ما يدافع في التهافت عن وجهة نظر غير أشعرية دون أن يتضح على الفور إن كان يسلم بها جدلا أو اعتقادا، وذهب من جهته إلى تغليب الاحتمال الثاني.

البحث الرابع مقال كتبه المستشرق اليهودي بنيامين أبراهاموف (B. Abrahamov) عنوانه «نظرية الغزالي في السببية»³، ونشره سنة 1988 بمجلة دراسات إسلامية. وكانت الفكرة الأساسية التي ذهب إليها هي أنّ الغزالي لم يكن قطّ منكرا للسببية وإنما كان يقرّ بسببية مزدوجة: سببية إلهية وسببية طبيعية تشتركان في توليد آثار واحدة. ورأى أنّ هدفه من الجمع بين السببيتين هو التوصل إلى تحقيق التوافق بين العقيدة والفلسفة.

¹ نفسه، صص 397-398.

² M. Marmura, *Ghazālī's second causel theory in the 17th discussion of his Tahāfut*, in *Islamic philosophy and mysticism*, edited by Parviz Morewedge, Delmar, N. Y., 1981.

³ B. Abrahamov, *Al- Ghazālī's theory of causality*, *Studia Islamica*, n° LXVII, 1988.

ودافع عن هذا الرأي أيضا بحرارة أشدّ فرانك في كتابه عن الخلق ونظام الكون عند الغزالي وابن سينا، واستثمر فيه نصّا مهماً للغزالي من كتابه المقصد ورد في معرض شرحه لاسم الله الحكيم.

الخاتمة

لقد كانت الآراء التي تضمّنتها هذه الدراسات وغيرها مفيدة لنا حتّى وإن كنّا نخالف أصحابها الرأي تماما. وإنّما نعيب على بعضهم أمرين اعتبرناهما السبب فيما انقادوا إليه من اختلاف وأخطاء، أولهما اعتماد شقّ منهم على البعض من مصنّفات الغزالي دون البعض الآخر، وثانيهما اعتماد الشقّ الآخر على منحولات لا تعكس موقف الغزالي الحقيقي من المسائل المطروقة.

وإذا لم يمنعنا اختلافنا مع هذه البحوث من تقديرها والاستفادة منها فإنّ اختلافنا المنهجي والمبدئي مع بحوث أخرى جعلنا نستنكف من العودة إليها واعتمادها منطلقا للبحث. نقصد بذلك عددا ضخما من الدراسات العربيّة خصوصا اكتفى أصحابها إمّا بالعرض السطحي والسيئ لفكر الغزالي، أو بتعظيمه وتمجيده بما لا يفيد البحث العلمي شيئا. وقد قصّرت هذه الدراسات عن الحدّ الأدنى المطلوب في البحوث الجدّية فلم تتمكّن من فهم الفكر الذي أخذت على عاتقها تقديمه ولم تنجح في إعادة بنائه وتمييز المهمّ من الثانوي منه ولم تتوصّل إلى ربط عناصره بعضها ببعض بما يمكن من إظهار أبعادها الحقيقيّة وتجلية عمقها.

الباب الأول

رؤية الفلاسفة والمتكلمين للعالم

الفصل الأوّل

علم الوجود

المقدّمة

إنّ منطلق كلّ تفكير فلسفي هو ملاحظة وجود الموجود واكتشاف ما ينطوي عليه من أمور محيرة تدفع العقل إلى التفكير وربّما تجرّه إلى التورط في حلول سهلة لكنّها غير مأمونة، فما يلبث أن يراجع منطلقاته ويغيّر من نتائجه، وهكذا ينتقل من طور إلى طور. والسؤال الأوّلي الذي يطرحه الفيلسوف على نفسه للتعبير عن دهشته هو التالي: لم كان الموجود موجوداً؟ ولم كان موجوداً على الوجه الذي وجد عليه؟¹ بإمكانه أن يكتفي في الإجابة عن السؤال بالتعبير عن حيرته كما فعل الغريب في محاوراة السفسطائي لأفلاطون، أو يتّجه في الجواب وجهة تبريريّة غائيّة شأن الديانات المشهورة، أو يسلك سبيل التحليل العلمي المنطقي لحدث الوجود كما فعل أرسطو مثلاً. وبما أنّنا نهتمّ في المقام الأوّل بدراسة علم الكلام فإنّنا نرى من واجبنا أن نتساءل عن حظّ سؤال الموجود من اهتمامات المتكلمين، وعمّا إذا كانت قضية الموجود مطروحة بالكيفية نفسها في كلّ من الفلسفة وعلم الكلام، وعن الجواب الذي يميل إليه أصحاب الكلام من الأجوبة الثلاثة المذكورة أعلاه.

لا تثير هذه القضية عند بعض الدارسين إشكالا. فعلم الكلام في نظر سامي النشار هو الممثل الحقيقي للفكر الفلسفي في الإسلام، ولمصطلحاته الشائعة، مثل الجوهر والوجود والعلة والحركة والخلاء والملاء، «مفهومات إسلاميّة» محضة. وذهب إلى التفريق تفريقاً صارماً بين إسلاميين «قبلوا التراث اليونانيّ في كليّته» ومسلمين «صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة». الأولون - وهم

¹ 20-983a, 2, *La Métaphysique*, Aristote. وعبر محمد محجوب عن السؤالين بعبارتي «الظهور والظاهر في الظهور». مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، ص 19.

الفلاسفة في الاستعمال الشائع- لم يبدعوا شيئاً وإنما كانوا مجرد شراح، والآخرون- وهم المتكلمون- «كانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية»¹.

ليس بإمكاننا أن نقبل هذا الموقف بصياغته المقدمة لا من الوجهة الاجتماعية ولا من الوجهة التاريخية. فمن الوجهة الأولى لا يمكن قبوله لأن كل موقف فكري ينشأ في مجتمع ما- بما في ذلك الموقف المولع بتقليد الآخر- ينبغي ربطه بذلك المجتمع وتفسيره في ضوء معطياته، ولا يجوز اعتباره غير ممثل له من جميع الوجوه. ومن الوجهة الثانية لا يمكن قبوله أيضاً لأن دراستنا دلت على أن الفكر الإسلامي القديم كلما تقدّم به الزمن مال إلى استيعاب المفاهيم غير الإسلامية وإدماجها في متنه، وهذه هي الأطروحة التي ندافع عنها في هذا الفصل بشأن علم الكلام خاصة.

لاحظ المهتمون بتطور علم الكلام تسرب العديد من المسائل الفلسفية إليه وامتزاجها بمسائله²، وقد أقرّ القدامى أنفسهم بذلك، لكنهم إنقاداً لشرعية العلم وسنّيته زعموا أن ذلك لم يحصل إلا في زمن متأخر. فميّز ابن خلدون (ت 808) تمييزاً واضحاً بين مرحلتين مختلفتين في تاريخ علم الكلام: المرحلة الأولى سماها طريقة السلف أو المتقدمين، وجعل أنموذجها كتاب الإرشاد للجويني (ت 478). والمرحلة الثانية سماها طريقة المتأخرين، وتبدأ في رأيه مع الغزالي (ت 505)، وتتواصل مع فخر الدين الرازي (ت 606) وأبي الخير عبد الله بن عمر البياضوي (ت 692؟) وآخرين، وميزتها الكبرى اقتباس أصحابها من طبيعيات الفلاسفة والهياتهم الكثير من القواعد والمقدمات. وكان هذا الاقتباس يتم حسب ابن خلدون وفق خطّ تصاعدي مستمر: كلما تأخر المتكلم في الزمن اتسع اقتباسه من الفلسفة، حتى صار الكلام في الأزمنة القريبة من عصره فتاً مختلط المسائل ملتبس الموضوع لا يكاد يتميّز عن الفلسفة³.

¹ النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 52.

² L. Gardet, 'Ilm al-Kalâm, EI2, t3 p1175.

³ ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 566-567، 621؛ التفتراني (ت 791)، شرح العقائد النسفية، ص 12.

قد يظهر للدارس أنّ التقسيم الخلدوني الثنائي لتاريخ علم الكلام تعوزه الدقّة لأنّه يختزل مرحلتي البدايات والأنساق المكتملة على ما بينهما من تباين في مرحلة واحدة، ولأنّه لا يعترف بتأثير للفلسفة في الكلام إلاّ بداية من الغزالي. وقد يجد في تقسيم المستشرق الأمريكي فرانك (R. Frank) محاولة لتلافي هذا النقص لأنّه عمد إلى تقسيم أوفى ينصّ على ثلاث مراحل في تاريخ العلم:

- الأولى مرحلة الكلام المبكّر، ونهايتها موفى القرن الثالث.
- الثانية مرحلة الكلام الكلاسيكي، افتتحها كتابات الكعبي(ت319) وأبي هاشم الجبائي (ت321) والأشعري(ت324) والماتريدي(ت333)، وموافقها القرن الخامس.
- الثالثة تبدأ بظهور مؤلّفات الغزالي(ت505)، وتتميّز باستعمال المنطق اليوناني والمصطلح الفلسفي استعمالاً واسعاً¹.

إلاّ أنّنا لا نرى في تقسيم المؤرّخ العربي خطأً تاريخياً فادحاً ولسنا نفضّل عليه تقسيم فرانك لأنّ ابن خلدون لم يكن في حقيقة الأمر يؤرّخ لمجمل علم الكلام، وإنّما كان يؤرّخ للأشعرية فحسب بدليل أنّ الأمثلة التي ضربها كانت كلّها أمثلة أشعرية والتعريف الذي حدّ به علم الكلام لم يكن يتسع لغير الكلام السنّي الأشعري². وتاريخ الأشعرية إلى عصره ينقسم بالفعل إلى المرحلتين اللتين ذكرهما، وإذا كان ثمة ما يدعو إلى النقد في كلامه فحدّه لعلم الكلام حدّاً مذهبياً قصراً وزعمه أنّ الكلام الأشعري الأوّل غير متأثر بالفلسفة.

1. R. Frank, *Beings*, p7, note 1.

2. ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص557. وطبّي هذا التقسيم الثنائي نفسه على تاريخ المعتزلة كلّ من ابن أبي الحديد ومانكدم ششديو، فسمّياً متكلّمي المرحلة الأولى «الشيوخ المتقدّمين»، وسمّياً متكلّمي المرحلة الثانية «المتأخّرين». واعتبر ابن أبي الحديد أبا الحسين الحنّاط(ت حوالي 300) «شيخ المتأخّرين من البغداديّين»، وهذا التحديد لا يوافق بداية عصر المتأخّرين من الأشعرية، إذ عدّ الغزالي أوّلهم. كما سحب شارح نهج البلاغة هذا التقسيم على الفلاسفة أيضاً. انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص3؛ ج3، ص299؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص146، 520، 634. ويقوم هذا التصنيف على ثنائية السابق واللاحق التي تستخدم آلية ترتيبية لا تراعي معنى التطوّر الذي ينطوي عليه مفهوم الزمن إلاّ بمقدار محدود.

أما فرانك فكان يؤرخ لكل الفرق وينظر إلى جميعها نظرة موضوعية. ولسنا نعارض الرجل فيما ذهب إليه من تقسيم، إلا أننا نرى أن المتكلمين أخذوا في تمثّل المناهج والمفاهيم الفلسفية واستعمالها في كتاباتهم منذ المرحلة التي سمّاها كلاسيكية، بل قبل ذلك¹، وأوغلوا في هذا التوجّه بصفة ملحوظة بداية من النصف الثاني من القرن الخامس، حتّى صار من لوازم التصنيف الكلامي معالجة مسائل مثل حقيقة الشيء والموجود والمعدوم والممكن والواجب والتماثل والاختلاف والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وغيرها². ومجموع هذه المسائل يكوّن ما سمّي في تاريخ الفكر بالميتافيزيقا أو الأنطولوجيا. ثم أدرك التجاذب بين الكلام والفلسفة مع الغزالي طورا جديدا التبس فيه التأثير بالردّ، وازداد المشهد تعقيدا بتدخّل عنصر ثالث في العلاقة هو التصوّف.

هذا التطور المهمّ في اهتمامات المتكلمين وفي علاقتهم بالفلسفة أملى علينا الاعتناء بجملة من القضايا جعلناها مدار اهتمامنا في هذا الفصل، بعضها يتعلّق بالكلام الأشعريّ عامّة وبعضها الآخر بفكر الغزاليّ خاصّة. ما يتعلّق بالكلام الأشعريّ نجمله في سؤالين:

1. هل توجد في علم الكلام مقتضيات داخلية استلزمت الاهتمام بمشكلة الموجود والاستعانة في معالجتها بالفلسفة، أم كان اشتغال المتكلمين بها ضربا من التطفّل والمجاراة للفلاسفة؟

¹ فقد تأثر ضرار بن عمرو (ت حوالي 200) في نظريته في الأجسام بما جاء في شروح يحيى النحوي (Jean Philopon) على كتب أرسطو، وهي من أوّل ما اطّلع العرب عليه من شروح. وتأثر إبراهيم النّظام (ت 231) في نظريته في الجزء بالمبادئ الرواقية وبنقد أرسطو للفينثاغورين، وقال الشهرستاني في ثقافته: «قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة». الملل والنحل، ص 53، 56. وهو ما أكده كل من القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 254؛ وابن المرتضى، المنية والأمل، ص 26. وللموقف الذريّ الذي أخذ به معظم المتكلمين أصول يونانية وهندية ومسيحية وغنوصية معروفة. انظر: من أحمد أبو زيد، التصوّر الذريّ، ص 19؛ J. Van Ess, Une lecture, pp31, 215, 218. لكن يجب أن نوّكد أن ما وقعت استعارته من الفلسفة في هذه المرحلة اقتصر على عناصر محدودة وظفت توظيفا جديدا، ولم يشمل النسق الفلسفي برمّته. ومن المحتمل أن انتقال المعرفة الفلسفية إلى المتكلمين تمّ أوّل الأمر بطريق المشافهة نتيجة الاحتكاك بمختلف المدارس العلمية القديمة والتيارات الفكرية والدينية المنتشرة في المنطقة ومناظرة رموزها، ثمّ صار ذلك يتمّ عبر الكتب المترجمة والشروح وغيرها. ونعتقد أن هذا الاحتكاك الشفوي العفوي كان من العوامل التي سمحت للمتكلمين ببناء أنساق جديدة تعبّر عن هومهم الفكرية وخصوصياتهم الثقافية، بينما صادف المتفلسفة العرب أنساقا شبيهة فتمثلوها وأدّوها بلغتهم مع قليل من التحوير. راجع مثلا الفصول الأولى من كتابي الشامل والإرشاد للحويّني والحصل للرازبي والمواقف للإيجي.

2. وهل غير الاقتباس من تصوّر المتكلمين لعلمهم ولوظيفته النظرية من جهة وللمفاهيم المقتبسة بسبب انتقالها من إطارها النظري الأصلي الذي هو الفلسفة إلى إطارها النظري الجديد أي الكلام من جهة ثانية؟
أما ما يتعلق بفكر الغزالي فنجمله في سؤال واحد: هل تمكن الغزالي من بناء موقف أنطولوجي خاص، أم ظلّ أسيراً لأحد الموقفين الفلسفي أو الكلامي؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تفرض علينا استكشاف الإطار الأصلي للمفاهيم المقتبسة، وهو الميتافيزيقا الأرسطية، وللوسيط الذي انتقلت عبره إلى علم الكلام، وهو إلهيات الفلسفة العربية، قبل النظر في المعالجة الكلامية لمشكلة الوجود ولوقف الغزالي منها؛ وهذه أقسام أربعة. ولأنّ مدار تفكيرنا في هذا الفصل على محورين هما العلم الناظر في مشكلة الوجود والمفاهيم النظرية الأساسية الموظفة فيه قسمنا الفصل إلى قسمين عامين وقسمنا كلا منهما إلى الأقسام الأربعة المذكورة، واقتصرنا في حديثنا عن الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية على ما بدا لنا ذا صلة متينة بعلم الكلام وبفكر الغزالي خصوصا. ولسنا نروم من وراء ذلك أن نقارن بين المذاهب الفكرية، وإنّما كان قصدنا أن ننزل علم الكلام وفكر الغزالي منزلتهما التاريخيّة التي يستحقّان ونقدّر إضافتهما حقّ قدرها ونفهم المآل الذي آل إليه الفكر الكلامي القديم ولا يتأتّى ذلك إلّا بوضعه في إطاره الفلسفي العام.

1. العلم الناظر في مشكلة الوجود

1.1. في الفلسفة الأرسطية

مثل الإطار النظري الذي عالجت الأرسطية من خلاله مسألة الوجود مشكلة كبرى شغلت أرسطو ودارسيه على حدّ سواء، وتعلّقت باسمه وبموضوعه وبإمكانه النظري وبعلاقته بغيره من العلوم. وكان الاسم الشائع لهذا الإطار هو «علم ما بعد الطبيعة» (métaphysique)، وهو الاسم الذي أعطاه أندرونيكوس الروديسي (Andronicos de Rhodes) للكتاب المخصّص لهذا الغرض في أعمال أرسطو. وعلة اختياره لهذا الاسم هي نشره لكتاب ما

بعد الطبيعة إثر كتاب الطبيعة، الأمر الذي أعطى هذا العنوان مدلولاً زمنياً محضاً. لكن دلالاته تحوّلت شيئاً فشيئاً من المعنى الترتيبي الزمني إلى المعنى الأنطولوجي الدالّ على «ما وراء الطبيعة»¹.

وبسبب هذا التحوّل في دلالة العنوان، بالإضافة إلى ما أثاره بناء الكتاب وطبيعة موضوعه وصياغة مقالاته من مشاكل، اختلف الدارسون في تأويل دلالة الميتافيزيقا الأرسطية وتحديد علاقتها بالعلوم الفلسفية التي لها تعلق بها. فذهب كلٌّ من دوهم (P. Duhem) وجلسن (E. Gilson) وألكيه (F. Alquié) وريكور (P. Ricoeur) إلى أنّ المقصود بها هو ما سمّاه أرسطو حيناً بالتيولوجيا² وحيناً آخر بالفلسفة الأولى وحيناً ثالثاً بفلسفة الموجود بما هو موجود³. وأقرّ هايدغر (M. Heidegger) بوجود ميتافيزيقا عامّة لدى أرسطو تتفرّع إلى ثلاثة علوم عقلية خاصة، الجامع بينها هو مفهوم الجوهر، هي: الكوسمولوجيا وموضوعها الكون، والتيولوجيا وموضوعها الله، والسيكولوجيا وموضوعها النفس⁴.

تسلّم هذه العلوم الثلاثة بمبدأ مشترك يتمثّل في اعتبار الموجود الأجدر باسم الجوهر الموجود الأقلّ اتّصالاً بالمادّة وبمظاهر التغيّر، أي بلغة أرسطو الموجود الأكثر فعلاً وتاماً والأبعد عن القوّة والإمكان. وفائدة هذا المبدأ أنّه يساعد على ترتيب الموجودات وبيان منزلتها الأنطولوجية في الكون. فالجوهر يقع من بين معاني الوجود في المرتبة العليا، وأعلى الجواهر ما يتكوّن منه فلك الإلهي (la sphère du divin)، ومن بين موجوداته يقع الجوهر الإلهي (la substance divine) في المرتبة العليا⁵.

¹ Alquié, *La Métaphysique*, E.U., t15, p187 ; Heidegger, *Interprétation*, p33.

² مصطلح التيولوجيا أقدم من أرسطو، فأولّ من استخدمه أفلاطون، فعل ذلك في مناسبة واحدة موضعها الكتاب الثاني من مصنّفه الجمهوريّة. محمّد محبوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، ص 37.

³ Duhem, *Le Système du monde*, t1, p137 ; Gilson, *L'être et l'essence*, pp82-83 ; Alquié, *La Métaphysique*, E.U., t15, p187 ; Ricoeur, *Ontologie*, E.U., t16, p902.

⁴ Heidegger, *Interprétation*, p35.

⁵ Ricoeur, *Ontologie*, p904.

إنّ ما يميّز هذه القراءة التي يشترك فيها جمع مهمّ من الفلاسفة لكتاب ما بعد الطبيعة خاصّيتان أساسيتان هما: إسناد مكانة محوريّة للتولوجيا في الميتافيزيقا الأرسطيّة، والقول باحتواء هذه الميتافيزيقا على عدّة علوم جزئيّة ذات مواضيع ووظائف مختلفة لكنّها مترابطة ممّا يجعلها إطارا لكلّ القضايا المهمّة في الفلسفة. ومن الواضح أنّ هذه القراءة تجاري تقليدا مدرسيّا ظهر مع الشراح الأفلاطونيين المحدثين لأعمال أرسطو واستمرّ إلى العصر الحديث، وهذا ما حاول أوبنك (P. Aubenque) وضع حدّ له بصورة جذريّة.

لاحظ أوبنك أنّ الميتافيزيقا لا مكان لها في تصنيف أرسطو الثلاثي للعلوم (الطبيعة والأخلاق والمنطق) كما جاء في كتابه المواضيع (Topiques) وفيما أورده ديوجين اللاأرتي (Diogène Laërce) (ق 3 م) عن فلسفته¹. وأكّد خلافا للرأي السائد أنّ الميتافيزيقا وعلم الموجود بما هو موجود ليسا علما واحدا، وأنّ الميتافيزيقا بمعناها المتداول لا تنطبق إلّا على ما سمّاه أرسطو بالفلسفة الأولى (proté philosophia) أوالتولوجيا. وفسرّ التسوية بين العلمين المختلفين بخطأ ناتج عن إسقاط الشراح القدامى موضوع الميتافيزيقا الأفلاطونيّة—وهو المثل المفارقة للمادّة—على الميتافيزيقا الأرسطيّة². وسهّل وقوعهم فيه تمتّع العلمين معا بالأوليّة (primauté) والكلّيّة (universalité)³. وقد جاءت هذه التسوية بين العلمين نتيجة تأويل جزئيّ لكتاب ما بعد الطبيعة استمدّ من مقطع وحيد من مقالة الكاف (K) قطع أوبنك بأنّه منحول على أرسطو، وعضد رأيه بشكّ دارسين آخرين في صحّة نسبة المقالة بأسرها إليه.

ولم يكتف أوبنك بالتمييز بين الفلسفة الأولى أوالتولوجيا وعلم الموجود بما هو موجود، بل أكّد أنّ مكانة التولوجيا ثانويّة في كتاب ما بعد الطبيعة، إذ

¹ قسّم ديوجين فلسفة أرسطو إلى قسمين: فلسفة عمليّة وفلسفة نظريّة. وقسّم كلاّ من القسمين إلى قسمين آخرين: قسّم الفلسفة العمليّة إلى الإيتيقا والسياسة، وقسّم الفلسفة النظرية إلى الطبيعة والمنطق. Aubenque, *Le problème de l'être*, p22.

² نفسه، ص 28، 31.

³ Aubenque, *Aristote, E.U.*, t2, p965. لكنّ الكاتب ناقض نفسه حين قرأ في كتابه «مشكل الموجود»، ص 35-36، بأن النصّ الأرسطي واضح في دلالاته على جزئيّة موضوع الفلسفة الأولى وكلّيّة علم الموجود بما هو موجود.

لم يهتمّ بها أرسطو إلاّ في القسم الثاني من مقالة الألف الكبرى (A)، ورأى في عزوف ناشري كتب أرسطو عن اختيار الفلسفة الأولى عنوانا للكتاب اعترافا بغياب الاهتمامات التكنولوجية عن القسم الأعظم منه. ولكنهم لما لم يتصوّروا وجود علم فلسفي مغاير للعلوم الفلسفية المعروفة، ولم يدركوا أصالة علم الوجود بما هو موجود وخصوصيته وجدوا أنفسهم أمام علم لا مكان له في التقسيم التقليدي للفلسفة ولا ضمن الأطر الأرسطية للتفكير، «هذا العلم الذي لم يكن له اسم ولا موضع ولم يجدوا فيه التولوجيا التي يعرفون، ولا يريدون مع ذلك أن يعترفوا أنّه شيء آخر غير التولوجيا، جعلوا منه طيلة قرون الميتافيزيقا»¹. فما هو الموضوع الحقيقي لهذا العلم؟

كانت المعرفة العلمية عند أفلاطون تعني معرفة الحقائق الثابتة، لأنّ من شروط العلم الثبات. ولا يتحقق هذا الشرط إلاّ في الرياضيات لأنّها تدرس الخصائص الثابتة للأعداد والأشكال، وفي التولوجيا لأنّ موضوعها المثل الأزلية. فكانت الرياضيات والتولوجيا العلمين الوحيديين اللذين اعترفت بهما الأفلاطونية، ورأت فيما عدهما مظاهر متغيرة لا تسمح بأكثر من ظنّ متقلّب.

لم تقنع أرسطو هذه النظرة المتعالية للمعرفة، فنقدتها وتجاوزها بنظرة أخرى جريئة تنكر أولية المثل، وتدخل الطبيعة - أي عالم المتغيرات والأشياء العينية - في مجال العلم، وتجعل معرفة الجزئيات أساسا لمعرفة الكليات². ولئن احتفظ أرسطو من النظرية الأفلاطونية بفكرة الثبات فإنّه لم يلتجئ لتحقيق هذا الشرط إلى مثل مفارقة، وإنّما بحث عنه فيما يترشّح من التجربة في النفس من كليّ. ورأى أنّ الثبات واليقين إنّما يتحققان بالانتقال من الجزئي إلى الكليّ وبالتقدّم من اللامتناهي (=الحالات الفردية غير القابلة للحصن) إلى المتناهي (=المشترك بينها القابل للتحديد) لأنّه لا يخضع للمعرفة إلاّ المتناهي³. ويتمثّل هذا الثابت في فكرة الوجود بما هو موجود، لذلك

¹ Aubenque, *Le problème de l'être*, pp40-43.

² Duhem, *Le Système du monde*, t1, pp133, 136.

³ Aubenque, *Le problème de l'être*, pp208-209.

كانت مسألة الموجود أهم قضية شغلت أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، وكلّ المسائل الأخرى التي تناولها فيه تناولها لأنها من أعراض الموجود أو من مستلزمات القول فيه، ومن ضمنها ما يتعلق بالجزئي أو الفردي.

ولم تكن معالجات أرسطو الأنطولوجية محكومة بأهداف خطابية أو عقائدية تبريرية كما هو شأن السفسطائيين وبعض الأفلاطونيين، بل كانت تحكمها ضرورة فلسفية ذاتية هي كون الموجود المبدأ والغاية والمصدر لكلّ قول فلسفي. لذلك اعتبر الإجابة عن السؤال «هل بالإمكان قيام علم للموجود بما هو موجود؟» محدّدة لمصير الفلسفة ولكلّ معرفة علمية.

إنّ معالجة أوبنك محكومة بإشكالية مهمّة في الثقافة الغربية الحديثة هي التمييز بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا. وقد نشأ الموقف المميّز بينهما أوّل مرّة مع فولف (Chr. Wolff)، ثمّ أخذه عنه تلميذه كانط (E. Kant) وأشاعه في كتاباته قبل-النقدية. وما تزال الكتابة الفلسفية الحديثة تتناوله، إلّا أنّ الثقافة العربية الإسلامية بقيت بمعزل عنه تماما. وكانت وجهة نظر أوبنك الأساسية في الموضوع تتمثّل في اعتبار الأنطولوجيا أو ما سمّاه أرسطو «علم الموجود بما هو موجود» هو الموضوع المحوريّ لكتاب «ما بعد الطبيعة». ولكنّه بسبب جدّته وريادته وتعدّد المصاعب الإبتيمولوجية التي واجهت أرسطو حين وضع أسسه وحدّد علاقته بالعلوم الأخرى¹ لم يتبلور بالقدر الكافي وظلّ ملتبسا بغيره، وانتهى الأمر به إلى التخفي وراء علم آخر أثير عند الفلاسفة اليونان أطلق عليه بعد أرسطو اسم «ما بعد الطبيعة».

ونتيجة لهذا الالتباس سهل حصول امتزاج واسع في قضية الموجود وفي غيرها من القضايا بين الأفلاطونية والأرسطية² والفلسفات المتأخّرة. وكان هذا الالتباس مهمّدا لظهور موقف الجمع بين رأبي الحكيمين في الفلسفة العربية،

¹ انظر وصفا لهذه الصعوبات في المرجع السابق، ص 207 وما بعدها.

² من أقدم الأعمال الفلسفية العربية التي يظهر فيها المزج واضحا بين الفلسفات المختلفة نصّ للكندي في الفلسفة الأولى، وهو رسالة بعث بها إلى الخليفة المعتمد لم يبق لنا منها غير قسمها الأوّل، وكان لها دور حاسم في ترويج الاعتقاد الخاطئ بأن الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي تضمّنها كتاب إبرقلس (Proclus) في الحجر المحض تعبّر عن رؤية أرسطو الميتافيزيقية. انظر: J. Jolivet, Al-Kindi et

la théologie platonicienne, pp56-57

وما صحب ذلك من نسبة جملة من المواقف إلى الأرسطيّة طالما خاصمتها الأرسطيّة، وهو ما نبينه في الفقرة الموالية.

2.1. في الفلسفة العربيّة

رأينا أن نقصر اهتمامنا فيما يتعلّق بالفلسفة العربيّة على الفارابي (ت339) وابن سينا (ت428) بالرغم من وعينا بأنّهما لا يمثلان كلّ الفلسفة العربيّة. ذلك أنّ التفكير الفلسفي قبل الغزالي لم يكتمل عند أحد من العرب اكتماله عند هذين الفيلسوفين. الفارابي هو المؤسس الحقيقي «للمدرسة الفلسفيّة العربيّة»¹، وابن سينا هو من أقحم فيها عديد التعاليم الإسلاميّة الأساسيّة وجعل منها فلسفة دينيّة²، وكان بعبارة الشهرستاني (ت548) «علامة القوم» لأنّه أدقّ فلاسفة الإسلام نظرا وأغوصهم على الحقائق³. والغزالي مدين لهما بمعظم ما يعرفه من فلسفة، ولم يتأثر بأحد من الفلاسفة قدر تأثره بهما وخصوصا بابن سينا، لأنّه كان الأقرب إلى تفكيره الديني وميوله الصوفيّة؛ بينما كان الفارابي، كما بيّن جوليفيه (J. Jolivet) أميل إلى فصل الفلسفة عن الدين.

لم يكن القادح على التفكير في مسألة الوجود لدى الفلاسفة العرب كما يظهر من كتاباتهم إخراجا لغويّا أو واقعيّا. فليس ما حيرهم التباس أمر اللغة حين يطلب منها أداء معنى الوجود، ولا تعثر المتقبّل في تفكيك المعنى النحوي الدالّ عليه، ولا عدم بينونة الوجود عن اللاموجود بسبب غموض أساسه الواقعي أو بسبب تشكيك المتشكّكين. ما حثّهم على التفكير فيه كان مشكلة إبستمولوجيّة تتعلّق بمبادئ العلم وأساسه وما تتضمنه من وجهة موضوعيّة ومنطقيّة. لذا كانت الأسئلة التي اهتموا بها في صدارة بحوثهم الأنطولوجيّة من قبيل: ما هو العلم الناظر في مسألة الوجود؟ ما علاقته بغيره من العلوم؟ ما الفرق بين موضوعه ومسائله؟ ما منزلته بين سائر العلوم؟...⁴

¹ Madkour, L'Organon d'Aristote, p9.

² J. Jolivet, Le déploiement de la pensée philosophique, pp 50-52.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ص414.

⁴ لا ننكر أن أرسطو قد تطرّق إلى هذه المسائل الإستمولوجيّة في كتابه ما بعد الطبيعة. لكنّ الفارق بينه وبين الفلاسفة العرب أنّه لم يجعلها المدخل الذي ينظر من خلاله إلى قضية الوجود، بل

والمحاولة الأولى للإجابة عن هذه الأسئلة كانت رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت252؟) في الفلسفة الأولى، ثم تلتها محاولات الفارابي في إحصاء العلوم وفي كتبه الأخرى، وتوجّتها المقالة الافتتاحية من إلهيات الشفاء لابن سينا.

ويجد المنطلق الإبستمولوجي في تناول قضية الموجود مبرّره في المقام الخاصّ الذي يصدر عنه فعل التفلسف لدى الفلاسفة العرب، وهو مقام التمثّل للفلسفة اليونانية والتعبير عنها بلغة جديدة والبحث لها عن موضع ممتاز ضمن نظام المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. وهذا غير مقام الحيرة إزاء الواقع ومقام الحرج إزاء أسئلة الخصوم المميزين لنشأة الفكر الفلسفي اليوناني وتطوّره¹.

لقد كان فعل التفلسف العربي في رأينا حصيلة عمليّتين متداخلتين متزامنتين:

أ. تمثّل الفلسفة اليونانية في ظلّ ظروف ومشاكل تاريخية خاصة من أهمّها امتزاج الأرسطية بتيارات فلسفية ودينية غريبة عنها بسبب تنقلها المستمرّ من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى ثقافة وابتعادها عن أصولها اليونانية الحية.

ب. وتنزيلها في إطار ثقافي جديد هو الثقافة العربية الإسلامية بمكوّناتها اللغوية والدينية الخاصة.

اتّخذت العمليّتان شكل الاستعراض والتلخيص والشرح والتركيب. وقد لاحظ أرنلديز (R. Arnaldez) بحق أنّ ظهور الفلسفة عند العرب لم يكن

كانت بمثابة المشاكل التي أفضى إليها نظره في الموجود، خصوصاً عند بلوغه مسألة العلاقة بين الكلّي والجزئي.

حاول فتح المسكيني بكلّ ما أوتي من براعة لفظية إقناع قارئه بأنّ الشرح ليس شرحاً وإنما هو أكثر من ذلك، هو فلسفة عربية حاصلة عن اندهاش من نوع خاصّ. فمع العرب، ومع ابن رشد خصوصاً، غير -حسب رأيه- «مقام الدهشة الفلسفية» من نفسه كثيراً، ولم يعد هو «الفسنّ ولا طبيعة الحرج الفلسفي الذي يتولد لديها عند استبصار الموجودات». صارت الدهشة عندهم أخطر من ذلك «أشواطاً، وذلك أنّها تتعلق بنحو مبتكر من الاندهاش، ألا وهو الاندهاش من واقعة الإغريق أنفسهم». المسكيني، ابن رشد والإغريق أو الفلسفة وسياسة الحقيقة، ص65. وفي رأينا أنّ التفلسف لا ينقل إلى فلسفة بالمعنى العميق للكلمة إلا بعد أن يتجاوز بدايته الاندهاشية ويصبح فعلاً عقلياً خالصاً.

تاليا لترجمة التراث الفلسفي اليوناني وإنما كان مواكبا لها ونوعا من التفكير فيها. فالمترجم فيلسوف ينتج فلسفته من خلال ما يترجم ويشرح من أعمال فلسفية سابقة¹. ولم يكن العرب القدامى يترددون في الاعتراف بدينهم للفلاسفة اليونان².

في هذا الإطار التقبلي تنتزّل جهود الفارابي وابن سينا في تصنيف العلوم وتحديد منزلة علم الوجود منها وتخليصه من كلّ ما لا ينتمي إليه وضبط حدوده وفق تصوّر القدامى لمكوّنات العلم الثلاثة: الموضوع والمطالب والمبادئ. ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي توصلّا إليها بشأن هذا العلم في النقاط الثلاث التالية:

1. استبعاد الله والأسباب القصوى للموجودات - أي مجمل المفارقات للمادّة - من موضوع علم الوجود لأنّها ليست مسلّمة فيه، فإنّ من شرط موضوع العلم أن يكون مسلّم الوجود فيه لأنّه ليس «على علم من العلوم إثبات موضوعه» البيّنة³.

2. تأخير هذه المفارقات إلى رتبة المطلوب، أي إلى رتبة ما يحتاج إلى التعليل وإقامة البرهان على وجوده.

3. الإقرار بأنّ موضوعه الحقيقي هو الأمر المشترك بين جميع الموجودات، وهو كونها موجودة، وهذا ما عبّر عنه بعبارة «الموجود بما هو موجود»⁴. والملاحظ أنّه لم يستقرّ من أسماء هذا العلم بالرغم من كثرة ما اقترحه ابن سينا له⁵ إلاّ اسم الإلهيات.

فالإلهيات إذن هي الإطار العلمي المخصّص في الفلسفة العربية للنظر في مشكلة الوجود، وتعريفها على هذا النحو يجعلها مماثلة للعلم الذي استحدثته

¹ R. Arnaldez, *Falsafa*, E.I.2, t2, p790.

² قال الشهرستاني: «فإنّ الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعبيال لهم». الملل والنحل، ص314.

³ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص ص5-8.

⁴ الفارابي، إحصاء العلوم، ص36؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص ص13-14؛ النجاة، ص ص109-110، 135؛ عيون الحكمة، ص47؛ الغزالي، مقاصد، ص ص78-79.

⁵ من هذه الأسماء: العلم الكلّي، والحكمة المطلقة، والفلسفة الأولى، وعلم ما بعد الطبيعة، والعلم الإلهي. ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص5، 23؛ النجاة ص ص109-110، 135؛ عيون الحكمة ص47.

أرسطو وأطلق عليه الدارسون بداية من كانط اسم الأنطولوجيا. ذلك أن موضوعها هو الوجود المطلق، وهذا يميّزها عن العلوم الفلسفية الأخرى ذات الاهتمامات الجزئية، الناظرة في الوجود «من حيث ومن جهة ما»¹، ويمنحها في الآن نفسه خصوصية وامتيازاً يؤهلانها لأن تكون علماً كلياً ورئيسة لساير العلوم².

إنّ الإلهيات ليست علماً يضاهاه غيره من العلوم، بل هي إطار منهجي عامّ يشتمل حسب الفارابي على ثلاثة أجزاء متميزة بموضوعها متواشجة بأهدافها: الجزء الأول يفحص «عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات»، والثاني يفحص «عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية» مثل مبادئ علم المنطق ومبادئ العلم الطبيعي ومبادئ علوم التعاليم، والثالث يفحص «عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام»³.

أما ابن سينا فقسّم العلوم الفلسفية أو ما سمّاه بالحكمة إلى علوم عملية وعلوم نظرية، وقسّم النظرية بحسب علاقة موضوعها بالحركة والتغير إلى ثلاثة أقسام، طبيعية ورياضية وأولية. فالطبيعية ما لا ينفك موضوعها عن الحركة والتغير، والرياضية ما من شأن موضوعها أن يجردّه الذهن عن التغير وإن كان مخالطاً للتغير، والأولية ما موضوعها مستغن عن مخالطة التغير، «والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية»⁴. واتبع هذا التقسيم الثلاثي في مصنّفاته الفلسفية الكبرى وتلاخيصها مثل الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، لكنّه وضع فيها مكان العلم الرياضي أو التعاليمي المنطق وقدمه، وأخر الفلسفة الأولية وسمّاه إلهيات.

¹ الفارابي، كتاب الجمع، ص86.

² إنّ علم الموجود بما هو موجود من حيث هو علم بأوّل الأمور في العموم يسمّى علم الموجود بما هو موجود، ومن حيث هو علم بأوّل الأمور في الوجود أي بالعلة الأولى يسمّى فلسفة أولى، ومن حيث هو علم بأوّل الأمور في الشرف يسمّى حكمة، إذ الحكمة «هي أفضل علم بأفضل معلوم». لذلك كان «من حقّ هذا العلم في نفسه أن يكون مقدّماً على العلوم كلها». ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص15، 21.

³ الفارابي، إحصاء العلوم، ص36.

⁴ ابن سينا، عيون الحكمة ص17.

وتكشف المتابعة الدقيقة لآراء الفيلسوفين العربيين في الموضوع عن تباين أساسي بينهما وبين أرسطو. فلم تكن الربوبية عند الفيلسوفين العربيين مشغلا عاديًا من مشاغل الإلهيات، ولم تكن الأشياء الإلهية مجرد جزئية من جزئياتها وإنما كانت أساسها وموضوع اهتمامها الأول. فقد جعل الفارابي غرض الفلسفة والكمال الذي إليه تنتهي هو «علم أسباب الموجودات التي لها أسباب» وأهمها السبب الغائي الذي ترجع إليه الأسباب الثلاثة الأخرى¹. وأكد ابن سينا أن معرفة الله هي الغاية القصوى التي ينشدها هذا العلم، وأن الربوبية هي أشرف جزء فيه، وأنه من باب تسمية الكل بأشرف أجزائه سمّي هذا العلم بالإلهيات². ولم يبتعد ابن رشد عن هذا الاتجاه، فاعتبر علم ما بعد الطبيعة من أجل العلوم النظرية رتبة لأن نسبتها إليها «نسبة الغاية والتمام، لأن بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية». وأقر بأن الأول الحكيم هو «أشرف ما تفحص عنه الفلسفة»³. وهذا الاهتمام الواسع بالألوهية تبرره المكانة المركزية لله في نظام الكون: «فمنه وجود الكل وإليه رجوع الكل وبه قوام الكل» وإليه تنتهي الموجودات في سلسلتي الترقّي والتنزّل⁴.

يكشف هذا الموقف عن إنزلاق خطير في المنهج اقتضى تركيز النظر على الألوهية بعد أن كانت تعدّ في نطاق علم الموجود مطلوبًا لا شأن له بموضوع العلم لأن موضوع العلم ينبغي أن يكون مسلمًا فيه. ويظهر ذلك حدود ما أخذه الفلاسفة العرب عن أرسطو وما أضافوه من مصادر أخرى أو من عند أنفسهم إلى فلسفته. ما أخذوه عنه يتمثل في فكرة الكلّي الشاملة على وجه التضمّن لجميع الموجودات دون استثناء لأن الوجود يعمّها جميعًا. وهذا يؤدي إلى ضرب من التسوية بينها وإلى تبرير الاهتمام بالسفليات منها على قدر الاهتمام بالعلويات، وقد عبّروا عن هذا المعنى بعبارة «الموجود بما هو موجود». وما

¹ الفارابي، رسالة في الردّ على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طالس لأعضاء الإنسان، ص 48-49.

² ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 15-16، 23.

³ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6-7؛ تآفات التهافت، ص 524.

⁴ ابن سينا، الرسالة العرشية، ص 10.

أضافوه إلى فلسفته يتمثل في إعادتهم ترتيب اهتمامات الأنطولوجيا الأرسطية وفق أولويات ثقافتهم المحليّة والثقافات المجاورة التي تأثروا بها. وقد وجدوا في الأفكار الأفلاطونية المحدثة التي تضمّنها كتابا أثولوجيا والخير المحض¹ مسوغاً فكرياً لإجراء هذه التعديل على ميتافيزيقا أرسطو، وضمانا فلسفياً بعدم وقوعهم في التناقض بسبب ذلك، بالرغم من إحساس بعضهم به².

ولا ينبغي أن يفهم من قولنا إنّ قراءة المسلمين للأرسطية قراءة أفلاطونية محدثة أدى إلى إضفاء طابع لاهوتي عليها، أننا نعتبر الأفلاطونية في جوهرها فلسفة تيولوجية. فهي فلسفة عقلية بامتياز، وهذا على الأقلّ ما تقرّ به القراءة الهوسرلية للأفلاطونية³. وإنّما قصدنا إلى أن نبيّن أنّ الطريقة التي تلقى بها المسلمون الأفلاطونية والأرسطية، والمناخ الفكري الذي تمت فيه عملية التلقّي هما المسؤولان عن هذه القراءة.

ولعلّ أبرز نتيجة ترتبت على تدارس الفلاسفة العرب للربوبية في إطار علم الموجود بما هو موجود، وما صحب ذلك من اعتراف للمبادئ الأولى بمكانة تفوق مكانة سائر موجودات العالم⁴، هي تولين فكرهم الأنطولوجي بصبغة لاهوتية طاغية جعلت منه شيئاً فشيئاً أداة مسخّرة لخدمة التيولوجيا. فازدادوا بذلك قرباً من جوهر الموقف الكلامي⁵ رغم حطّهم باستمرار من شأن علم الكلام، وازدادوا بعداً عن الموقف الفلسفي بما في ذلك الموقف الذي يمثّله

¹ D. B. Burrell, *Essence and existence*, p58. وكتاب أثولوجيا أو الربوبية ترجمة عربيّة عن أصل سرياني لم يصلنا لأقسام منتقاة من تاسوعات أفلوطين الرابعة والسادسة أنجزها حوالي سنة 226هـ عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ضمّ إليها مقطع لفرفوربوس (Porphyre). والذي انتقى هذه الأقسام وألف بينها على نحو جديد ونسبها إلى أرسطو هو المترجم السرياني الذي اعتمد عليه ناعمة الحمصي، وهو مجهول لنا. شيدر، نظرية الإنسان الكامل، ص45؛ L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p63.

² الفارابي، كتاب الجمع، ص102، 106.

³ الزارعي، مثالية هوسرل، ص41.

⁴ يؤكد ذلك تعريف ابن سينا الحكمة بكونها «أفضل علم بأفضل معلوم» وأفضل معلوم هو «العلم بالأسباب الأولى». إلهيات الشفاء، ص5، وقول الفارابي في وصف الأول: «إنّه بريء من جميع أنحاء النقص كلّها ووجوده أفضل الوجود وأقدم الموجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاءه ومن كل الوجود في أرفع المراتب». رسالة في الملة الفاضلة، ص35.

⁵ ذهب ابن سينا إلى أنّ البحث عن الإله يكون على وجهين: «أحدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته»، إلهيات الشفاء، ص6. وهذان الوجهان يمثلان أهمّ مباحث علم الكلام.

أفلاطون. بهذا المعنى ليست الأفلاطونية المحدثّة الوثنيّة والإسلاميّة على حدّ سواء امتدادا طبيعياً للأفلاطونيّة، بل هي تعديل بنيوي لها يقوم على استبدال عنصر الجدل فيها بكوسمولوجيا دينيّة، وعلى تحميل العلم مهمّة حلّ مشاكل تنتمي إلى مجال التجربة الدينيّة المحض. وأدّى ذلك إلى دمج النظام الفلسفي بالنظام الديني وإلى التسوية بين عالم المبادئ المعقولة وعالم الآلهة المقدّس¹.

ومنذ الفارابي وابن سينا لم يعد القول في الألوهيّة محتاجا إلى تبرير علمي، لأنّ الله، تحت أسماء مختلفة، غدا الموضوع الأساسي للميتافيزيقا. وكان اشتغال الفلاسفة بهذا الموضوع من أهمّ الحجج التي ناهض بها خصوم علم الكلام من المحدثين والفقهاء المتشدّدين فكرة قيام علم بشري ينظر في الألوهيّة ويبرم في شأنها قولا. ومن هذه الجهة يمكن اعتبار المتكلّمين أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى المحدثين والفقهاء، ويمكن تسمية إلهياتهم بالأنطولوجيا اللاهوتيّة (ontothéologie). فما موقع مشكلة الموجود من اهتماماتهم؟ وهل خصّوها بعلم مستقلّ كما فعل الفلاسفة؟

3.1. في علم الكلام

على خلاف الفلسفة لم يكن علم الكلام متكوّنا من جملة من العلوم، بل كان علما واحدا ينتظم أصولا وقواعد وأبوابا ومسائل. ولئن طغت عليه الاهتمامات السياسيّة في البداية لتعلّق رواده بأمر الحكم وشؤون المجتمع فإنّه ما لبث أن اتّجه وجهة ميتافيزيقية، وهو ما تجلّى في اتّخاذ المتكلّمين من المسائل الغيبية مشغلا رئيسيا لهم. ونتيجة لهذا التحوّل أصبحت الألوهيّة وتوابعها المحور الرئيسي لعلم الكلام. وبما أنّ ظاهرة الغيب غير بديهية والعلم بها غير ضروري والناس مختلفون بشأنها كان الكلام فيها يتطلّب احتجاجا واستدلالا. وأدّى ذلك إلى أن يكون الكلام علما استدلاليا، وبهذه الجهة استحقّ لقب العلم.

¹ راجع: E. Gilson, *L'être et l'essence*, p41.

وقد فرضت الطبيعة الاستدلالية لعلم الكلام أن يكون متكوّنا من جزئين هما مادة الاستدلال وأداته، أو بعبارة ابن خلدون المدلول ودليله. وقد سمّى المتكلّمون الجزء الأوّل منهما أي -المسائل التي هي أصل اعتقاد المسلم- «جليل الكلام» أو «جليه» لتعلّقه بالألوهية وتوابعها، وسمّوا الجزء الثاني - أي المسائل التي تنحصر وظيفتها في إثبات ذلك الاعتقاد- «دقيق الكلام» أو «لطيفه» لتعلّقه بأمور دقيقة لا يدركها إلاّ المحقّقون المجوّدون. وقد وقع اختيار المتكلّمين على هذا الزوج من الألفاظ بالذات للاشتراك الدلالي بين ما يدلّ عليه في الاستعمال اللغوي الشائع¹ وما صار يدلّ عليه من طريق الاصطلاح في الاستعمال الكلامي، ولقدرته على التعبير عن تفاضل المسائل الكلامية بحسب درجة تعلّقها بالموجود الأسمى الذي هو الله.

وتبيّن المناسبات التي استعمل فيها مصطلحا الجليل والدقيق أنّ وظيفتهما الأولى هي تصنيف مسائل علم الكلام والتمييز بينها على أساس الموضوع، وأنّ المعتزلة كانوا أكثر من اعتمد عليهما في ذلك.

من هذه المناسبات إشادة عبد الجبار وابن المرتضى بشيوخ المعتزلة وبمصنّفاتهم ومناظراتهم للخصوم في جليل الكلام أو جليّه وواضحه، ودقيقه أو لطيفه². وقد أبرزت مختلف المصادر القديمة بالفعل الجهد الضخم الذي بذله هؤلاء الشيوخ في بلورة مسائل هذين الحقلين المعرفيين وتطويرها، وتكفي العودة السريعة إلى قوائم المصنّفات التي أوردها ابن النديم(ت380) ونسبها إلى العلاف والنظام ومعمر بن عبّاد السلمي(ت215) وأبي جعفر الإسكافي(ت240)

¹ روى ابن منظور في شرحه الدقيق والجليل أنّه يقال: «ما رزأته دقا ولا جلا، والدقّ نقبض الجلل»، ويقال: «ما له دقيقة ولا جليّة أي ما له شاة ولا ناقة، وأتيته فما أدقني ولا أجلني أي ما أعطاني إحداهما». لسان العرب، مادة جلل، ج1، ص487؛ مادة دق، ج2، ص997؛ مادة لطف، ج5، ص369.

² عبد الجبار، فضل الاعتزال، صص254، 278، 282؛ ابن المرتضى، المنية والأمل، صص25-26؛ طبقات المعتزلة، صص73-74. ووجدنا الجاحظ يستعمل لفظي الدقيق والجليل في عدّة مواضع من كتابه الحيوان، ج3، صص299، 325-326، 379؛ ج7، صص13، 167، في معناها المعجمي الأوّل. ووجدنا الخياط يستعمل في كتاب الانتصار، صص13، 19، 66، عبارة اللطيف تارة بالمعنى المعجمي الأوّل وتارة بالمعنى الاصطلاحى، ويربط، ص7، بين عبارة غامض الكلام ولطيفه.

وأبي عثمان الجاحظ(ت255) وغيرهم للوقوف على ذلك¹. وممن نوّه صاحب
الفهرست بحذقه للجليل والدقيق معا وتفوّقه فيهما على الأقران ابن
الراوندي، ونبه على أنّ ذلك كان قبل تركه الاعتزال².

ومن الأمور الدالة على أهميّة هذا الزوج المفهومي في الكلام المعتزلي اعتماد
أبي الحسن الأشعري عليه في ترتيب مسائل كتابه مقالات الإسلاميين، وكان
حين صنّفه ما يزال معتزلياً أو واقعا تحت تأثير الفكر الاعتزالي. فاختتم
القسم الأوّل منه بعبارة: «هذا آخر الكلام في الجليل»، وافتتح القسم الثاني
منه بعبارة: «هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق»³. كما خصّص فصلا من
فصول الكتاب لحكاية بعض مذاهب هشام بن الحكم -وكان إمامياً- «في
أشياء من لطيف الكلام»⁴.

واستمرّ هذا الالتزام بثنائيّة الدقيق والجليل إلى عهود متأخرة نسبياً. فقد
أشاد الحاكم الجشمي البيهقي وابن المرتضى بفضل القاضي عبد الجبار(ت
415) في علم الكلام وتضمينه مصنفاته الكلاميّة «من دقيق الكلام وجليله ما لم
يتّفق لأحد مثله»⁵. ونجد في مصنفات الشيخ المعتزلي ما يؤكّد ذلك، إذ تولّى
في بعضها الردّ بنفسه على من نهى «عن الخوض في دقيق الكلام» وسعى إلى
إبطال حجّته⁶. وتميّز تلميذه ابن متّويه باهتمامه الخاصّ بدقيق الكلام،
وصنّف فيه كتابا مفردا عنوانه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض⁷.

ما موقف الأشاعرة من ثنائيّة الجليل والدقيق؟

¹ ابن النديم، الفهرست، ص 204، 206-207، 210-211، 213. ومن الكتب التي ذكرها
كتاب اللطيف للإسكافي. نفسه، ص 213. وقد ذكر ابن فورك، مجرّد، ص 147، أن أبا الحسن
الأشعري نقضه عليه بكتاب مضادّ عنوانه نقض اللطيف على الإسكافي.
² نفسه، ص 216.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 300-301. وفي رسالة الحثّ على البحث، ص 136-
137، -وقد كتبها الأشعري بعد انسلاخه عن المعتزلة- تحدّث عن الكلام في الجسم والعرض
والحركة والسكون والجزء والظفرة، لكنّه لم يشر إلى أن هذه الأمور يجمعها اسم الدقيق أو اللطيف.
⁴ نفسه، مقالات الإسلاميين، ص 62.

⁵ الحاكم الجشمي، شرح عيون المسائل، نقلا عن عدنان محمّد زرزور من مقدّمة تحقيقه لكتاب عبد
الجبار، متشابه القرآن، ص 15؛ ابن المرتضى، المنية والأمل، ص 66.

⁶ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 184.

⁷ حققه سامي نصر لطف ويفصل بدير عون ونشراه بالقاهرة سنة 1975.

بالرغم مما توحى به هذه الثنائية من طرافة ووجاهة وفاعلية إجرائية لم تتحول إلى إطار نظري عام يعتمده عامة المتكلمين في التفكير وتصنيف الكتب وتبويب المسائل. فكانت مسائل الدقيق والجليل كثيرا ما تعالج في مصنفاتهم جنبا إلى جنب وعلى وجه التداخل في أكثر الأحيان، ولم يفرد لكل منهما تأليف خاص إلا في مناسبات معدودة. وبدت هذه الثنائية كأنها تروم تحقيق ترتيب تفاضلي بين مسائل علم الكلام وتمييز المعارف المتعلقة بالله عن المعارف المتعلقة بالطبيعة لما بينهما من تفاوت في المنزلة والفائدة الاجتماعية أكثر مما تعبر عن اختيار منهجي مقصود.

وفيما يخص الأشاعرة لاحظنا أحيانا أن بعضهم يعتمد ثنائية الجليل والدقيق في ترتيب المسائل وتسميتها¹، كما يعتمد في أحيان أخرى على نظام الأصول المعتزلية الخمسة²، إلا أن ذلك لم يكن فاشيا بينهم. وكان الغالب عليهم في ترتيب مسائل علم الكلام وأصول الاعتقاد تلمس طريقة أخرى تخصهم. ولم يفت ابن خلدون رصد هذه الحقيقة، فأشار في مقدمته إلى أن الأشاعرة بدؤوا يهتمون بالمسائل النظرية المتعلقة بقضايا المعرفة والنظر والاستدلال وتطبيقاتها ويصوغون فيها قولا مرتبا منذ الباقلائي، وسمى هذه المسائل «مقدمات عقلية» لأنها ترد في الأبواب الأولى من المصنفات الكلامية مهيأة للموضوع الرئيسي فيها وهو الكلام على الله وصفاته وأفعاله، ولأنها تعتمد على معطى العقل وحده³.

كانت وظيفة هذه المقدمات هي التأسيس لما يأتي بعدها، أي للمقالات الدينية الاعتقادية، وهذا واضح من كلام الشريف الجرجاني (ت816): «وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع... وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المدومات المحتاج إليها في اعتقاد كون

¹ من ذلك تخصيص ابن فورك (ت406) فضلا من كتابه مجرد، ص202، لإبضاح مذاهب الأشعري «في اللطيف من الكلام والدقيق».

² راجع: L. M. Allard, *Le problème*, pp217-218, 260-261, 297-298, 331-332 ;

Gardet, 'Ilm al-kalâm, p1175.

³ ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص565.

صفاته تعالى متعدّدة موجودة في ذاته»¹. وعَلَّل سعد الدين التفتزاني (ت791) «تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض» بالحاجة إلى هذه الموجودات في الاستدلال على وجود الصانع وصفاته وأفعاله². وهذا يجعل بنية الكلام الأشعريّ والكلام السنّي عموماً قائمة على ركنين متلازمين منطقيّاً، هما المقدّمات والمقاصد.

أخذت أهميّة هذه المقدّمات تتضاعف وأخذ الاعتماد على مفهومي الجليل والدقيق يتراجع كلّما تأخّرنا في الزمن. وممّا له دلالة عميقة في هذا المجال أنّ اثنين من أكبر المهتمّين بشؤون المصطلح العلمي القديم في الثقافة العربيّة - نقصد الشريف الجرجاني ومحمّد علي التهانوي (ت1158) - أهملتا تماماً ذكرهما في معجميهما الشهيرين التعريفات وكشاف اصطلاحات الفنون، كما عزّف المعجمي الموسوعي ابن منظور (ت711) أثناء شرحه لألفاظ الجليل واللطيف والدقيق عزوفاً تامّاً عن الإشارة إلى أيّ معنى يربط هذه الألفاظ بعلم الكلام³. وفي مقابل ذلك كان الأشاعرة المتأخّرون يبالغون في الاهتمام بما سمّوه «مقدّمات عقليّة» ويقسمونها إلى أقسام فرعيّة. فجعلها فخر الدين الرازي (ت606) ثلاثاً واعتبر مجموعها يكوّن الركن الأوّل من أركان علم الكلام الأربعة:

- الركن الأوّل وسمه بالعلوم الأوّليّة، ويشمل طرق التصديق الأوّليّة من بديهة وحسّ وضرورة.

- والركن الثاني وسمه بأحكام النظر، ويشمل المبادئ التي تحكم المعرفة النظرية الاستدلالية.

- والركن الثالث وسمه بالدليل وأقسامه، ويشمل المسائل المتعلقة بآلات النظر والاستدلال⁴.

¹ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص35. انظر أيضاً التهانوي - وهو ينقل عن الجرجاني بتصرّف

² طفيف -، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص23.

³ التفتزاني، شرح العقائد النسفيّة، ص12.

⁴ ولهذا السبب أيضاً يعتمد الدارسون المعاصرون في تعريفهم الجليل والدقيق على مجرد الاستنتاج ولا يحلون على أيّ مصدر مباشر. انظر: محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص178؛ عبد المجيد الشرقي، الإسلام والحداثة، صص40-41.

⁴ الرازي، المحصل، صص81-120، 121-140، 141-146.

وتكلم على مسائل الوجود والمعدوم في قسم مستقل تحت عنوان «في تقسيم المعلومات»، واعتبره ممثلاً للركن الثاني من أركان العلم، وهو من حيث الوظيفة متمم لركن المقدمات. وخصص الركن الثالث للإلهيات والركن الرابع للسمعيات¹. واتبع الإيجي في كتابه المواقف منهاجا مشابها، إلا أنه سمى أموراً عامة ما سماه الرازي معلومات.

إن لهذا التصنيف الجديد لمسائل الكلام ثلاث خصائص يمكن اعتبارها من أهم ما يميز الكلام الأشعري عن الكلامي المعتزلي.

أ- أولى هذه الخصائص إيلاء الأشاعرة أهمية ما فتئت تتعاطم لقضايا المعرفة والوجود مع ما يعنيه ذلك من انفتاح مطرد على الفلسفة، من دون أن ينسوا أنها مجرد مقدمات وأن المقصود بها ليس ذاتها بل ما تمهد له، أي قضايا الألوهية.

ب- ثانيها جمع ما هو مفرق في عدة أبواب عند المعتزلة -مثل مسألة الصفات الداخلة عندهم في أصل التوحيد ومسألة الأفعال الداخلة عندهم في أصل العدل- في باب واحد جامع سماه الأشاعرة المتأخرون الإلهيات. وهذا الجمع مهم وليس أمراً شكلياً لأنه قد يؤدي إلى تصور مختلف للألوهية ولعلاقتها بالعالم.

ج- ثالثها اعتبار جملة من المسائل الكلامية المهمة عند المعتزلة وغيرهم، مثل النبوات والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة -وكلها مسائل ذات طابع عملي أو وثيقة الارتباط بالعمل-، مجرد مسائل سمعية، وتأخير رتبته عن جميع ما سواها.

أين قضية الوجود من كل هذا؟ وما هو القسم الذي يمكن أن نعتبره إطاراً معرفياً لمعالجتها في نطاق علم الكلام؟

تبيّن لنا مما استعرضناه أن جزءاً يسيراً فقط من قسم المقدمات مثل الإطار المعرفي المخصص لمعالجة مشكلة الوجود في علم الكلام الأشعري، هذا الجزء هو ما سمّوه بقسم المعلومات. ويعني ذلك أن الوجود عند الأشاعرة ليس

¹ نفسه، ص 147-336، 337-488، 489-603.

موضوعاً لعلم قائم الذات، وإنما هو مجرد قسم من أقسام علم الكلام. لذلك لم يفتلوا فصلاً جوهرياً من الناحية المعرفية بين المفارق والمحدود، أو بين الغيب والشهادة، ولم يروا كلاً منهما جديراً بعلم مخصوص. ولم يكن هذا خاصاً بالأشاعرة، بل شاركهم فيه معظم المتكلمين.

والمقصود بالمعلومات في هذا السياق ليس المعارف فحسب، بل كل ما يمكن أن يعلم. ويشمل ذلك الموجودات - أي أعيان الأشياء - والمعدومات وما ليس بموجود ولا معدوم، وبعبارة أخرى: الواجبات والمستحيلات والممكنات. إن الموجود في هذا التصور ليس هو مركز العلم والنظر، بل هو قسم من أقسامه؛ فثمة مفهوم آخر أعم منه وأكثر شمولاً وأهمية، هو العلوم. لذلك يسعنا أن نسمي أنطولوجيا المتكلمين بأنطولوجيا العلوم، مقابل أنطولوجيا الموجود التي قال بها الفلاسفة.

ترجع فكرة العلوم في الكلام الأشعري إلى مؤسس المذهب نفسه أبي الحسن الأشعري، والسياق الذي ترد فيه عنده هو سياق الاعتراض على مقالة المعتزلة في مسألتي المعدوم والحال. في هذا الإطار أقر بأن «المعدوم الذي كان موجوداً فعدم والذي لم يوجد قطّ مشتركاً في أنه يصح أن يعلم وأن يذكر» ويخبر عنهما وتدلّ الدلالة عليهما وتتعلق بهما قدرة القديم، فيقال إنّه معلوم ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه ومقدور». لكنّه أبقى أن يستنتج من ذلك كون المعدوم شيئاً لأنّ سبيل تعلق العلم بالمعدوم أن يتعلّق به باعتباره معدوماً غير موجود لا باعتباره شيئاً¹. ومن ثمّ كان العلوم عنده هو الاسم الأوسع الذي يعمّ الموجود والمعدوم ويشتمل عليهما.

واحتفظ بهذا الموقف التلاميذ بعده. فقسّم الباقلاني (ت403) العلوم إلى ضربين: «معدوم وموجود لا ثالث لهما ولا واسطة بينهما». فالمعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء... والموجود هو الشيء الكائن الثابت². ووافق الرازي (ت

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 42، 252، 255.

² الباقلاني، الإنصاف، ص 15؛ تمهيد، ص 34-36.

606) على ذلك¹. لكنّ أبا المعالي الجويني (ت478) قسّم المعلوم إلى ثلاثة أقسام، هي الوجود والعدم وصفة وجود لا تتّصف بالوجود والعدم، يقصد الحال². وبلغت فكرة المعلوم أقصى مداها عند الأشعريّين المتأخّرين عضد الدين الإيجي (ت756) وشارحه السيّد الشريف الجرجاني (ت816) في كتابهما شرح المواقف حيث جعلوا موضوع الكلام هو «المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال»³، وليس الموجود فحسب كما هو في الفلسفة.

أمّا المعتزلة فاختلّفت آراؤهم في مسألة المعلوم وعلاقته بالموجود. فمنهم من جعل المعلوم أشمل من الموجود، مثل مانكديم ششديو (ت425). ومنهم من جعله مرادفا له، مثل أبي علي الجبائي (ت303)⁴. فما الذي حمل الأشاعرة وكثيرا من المعتزلة على اعتبار المعلوم أعمّ المقولات حتّى جعلوه مبدأ التفكير والباب الأوسع الذي منه ولجوا مختلف القضايا الفرعية، ومنها قضية الألوهية؟

نرجّح أنّ ما حملهم على ذلك هو كون ما استفزّ تفكيرهم وحرك همهم ليس فكرة الموجود بل فكرة المعلوم. فقد عدّوا النظر أوّل الواجبات واعتبروا أوّل نظر واجب هو «النظر المؤدّي إلى معرفة الله»⁵. والذي نبههم إلى وجود الله ليس كون الله موجودا - فذلك أمر يحتاج إلى استدلال لأنّ وجوده غير بديهي ولا ضروري -، وإنّما هو كلام الرسل وتعاليم الشرائع. فالمتكلّمون علموا بوجود الله سمعا قبل وقوفهم على وجوده عقلا ثمّ أقرّوا بأنّ كلّ محدث يجب أن يكون معلوما قبل أن يوجد - فذلك شرط وجوده وتحقّقه في الواقع -، وهذا ما تجسّده مقالة شيئية المعدوم عند المعتزلة ومقالة الوجود العلمي أو الوجود الأوّلي في اللوح المحفوظ عند أهل السنّة. إنّ ترتيب قواعد

¹ الرازي، المخصّل، ص147 وما بعدها. وأشار إلى هذا المفهوم أبو هلال العسكري في كتابه الفروق في اللغة، ص88، حيث قارن بين الشهادة والعلم، فبيّن أنّ الأولى تتناول الموجود فحسب بينما يتناول الثاني - أي العلم - الموجود والمعدوم معا.

² الجويني، الإرشاد، ص82.

³ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص35. ونشير إلى الكاتبين من الآن فصاعدا باسم الجرجاني فقط.

⁴ انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص158-163، 520؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص176-177.

⁵ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص79.

الاستدلال على هذا النحو هو الذي فرض عليهم أن ينطلقوا من المعلوم لا من الموجود لأنهم لو انطلقوا من الموجود لكان وارداً أن لا ينتهوا إلى افتراض وجود الله أصلاً، ولجاز أن يضاف خلق العالم إلى غير العالم القادر الحكيم ما دام لا يشترط في الموجود أن يكون معلوماً أولاً.

إنّ الكلام الأشعري ينظر إلى الموجود من منظور إلهي صرف، ويصفه بما يمكن أن يصفه به «عقل الله». وفي هذا العقل -أو ما سماه الشهرستاني معلومات الله- تنقسم الأشياء إلى موجودات ومعدومات، وإلى مستحيلات وجائزات وواجبات¹. وقد سمحت هذه الوجهة الخاصّة في النظر بمقاربة الموجود من جهتين: جهة كونه معلوماً، وهذا جعل من المقاربة الكلاميّة ضرباً من الميتافيزيقا العقديّة المشغولة بإثبات وجود الغيبيّات الدنيّة التي نصّ عليها الوحي واقتضاها الإيمان، وجهة كونه موجوداً على صفة، وهذا جعل لعلوم الطبيعة والمجتمع إلى جانب الألوهيّة حظاً من اهتمام المتكلم لأنّ هذه الجهة تسمح بالنظر في أحوال الموجودات وأفعالها ومصائرهما.

وقد كانت لهذا المنحى الخاصّ في معالجة مشكلة الموجود وظيفة إبستمولوجيّة وأخرى إيديولوجيّة. فمن جهة سوّغت التسوية بين جميع المعلومات من حيث هي معلومات للمتكلّمين أن يخلطوا بين المسائل الإلهيّة والمسائل الطبيعيّة، ويعالجوا إحدهما بمبادئ الأخرى. وتجسّد هذا في مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي تحوّل عندهم إلى مبدأ إبستمولوجي عامّ لولاه لاستحالة كلّ خطاب كلامي في الغيب. ولم يكن هذا القياس يتمّ على وجه استعارة قانون من مجال وتطبيقه على مجال آخر، بل كان يتمّ على وجه الأصالة لأنّ المجالين كانا عند المتكلمين في حكم المجال الواحد الخاضع لمبادئ كليّة واحدة لا تفرّق بين خالق ومخلوق ومعقول ومحسوس، وهو ما أضعف إمكانيّة الانفصال في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بين العلوم الدنيّة والعلوم الطبيعيّة.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 96.

ومن جهة أخرى ساعد وضع المعلومات فوق الموجودات على إظهار تفوق الكلام على الفلسفة والسماح للمتكلّمين بمنافسة الفلاسفة في أخصّ مقالاتهم والمزايدة عليها. في هذا الإطار اعتبر الجويني علم الإلهيات مجرد مواقف ذاتية يغلب عليها التحكّم، واستخفّ بزعم الفلاسفة أنّهم توصّلوا إليها بتهديب القريحة واعتماد الرياضيات والهندسة والطبائع وعلم الألحان، وأن «من تهذّب بها قبل الإلهيات من غير حجاج». ولم يعترف لإزرائهم على ما أسماه «قواطع المتكلّمين» ولزعمهم أنّها «مغالطات وأحسن رتبها الجدليّات، وليس منها الأقيسة البرهانية» بقيمة علمية. وأكد أنّ المفاهيم التي شيّدوا عليها تصوّروهم للعالم مثل الطبائع لا محصول لها، وأنّها تفضي إلى محالات كثيرة¹.

وأكد الجرجاني أنّ المعلوم الذي هو موضوع علم الكلام «أعمّ الأمور وأعلاها»، وأنّه يتناول «أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله»، ومن ثمّ كان الكلام أفضل العلوم وأشرفها. وزعم أنّ أدلّة هذا العلم بلغت الغاية من الوثاقة لأنّها تجمع بين العقل والنقل، وأنّ مبادئه «إما بيّنة بنفسها أو بيّنة فيه» وأنّها مبادئ لغيره من العلوم، ولا يجوز أن تبين «في علم أعلى غير شرعي، وإلاّ لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي». وهذا باطل عنده، لأنّ الكلام «هو رئيس العلوم على الإطلاق»².

إنّ إسناد وظيفة إبستمولوجية عليا إلى علم الكلام يمثّل محاولة جدية لربط شتات العلوم الشرعية بعضها ببعض وتشبيدها على قاعدة أصولية واعية وإيجاد ضرب من المراتبية بينها تجسّد ما بينها من تفاوت وتكامل في آن. وقد تطلّب ذلك الإعلاء من شأن علم الكلام إعلاء يكشف عمّا في موقف الأشاعرة من الفلسفة من ازدواج وتناقض. فهم من جهة يأبونها ويعلنون اختلاف الكلام عنها ووقوعها دونه في الرتبة، ومن جهة أخرى يتخذونها

¹ الجويني، الإرشاد، ص 236-237.
² الجرجاني، شرح المواقف ج 1، ص 37، 41-43.

أنموذجا ويخرجون علم الكلام على شاكلتها مستفيدين من عراقة اهتمامها بمسائل المعرفة والوجود التي باتت في نظرهم ضرورية لعلم الكلام أيضا. فتعريف الجرجاني لعلم الكلام ولموضوعه ومبادئه يكاد يكون منقولا حرفياً عن تعريف الفلاسفة المسلمين للعلم الإلهي ولمنزلته بين العلوم. وقد آل الأمر به وبالجويني والرازي من قبله إلى تنظير الكلام بالعلم الإلهي وتبني الإلهيات صراحة إطارا للكلام في الذات والصفات والأفعال الإلهية¹. وفي هذا خضوع واضح لأطر التفكير الفلسفية، لكنّه خضوع مصحوب بالاستنقاص من الفلسفة والهجوم المستمر عليها، وليس كتاب التهافت سوى حلقة شهيرة من حلقات هذا الهجوم.

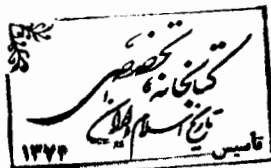
وقد جعلت مزاحمة العلمين أحدهما للآخر وتنازعهما على حق تمثيل القول العلمي في اختصاصهما المشترك - وهو الإلهيات - إمكانية التكامل بينهما متعذرة، وتولدت عن ذلك خصومة بينهما لم تنته إلا بانحسار الفلسفة لصالح الكلام ثمّ بانحسار الكلام نفسه لصالح الفقه والتصوف.

4.1. عند الغزالي

في هذا العنصر نحاول الإجابة عن السؤال التالي: ما هو الإطار المعرفي الذي عالج الغزالي من خلاله مشكلة الوجود؟ إنّ ما يلاحظ بشأن العلوم التي التزم بها الغزالي إطارا معرفياً لمعالجة مشاغله النظرية والتعبير عن آرائه الفكرية أنّها لا تعدو أربعة علوم: الفقه وأصوله والمنطق والكلام. أمّا الفلسفة فقد عرّف بها من أجل نقدها وبيان أوجه الحقّ والباطل فيها. وأمّا التصوف فاتّخذه إطارا واسعا لمعالجة كلّ القضايا التي لها علاقة بالاعتقاد والمعرفة والعبادة والسلوك والنفوس والوجود والمصير، بحيث كانت تذوب فيه الحدود وتختلط المسائل.

وما لفت انتباهنا في هذا المجال هو كون الغزالي لم يلتزم بالقواعد التقليدية للفنّ الذي يكتب فيه إلاّ عند توفر شروط اجتماعية وسياسية

¹ الجويني، العقيدة النظامية، ص13؛ الرازي، المحصل، ص337؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج3، ص5



مخصوصة. ففي الفترات التي تمتع فيها بوضع اجتماعي مرموق ضمن المجتمع السياسي الرسمي التزم بالأطر العلمية التقليدية وبقواعد التصنيف فيها. يظهر ذلك في كتاباته الفقهية والأصولية والكلامية والمنطقية الأولى، كما يظهر في بعض مصنّغاته المتأخّرة التي ألفتها في فترة التدريس الثانية بنيسابور، مثل المستصفى. وفي الفترات التي تخلّى فيها عن المجتمع السياسي وجنح إلى العزلة والارتباط بالدوائر الصوفية المنغلقة تنكّر للأطر المعرفية التقليدية ولقواعد التصنيف فيها. فكأنّ الخروج عن سلطة المجتمع يستلزم الخروج عن ثقافته وأطره المعرفية. والمثال الأبرز لهذه الظاهرة كتاب الإحياء، فقد جعله الغزالي مزيجاً من الفقه والعقائد والتأويل والأخلاق والتصوّف والفلسفة.

أمّا مشكلة الموجود فلم يعالجها في إطار الدقيق ولا الجليل، ولم يكتب قطّ كتاباً أو فصلاً من كتاب تحت أحد هذين العنوانين، كما لم يكتب تحت عنوان علم الموجود بما هو موجود أو الإلهيات أو الفلسفة الأولى أو غيرها من الأسماء اللهم إلاّ معرفاً بآراء غيره. ولا يعني ذلك أنّه كان عديم الرأي في المسألة، بل كانت له فيها آراء مهمّة لكنّها مبثوثة في مواضع متفرّقة من كتبه المختلفة المبكّرة والمتأخّرة الكلامية والأصولية والمنطقية والصوفية. وبالرغم من أطراد هذه الآراء وتكاملها لم يجعل لها إطاراً موحّداً يجمعها. هذا السلوك حكم على آرائه الأنطولوجية بأن تبقى مبعثرة لا يندمجها ناظم ولا يجمعها علم محدّد. فما الذي أوجّه إلى هذا الأسلوب؟ أكان ذلك تهاونا منه، أم قصد إليه قصداً؟

يبدو أنّ التجاء الغزالي إلى هذا الأسلوب في الكتابة كان نهجاً واعياً ومقصوداً اختاره للاعتبارات الأربعة التالية:

الاعتبار الأوّل هو موقفه السلبي -ولا سيما في مراحل عزلته- من علوم عصره الأساسية الناظرة في مسألة الوجود -وهي العلوم الكلامية والفلسفية-، واعتقاده أنّها لا تفي بغرضه ولا تصلح للتعبير عن أفكاره في الوجود والحياة والمصير. لم يقبل أن يكون علم الكلام إطاراً لأفكاره تلك لأنّه أقلّ شأناً من ذلك، فوظيفته لا تتعدّى «حفظ عقيدة أهل السنّة على أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة». وكان يرى أنّ خوض أصحاب الكلام في الجواهر

والأعراض وأحكامهما خارج عن مقصود علمهم، ومن أجل ذلك «لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى»¹ أي اليقين. وذلك رغم اعترافه بأن علم الكلام أعلى العلوم الشرعية رتبة إذ «هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام»². ولم يقبل أن تكون الفلسفة هي هذا الإطار لأنها قاصرة عن بلوغ الحق في كثير من الأمور الطبيعية فضلا عن الأمور الإلهية³. أما العلوم الأخرى، مثل الفقه والأخلاق والمنطق والتصوف، فلم يكن بالإمكان اتخاذها إطارا خاصا لمعالجة مسألة الوجود لأن موضوعها أضيق أو أوسع بكثير من هذه المسألة.

الاعتبار الثاني الذي يفسر عدم التزام الغزالي بإطار محدد في معالجة مسألة الوجود هو عدم إيمانه أصلا بعلم عام ينظر في الوجود بما هو موجود، بالرغم من مزاعم الجرجاني بهذا الشأن⁴. فقد آمن الغزالي بوجود واحد وجوده حقّ مطلقا، هو الله. ورأى أنّ ما عداه إمّا باطل مطلقا - وذلك هو الممتنع-، أو حقّ من وجه باطل من وجه، وذلك هو الممكن. وليس ثمة شيء جوهري يجمع بين الثلاثة⁵، لذلك لم يعترف بعلم ينظر فيها معا ويوحد بينها في إطار جامع. وفضلا عن ذلك رأى أنّ الوجود الإلهي غير قابل لأن يكون موضوعا لمعرفة بشرية دقيقة، وأنّ كلّ ما نصل إليه بشأنه إنّما هو تخمينات وأقيسة تقريبية.

الاعتبار الثالث هو نظرتة الأخلاقية إلى المعرفة. فلأنّ الله هو أصل الأشياء وموجدتها ومخترعها وجاعلها أشياء ومدبرها فإنّ العبد «لو عرف كلّ

¹ نفسه، المنقذ، ص16.

² نفسه، المستصفي، ص7.

³ «وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحقّ، والصواب نادر فيها»، «وأما الطبيعيات فالحقّ فيها مشوب بالباطل والصواب فيها مشتبّه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب». نفسه، مقاصد الفلاسفة، ص3.

⁴ قال في شرح المواقف، ج1، ص38: «... وقيل: هو، أي موضوع الكلام، الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مقيد بشيء». والقائل به طائفة، منهم حجة الإسلام.

⁵ الغزالي، المقصد، ص137.

شيء ولم يعرف الله فكأنه لم يعرف شيئاً¹. لذلك نصح حجة الإسلام الناظر في العلوم بأن يجعل «تردد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزليّة الإلهيّة المنزهة عن أن تقترب فتدرك بالحسّ أو تبتعد فتغيب عن الحسّ»، وبأن يقتني من العلوم «ما لو سلب آلة حسّه وتخيّله بقي ربّانا بالعلوم الشريفة الكليّة الإلهيّة المتعلقة بالمعلومات الأزليّة والأبدية دون الشخصيات المتغيرة المستحيلة»². ونبه على أنّ «من عرف الأفعال من حيث هي أفعال لم يجاوز معرفة الفاعل إلى غيره»، ولما كانت موجودات العالم كلّها من تصنيف الله وبديع فعله فإنّ من عرفها من حيث هي صنعه ورأى من خلالها صفات الصانع «كما يرى من حسن التصنيف فضل المصنّف وجلالة قدره، كانت معرفته ومحبّته مقصورة على الله غير مجاوزة إلى سواه»³.

ولم يسمّ الغزالي هذه المعرفة الشريفة المحبّذة كلاماً أو فلسفة أو إلهيات، وإنّما سمّاها حكمة واعتبرها كمالاً لمن يتّصف بها من البشر، وعرفها بكونها «معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم». ذلك أنّ أفضل الأشياء وأجلّها هو الله، وأفضل العلوم وأجلّها هو علم الله بنفسه، فإنّه «يعلم أجلّ الأشياء بأجلّ العلوم، إذ أجلّ العلوم هو العلم الأزلي الدائم الذي لا يتصوّر زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرّق إليه خفاء ولا شبهة، ولا يتّصف بذلك إلاّ علم الله»⁴. إنّ المعارف في نظر الغزالي غير متساوية القيمة لأنّ الموجودات متفاوتة القيمة أيضاً. هذه النظرة المعيارية هي التي تفسّر موقفه المعرفي الأخلاقي الذي يجعل الموجود الأعلى - أي الله - الأجدر بأن يعرف ويفرض على المؤمن الورع أن يقصر نظره عليه، وهو ما حال في النهاية دون نشأة علم عامّ ينظر في مسألة الموجود باعتباره قضية مشتركة.

¹ الغزالي، إحياء، ج3، ص102. ومن مفارقات الميافيزيقا أنّه بقدر ما فيها من ضعف وتمهات في مستوى النهج والنتائج يعلى أصحابها من شأنها ويعتمدون عليها في تقرير الأمور الجسام المتعلقة بالمعرفة والحياة والمصير.

² نفسه، المقصد، ص ص72-73.

³ نفسه، إحياء، ج2، ص436.

⁴ نفسه، المقصد، ص130؛ إحياء، ج3، ص ص438-439. وذكر في المقصد أيضاً، ص93، أنّ العلم الأشرف ما معلومه أشرف، ولأنّ الله أشرف الموجودات كان أشرف المعلومات.

الاعتبار الرابع هو نزعة الغزالي البراغماتية في المعرفة. فالرجل لا يستنكف من استعارة كل ما يراه مفيدا من الآراء المعتزلية والفلسفية والباطنية وغيرها ومن «انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال»¹ ومزجها بما يقبله الأشاعرة وأهل السنة عموما من علوم بعد تخليصها من إطارها المعرفي الذي نشأت فيه. والعلوم التي كان أهل السنة يقبلون بها هي العلوم الدينية وهي التي ما فتئ الغزالي يعلن عن التزامه بها والكتابة في إطارها، ومن ضمنها التصوف المعتدل. وبهذه الطريقة تمكن من الاحتياط على الرقابة الفكرية الرسمية وتسريب الكثير من الآراء غير المقبولة سنيا وإخراجها بطريقة تحول دون انتباه الحس السني المعتدل إليها، وذلك بطمسها وصياغتها بعبارات مقبولة والاستشهاد لها بنصوص نقلية وإقحامها في كوكبة من الأفكار الدينية المألوفة وبثها في كتبه المختلفة.

أما فيما يخص مسألة المعلوم والموجود فقد وقفنا في كتابات الغزالي على موقفين أنطولوجيين مختلفين، أحدهما يعتبر الموجود أعم الأشياء ويتخذة منطلقا للنظر والتصنيف، والآخر لا ينطلق من الموجود وإنما ينطلق من المعلوم لأنه أعم منه. عبر عن الموقف الأول في المستصفي، حيث ذهب إلى أن الكلام هو «العلم الكلي من العلوم الدينية» وإلى أن ما عداه علوم جزئية. وبنى هذا التمييز على أن المتكلم إنما «ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»، بينما ينظر غيره في أمور جزئية محدودة.²

إن هذا الموقف يعبر عن وعي الغزالي الدقيق بموضوع علم الكلام وبحدوده التي تميزه عن الفقه والفلسفة والتصوف وغيره من العلوم. فقد نبه على أن المتكلم يعمد إلى الموجود فيقسمه إلى قسمين قديم وحادث، ثم يقسم الكلام في القديم إلى كلام في الذات والصفات والأفعال، ويقسم الحادث إلى جوهر وعرض. ثم يقسم الجوهر إلى حيوان ونبات وجماد، ويقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة وإلى ما يستغني عنها. وليس له أن يتعدى هذه الأجناس

¹ نفسه، النقل، ص 25.

² نفسه، المستصفي، ص 6.

والمسائل إلى غيرها، بل «عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرف العقل»¹ ويسلم الأمر إلى علوم أخرى¹. إنَّ هذا التحديد يتطابق تمام التطابق مع التّصوّر المعتزلي لعلم الكلام بقسميه الجليل والدقيق. فكأنَّ منطلق الغزالي في ضبط موضوع العلم وبيان حدوده في هذه المرحلة المتأخّرة من حياته هو الكلام المعتزلي لا الأشعري.

وعبر عن الموقف الثاني في الإحياء والمقصد، جاعلا منطلقه في الكلام على الموجودات المعلومات وما يخبر عنه. ولسنا نرى في هذا الموقف موافقة تامّة للأشاعرة لأنَّ الغزالي لم يقسمّ المعلوم مثلهم إلى موجود ومعدوم أو إلى موجود ومعدوم وحال كشأن أصحاب الأحوال منهم، وإنّما قسمه إلى معلومات متغيّرات ومعلومات أزليّات. الأولى موضوعها جميع متغيّرات العالم. والثانية هي «جواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات». وتتّصف هذه المعلومات الثانية بالأزليّة والأبدية لاعتبارات منطقيّة، إذ يقضي المنطق بأنّ الواجب لا يستحيل جائزا والجائز لا يستحيل محالا والمحال لا يستحيل واجبا قطّ. وإنّما كان ذلك كذلك لأنَّ هذه الأقسام الثلاثة داخلية جميعا «في معرفة الله وما يجب له وما يستحيل في صفاته ويجوز في أفعاله»، وهذه أمور ثابتة لا تتغيّر، وهي وحدها الجديرة بأن تعلم لأنّها هي الموصلة إلى السعادة².

وهكذا اتّخذ الغزالي هذه المفاهيم الثلاثة التي سماها شهاب الدين السهروردي (ت587) «جهات عقليّة»³ أطرا للنظر في صفات الله وأفعاله. فمن صفاته ما يعبر عن أمر واجب لله، ومنها ما يعبر عن أمر متعذر في حقه، وأمّا أفعاله فتعبر عمّا يمكن له. ويبدو أنّه استفاد هذا الربط بين المفاهيم الثلاثة والصفات الإلهية من أستاذه الجويني⁴.

¹ نفسه.

² نفسه، إحياء، ج3، ص439. المقصد، ص137.

³ السهروردي، مقامات الصوفيّة، ص42. وكان الحياط يعبر أحيانا عن الممكن بعبارة «ما يكون» وعن الممكن بعبارة «ما لا يكون»؛ ويمكن أن نرى في ذلك تعبيرا بدائيا عن المفهومين. الانتصار، ص13.

⁴ الجويني، العقيدة النظاميّة، ص14، 16، 25.

يدلّ تقسيم الغزالي المعلومات إلى معلومات متغيّرة ومعلومات أزليّة على أنّ رؤيته مخالفة لرؤية الأشاعرة. فمنطلقهم يتمثّل في التسليم بثنائية الوجود والمعدوم استنادا إلى تحليل لغوي يتوسّل أصحابه إلى معرفة اللفظ بضدّه ويسعون إلى إصابة المعنى بالشرح المعجمي -وقد أرسى دعائم هذا المنهج الأشعري نفسه-، وليس فيما قرّره للأشياء من صفات وأحكام أيّ حكم قيمة. أمّا منطلق الغزالي فيقوم على ثنائية الأزلي والمتغيّر، وهذه الثنائية صادرة عن نظرة كوسمولوجيّة معيارية تقسّم الوجود إلى عالمين متفاوتين: عالم العقليّات المتميّز بالاستقرار والدوام وعالم الحسيّات المتميّز بالتغيّر والزوال، وتمزج بين الأنطولوجيا الأفلاطونيّة التي تتخذ الكليّات والمثل الأزليّة قواما لها، والمفاهيم المنطقيّة القائمة على مبدأيّ المقابلة والتجريد، وتضع ذلك كلّ في أفق صوفي عرفاني.

من خلال هذا التحليل بدا لنا الغزالي في طرقه لمشكلة الوجود رافضا التقيّد بإطار نظري مخصوص منفتحاً على الفكرين الاعتزالي والفلسفي من غير أن يقطع صلته بالأشعريّة. فقد احتفظ منها بفكرة أولويّة المعلوم على الوجود، لكنّه فهمها فهما جديدا استوحاه من المضامين الصوفيّة والأفلاطونيّة التي ارتقت عنده إلى مرتبة الحقائق العليا. ويدلّ هذا التأليف المعقد بين الأفكار المختلفة المشارب على أنّ الرجل لم يكن ينتمي إلى دائرة فكريّة محدّدة، وإنّما كان يجمع بين دوائر مختلفة متنافرة في الأصل. وقد جعل هذا الأسلوب في التفكير والكتابة قراءة أعماله ممتعة، لكنّه صيّر دراستها وعرة متعبة، وكان أحد الأسباب التي أدّت إلى سوء فهم الدارسين له واختلافهم في أمره.

2. المفاهيم الأنطولوجية الأساسية

1.2. في الفلسفة الأرسطية

لم يكن البناء النظري المتناسق الذي شيده أرسطو حصيلة تأملات مجردة، بل كان جوابا عن أسئلة وإلزامات ومآزق انتهى إليها الفكر الفلسفي اليوناني وساهمت فيه مدارس فلسفية عديدة. ولا يمكن إدراك قيمة المفاهيم التي اقترحها أرسطو والوقوف على معناها الحقيقي وفهم معقوليتها إلا بإرجاعها إلى سياقها الحي الذي نشأت فيه. ولعل براعة المعلم الأول تظهر أكثر ما تظهر في معالجته لقضايا فكرية آنية بمفاهيم مترابطة يؤلف مجموعها منظومة متناسقة تبدو كأنها ولدت دفعة واحدة وعلى ذلك الوجه من الكمال.

وقد مثلت السفسطة، إلى جانب الأفلاطونية أحد أهم التيارات الفلسفية التي اصطدمت بها الأرسطية في مبحثي الوجود والمعرفة، ونهضت بوظيفة الردّ عليها. وكان مجال عمل السفسطائيين وسلاحهم الخطير في آن واحد هما الخطاب، فكلّ مواقفهم الأنطولوجية والمعرفية استندت إلى تحليله، بل إنّ جوهر السفسطة ليس أكثر من تحليل للخطاب.

جعل السفسطائيون من الـ«لا موجود» (Le non-être) محور تفلسفهم. ولأنّ أقرب المفاهيم إلى العدم عندهم كان هو العرّض - إذ وجوده لفظي فحسب - وجّهوا عنايتهم إليه، ومنه استمدّوا كافة حججهم. وكانوا لا يميزون بينه وبين الجوهر، فجعلوا كلاّ منهما موضوعا للقضية المنطقية دون فرق، وسمحوا بالإخبار عن أحدهما بالآخر، وبالإخبار عن العرّض بالعرض. فقالوا: «سقراط موسيقار»، و«سقراط أبيض»، و«سقراط إنسان»... ثمّ جوزوا في الكلام الاستغناء عن «سقراط» فقالوا: «الأبيض موسيقار»... وهذا جعل حدّ «سقراط» بعبارة واحدة متعدّرا لأنّه ليس سوى مجموعة من الأعراض. وإذا صحّ أنّ «سقراط» هو كلّ عرض ممكن له أدّى ذلك إلى تساوي الأعراض، وإلى أن تدلّ رغم اختلافها على شيء واحد. فالموسيقار والأبيض والإنسان... كلّها شيء واحد هو سقراط. وإذا كان الشيء الواحد يحدّ بحدود عديدة مختلفة انتفى الفرق بين الكثرة والوحدة وأصبحت كلّ الموجودات موجودا واحدا واكتسب

الجوهر أسماء بعدد ما للموجودات من أعراض ممكنة. بهذه الطريقة في التفكير والحجاج انطلق السفسطائيون من مبدأ «لا وجود لغير الأعراض» ليثبتوا أنّ «الكلّ واحد»، ومن هذا الإثبات انتهوا إلى التسوية بين الموجود والمعدوم، لأنّه كما يصحّ أن نحدّ «سقراط» إيجاباً فنقول: هو كذا، يصحّ أن نحدّه سلبياً فنقول: هو ليس كذا¹. وبهذا الاستنتاج الأخير أبطلوا كلّ المعارف.

للانفصال عن إلزامات السفسطائيين سلك أفلاطون سبيلاً جرّته إلى إقحام المعدوم في الموجود والاعتراف بوجوده، واعتقد أنّ ذلك ضروري لتفسير تعدّد الموجودات واختلافها. وكان يعني بالمعدوم ما لا يتّصف به الموضوع ويتّصف به غيره، أي كلّ ما يتعلّق بـ«الآخر». غير أنّ قبوله بالمعدوم ضمن دائرة الموجود لم يوقعه في السفسطة لأنّه، خلافاً لبرمينيدس (Parménide)، كان يميّز بين اللاموجود المطلق (non-être absolu) واللاموجود النسبي (non-être relatif) الذي يعني الغيريّة (altérité) عنده. الأوّل ليس كائناً، والثاني كائن لأنّه أحد الأجناس العليا، وكلّ الأجناس كائنة مشاركة في الوجود. وقد كان اعتراف أفلاطون للموجود واللاموجود بوضع أنطولوجي واحد مع تمييزه بين نوعين من اللاموجود مقدّمة ضروريّة لقوله بنظريّة المشاركة (methexis = participation) وتوظيفها في تفسير وجود العالم والأشياء عن المثل وإثبات تبعيّة المحسوس لها رغم مفارقتها لكلّ محسوس². لكنّ هذا الحلّ الأفلاطوني لم يرض أرسطو لأنّه حلّ خطير وغير ضروري، فضلاً عن كونه غير كاف لتأسيس التعدّد في الموجودات ويؤدّي إلى فصل الجوهر (essence)³ عمّا هو جوهر له. وردّ هذه النقائص كلّها إلى غموض مفهوم اللاموجود، لذلك رأى أنّ تجاوز المأزق السفسطائي يبدأ بتوضيح هذا

¹ Aubenque, *Le problème de l'être*, pp136-138, 144-146.

² نفسه، ص ص147-149. انظر أيضاً: عمّد محبوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، ص ص37-38.

³ يترجم الفرنسيون عبارة (ousia) اليونانيّة تارة بـ (substance) عن الأصل اللاتيني (substantia) وتارة أخرى بـ (essence) عن الأصل اللاتيني (essentia). انظر: E. Gilson, *L'être et l'essence*, p50.

المفهوم وإعطائه مضمونا معقولا، وهو ما سعى إلى تحقيقه بوضع أسس منطقيّة جديدة لتحليل القضايا وباستخدام المقولات في وصف الموجود. فتوصل إلى أنّ الموجود يقال على عدّة أمور تحيل كلّها على شيء واحد قائم في كلّ الموجودات ولأجله يقال إنّها جميعا موجودة، هو الجوهر. وليست تختصّ بالتعبير عنه مقولة واحدة هي تلك التي تحمل هذا الاسم، بل تعبّر عنه جميع المقولات العشر ولكن بتقديم وتأخير¹.

وبناء على هذه الأسس الجديدة في النظر صار اللاموجود دالاً على إحدى المقولات هي مقولة الإضافة (relation). وليست الإضافة تعني في نظر أرسطو شيئا نقيضا للموجود، بل تعني أحد أنواع الموجود. فما هو خلاف الموجود ليس بالضرورة معدوما كما خيّل لأفلاطون، بل قد يكون موجودا آخر. وما ليس بجوهر ليس بالضرورة عدما، بل قد يكون كمّا أو كيفا أو أينما أو زمنا أو إضافة. وما ليس بالذات يمكن أن يكون بالعرض، وما ليس بالفعل قد يكون بالقوّة. وحتّى لا يلتبس الجوهر بالعرض لم يسمح أرسطو بوصف العرض بالعرض، وإذا سمحت البنية الظاهريّة للجمله بذلك وجب تقدير جوهر يكون موضوعا لهما ويردّ العرض القائم مقام الموضوع فيها إلى وضع المحمول².

قاد ردّ أرسطو على مغالطات (Paralogismes) السفسطائيين وعلى تنازل أفلاطون لهم إلى الإقرار بوجود شيء ثابت وراء الأعراض المتغيّرة المتلبّسة بالعدم يضاها في قيمته مفهوم المثل الأفلاطونيّة، هو الجوهر، سرعان ما تنبّه المعلّم الأوّل إلى فاعليّته الكبيرة، لاسيما أنّه كان صالحا للإشارة إلى الموجودات الكائنة الفاسدة والموجودات المفارقة الثابتة معا، فاتّخذه أساسا لتفكيره الأنطولوجي ولتفكيره المنطقي أيضا³. لذا يمكن القول إنّ مقولة الجوهر هي

¹ Aubenque, *Le problème de l'être*, pp192, 195. والمقولات العشر هي: الجوهر، الكم، الكيف، الوضع، الإضافة، أين، متى، له، أن يفعل، أن يفعل. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص35.

² Aubenque, *Le problème de l'être*, pp140-143, 150, 152-154, 163 ; P. Ricoeur, *Ontologie*, E.U. t16, p904.

³ P. Ricoeur, *Ontologie*, E.U. t16, p904.

أهم مفهوم أنطولوجي استخدمه أرسطو في كتاباته الميتافيزيقية والطبيعية على حدّ سواء.

وأدى هذا التحوّل الجذري في الموقف الأنطولوجي إلى تغيير في النظر إلى الطبيعة والمحسوسات، إذ باتت في نظر أرسطو هي المنطلق الصحيح لمعرفة الحقيقة. وليس معنى هذا أنّه أقصى المفارقات من تفكيره ولم يعد يعترف بغير ما هو حسّي أو طبيعي. ولعلّه لم يكن بوسع فعل ذلك ولم يكن رغم توجّهاته الجديدة قادرا على تجاهل الموروث الأسطوري والفلسفي السابق له لأنّ السنن الثقافية اليونانية بما كان لها من قوّة وسحر تفرض عليه أن يتمثّل ذلك الموروث ويحتفظ منه ببعض العناصر ويطوّرها لكي يتمكن من الردّ على العناصر الأخرى التي فيه. وممّا احتفظ به فكرة الألوهية والمبدأ الأوّل والأولية الوجودية للموجودات المفارقة، وهو ما تجلّى في نظريته في العلل لاسيما العلة الغائية وقوله بضرورة انتهاء مبادئ الموجودات إلى سبب أخير سمّاه المحرك الذي لا يتحرك وإقراره بأنّ معرفة السبب شرط لمعرفة الحقّ¹. ولعلّ أهمّ ما في هذا الأمر ليس إقرار أرسطو بهذه المفاهيم، بل قابليتها للتوظيف التيولوجي والتعايش مع مختلف التصورات الدينية، وهو ما لم يجد الشراح القدامى والفلاسفة المسلمون عناء كبيرا في التفتّن إليه واستثماره.

2.2. في الفلسفة العربية

بما أنّ الفلسفة العربية هي على نحو ما امتداد للفلسفة اليونانية فإنّه لا بدّ للفلاسفة العرب من أن يهتمّوا بما اهتمّت به الأنطولوجيا الأرسطية من قضايا. إلّا أنّ معالجتهم تميّزت بالإلحاح على مسائل أنطولوجية مخصوصة، ورامت تحقيق جملة من الأهداف ربّما لم تكن أساسية عند أرسطو، وهو ما ظهر في الطريقة التي توخّوها في معالجة مشكلة الموجود والمعدوم التي تمثّل في نظرنا النواة المولدة لسائر المفاهيم الأنطولوجية المهمة عندهم.

¹ «nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause». Aristote, *La Métaphysique*, a, 1, 993b, 20-25.

ذهب الفارابي إلى أن الموجود إذا كان قبل أن يوجد غير موجود لزم عن ذلك وجود موجود عن غير موجود، وهو محال. لكنّه تنبّه أيضا إلى أن الرأي المعاكس لهذا، وهو القول بأنّ الموجود كان موجودا قبل أن يوجد، يقود إلى محال أشنع، إذ يلزم عنه «أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجودا قبل حدوثه»، وهذا يفضي إلى إبطال الكون والحدوث وإلى نفي كلّ ما يظهر للحسّ من حركة وتغيّر حتى تصبح الأشياء كلّها شيئا واحدا ثابتا. وللتخلّص من المحالين افترض نوعين من الوجود: الوجود بالقوّة وهو الممكن، والوجود بالفعل وهو صنفان: ما كان بالقوّة ثمّ صار بالفعل، وما هو «غير ممكن أن لا يكون بالفعل ولا في وقت من الأوقات أصلا» وهو الواجب¹. فلا شيء من لا شيء، وكلّ موجود ممكن فهو مسبق بإمكان وجوده، وإذا وجد في بعض الأوقات بالفعل فلائته كان قبل ذلك موجودا بالقوّة.

يبدو هذا التحليل شديد القرب من الرؤية الأرسطيّة للمشكلة. وحين أعاد ابن سينا النظر فيها أقحم عنصرين آخرين في المعالجة هما الفاعل والعدم، وابتعد بذلك خطوة عن أرسطو. أقرّ ابن سينا بوجود تقدّم إمكان الوجود وجود كلّ ممكن، لكنّه نفى أن يكون هذا الإمكان بالفاعل²، لأنّه لو كان ممّا يقدر عليه الفاعل لم يكن الممكن ممكن الوجود في نفسه، كما أن المحال لو كان محالا بالفاعل لم يتعدّر عليه فعله، ولم يكن محالا في نفسه. لكنّ فعل المحال محال. فإمكان الوجود إذن ليس شيئا حاصلًا بالفاعل بل بالذات، ووجود الممكن ينبغي أن يكون مسبقا بإمكان وجوده، ولولا ذلك لم يوجد قطّ.

¹ الفارابي، الحروف، ص 119، 123. ويلخص الفارابي هنا دون أن يصرّح وجهة نظر برنيس في الوجود وردّ أرسطو عليها. قارن بـ: Duhem, *Le Système du monde*, t1 pp151-152.

² ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، ص 78-79. ونجد فكرة شبيهة هذه على نحو غريب عند الأشعري، تتعلق بنظريته في الجواهر وصفاتها الذاتية. فقد ذكر ابن فورك أنّه كان يحيل أن توجد الجواهر بالفاعل لا متحيّزة ولا كائنة، أي أن ذلك لها من ذاتها. مجرّد، ص 254.

وبالرغم من أن الإمكان يسبق الوجود فليس هو والعدم في نظر الشيخ الرئيس سواء¹ بدليل أن كثيرا من المدومات غير جائزة الوجود². ومع ذلك يبقى العدم أحد ثلاثة مبادئ لا بدّ منها للكائن، هي الصورة والهيولى والعدم. وليس العدم عنده هو ما يعنيه الأشاعرة حين يستعملون هذه العبارة فيقصدون اللاشيء والنفي المطلق، ولا هو العدم الذي أخذ به أفلاطون وجعله مرادفا للآخر، ولا العدم الأرسطي الذي يعني ما ليس حاصلًا للموجود مع أن شأنه أن يحصل له³، بل هو شيء آخر يعتبره مبدأ إيجابيًا مقارنا للمادة في حالة كونها إمكانا محضا وضرورياً للكائن من حيث هو كائن⁴. وربما كان أقرب المفاهيم إليه شيئية المعدوم التي يقول بها المعتزلة، إلا أن ابن سينا رفض هذا المفهوم وحمل بقسوة على القائلين به⁵.

إن الإشكال الذي يواجهه الفارابي وابن سينا هنا إشكال سفسطائيّ الأصل، كان الهدف من وضعه هو التوصل إلى إثبات تساوي الموجود والمعدوم والكثرة والوحدة، ومن ثمّ التمكن من إبطال كلّ حقيقة ثابتة. وقد أقرّ الفلاسفة اليونان بهذه المشكلة ورأوا في الكثرة دليلا على عرضية الموجود وزيفه وتهديدا لمبدأ الهوية ومساواة الشيء لنفسه، فسعوا إلى تفسيرها ومحاصرتها نظرياً أو إنكارها تخلّصاً من المأزق. وكان أرسطو أهمّ من واجه المشكلة مواجهة فلسفية شاملة مستخدما عددا من المفاهيم الأنطولوجية والمنطقية مثل القوّة والفعل والمقولات ولا سيما مقولة الإضافة. إلا أن ما انشغل الفيلسوفان العربيّان بالتصدّي له وتوضيحه كان أمرا آخر أكثر ارتباطا

¹ بينما القوّة عند أرسطو هي «بجهة ما عدم». ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص26.

² ابن سينا، النجاة، ص ص255-256؛ السماع الطبيعي، ص233.

³ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ص23-24.

⁴ العدم السينويّ ضروريّ للكائن يساهم في تحديد ماهيته، و«ليس أيّ عدم اتفق مبدأ للكائن»، بل العدم الذي فيه قوّة لأن يكون. «ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتّة، بل العدم الذي في الحديد، فإنّه لا يتأتّى تكوّن سيف من صوفة ويتأتّى عن الحديد». ابن سينا، النجاة، ص138.

⁵ ابن سينا، إهيات الشفاء، ص ص33-34. وقد يكون من أسباب انفتاح الغزالي على ابن سينا نقد الشيخ الرئيس الشديد للمعتزلة في مسائل عديدة، هذه إحداها. وكان مرورا قد لاحظ وجود قرابة بين الموقفين السينوي والأشعري من شيئية المعدوم، أرجعها إلى تسويتها بين الشيء والموجود.

.M.E. Marmura, Avicenna on primery concepts, pp225, 227

بمجالهما الإسلامي وثقافتهما الأفلاطونية المحدثة. ويمكن تلخيصه في مسألتين: مسألة أصل الموجودات المختلفة، ومسألة النظام والترتيب.

فيما يخصّ المسألة الأولى عثر الفارابي وابن سينا على أصل الاختلاف والتعدّد في فكرة الإمكان. ولأنّ الإمكان لا يفسّر نفسه بنفسه بل يحتاج إلى ما يفسّره افتراضاً مفهوم الواجب لتفسيره. غير أنّ هذا الحلّ جعل وجود التعدّد والاختلاف مشكلياً بعد أن كان معطىً بديهياً. ذلك أنّ واجب الوجود واحد ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد¹، فكيف نشأت عنه كثرة من الموجودات؟ وكيف صدر عن الواحد أكثر من واحد؟ إنّ هذا السؤال أفلوطيني لا أرسطي، والجواب عنه كان أفلوطينياً أيضاً، تمثّل في نظرية الصدور بعد أن أُجريت عليها بعض التعديلات.

وفيما يخصّ المسألة الثانية كان على الفيلسوفين العربيين إنقاذ الترتيب في العالم والترابط بين موجوداته من خطر الكثرة وما تعنيه من اختلاف وما تؤذّن به من انفصال وتفكّك وفساد. فعالجا هذا الأمر بإخضاع الكثرة للتصنيف والترتيب -أي بوضعها في إطار التناغم والانتظام-، وإبراز النظام المائل وراءها، وتجنّب اعتبارها هباء لا رابط بين وحداته. فأرجعا الأعيان اللامتناهية إلى أجناس متناهية والمسبّبات الكثيرة إلى أسباب قليلة والأسباب القليلة إلى مسبّب الأسباب، الواحد بإطلاق، وتوصلاً بذلك إلى الماهاة بين الكثرة والوحدة من جهة وبين الوحدة والوجود² من جهة أخرى. ويمكن أن نرى في هذا التوجّه أثراً من آثار التوحيد الذي كان هو السمة المميّزة للثقافة الدينيّة والفلسفيّة التي نهل منها الفلاسفة العرب، كما يمكن أن نرى فيه تعبيراً فلسفياً عن هرمية المجتمع القديم القائمة على تدرّج البناء الاجتماعي وفردية السلطة.

إنّ المعنى الذي جعله الفارابي وابن سينا لمفهومي الفعل والقوّة والأمثلة التي ضربها لتوضيحهما يدلّان على أنّهما مفهومان تجريبيّان استعمالاً في

¹ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 43.
² نفسه، النجاة، ص 144، 235.

الأصل لتفسير حدوث الأشياء الكائنة الفاسدة في الطبيعة وتعليل تغييرها. إلا أن توظيفهما في بنية تفكير دينية ترى أن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل بنفسه أبدا بل يحتاج إلى علة من خارج قاد إلى استخلاص مبدأ ميتافيزيقي منهما هو مبدأ الموجود الذي هو بالفعل دائما وليس فيه قوة وإمكان أصلا. فصار الفعل والقوة يعينان الممكن والواجب¹، وتبدلت وظيفتهما التي كانا ينهضان بها في الفلسفة اليونانية وهي وصف الاختلاف والتغير في الطبيعة، فصارت عند الفيلسوفين العربيين تتمثل في الارتقاء بالفكر من الموجود الطبيعي الحسي العلول إلى الموجود العليّ المفاوق. وهذا يردّ تفكيرهما في الموجود إلى إشكالية الحدوث التي هي إشكالية دينية بالأساس. غير أنّهما لم يوظفا هذه الإشكالية توظيفا دينيا مباشرا كما فعل المتكلمون²، بل راما من ورائها التوصل إلى إثبات أولية المادة بما هي إمكان محض، والقول، ضدّ المتكلمين، بقدّم العالم³. فكانا يروّجان لمضمون فكريّ فلسفي (قدم العالم) باستعمال بنية تفكير دينية (حاجة الناقص إلى الكامل). وقد مثل الواجب الوجود إطارا فلسفيا بفضلته تمكّن المفهوم الديني للإله من ارتداء عباءة الفلسفة واقتحام الفكر الفلسفي، وهو ما فهمه الغزالي جيّدا ووظفه بنجاح.

كانت لمفهوم الواجب الوجود أهميّة مركزية في إلهيات ابن سينا، اتخذه موضوعا لمعظم مسائلها وذكره في أغلب عناوين فصولها. وهو مفهوم ذو جذور

¹ أكّد ابن سينا أنّ النظر في الوجود والإمكان هو عين النظر في القوة والفعل، إلهيات الشفاء، ص 25، الإشارات والتنبيهات، ص 83-84. ولم يكن الكندي يستعمل عبارة الواجب، وإنّما استعمل عبارة الأزلي، ومعناها عنده هو معنى الواجب عند ابن سينا. قال في تعريف الأزلي: «إته الذي لم يكن ليس، وليس محتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبدا». الكندي، الرسائل الفلسفية، ج1، ص169.

² رفض ابن سينا مسأرة هذا المنطق والاستدلال بتغير الموجودات على تغير الأوّل وبعدهما على عدمه «فيكون الاستدلال بالكائن الفاسد على الدائم الباقي، بل هو الدليل إليه أوّلا والمرشد إليه ثانيا». الرسالة العرشية، ص14.

³ قال ابن سينا في غير مواربة: «كلّ حادث فقد تقدّمته المادة»، مما يعني أنّ المادة ليست حادثة النجاة، ص256. وهذا الموقف لا ينطبق على مذهب الكندي الذي كان أقرب إلى موقف المتكلمين، يشهد لذلك قوله: «فحرم الكلّ لا يمكن أن يكون لم يزل»، وقوله «الفلك عنصر وذو صورة، فليس بأزلي». الرسائل الفلسفية، ج1، ص120، ص169.

أرسطية¹، يعني «ما لا يمكنه أن يكون بخلاف ما هو» (what cannot be otherwise)، وينقسم حسب أرسطو إلى نوعين من الواجب: ما كان غيره علة كونه واجبا، وما لم يكن لكونه واجبا علة². ومن المحتمل أن يكون ابن سينا أخذ هذا المفهوم وفكرة انقسامه إلى قسمين عن أرسطو، لكنّه قدّمهما في سياق فيضي أفلاطوني محدث، فاضطرّ إلى تعديلها معا³. وكان هذا الفيلسوف العربي أوّل من حدّد القسمين حدّا منطقيًا صارما، وشرحهما شرحا ضافيا ووضع لهما عبارتين خاصّتين هما الواجب الوجود بنفسه والممكن الوجود بنفسه الواجب بغيره⁴ ارتقتا بسرعة إلى رتبة المصطلح الفلسفي المقبول شرقا وغربا، وجعلهما أساسا صالحا لتشييد صرح فكره الأنطولوجي.

ما هي مبررات هذا الاحتفاء السينوي الخاصّ بمفهوم الواجب؟ رأينا من قبل أنّ الذي استدعى مفهوم الواجب هو مقابله، أي الممكن. غير أنّ القسمة عند الشيخ الرئيس ليست ثنائية بين ممكن وواجب، بل ثلاثية يتدخّل فيها عنصر ثالث هو المحال أو الممتنع، ويكوّن هذا الثالوث وحدة مفهومية متضامنة يتوقّف فهم كلّ عنصر منها على فهم العنصرين المتبقيين. واعترف ابن سينا بأنّ هذا نوع من الدور برّره بكون المفاهيم الثلاثة من أعمّ الأمور في التصوّر⁵.

إنّ المهمّ في هذا التصوّر الجديد أنّ محور التقابل أو ما سمّاه ابن سينا بـ «غاية الاختلاف» لم يعد بين الواجب والممكن، بل صار بين الواجب والممتنع، وذلك رغم اتّفاقهما في معنى الضرورة إذ كان أحدهما ضروري

¹ استعمله أرسطو في سياق بحثه في إمكانية قيام علم ينظر في الموجودات الأزليّة والموجودات الكائنة الفاسدة. انظر: Aubenque, *Le problème de l'être*, p328.

² H. Davidson, *Avicenna's proof of the existence of God*, pp171-172.

³ Fazlur Rahman, *The eternity of the world*, pp222-223.

⁴ حدّد الواجب الوجود بكونه «الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال»، وحدّد الممكن الوجود بكونه «الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال». الأوّل ضروري والثاني لا ضرورة فيه بوجه سواء فرض موجودا أو معدوما. ابن سينا، *النجاة*، ص261. وذهب في الإشارات والتبهيّات، ص66، إلى أنّ الواجب ثلاثة أنواع: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره دائما، وواجب الوجود بغيره وقتا ما.

نفسه، إلهيات الشفاء، ص30، 35-36.

الوجود والآخر ضروري العدم¹. فالأشياء إما ممتنعة أو واجبة، وهذا يؤدي إلى تقريب الممكن من الواجب وإدخاله فيه حتى يشمل الواجب كافة الموجودات لأنّ الممتنع ليس بإمكانه أن يكون². ومن شأن ذلك أن يغيّر النظرة إلى العالم ويزيل فكرة التقابل المطلق بينه وبين الصانع ويضفي شيئاً من الألوهية على الكون تزداد وضوحاً كلما ارتقى النظر إلى مستوى وجودي أعلى ويعيد مجدداً طرح مشكلة الاختلاف والتعدد، ولكن لا باعتباره خطراً يجب درؤه، بل باعتباره حقيقة مهددة بخطر الوحدة التي ينطوي عليها مفهوم الواجب.

ولتأسيس التعدد مجدداً ميّز ابن سينا بين صنفين من الواجب: الواجب الوجود بذاته وهو «الذي لذاته لا لشيء آخر... يلزم محال من فرض عدمه» والواجب الوجود لا بذاته وهو «الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود»، مثل الأربعة فإنّها واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين، ومثل الاحتراق فإنّه واجب لا بذاته وإنما عند فرض التقاء القوّة المحرقة والقوّة المحترقة³.

إنّ الجديد في هذا التمييز هو وصف الممكنات بالوجوب. وقد رأى ابن رشد في ذلك تناقضاً صارخاً وخلطاً في المفاهيم لأنّ فيه جمعا بين الشيء ونقيضه في الوقت نفسه⁴. ولكنّ هذا المفهوم لا يكون متناقضاً إلا إذا نظرنا إليه باعتباره موجوداً مركباً من شيئين، وهو ما تخيّل ابن رشد فعلاً. وليس هذا ما عناه أصحابه به، بل عنوا به شيئاً آخر، هو وصف لموجود ولعلاقة

¹ نفسه، النجاة، ص58.

² قال ابن سينا: «إنّ كلّ ما يوجد فوجوده ضروري». نفسه، ص275. لكنّه لم يذهب إلى حدّ الإقرار بتساوي الموجودات، فبقي التمييز الصارم بين عالم المعقولات وعالم الكون والفساد قائماً عنده. وقد مضى محمد المصباحي مع هذا الرأي إلى أبعد مداه حين قرّر أنّ ذلك التمييز أدى إلى نشوء ميتافيزيقا مزدوجة قائمة على دلالة متضادة لاسم الموجود: «من جهة ميتافيزيقا عرضية بالنسبة لموجودات عالم الكون والفساد، ومن جهة ثانية ميتافيزيقا وجوبية إزاء المبدأ الأوّل والجواهر المفارقة». المصباحي، تحولات، ص204.

³ ابن سينا، النجاة، ص261. لكنّ الشيخ الرئيس اقترب في بعض رسائله اقتراباً شديداً من الموقف الكلامي، وذلك حين جعل الممكن الوجود من لوجوده سبب، والواجب الوجود من ليس لوجوده سبب بوجه من الوجوه. الرسالة العرشية، ص2.

⁴ راجع: الجابري، المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس، ص113.

بموجود ثان، ممّا يجعل أحد العنصرين وصفا ذاتياً للكائن والعنصر الآخر وصفا إضافياً لا دخل له في ماهيته. فالممكن واجب لأنّ علته واجبة¹.

أعاد تمييز ابن سينا بين نوعي الواجب الاعتبار للاختلاف والتنوع في الأشياء، وردّ إلى الأنطولوجيا بعض قدرتها على التفسير والاستدلال على وجود الله من حيث إنّ العليّة تفرض احتياج الواجب بغيره إلى الواجب بذاته². إلّا أنّ وصف كليهما بالواجب حول مركز اهتمام الفيلسوف العربي عن النظر في العلاقة بين الموجودات -وهي جهة متحركة متغيرة- إلى النظر في طبيعة العالم وخصائص انتظامه، وهي جهة كليّة ثابتة. فالقول بأنّ كلّ موجود واجب استلزمه تصوّر كليّ للوجود نابع من نظريّة أفضل العوالم التي كان ابن سينا من أهمّ المدافعين عنها. وتقرّ هذه النظريّة بأنّ العالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة، لأنّ الله -وهو خير محض- لا يمكن أن يصدر عنه إلّا أفضل الأشياء، وإلّا لم يكن خيراً مطلقاً. وهذا يجعل كون العالم على ما هو عليه ضرورة لا إمكان لخلافها.

وبتبنّي الفيلسوف هذه النظرة تفقد عنده الأعيان الفردية أهمّيّتها وينصرف نظره إلى المبادئ المشتركة وإلى خصائص الأمور ونوعيّاتها ويتحوّل عمله إلى تصنيف للموجودات من الجهات التي يسمح بها القول الفلسفي وتحديد لمنزلة كلّ جنس منها ولعلاقته بغيره من الأجناس حسب مبدأ أولويّة الوجود³.

في هذا الأفق الجديد من النظر يصبح دليل الوجود مستمدّاً من فكرة الوجود ذاتها، أو بتعبير أدقّ من فكرة وجوب الوجود. أي أنّ الشيء يستنتج

¹ ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، ص 96-97.

² «فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه». «فإن كان سببه أيضا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجودا البتّة لأنّ هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى، وهو محال. فإذا كانت الممكنات تنتهي بواجب الوجود». نفسه، الرسالة العرشية، ص 2-3.

³ قال ابن سينا: «فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المحسّم ثمّ الصورة ثمّ الجسم ثمّ الهيولى. وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنّها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محلّ لنيل الوجود. وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها ثمّ العرض. وفي كلّ طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود». النجاة، ص 244؛ إهيات الشفاء، ص 25-28؛ السماع الطبيعي، ص 21، 46، 55.

من صفته، وما لا تسعف التجربة به يُستنتج من مجرد تعقله والتفكير فيه. ومثل هذا الاستنتاج يستند، كما لاحظ نيتشه (Nietzsche) بخصوص موجود بارمنيدس¹، إلى فكرة مسبقة تقرّ بامتلاكنا أداة معرفية مستقلة عن التجربة وقدرة رغم ذلك على النفاذ إلى جوهر الأشياء. فأفكارنا ليست ناتجة عن حدوس حسية وإنما تأتي من مصدر آخر يقع وراء الحسّ ننفذ إليه مباشرة بمداركننا الخاصة.

3.2. في علم الكلام

المدخل الأوّل لكلّ المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها المتكلّمون من حيث هم أصحاب صناعة نظرية تنشد إصابة الحقيقة وليس مجرد التعبير عن الوجدان الديني أو التأثير في النفوس، والتي يستخدمها الأصوليون من حيث هم علماء دين شأنهم استخراج المعرفة من النصوص بالشرح والتأويل وليس بطريق التأمّل والاستنباط، هو الحدّ. ذلك أنّ حقائق الأشياء عندهم لا تكمن فيما يمثّل أمامهم من أعيان، بل فيما تنطوي عليه أسماؤها من معان، ولا تُنال تلك المعاني بمدارك الحسّ، بل بتحليل العبارة. وهذا ينطبق بوضوح على معالجتهم لمفهوم الموجود من حيث هو قسم من أقسام العلوم. فكان أوّل سؤال طرحه بشأنه هو سؤال الحدّ، وعنه تفرّعت باقي الأسئلة. فكيف حدّوا الوجود؟

عرّف الأشعري الوجود بمرادفه وهو الشيء، وجعله اسماً من أسماء الإثبات وشرطاً لقيام أيّ وصف خاصّ لأنّ الموجود هو الموضوع الحامل للأوصاف والأسماء². واستقرّ هذا النهج في التعريف بين أتباعه من بعده، فكانوا يذهبون إلى أنّ الإثبات والموجود والشيء أسماء مترادفة³. وأخذ به

¹ وقد عارض أرسطو بشدّة هذه الطريقة في التفكير وبرهن على أنّ الوجود لا ينتمي بحال إلى جوهر الأشياء وأنّه ليس جزءاً منه، لذلك رأى من غير المنطقي أن نستنتج من مفهوم الموجود الذي ليس جوهره سوى الموجود وجود الموجود. انظر: Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, p49.

² ابن فورك، مجرّد، ص ص218، 255.

³ الباقلاني، الإنصاف، ص15؛ الجويني، الشامل، ص34. وذهب التفتزاني -وهو ماتريديّ المذهب- إلى أنّ الشيء والموجود والنبت والتحقق والكون ألفاظ مترادفة. شرح العقائد السلفية، ص13.

كذلك بعض المعتزلة، فعرف أبو عبد الله البصري (ت367 أو369) ومعتزلة البصرة عامة الموجود بكونه «الكائن الثابت»¹.

لكن لهذا النهج الذي أتبعه عدد من شيوخ الفرقتين في تعريف الموجود عيبان من عيوب الحدّ تفتن إليهما بعض المتكلمين. أولهما أنه يجعل المحدود أوضح من الحدّ، «ومن حقّ الحدّ أن يكون أظهر من المحدود». وثانيهما أنه من حيث يعتمد على ذكر المرادف يقع في التكرار، لأنّ الشيء ومرادفه واحد، فكان الحدّ يحصل حاصلًا².

حاول القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت415) أن يخرج عن هذه الطريقة في حدّ الموجود، فجعله صفة تقوم من الصفات الأخرى مقام الشرط وأعطاه مدلولاً نظرياً مجرداً³. ولئن تمكّن بفضل هذا التعريف الجديد من درء العيب الثاني - أي التكرار - فإنه لم يتمكّن من درء العيب الأول، أي الغموض. وبسبب ذلك لم ير المعتزلي الزيدي أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بمانكديم ششديو (ت425) - وهو تلميذ عبد الجبار - أيّ فائدة في حدّ الموجود باعتبار أنّ «كلّ ما يذكر في حدّه فقولنا موجود أكشف منه وأوضح»، واقترح أن نكتفي - إذا سئلنا عن حقيقة الموجود - بالإشارة إلى الموجودات⁴.

ما معنى أن يكون مفهوم مطرد الاستعمال في الكلام غير قابل للحدّ؟ وكيف تكون شدة وضوح مانعا من تعريفه؟ هل نفهم من ذلك أنّ المفهوم كلما كان أكثر غموضا وانفلاتا من سيطرة الفكر كان أكثر انقيادا للانكشاف والتحديد؟ وكيف لمعرفتنا بالأشياء أن تتأسس على مفهوم أولي لا نستطيع كشفه وتحديده؟ ألا يمنعه ذلك من أن يكون موضوعا لمعرفة قابلة للتبادل والاختبار؟

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص175.

² نفسه، ص ص175-176.

³ قال في تعريفه: هو «المختصّ بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام». نفسه، ص176. يعني بذلك أنّ الأشياء لا تكون مؤهلة لقبول الصفات والأحكام - كان يكون بعضها أبيض وبعضها أسود أو بعضها عالما وبعضها جاهلا - إلا في حال اكتسابها صفة أخرى تقوم من تلك الصفات مقام الشرط، هي الوجود. فالوجود في الأشياء صفة لا بدّ منها لظهور صفاتها الأخرى. وهذه النظرة إلى الوجود سلبية المقالة المعتزلية في المعدوم، وتمثل في عدّه شيئا في حال العدم، أي قبل امتلاكه صفة الوجود.

⁴ نفسه، ص ص175-176.

لا نعثر على جواب عن هذه الأسئلة عند ششديو، ولعله لم يفكر فيها أصلاً. لكنّ الحلّ الذي اقترحه بالرغم ممّا تضمّنه من خلط بين الكلّي والجزئيّ يعتبر تحوّلًا جذريًّا في موقف المتكلّمين من حدّ الموجود، لأنّه حلّ مؤسس على اعتبارات منطقيّة، وفي ذلك ما يؤكّد أنّ اتّساع تأثير المنطق في علم الكلام كان سببا مهمًّا من أسباب تطوره. إلّا أنّ المسألة في رأينا تتجاوز المنطق إلى أمر آخر أهمّ، يتصل بالخلفيّة الميتافيزيقيّة للتعريف. لقد أظهر نقد ششديو أنّ حدّ الموجود قضيّة فارغة لا تُبين عن شيء، فما الذي اضطرّ عددا كبيرا من المتكلّمين قبله إلى حدّه؟ أكانوا غافلين عن هذا العيب الظاهر؟ لا نعتقد ذلك، ونرى أنّ أمرا آخر حملهم على الأخذ بهذه الصيغة الفضفاضة. هذا الأمر هو حاجتهم إلى تعريف كلّي للموجود يشمل الموجودات بنوعها القديم والمحدث ويقع على الجامع المشترك بينهما ويؤكد فكرة وحدة معنى الوجود فيهما وأنّ «حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهدا وغائبا»¹. ولم يكن يسعهم اعتماد الجنس والفصل في الحدّ، بالرغم من كونهما لازمين له لأنّ الله -وهو المقصود الأوّل بالتعريف- لا يندرج في جنس ولا فصل. فاستخلصوه من أعمّ الأسماء المتداولة في اللغة، وهي الموجود والكائن والثابت ونظائرهما.

وكانت للمتكلّمين من وراء تمسّكهم بوحدة معنى الوجود غايتان:

الأولى هي توظيف معرفتنا بالطبيعة في الاستدلال على وجود الله وإثبات وجود الغيب عموما باتّخاذ أحد نوعي الموجودات (المحسوسات) سلما للارتقاء إلى النوع الآخر (المفارق)². صحيح أنّ نظرهم يشمل الموجودات الطبيعيّة أيضا، لكنّهم لم يكونوا ينظرون في الطبيعة إلّا بقدر ما تسمح لهم

¹ الجويني، الإرشاد، ص38. وعبر الشهرستاني عن ذلك بقوله: «الوجود من حيث هو وجود أمر يعمّ الواجب والجانز، وهو فيهما معنى واحد». نهاية الأقدام، ص15.
² كان ابن خلدون مصيبا حين رأى أنّ الفيلسوف في مجال الطبيعيّات «ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل»، ورأى أنّ نظر الفيلسوف في مجال الإلهيات «إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنّه يدل على الموجد». المقدّمة، ج2، ص566.

بافتراض موجود آخر يقع منها موقع العلة¹. فمقصدهم هو إثبات الوجود لله
ووسيلتهم هي وجود هذا العالم، ولو ميّزوا بين الوجودين لانعدام الرابط وبطل
الأساس الأنطولوجي لقياس الغائب على الشاهد وانهار الاستدلال، لأنّه
بانعدام التماثل بين الله والعالم تنتفي دلالة أحدهما على الآخر.

والثانية هي الاستغناء عن الخوض في أمر الذات وخصوصاً أمر الذات
الإلهية لأنها مبحث غير متيسّر، فضلاً عن كون الشريعة لا تبيحه. لذلك
كانوا لا يكادون يميّزون بين ذات وأصلاً -فالجواهر عندهم متماثلة وكذا
الأجسام-، ولم يقرّوا بالتمييز بين الذات العقلية المفارقة والذوات المادّية
المحسوسة بالرغم من كون ذلك أساسياً عند الفلاسفة. أمّا ما يتعلّق بالذات
الإلهية فلسنا نجد فيما كتبه عنها ما يميّزها عن الذوات الأخرى إيجاباً
وكلّ ما قالوه لا يعدو السلب.

إنّ خاصيّة التفكير الكلامي في الوجود هي اعتباره معطى موضوعياً يرى
المتكلّم من واجبه العثور على وصف دقيق له وذلك ببناء صورة لغويّة مطابقة
له. فهو لا يدرك أنّه مشكلة اقتضاها نظره في العالم وما فيه، وأنّه مجرد
زاوية نظر افترضها بنفسه لينظر إلى الأشياء من خلالها.

إذا كان الوجود عند المتكلّمين مفهوماً واحداً ثابتاً لكلّ الموجودات بالكيفية
نفسها ومقولاً عليها جميعاً بتواطؤ، فوجود القديم مثل وجود الحادث ووجود
الأجسام مماثل لوجود المنزّه عن الجسميّة، فكيف فسّروا اختلاف المختلفات؟
كان معتمد المتكلّمين الرئيسي في التمييز بين موجود وآخر هو الصفات².
وفي هذا الإطار أرجع الجويني اختلاف المختلفات إلى افتراقها في صفة من
صفات النفس لا إلى وجودها نفسه، لأنّ ردّ اختلافها إلى صفة الوجود يقود

¹ قال عبد الجبار: «اعلم أنّا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات لأنّنا نشاهدها
ونعلم وجودها بالاضطرار، وليس كذلك القدم تعال، فإنّنا لا نشاهده عزّ وجل فاحتجنا إلى إقامة
الدليل عليه». شرح الأصول الخمسة، ص177.

² هذا واضح عند أبي هاشم الجبائي مثلاً، فهو لا يعرف من سبيل إلى التمييز بين الموجودين المختلفين
«إلا بأن يستبدّ أحدهما بصفة ليست للآخر. وإلا فلو وقع الاشتراك في صفتيهما لبطل التمييز». ابن
متويه، المجموع، ص153. واشترط أن تكون الصفات التي بها يحصل الاختلاف صفات ذاتية لأن
الصفات المعنوية لا تكفي في ذلك. نفسه، ص176.

في رأيه إلى نفي الاختلاف أصلا، «إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين... وفي شرط الاختلاف في الوجود نفي الاختلاف»¹. والاختلاف في الصفات النفسية لا يفسر باختلاف آخر في الصفات حتى لا يتسلسل الأمر ويكون دورا، وإنما يرد مباشرة إلى القدرة الإلهية.

تسمح هذه النظرة بقيام تعريف جامع لكل الموجودات، وبحل مشكلة الاختلاف بينها، لكنها تتسبب في نشوء مشكلة أخرى لا تقل خطورة عن الأولى تتمثل في الإقرار بالتشبيه وجعل الخالق القديم ماثلا للمخلوق الحادث. ولم يفت الجويني التنبيه إلى هذا الخطر ومحاولة تبديده، فأكد أن «الاشترار في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث»، وأن «المختلفات لا بد من أن تشترك في بعض الصفات، والوجود إحداها»². ولم يكن هذا الموقف من الوجود والاختلاف خاصا بالأشعرية، بل كان شائعا في الأوساط المعتزلية كذلك.

فاعتبر ابن متويه الوجود شرطا لا سببا لكون الشيء على ما هو عليه في ذاته، جوهرًا أو عرضًا، سوادًا أو بياضًا... مثال ذلك أن اتّصاف الجوهر بالتحيز عند الوجود وعدم اتّصاف العرض به ليس راجعا إلى اختلاف صفة الوجود فيهما، ولكنه راجع إلى اختلافهما في شيء آخر تأثيره «أكد وأقوى من تأثير الشروط والأمر التي تصحح». هذا الشيء «هو ما يؤثر في الصفة بطريقة الإيجاب. فالجوهر لما هو عليه يؤثر في تحيزه عند الوجود». ولزيد التوضيح شبه ابن متويه تعلق الوجود بالموجودات المختلفة بتعلق الحياة بالعلم في الموجودات الحية، وبين أن كون المرء لا يكون عالما إلا إذا كان حيا -وهو ما يجعل الحياة شرطا مصححا للعلم- لا يقتضي كون جميع الأحياء عالمين. ومن ثم استنتج أن كون بعض الأحياء عالمين وبعضهم الآخر غير عالمين لا يدل على اختلاف في معنى الحياة التي لهم لأنها مجرد شرط للعلم وليست سببا له، وكذلك الحال في صفة الوجود وعلاقتها بصفات الاختلاف. فكون

¹ الجويني، الشامل، ص 189.
² نفسه، ص ص 190، 192، 198.

الجوهر مخالفاً في صفاته الذاتية للعرض ليس مردّه إلى اختلاف وجود أحدهما عن وجود الآخر، بل هو راجع إلى اختلاف الموجب للصفات فيهما¹.

ضمن هذه النظرة التي تسودها فكرة الوجود الواحد وتحركها الغاية الاستدلالية وتعتمد على الصفات أساساً للتفكير الأنطولوجي والتمييز بين الموجودات كان من الطبيعي أن ينصرف الجهد الأكبر إلى النظر في الصفات وتعليلها وتبويبها وربط بعضها ببعض، وهذا ما يميّز بالفعل كتابات المتكلمين عامّة والأشاعرة منهم خاصّة. فما هي أهمّ الصفات التي استندت إليها أنطولوجيا المتكلمين الأشاعرة؟

إنّ أهمّ الصفات التي جعلها الأشاعرة محور تفكيرهم وأداة استدلالهم ومرجع غيرها من الصفات صفتا القديم والحادث. فالحوادث موجودات تحتاج في وجودها إلى علّة تفسّر وجودها. ولإيقاف تسلسل العلل إلى ما لا نهاية افتراضوا مفهوم القديم وجعلوه منتهى السلسلة واعتبروه غير محتاج إلى علّة لأنّه قديم، ولولا ذلك لعاد التسلسل مجدداً. وهذا يجعل من القديم مفهوماً منطقيّاً اقتضاه الوعي بتعدّد اللاتناهي في العالم الواقعي.

وأهمّ عنصر أبرزوه في حدّ القديم والحادث عنصر الزمن. فقد رأى أبو الحسن الأشعري فيهما معنى تقدّم الوجود وتأخّره²، وكذا الباقلاني والجويني. فعرف الأوّل القديم بكونه «المتقدّم في الوجود على غيره... إلى غير غاية»، والمحدث بكونه «الموجود عن عدم». وعرف الثاني القديم بكونه «ما لا أوّل لوجوده»، والحادث بكونه «ما لوجوده أوّل ومفتتح». والسبب في ذهابهم هذا المذهب اعتمادهم في الحدّ على الشرح اللغوي واستمدادهم معنى عبارتي القديم والحادث من الأمثلة الشائعة، كقول الناس: «بناء قديم»

¹ ابن مّويه، المجموع، ص 135-136. ويمكن أن نرى في هذا التمييز بين الشرط أو المصحّح - وهو الوجود هنا- وبين الموجب للصفة - وهو الحال- تبيّناً ضمّنيّاً للتمييز السبوي بين الوجود والماهية. فالوجود لا يعطي صفات الذات إلا إمكانيّة التحقق وليس بوجه من الوجوه سبباً لها لأنّه لو كان سبباً لها لوجب أن تتساوى جميع الموجودات في الصفات أو يكون وجود بعض الموجودات مخالفاً لوجود البعض الآخر، وهو ما يعارضه المتكلمون.

² فعنده أن وصف الله بالقدم يعني «أنّه متقدّم بوجوده على كلّ ما وجد بالحدوث بغير غاية ولا مدّة». ابن فورك، مجرّد، ص 37، 42. وفي هذا التعريف يستبعد الأشعري من القدم معنى الزمن المحدود لكنّه يربط دلالة بالحدوث، فالقدم قدم بالنسبة إلى حادث.

و«حدث بفلان حادث من مرض أو صداع»¹، وعزوفهم عن التحليل الفلسفي للمفاهيم بسبب بساطة جهازهم التحليلي.

ويستمد هذا الزوج المفهومي «القديم-الحادث» أهميته من كونه أساس الاستدلال في المنظومة الأشعرية الكلاسيكية. ولميل كل فكر استدلالى إلى التبسيط كانت هذه المنظومة في خطوطها الرئيسية قابلة للردّ إلى تقسيمات قليلة تنمّ عن بساطة المنطق الذي يؤسسها ومحدودية الرؤية التي تحملها. فالوجود في إطارها ينقسم إلى قديم وحادث، والحادث ينقسم إلى جوهر وعرض، والكلام على القديم ينقسم إلى كلام على الذات وكلام على الصفات. ولئن كانت الأعراض كثيرة مختلفة فإنها متساوية القيمة، ويمكن الاكتفاء ببعضها والاستغناء عن البعض الآخر، لأنّ وظيفة عرض ما لا تختلف من وجهة نظر الاستدلال على وجود الله عن وظيفة عرض آخر، بل كلّ واحد منها يسدّ مسدّ الآخر. ولا يكاد كلامهم على الموجودات يخرج عن المخطّط الإجمالي التالي: كلّ الأعراض حادثة بدليل عدم بقائها، وعدم خلوّ الجوهر منها أو من بعضها دليل على حدوثه أيضاً، وفي ذلك دليل على حاجة الجواهر والأعراض معا إلى محدث، ولا يجوز أن يكون هذا المحدث حادثاً لأنّ ذلك يحوجّه إلى محدث آخر فيتسلسل الأمر، فينبغي أن يكون قديماً.

إنّ هذه البنية الفكرية تبسيطية اختزالية إلى الحدود القصوى، لا لأنها تعتمد التقسيم الثنائي بالطراد -وأقلّ التعدّد والاختلاف ما كان بين اثنين، وهذا هو الغالب عليها بالفعل-، وإنّما لأنها لا تحتفظ إلاّ بأعمّ الاختلافات ولا تظهر إلاّ أكبر التقسيمات. وهي أيضاً بنية فكرية تجريبية، بمعنى أنّها تعتمد فيما تقرّره على تجربة الحواسّ وعلى الدلالة الظاهرة في اللغة والطبيعة معا. لذلك تضخّمت عنايتها بالصفات إلى درجة كادت تنسيها الذوات الحاملة لها المتخفية وراءها والمتجلية بها. فهل كان الغزالي خاضعاً لهذه البنية الفكرية؟

¹ الباقليّ، تمهيد، ص 36-37؛ الجويني، الشامل، ص 46. وهذه الخاصية نجدها كذلك في التعريفات المعتزلة. فقد عرف عبد الجبار القديم بكونه «الذي لا أوّل لوجوده ولا ابتداء». المغني، ج 4، ص 250.

4.2. عند الغزالي

نظر الغزالي مثل سابقه في قضية حدّ الموجود، وانتهى إلى الرأي الذي توصل إليه ششديو ودعمه بحجج منطقيّة أكثر دقّة، وهذا أمر طبيعي لأنّ الحدّ مبحث أساسي من مباحث المنطق، والغزالي منطقيّ من الطراز الأوّل. فبيّن أنّ الذين يحدّون الموجود لا يفعلون أكثر من إبدال اسم باسم آخر مرادف له «مثله في التفهيم وربّما كان أخفى»، وهذا لا فائدة فيه، أو ذكر لوازم الموجود وتوابعه، وهذا حدّ رسميّ لا حقيقيّ لأنّه لا يعرب عن ذات الموجود. واستنتج أنّ الموجود لا حدّ له يوضّحه، بل هو مبتدأ كلّ شرح وتوضيح¹. ولم يأخذ هذا النقد عن ششديو بالرغم من تشابه النقيدين، وإنّما أخذه عن الفلاسفة -وقد كانوا الأسبق في التصريح به- بدليل ما أورده عنهم في المقاصد².

لم فضّل الغزالي في مسألة حدّ الموجود مذهب الفلاسفة على مذهب المتكلّمين؟ هل فعل ذلك استجابة لمقتضيات منطقيّة فحسب -كما يدلّ عليه ظاهر كلامه-، أم ثمة أسباب أخرى أوثق رباطا برؤيته الأنطولوجيّة تفسّر هذا التفضيل؟ وإذا كان تعريف المتكلّمين للموجود أمرا استلزمته الوظيفة الاستدلاليّة لعلم الكلام فهل يعني اتّخاذ الغزالي موقفا مخالفا في المسألة تخليا عن تلك الوظيفة؟

لم يسلم الغزالي خلافا للمتكلّمين قبله بوحدة معنى الموجود، ولم يقرّ بأنّ الوجود اسم متواطئ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أنّ الوجود اسم مشترك، لأنّ كان ينطبق على مختلف الأشياء فإنّه «لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد»، لأنّ ذلك يتناقض وتفرد الربوبيّة بالكمال، «فإنّ المشاركة في الوجود نقص لا محالة». فالله متفرد بالوجود وليس معه موجود غيره «لأنّ المعية توجب المساواة في الرتبة، والمساواة في الرتبة نقصان في الكمال»، ولأنّ

¹ الغزالي، محكّ، ص142؛ المستصفي، ص17.

² نسب إليهم في المقاصد قولهم: إنّه «ليس للوجود رسم ولا حدّ. أمّا الحدّ فلاّنه عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل، وليس للوجود شيء أعمّ منه حتّى ينضاف إليه فصله ويحصل منه حدّ الوجود. وأمّا الرسم فهو عبارة عن تعريف الخفيّ بالواضح، ولا شيء أوضح من الوجود». نفسه، مقاصد، ص80.

كلّ ما سوى الله وجوده مستفاد من وجود الله، و«الوجود التابع لا يكون مساويا للوجود المتبوع». ولذلك كان الله متفردا «بخصوص وجوده تفردا لا يتصور أن يشاركه فيه غيره أصلا»، وكما أنّ كلامه لا يشبه كلام غيره فإنّ وجوده لا يشبه وجود غيره¹.

ليس الوجود في الموجودات المختلفة متماثلا إذن، والتوحيد الحقيقي يقتضي أن يكون لكلّ صنف من الموجودات وجوده الخاص، وهذا يدخل الموجود في باب المشترك من الألفاظ ويجعل حدّه بحدّ جامع أمرا متعذرا. ولئن كان اختلاف الوجود حقيقة موضوعية فإنّ وسيلة إثباته ذاتية، لأنّ تغاير الشئيين لا يعرف إلاّ بتداول حضورهما وغيابهما على الوعي، أي بجواز أن نعلم أحد الشئيين ونستحضره في الذهن ولا نعلم الآخر فيغيب عن خاطرنا. وهذا يجعل الفرق بين المختلفات في جوهره من صنع العقل². إنّ في هذا الموقف من الجرأة والخطورة بقدر ما فيه من الوضوح والتماسك، لأنّه يبطل دلالة الأشياء بعضها على بعض، ويسقط من ثمّ متمسك المتكلمين في الاستدلال على الحادث بالقديم. ولعلّ هذا ما يفسّر عدم لجوء الغزالي إلى استخدام الزوج «قديم-حادث» إلاّ في مواطن قليلة من كتاباته الكلامية التقليدية مثل كتاب الاقتصاد، حيث الوظيفة الاستدلالية ما تزال مهيمنة.

وحين استعمل هذا الزوج في كتاب الاقتصاد حاول أن يجرّد طرفه الأول، أي القديم من دلالة على الزمن بسبب تعرّض هذا المعنى لنقد شديد من قبل

¹ نفسه، إحياء، ج 1، ص 175؛ ج 3 ص 436؛ ج 4 ص 501؛ المقصد، ص 144. قارن بنور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي (ت 898)، رسالة في الوجود، ص 249. وانتهى مفهوم «الوجود حقيقة واحدة» ببعض المتصوّفة مثل صدر الدين القونوي (ت 672) وعبد الرزاق الكاشاني (ت 730) وآخرين إلى الاعتراف بوحدة الوجود والقول بتماهي الله بالموجود المطلق، أي الوجود من حيث هو هو لا بشرط شيء. انظر: N. Heer, *Al-Jâmi's treatise on existence*, pp223, 234-235. ويعدّ هذا الموقف النقيض المطلق لموقف الجهم بن صفوان (ت 128). انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 181؛ الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 108؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 21؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 86.

² الغزالي، المستصفى، ص 63.

الفلاسفة وبعض المتكلمين المنشقين¹. فقصر دلالته على معنيين بسيطين، هما إثبات موجود ونفي عدم سابق. وعَرَف الحادث بكونه «ما كان معدوما ثم صار موجودا»، ولم يكن قبل أن يوجد محالا «لأنّ المحال لا يوجد قط»، بل كان ممكنا. وعَرَف الممكن بكونه «ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد»، وإذا لم يكن موجودا فلائته «ليس يجب وجوده لذاته»، وإذا وجد فلائنا مرجّحا رجّح وجوده على عدمه².

وظلّ الغزالي بعد الاقتصاد يحاول تخليص الوجود الإلهي من الارتباط بعنصر الزمن كلما أتاحت له الفرصة لذلك. ففي شرحه لاسم الله «الباقي» في المقصد الأسنى ذكر أنّ الله موجود في الماضي بلا بداية وموجود في المستقبل بلا نهاية، ونبّه على أنّه لا يعني بذلك أنّه موجود في الزمان، وعزا هذا الخطأ إلى تصوّرنا الذهني للوجود وإلى وضعنا هذه الأسماء للدلالة على أشياء لا تفهمها أذهاننا إلّا في علاقتها بالزمان. وأكد أنّه «لا يدخل في الزمان إلّا التغيّر والحركة»، و«ما جلّ عن التغيّر والحركة فليس في زمان»³.

لكنّ هذه التعريفات لم تتغلّب تماما على مشكلة الزمن. ففكرة السابق واللاحق بقيت قائمة فيها، لأنّ القديم والحادث مفهومان زمنيّان بالأساس، ويتعدّر حدّهما بدون اعتبار مفهوم الزمن. بيد أنّ الغزالي تمكّن مع ذلك من المرور بذكاء من مفهومي القديم والحادث اللذين اقتضتتهما الوظيفة الاستدلالية لعلم الكلام إلى مفهومي الواجب والممكن اللذين نشأ في أحضان الفلسفة، وتلك أهم إضافة له في هذا الباب.

¹ نقصد ابن الراوندي. انظر ابن فورك، مجرّد، ص37. وكان معمر بن عبّاد أيضا ينكر القول بأنّ الله قدم لدلالة ذلك على معنى الزمن. الشهرستاني، الملل والنحل، ص68؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص517-518.

² الغزالي، الاقتصاد، ص58-59، 68. وتعود فكرة تعريف القديم بسلب العدم عنه إلى ابن سينا، ويظهر ذلك تأثر الغزالي الواسع بالشيخ الرئيس. قارن بـ الرسالة العرشية، ص3. ومن المعلوم أنّ ابن سينا كان يميّز بين القدم الذاتي والقدم الزماني. النجاة، ص254.

³ الغزالي، المقصد، ص159. وزيادة في الإلحاح على هذه الفكرة قال: «الحقّ سبحانه وتعالى قبل الزمان، وحيث خلق الزمان لم يتغيّر من ذاته شيء، وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان، وبقي بعد خلق الزمان على ما عليه كان». نفسه، ص160.

وقد بدأ المفهومان الفلسفيّان يتسرّبان إلى الفكر الأشعري منذ وقت مبكرٍ سبباً من خلال مفاهيم وعبارات وسيطة. من ذلك أنّ الباقلاني وظّف في كتاباته فكرة إمكان الوجود مع مزجها بفكرة الحدوث. واستعمل أبو القاسم القشيري مفهوم المخصّص -وهو مفهوم كلامي صرف- لتفسير اختصاص الحادث بالوجود دون العدم. واستعمل الجويني استعمالاً شبه مطرد عبارتي وجوب الوجود وجواز الوجود، الأولى في وصف الله والثانية في وصف العالم، وفكرة ضرورة المرجح المستخلصة منهما لتفسير حدوث الجائر بسبب استواء الوجود والعدم في حقه¹. ولم يكن استعمال هذه المفاهيم الفلسفيّة المصدر حكرًا على الأشاعرة، بل أخذت الفرق الأخرى أيضاً بنصيبها منها².

إلا أنّ الغزالي هو أوّل مفكّر من غير الفلاسفة التقليديّين جعلهما أساس تفكيره الأنطولوجي واستعملهما بانتظام شديد. فعل ذلك في كتاباته المبكرة مثل المقاصد والمعيار والمحكّ وفي كتاباته الصوفيّة المتأخّرة، واستعملهما دائماً في معنى واحد هو ذلك الذي ذهب إليه ابن سينا، وخاصيّته المميّزة ردّ الممكن إلى الواجب والتفريق من ثمّ بين نوعين من الواجب الوجود: الواجب بذاته والواجب بغيره³. وهذا المعنى لمفهوم الواجب هو الذي ساد بعد الغزالي في الثقافة العربيّة، وفرض نفسه حتّى على الأوساط السنيّة المحافظة⁴.

تمكّن الغزالي بفضل هذه الاستعارة الواضحة من الفلسفة من التميّز عن المتكلّمين، من دون أن يُضطرّ إلى التماهي بالفلاسفة، ولعلّ أحسن ما يظهر

¹ الباقلاني، تمهيد، ص 49-50؛ القشيري، الفصول، ص 60؛ الجويني، الشامل، ص 145، 147؛ العقيدة النظاميّة، ص 11، 84-85.

² في خصوص المعتزلة انظر: ابن مئويه، المجموع، ص 99، 141، 142. وفي مجال الطبيعة تكلم الجاحظ في نطاق نقد قياس حيوان على آخر على الممكن والممتنع، وجعل الممكن على ضريين: «فمنه الذي لا يزال يكون، ومنه الذي لا يكاد يكون». وجعل الممتنع أيضاً على ضريين: «فمنه ما يكون لعلّة موضوعة يجوز دفعها، وما كان منه لعلّة لا يجوز دفعها». الحيوان، ج3، ص 373. وفي موضع آخر قريب، ص 374، فرق بين «المحال والممتنع وما يستحيل كونه من الله وما يستحيل كونه من الخلق»، وأهمّل تماماً الكلام عن الواجب. وبعد الغزالي صار استعمال هذه المفاهيم بمعناها الفلسفي شائعاً في علم الكلام بمختلف اتجاهاته. وفي خصوص الماتريديّة انظر: التفتراني، شرح العقائد النسفيّة، ص 28.

³ الغزالي، معيار، ص 329.

⁴ من مظاهر ذلك أن الحنبلي المتشدّد ابن تيمية كان يستعمله باطراد كلّما تحدّث عن حاجة العالم إلى الله في وجوده واستمراره. منهاج السنّة النبويّة، ج2، ص 84، 117-135.

ذلك مفهوم الممكن عنده. فإذا كان الإمكان السينوي يعبر عن شيء موضوعي يسبق وجود الممكن، وإذا كان عند أبي الهذيل يعني قدرة القادر على إحداث الشيء مما يجعله موجودا في القادر لا خارجه¹، فإنه عند الغزالي تصوّر ذهني إضافي فحسب وليس له وجود موضوعي خارج الذهن. إن مقولات الواجب والممكن والمتنع مقولات عقلية صرف يقع إضفاء الواقعية عليها، ووجهتها وتماسكها مستمدان من منطقيتها أي من ترابطها وتكاملها بحيث لا يفهم معنى إحداها دون معنى الأخرين، ولا يستمدان من الواقع نفسه². ليس في الواقع إلا الأشياء، ولا نجد من بينها شيئا اسمه الواجب أو الممكن أو المتنع. وهذا يعني أن أساس الأنطولوجيا الغزالية ليس الواقع التجريبي بالضرورة بل المعقولة المنطقية المجردة، وتعريف تلك المقولات بالسلب تأكيد لذلك.

إذا كان ذلك كذلك فما هو مرجع هذه المقولات؟ يمكن القول إنه العقل نفسه. فهذه المقولات لا تصف الأشياء وإنما تصف وجودها: حين يظهر الوجود مرة ويغيب أخرى يقال إنه ممكن، وحين لا يظهر أبدا يقال مستحيل، وحين لا يتخلف أبدا يقال واجب. إن موضوعها ليس الأشياء، بل الوجود بعد أن تحوّل إلى مقولة نظرية عامة. إن هذا الموقف الإسمي يعبر عن وعي الغزالي العميق بضرورة التمييز بين الموجودات وما يبينه العقل من تصوّرات لمعرفة الوجود والسيطرة عليه نظرياً.

هل كانت هشاشة صلة هذه المفاهيم الثلاثة بالواقع نقطة ضعف فيها؟ لا نعتقد ذلك لأن الواقعية في الأنطولوجيا لا تعني الشيء الكثير ولا تحظى بكبير احترام، ويوجد عند الفلاسفة ميل قوي إلى تجاوزها واعتبار الوجود الواقعي أي التجريبي أحسن أنواع الوجود؛ والغزالي يميل هذا الميل. هل

¹ قال الخياط ملخصاً رأي أبي الهذيل: «فأما إذا خرجت المحدثات كلّها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معدوم متعلّق بقدرة فاعله استحال القول بأن الفاعل للفعل يقدر على مثله إذا كان لا مثل له في القدرة وقد خرجت الأفعال كلّها إلى الوجود». الانتصار، ص 15.

² «فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميانه ممكنا وإن امتنع سميانه مستحيلا وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له». الغزالي، هُافت، ص 70-71.

يؤدّي ذلك إلى إضعاف مقولة الوجود؟ لا نعتقد ذلك أيضا لأنّ الوجود ليس مقولة واقعيّة أصلا، بل هو مفهوم عقلي منطقي حقيقته أصلب من حقيقة الواقع المتغيّر الزائل. وقد أدّى تبنيّ الغزالي لمفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره وتعميمه على كلّ الموجودات الحادثة إلى توحيد العالم وإفقاد السماء امتيازها ودورها في التوسّط بين الإله وعالم الكون والفساد.

إنّ الواجب مستغن مبدئيّا عن الممكن، والممكن محتاج إلى الواجب. فلماذا وجد الممكن ولم يحتكر الواجب الوجود لنفسه؟ سؤال لا جواب عنه، يفرض علينا قلب العلاقة، والإقرار بأنّ الواجب هو المحتاج إلى الممكن وليس العكس، لأنّ الممكن موجود، ووجوده ملاحظ تقرّ به مداركنا، ومنه عرفنا وجود الواجب. بل لولاه لما وجد الواجب، أي لما كانت هناك ضرورة عقليّة لافتراض وجوده. لقد وجد الممكن ليظهر بوجوده وجود الواجب، فإذا وجوده يغطّي وجود الواجب ويضطرّ العقل إلى بذل جهد ذهني مضمّن يشبه الولادة القيصرية لإثباته. وهذا يجعل قولهم في الممكن إنّه «الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال» لا أساس له، لأنّ افتراض عدم وجوده يبطل افتراض وجود الواجب. والقول بانتفاء الواجب محال!

مهما يكن من أمر فإنّ الواجب عند القائلين به ضروري لتفسير الممكن. وهذا يعني أنّه ضروري باعتبار غيره. فوجوبه ليس ذاتيّا، بل فرضه العقل لتفسير شيء آخر. إنّ الوجوب مفهوم كامن في العقل، مستمدّ من علاقة العليّة التي هي كفيّة من كفيّات رؤيتنا للواقع. لكنّ الممكن أيضا، من خلال مقولة الواجب بغيره، موصوف بالوجوب. فقد كان معدوما، ثمّ صار واجبا بإيجاد الواجب بذاته له، لأنّ كلّ ما يصدر عن الواجب واجب، إذ ليس يتطرّق الإمكان إلى الواجب بحال من الأحوال. إنّ هذا المنطق يُسقط في النهاية مقولة الإمكان، ويجعل الثالث زوجا، ويغيّر السؤال عن وجود الواجب وجوابه. لم يعد الواجب تفسيرا لوجود الممكن، بل صار تفسيرا للوجود مطلقا، ممّا يحوّل الوجود والوجوب إلى لفظين مترادفين، ويجعل هذا الزوج حاصرا، بمعنى أنّه لا واجب إلا موجود ولا موجود إلا واجب.

في هذا المستوى من النظر تفقد مقولة وجوب الوجود قيمتها التفسيرية وأساسها المنطقي معاً، لأنه لم يعد يوجد مقابل يتطلبها ويفسرها. ولتجاوز هذه العقبة أدخل ابن سينا والغزالي مجدداً التمييز إلى مقولة الوجوب، وذلك بافتراض نوعين من الواجب: الواجب بالذات والواجب بالغير. وهكذا استعاد مفهوم الواجب قيمته التفسيرية. ولعلّ هذا الازدواج وما أدى إليه من تعبير متناقض عن الممكن¹ هو ما يفسر مفارقات الواقع وتناقضاته وانطواءه على قسمي الخير والشر. فمن زاوية أخلاقية يترجم الوجوب والإمكان إلى مفهومي الكمال والنقص، ومن زاوية ميتافيزيقية يترجمان إلى مفهومي الدائم والحادث أو الزائل. وهذا يمنح مفهومي الواجب والممكن وظيفة التشريع للاختلاف بين الموجودات وتوفير أساس منطقي أنطولوجي للتفاوت بينها في المراتب.

إن لهذا الفهم المزدوج للواجب ثلاث نتائج فكرية مهمة:

- أ- فهو يساعد على تجاوز فهم المتكلمين للقديم والحادث وللمشكلة الأساسية فيهما وهي ربط الوجود الإلهي بالزمن. فليس الفرق الجوهرى بين الواجب بذاته والواجب بغيره فرقا زمنياً بل فرق ماهوي، يتمثل في وحدة الواجب بذاته من كل وجه وتعدد الواجب بغيره واختلافه من جهات عدة.
- ب- ويتضمن إقراراً خفياً بقدّم العالم وتخلياً عن مبدأ كلامي أساسي هو مبدأ حدوث العالم، وموافقة للفلاسفة فيما عدّه الغزالي مراراً مبرراً كافياً لتكفيرهم. جاء في المعيار: «لا يقال: العالم في حال وجوده ممكن، بل يقال: كان قبل الوجود ممكناً»²، وصار بالإرادة القديمة واجباً³. ولكن هل لوجود الواجب أول؟

¹ هو واجب من جهة ممكن من جهة أخرى، و«ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان وجوده». ابن سينا، الرسالة العرشية، ص15.

² الغزالي، معيار، ص326-327. وكما قسم الغزالي الواجب قسمين قسم المتنع قسمين أيضاً: المتنع لذاته كاجتماع السواد والبياض وكون السلب والإيجاب في شيء واحد، والمتنع لغيره كفرض قيام الساعة اليوم وقد علم الله أنه لا يقيهما، فذلك مستحيل لسبق علم الله بأنه لا يكون واستحالة انقلاب علمه جهلاً لا لكون قيام الساعة الآن في حد ذاته مستحيلاً. نفسه، ص328.

³ نفسه، الاقتصاد، ص113.

ج- وينقل محور التفكير في الألوهية من فكرة الخالقية التي يحرص عليها المتكلمون ويرون أهم ما يلزم عنها إثبات القدم لله، إلى فكرة الوحدة المطلقة للذات الإلهية ونفي المثلية عن الله، وهو ما ألح عليه حجة الإسلام ورأى في مفهوم الواجب بذاته أفضل تعبير عنه. في هذا الإطار أكد أنه ليس في الوجود موجود إلا ويمكن أن يكون له نظير، إلا الله فإن النظر متعذر في حقه. كالشمس، فإنها وإن كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الإمكان إذ يمكن وجود مثلها، ولا مانع منطقيًا يمنع من ذلك. أما الله فيستحيل في المنطق وجود مثله، لذلك لم يكن له في الوجود مثيل¹.

إن منطق الخالقية هو منطق الاستدلال للموجود الأول الذي لا علة له بالحوادث المحتاجة إلى علة تخرجها من العدم إلى الوجود. أما منطق الوحدة فهو منطق التمييز بين الوجود الإلهي المتفرد «بخصوص وجوده» ووجود الممكنات التي توصف بالوجود على وجه الاشتراك اللغوي لا على وجه الحقيقة. وصاحب هذا المنطق لا تؤرقه مشكلة إثبات وجود الله بقدر ما تؤرقه مراعاة النظام الوجودي الحافظ لكل موجود منزلته اللاتقة به بناء على نوع الوجود الذي له، بحيث يتميز عن ليس في منزلته تميزًا ينحو به نحو الكمال إن كانت منزلته أرفع أو نحو النقص إن كانت منزلته أدنى. وهذه الرتب هي رتب وجود ورتب ارتقاء أو انحدار في الوقت نفسه. فالمرء بإمكانه أن يرتقي إلى أعلى عليين وينحدر إلى أسفل السافلين بحسب همته وعمله، ويحقق القرب من الله لا بالمكان أو الجنس وإنما بالدرجة والصفة². واختيار الغزالي هذا التمشي الثاني جعل فكره الأنطولوجي ذا وظيفة عملية أساسا، هي تحديد مراتب الارتقاء الصوفي ونأى بها عن الوظيفة الاستدلالية.

وقد واجهت هذه الأنطولوجيا مشكلة نظرية لعلها أن تكون أعوص من مشكلة الاستدلال على وجود الخالق، هي مشكلة غياب ما يعده الدين أصلا للعالم وما تعدّه الفلسفة واجب الوجود بذاته، أي الله. فإذا كان الله موجودا

¹ نفسه، المقصد، ص 77، 144.

² نفسه، ص 44-47.

واجبا وأصلا للعالم فلم تغيب عن الحواس وتخفى وراء الطبيعة حتى احتاج إلى من يظهره؟ أليس هو أحق من غيره بالظهور؟ أليس من المحير أن يكون المتحلّي بالوجود الحقيقي البريء من كلّ شوائب النقص موضع شك واختلاف عند من ليس له وجود إلا على نحو عرضي ومنقوص؟ وكيف يتلاءم غياب الله مع وجوده والحال أن الوجود عند الغزالي ليس إلا ظهورا والعدم ليس إلا ظلما¹؟ ألا يؤدي ذلك إلى إلقاء الله في الظلام واللاوجود؟

لحلّ هذه الإشكالات دعا الغزالي إلى قلب صورة الأشياء وإعادتها إلى نصابها لأنها تدخل إلى مداركنا مقلوبة. فالموجود الحقيقي يظهر للحس كالمعدم والمعدم يظهر كالموجود في إطار لعبة كونية كبرى قائمة على الخفاء والتجلي تمثل محنة حقيقية للفكر الإنساني. إنّ حقيقة الأشياء هي أنّ الموجود يكون أصدق وجودا كلما ابتعد عن الحس - وهذه هي حال عالم الحقائق والمعاني المسمّى عالم الملكوت-، ويكون أضعف وجودا كلما أوغل فيه إلى درجة يقترب عندها من عدم أو يصبح عدما حقاً، وهذه هي حال عالم الصورة المسمّى عالم الشهادة. لكنّ أمر هذين العالمين ملتبس، فالأول وجود متظاهر بالعدم والثاني عدم متظاهر بالوجود. لذلك مثل الغزالي لهما بزوجة ارتفعت من الأرض وظهرت كمنارة مستطيلة ملتوية تدور حول نفسها، فالناظر إليها يظنّ أنّ الهباء يدور من نفسه، غير أنّه في الحقيقة توجد مع كلّ ذرّة من تراب ذرّة من هواء تحركها، فيرى التراب ولا يرى الهواء المحرك له. ف«التراب في حالة الحركة هو كالعدم المتظاهر بالوجود، والهواء هو الوجود المتظاهر بالعدم»². وإذا بالعالم أشبه شيء بعرائس الظلّ تحركها يدا فنّان خفيّ، أو الظلّ العاكس للموجود الحقيقي كما تصوّره أفلاطون في أمثولة الكهف.

إنّ وجود الأشياء حسب هذه الرؤية خادع لأنّه وجود ظاهري لا حقيقي، وليس إلاّ الله موجودا، وهذا هو معنى الأفراد الذي تكلم عليه المتصوّفة وعبر

¹ «بل لا ظلمة أشدّ من عدم ولا نور أظهر من الوجود». نفسه، إحياء، ج5، ص21.
² نفسه، فضائل، ص ص61-62.

عنه الغزالي في المشكاة بفكرة الحجاب¹. فخفاء الله وبطونه ليسا وصفين ذاتيين له، بل وصفان إضافيان مردّهما إلى قصور في مداركنا لا إلى عيب في ذاته. فالله «باطن إن طلب من إدراك الحواسّ وخزانة الخيال، ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال»².

ولنقل الخطاب من مستوى التمثيل إلى مستوى الاستدلال العلمي استعان الغزالي بقانون طبيعي اشتهر كثيرا في العصر الوسيط واستخدمه في مواضع عدّة من كتبه، هو قانون الانعكاس. وبناء عليه فسّر خفاء الله بشدّة ظهوره: «فظهوره سبب بطونه، ونوره هو حجاب نوره، وكلّ ما جاوز حدّه انعكس على ضده»³.

واستخدم قانونا آخر هو قانون المخالفة أو ما سمّاه بـ«معرفة الأشياء بالأضداد»⁴، فلاحظ أنّه بالرغم من شهادة كلّ ما في العالم على نفسه بالافتقار إلى الموجد المدبّر، لم يتبيّن لنا ذلك لأنّ الأشياء متساوية في الشهادة له، ولو كانت مختلفة «يشهد بعضها ولا يشهد بعضها، لكان اليقين حاصلًا للجميع. ولكن لما كثرت الشهادات حتى اتفقت خفيت وغمضت لشدّة الظهور». ومثّل لذلك بنور الشمس وبالألوان، فنحن نرى ألوان الأشياء بفضل النور المظهر لها، وقد عرفنا وجوده بغيابه وامتناع الألوان عنّا ليلا، ولو كان دائم الحضور لكنا نرى الألوان ولا ننتبه إلى وجود النور. وكذلك لو غاب الله لحظة عن العالم لانهدّ كلّ شيء ولعرفنا وجوده بالفرق بين الحاليين. ولا تتعلّق هذه الظاهرة بالمبصرات الحسيّة فقط، بل تشمل المدركات العقلية أيضا، فالعقول تقصر عن فهم الشيء إذا كان خفيا غامضا في نفسه أو إذا كان متناهي الوضوح. والوجود الإلهي من الصنف الذي «اختلف عن بصائر الخلق بنوره

¹ نفسه، مشكاة، ص84.

² نفسه، المقصد، ص147؛ مشكاة، ص64.

³ نفسه، المقصد، ص147.

⁴ نفسه، إحياء، ج4، ص389. وقال في موضع قريب، ص492: «الأشياء تستبان بأضدادها، وما عمّ وجوده حتّى أنّه لا ضدّ له عسر إدراكه».

واحتجب عنهم لشدة ظهوره¹، لكن رغم احتجاب الله عن حواسنا الضعيفة يجب عدّه الموجود الظاهر بإطلاق لأته «البريء عن ظلمة العدم... المخرج كلّ الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود»، وليس لتسميته بنور السماوات والأرض معنى غير هذا².

بهذه الطريقة البلاغية ظنّ الغزالي أنّه حلّ الإشكال الأنطولوجي الأكبر الذي طرحه على نفسه، وهو خفاء الله مع كونه أصل كلّ موجود. والحقيقة أنّه لم يحلّ الإشكال على الصعيد النظري لأته غير قابل للحلّ، وإنّما توصل إلى تأويل يعبر عن موقف توحيد جذري يختزل الوجود في عالم الملكوت تارة وفي الله وحده تارة أخرى، ويبطل عالم الشهادة ويؤكد سلبيته. وفي هذا الموقف تجاوز واضح للرؤية الكلامية للوجود. فلا صلة بين مفهومه للظاهر والباطن ومفهوم الأشعري لهما³، ولا بين مفهومه للموجود والمعدوم ومفهوم المتكلمين لهما. بل إنّ رأي الغزالي فيهما يؤدي إلى هدم الأنطولوجيا الكلامية من أساسها لأته لا يعترف لما اعتبره المتكلمون دليلهم الأوّل على وجود الله - أي عالم الحسّ - بوجود حقيقي.

وفي هذا الموقف أيضا تجاوز للرؤية الفلسفية القديمة. فقد كان البحث عن الموجود عند أوائل اليونان يروم «كشف الخفي» أي الطبيعة، ولم تكن آراؤهم فيه تتضمّن معنى الازدواج والتناقض بين ما هو سماوي وما هو أرضي أو بين ما هو مفارق وما هو حسيّ. ونتيجة لذلك لم ينشأ لديهم تصنيف للموجود إلى قديم وحادث وواجب وممكن. وكان السؤال المركزي الذي طرحه على

¹ نفسه، ج2، ص436؛ ج4 ص ص491-492؛ المقصد، ص ص147-149؛ مشكاة، ص ص51، 63. وشبه الناس في طلبهم معرفة الله بالدهوش «الذي يضرب به المثل إذا كان راكبا لحماره وهو يطلب حمارة، والجلّيات إذا صارت مطلوبة صارت معنّاة». إحياء، ج4، ص493. ونجد فكرة خفاء الله «من شدة ظهوره وجلالة نوره» عند إخوان الصفا أيضا. الرسائل، ج3، ص513.
² الغزالي، جواهر، ص13؛ المقصد، ص ص157-158. واعتبر الغزالي العدم ظلمة لأنّ المظلم هو الذي لا نراه، والعدم لا سبيل إلى رؤيته لأنه ليس موجودا لغيره ولا لنفسه. ومن المعلوم أنّ الربط بين الرؤية والوجود موقف أشعري نموذجي. أمّا الوجود فهو النور، إذ وجود الشيء مظهر له، ومعنى النور: المظهر لغيره. مشكاة، ص55.
³ قارن بالأشعري في: ابن فورك، مجرّد، ص ص43-44.

أنفسهم هو التالي: لماذا كان الوجود ولم يكن اللاموجود؟ والسبب في هذا التوجّه أنهم أدركوا الوجود مفهوماً واحداً كلياً.

لكنّ الغزالي نحا نحواً آخر في التفكير مخالف لهذا الاتجاه. فاعتبر الوجود الظاهر خادعاً لحواسنا، وأشاع أنّ الوجود الحقيقي متخفّ وراءه محجوب به، وأنّ مداركنا محجوزة عن الوصول إليه ما دامت تلاحظ هذا الوجود الظاهر. وبهذه الطريقة تحوّلت الأنطولوجيا على يديه إلى بحث في أسرار الوجود وما بطن وتأمّل في الخفي وما غمض، وامتزجت حقائقها بهواجس النفس وخيالاتها، وتاهت الحدود بين الذات والموضوع.

لا شكّ أنّ نظرة الغزالي الخاصة إلى الوجود قريبة قرباً شديداً من مقالة وحدة الوجود. لكنّ استقراء جملة آرائه في المسألة يوقف على موقفين متضاربين. فهو تارة يقرّ للأشياء بوجود ناقص مقارنة بالوجود الإلهي، يسمّيه عارية، بمعنى أنّه مستعار لها من الله، ويدلّ عليه تقسيمه الثلاثي للمعلومات، الواجب والمنتع والممكن. فالواجب بذاته مرادف للحق المطلق، والمنتع بذاته مرادف للباطل المطلق، أمّا الممكن بذاته الواجب بغيره فهو حق من وجه باطل من وجه¹. فهو «من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل، وهو من جهة غيره مستفيد الوجود، فهو من هذا الوجه الذي يلي مفيد الوجود موجود». وليس لهذه الأشياء قيمة في ذاتها. وإنّما قيمتها في شهادتها على نفسها بالعجز والغياب ولولاها بالوجود والقدرة. وكان هذا التمييز بين الصنفين من الموجودات هو ما سمح له بنقد عقيدة الاتحاد عند النصاري مستخدماً آليات حجاج كلامية².

وتارة أخرى لا يعترف إلاّ بوجود واحد هو الله ويعدّ نسبة الوجود إلى غيره مجازاً لا حقيقة فيه، منكر أن يكون الوجود المستعار وجوداً حقيقياً، حاصراً الوجود الحقّ في الله، داعياً إلى الترقّي «من حضيض المجاز إلى يفاع

¹ نجد هذا الاستخدام لعباري الحق والباطل بمعنى الموجود والمعدوم عند ابن سينا. قال الشيخ الرئيس: «الممكن الوجود حقّ بغيره باطل في نفسه، فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه»، إلهيات الشفاء، ص 48. ونجده عند أرسطو كذلك في قوله: «autant une chose a de l'être».

² الغزالي، المقصد، ص 137؛ 148، 164-166. «autant elle a de vérité», Aristote, *La Métaphysique*, a, 1, 993b, 30.



الحقيقية»، مؤكداً أن منتهى معراج العارفين أن يروا «بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله تعالى». وعلى هذا الأساس أول الآية: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص 88/28) لا بمعنى أن ما عدا الله موجود الآن و«أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل بمعنى أنه هالك أزلا وأبداً، لا يتصور إلا ذلك». ورفض معنى التفضيل الذي يدل عليه ظاهر العبارة التعبديّة «الله أكبر»، لأنه «ليس في الوجود غيره حتّى يكون أكبر منه»، وأقر بأن معناها هو أن الله «أكبر من أن يقال أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة»¹.

في ظلّ هذا الموقف الثاني يصبح التوحيد الديني تصوّراً للموجود - أي موقفاً أنطولوجياً خاصّيته المماهة بين الربوبية والوجود والكمال والتفرد²، لا مجرد تصوّر للإله، أي مجرد موقف إيماني. وقد يكون هذا المفهوم للوجود والكمال والتماثل مستوحى من سيكولوجيا حكماء العصر وملوكه وسلاطينه المسكونة بعقدة التفوق والحرص على التفرد بالحكم أكثر من كونه مستوحى من تأمل منطقي مجرد في مسألة الوجود.

لكنّ الغزالي برغم اقترابه الشديد من الآراء الحلوليّة الغامضة التي قال بها جماعة من المتصوّفة مثل أبي يزيد البسطامي (ت261) وأبي سعيد الخراز (ت279 أو 286) وأبي الحسين منصور الحلاج (ت309) لم يستعمل المفهوم الحلولي المركزي عند هؤلاء والمعبر عنه بمصطلحات التفريد والإفراد

¹ نفسه، ص ص57-59؛ فضائل، ص54؛ مشكاة، ص ص55-57. وفكرة اختزال الموجود في الله موجودة عند ابن سينا أيضاً، انظر: الرسالة العرشية، ص13. وهي ليست فكرة خاصة بالمسلمين ولا من إبداعهم. فقد سبقهم إليها آباء الكنيسة المسيحية، وكان ما هداهم إليها العبارة التوراتية التي يعرف الله فيها بنفسه في سفر الخروج من العهد القديم (III، 14)، قائلا: «أنا الذي هو أنا». وبين هادو (P. Hado) أن هذه الفكرة كانت معروفة قبل عصر الآباء في الفلسفة الأفلاطونية التي كانت تسوّي بين الله والموجود في ذاته (étant en soit)، كما عرفها الفيلسوف الأفلاطوني المحدث فرفوربوس (Porphyre) الذي كان يعرف الله بكونه «فعل الوجود المحض» (l'Acte pur d'exister). P. Hadot, *Patristique*, E. U., t17, pp638-643.

² يظهر ذلك في عدّة مواضع من مؤلفات الغزالي، مثل قوله في إحياء، ج3، ص436: «معنى الربوبية التوحّد بالكمال والتفرد بالوجود على سبيل الاستقلال... فإن المشاركة في الوجود نقص لا محالة. فكمال الشمس في أنها موجودة وحدها، فلو كان معها شمس أخرى لكان ذلك نقصاً في حقها إذ لم تكن منفردة بكمال معنى الشمسية. والمنفرد بالوجود هو الله، إذ ليس معه موجود سواه، فإن ما سواه أثر من آثار قدرته لا قوام له بذاته، بل هو قائم به، فلم يكن موجوداً معه لأن المعية توجب المساواة في الرتبة، والمساواة في الرتبة نقصان في الكمال. بل الكامل من لا نظير له في رتبته».

والجمع¹، ولا نجد عنده سوى عبارة «الفردانية المحضة» أو «مملكة الفردانية»².

وإذا كان الغزالي في الشقّ الأوّل من رأيه يميل إلى التمييز الجذري بين الله والعالم - وهذه فكرة مهمّة من الوجهة المعرفيّة لأنّها تمهّد للفصل بين علم اللاهوت وعلم الطبيعة وتشرّع لاستقلال الثاني عن الأوّل - فقد انتهى في الشقّ الثاني إلى نوع من وحدة الوجود لا تنطوي على معنى التسوية بين الله والعالم - كما هو الحال عند ابن عربي في الثقافة العربيّة وعند سبينوزا في الثقافة الغربيّة -، وإنّما تختزل الموجود في الله وحده وتردّه إليه، ولذلك يمكن أن نسماها بنظريّة الموجود الوحيد. وهي نظريّة قد تضرّ بالمعرفة لأنّها لا تسمح بقيام أيّ علم طبيعي أو نظري من النوع الذي يروّجه الفلاسفة لأنّ ذلك يقتضي اعترافا بقدر من الواجهة للوجود الطبيعي لم يقرّ الغزالي به. وكلّ ما تسمح به هو قيام علم لاهوتي يكون العالم فيه مجرد جزئيّة من جزئيّات الوجود الإلهي.

لقد مكّن هذا الموقف الملتبس الغزالي من التآليف بين النظريّات المتناقضة وتصحيحها جميعا من حيث رأى فيها تعبيراً عن الحقّ في وجه من وجوهه الظاهرة أو الباطنة. وتتمثّل إضافته في تحديد أيّ وجه من هذه الوجوه يعبر عن جوهر الحقيقة وأيّها يعبر عن ظاهرها الزائف. ولم يكن هذا الموقف القائم على الجمع والتأليف والتغليب خاصاً به، بل كان موقف الفارابي وابن سينا أيضاً. ونحن نعمّم ذلك، ونذهب إلى أنّه موقف كلّ المفكرين العرب الذين

¹ أبو نصر السراج، اللمع، ص464؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج10، ص ص35، 36؛ ماكس هرتون، مراجعة فقهلفويّة، ص7؛ L. Massignon, *Essai Sur Les Origines*, p302.

² الغزالي، مشكاة، ص ص57، 60-61. وانظر تردّده بين الموقفين في: فضائل، ص ص54، حيث استخدم مفهوم العارية بالمعنى الذي ذكرناه فوق. ورأى ونسك أن إضافة القول بالحلول إلى الغزالي موقف غير دقيق:

"Car si pour le panthéisme, tout est Dieu, pour Ghazzâli, au contraire, Dieu est tout. Pour le panthéisme, Dieu n'existe que par l'univers ; pour Ghazzâli, l'univers n'existe guère Dieu étant la seule existence. La doctrine de Ghazzâli c'est le monothéisme sémitique vu à travers du néoplatonisme". A. J. Wensink, *La pensée de Ghazzâli*, p9.

اضطلعوا بتأسيس سنيّة ما، أي اقترحوا رؤية فكريّة ما وأرادوا حمل مجتمعهم بشكل من الأشكال على اتّخاذها قاعدة للتفكير والعمل.

الخاتمة

إنّ الأنطولوجيا هي أساس الفكر الفلسفي ومنطلقه ومبرّر وجوده، فلا تفكير فلسفيّ دون حيرة تجاه الوجود ودون محاولة لحلّ إخراجاته، وذلك لأنّ الوجود هنا، يحيط بالفيلسوف ويستفزّ عقله. ووجود الأشياء بالنسبة إلى الفيلسوف الميتافيزيقيّ أو «الفيلسوف الأوّل» بعبارة ابن سينا معطى أوّل وحقيقة كليّة، منه ينشئ تفكيره وعليه يؤسّس قوله الفلسفيّ وعنه يفرّع جزئيّ العلوم. لكنّه بالنسبة إلى المتكلّم أمر عرضيّ وليست له عنده أوليّة لا منطقيّة ولا عمليّة، لأنّه يعتبره فرعا عن قضية أعمّ تتمثّل في المعلوم المحتاج بحكم طبيعته الذهنيّة إلى الإثبات الواقعيّ. ولولا إنكار البعض لوجود الله، أو لنقل لولا أنّ وجود الله لم يكن بديهياً لما خاض المتكلّم في الوجود وأقسامه وعلاقة بعضها ببعض. وهو إذ يتكلّم في ذلك ينطلق من شيء لا يثير إشكالا، هو الوجود الحسيّ، ليثبت شيئا آخر مثار إشكال، هو الوجود المفارق. فالأشياء موجودة بالله لا من ذاتها، والمعتبر هو دلالة وجودها لا وجودها ذاته. فليس وجود الأشياء هو حقيقة الحقائق عند المتكلّمين، وما أوردوه في مصنّفاتهم من ردود على السفطائيين ودفاع عن الوجود والحقيقة لا يناقض ذلك لأنّه ناتج عن استجابة آليّة لتقليد مدرسي أكثر من كونه استجابة لتحدّ واقعيّ.

في مقابل هذين الموقفين لم يُظهر الغزالي ثقة كبيرة بالوجود الطبيعيّ ولا حرصا بالغا على الاستدلال والسجال. لم ينطلق من الوجود هنا، الوجود المتقلّب الزائل الوهمي، وإنّما انطلق من الوجود الواجب الذي لا يشوبه نقص بوجه من الوجوه، أي الوجود الذي تنطبق عليه عبارة «موجود» انطباقا تامّا. وجعل غايته ردّ كلّ موجود إلى منزلته الحقّ، وذلك بإخراج الوجود الحقيقي من الظلام الذي يلفّه وإعادة المعدوم أو شبه المعدوم إلى ظلّمته الأصليّة.

لقد كان تاريخ الفكر الأنطولوجي من أرسطو إلى الغزالي شديد التغيير والتقلّب، لكنّه رغم ذلك كان موصول الرؤى مترابط الحلقات. ويمكن ردّ تطوّره إلى أربع لحظات مختلفة:

- في اللحظة الأولى كان هذا الفكر يولي الربوبية مكانة ثانوية ويجعلها جزئية من جزئيات الميتافيزيقا، وهذا هو الموقف الأرسطي.
- وفي اللحظة الثانية أعطى الربوبية مكانة أساسية من غير إجحاف بالموجودات الأخرى الكائنة الفاسدة، وهذا هو موقف الفارابي وابن سينا.
- وفي اللحظة الثالثة انتقل مع المتكلمين من هذا الموقف المتوازن نسبياً إلى موقف آخر يجعل من إثبات الربوبية هدفاً وحيداً ومن العالم المحسوس مجرد أداة تبلغ إلى هذا الهدف.
- وفي اللحظة الرابعة انتقل من هذا الموقف إلى موقف أخير لا يعترف بغير الله والملكوت موجوداً حقيقياً ويلقي بالباقي في دائرة الوهم والخيال، وهذا هو موقف الغزالي.

إنّ تاريخ الأنطولوجيا من منظور عربي هو تاريخ التنكّر المتصاعد لعالم المحسوسات والظواهر المتغيرة والتهافت المتزايد على عالم الخفايا وما لا يرى. وقد بلغ هذا التاريخ قمته مع الغزالي المسكون بهاجس اختراق سرّ الوجود. والطريق التي اختارها لذلك كانت طريق تخطي الظواهر وقلب أدوار الموجودات بجعل المعدوم موجوداً والموجود معدوماً والظاهر باطناً والباطن ظاهراً حتى يأخذ كلّ شيء مكانه الحقيقي في سلم الموجودات وترجع الأمور إلى نصابها وفق «حكم العقل» وبعيدا عن أوهام الحسن.

وقد سمح هذا الموقف لحجة الإسلام بالتفكير في الربوبية دون خلطها بقضايا الطبيعة. وكان من نتائج ذلك تهميش الطبيعيات في خطابه الأنطولوجي واقتصاره في وصف الموجود على مفاهيم عامّة مثل الواجب والممكن والظاهر والباطن... ممّا حصر هذا الخطاب في دائرة لاهوتية ضيقة. ولكننا مع ذلك لا نمضي إلى حدّ القول بأنّ الغزالي أسقط التراث الأنطولوجي السابق من حسابه تماماً، لأنّه احتفظ في خطابه الربوبي بعناصر مهمّة منه، تتجلّى مثلاً فيما اعترف به من موجودات تكوّن ما أسماه بعالم الملكوت مثل

الملائكة-العقول والنفوس والعرش واللوح... تناظر إلى حدّ بعيد مكونات عالم
المفارقات المجرّدة عند الفلاسفة.

إنّ إقرار الغزالي بتفاوت درجات الوجود وتفضيله الوجود الإلهي على
أنواع الوجود الأخرى يقودان إلى الإقرار بضعف الوجود الحسيّ وثانويّته
وتبعيّه للمعقول باعتباره صادرا منه وشكلا منحطاً منه. وبدل أن يؤدي هذا
الموقف الوجودي إلى موقف معرفي يؤسّس المعرفة على ضوابط عقلية محضة
كما في الأفلاطونية أدّى إلى موقف أخلاقي عملي يحتقر المادّة ويمجدّ المفارق
ويتطلع إلى الاقتراب منه بالمجاهدة الصوفيّة. ويوجد فرق كبير بين هذه
المثاليّة ومثاليّة أفلاطون. إنّ مثاليّة أفلاطون تقوم على «البحث عن أساس
الواقعيّة ضمن فعاليّة الفكر المحضة والمثاليّة، أي ضمن مبدأ الخير، مبدأ كلّ
حقيقة معقولة»¹، أمّا مثاليّة الغزالي فتتكرّر الواقعي وتفرّ منه بحثا عن المطلق
المفارق في صفائه وتجرّده، أي بعيدا عن كلّ أشكال التلبّس بالمادّة.

¹ J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, p473
نقلا عن الزارعي، مثاليّة هوسرل، ص42.

الفصل الثاني

صورة العالم

المقدّمة

إنّ محاولة وصف العالم وتفسير نشوئه مشغل قديم في الفكر البشري، تغنّت به الأساطير القديمة السومرية والبابلية والأشورية وغيرها، واحتفت به الكتب المقدّسة (سفر التكوين من التوراة وقصة الخلق الواردة في سور مختلفة من القرآن)، ولم تهمله الفلسفتان اليونانية والأفلاطونية المحدثة في مختلف مراحلهما، كما اهتمت به الفلسفة العربية وعلم الكلام وعلوم أخرى في الثقافة الإسلامية.

كان الاهتمام بقضية الخلق والنشأة في الأساطير والديانات الكتابية القديمة استجابة لحاجات تفسيرية محورها مشكلة البدايات والظهور مطلقا. وكان منطلق التفسيرات التي أعطيت لهذه البدايات أحداثا تاريخية عادية حولها المخيال الأسطوري أو الديني لاحقا إلى خوارق ومعجزات مثل معجزة الطوفان التي قد تكون ناتجة عن تضخيم غير عادي لظاهرة الفيضانات الموسمية التي كانت تشهدها الحضارات المائية وخاصة بلاد الرافدين. وإلى جانب الغاية التفسيرية كانت لهذا الاهتمام غاية نفسية اجتماعية تتمثل في الرغبة في إحداث انفعال في نفس السامع أو القارئ بما تورده عليه من حكايات أبطالها الآلهة وأنصاف الآلهة، وما تصفه من أعاجيب أفعالهم وخوارق إنجازاتهم بغية إقناعه بالاندراج في المجموعة والخضوع للمشروع المجتمعي المتضمن في الأسطورة. وكان الأساس الميتافيزيقي لهذا المسعى هو الاعتراف بإمكانية عقد صلة مباشرة بين البشر وما يبدو أول وهلة بعيدا عنهم وفي غير متناولهم: المطلق الإلهي والمصير النهائي للحياة.

يمكن القول إذن إنّ اهتمام الأسطورة القديمة بالبداية ولحظة الخلق والنشأة محاولة لفهم المجهول والخارق واستجابة طبيعية لحاجة التأسيس واستعادة الأصل وتحقيق الانتماء الوجودي إلى العالم. لذلك تركّز الاهتمام في

الأساطير السومرية على كيفية انبثاق العالم (cosmogonie) ونشوء الآلهة (théogonie) المتحكّمة فيه وإبراز الدور المخصوص لبعضها في فصل أجزائه بعضها عن بعض، وهو ما جعل الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة ممكنة. وقد حافظت الأساطير البابليّة المكتوبة شعرا على هذا المشغل وطوّرتّه بإضافة قصص وأحداث جديدة إلى ما ورثته من أساطير سومر، كقصّة الطوفان¹.

لقد دأبت المجتمعات القديمة على الاستعادة الرمزيّة للحمّة الخلق الأوّل من خلال طقوس واحتفالات دينيّة دوريّة مرتبطة بدورها بأحداث وظواهر طبيعيّة واجتماعيّة وإنسانيّة دوريّة مثل بداية العام. وتهدف هذه الطقوس والاحتفالات إلى تحيين (réactualisation) الخلق الإلهي للعالم واستعادة زمن البدء، ذلك الزمن الأصلي الطاهر المصاحب لعملية الخلق وتجديد الحياة بواسطة تطهير البدن من النجاسات وتنقية الروح من الآثام، وهذا هو معنى الاغتسال الشرعي والتوبة الروحيّة في كلّ الديانات. ومن أمثله ارتباط معنى تجدد الحياة ببداية السنة، كما في الحضارة الفارسيّة القديمة ويتمّ التعبير عنه دينيا بإحياء عيد النيروز الذي كان يقام في بداية كلّ سنة فارسيّة جديدة ويدلّ على معنى التجدد والخلود. واحتفظ الضمير الديني الإسلامي بهذا المعنى الميثي من خلال ما أضفاه على شعيرة الحجّ من دور في محو ذنوب الإنسان وتطهيره وتجديده، حتّى شبّه الحاجّ بالوليد الجديد.

إنّ بداية العام الجديد تنطوي على إمكانيّة تجديد الإنسان والحياة لأنّ الزمن الدنيوي أفسد كلّ شيء. ولإبطال مفعوله يجب استعادة اللحظة الميثيّة الأولى التي شهدت خلق العالم وكان الزمان فيها ما يزال غصّا نقيّا تامّا، وبعبارة واحدة: مقدّسا. وتتمّ عمليّة الإبطال هذه بواسطة طقوس دينيّة ترمز بشكل ما إلى نهاية العالم وتتميّز بدوريتها، اتّخذت في الديانات الكتابيّة شكل عبادات تطهيريّة وظيفتها محو ذنوب الإنسان وتجديد إيمانه وإعداده لاستقبال الحياة الأبديّة. وبسبب الأهميّة الوجوديّة الكبيرة لأسطورة الخلق اتّخذتها المجتمعات البدائيّة أنموذجا أعلى (modèle archétypal) لكلّ

¹ راجع: بارندر، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص 21-25.

عمليات الخلق الصغيرة التي تحصل في المستويات البيولوجية والنفسية والروحية¹. وبصفة عامة تنهض الطقوس الدينية بدور رئيس في تحقيق العودة إلى الزمن الأصلي هربا من الموت ومن الاهتراء الناتج عن فعل الزمان التدريجي. وقد تتحقق هذه الغاية باستعجال الموت المادي كما جسّته تجربة الحلاج وصيحاته المتكررة: «اقتلوني»² وقوله لرفيقه وهو على الخشبة يصلب: «قد نورزنا»³، وتعبر عنه اليوم من حين لآخر طقوس الانتحار الجماعي لأتباع بعض الطوائف الدينية الغامضة.

واستمرّ الاهتمام بزمن الخلق وقصّته في التوراة وخصوصا في سفر التكوين تحقيقا للحاجات نفسها مع محاولة ظاهرة لوضع ذلك كله في إطار رؤية توحيدية للإله. وعندما أخذت الفلسفة على عاتقها الاهتمام بقضية العالم وظهوره نشأت وظيفة جديدة للتفكير في الخلق والنشأة هي البحث عن تفسير علمي للموجود ولظاهرتي الكثرة والاختلاف، فاستوت الأنطولوجيا مبحثا فكريا جديدا ومنهجيا خاصا في النظر إلى الموجود.

وتميّزت النظريات الفلسفية اليونانية الأولى في نشأة الكون بالمزج بين الأسطورة والفلسفة، واستمرّ ذلك حتى أفلاطون على الأقل. ثم أخذت تتخلّص شيئا فشيئا من صبغتها الأسطورية القصصية وتتخذ طابعا علميا تحليليا. وكانت أول فكرة مهمّة ظهرت في هذا الإطار هي فكرة طاليس (625-547ق م) (Thalès) الغريبة التي تعتبر الماء أصل كل شيء. ورغم غرابتها لقيت نجاحا كبيرا لأنها عالجت مشكلة أصل الأشياء لا بأسلوب الصورة والمجاز والقصّ شأن الأساطير والقصص الديني التي سبقتها، بل بأسلوب المسألة الفلسفية، ولأنّها انطوت على فكرة أخرى شديدة الخطورة من



¹ راجع: M. Eliade, *Le sacré et le profane*, pp70-74.

² قال في إحدى قصائده (جزوء الرمل):

اقتلوني يا ثقاتي *** إن في قتلّي حياتي
ومماتي في حياتي *** وحياتي في مماتي...
سميت روجي حياتي *** في الرسوم الباليات
الحلاج، الديوان، ص 31-32.

³ سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، ص 58.

الناحية الفلسفية بسبب طابعها السفسطائي، هي فكرة «الكلّ واحد»¹. ولكنّ أهمّ مفهوم تولّد عن التفكير والجدل في هذه المسائل كان مفهوم الكوسموس (cosmos).

كان الفيثاغوريّون أوّل من أطلق لفظ الكوسموس على العالم وجعلوه دالاً على معنى النظام المحكم والترتيب المتجانس، وهو ما تظهره في رأيهم حركة الأجرام السماوية المتميّزة بالانتظام والخضوع للأدوار². وقد جعل أنباذقليس (Empédocle) (430-490 ق م) للعالم حالتين متتابعتين: حالة اختلاط العناصر واتّحادها على هيئة كرة (Sphairos) لامتناهية متساوية الاتجاهات ومتجانسة لا تمايز فيها، وحالة العالم كما نراه بنظامه الناتج عن تفرّق عناصره وانفصالها عن المجموع، وتسمّى الكوسموس. وفسّر أنباذقليس تردّد العالم بين هاتين الحالتين بمبدأين إحيائيّين هما الحبّ والبغض، أو الصداقة والحسد³. وتأكيداً لمعنى الدورة اعتبر أنكسمندر (610-547 ق م) (Anaximandre) أنّ ما منه كون الموجودات -وهو طبيعة لامحدودة وغير قابلة للاختزال في العناصر الأربعة- هو كذلك ما إليه يكون فسادها⁴.

ومن الكوسموس اشتقت الكوسمولوجيا (cosmologie) أي علم الكون، وموضوعه حسب فولف (Wolff) هو دراسة «القوانين العامّة للعالم ولتكوينه الكلّي»⁵. وثمة مصطلح آخر كان يدلّ عند قدماء اليونان على معنى قريب من معنى الكوسمولوجيا هو مصطلح الطبيعة. فقد كانت الطبيعة عندهم تعني الموجود (être) أو الموجود الظاهر (étant). وكانت عند برمانيدس (515-440 ق م) (Parménide) -وقد جعلها عنواناً لقصيدته الشهيرة- مرادفة

¹ راجع: Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, p20.

² مرجحاً، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ص170.

³ البلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ص31. وانظر أيضاً: Aristote, *Métaphysique*, A, 4, 985 a, 23-28. ونجد تعبيراً مختصراً عن هذه الفكرة في عبارة الكندي: «الاجتماع معلول بالطبع للمحبّة». الرسائل الفلسفية، ج1، ص170.

⁴ محجوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، ص26-27.

⁵ واستعمل كانط (Kant) مصطلح «كوسمولوجيا عقلانية» في الإشارة إلى المسائل المتعلّقة بأصل العالم وطبيعته. موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص234.

لكلمة «aléthea» اليونانية، وتعني انكشاف الخفي أو الموجود منكشفاً¹. ثم صارت مع أرسطو موضوعاً لعلم خاص يهتم بدراسة الحركة من حيث هي الفعل الأساسي للطبيعة.

وتواصل في الأفلاطونية المحدثة الاهتمام بالأصل مع استغناء واضح عن أسلوب القص واستبداله بالأسلوب الفلسفي. وكان الهدف من هذا الاهتمام هو محاولة التوفيق بين مبدأ الألوهية المقتضية للوحدة -وقد غدا ذلك شيئاً فشيئاً اتجاهاً قوياً في الفكر الإنساني- وتعدد الموجودات العينية وتفسير كيفية صدور الكثرة من الوحدة. فهذه النظرية جاءت من جهة لإنقاذ الوجدانية ومن جهة أخرى لتأكيد لزوم العالم عن الأول.

وفي القرآن تبدلت هذه الوظيفة بشكل ملموس. لم يكن اهتمامه بها نتيجة حيرة ما تجاه الموجود وأصوله، فلم يكن العرب المدعوون إلى دين محمد يشعرون حقيقة بأزمة أو حيرة تجاه العالم استدعت الجواب الذي أعطاه القرآن. وإنما ينبغي وضع هذا الاهتمام في إطار التواصل مع التقليد الكتابي العريق، وهو تواصل اختاره القرآن طوعاً وعبر عنه في مناسبات عديدة. إلا أن القصص القرآني لم يكن تكررًا للقصص الديني القديم لا سيما في مستوى الأهداف. فقد كانت غايته الأولى إخراج المرء من طمأنينته ومروره على الموجودات وكأنها أمر طبيعي مألوف. ولتحقيق هذه الغاية نزع إلى تصوير هذه الموجودات تصويراً يبهر السامع أو القارئ ويلفت انتباهه إليها ويبعثه على التفكير فيها ويدفعه إلى الإذعان لقدرة الله والخوف من عاقبة غضبه ويحثه على اتباع السلوك الأخلاقي الذي يرضيه².

ثم مزج الفلاسفة العرب بين النهجين اليوناني والأفلاطوني المحدث، فاعتبروا العلم الطبيعي علماً جزئياً موضوعه الأجسام الطبيعية وما يعرض لها من حركات وسكونات³. وحين أرادوا الكلام على أصل العالم ونظامه ومراتبه

¹ البلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ص20.
² عبرت عن ذلك آيات عديدة منها الآية: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...» (الحج/22/46).
³ الفارابي، إحصاء العلوم، ص32؛ ابن سينا، النجاة، ص135.

شعروا بضرورة البحث عن أساس نظري آخر لهذا العلم، فوجدوه في نظرية الفيض أو الصدور (émanation) الأفلوطينية الأصل. وفي القرن الخامس الهجري كان المسلمون يتداولون في نشأة العالم ونظامه عدّة تصوّرات، أهمّها تصوّر الفلاسفة الفيضي وتصور المتكلمين القائم على نظرية الخلق من عدم. فما هو موقف الغزالي من هذين التّصوّرين؟ وما هي رؤيته الخاصّة لنشأة العالم ونظامه؟ وما وظيفتها الفكرية والاجتماعية؟ وأين يصحّ إدراج تصوّره للعالم: ضمن الفكر الفلسفي، أم الكلامي، أم ضمن إطار نظري آخر؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ربّنا حديثنا في هذا الفصل على ثلاثة أقسام:

- نظرية الفيض وموقف الغزالي منها
- النظرية الذرية وموقف الغزالي منها
- تصوّر الغزالي للعالم.

1- نظرية الفيض

نحاول في هذا العنصر أن نعرّف بالمبادئ الأساسية التي تقوم عليها نظرية الفيض، والعناصر التي اهتمّ الغزالي بنقدها من هذه النظرية، ودلالات هذا النقد.

1-1 . مبادئ الفيض

إنّ بعض عناصر نظرية الفيض ترجع إلى مصادر يونانية قديمة. فقد قال أنكساغور (Anaxagore) (428-500 ق م) بضرورة الحركة للعالم ومن ثمّ استنتج ضرورة المحرّك له. والمحرّك الذي افترضه هو العقل (Noûs)، ووظيفته هي تفسير الحركة الأولى الأصلية التي عنها نشأت كلّ الحركات. ومن خصائص هذا العقل أنّه ذو إرادة حرّة يتحرّك متى شاء، وهذا ما سمح بوجود حركة ميكانيكية زمانية. وتسمّى الفترة التي سبقت حركة العقل سديما (chaos)، وكان العالم فيها هباء. ما الذي كان ينبغي أن ينضاف إلى هذه الكتلة السديمية من الهباء الدقيق جدًّا والمصمت حتّى يصبح عالما (cosmos) حقيقياً بنظام كواكبه وترتيب حركاته التي هي أساس الأوقات المختلفة من أيّام وسنوات وغيرها؟ إنّ ما تطلّبه هذا التحوّل هو حركة محدّدة

وموجهةً بذكاء كانت أداة العقل في إنشاء العالم، وهي حركة دائرية لولبية متعاطمة أدت إلى فصل الشيء عن مخالفه وإحاق الشبيه بشبيهه وإعطائه مكانا محدداً في العالم¹.

وقد يكون طاليس (Thalès) أيضاً من القائلين بفكرة الإله العقل، وهو على آية حال أول من قال بالفكرة الإحيائية وأقر بوجود النفس في كل موجود من موجودات العالم، وبتأثير من أفكاره قال أفلاطون والرواقيون وأفلوطين بالنفس الكلية. وبالرغم من أننا نجد عند أرسطو ما يدعم فكرة حياة الأفلاك وكون ما يحركها نفوساً عاقلة فإن ما كتبه بشأن ذلك محدود ومضطرب ولا نجد تعبيراً واضحاً متناسقاً عنه إلا في الكتابات الأفلاطونية المحدثة² التي عنها أخذ الفلاسفة العرب، نقصد كتابات أفلوطين (Plotinus) وإبرقلس (Proclus).

يتكوّن كلّ موجود عاقل حسب أفلوطين (205-270م) من مركّب ثنائي، أحد عنصريه يتكوّن من اتّحاد النفس بالبدن، والآخر يتكوّن من شيء يعطي الكائن طبيعته ويجعله هو ذاته لا غيره، وهو نفس ثانية مفارقة للمادّة وأعلى من النفس الأولى التي هي مجرد أثر منها. طبّق أفلوطين هذا التركيب على الكون في كليته وذهب إلى أنّه يتكوّن من نفس متّحدة بجسمه ومن نفس كليّة، وهي ليست في جسمه لكنّها مع ذلك تترك أثرها في النفس التي في جسمه. ووضع فوق كلّ التركيبات الثنائية التي ينطوي عليها الكون ما سمّاه بالواحد أو الأوّل، وجعله العلة الأولى لكلّ الموجودات، ووضع بعده العقل الأوّل وهو المعلول الأوّل للأوّل. وقد أتى إبرقلس إلى ثنائية الأوّل والعقل الأوّل الذي هو أوّل المعلولات، فحوّلها إلى ثالث يتكوّن من الواحد ومن العقل الذي قد يسمّيه كلمة (Verbe) ومن الموجود (Etre) الذي يسمّيه أحياناً حياة (Vie)، وجعلها أوّل ما صدر عن الواحد بتوسّط العقل/الكلمة³.

¹ البلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ص53؛ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, pp62-63, 66-68.

² محجوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، ص15؛ البلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ص1؛ Duhem, *Le système du monde*, t4, pp423, 449.

³ Duhem, *Le système du monde*, t4, pp422-423, 428-429.

تعرف العرب على هذه النظرية من خلال كتابي الخير المحض وأثولوجيا المنحولين على أرسطو، وفيهما ترد نظرية الفيض بصياغة قريبة جداً من التثليث المسيحي. لذلك رفضها المتكلمون، وعمد الفارابي وابن سينا بعد أن قبلها إلى تجريدها من إحياءاتها المسيحية التثليثية وأعاد صياغتها باستخدام لغة أرسطية مألوفة. ويمكن إرجاع المبادئ التي انبنت عليها هذه النظرية كما صاغها إلى ثلاثة مبادئ:

أ. الإقرار في مستوى المبادئ الأصلية بثلاثة أصناف من الموجودات الجوهرية: الجسم والنفس والعقل. أما الأجسام فمعلومة الوجود بالحس، وأما النفوس فتدلّ عليها حركات الأجسام، وأما العقول فتدلّ على وجودها النفوس. وهي متفاوتة قيمة وشرفاً، فأشرفها العقل وأخسها الأجسام والنفس وسط بينهما¹.

ب. الإقرار في المستوى الكوني بانقسام العالم إلى عالمين مختلفين من حيث الطبيعة والوظيفة والمنزلة: عالم ما فوق القمر، وهو عالم أبدي سرمدي بمادة أجرامه الخاصة وبنفوسه وعقوله الباقية، وعالم ما تحت القمر، وهو عالم الكون والفساد والتغير². وكلما كان مكان الشيء في الكون أرفع كانت منزلته أكبر. إنّ هذه النظرة تجعل «الكوسموس» مغلقاً من جهة أبعاده متراتباً من جهة مكوناته متفاضلاً في قيمة جهاته³، ولا تتصور شيئاً خارجه. والمهمّ فيها أنّها تجعل الله جزءاً من العالم، بل أصله ومبدأه الأوّل.

ج. إسناد دور أنطولوجي حاسم في مستوى العلاقة بين الموجودات إلى العقل، وذلك لأنّ الأوّل أي الله ذو طبيعة عقلية، ولأنّ ما فاض عنه مباشرة أو بالواسطة ممّا يليه في المرتبة موجودات من طبيعة عقلية أيضاً تسمّى عقولاً ثوانية، ولأنّ تدبير العالم موكول إليها. ومن بين جملة العقول السماوية حظي

¹ الفارابي، السياسة المدنية، ص 33-54؛ ابن سينا، الرسالة العرشية، ص 15؛ النجاة، ص 334؛ الغزالي، مقاصد، ص 182-183. وكان الغزالي قد لاحظ أن التصور الباطني الإسماعيلي للعالم يتركز هو أيضاً على ثلاث العقل والنفس والبدن. انظر: المستظهر، ص 38-39.

² سمي ابن سينا في الرسالة العرشية، ص 14، العالم الأوّل «الإبداعات» وسمّى العالم الثاني «الماديات».

³ استعرتنا هذا الوصف للكوسموس القديم من بن جاء بالله، تحولات العلم الفيزيائي، ص 84.

العقل الفعّال، باهتمام خاصّ، لا لفضل تفوّق به على سائر العقول، فهو آخرها في سلسلة الصدور ومن ثمّ أقلّها شأنًا، ولكن لتفوّده بالعناية بعالم ما تحت القمر ولنحه موجوداته الوجود الفعلي، وهو ما استحقّ من أجله اسم واهب الصور ولقب الفعّال¹. ويدلّ هذا على اعتراف الفيلسوف بمركزيّة العالم الواقعي الذي يحتلّ منه الإنسان مكانا رئيسا، وعلى إقراره بجدارة اتّخاذه موضوعا لتأمّلاته الفلسفيّة.

وما ترمي إليه نظريّة الفيض من جهة أولى هو تأكيد وجوب صدور الموجودات عن الأوّل وبعضها عن بعض ممّا يثبت ضرورة العالم ولزومه عن الله «لزوم الظلّ من الشخص والنور من الشمس» -وهذا يقتضي قدمه-، وخضوعه لضربين من الترتيب: ترتيب تنازلي من الأشرف إلى الأخسّ حتّى ينتهي إلى الهبوط، وترتيب تصاعدي من الأخسّ إلى الأشرف حتّى يبلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد فما فوقهما². والذي اقتضى فكرة اللزوم في تصوّر الفلاسفة للعالم هو تخيلهم عالم ما فوق القمر عالما موسوما بالكمال والأبدية والنظام المطلق بحيث يمتنع أن يكون شيء منه على خلاف ما هو عليه ويؤدّي كلّ تغيير فيه إلى اختلال نظامه وانهياره، وهذا ما أدركه الغزالي جيّدًا وردّ عليه بفكرة الإمكان.

ومن الناحية الميتافيزيقية ترمي نظريّة الفيض إلى تحقيق المواءمة بين فكرة الله الواحد الخالق التي هي أكثر المبادئ الدينيّة أهميّة في نظر المؤمن الموحد ولا سبيل لمسلم إلى مخالفتها، وفكرة تعدّد الموجودات التي هي حقيقة مدركة بالحسّ ولا يمكن لأحد تجاهلها أيضا. ويبقى موضوع النشأة المشغل الأوّل في هذه النظريّة، ومن هذه الجهة يمكن عدّها امتدادا لاهتمامات الأسطورة في القديم.

¹ الفارابي، رسالة في العقل، ص 28-31؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 229-238؛ الغزالي، المستصفى، ص 42. لكنّ ابن سينا جعل الأجرام السماوية شريكة للعقل الفعّال في تدبير العالم الأرضي. انظر: الإشارات والتنبيهات، ص 234-237.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 43؛ السياسة المدنيّة، ص 28، 36-37؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 241-242؛ الغزالي، تهافت، ص 96-97.

2.1 نقد الفيض

أقر الفلاسفة الفيضيون بأنّ نظريّة الفيض ثابتة بالبراهين القاطعة¹. لكنّ الغزالي لم يقبل منهم ذلك، وخصّص قسماً كبيراً من كتابه التّهافت للردّ على النظريّة، وهاجم منها بالخصوص ما يتصادم والمسلمات النظريّة المشتركة للمتكلّمين. فكان نقده لها نقد متكلّم لنظريّة فلسفيّة، إلّا أنّ المنهج الذي اعتمده في ذلك كان منهج المناطقة، وهو ما لا يسع الفلاسفة ردّه. ولم يكتب هذا النقد ليقرأه الفلاسفة فحسب، بل كتبه أيضاً للخاصّة ولتوسّطي الثقافة من الناس، ولذلك مهّد له بكتاب توضيحي هو المعيار. إنّ الغزالي يروم تحويل المعركة ضدّ الفلاسفة إلى قضية اجتماعيّة عامّة يشارك فيها أوسع عدد ممكن من الجماعة. ولم يكن ما اعتبرناه مبادئ أساسيّة لنظريّة الفيض هو بالضرورة ما استرعى انتباهه وحمله على الردّ عليها. فقد اهتمّ منها بأمور أخرى يمكن حصرها في ثلاث مسائل أيضاً، هي: مبدأ «لا يصدر عن الواحد إلّا واحد»، ومسألة الضرورة وما يترتّب عليها من نفي للإرادة الإلهيّة وعلم الله بالجزئيات، ومسألة قدم العالم.

أ. مبدأ لا يصدر عن الواحد إلّا واحد

قدّم الغزالي هذا المبدأ بصفته المصادرة الأساسيّة التي تقوم عليها نظريّة الفيض وبتقويضها تنهار النظريّة من تلقاء نفسها. ويقوم المبدأ في أصله على تركيب بين عنصرين متنافرين: عنصر رياضي ذهني هو مفهوم الواحد - وقد تفتّن ابن تيميّة (ت728) لاحقاً إلى تعدّد وجوده في الواقع وأكد أنّ «الواحد البسيط» الذي لا تركيب فيه لا يوجد إلّا في الذهن، ولا وجود له خارجه² - وعنصر واقعي هو صدور شيء من شيء. وليس بالإمكان قيام علاقة بين هذين العنصرين لأنّهما من مجالين مختلفين، وهذا هو سبب مازق المصادرة. وكانت وظيفة هذا المبدأ هي إبطال العلاقة المباشرة بين الله والعالم لأنّ الله واحد والعالم كثير، والواحد لا يصدر منه إلّا واحد.

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص240.

² ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ج2، ص63.

لئن كان هذا المبدأ كفيلا بتفسير الاختلاف فإنه لا يفسر إلا ضربا واحدا منه هو اختلاف التسلسل. أما اختلاف التركيب -وكلاهما موجود في العالم- فلا يفسره. إذ يلزم عنه أن لا يكون في العالم موجود مركب من أفراد، وأن يكون كل موجود واحدا، معلولا لواحد آخر فوقه، وعلّة لآخر تحته، ويتسلسل ذلك إلى آخر موجود من جهتي الارتقاء والنزول. لكن صورة العالم ليست على هذا النحو، فهو مليء بالمركبات والبسائط معا، وهذا يفرض ضرورة التقاء بسيط بمركب، وفي ذلك دليل على بطلان قول الفلاسفة «لا يصدر من الواحد إلا واحد». بهذا النقد أثبت الغزالي أن كفاءة هذا المبدأ التفسيرية ضعيفة وأنها تقف عاجزة أمام ظاهرة المركبات في العالم. ولم يكتف كعادته بدحض ما صرح به الفلاسفة، بل استعرض فوق ذلك ما توقع أن يردوا به على نقده لنظريتهم وبين تهافته¹.

لقد استغلّ الغزالي بحنكة مفهوميين هشين اعتمدت عليهما كثيرا الأفلاطونية المحدثة ووسمت بأحدهما عالم السماء وبالأخر عالم الأرض، هما مفهوما البساطة والتركيب. ولعلّ نقطة الضعف الأساسية فيهما تتمثل في كون أحدهما مفهوما رياضيا لا وجود له خارج الذهن هو البساطة، بينما الآخر - وهو التركيب - مفهوم واقعي تجريبي؛ مما يجعل استخدامهما في وصف حقل واحد أمرا غير مناسب. إلا أن الغزالي لم يقصر نقده على مسألة تناسب المفاهيم وكيفية توظيفها، بل وسعه ليشمل مستويات عدة.

ففي مستوى أول نقد القيمة التفسيرية لمبدأ «لا يصدر عن الواحد إلا واحد». وفي مستوى ثان أظهر عدم انطباق النظرية التفسيرية المكملّة لهذا المبدأ على الواقع. وفي مستوى ثالث بين لا معقولية هذا المبدأ من الوجهة الواقعية. وفي هذه الخطوات الثلاث انتقال من الاعتراف الجزئي بمصادقية هذا المبدأ إلى إنكار جدواه التطبيقية ومنها إلى سلب المعقولية عنه جامعا في ذلك كله بين الاعتراض المنطقي والاعتراض التجريبي. فبين أنه لا صلة بين أن يعقل العقل مبدأه وأن يصدر منه عقل آخر، أو أن يكون ممكن الوجود

¹ الغزالي، تهافت، ص ص 111-113، 115، 123-124، 128-129.

ويصدر منه فلك من الأفلاك. وبناء على ذلك أثبت أن النظرية قائمة على الربط بين عناصر لا رابط بينها من الناحية الواقعية والمنطقية، وهو ما سمح له بتحويل نقده لها إلى ضرب من السخرية والامتهان¹.

ب. ضرورة صدور العالم من الواحد

ليس المستهدف بالنقد في هذه المسألة مبدأ الصدور ذاته، بل ضرورته. وقد ناقش الغزالي هذا المبدأ لأنه يقود إلى الإقرار بأن الله لم يرد صدور العالم منه وإنما اضطر إليه اضطراراً. فالفلاسفة يذهبون إلى أن العالم لازم من الله «لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه». والنتيجة المترتبة على ذلك أنه لم يكن مريداً مختاراً، وإذا لم يكن كذلك «لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً». ولذلك نبه الغزالي على أن معنى صانع العالم عند الفلاسفة ليس الفاعل المختار الذي يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يخييط الخياط وينسج النساج ويبني البناء بعد أن لم يكن كل واحد منهم يفعل ذلك، وإنما معناه «أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره»². وفي هذا المستوى من النقد حاول أن يبين أن قيمة مبدأ العلية الفلسفي دون قيمة مفهوم الفعل الكلامي من حيث طاقة كل منهما على التفسير، وأن الفاعل بالمفهوم الكلامي أشمل من السبب بالمفهوم الفلسفي.

وللرد على فكرة الضرورة اقترح مفهوم الإمكان. فأقر بأن العالم «مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص»، وذهب إلى أن نقيض ذلك ممكن في العقل. فحركات الأفلاك على سبيل المثال بعضها شرقي وبعضها مغربي، إلا أن افتراض خلاف ذلك كأن يكون الشرقي مغربياً منها والمغربي مشرقياً ممكن، «إذ الجهات في الحركات متساوية». وكذلك الفلك الأقصى الذي هو التاسع يتحرك على قطبين ثابتين شمالي وجنوبي مع أن كل نقطة فيه تصلح أن تكون قطبا. فما الذي أوجب أن يكون أمر العالم على ما هو عليه؟ أجاب الغزالي بأن الموجب لذلك ليس ذات الباري لأن ذلك يجعل العالم قديماً قدم الذات الإلهية. وإنما الموجب صفة زائدة على الذات، هي

¹ نفسه، صص 116، 129-130، 250-252.

² نفسه، صص 96-97، 102، 134.

الإرادة، لأنَّ شأنَ الإرادة التخصيص¹. فالعالم كان على ما كان عليه لأنَّ الله أرادَه كذلك، وهذا يعني أنَّ عالم الكلام وإن كان ينظر في شأن العالم والوجود فإنَّه يفعل ذلك من أجل الكلام في الألوهية ونعوتها.

ج. قدم العالم

تتضمَّن نظرية الفيض في رأي الغزالي معنى نفي حدوث العالم وإثبات قدمه، وذلك بناء على ما في مفهوم الصدور من معنى الضرورة، وبناء على تمييز الفلاسفة بين التقدّم الذاتي العلي والتقدّم الزمني. فهم يذهبون إلى أنَّ «كلَّ حادث للمادّة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادّة، فلا تكون المادّة حادثة وإثما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على الموادّ». كما يعتقدون أنَّ إمكان الوجود حاصل للحادث قبل وجوده، «وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه، فلا بدّ له من محلّ يضاف إليه، ولا محلّ إلاّ المادّة فيضاف إليها». ومن ثمّ توصلوا إلى إثبات كون المادّة قديمة، وبثبوت قدم المادّة يثبت قدم العالم².

من الطبيعي أن يقف الغزالي -وهو يجادل الفلاسفة باسم المتكلمين جميعاً- ضدّ هذه الفكرة لأنّها تلغي المبدأ الأساسي الذي يستدلّ به المتكلمون على وجود الله، وهو الحدوث. وبنى اعتراضه عليهم على حجة لغوية منطقية تتمثّل في تضمّن مفهوم الفعل لمفهوم الحدوث، ذاهبا إلى أنَّ نفي حدوث العالم يعني نفي كون الله فاعلا له لأنّ الفعل «يتعلّق بالفاعل من حيث حدوثه... لا من حيث كونه موجودا فقط». والحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود، فإذا نفيت كون العالم حادثا لم يُعقل كونه فعلا متعلّقا بفاعل لأنّ «الوجود الذي ليس مسبقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لأن يكون فعل الفاعل»³. وهكذا ليس أمام المرء في نظر الغزالي سوى اختيارين: إمّا أن

¹ نفسه، الاقتصاد، ص ص132-133؛ تهافت، ص ص125-126.

² نفسه، تهافت، ص ص68-69.

³ نفسه، ص106.

يثبت قدم العالم وينكر أن يكون الله فاعلا له بوجه من الوجوه، أو يعترف بفعل الله للعالم وهذا يقتضي الإقرار بحدوث العالم.

ولم يكتف بإبراز التناقض الداخلي الذي تنطوي عليه تقريرات الفلاسفة، فبيّن أنّها تتصادم أيضا مع الواقع وأنّ النظر في العالم يضطرهم شاؤوا أم أبوا إلى التخلّي عنها. فهم - وإن كانوا يستبعدون حدوث حادث من قديم- مجبورون على الاعتراف به ما داموا يقرّون بأنّ في العالم حوادث، وأنّ لها أسبابا لا يمكن أن تمضي إلى ما لا نهاية لأنّ التسلسل محال ولأنّه يؤدي إلى الاستغناء عن الصانع وعن الواجب الوجود. فلا بدّ للحوادث من طرف ينتهي إليه تسلسلها يكون قديما، ومن ثمّ لا بدّ «على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم»¹.

أمّا الاحتجاج بالإمكان السابق للوجود وكونه دليلا على قدم الهيولى فاعتبره الغزالي ضربا من المغالطة واتخذ في شأنه موقفا اسميّا واضحا رادّا الإمكان إلى مجرد قضاء العقل: «فكلّ ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميّناه ممكنا، وإن امتنع سميّناه مستحيلا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميّناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتّى تجعل وصفا له» بدليل أنّ الامتناع لا يستدعي «شيئا موجودا يقال إنّه امتناعه، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادّة يطرأ عليها»².

والنتيجة التي انتهى إليها بفضل هذه الخطوات الثلاث هي إحالة أزليّة العالم. وبالرغم من أنّه لم يمنع أن يكون العالم أبديّا لو أبقاه الله لأنّ الأبدية لا تناقض الحدوث، وخطأ أبا الهذيل العلاف في نفيه إمكانية ذلك³، لم يوافق الفلاسفة في دعوى أبدية العالم، واجتهد في إبطال رأيهم⁴، جامعا

¹ نفسه، ص 46-47.

² نفسه، ص 70-71.

³ نفسه، ص 82. وكان أغلب المتكلّمين يجوّزون أن تكون للشيء الحادث بداية ثمّ لا تكون له نهاية. انظر تعليقات المعتزلة لذلك في: الحياطة، الانتصار، ص 13-14.

⁴ حاج الغزالي الفلاسفة قائلا: «م تنكرون على من يقول الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد الله أوجد وإذا أراد أعدم؟». وأجاب عن السؤال عن الصادر عن فعل الإعدام بأنّه «ما تجدد، وهو العدم، إذ لم يكن عدم ثمّ تجدد العدم فهو الصادر عنه». ثقافة، ص 90-91.

بذلك بين الدفاع عن أبدية العالم ضدّ العلاف والهجوم عليها ضدّ الفلاسفة، موقعا نفسه في التناقض من حيث أراد التخلص من خصمين في آن واحد. وفي النهاية توصل إلى تسخيف نظرية الفيض ونفي المعقوليّة عنها لأنها تربط بين عناصر لا رابطة سببيّة أو طبيعيّة بينها¹.

وقد توصل الغزالي إلى هذا الموقف التهجينى من نظرية الفيض نتيجة نظره إليها بمعزل عن إطارها الفلسفى العام وعن منطلقاتها الأنطولوجية والطبيعيّة. فهذه النظرية منطقتها الداخلى وتماسكها النظرى، وإن لم يعترف به حجة الإسلام بسبب منطلقاته الكلامية. فالحركة الدائرية للأفلاك ليست حركة طبيعيّة بل اختياريّة، وكونها كذلك يقتضى كون المتحرّك بها حيّا ذا نفس. ولأنّ هذه النفس متعلّقة بالجرم تعلق الصورة بالمادّة فهي ليست مبدأ لذاتها، بل لها مبدأ أعلى منها منفصل عنها، وليس ثمة مبدأ أعلى من النفس سوى العقل المجرد. ولأنّ حركة الأجسام السماوية لا متناهية، وليس للجسم قوّة لا متناهية «فإذن لا بدّ لهذه الحركة من محرّك مجرد عن الموادّ»، وهذا بالتعريف هو العقل.

وهكذا كان لا بدّ من التسليم بهذا الثلاث: العقل والنفس والجسم، في كلّ سماء أو فلك، وإلاّ توجّب التخلّي عن النظريات الفلسفية الأساسية في الحركة وأنواعها، وهي نظريات ثابتة في العلم الطبيعى، زكّاه أرسطو نفسه. فالذي يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة لا يصدر منه إلاّ واحد. ولا يصدر منه جسم لأنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة. فإذا لم يكن جسما «فهو إذن جوهر مجرد، وهو العقل الأوّل. والشرع الحقّ قد ورد بتقرير ذلك، فإنّه عليه السلام قال: "أول ما خلق الله العقل"².

¹ عبّر عن ذلك بالقول، «ما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وآنه ممكن الوجود وآنه يعقل نفسه وصانعه فقال: يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك. فيقال: وأيّ مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيان آخران. وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه... فلست أدري كيف يقنع الجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات» نفسه ص ص129-130.

² ابن سينا، الرسالة العرشية، ص15؛ الغزالي، مقاصد، ص ص209-212؛ الفارابي، رسالة في العقل، ص ص35-36.

أما لماذا لم يقع الاكتفاء بعقل واحد محرّك لكلّ السماوات، كالعقل الفعّال مثلا، فلأنّ هذا العقل ناقص في جوهره يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر، ومن ثمّ لم يصحّ أن يكون بنفسه مبدأ لوجوده، واحتاج إلى غيره ليفعل¹. ولأنّه يجب من جهة أخرى أن تكون المعشوقات العقلية للنفوس السماوية كثيرة، و«يستحيل أن يكون معشوق الكلّ واحداً، وإلاّ لكان الكلّ في حركته واحداً، وليس كذلك». كما لا يجوز أن تكون العقول المجردة أقلّ من عدد الأجسام السماوية لأنّه «ثبت أنّها مختلفة الطباع وأنّها ممكنة، فيحتاج وجودها إلى علة. والواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، فلا بدّ من عدد حتّى يصدر عن كلّ واحد واحد. وينبغي أن تختلف بالنوع حتّى يصدر منها أنواع مختلفة»².

ولا ينبغي أن نرى في نقد الغزالي لنظرية الفيض رفضاً لجميع عناصرها وإبطالاً لكلّ تفاصيلها. فقد احتفظ منها ببعض المبادئ الأساسية، مثل ثنائية المعقول والمحسوس وأولية المعقول وازدواجية العالم. ولم يرفض حتّى الفكرة الإحيائية التي ترى في السماء حيواناً ذا نفس وحركات إرادية تعبد الله وتطيعه بها³، وإنّما سعى إلى تعجيز الفلاسفة عن إقامة الدليل العقلي على صحتها، واعترف بأنّها «مما لا ينكر إمكانه ولا يدعى استحالته، فإنّ الله قادر على أن يخلق الحياة في كلّ جسم»⁴. وهذا الاعتراف يخفي وراءه ما يخفي من الاستعداد المبدئي للانفتاح على الفلسفة ومباينة المتكلمين في كثير من أصولهم النظرية⁵.

¹ الفارابي، رسالة في العقل، ص ص32-33.

² الغزالي، مقاصد، ص ص216-217. وبناء على هذا التعليل كان شرك السماء في نظر الفيضيين أمراً محتوماً لا مناص منه.

³ تسرّبت فكرة حياة السماء وكونها حيّة عاقلة وغير واقعة تحت الكون والفساد إلى الفكر الفلسفي العربي منذ وقت مبكر، إذ أشار إليها الكندي وحاول تبريرها بحجج دينية نقلية. انظر رسالته في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ، ضمن الرسائل الفلسفية، ج1، ص ص247-248، 256، 258.

⁴ تهافت، ص ص239-240.

⁵ من العلوم أن الأشاعرة السابقين للغزالي رفضوا مذهب الفلاسفة في السماء. فقد أكّد البغدادي اعتماداً على ملاحظات حسية بسيطة أن السماوات والكواكب أجسام غير نامية. أصول الدين، ص 38. وكان هذا موقف المعتزلة أيضاً. من ذلك أنّ الجاحظ اعتبر القول بحياة السماء وتدخلها في شؤون الأرض مذهباً دهرانياً «يجعل الفلك الذي لا يعرف نفسه من غيره ولا يفصل بين الحديث والقديم وبين المحسن والمسيء ولا يستطيع الزيادة في حركته ولا النقصان من دورانه... هو الذي

إنَّ الغزالي لا يرفض الفيض من حيث المبدأ، وإنَّما يرفضه لأنَّ الشرع لم يرد به. وقد كتب التهافت كلَّه من أجل الدفاع عن الشريعة ضدَّ الفلسفة. وإذا كان نقده للفيض قد ترك صدى واسعاً في الوعي الديني التقليدي بعده فلأنَّ هذه النظرية لم يأت بها كتاب منزل ولم تستند إلى حجة العقل كما يفهمه المتكلمون والأصوليون. وفي كثير من الحالات كان الخوف على أسس الشريعة لا الغيرة على الحقيقة المجردة هو العامل الأساسي الذي يفسر احتراز أهل السنة من النزعات العقلية، وميلهم إلى معارضتها.

ولئن ناقش الغزالي نظرية الفيض نقاش المتكلم الغيور على الشريعة فإنَّ ذلك لا يعني بالضرورة أنَّه كان منكراً لمبادئها الأساسية. بل الذي بدا لنا من كلامه أنَّ نقده لها كان نقداً «سياسياً» أفرزته قراءة كلامية شكلية للفيض اعتنت منه بما هو عرضي وخارجي ومتناقض مع المسلّمات الكلامية الصريحة. وكان همَّ صاحبه الأوّل أن يحقّق من خلاله نصراً معنوياً على الفلاسفة أعداء المتكلمين لا أن يبطل ما هو جوهرى وبنّاء في النظرية.

2. نظرية الخلق

ليست فكرة الخلق من عدم مذكورة صراحة في القرآن، وإنَّما استُعمل فيه فعل الخلق أحياناً متعدّياً بنفسه وأحياناً أخرى متعدّياً بالحرف «من» الدالّ على أنَّ الخلق وقع من شيء سابق. وكثيراً ما تظهر عملية الخلق فيه باعتبارها مجرد عملية تنسيق لموجودات قائمة¹. ولم تكن محاولة إنشاء صياغة تعبّر عن الرؤية الدينية للخلق شأنها خاصاً بالمتكلمين، بل ساهمت في ذلك فئات علمية عديدة من محدّثين وفقهاء حنابلة ومؤرّخين وغيرهم. وربما كان ظنُّ هؤلاء جميعاً أنَّ ما يذهبون إليه في خلق العالم أكثر تعبيراً عن حقائق الشريعة وأشدَّ ارتباطاً بالنص القرآني والأخبار الماثورة ممّا يذهب إليه

يكون به جميع الإبرام والنقض وديق الأمور وجليها». الحيوان، ج7، ص ص12-13. انظر أيضاً: نفسه، ج1، ص ص26-27، 212.

¹ أمثال ذلك الآيات: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ... وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمان 7/55-10). وانظر مختلف العبارات المستعملة في القرآن في موضوع الخلق والكيفيات التي فهمت بها في:

H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp357-359.

المتكلمون، مما قد يمنح رؤيتهم مشروعية دينية أكبر مما يزعمه المتكلمون لأنفسهم. إلا أن رؤيتهم كانت في الغالب سطحية وخرافية لا تستند إلى علوم الفلك والهيئة الموروثة عن اليونان والفرس وغيرها ولا تستفيد منها¹. ولذلك نقصر اهتمامنا في هذا المقام على إسهام المتكلمين.

لم يكن الاهتمام في علم الكلام منصباً على البدايات والنشأة، فهذه القضية وقع اختزالها في فعل غير زمني وغير ذي مراحل هو الأمر «كن»². وإنما كان منصباً على القيمة الاستدلالية للعالم، أي على ما يضيفه العقل البشري من معان على الموجودات، وكل ذلك متأخر عن لحظة النشأة. ويمكن عد مساهمة الكلام في هذا الموضوع إضافة حقيقية تحققت نتيجة جهد علمي منظم هدفه التوصل إلى تحديد معقول لصورة العالم ونظامه بالاعتماد على المعطيات الأولية التي تضمنها الوحي الإلهي وملاحظات المتكلمين المباشرة وما استنتجوه بإعمال الفكر وما تمثّلوه من عناصر نظرية متنوعة من الفلسفة الطبيعية اليونانية وغيرها. وكانت فكرة الخلق من عدم المصادرة الكبرى التي أسسوا عليها آراءهم في هذا الموضوع. ولسنا نروم فيما يلي عرض تفاصيل آرائهم فيما نحن بصدده لأنّ عديد الدراسات تكفّلت بذلك³ ولأننا سنعود إلى المسألة في الفصل الثاني من الباب الثاني. وحسبنا هنا أن نذكر ما له أهمية في تحديد خصائص رؤيتهم الكوسمولوجية للعالم.

أبرز علم الكلام ثلاث نظريات كوسمولوجية مختلفة: الأولى ترى أنّ الأجسام مكونة من أعراض مركبة، وسمي القائلون بها أصحاب الأعراض،

¹ أعوذج هذا الضرب المحدود من التناول كتاب جلال الدين السيوطي، الهيئة السنية في الهيئة السنية. وهو كتاب جمع فيه صاحبه مختلف الآيات والأحاديث والأقوال المأثورة في أصل الكون ونظامه وعناصره. انظر أيضاً تصوّر ابن حنبل للعالم في: Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, p88, note2 ; p89, note 1. وكذلك تصوّر أبي الحسين المطلي في كتابه: التنبية، صص 70-71، 95-145.

² هذا الفهم للفعل «كن» هو مذهب كل المتكلمين. وكان أبو الهذيل العلاف يرى أنّه فعل حادث لا في محل، أي أنّه فعل لا مكاني ومن ثم لا زماني لأن الله خلقه قبل أن يخلق أي شيء آخر. انظر البيغدادي، الفرق بين الفرق، صص 127، 142.

³ نذكر منها: مني أحمد أبو زيد، التصوّر الذريّ، الحبيب عياد، الكلام في التوحيد؛

D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari* ; R. Frank, *Beings and their attributes*.

وأبرزهم ضرار بن عمرو(ت200؟) وحفص الفرد(ت195؟) والحسين النجّار(ت 220 أو 230) وسليمان بن جرير الزيدي. والثانية ترى أنّ الأجسام مكوّنة من أجسام أخرى متداخلة وتسمّى تداخلها كمونا، ومن أشهر القائلين بها هشام بن الحكم(ت179) وأبو بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصمّ(ت201) وإبراهيم النّظام(ت221) وأتباعه. والثالثة ترى أنّ الأجسام مكوّنة من جواهر متحيّزة وأعراض قائمة بها، والقائلون بها أكثر المتكلّمين، لذلك سادت هذه النظريّة وكانت لها الغلبة على ما عداها. وكان ممّا مهّد لها السيادة أنّ القائلين بها ينتمون إلى ثلاث عائلات كلاميّة قريبة بعضها من بعض جغرافياً ومتبادلة التأثير رغم الاختلاف بينها، هي: معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد والأشعريّة. وقد مثّل وجود تلك النظريّات الثلاث في علم الكلام مظهراً من مظاهر الصراع بين الفلسفة الذريّة ذات الأصول الهنديّة واليونانيّة والفارسيّة من جهة، والفلسفات الروافيّة والأفلاطونيّة المحدثّة والمشائيّة من جهة أخرى¹.

وبفضل هذه السيادة نستطيع أن نتحدّث، رغم الاختلافات الجزئيّة وأحياناً الجوهرية بين المتكلّمين في أسس تصوّره للعالم وتفصيله، عن نظريّة كلاميّة عامّة في الخلق تقوم على ثنائيّة الجوهر والعرض مهّدها المعتزلة أولاً وأظهروا كفاءتها الاستدلاليّة، ثمّ تبناها الأشاعرة والماتريديّة وأهل السنّة بعدهم. ولأنّ الاختلاف بين الفرق بشأنها لم يكن ذا دلالة كبيرة، وقد يكون فيما بين شيوخ الفرقة الواحدة أكثر أهميّة، رأينا أن نقصر اهتمامنا على عرض التصرّور الأشعري.

1.2. العالم

تتميّز نظرة الأشاعرة إلى العالم بنزعة ذريّة تجزيئيّة واضحة. فليس ما يهتمّهم منه نظامه المتماسك ولا مكوّناته الكبرى مثل السماء والأفلاك والأرض. وإذا عرفوه تعريفاً عامّاً عرفوه بالإضافة فقالوا هو جملة مخلوقات الله -وهو

¹ راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، صص 281، 305-306، 317.

A. Dhanani, *The physical theory of kalam*, pp4-5 ; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t3, pp37-42.

تعريف الأشعري(ت324) والقشيري(ت465)-، أو بالضدّ فقالوا هو كلّ المحدثات أي ما ليس بقديم -وهو تعريف الباقلاني(ت403)-، أو بالسلب فقالوا هو كلّ موجود سوى الله، وهو تعريف البغدادي(ت429) والجويني(ت478)¹. وأرجعوا جملة العالم بقسميه العلوي والسفلي إلى مكوّن ثنائي ينحصر في جنسين من الموجودات هما الجواهر والأعراض، أو ثلاثة هي الأجسام والجواهر والأعراض. وبرّروا اختيارهم لهذه الطريقة في تصوّر العالم بإجماع المسلمين عليها مع استثناءهم النّظام² الذي لم تلق نظريّاته الكلاميّة المتميّزة صدًى كبيراً عندهم.

إنّ كلّ شيء في العالم في نظر الأشاعرة ذو طبيعة ذريّة: فالأجسام مركّبات مؤلّفة من ذرّات متماثلة. والأماكن أجسام هذا العالم، وهي جميعاً متساوية ممّا يجعل جملة العالم «بعضها مكان[ـا] لبعض وبعضها متمكّن[ـا] في بعض». والحركات ذرّات صغرى متساوية ليس منها ما يجوز تسميته بالسرّيع ولا البطيء. والأرض ساكنة بابتداع الله السكون فيها «حالا فحالا»، وإذا تحرّكت فإنّما تتحرّك لعارض من زلزلة ونحوها. والسموات سبع طباق وليست بكريّة الشكل ولا تدور حول الأرض. والعالم أرضاً وسماء محدود من الجهات الستّ، فلا يوجد وراءه شيء يمكن للواقف في طرفه أن يمدّ يده إليه أو يراه لأنّه لا شيء وراء العالم سوى العدم، وليس جائزاً رؤية المعدم. والفناء جائز على العالم كله من طريق القدرة والإمكان³.

وممّا يميّز التّصوّر الأشعري للعالم أنّه لا يأخذ بعين الاعتبار ثنائيّة عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وثنائيّة المادّة والصورة والعناصر الأربعة وغيرها

¹ ابن فورك مجرّد، ص37؛ القشيري، الفصول، ص59؛ الباقلاني، الإنصاف، ص16؛ تمهيد، ص ص36-37، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص328؛ الجويني، الإرشاد، ص17؛ العقيدة النظاميّة، ص11؛ اللمع، ص119.

² الباقلاني، تمهيد، ص ص37، 41؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص328؛ الجويني، الشامل، ص49؛ اللمع، ص121.

³ ابن فورك، مجرّد، ص ص264، 273، 275؛ ابن فورك، مجرّد، ص277؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ص330-331.

من المفاهيم الفلسفية والطبيعية الأساسية، ولا يميّز بين الصلب والسائل والغازي من الأجسام ويعتبرها جميعا متماثلة الخصائص والأحكام.

إن أصحاب هذا التصور يرون كل جسم بل كل جوهر قائما بذاته مستقلا عن غيره، يتحرك أو يسكن، يجمع غيره أو يفارقه، يكتسب عرضا من الأعراض أو يتجرد منه... لأن الله فعل به ذلك وخلق فيه لا لتأثير غيره من الجواهر والأجسام فيه¹. ونتيجة لهذا الاعتقاد كان مركز الثقل في كلام الأشاعرة عن العالم يتعلّق بمكوّناته الدنيا - أي بالجواهر والأعراض - دون مكوّناته العليا - أي السماوات والأفلاك - خدمة للوظيفة الاستدلالية التي تحتاج إليها عقائدهم الكلامية. ولم يكن لعالم السماء عندهم أي امتياز خلافا لما ذهب إليه الفلاسفة لأنه غير ذي فائدة في تحقيق غرضهم الاستدلالي، بل لعله أن يكون مضرا. إذ النظر إلى عالم السماء نظرا خاصا يؤدي إلى ملاحظة استمرار نظامه وسماواته وأفلاكه، ومن ثمّ إلى الإقرار بأزليّته، وهو ما لا يمكن أن يقبل به أي متكلّم أشعري.

إنّ هذا تصوّر ناتج عن قراءة كلامية للمعطيات الدينية النصّية أكثر مما هو ناتج عن تأمل في الطبيعة وتفحص لحال الوجود. وتعكس قلة المعطيات التي أوردها أصحابه عن العالم ونظامه عدم اهتمامهم بالكلي والكوني، وتفضيلهم الكلام على الجزئي والمحدود، وفاء لنزعتهم الذرية الجذرية.

2.2. الجوهر

إنّ أوّل من أدخل مفهوم الجوهر الفرد إلى علم الكلام هو أبو الهذيل العلاف (ت227)، وذلك في سياق الكلام على العلم والإرادة الإلهيين وإثبات حدوث العالم. وقد ذكر له ابن النديم عدّة كتب في الغرض، منها كتاب الجواهر والأعراض وكتاب تثبيت الأعراض وكتاب في الصوت ما هو².

كان المتكلّمون في البداية يطلقون على الجوهر اسم «العين»، واستمرّ بعضهم في استعمال هذا المصطلح حتّى وقت متأخّر. استعمله الجاحظ في القرن

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 264.

² الفهرست، ص 204. وانظر أيضا: الجابري، بنية العقل العربي، ص 180.

الثالث والأشعري والماتريدي في القرن الرابع والقشيري في القرن الخامس والتفتزاني في القرن الثامن¹. لكن هذا المصطلح لم يستقر ولم يسد لأنه لفظ مشترك يدل على معان عدة ولا يلبي الحاجة إلى الدقة المطلوبة في المصطلحات. فاستبدل شيئاً فشيئاً باللفظ الفارسي الأصل «الجوهر»، أو باسم مركب منه: «الجوهر الفرد»، كما أطلقوا عليه اسم الجزء أو الجزء الذي لا يتجزأ. ولم يرفض مفهوم الجوهر الفرد من المتكلمين إلا عدد قليل، أشهرهم هشام بن الحكم وإبراهيم النظام². ومن رفضه منهم أقرّ بقابلية الأجسام للانقسام إلى ما لا يتناهى، إلا أنه اعتبر هذه القابلية نظرية يتصورها الوهم في القلب ولا تدرك أبداً في الواقع³.

عرّف الأشعري الجوهر بكونه القابل للون واحد أو حركة واحدة، وخصّه بهذين الجنسين من الأعراض لأنه لا يصح أن يعرى عنهما قط. ولم يخصّه الباقلائي بعرض مخصوص بل جعله القابل لعرض واحد من كلّ جنس من أجناس الأعراض، وعرّفه أحياناً بالمتحيز، وهو التعريف الذي ذهب إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي وكذلك الجويني، إلا أن إمام الحرمين مال إلى تعريفه تعريفاً هندسياً فجعله القابل للحجم أو المساحة، وجعل الجرم مرادفاً له⁴.

الملاحظ أنّ كلّ هذه الحدود تعرّف الجوهر بإحدى خصائصه، وهذا رسم لا حدّ، وتدلّ كثرتها على غموض المفهوم وعلى ضعف الأساس الواقعي

¹ الجاحظ، الحيوان، ج2، ص135؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص22، 29؛ القشيري، الرسالة، ص88؛ التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص27.

² روى الأشعري أن هشاماً كان يقول: إن «الجزء لا يتجزأ أبداً، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخراً وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ». مقالات الإسلاميين، ص59. وأكد البغدادي أيضاً أنّه كان يقول بنفي نهاية أجزاء الجسم، وبمداخلة الأجسام بعضها في بعض، وبإثبات الطبائع؛ وزعم أن النظام أخذ بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ عنه. الفرق بين الفرق، ص68.

³ قال الخياط مفسراً مذهب النظام: «وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم؛ ولا يتصور له نصف في القلب». الانتصار، ص55.

⁴ ابن فورك، مجرّد، ص204، 234، 238، 243؛ الباقلائي، تمهيد، ص37؛ الإنصاف، ص16؛ القشيري؛ الفصول، ص59؛ عبد الجبار، المعنى، ج5، ص219؛ الجويني، الشامل، ص48-49؛ الإرشاد، ص17؛ اللمع، ص121.

لتعلّقه. وليست المشكلة في تعريف الجوهر مجرد مشكلة تقنية، بل هي مشكلة موضوعية سببها إضفاء الواقعية على متصور ذهني محض. ولئن قال أغلب المتكلمين بهذا المفهوم وحرصوا على إثباته فلأنه كان ضرورة اقتضته الحاجة إلى إثبات الصانع. فالقول بالجوهر يعني أن الأجسام المشاهدة موجودات مؤلفة، ولا يمكن أن تكون حالة التأليف فيها أصلية لأنها لو كانت كذلك لما قامت الدلالة على حدوث الجواهر بطرء الأعراض عليها. وهكذا تكون مقالة الجوهر مقتضية لمقالة العرض وشرطا لإثبات الصانع في الوقت نفسه. ويختلف تصور المتكلمين لها عن تصور الفلاسفة بسبب اختلاف الفريقتين في المنهج وفي المنطلقات. ولعل أقرب مفاهيم الفلاسفة إلى ما يقصده المتكلمون بالجوهر مفهوم المادة أو الهيولى، إلا أن المادة ليست عند الفلاسفة سوى صنف واحد من أصناف الجوهر¹. ويمكن حصر أهم ما وسم به المتكلمون الجوهر من خصائص في ثلاث:

أ. التحيّز

التحيّز أو الكون صفة ذاتية للجوهر، يتّصف بها الجسم أيضا لكونه مؤلفا من جواهر، وتعني افتقارهما إلى مكان ينحازان فيه بنفسيهما عند الوجود وقابليتهما للكون فيه². وقد يطلق الكون على الله أيضا، وحينئذ لا يدلّ إلا على معنى الوجود³. والكون معنى من المعاني يكون الجسم لأجله في مكان دون مكان، والسكون ضرب منه، فهو كون في المكان. ولا يكون المكان مكانا

¹ انظر ما يطلق عليه اسم الجوهر عند الفلاسفة في: الفارابي، الحروف، ص 100-102؛ ابن سينا، عيون الحكمة، ص 48؛ الغزالي، مقاصد، ص 82.

² ميز بعض المتكلمين بين الحيّز والمكان، فاعتبروا الحيّز خاصية للجواهر لأنها لا تمتلك الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، ولذلك فهي لا تشغل الأماكن ولا تحتاج إلا إلى الأحياز؛ وجعلوا المكان خاصية للأجسام لأن الأبعاد الثلاثة الموقومة للجسم تحتاج إلى مكان توجد فيه وتستقرّ عليه. إلا أن الأشعري كان يستعمل الكون والتحيّز معطوفين أحدهما على الآخر مما يدلّ على أنّهما متقاربا المعنى عنده. ابن فورك، مجرّد، ص 254، 270. وصرّح الباقلاني بأن الحيّز هو المكان. الإنصاف، ص 16. واستغنى الجويني في بعض الأحيان عن ذكر المكان تماما، وعوّضه بالحيّز. الشامل، ص 59-60. وتدلّ هذه المقارنة على أن دلالة المصطلحين قد شهدت بعض التطوّر.

³ جعل الأشعري لوصف الشيء بكونه كائنا معنيين: أن يراد بكونه ثبوته ووجوده، أو «أن يراد به تعلّق الكون به الذي به يكون الكائن كائنا في المكان إذا كان مكان». ابن فورك، مجرّد، ص 43. انظر أيضا: عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 222.

إلا إذا وجد فيه جسم من الأجسام. فإذا وجد فيه جسم سمياً مع ملاء، أما إذا خلا من الأجسام فإنه يسمى خلاء¹. وهذا يعني أن المتكلمين يفرقون بين المكان والخلاء. فالمكان عبارة عن الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه مستقراً على جسم آخر، والخلاء عبارة عن ذلك الفراغ قبل أن يشغله شاغل. والأماكن في تصور المتكلمين متساوية، وليس لأي منها ميزة خاصة أو اختصاص بضرب من الموجودات، كاختصاص النار والهواء بالعلو واختصاص التراب بالسفل عند الطبائعيين.

كان التحيّز والكون منطلق المتكلمين الأساسي في تعريف المكان، وهو منطلق حسّي إضافي. فقد عرفه الأشعري بالقول إنّه «ما كان فيه الكائن بأن يكون فوقه مماساً له معتمداً عليه». وهذا يجعل منه جسماً ذا طبيعة مماثلة لطبيعة الجواهر، ويؤدّي إلى التسوية بين المكان وما جعل المكان مكاناً له، ومن ثمّ إلى اعتبار الجواهر والأجسام بعضها أماكن وأحياناً لبعض. فلكي يوجد الجوهر في المكان يجب أن يوجد جوهر آخر يكون له مكاناً وحيّزاً. لكنّ هذا يؤدّي إلى مآزق لأنّه يوقع في الدور ويقترض من أجل وجود جوهر واحد وجود جواهر لا نهاية لها، ويقود ذلك إلى استحالة وجود أيّ جوهر. ولتجاوز هذا المآزق اضطرّ الأشعري إلى القول بأنّ جملة العالم ليست في مكان، وأنّ الجوهر لا يحتاج عند حدوثه إلى مكان وإنّما يحتاج إليه في ثاني وقت حدوثه، وإلا تعلق وجوده بما لا يتناهى من الأماكن². وأجبره هذا القول على مراجعة معنى التحيّز باعتباره صفة ذاتية للجواهر، فذكر أنّه ليس الكون في المكان بل مجرد القابلية لذلك³. ومن الواضح أنّ هذه المآزق والحلول التي التجأ إليها الأشعري مآزق وحلول منطقية لا تجريبية. أمّا الأعراض فلا يصحّ عنده وعند سائر المتكلمين أن توجد في المكان وأن تكون تبعاً لذلك كائنة

¹ ابن فورك، مجرّد، ص ص262، 265، 272.

² نفسه، ص ص273-275.

³ قال الأشعري: «إن الجواهر المنفرد فيه كون، وهو المعنى الذي لو كان مكان كان به الكائن كائناً في المكان». نفسه، ص243.

متحيّزة، بل يقال إنّها قائمة بالمحلّ. ولذلك كان التحيّز ممّا تتميّز به الجواهر عن الأعراض¹.

إنّ المكان عند المتكلّمين مفهوم فيزيائي محدود وغير مستقلّ عن المتمكن فيه، فهو الذي يستقرّ عليه جسم ما. ولا يمكن تصوّره باعتباره إطارا شاغرا جاهزا لحلّول الأجسام فيه لأنّ المكان جسم من الأجسام استقرّ عليه جسم آخر، فإذا أزيح ذلك الجسم عنه بطل كونه مكانا. إنّ مجرد علاقة إضافية خاصّة بين شيئين تعني أن يكون شيء فوق شيء، ولم يروا فيه بعبارة الجابري «إطارا مجردا تنتظم فيه الأشياء»²، ولا ارتقوا به إلى مرتبة المقولة القبليّة الضروريّة للفكر كما هو الشأن عند كانط. فبقي عندهم دالّا على الدعامة الضروريّة لاستقرار الموجودات الماديّة الجوهرية، ولذلك لم يكن العرض محتاجا إليه أصلا ولا له به علاقة.

لم ير المتكلّمون في المكان شرطا لتصوّر الكمّ المنفصل ولإدراك الموجودات وتحديد علاقاتها بما يحيط بها، بل ظلّوا دوما يعتبرون المكان مكانا لما استقرّ عليه من الأجسام من غير أن تكون له صلة بما يقع تحته أو على أحد جوانبه. ويبدو أنّهم أخذوا هذا المفهوم من مكان جلوس المرء واستقراره ومقامه. أمّا الإطار المحيط فتصوّروه تصوّرا ذريّا اختزلوه في مفهوم الجهات الست³. فالمماسّ للشيء من جوانبه الخمسة عدا جهة التحت ليس مكانا له وإنّما هو مجاور له، ويسمّى جهة له⁴. وفي مستوى المصطلح فضّل المتكلّمون

¹ الجويني، الشامل، ص 47. وكان الأشعري يذهب إلى أنّ الأعراض لا تشغل الأماكن أمّا الجوهر فيشغل المكان الذي يحله، لذلك جوّز وجود عرضين في محل واحد ولم يجوّز وجود جوهرين في مكان واحد. ابن فورك، مجرّد، ص ص 207؛ 254، 270.

² الجابري، بنية العقل العربي، ص 181. ونجد عند الكندي تعريفا قريبا من هذا حين جعل المكان دالّا على «نهايات الأجسام». الرسائل الفلسفيّة، ج 1، ص 167.

³ الاسم الجامع الذي أطلقه الأشعري على الجوارر مهما كان اتجاهه هو الجهة. وهي مثل المكان، جوهر لا عرض. وقال في تعريفها: «إن الجزء في ذاته على الانفراد لا جهة له. فإذا خلّق معه غيره مضامًا له كان ذلك جهة له، وهو جهة أيضا لما ضامّه، فيكون يمينه أو شماله أو خلفه أو أمامه أو فوقه أو تحته... وكان يجري القول في جهة الجزء مجرى القول في حدّه ونهايته، وكان يقول: «حدّ الجزء جهته ونهايته، وجهته غيره». ابن فورك، مجرّد، ص 203.

⁴ وعلى هذا لا يكون ما يقع فوق مكانا لما تحت. والمثل الذي يضربه الأشعري هو مثال الجوّ أو القلنسوة بالنسبة إلى الرأس، فليس الأوّل مكانا للثاني بل الثاني مكان للأوّل، أي الرأس مكان للقلنسوة أو الجوّ. نفسه، ص ص 274-275.

لفظ الحيّز على لفظ المكان خصوصا إذا تعلق الأمر بالجواهر الأفراد. إنّ هذا التصرّو للمكان يؤدّي إلى اعتبار كلّ اتّصال عرضا، وإلى الإقرار بفردية مطلقة للأجزاء. فالجزء لا يفقد طبيعته وهويته بانضمامه إلى غيره من الأجزاء، ولا يكتسب هوية جديدة بذلك الانضمام لأنّ المكان حافظ لفرديته ولحقيقته الخاصّة.

ب. البقاء

يعني البقاء أنّ الجواهر خلافا للأعراض لا تغنى في ثاني حال حدوثها، بل يستمرّ وجودها ما شاء الله له بقاء. والخلاف في شأن هذه الصفة بين الأشعري وأكثر المعتزلة أنّهم يجعلون الجواهر باقية بأنفسها وهو يجعلها باقية ببقاء. فالباقي عنده باق لأنّ له بقاء، وهذا البقاء عرض غير باق، فهو يتجدّد كلّ حال. وليس هو عين الوجود، بل معنى زائد على الوجود، ذلك أنّ الوجود معنى واحد كليّ خال من الدلالة على الزمن. ولا يصحّ حدوث البقاء في حال حدوث الجوهر لأنّه لا يحتاج إليه في الوقت الأوّل¹. وهذا يجعل للجوهر حالتين: حالة وجود بلا بقاء (وقت حدوث الجوهر)، وحالة وجود مع بقاء إلزاما (ثاني وقت وجوده). وقد ألحّ الأشعري إلحاحا شديدا على هذه الفكرة بالرغم من طابعها الجزئي، والسبب في ذلك أنّها هي التي تسمح له بالبرهنة على عدم بقاء الجوهر بذاته واحتياجه في ذلك إلى عرض البقاء². وسنرى أنّ إثبات عرض البقاء ضروري لأمر آخر، هو تفسير الفناء.

لقد أثار القول ببقاء الجواهر مشكلة عويصة تتعلق بفنائها³، إذ لا بدّ لها من الفناء في وقت من الأوقات لأنّها ليست أبدية. فكيف تغنى؟ ومن مغنيها؟ إنّ فناء الجواهر هو عودتها إلى حالة العدم، ويبدو أنّ هذه العودة أصعب

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 230، 238-239؛ البغدادي، أصول الدين، ص 230-231.
² « فإذا قيل له: فقل في بقاء الجسم إنّ باق بنفسه كما قلت في بقاء البارئ تعالى إنّ باق بنفسه، فرّق بينهما بأنّ بقاء الجسم لو بقي بنفسه لكان في حال حدوثه باقيا، وقد ثبت أنّه لا يصحّ أن يكون الشيء باقيا في حال حدوثه». نفسه، ص 239.
³ أعطى البغدادي صورة معبرة عن اضطراب المتكلمين في موضوع الفناء من خلال ما أورده عنهم من أقوال متناقضة يتضمّن بعضها معنى تعجيز الله عن إفناء ما خلق من أجسام. أصول الدين، ص 87-88.

بكثير من قدمها من عالم العدم إلى عالم الوجود. والمسؤول عن هذه الصعوبة هو المنطلقات النظرية التي انطلق منها الأشاعرة في فهم مسألة الوجود والعدم وتصوّر الفعل. إنّ الفعل عندهم مفهوم إيجابي يقتضي بالضرورة أثرا ملموسا، والعدم هو انتفاء كلّ أثر¹، فكيف يكون فعلا؟ أما إذا أقررنا بأنّه ليس فعلا فإنّ ذلك يؤدّي إلى نفي الحاجة إلى فاعل للعدم، أي إلى مفن للجواهر. فهل تنعدم الجواهر من تلقاء نفسها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ من معرفة الكيفية التي حدّ بها الأشعري مفهومي البقاء والفناء. في خصوص اللفظ الأوّل ذهب إلى أنّ عبارة «أبقى الله الجسم» تعني أنّه «خلق له بقاء»، وإلى أنّ وصفنا البارئ بأنّه «قادر أن يبقي الجسم» يعني أنّه «قادر أن يخلق له بقاء». وهذا يعني أنّ البقاء عرض من الأعراض وصفة زائدة على ذات الجوهر. وفي خصوص لفظ الفناء ذهب إلى أنّه «ليس بمعنى وليس بشيء»، وإلى أنّ قولنا في الشيء: «فني» يعني أنّه «عدم بعدما كان موجودا وجاز أن لا يعدم»، فلا يقال: «فني» إلاّ لما كان موجودا فعدم². وهذا يعني أنّ الأشعري ينكر أن يكون الفناء صفة إيجابية موجودة في الشيء عند فئاته لأنّ الفناء ليس بشيء أصلا وإنّما هو عدم.

فإذا كان الجوهر، لكي يصبح معدوما بعد إذ كان موجودا لا يضاف إليه شيء جديد فلماذا انعدم؟ ولماذا كان تارة جديرا بالوجود وتارة أخرى جديرا بالعدم؟ السبب حسب الأشعري هو أنّ الله تارة يخلق فيه عرض البقاء وتارة لا يخلقه: «إنّ معنى قولنا أفنى الله كذا أنّه لم يخلق له بقاء في حال ما كان يصحّ أن يخلقه، وإنّ معنى قولنا أبقى الله كذا أي خلق له بقاء». وأنكر أن يكون معنى الأوّل أنّه خلق له فناء ومعنى الثاني أنّه لم يخلق له فناء لأنّ هذا يوجب «أن يكون كلّ ما لم يخلق له فناء باقيا، وذلك محال».

لماذا لم يفترض الأشعري، قياسا على البقاء، فناء الفاني بعرض يخلقه الله فيه يسمّى عرض الفناء؟ السبب أنّ ذلك ينطوي على تناقض غير مقبول. قال

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص 69.

² ابن فورك، مجرّد، ص 238، 240.

موضّحاً رأيه: «لو كان معنى قولنا أفنى الله الجسم أنّه خلق له فناء كما أنّ معنى قولنا أبقيه أنّه خلق له بقاء كان يجب أن يكون ذلك المعنى حادثاً في الفاني به، وكونه حادثاً فيه يقتضي وجوده، وكونه فناء له يقتضي عدمه، وذلك محال». وهذا يعني أن لا سلطة لله على ذات الجوهر مباشرة وإنما يتصرّف الله في أعراضه، ويتصرّفه فيها يتصرّف فيه¹. ثمّ إنّ لا يتصرّف في الأعراض إلاّ من حيث الإحداث، فهي تفنى بنفسها في ثاني وقت حدوثها لأنّ «ذواتها لا يتصوّر لها بقاء»².

وهذا يظهر أنّ الجوهر رهين العرض من دونه ينتفي ولا يبقى، وأنّ وجوده من ثمّ مشدود إلى خيط رقيق ينقطع من تلقاء نفسه كلّ آن ويحتاج إلى من يجدّده باستمرار، ويفسرّ إلحاح المتكلمين على تلازم عنصرى الجوهر والعرض واستغلالهم ذلك في إثبات حدوث العالم، ولكنّه يوضّح في الوقت نفسه محدودية نظرية الخلق الإلهي ومازقها وتردّدها بين فكرتي التّدخل الإلهي المباشر والحركة الذاتية للموجودات وجوداً وفناءً.

ولعلّ هذا التردّد هو ما أوحى إلى بعض المستشرقين بالحديث عن نظرية عامة في الخلق المستمرّ ونسبتها إلى عموم المتكلمين. فقد كان ماسينيون يعتقد أنّ المتكلمين يسلمون بأنّ الله يخلق الجواهر ويعيد خلقها في كلّ وقت³. وزعم أورمسابي (E. Ormsby) أنّ مذهب الغزالي هو القول بأنّ الله يخلق كلّ الموجودات ذرّة ذرّة خلقاً مستمراً لحظة بعد لحظة⁴. لكنّنا لم نجد للغزالي ولا لأحد من المتكلمين نصّاً صريحاً يؤكّد هذا المذهب، وإنّما وجدنا منهم إقراراً بحاجة كلّ الموجودات إلى الله في استمرار وجودها مع ذهابهم في بيان ذلك مذاهب مختلفة. وفي رأينا أنّ نظرية الخلق المستمرّ للجواهر لم تكن مذاهباً

¹ «وكان يقول: إنّ معنى قدرة القادر على أن يفنى الشيء ليس يرجع إلى مقدور يحدث، بل يرجع إلى مقدور بأن لا يحدث، وأن المقدور قد يكون مقدوراً بأن يكون وبأن لا يكون». نفسه، ص24.

² الغزالي، الاقتصاد، ص70.

³ L. Massignon, *La Passion*, t3, p74.

⁴ "What to us appears to be continuity and continuance in the course of things is in actuality the result of God's continuous creation, atom by atom and instant by instant, of all existant things". E. Ormsby, *Theodicy*, p213 .

إسلامياً بالرغم من زعم الجاحظ أن النظام كان يقول «بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها»؛ فقد نبه أبو الحسين الخياط على خطأ الجاحظ مغلطا حكايته عن النظام¹. ولم يكن هذا المذهب ينطبق بصورة كاملة إلا على موقف الأشاعرة من الأعراض. أما موقفهم من الجواهر، وموقف المعتزلة من الجواهر والأعراض معا، فلم يستند إليه بتاتا².

ج. التجانس

يعني التجانس أن الجواهر كلها جنس واحد من الموجودات ولا فرق بينها. هذا ما ذهب إليه أكثر المتكلمين لا سيما الأشعري وتلاميذه³، ولم يشد عنه إلا قلة من المعتزلة⁴. فقد أكد الجويني في تحدّد سافر لظواهر الأشياء أن النار لا تخالف الهواء في الجوهر وإنما تخالفه في الأعراض فحسب. والدليل على تجانسهما عنده تساويهما في «صفتي نفسيهما»، إذ يجب لأحدهما ما يجب للآخر من التحيز وقبول الأعراض. ولئن اختص كل منهما بصفات

¹ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص141. قارن ما نقله البغدادي بما كتبه الخياط ونسبه إلى ابن الروندي في: الانتصار، ص52.

² في خصوص مذهب الأشعري في المسألة راجع: ابن فورك، مجرّد، ص238. قارن بمذهب المعتزلي أبي القاسم البلخي الكعبي في: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص74.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص308. وقال الأشعري معبرا عن رأيه الخاص: إن «الجواهر كلها متجانسة لأنفسها ولا تختلف لاختلاف أعراضها، وإن أعراضها المختلفة». ابن فورك، مجرّد، ص338. وأقر بأن «الاختلاف في أعراض الجسم، فأما أجزاء الجسم فهي متجانسة ولا اختلاف فيها. وإن قول من قال: الحار يخالف البارد توسّع. وحقيقة ذلك أن الحرارة تخالف البرودة، فأما نفس الحار فهي كنفس البارد ومن جنسه». نفسه، صص208-209، 30، 131، 265. وانظر رأي البغدادي في: أصول الدين، ص35.

⁴ ذكرت مني أحمد أبو زيد أن قلة من المتكلمين قالوا بلا تجانس الجواهر، منهم المعتزلي أبو القاسم البلخي الكعبي: التصور الذري، صص37-38. وقد وجدنا فيما كتب الجاحظ ما يدل على أنه من هذا الفريق، إلا أن كلامه في هذا الشأن لم يكن واضحا وضوحا لا يحتمل الشك. انظر: الحيوان، ج3، صص374-375، وخصوصا حين تحدّث عن تكوّن الذهب في أعماق الأرض «بأن يصادف من الأرض جوهرًا ومن الهواء الذي في خلالها جوهرًا ومن الماء الملابس لها جوهرًا ومن النار المحصورة فيها جوهرًا» على شروط معيّنة، فيكون الذهب «نتيجة هذه الجواهر على هذه الأسباب». وفي موضع آخر قريب أقر للجوهر بمائتي شكل هندسي مختلف، وذكر هذا الرقم على سبيل التمثيل لا الاستيعاب. نفسه، ص378.

ليست لغيره فإنها صفات عرضية ولا يبعد أن تنتقل من أحدهما إلى الآخر، كأن تنتقل حرارة النار إلى الهواء بأن يُحمى حتى يصير في مثل حرارتها¹. وبالرغم من كون الجوهر حقيقة واقعية ذات علاقات جوار ومماسة بغيرها من الجواهر رفض الجويني إسناد شكل هندسي معين إليه متفقا في ذلك مع الباقلاني، وخطأ كل المحاولات التي سعت إلى تحديد شكله². وتمكن بذلك من تجنب مشاكل نظرية عديدة تنتج عن اختيار شكل معين للجوهر محتميا بمقالة تجانس الجواهر.

إن مقالة تجانس الجواهر تخالف بديهية الأشياء، وقد اعتمد الأشاعرة في تقريرها على مجرد التخيل. فما «لا يبعد» في الوهم يصبح ممكنا بل بديهيا، وفي هذا التساهل يكمن الفرق بين منهج المتكلم التقليدي ومنهج عالم الطبيعة الحديث. المتكلم لا يميز بين خياله الشخصي والواقع، أما العالم الحديث فيشترط على نفسه التجربة ويلتزم بمقتضيات التفكير الرياضي الصارم. إن الوصف الكلامي يجعل من الجوهر مجرد تصور ذهني مبهم يستنجد به المتكلم لتسمية شيء تقف وسائل عصره عاجزة عن دراسته بدقة، وهذا ما يفسر نجاحته الجدلية وعدم دقته العلمية في الوقت نفسه. ومن هذه الجهة يمكن عدّه عائقا حال دون وقوف القدامى على ما بين العناصر الطبيعية من اختلاف.

3.2. العرض

كانت نظرية الأعراض أو المعاني في الأصل جوابا عن هذا السؤال: لماذا تتفق الموجودات في أشياء وتختلف في أشياء أخرى؟ ولماذا يكون الشيء على حال فيغدو على حال أخرى؟ إن الجواهر لا تفسر ذلك لأنها عنصر ثابت لا يتغير في حالي التماثل والاختلاف وحالي الثبات والتغير، فهي من جميع الجهات متماثلة متجانسة. لذا احتاج المتكلمون إلى افتراض عنصر آخر لتفسير الاختلاف سمّوه أعراضا استنتجوا وجوده من تجارب الحياة البسيطة

¹ الجويني، الشامل، ص 57-59. والشيء نفسه قاله في تجانس الماء والصخر وغيرها من الأجسام. انظر أمثلة مشابهة في: البغدادي، أصول الدين، ص 54-55.
² الجويني، الشامل، ص 61-62.

والملاحظة الساذجة. وقد يكون المتكلم المعتزلي معمر بن عباد (ت215) هو أول من طرح هذا السؤال على نفسه بإلحاح وبحث عن جواب عنه في الظواهر الطبيعية وصاغ جوابه عنه في نظرية طبيعية باتت مشهورة عند المتكلمين وإن لم تحظ بعض جوانبها برضاهم سموها نظرية المعاني وسموا القائلين بها أصحاب المعاني¹. وبسرعة اكتسبت الأعراض عندهم أهمية أنطولوجية كبيرة رغم عرضيتها لأنها سمحت لهم بفضل اختلافها وتنوعها بالتمييز بين الأجسام ولولاها لكانت الأجسام شيئاً واحداً، إذ الأجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والجواهر كلها جنس واحد.

سمى المتكلمون العرض بأسماء أخرى مرادفة له أو شاملة له شمول الجنس للنوع، هي المعنى والعلة والصفة². وعرفه الأشعري بكونه «ما يعرض ويحدث»، أو هو ما يعرض في الجسم والجوهر ولا يبقى³؛ وإلى ذلك ذهب الباقلاني⁴. وعرفه الجويني بكونه «المعنى القائم بالجوهر»⁵، ومثل له بأمثلة مختلفة لتوضيحه جمع فيها بين العناصر الحسية كالألوان والطعوم والروائح، والأمور النفسية المعنوية كالعلوم والقدر والإرادات الحادثة، وما هو حصيلة عناصر معقدة كالحياتة والموت⁶.

إن هذا التوسيع يجعل حد المتكلمين للعرض حدًا فضفاضًا يجمع بين أشياء كثيرة شديدة الاختلاف تحت مسمى واحد بحجة خضوعها جميعاً لقانون واحد تدركه حواسنا، هو التغير والعروض وسرعة الزوال. وقد اشتقوا

¹ انظر: الحياطة، الانتصار، ص55.

² الجاحظ، الحيوان، ج5، ص305؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص369-370؛ الماتريدي،

كتاب التوحيد، ص40؛ ابن فورك، تمهيد، ص38؛ مجرّد، ص44؛ الجويني، اللمع، ص121.

³ ابن فورك، مجرّد، ص11، 211، 257، 291.

⁴ «الذي يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين»، الباقلاني، الإنصاف، ص16.

⁵ كان الأشعري يقبل هذه العبارة في حدّ العرض إلا أنه يفضل عليها عبارة «موجود بالجوهر»، ويأبى أن يقول «إنه حالّ في الجوهر لأنّ الحلول عنده من صفات الأجسام الشاغلة لأماكنها، والعرض لا يصح أن يشغل المكان».

⁶ ابن فورك، مجرّد، ص212، 265.

الجويني، الإرشاد، ص17؛ اللمع، ص121. وعدّد البغدادي أنواع الأعراض، فبلغ بها الثلاثين نوعاً. وعدّد النظام العلوم والإرادات من الحركات وأدخلها في جملة «حركات القلوب». البغدادي، أصول الدين، ص40-46.

هذا الحدّ من اللغة¹ ومن الاستعمال القرآني²، وهو ما رأى الفلاسفة فيه طريقة عامية في التعريف³. فهذه الطريقة تعتمد على الخصائص وضرب المثال، وتكتفي بذكر علاقة العرض بغيره -وهذه إضافة لا حدّ- وبالإشارة إلى عدم استمرار وجوده في الزمن، ولا يدخل الوجود في الحدّ.

وأهمّ خاصية تميّز العرض عن الجوهر هي عدم البقاء، إلا أنّ هذه الخاصية ليست محلّ اتفاق بين جميع المتكلمين. فقد ميّز المعتزلة بين صنفين من الأعراض: ما يبقى وما لا يبقى⁴. أمّا الأشعري فلم يقرّ بهذا التمييز واعتبر الأعراض جميعاً صنفاً واحداً خاضعاً لقانون واحد هو قانون عدم البقاء. وأحال بقاء أعراض الجسم ببقاء الجسم «لأنّ الجسم وبقائه غيران لأعراضه»، ولأنّ الباقي إنّما يبقى ببقاء فيه هو لا في غيره⁵. فمذهبه في الأعراض أنّه «لا يصحّ وجود شيء منها أكثر من وقت واحد. وإذا عُدّ فليس يعدم بضدّ ولا بمعدم، بل يجب عدمه في ثاني وقته لا محالة، ويستحيل وجوده في حالين متّصلين»⁶.

واستند الأشعري في إحالته بقاء الأعراض إلى كون الباقي هو «ما له بقاء»، وإلى استحالة قيام بقاءه بغيره. ولما كان العرض لا يقوم بالعرض وإنّما يقوم بالجوهر استنتج امتناع قيام البقاء -وهو عرض- بأحد الأعراض، وأدى ذلك

¹ استعرض ابن منظور معاني العرض فذكر من بينها الدلالة على أحداث الدهر من الموت والمرض ونحوهما، وما يعرض للإنسان من الهموم والأشغال، وجميع متاع الدنيا وما ينال منها من مال وحطام، ألخ. لسان العرب المحيظ، ج4، ص738.

² مثل الآية: «تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة» (الأنفال/ 67).

³ الفارابي، كتاب الحروف، ص95.

⁴ انظر مختلف المواقف الكلامية من مسألة بقاء الأعراض في: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص 358-359؛ البغدادي، أصول الدين، ص ص 50-52؛ D. Gimaret, *La doctrine*, pp90، 126. ولئن مال أكثر المتكلمين إلى القول بالفناء التلقائي للأعراض فإنهم جميعاً أقرّوا -باستثناء العلّاف- ببقائها في الآخرة بقاء دائماً، وكان ذلك نتيجة منطقية لإقرارهم بخلود المؤمنين في الجنة والكفار في النار. إلا أنّ مرادهم ببقاء الأعراض هو دوام نوعها لا دوام الأفراد منها. انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص113.

⁵ وحجته في ذلك أنّنا «لما وجدنا أعراض الجسم تتبدّل وتتغيّر مع بقاء الجسم دلّ ذلك على أنّ بقاء الجسم لا يكون بقاء لأعراضه». ابن فورك، مجرد، ص ص 237-238. انظر موقفاً مماثلاً للبغدادي في: أصول الدين، ص229.

⁶ ابن فورك، مجرد، ص ص 12-13، 230، 246، 258.

إلى الإقرار باستحالة بقاء شيء منها، وهو ما عبّاه الأشعري قانوناً عاماً فيها¹.
وتأكيداً لهذا القانون شبه استحالة انقسام الواحد منها مع الوقت - أي أن
يبقى عدّة أوقات - باستحالة انقسامه مع المحلّ، أي أن يوجد في عدّة
جواهر. فالعرض «في نفسه واحد غير منقسم»، ولهذا سمّاه جزءاً كالجواهر².
وفسر الأشعري ما نلاحظه من استدامة السواد في الأسود لا ببقائه أوقاتاً
متعاقبة كما يخيل، بل بفناء السواد وتجده وقتاً بعد وقت وتعذر ملاحظتنا
الفصل بين الأمرين لتجانس السوادين الفاني والمتجدّد وتشاكلهما³. وميّز بين
جواز الإعادة على الأعراض - وهو أمر ثابت لها - ووصفها بالبقاء أو بجواز
البقاء - وهو ما لا يصحّ فيها - معللاً عدم صحّته بكون «الإعادة بعد الابتداء
ابتداء عن عدم، والوصف بالبقاء إنّما يصحّ لمن لا يكون حدوثه حال صحّة
وصفه بذلك، وأنّ ما يعاد من الأعراض فإنّما يحدث عن عدم»⁴. ورأى في عدم
بقاء الأعراض دليلاً على عدم جواز انتقالها من محلّ إلى محلّ أو انقلابها إلى
جنس آخر من الموجودات⁵.

لا شك أنّ عدم افتراض الأشاعرة وجود عرض الفناء في الفاني راجع إلى
تسليمهم بعدم قيام الأعراض بالأعراض وإلى أنّ الفاني عندهم ليس بشيء
فيقوم به الفناء. والأهمّ من ذلك إثباتهم فكرة الفناء التلقائي للأعراض من غير
اقتضاء معنى به تُعدم، لذلك رأى الأشعري في قولنا: «فنيته الحياة بالموت»
مجازاً محضاً. لكنّ نفي الحاجة إلى عرض الفناء يعني في الوقت نفسه نفي
دور الله في فناء الأعراض. لذلك لم يجوّز الأشعري في الأعراض إذا عدمت بعد
حدوثها أن يقال إنّها مفناة أو معدمة، وإنّما جوّز أن يقال إنّها معدومة فقط
لأنّ «الشيء منها ليس يعدم بغيره»⁶.

¹ نفسه، ص 239.

² نفسه، ص 30، 239. واعتبر البغدادي الأعراض كلّها أجزاء لا تتجزأ، ولذلك كانت آحادها مفتقرة إلى محل واحد. أصول الدين، ص 35.

³ ابن فورك، مجرّد، ص 242.

⁴ نفسه، ص 240.

⁵ نفسه، ص 265؛ البغدادي، أصول الدين، ص 38.

⁶ ابن فورك، مجرّد، ص 242.

لماذا قال الأشاعرة ببقاء الجواهر والأجسام وفناء جميع الأعراض؟ يبدو أنهم استوحوا ذلك من الملاحظة الحسيّة اليوميّة. فقد كانوا يشاهدون الشيء تبقى مادّته ويتغيّر شكله ولونه ووضعه في المكان ألخ. فميّزوا فيه بين أمرين مختلفين: ما يبقى وسّموه جوهرًا، وما يتغيّر وسّموه عرضًا واتّخذوه قرينة للحدوث. ورأوا أنّ هذا ينطبق من وجه واحد على ما هو مادّي محسوس وعلى ما هو معنوي أو نفسي. فعلم الإنسان مثلًا يتغيّر بالنماء فيزداد وبالنقصان - كما في حالة النسيان - فيتضاءل؛ واستنتجوا من ذلك أنّ العلم عرض. وعلى هذا النحو نظروا إلى الحركة والحياة والمشاعر وغيرها وقاسوا بعضها على بعض واعتبروها جميعًا أعراضًا.

ومع أنّ البقاء والفناء ظاهرتان نسبيتان في الطبيعة تحصلان في أوقات مختلفة بانتظام حينًا وبغير انتظام حينًا آخر، فإنّ المتكلمين جعلوا منهما مفهومين جامدين وأخضعوهما لأحكام مضبوطة ذات طابع رياضي. فكلّ الأعراض تفنى بنفسها في ثاني حال حدوثها، وتبعا لذلك انقسم الزمان إلى أوقات متساوية هي عبارة عن أجزاء لا تتجزأ يمثل كلّ واحد منها أصغر وحدة زمنيّة ممكنة سمّوها وقتًا، وعدّوه من جملة الأعراض¹.

وعلى غرار المكان لم يكن للزمان عند الأشعري أهميّة مبدئيّة في تصوّر العالم ولم يسند إليه وظيفة الإطار الضروري والقبلي لفهم ظواهره وما يطرأ عليها من تغيّر، واعتبره مجرد عنصر من عناصر الوجود يمكن اختزاله في قسم فرعي من أقسام الأعراض. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبره مجرد إضافة اعتباريّة منكرا أن يكون له وجود حقيقي².

إنّ الإنسان الحديث يدرك أنّه يتعدّر على المرء تصوّر الأشياء من غير افتراض المكان والزمان، لكنّ ما نراه اليوم شرطًا للإدراك لم يكن المتكلمون يرونه كذلك. كان تصوّرهم للجوهر والعرض تصوّرًا مقوليًا ولم يكن تصوّرًا مكانيًا وزمانيًا، والسبب أنّهم اعتبروهما أعمّ أقسام الموجودات الحادثة، فما

¹ نفسه، ص 277.

² ابن فورك، مجرد، ص 276. وقد تابع الجويني في هذه المسألة شيخه الأشعري واستعمل في التعبير عن رأيه ألفاظًا قريبة من ألفاظه. انظر: الإرشاد، ص 361.

من موجود منها إلا وهو جوهر أو عرض. وقد جعل هذا منهما إطارا يندرج فيه المكان والزمان بدل أن يكون المكان والزمان إطارا لهما. فالتحيز صفة ذاتية من صفات الجواهر، وكون العرض لا يبقى وقتين من أخصّ أوصافه.

4.2 الجسم

عرّف الأشعري الجسم باعتماد مفهوم واحد هو التآليف، فاعتبر الأجسام «جواهر مؤتلفة». وبناء على ذلك رأى أنّ حقيقة الجسم أنّه المؤلف أو المؤلف مرجعا كون الجسم جسما إلى مجرد ما فيه من التآليف¹. وكان ينكر في حدّه أن يقال إنّه المحتمل للأعراض أو القابل لها أو القائم بنفسه أو إنّه الشيء. وسبب إنكاره لهذه الحدود أنّها تعتمد على معان لا يقع فيها التزايد والتفاضل بينما «وصف الجسم بأنّه جسم يقتضي معنى يصحّ فيه التزايد»، إذ يكون بعض الأجسام أجسام من بعض. وأنكر التعريف المعتزلي الشهير الذي يحدّد الجسم بالطويل العريض العميق² - وهو تعريف قريب جدًا من تعريف الفلاسفة³ - لسبب فني يتصل بمنهجه في بناء الحدّ. فعلى أصله يستحيل أن يكون الحدّ مركبا من وصفين يجوز أن يوجد أحدهما ولا يوجد الآخر، والشيء يجوز أن يكون طويلا عريضا ولا يكون عميقا⁴. وأنكره لسبب آخر، هو اعتباره الطول عرضا قائما بالجواهر، فعنده أن الجزء الواحد «إذا ضامه غيره ففي كلّ جزء طول هو انضمام ومماسّة واجتماع»⁵. وليس الطول - وكذلك العرض والعمق - سوى نوع من التآليف، «وإنّ نفس ما يكون طولاً قد يكون

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 211، 332.

² قال القاضي عبد الحبار: «اعلم أنّ الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا. ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء». شرح الأصول الخمسة، ص 217، 224.

³ فالجسم عندهم هو «كلّ جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة». الغزالي، مقاصد، ص 83-84. وعرّف الكندي الجرم - وهو مرادف للجسم - بأنّه «جوهر طويل عريض عميق أي ذو أبعاد ثلاثة». الرسائل الفلسفية، ج 1، ص 120.

⁴ الحدّ عند الأشعري يجب أن يكون وصفا واحدا «يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه لأجل عدمه لا لمعنى آخر». ابن فورك، مجرّد، ص 210، 217، 309. لكنّه لم يلتزم دائما بهذا الشرط، وقد تخلى عنه الأشاعرة اللاحقون. انظر: الجويني، الشامل، ص 48.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص 203.

عرضا، ونفس ما يكون عرضا قد يكون عمقا، وليست تلك معان (كذا) مختلفة»¹.

أصرّ الأشاعرة على فكرة التأليف في حدّ الجسم²، فما الذي كانوا يقصدونه بذلك؟

اعتبر الأشعري التأليف والاجتماع والماسّة والمجاورة والالتزاق والاتّصال ألفاظا دالّة على معنى واحد هو «كون الجوهر مع الجوهر بحيث لا يصحّ أن يتوسّطهما ثالث وهما على ما هما عليه»³. وبناء على أصله في كون الجواهر متماثلة فسّر اختلاف حال الجوهر الفرد عن حال الجوهر المؤلّف بقيام عرض بالثاني دون الأوّل سمّاه عرض المجاورة أو الماسّة⁴، وهما كونان. والأكوان أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ووظيفتها هي تخصيص الجوهر بمكان مخصوص أو تقدير مكان مخصوص يشغله⁵.

وقد نتج عن مفهوم التأليف مشكل مهمّ يتعلّق بضبط الحدّ الأدنى لما يطلق عليه لفظ الجسم، وكان ذلك مشكلا عامّا في علم الكلام⁶ ذهب الأشاعرة مذهباً خاصّاً في معالجته. فقال الأشعري تارة إنّ أقلّ ما يقع عليه اسم الجسم جوهران⁷، وقال تارة أخرى إنّ الجسم يكفي فيه جوهر واحد مع تأليف قائم

¹ نفسه، ص205.

² الباقلاني، الإنصاف، ص16؛ تمهيد، ص37؛ القشيري، الفصول، ص59؛ الجويني، الإرشاد، ص42. انظر أيضا: R. Frank, *Bodies and atoms*, p45.

³ ابن فورك، مجرّد، ص30.

⁴ نفسه، ص211. والمجاورة والماسّة حسب فرانك عرضان مختلفان عند الأشعري، إلّا أنّ الأشاعرة المتأخّرين مالوا إلى عدم التمييز بينهما وعدّوا جميع الأكوان صنفا واحدا. وذهب الأشعري إلى أنّ الجوهر الواحد ينبغي أن تماسّه ستّة جواهر ليحاط به من جميع الجهات. وفي هذه الحالة يكون فيه عرض واحد من أعراض المجاورة بفضلته ينتفي الفراغ بينه وبين ما يحيط به وستّة أعراض من أعراض الماسّة بما تماسّ الأجزاء الستّة المحيطة به. ابن فورك، مجرّد، ص204، 273. وهذا استثناء من القاعدة العامّة التي وضعها والتي تقضي بعدم حلول أكثر من عرض من نفس الجنس في الجوهر الواحد. نفسه، ص110، 239. وهو استثناء كان واعيا به وحاول تبريره. نفسه، ص204. انظر أيضا: R. Frank, *Bodies and atoms*, pp45, note24, 291-292.

⁵ الجويني، الإرشاد، ص17؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص96، 111. والأكوان عند الأشعري من صفات المعاني، لها يكون الكائن كائنا وبها يكون في المكان إذا كان مكانا. ولا يجوز عنده أن يخلو الجوهر -وإن كان فردا- من الكون ومن اللون. ابن فورك، مجرّد، ص243.

⁶ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص301-306.

⁷ «أقلّ قليل الاجتماع لا يكون إلا بين شيئين، لأنّ الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعا». الأشعري، اللمع، ص10. انظر أيضا: ابن فورك، مجرّد، ص206، 211.

به¹، وفي هذه الحالة اعتبر الجوهرين المؤتلفين جسمين اثنين بما قام بكلٍ منهما من تأليف، والظاهر أنّه كان إلى المذهب الأوّل أميل². وبسبب اضطراب موقفه في المسألة اختلف الأشاعرة التالون بين مؤيد للمذهب الأوّل مثل القشيري³ ومؤيد للمذهب الثاني مثل الجويني⁴.

وأياً كان المذهب فإنّ الجسم عند الأشاعرة ليس هو ما نعيه اليوم بهذه العبارة. فالجسم عندهم لا يتضمّن مفهوم البنية التي قال بها المعتزلة، ولا يتمتّع بوحدة أنطولوجية حقيقية، وبالإمكان تفكيكه ثمّ إعادة تركيبه كما كان، وهذا يجعل المعاد الأخروي أمراً ممكناً فيزيائياً. إنّ الجسم عندهم مجرد جوهر مع اجتماع أو جوهرين مع اجتماعين. وبناء على ذلك فإنّ ما هو جسم واحد عندنا يعدّ مجموعة أجسام عندهم قد يستعصي على العادّ عدّها. وبسبب هذه الرؤية لم يتحدّثوا عن جملة الكائن وإنّما تحدّثوا عن أفراد أجزائه، ولم يعتبروا العالم مثلاً للإنسان كلّهُ، بل الجزء أو الأجزاء التي قام بها عرض العلم منه، وموضعها القلب أو الدماغ؛ وكذلك كان قولهم في الظالم وغيره من الأوصاف⁵.

فكلّ وصف لا ينطبق إلّا على الأجزاء التي حلّ بها العرض المعني من الإنسان. وأعراض الكون وخصوصاً عرض التأليف والاجتماع والمجاورة هي التي تضيف على هذا الركّام من الوحدات المتماثلة المفكّكة صورة الجرم الواحد ذي البنية الملتئمة وتمنحه هويته الفردية لأنّها تصف جميع أجزائه بنفس

¹ «اختلف جوابه في المجتمع والطويل هل يقال للجزئين إنّهما مجتمع واحد أو مجتمعان. فتارة قال إنّهما طويلان مجتمعان بطولين واجتماعين، وتارة قال إنّهما مجتمع واحد وطويل واحد». ابن فورك، مجرّد، ص203.

² نفسه، ص206.

³ قال القشيري: «حقيقة الجسم هو المؤلّف، وهو جوهران مجتمعان». الفصول، ص59. وقال أيضاً: «صانع العالم ليس بجسم لأنّه واحد، وأقلّ الجسم جوهران تضافاً». نفسه، ص60.

⁴ قال الجويني: «إذا تألّف جوهران فكل واحد منهما قد قام به تأليف، والمتألّف ما قام به التأليف، فهما إذن متألّفان»، وهما إذن جسمان. الشامل، ص203. ويحدّ في الإرشاد تردّداً ربّما ينبغي عزوه إلى النسخ لا إلى المؤلّف. فقد جاء فيه، ص17، قوله: «إذا تألّف جوهران كانا جسماً». ولكن ورد في بعض النسخ: «كانا جسمين». انظر تعليق المحقّق في الهامش التاسع من الصفحة ذاتها.

⁵ اعترض المعتزلة على الأشاعرة «في قولهم إنّ الظالم من قام به الظلم بأن قالوا إنّ الظلم يقوم ببعض الظالم والجملة هي الظالمة». لكنّ البغدادي اعتبر هذا الاعتراض ساقطاً على أصل الأشعري لأنّ مذهبه أنّ محلّ الظلم من الجملة هو الظالم دون جملته. أصول الدين، ص132.

الدرجة. ولأنّ الأعراض عرضيّة زائلة فإنّها لا تتغيّر من حقيقة الجوهر ولا تمنحه طبيعة جديدة عند الائتلاف. بل لأنّها مؤقتة يمكن أن تنفك عنه في كلّ لحظة فيرجع الجسم إلى حالة العدم التي هي حالته الأصليّة. إنّ الجسم غير ملتئم بانضمام جواهره بعضها إلى بعض واتحادها في كيان واحد خاضع لبنية كليّة واحدة، بل هو ملتئم بوجود عرض الاجتماع فيه. والجوهر يبقى في الجسم مستقلاً عن الجواهر الأخرى غير قابل للاندماج معها في كيان جديد موحد. وما رفض الطويل العريض العميق في حدّ الجسم والقول بأنّه المؤتلف سوى وجه من وجوه الإنكار لوحده.

ليس الجسم عند الأشاعرة جسماً خاصاً، جسم إنسان أو حصان أو شجرة أو جدار، بل هو جسم رياضي أحادي الجنس في كلّ الموجودات. لذلك لم يروا أيّ فرق جوهري بين جسم وآخر إلّا في عدد أجزائه ونوع الأعراض القائمة به، وذلك قابلاً للتبدّل في كلّ حين. وليس من شك في أنّ هذا التصرّو يجعل من غير الوارد التفكير في تصنيف علمي للأجسام والعناصر وتحديد دقيق لخصائصها على نحو ما حصل في علم الكيمياء الحديث.

والملاحظ أنّ الصورة التي هي جوهر عند الفلاسفة ترجع عند المتكلمين الأشاعرة إلى عرض التآليف الذي إن قام بالجوهر الواحد أو الجواهر الكثيرة صيرها جسماً واحداً ذا طول وعرض وعمق¹. وفي إطار هذا التصرّو ليس لصورة جسم من الأجسام أيّ بعد من أبعاد الضرورة، وما تؤدّيه بنية ما من وظائف يمكن أن تؤدّيه بنية أخرى مختلفة عنها تماماً، لأنّه لا تلازم بين الجواهر والأعراض المخصوصة ولا بين الصورة والوظائف التي ينهض بها صاحب الصورة². وينتج عن هذا الرأي أنّ اختلاف تركيب الإنسان والحصان لا يوجب

¹ قال ابن فورك واصفاً مذهب الأشعري في الصورة: «كان يقول إنّ معنى الصورة هو التآليف الكائن في المصوّر، وإنّ المصوّر مصوّر لصورة هي تآليف أجزائه... وكان لا يفرّق بين الجسم والجزء المصوّر والمؤلّف والمركب والمماسّ والمجتمع والمجاور». مجرّد، ص30.

² كان الأشعري يقول: «إنّ الأجسام المركبة من الحيوانات وغيرها ممّا اختصّ بضرب من النظم والتركيب فليست لذلك علة موجبة له أن يكون كذلك مع امتناع أن يكون بخلافه، بل كلّ ذلك جائز كونها على خلاف ذلك على أصله في قوله إنّ الجواهر متجانسة وأعراضها مختلفة». فما اختصّ به الحجر مثلاً يمكن أن يبدّل بأعراض الماء وتبدّل أعراض الماء بأعراض الحجر «حتّى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه». نفسه، ص30.

اختلاف جواهرهما، وقد كان ذلك رأي الأشعري بالفعل. وحجته أنه لو أوجب اختلاف جواهرهما لكان اختلاف صورة الطينتين بالتثليث والتربيع يمنع أن تكونا جنسا واحدا¹. ويدل هذا الاحتجاج على أن الأشاعرة كانوا يحصرون معنى الصورة في الشكل الخارجي للأجسام.

ولم يكن المعتزلة رغم قولهم بتجانس الجواهر يأخذون بهذه الصيغة المتطرفة من الذرية، بل كانوا يعتبرون الصورة أو باصطلاحهم «البنية» شرطا ضروريا لقبول الجسم بعض الوظائف دون بعض². أما الفلاسفة فلم تكن الصورة عندهم تدلّ على مجرد الشكل الخارجي للجسم، بل كانت تدلّ كذلك على الوظيفة التي ينهض بها الجسم³. والعرض مستعمل عندهم بمعنى متميز عن معنى الصورة. فالصور حسب ابن سينا تحلّ مادة غير متقومة الذات، بينما الأعراض تحلّ الجسم الطبيعي بعد أن تقوّم بالمادة والصورة معا وحصل نوعه⁴. فالأعراض عند الفلاسفة أعراض فعلا، وليس لها دور في تحديد أجناس الموجودات وأنواعها ولا صفاتها الأساسية، أما الصورة فأحد الجواهر التي لا تستغني عنها المادة بحال.

وينتج عن هذا الاختلاف أن ثنائية الجواهر والأعراض عند المتكلمين لا تقابلها بالمعنى نفسه ثنائية الفلاسفة المادة والصورة التي استعملوها في تعريف الأجسام⁵. ومن ذلك كله نتبين أن المتكلمين والفلاسفة كانوا يستعملون في الغالب مصطلحات مشتركة ذات أصل فلسفي واحد، ولكن بمعان مختلفة. وهذا يعني أن المتكلمين حتى وإن استعاروا بعض المصطلحات من الفلاسفة

¹ نفسه، ص 210.

² عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 220.

³ الفارابي، السياسة المدنية، ص 16، حيث ضرب مثال السرير جاعلا الخشب مادته وشكل السرير صورته، ومثال البصر الذي هو جوهر عنده وجسم العين مادته والقوة التي بها يبصر صورته. وقد استخدم المعتزلة مصطلح البنية للدلالة على ما عناه الفلاسفة بالصورة. انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 220.

⁴ قال ابن سينا: «الأعراض بعد المادة بالطبع والصورة قبل المادة بالعلية والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية». النجاة، ص 136.

⁵ نفسه، ص 135-136؛ الغزالي، المعيار، ص 294.

فإنهم كانوا يفرغونها من معانيها الأصلية ويشحنونها بالمعاني التي تتماشى ومنطقاتهم الكلامية.

5.2. دواعي الأخذ بالذرية

لماذا أخذ معظم المتكلمين المسلمين بالنظرية الذرية دون غيرها من النظريات المعروفة مثل نظرية الطبايع ونظرية المحرك الذي لا يتحرك الأرسطية ونظرية الواحد الأفلوطينية؟ أليس غريبا أن الذرية التي أنتجها قدماء اليونان¹ عزفت عنها أغلب اتجاهاتهم الفلسفية اللاحقة لاسيما أرسطو والرواقيون وأتباع أفلاطون، كما رفضها فيلون وآباء الكنيسة²، وتبناها المسلمون ولم يعارضها من متكلميهم الأوائل سوى فئة قليلة مثل هشام بن الحكم (179) وأبي إسحاق النظم (ت221) وعبد الله بن كلاب القطان (ت241)³؟

أ- التفسير الاستشراقي

حاول المستشرق الأمريكي هاري ولفسن في كتابه عن فلسفة علم الكلام تفسير هذا الأمر باعتباريات لا تخلو من نزعة عنصرية وميل إلى الاستنقاص من الفكر الإسلامي، وهو أمر ميّز كتابه كله رغم ما بذله فيه من جهد بحثي حقيقي. فالمبدأ العام الذي انطلق منه وأسس عليه رؤيته في هذا الكتاب وفي مقال آخر له بعنوان «نظرية معمر في المعنى»⁴ هو أنّ كلّ الأفكار الكلامية التي ذهب إليها المسلمون تجد تفسيرها في مصادر أجنبية يونانية ومسيحية. ومن

¹ هذا هو رأي أكثر الدارسين، وإن أشار بعضهم إلى مصادر هندية محتملة. وقد عثر المستشرق ولفسن على شهادات قديمة لابن حزم والشهرستاني والفخر الرازي والجرجاني والشيرازي وموسى بن ميمون وإسحاق الإسرائيلي تؤكد أن المسلمين أخذوا المذهب الذري عن قدماء الفلاسفة، والمقصود بهم ما قبل السقراطيين، وخصوصا ديمقريطس (Démocrite) (ت370 ق م) ولوقيبوس (Leucippe) (ت370 ق م) وأبيقور (Epicure) (ت270 ق م). H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp466-467

² رفضوها حسب ولفسن لاعتبارات فلسفية لا دينية، لكنّ فإن آس أرجع ذلك إلى كونها تؤدي إلى الإباحية وإلى الاستغناء في تفسير العالم عن كل افتراض ميتافيزيقي وتستبدل مفهوم الإله الخالق بإرادته الواعية بمبدأ الصدفة العمياء.

³ نفسه، ص ص468-467؛ فإن آس، بدايات الفكر الإسلامي، ص ص67، 146.

⁴ H. A. Wolfson, *Mu'ammār's theory of ma'nā*.

هذا المنطلق فسّر تفضيل المسلمين الذريّة على ما عداها من النظريّات الكوسمولوجيّة بكونهم حين تعرّفوا على هذه النظريّة اليونانيّة علموا في الوقت نفسه أنّ القائلين بها ينكرون السببيّة أيضا، فارتبط في أذهانهم إنكار السببيّة بالقول بالذريّة. ولما كان المسلمون قبل ذلك بحوالي قرن اعتنقوا تحت تأثير تعاليم القرآن بشأن القدرة الإلهيّة وجهة نظر لا تسمح بفكرة أن يشارك الله أحد في أفعاله أو أن يستعين الله بعلم ثوان في تصريف شؤون العالم، جعل المتكلّمون الله سببا مباشرا لكلّ ما يحدث من أفعال، وهو ما يعني إنكارا صريحا للسببيّة، ولم يشذ عن ذلك سوى المعتزلة. وهكذا كان الإنكار الديني المحض للسببيّة هو ما هيأهم للقبول بالذريّة¹.

وكانت الحجج التي اعتمد عليها المتكلّمون في تدعيم الذريّة حسب ما يرى ولفسن² حججا دينيّة أيضا. من ذلك أنهم استشهدوا بقدرة الله على المضي في تقسيم الجسم إلى آخر تقسيماته الممكنة - وهو ما اقتضى الإقرار بالجزء الذي لا يتجزأ-، ويكون الإقرار بانقسام الأجزاء إلى ما لا يتناهى يؤدي إلى الإقرار بأنّها غير محدودة في علم الله - وهو مناقض للآية «وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (الجنّ/28/72) ومبطل لعلم الله-، استشهدوا بذلك كلّ في إثبات كون الأجسام المركّبة يجب أن تنتهي في الانقسام إلى جزء لا يقبل مزيدا من التجزئة.

وبالرغم من تسليمه بالأصل اليوناني للذريّة الإسلاميّة اعترف ولفسن بأنّ ذريّة المسلمين لم تكن صورة مطابقة للذريّة اليونانيّة، وذهب إلى أنّ الاعتبارات التي اعتنقوا لأجلها الذريّة اليونانيّة هي نفسها التي جعلت من المستحيل عليهم أن يتبنّوها في صيغتها الأصليّة. فلأجل قولهم بنظريّة الخلق ذهبوا خلافا لليونانيّين إلى أنّ الأجزاء المكوّنة للأجسام هي نفسها مخلوقة. ولرفضهم الانقسام اللامتناهي لأنّ اللامتناهي لا يمكن أن يكون معلوما لله

¹ «It is this denial of causality on purely religious grounds that made them predisposed to the acceptance of atomism, which in their minds was historically associated with the denial of causality». **The philosophy of the Kalam**, p468.

² نفسه، ص ص 469-470.

رفضوا ما كانت تسلّم به المدارس الفلسفية اليونانية الذرية من أن عدد الذرات غير متناه¹.

غير أن هذا التفسير - وإن كان مغرباً بإحكام بنائه وربطه بين عناصر لا يظهر ترابطها من النظرة الأولى - تفسير محدود ومتجنّب، وذلك لتضمّنه ثلاث ثغرات يعسر ردمها:

■ الأولى عدّ ولفسن الموقف المعتزلي من السببية استثناءً في الإسلام وتفسيره تفضيل المسلمين الذرية على ما عداها بميلهم إلى الجبر، مع أن المعتزلة هم أهمّ فرقة كلامية على الإطلاق في القرون الأربعة الأولى ولم يكونوا من القائلين بالجبر، وهم الذين أدخلوا النظرية الذرية إلى علم الكلام وحولوها إلى موضوع للنظر وأساس للاستدلال.

■ الثانية أن حجة القدرة يمكن أن توظّف توظيفاً معاكساً، فيقال إن من مقتضيات القدرة الإلهية اللامحدودة أن يكون الله قادراً على تجزئة ما سمي جزءاً لا يتجزأً إلى نصفين، وأن لا تنتهي قدرته إلى حدّ تعجز عنده عن الاستمرار في التجزئة. وقد تطفّن المتكلم اليهودي المعتزلي النزعة يوسف البصير إلى هذه الإمكانية النظرية وردّ عليها ردّاً ذريّاً، وكان ولفسن على علم بذلك².

■ الثالثة ما اضطرّ إليه ولفسن بسبب الطابع الافتراضي لتفسيره من اعتراف بـ«استثناءات» مهمة. من ذلك قول معمر بالذرية والسببية معاً، وإنكار الغزالي لهما معاً³؛ وهو ما يدلّ على أن إنكار السببية غير ملازم للقول بالذرية، وقد كان القول بتلازمهما عمدة التفسير الذي ذهب إليه ولفسن.

ولم يبتعد فان آس كثيراً عن هذا المنهج في التفسير رغم ترفعه عن كلّ منزع عنصري. فاختار المسلك الفارسي بدل المسلك اليوناني، وانطلق في تبرير اختياره ذلك من أن الذرية لم تكن مكوّناً من مكوّنات الثقافة الإسلامية إبّان نشأتها الأولى، وأن المسلمين لم يطلعوا عليها إلا في أوج العهد العباسي بفضل

¹ نفسه، ص 471.

² نفسه، ص ص 470-471.

³ نفسه، ص ص 468، 471.

جهود المتكلمين المعتزليين معمر بن عباد السلمي (ت215) وأبي الهذيل العلاف (ت227) اللذين سعيا إلى تأسيس فكرة الألوهية على قاعدة طبيعية علمية. واستبعد المستشرق الألماني أن يكونا اعتمادا في ذلك على نصوص فلسفية يونانية لأن الترجمة في عصرهما لم تشمل النصوص الذرية، مثل نصوص ديمقريطس وأبيقور، ولأنهما تلقيا تعليمهما في البصرة لا في بغداد حيث بيت الحكمة، ولم ينتقلا إلى عاصمة الخلافة إلا في عهد المأمون.

وكان ضرار بن عمرو قبلهما قد أظهر اهتماما بالغا بمسائل الطبيعة، وحاول وضع «إطار متناسق من المفاهيم الطبيعية» يقوم على افتراض مفاده أن «المعطيات الواقعية تنحلّ إلى أبعاضها المكوّنة»، وأن اجتماع هذه الأبعاض هو المؤدّي إلى تشكيل الأجسام. ولم يكن ضرار يعرف مصطلح الجزء، وإنما كان يستعمل مصطلح البعض، ولم يكن يقصد به الأجزاء التي لا تتجزأ، فهذه لم تُعرف بعد، وإنما كان يشير به إلى الظواهر الخارجية التي من خلالها نستطيع مشاهدة جسم من الأجسام ونتعرّف عليه، وبتظافرها وتشكلها يتشكل هذا الجسم. وما أضافه أبو الهذيل إلى هذا التصوّر هو أنه أقحم عرض التأليف في مفهوم الجسم، وجعله شرطا لانتظام أجزائه، واشترط لحصوله فاعلا، هو الله. وهكذا أصبح المذهب الذريّ خادما حقيقيا لمبدأ التوحيد¹.

إنّ الموطن الحقيقي لهذه الكوسمولوجيا المادية بنزعتها الضرارية المشددة والعلاقية المخففة إنّما هو إيران، وقد كان المسلمون مطلّعين عليها جيّدا خاصة بالبصرة حيث كان كثير من الناس يتكلّمون بالفارسية. وكان المتكلمون المعتزلة بشكل خاصّ مطلّعين عليها من خلال احتكاكهم بـ«المانويين الزنادقة» ومناظرتهم لهم وردّهم عليهم، فحاربوا خصومهم بسلاحهم ونجحوا في ذلك².

¹ فان آس، بدايات الفكر الإسلامي، ص 69-71.

² نفسه، ص 72-73. لكنّ فان آس في بحث آخر لاحظ الشبه الكبير بين أفكار ضرار وأفكار يحيى النحوي الواردة في شروحه على أرسطو، وهي من أوّل ما أطلع عليه العرب من الشروح الأرسطية. وفي ضوئها فسّر استيعاب مدرسة ضرار المسماة «أصحاب الأعراض» بعض الأفكار الأرسطية وخصوصا تلك المتعلقة بالتغيّر. إلا أنّ هذا الاستيعاب كان سطحيّا، ولا يصحّ أن نعتبر نسق ضرار بسببه أرسطيّا. فقد أهمل تماما مفهوم الجوهر، ولم يميّز بين الجنس والنوع، ولم يعترف للأشياء بطبيعة مستقلة تحدّد حركتها ومسارها، واعتبرها جميعا أعراضا مرتبطة مباشرة بالله. J. Van Ess, Une lecture, p31

ولم تكن الذرّيّة العنصر الفكري الأهمّ في الثقافة الفارسيّة، بل كانت فكرة المزيج هي الأهمّ، وهذه الفكرة تأثّر بها على نحو خاصّ إبراهيم النّظام، وعبر عنها بمبدأ التداخل، وبسبب ذلك وجد نفسه يقف من المبدأ الذريّ موقفا معارضا. ولئن كانت الذرّيّة الإسلاميّة ترجع في التحليل الأخير إلى أصل يوناني فإنّها تختلف عن الذرّيّة اليونانيّة في أمور جوهريّة، مثل إهمالها في البدايات على الأقلّ مفهوم الخلاء الذي لم يكن بوسع الذرّيّين اليونانيّين تصوّر الذرّيّة بدون، ومثل تعميمهم المبدأ الذريّ على كافة المجالات بما فيها المجال الروحي، مع أنّ اليونان حصروا تطبيقه في المجال الطبيعي¹.

ب- تهسيرنا للذرّيّة

مهما تكن هذه الآراء مهمّة ومحقّة من بعض الوجوه فإنّها لا تقدّم جوابا مباشرا عن السؤال الذي طرحناه أولا. فإنّ بيان المصادر والمؤثرات لا يفسّر تفسيراً كافياً الأخذ بمفهوم دون آخر، وظهوره في وقت دون غيره. لذا يتوجّب علينا أن نجيب عن السؤال بطريقة أخرى. والرأي عندنا في هذه المسألة أنّ أخذ المسلمين بالنظرية الذرّيّة كان تلبية لحاجة التأسيس العلمي لما ذهبوا إليه في مجالات المعرفة والاعتقاد والتنظيم الاجتماعي والسياسي من مذاهب تحقيقاً لمبدأ النديّة مع الخصوم وارتقاء بالخطاب إلى رتبة الكونيّة. لم تكن الذرّيّة عندهم مجرد رؤية للطبيعة ولا استلزاما منطقياً للقول بالجبر، بل كانت أساساً ميتافيزيقياً لخطابهم العلمي بفضله تمكّنوا من مجادلة خصومهم من شتى الملل وإثبات صحّة معتقداتهم الدينيّة. وأهمّ ما أثبتوه بفضلها: التوحيد، وإمكان البعث الذي هو شرط لتحقيق العدل الإلهي، وصحّة النسق الفقهي.

كانت محاولة المتكلمين إثبات خالق واحد للعالم مرهونة بالنظرية الذرّيّة، فنظروا المنكرين لحدوث العالم ولحاجته إلى خالق على أساسها² ورتّبوا مبادئها على هيئة مقدّمات وظفوها لهذه الغاية وحاولوا من خلالها إثبات

¹ نفسه، بدايات الفكر الإسلامي، ص 146-147.

² انظر مناظرة العلاف لأصحاب الهبولي في: عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 259.

أصليين اعتقاديين: كون العالم محتاجا إلى صانع، وكون صانع العالم واحدا؛ وهذا ما عكسه تنظيمهم للمادة الكلامية في مصنّفاتهم. من ذلك أنّ الجويني رتب القسم المخصّص للحديث عن الجواهر والأعراض من كتابه الشامل بحسب المقدمات الأربع الضرورية لإثبات وجود الله، وفعل أبو منصور البغدادي مثله في كتابه أصول الدين. ووضع عبد الجبار مسائل الدقيق كلّها تحت عنوان «الطريق الذي يتوصّل فيه إلى العلم بالله»¹.

وفي المقابل كان رفض أغلب المتكلمين للانقسام اللامتناهي للأجزاء وأخذهم بالذرية يرجعان إلى رفضهم وجود اللامتناهي في العالم وفي كلّ ما هو مخلوق لأنّ ذلك يجعل علم الله غير محيط، وإلى اعتقادهم أنّ اللاتناهي لا يوجد بالفعل إلاّ في الله، حتّى وإن قبلوا بوجوده في غيره بالقوّة. وقد ظهر أنّ ما صار إليه بعض المتكلمين القلائل مثل النّظام من القول بالتجزؤ اللامتناهي والطبع والكمون والمداخلة والروح اللامادية قد ألجأهم إلى حلول صعبة مثل القول بالطفرة، وإلى تعقيدات نظرية يمكن الاستغناء عنها بمجرد القبول بنظرية الجزء، من دون أن يوفر لهم دليلا للاستدلال على الصانع إلاّ ما أمكن استمداده من مبدأ التضادّ، وهو مستمدّ من الفكر الثنوي ومستخدم ضدّه في الوقت نفسه².

وكان إثبات صحّة البعث موقوفا على النظرية الذرية كذلك لأنّ الموجود ليس سوى حصيلة لعمليّتي تفكيك وتركيب مستمرّتين، والبعث ليس سوى تركيب مستأنف لأجسام تحلّت؛ فهو مندرج في المخطّط الوجودي العامّ لكلّ الموجودات الحادثة. وهذا ما يجعل ربط عبد الجبار ربطا عضويّا بين نظريّته في الجواهر والأعراض وبقائهما وفنائهما من جهة ومسألة المعاد الآخروي من جهة أخرى أمرا مفهوما بل منطقيّا³.

¹ نفسه، شرح الأصول الخمسة، ص 87 وما بعدها.

² قال عبد الجبار مؤكداً ذلك: «وهو الذي ابتداءً فقال: النور والظلمة متنافران فلا يجوز أن يجتمعا إلاّ بجامع يجمعهما». فضل الاعتزال، ص 265.

³ نفسه، المغني، ج 11، ص ص 441-481.

وكانت النظرية الذرية شرطا أوليا لاستقامة كثير من الأحكام الفقهية. وقد دلت مناظرة العلاف للأصم على أن الإقرار بالأعراض ضرورة لم يكن بوسع المنظومة الفقهية أن تستغني عنها كما لم تستغن عنها المنظومة الكلامية. كان الأصم ينكر عرض الحركة، فسأله أبو الهذيل عن الفرق بين حد القاذف وحد الزاني، فقال: عشرون، فقال له: «فكأنك قلت لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، لأنك لا تثبت أن الجلد معنى غير يد الجلاذ وظهر المجلود»¹.

ولم يكن الداعي إلى تبني المسلمين الذرية أنها ساعدتهم على إثبات وجود الله وإمكان البعث وصحة بعض الأحكام الفقهية فقط، بل كان تبنيهم لها إلى جانب ذلك اقتضاء نظريا ناتجا عن تفكيرهم في الوجود وصياغتهم قولا فيه بالتعارض مع التصورات الثنوية والمسيحية والأفلوطينية المحدثه للعالم². وبالرغم من أن نظريتهم في الأعراض كانت مبنية على أساس ملاحظة ساذجة لظاهرة التغيير والتقلب في العالم فإنهم جعلوا منها دعامة علمية للكلام في الألوهية وبيان حاجة العالم إليها.

ارتقت الذرية بسرعة، بفضل دورها المتعدد وبسبب التداخل الحاصل بينها وبين ما جاءت لإثباته، من رتبة الأداة أو الدليل الخادم للاعتقاد إلى رتبة الأصل الاعتقادي. صحيح أن أوائل الذريين لم يخلطوا بينها وبين أصول الاعتقاد فكانوا يجادلون خصومهم بشأنها من غير أن يكفر بعضهم بعضا، ويذهبون فيها المذاهب المختلفة خدمة للتوحيد³ ولا يرون فيها أكثر من دليل مستنبط بالعقل يمكن الاختلاف فيه واستبداله بغيره⁴. لكن الجيل التالي رأى فيها جزءا من الاعتقاد لا يجوز الاعتراض عليه، ولئن بدا محتفظا

¹ نفسه، فضل الاعتزال، ص263.

² انظر إقرار ابن مّويه بترابط مسائل الدقيق والجليل وبيانه حاجة بعضها إلى بعض لأنها مؤسسة عليه في: المجموع، ص26.

³ كان هذا شأن العلاف والنظام مثلا. نفسه، ص254. وقال النظام مناجيا ربّه وهو يحتظر: «اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا إلا لأشدد به التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرات الموت». نفسه، ص264.

⁴ نقول هذا باحتراز لقول الجاحظ إن ضرارا كان يزعم أن التوحيد لا يصح إلا مع إنكار الكمون، وكان الكمون من مقالات النظام المميّزة. الحيوان، ج5، ص10.

بالوظيفة الاستدلالية لدقيق الكلام فإنه بات يعتقد أن الفصل بين الدليل والمدلول غير ممكن وأن إبطال الأول مبطل للثاني.

في هذا الإطار نبّه الجاحظ على أن «الأعيان هي الدالة على الله [إذا] رفعت الدليل فقد أبطلت المدلول عليه»¹. وأكد الأشعري أن من خالف في الجزء الذي لا يتجزأ «ممن يدعي التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه التناهي عن الأجزاء»². ورأى البغدادي في قول النّظام بالكُمون إلحاداً وكفراً لأن «ما يؤدي إلى الضلالة فهو مثلها»³، وذهب إلى أن مذهب معمر في الحركة يتضمّن إلحاداً من وجهين⁴. وحذر الجويني من أن مذهب النّظام في الجزء يؤدي إلى هدم قواعد الدين، وزعم أن «من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها»، ورأى أن نظرية النّظام تحول دون ذلك⁵. واعترف جمهور المتكلمين بأنّ السكون وصف زائد على عدم الحركة وبأنه معنى مضاف لها لأن من جعل السكون هو عدم الحركة لم يقدر على إثبات حدوث العالم، فظهر الحركة بعد السكون دليل على حدوث المتحرّك⁶.

ولّد هذا الربط وما انجر عنه من أحكام مشكلة إبستمولوجية تتمثل في طبيعة العلاقة بين الدليل ومدلوله. ولئن كفر الأشاعرة مخالفينهم بسبب تصوّرهم «المغلوط» للعالم فليس ذاك لأنهم اعتبروا هذا التّصوّر هو الاعتقاد الديني نفسه أو جزءاً منه، وإنما كفروهم بسببه لأنه هو الدليل على وجود الله، و«إبطال الدليل - كما قال ابن خلدون - يؤذن ببطلان المدلول»⁷. وصاغ

¹ نفسه، ج2، ص135.

² ابن فورك، مجرّد، ص202.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص142.

⁴ هما: وجود حوادث لا يحصيها الله، خلافاً للآية «وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (الحج: 28/72)، والقول بأنّ الجسم المخلوق أقدر من الله الخالق لأنّ الله يفعل الأجسام وهي محدودة متناهية والأجسام تفعل الأعراض وهي لا محدودة ولا متناهية. نفسه، ص153.

⁵ الجويني، الشامل، ص49، ص53. وفي الإطار نفسه أعلن التفتزاني أنّ في إثبات الجوهر الفرد «نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهوى والصورة المؤدّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والانتقام عليها». شرح العقائد النسفية، ص25.

⁶ الغزالي، الاقتصاد، ص170.

⁷ ابن خلدون، المقدّمة، ج2، ص565. ونجد هذا الربط بين الدليل والمدلول واضحاً عند المتكلم الأشعري المتأخّر إبي علي عمر السكوني (ت717) في كتابه عيون المناظرات. انظر الصفحات 260-

البغدادي هذه الفكرة في قالب قاعدة عامّة أوردها في معرض ردّه على إجازة الصالحي أن تتعرّى الجواهر من الأعراض، فقال: «كلّ قول يلزمك عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها»، وهي الوجه المقابل للقاعدة الفقهيّة الشهيرة: «ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب». وهذا يجعل المعيار في قبولهم لهذا القول الطبيعي أو ذاك يتعلّق بمدى اتّساقه مع الاعتقاد الديني وخدمته له. وقد صرّح البغدادي بذلك فقال: «كلّ قول لا يصحّ معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد»¹.

وكما لم يكن لدى المتكلمين وعي كامل بانفصال السياسي عن الديني لم يكن لديهم وعي تامّ بانفصال الاعتقادي عن الميتافيزيقي. وكان من أخطر النتائج المترتبة على الربط المحكم بين تصوّر العالم والاعتقاد الديني أن كان الامتحان المعرفي للآراء العلميّة امتحانا عقائديًا يتمّ في الغالب عبر الجدل والمناظرة والردّ والإلزام بعيدا عن الاختبار والتجريب. وكان النقد يستند إلى ما تتضمّنه مقالة الخصم من ابتعاد عن الاعتقاد الصحيح أو ما يترتّب عليها من اعتقاد فاسد أكثر من استناده إلى شهادة الواقع الموضوعي ومعطيات الطبيعة. وبسبب هذا المنهج لم تتطوّر الذريّة الكلاميّة إلى نظريّة طبيعيّة مستقلّة، وظلّت الغايات الاعتقاديّة الجداليّة تهيمن عليها وتحدّد من تطوّرها. فبقيّت نظريّة ساذجة في الطبيعة والعالم، تتوخّى البساطة وتجنح إلى التعميم. وهي وإن كانت بلا جدال ذات أساس مادّي تجريبي²، فإنّها لم تجعل منتهمي نظرها حقائق الطبيعة، بل كانت تنشد إثبات حقائق تقع خارج نطاق الطبيعة والعالم، وتلك مفارقتها الكبرى.

270. وخلافا للموقف الكلامي العامّ كان أشهر اللاهوتيين المسيحيين يميلون إلى اعتبار حدوث العالم عقيدة إيمانيّة بمعنى أنّه «إنّما يعلم بالإيمان فقط ولا يمكن إثباته بالبرهان». توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، القسم الأوّل، المبحث السادس والأربعون، الفصل الثاني، الجواب العامّ (المجلد 1، ص 567).
¹ البغدادي، أصول الدين، ص 58.

² استعمل الجابري مفهوما فارغا في وصف هذه النظريّة، هو مفهوم الرؤيّة البيانيّة للعالم، وصف به النظريّة عامّة وعناصرها على التفصيل مع أنّه لا صلة لها بالبيان. من ذلك قوله إن مفهوم الاعتماد «من المفاهيم الأساسيّة التي تقوم عليها الرؤيّة البيانيّة العامّة للعالم». بنية العقل العربي، ص 184. وحديثه عن «نظريّة الجوهر الفردي التي تؤسّس... الرؤيّة البيانيّة العامّة للعالم». نفسه، ص 185. واعتباره التداخل بين الزمان والمكان والحدث «مقومًا أساسيًا من مقومات الرؤيّة البيانيّة للعالم». نفسه، ص 190.

حدود الذرية

نهضت النظرية الذرية بعدة وظائف ناجحة في أوساط العامة والطبقات الوسطى من المجتمع العربي القديم، ومثلت في حينها محاولة جديّة لبناء نظرية شاملة في العالم وتفسير ظواهره من منظور كلامي باعتماد مبادئ وأحكام ثابتة. وهي من هذه الزاوية شاهد على ما بذله المتكلمون من جهد نظري مضمّن حائز على قدر غير قليل من المعقوليّة والتناسق. ولم يتحقّق ذلك دفعة واحدة وبمجرد الاستعارة من الثقافات الأخرى.

فلم يكن يوجد في عهد مؤسسيها معمر السلمي والعلّاف شيء معروف لديهما يسمّى الذرية أو التيار الذري، وإّما كانت توجد في الوسط الذي عاشا فيه أفكار عامّة غامضة عن مفاهيم لا تقابلها اصطلاحات محدّدة، مثل الشيء والعين والبعض. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الأنطولوجية والطبيعية العامة أسّسوا نظرية فيها الكثير من الوضوح والدقّة والوعي الاصطلاحي. ولنتذكّر كيف كان هشام بن الحكم (ت179) -وهو معاصر مبكر لهما- يستخدم لفظ الجسم في الدلالة على الشيء والموجود والجسم في الوقت نفسه. وإذا لم يتحدّث المتكلمون في هذه الفترة عن الخلاء والملاء مثلاً فالأنّ مجادلاتهم لم تشعرهم بالحاجة إليه ولم تتوصّل إلى اكتشافه بعد.

ولئن كانت بعض مبادئ الذرية مستقاة حقاً من الفلسفة فلسنا نوافق من رأى في ذلك انتقاء فجأ، وزعم أنّ علم الكلام لم يتمكّن من هضم «المفاهيم الفلسفية الوافدة»، ولم يحسن «تمثّلها وصهرها في منظومة مستقلة تتمييز بالأصالة والإبداع»، و«لم يتبنّ ممّا توصّل إليه الفلاسفة إلّا التصوّرات التي لم تكن مساعدة على تقدّم المعرفة العلمية» مثل مقالة الجزء التي اعتبرها متهافئة «حتّى في نظر المعرفة السائدة عصرئذ»¹.

إنّ الذي انتهى بصاحب هذا النقد إلى هذه الأحكام المجحفة إنّما هو اعتماده في تقييم علم الكلام على نقد الفلاسفة القدامى له، وخصوصاً نقد ابن رشد وموسى بن ميمون؛ ولم يكن نقدهما للكلام موضوعياً من كلّ الوجوه. فمن

¹ الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 176، 184-186.

المعلوم أنّ مقولة الجواهر التي عبّر عنها المتكلّمون بمقالة الجزء قد هيمنت على الفكرين الطبيعي والميتافيزيقي منذ عصر أرسطو على الأقلّ، واستمرّ ذلك حتّى بدايات النهضة الأوروبيّة الحديثة. وهذا يعني أنّ علم الكلام لم يكن منفردا بالأخذ بهذا المفهوم، وإن كان له في فهمه مذهب خاصّ. وربّما ذهبنا إلى أبعد من ذلك وأقرنا بأنّ علم الكلام إنّما فقد دوره العلمي الحيوي حين امتزج بالفلسفة وتخلّى عن طابعه المميّز.

ولسنا ننكر أنّ الذريّة عانت من مظاهر قصور كثيرة لم يأل خصومها من الفلاسفة وغيرهم جهدا في إظهارها، لعلّ أبرزها ما يتعلّق بطابعها الميكانيكي الجامد. فبقدر ما كانت نظريّة الفيض حريصة على تشكيل صورة لنشوء العالم من خلال سلسلة الفيوض التي فصلته عن مبدئه، وعلى تصنيف عناصره وتمييز مراتبها بعضها عن بعض قصد إبراز النظام الكامن فيه، بدت الذريّة الكلاميّة ميّالة إلى تفكيك العالم إلى مكّونات الدنيا وإحالاته إلى عنصرين بسيطين لا فعالية ذاتيّة لهما. وهذا جعل تصوّر المتكلّمين للعالم والمكان والحركة تصوّرا جامدا لا يأخذ بعين الاعتبار ديناميكيّة الحركة والسرعة والقوّة¹.

وما يفسّر هذا النهج في النظر هو ارتباط هذه النظريّة بفكرة الحدوث التي رأى المتكلّمون فيها المبرّر الوحيد لافتراض وجود الإله. لذلك كانوا لا يلتفتون إلى نظام العالم وتناسقه إلّا عندما يشرعون في الكلام على الصفات الإلهيّة وخصوصا صفتي القدرة والعلم، وهو ما يجعل نظام العالم جزئيّة من جزئيّات الكلام في هاتين الصفتين. ولا يقدر هذا التصرّو على إثبات ترابط أجزاء العالم ووحدتها الداخليّة لأنّ العناصر المفردة المفكّكة التي لا تقيم فيما بينها تواسلا حقيقيّا تبقى ركاما من الموجودات ولا تكوّن كلاً. فلكي يكون ثمة كلّ أي عالم لا بدّ من وجود تفاعل متبادل بين أجزائه².

¹ انظر على سبيل المثال تصوّر الأشعري الجامد للحركة في: ابن فورك، مجرّد، ص 243.
² أبرز هذه الحقيقة على نحو دقيق الفيلسوف الألماني كانط وعبر عنها بمفهوم التفاعل (commerce). وبنسب على هذا المفهوم أخرج الصانع من العالم ولم يعتبره جزءا منه لانعدام النديّة والتبادل بينهما. ويمكن ردّ هذا الموقف إلى النظريّة القانونيّة الوسيطة التي ترى أنّ الراعي والرعيّة لا يمكن أن يضمّهما

إنَّ الرؤية الأشعرية للعالم اختزالية تبسيطية ترجع الموجودات كلها إلى جنسين من الأشياء: الجواهر والأعراض، وترى جميع الجواهر جنسا واحدا متماثلا لا فرق بين أفرادها ولا بين السماء والأرض أو الملائكة والبشر أو الروح والبدن إلا بما يعرض لكل واحد منها من أعراض. ولا يمكن عدّ البساطة في هذه النظرية مجرد عنصر عارض يمكن تلافيه، بل هي عنصر بنيوي فيها. فسيان عند المتكلم أن يكون العالم كبيرا أو صغيرا مستديرا أو مربعا ذا طبقات كثيرة أو قليلة ما دام لا يهّمه منه إلا ما يساعده على جعل الوجود الإلهي ضرورياً، وهو الحدوث¹.

ومن البديهي أن لا يكون في هذه النظرية مكان خاص للوجود الروحاني. فالعقل والنفس والعلم والحياة أعراض مثل اللون والحركة والشكل. ولم يكن بالإمكان أن ينشأ عن هذه النظرة علم خاص بالكواكب والنجوم والفضاء، أي الفلك، لأنّه لا حاجة للمتكلّمين بمثل هذا العلم إطلاقاً. إنّ من أكبر عيوب التصوّر الذري أنّه عاجز عن التعبير عن الفروق الجوهرية بين الأشياء وخصوصاً بين الموجودات المادية والموجودات الروحانية وتأسيس التفاوت في مراتب المخلوقات من ملائكة وعقول وأجسام على أساس أنطولوجي. ولا شك أنّ حشر أصناف من الموجودات مختلفة نوعياً في صنف واحد لا يسمح بالنظر إليها نظراً علمياً يوقف على ما بينها من خصائص ومميّزات طبيعية. فإدخال المكان والزمان في قسمة الجواهر والأعراض، وحشر المشاعر والأحاسيس والأحوال النفسية والذهنية في باب واحد مع الألوان والطعوم والروائح لا يسهّل النظر إلى كلّ قسم منها نظراً موضوعياً صحيحاً².

وضع اجتماعي واحد وإلى إقرار الفيلسوف الألماني بأن الحركة والعلة مبدآن ضروريان لتصوّر العالم. E. Kant, *Leçons de métaphysique*, pp196-197.

¹ قال الغزالي معبراً عن هذه النظرة: «... لأن البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً. ثمّ إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطاً أو مثمناً أو مسدّساً، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حبّ الرمان. فالقصد كونه من فعل الله فقط». تهافت، ص ص 12-13.

² لعزل النظر الفلسفي يتحمّل قسطاً من المسؤولية عن هذا الخلط، إذ كان الفلاسفة يتناولون النفس وقضاياها في إطار العلم الطبيعي تحديداً.

وقد اضطرَّ هذا المنهج المتكلمين إلى أن يخرجوا الله من العالم ولا يعدّوه جزءاً منه، ويعتبروا كلّ الموجودات المخلوقة متساوية القيمة والدلالة¹. ولتأسيس الاختلاف بينها افترضوا عنصراً آخر يقع خارجها هو التقدير الإلهي، وجعلوا وظيفته تقرير أسماء الأشياء وأحكامها وبه فسّروا الحسن والقبح، وفي هذا اعتراف بأنّ اختلاف الأشياء أخلاقي اعتباري لا أنطولوجي ذاتي.

وإذا كانت توجد في السماء حركات وأمور خاصّة لا مثيل لها في الأرض فإنّها لا تفسّر بمبادئ خاصّة، بل بالإرادة الإلهية التي تفسّر كلّ شيء. ومن هذه الجهة يمكن القول إنّ النظرية الذريّة، وإن كانت عاجزة عن بناء علم فيزيائي أو فلكي ذي مبادئ خاصّة شأن كلّ العلوم فإنّها لا تحوّل دون تفهّم الظواهر الكونية مهما بدت غريبة عصيّة على التفسير بفضل مفهوم الإرادة الإلهية باعتبارها مقولة تفسيرية. لذلك لم تلجئ إلى هذا المفهوم فرقة من الفرق قدر التجاء الأشاعرة إليه. إنّ التعقيد البالغ في بعض الظواهر مثل الحياة والرؤية وهضم المعدة للطعام وسقوط الدول لا يمكن تفسيره بمجرد التفاعل بين الجواهر والأعراض. لذا كان التجاء هذه النظرية إلى إرادة الله من مقتضياتها الذاتية حتّى لا تقرّ بالعجز عن تفسير ما تعجز أصلاً عن تفسيره. وقد رفض بعض المتأخّرين الذرية أو شكّوا في وجاهتها لأسباب مختلفة. فتوقّف لفيث من المتكلمين ممّن تأثّر بالفلسفة عن اتّخاذ موقف منها مؤيد أو معارض بسبب ما تضمّنه من صعوبات، ذكر ابن تيمية من بينهم أبا الحسين محمّد بن علي البصري المعتزلي (ت436) وإمام الحرمين أبا المعالي الجويني (ت478) وأبا حامد الغزالي (ت505) وأبا الوفاء علي بن عقيل

¹ ولم يكن هذا الموقف التسويحي خاصّاً بالأشاعرة، بل كان موقف المعتزلة أيضاً. انظر: الجاحظ، الحيوان، ج1، صص 106-207.

البغدادي الحنبلي(ت513) وأبا عبد الله فخر الدين الرازي(ت606)¹، ويمكن أن نضيف إليهم سيف الدين الآمدي(ت631)².

وعارضها بشدة ابن تيمية نفسه لأنها تتعارض في رأيه مع المبادئ الدينية الاعتقادية والفقهية. فقد رأى فيها نظرية تحد من إرادة الله - إذ تجعل الله بعد خلقه الجواهر مجرد مركب لموجودات قائمة غير خالق لموجود جديد-، وتخالف بديهية الحسن - إذ ما من أحد منا إلا وشاهد في حياته نشوء أجسام جديدة لم تكن-، وتفوض جملة من المسلمات التي تتأسس عليها كثير من الأحكام الفقهية³.

تقدم النظرية الذرية دليلا على أن النظرية العلمية في الطبيعة أو غيرها ليست سوى محاولة عقلية لتعقل العالم ووضع أطر نظرية لفهم ظواهره، وأن مصداقية هذه النظرية لا تكمن في انطباقها على الواقع بل في قدرتها التفسيرية. ونحن إذا حكمنا على هذه النظرية بالبساطة والسذاجة فبمقاييس النظرة العلمية الحديثة. لكنّها في عصرها لم تكن ساذجة، وكانت تتمتع بقدرة تفسيرية واسعة، وكانت توجه إليها باستمرار أسئلة وامتحانات متجددة، وكانت تسعى إلى الإجابة عنها بابتكارات وحلول جديدة تضاف إلى النظرية مثل الإقرار بالخلاء والحال.

كيف كان موقف الغزالي من هذه النظرية، ومن النتائج المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية المترتبة عليها؟

¹ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص103. ولسنا نوافق شيخ الإسلام فيما قرره بخصوص الجويني، فإن ما تدل عليه جميع كتبه الباقية أنه يبنى الذرية ويوظفها في بناء مختلف آرائه الكلامية.
² قال الرازي بالجواهر الفرد في كتابه معالم أصول الدين وتراجع عنه في كتبه الأخرى. وقال به الآمدي في كتابه أبحاث الأفكار وتراجع عنه في كتابه غاية المرام من علم الكلام مع أنه تلخيص للأول. من أحمد أبو زيد، التصور الذري، ص17.
³ من ذلك أنها تنكر الاستحالة على الأجسام والانتقال على الأعراس مع أن «العلماء أئمة الدين وغيرهم من العقلاء» أجمعوا على «استحالة بعض الأجسام إلى بعض، كاستحالة الإنسان وغيره من الحيوان بالموت ترابا، واستحالة الدم والميتة والخزير وغيرها من الأجسام النجسة ملحا أو رمادا، واستحالة العذرات ترابا، واستحالة العصير خمرا ثم استحالة الخمر خلا، واستحالة ما يأكله الإنسان ويشربه بولا ودما وغائطا ونحو ذلك. وقد تكلم علماء المسلمين في النجاسة هل تظهر بالاستحالة أم لا، ولم ينكر أحد منهم الاستحالة». ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص102.

موقف الغزالي من الذرية

أ- التوظيف البراغماتي

إنّ عقلا نقدياً تأليفيّاً مثل عقل الغزالي لا يميل إلى موقف القبول أو الرفض الصارمين من النظريّات التي يعالجها. هذا ينطبق على موقفه من الفيض كما ينطبق على موقفه من الذرية الكلامية. غير أنّه إن تظاهر هناك بالرفض وأضر كثيراً من القبول فإنّه عكس هنا، فتظاهر بالقبول وأضر بالرفض، وهو ما يبرزه موقفه المعقد من الذرية الكلامية. وكما اقتصرنا في العنصر السابق المخصّص للفيض على إثبات ما اعتبرناه ظاهراً من موقفه وأرجأنا مكنونه إلى حين، نكرّر هنا ما فعلناه هناك فنبين ظاهر موقف الغزالي من التصوّر الكلامي ونرجئ مكنون هذا الموقف إلى العنصر الأخير من هذا الفصل.

يبدو من ظاهر آراء الغزالي وأقواله المشهورة أنّه يتبنّى نظرية الخلق الإلهي المباشر للكون، ويرفض نظرية الفيض التي تشترط صدور واحد فقط من الواحد ولا تسند إلى الله خلق العالم بأسره. فقد نبّه بأسلوب عالم المنطق والمتكلم الفطن على أنّ معرفة استحالة صدور الاثنين من الواحد ليست بديهية كما يعرف استحالة كون الشخص في مكانين مثلاً، وأنّ نسبة الخلق إلى الله جائزة في العقل، وأنّ الشرع ورد بذلك، فوجب قبوله. وبالرغم من إقراره الواثق بنظرية الخلق ورفضه لما خالفها اعترف بالقصور عن إدراك لحظة الخلق الإلهي واعتبر محاولة معرفة ذلك فضولاً وطمعاً في غير مطمع¹، وهو ما يشكل ثغرة في هذه النظرية لأنّها تروم إثبات أمر مجهول.

إذا كان الغزالي قد تبنّى في التهافت نظرية الخلق تبنيّاً صريحاً، فهل تبنى معها ما كان يبدو لجميع الأشاعرة لازماً من لوازمها الضرورية: نظرية الجواهر والأعراض؟

استعمل حجة الإسلام في مواطن عدّة من مصنفاته المختلفة مبادئ من هذه النظرية، ممّا قد يفهم منه أنّه يتبنّاها بتفاصيلها. من ذلك أنّه عرف العالم

¹ الغزالي، تهافت، ص 131.

بكونه «كلّ موجود سوى الله»¹، وحلّل مكوّناته إلى جواهر وأعراض وأجسام. وصنّف الموجودات تصنيفاً آخر يشمل الله والعالم معاً، فقسّمها إلى متحيّز وغير متحيّز، وسمّى المتحيّز إن كان مؤتلفاً جسماً وإن لم يكن مؤتلفاً جوهرًا فرداً، وسمّى غير المتحيّز إن استدعى وجوده جسماً يقوم به ومحلّاً يحلّه عرضاً، وإن لم يستدعه سمّاه قديماً ونفى أن يكون جسماً أو جوهرًا أو عرضاً، وهو الله².

وأقرّ بمبدأ الجزء الذي لا يتجزأ³، واستشهد في بعض المواضع بـ«الجوهر الواحد الذي لا ينقسم»⁴، وذهب إلى أنّ أجسام العالم اجتمعت ذرّة ذرّة⁵، وأكد أنّ الأرض والسماء مخلوقتان من جواهر متماثلة⁶، وذكر المتحيّز في صفة الجوهر والجسم، وأقرّ باستحالة خلّوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار⁷، وأدخل المكان في جنس الأجسام⁸، وانتقد تعريف المناطقة للجوهر بكونه «الموجود لا في موضوع» في نقطتين: الأولى كونهم يأخذون الوجود في تحديد ماهية وهو غير داخل فيها، والثانية أنّ إضافة سلب إلى الوجود في قولهم «الموجود لا في موضوع» لا يجعل الوجود عنصراً ذاتياً داخلاً في الماهية⁹. وقد يفهم من هذا النقد تأييد ضمنى لحدّ المتكلّمين للجوهر.

وعرّف العرض بأنّه ما يحلّ في الجسم¹⁰—وهو ما رفضه الأشعري—، وميّز على غرار المتكلّمين بين الجواهر والأعراض معتبراً الجواهر قائمة بنفسها¹¹

¹ نفسه، الاقتصاد، ص57.

² نفسه، إحياء، ج1، ص171.

³ نفسه، ج4، ص187.

⁴ نفسه، المقصد، ص144.

⁵ نفسه، إحياء، ج4، ص74.

⁶ نفسه، الاقتصاد، ص106.

⁷ نفسه، إحياء، ج1، ص170-171؛ المستصفي، ص27. وقد ظلّ الغزالي حتّى في المشكاة، وهي أبعد مصنّفاته عن الكلام، يقول بالجوهر والعرض. مشكاة، ص70.

⁸ نفسه، المقصد، ص168.

⁹ نفسه، محلّ، ص137.

¹⁰ نفسه، إحياء، ج1، ص171.

¹¹ تردّد الأشعري في إطلاق صفة القيام بالنفس على الله والجوهر، فحوّزه حيناً ومنعه حيناً آخر. انظر: ابن فورك، مجرد، ص43.

والأعراض والصفات مفتقرة إلى محل¹، وقال بقيام العرض الواحد بالجواهر الواحد وتعذر قيامه بأكثر من جوهر أو محل²، وذهب مذهبا أشعرياً تقليدياً في معنى الإثنين والضدين والمتغايرين³، واعتبر الأشكال -أي الصور- ضرباً من الأعراض⁴، ومنع من انتقال الأعراض وانقلابها أجساماً، واعتبر الموت من الأعراض⁵.

وعرّف الجسم بأنه «المؤلف من الجواهر»⁶، وفي هذا أخذ بأحد الرأيين الأشعريين. كما عرّفه بقوله إنه جوهر مؤتلف، أو الجواهر الطويل العريض العميق⁷، وهذا تعريف موافق للتعريف المعتزلي.

وعرّف الحيز والمكان والجهة تعريفاً أشعرياً، فذكر أن التحيز من صفات الجواهر تختص به دون الأعراض، وخصّ الأجسام بالاستقرار والأعراض بالحلول⁸، وفسر قابلية الجواهر للحركة والسكون بتحيزها، وذكر أن الحيز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز⁹.

وذهب إلى أن حقيقة الجهات الست إضافة مستمدة من الإنسان ومن اتجاه أعضائه¹⁰، وهذا يعطي المكان مدلولاً ذاتياً محضاً مرتبطاً بالذات المدركة. فالفوق حدث بعد أن خلق الله للإنسان الرأس، والتحت حدث بعد أن خلق له الرجلين، وكذا الجهات الأخرى مرتبطة بأعضاء محددة من جسم الإنسان. «فالجهات حادثة بحدوث الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة». ولو دبّت

¹ الغزالي، المقصد، ص143؛ إحياء، ج1، ص171.

² نفسه، الاقتصاد، ص77؛ أساس، ص14. قارن بالمجرد، ص203.

³ الغزالي، الاقتصاد، صص103-104. قارن بالمجرد، ص110.

⁴ الغزالي، مشكاة، ص45.

⁵ نفسه، قانون، ص127.

⁶ نفسه، إحياء، ج1، ص171.

⁷ نفسه، المستصفى، ص18.

⁸ «لا يستقرّ على الجسم إلا جسم ولا يحلّ فيه إلا عرض». نفسه، الاقتصاد، صص71، 84.

⁹ «الحيز معقول وهو الذي يختصّ الجواهر به. ولكنّ الحيز إنّما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز». نفسه، ص74.

¹⁰ «فمعنى كون الشيء فوقنا هو أنّه في حيز يلي جانب الرأس. ومعنى كونه تحت أنّه في حيز يلي جانب الرجل. وكذا سائر الجهات. فكل ما قيل فيه أنّه في جهة فقد قيل إنّّه في حيز مع زيادة أصنافه». نفسه، صص74-75. والعبارة الأخيرة فيها غموض لا يدّد إلا بتحقيق علمي للتص.

نملة منكسةً تحت السقف لانقلابت جهة فوق في حقها تحتا وإن كانت في حقنا فوقاً¹. ونبه على أنّ الجهة مختصة بالجواهر والأجسام، أمّا الأعراض فلا يقال إنّها في جهة إلاّ بالتبعية للجوهر². وهذا الاعتبار يجعل للمكان والجهة دلالة نسبية ذاتية، وهو عين الموقف الأشعري.

وأنكر شيئية المعدوم، وذهب إلى أنّ العدم والنفي ليسا بشيء. وأقرّ مثل جميع الأشاعرة بأنّ الأعراض تفنى بأنفسها، أي «أنّ ذاتها لا يتصور لها بقاء» مثل الحركات. أمّا الأعراض الأخرى مثل الألوان فلو بقيت لاستحال عدمها بالقدرة لأنّ القدرة لو فعلت لبقى أثر فعلها، والعدم فناء ضدّ البقاء، فلا يكون بالقدرة. وأمّا الجواهر فتندم «بأنّ لا تخلق فيها الحركة والسكون، فينقطع شرط وجودها، فلا يعقل بقاؤها»³. واعتمد في الاقتصاد من أجل إثبات الصانع القديم وصفاته على النظرية الذرية اعتماداً كاملاً⁴.

قد يوهم هذا الاستقراء بأنّ الغزالي يقبل بالنظرية الذرية، لكنّ الأمر في حقيقته ليس كذلك، لأنّ جميع هذه الآراء التي عرضناها عبارة عن إشارات مبثوثة غير متصلة وغير مترابطة التقطناها من مواضع مختلفة، ولا ترتقي إلى مستوى الرؤية المتكاملة والنظرية المحكمة، ولم تشكل عنده منطلقات ثابتة للنظر. ويمكن تفسير وجودها في مصنفاته المختلفة بتأثير الثقافة الشائعة التي كانت فيها تلك الآراء رائجة مقبولة. فهي مفروضة عليه فرضاً بحكم المحيط الثقافي الذي يعيش فيه، واستعماله لها ليس علامة تبنّ بل هو شبيه باستعمال المتكلم لعبارات جاهزة في لغته ذات مضمون ثقافي لا يؤمن به وإنّما فرضها عليه الاستعمال اللغوي الشائع. فتوظيفه للذرية عمل براغماتي محض كان يروم من خلاله تحقيق التواصل مع مفكرين كانت هذه النظرية تمثل بالنسبة إليهم أداة أساسية للتعلّل والتفكير. وأقصى ما يمكن أن نقوله في هذا الباب هو أنّه استفاد من نجاعة هذه النظرية في إثبات بعض المبادئ الكلامية

¹ نفسه، إحياء، ج 1، ص 171.

² نفسه، الاقتصاد، ص 77.

³ نفسه، ص 69-71.

⁴ «إذا قلنا إنّ العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط». نفسه، ص 59. وانظر: ص 57-108.

لكنّه لم يسع قط إلى الدّفاع عنها باعتبارها معتقداً دينياً أو حقيقة علمية مسلّمة.

ومما يؤكّد ذلك أنّه كان يقول أحياناً بالحركة الطبيعيّة¹، وبالطبائع الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبالعناصر الأربعة الممثّلة لها وبما يقوله الفلاسفة من ضرورة اعتدال تركيبها وامتزاجها وما يحصل من خلل عند اختلال توازنها²؛ وليس هذا القول كافياً لتصنيف الغزالي ضمن أصحاب الطبائع. ومعلوم أنّ الأشاعرة رفضوا الطبائع، وإنّما قال بها من المتكلّمين بعض المعتزلة مثل النّظام وثمامة بن أشرس والجاحظ.

ب. الشكّ والنقد

رغم ما قدّمناه للغزالي من إشارات ذريّة نستطيع أن نجزم دون خوف من الوقوع في الخطأ بأنّ الاتجاه الغالب عليه هو عدم الثقة بمقولات هذه النظرية وتجنّبها ما أمكنه لأنّها لا تعترف بفروق جوهريّة بين الموجودات كالتي يعترف بها هو ويعتمدها في بناء تصوّره للعالم. فنحن نرى أنّ عجز مناهج المتكلّمين عن اكتشاف الأساس الأنطولوجي للاختلاف بين الموجودات كان أحد الأسباب المهمّة التي حملت الرجل على الشكّ في جدوى النظرية الذريّة وفي علم الكلام عامّة. ولا نستبعد أن يكون قد تأثر في ذلك بنقد الفلاسفة العرب لمقالة الجزء الذي لا يتجزأ³—وهو نقد مستمدّ من نقد أرسطو له—وبالنقد الجذري الذي وجّهه أفلوطين لمقولة الجوهر (ousia) الأرسطيّة⁴.

¹ فالطين طبيعته السكون والنار طبيعتها الحركة و«لا يتصوّر نار مشتعلة لا تتحرّك بل لا تزال تتحرّك بطبيعتها». نفسه، إحياء، ج4، ص116.

² نفسه، المقصد، ص120-121؛ قانون، ص129؛ المنقذ، ص45، ص51.

³ فقد عقد ابن سينا في عيون الحكمة، ص23-24، فصلاً «في نفى الخلاء» وآخر «في نفى الجوهر الفرد»، ص24-26؛ وقدّم في النجاة، ص139-141، البراهين نفسها التي قدّمها الغزالي في المقاصد لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ.

⁴ فقد لاحظ أفلوطين في كتابه في أجناس الموجودات (Sur les genres de l'être, VI, 1, 2, 4-8) الإحراج الذي تسبّب فيه هذه المقولة بسبب زعم أرسطو أنّ الجوهر جنس واحد. فمن جهة لا يستحدّث أرسطو عن الجواهر المعقولة مع أنّها هي الجنس الأرقى من بين الموجودات، ومن جهة أخرى إذا أطلقنا اسم الجوهر بالتساوي على كل من المعقولات والمحسوسات فإن ذلك لن يكون ممكناً لأن أحدها مختلف بصفة أساسية عن الآخر. فإذا قبلنا بأنّ الضربين من الجواهر مختلفان وجب الإقرار بأن شيئاً آخر سبق وجوده وجود المعقولات والمحسوسات يتّصف بكونه معقولاً محسوساً في

وقد وردت أوضح الآراء المعارضة للمبدأ الذري في مصنفين مبكرين من مصنفات الغزالي: المقاصد والتهافت. في المقاصد أثبت بطلان مذهب الجوهر الفرد بستة أمور هي عبارة عن أدلة هندسية تتعلق باتصال الجوهر بمثله، وبقياس حركته اعتماداً على جوهر آخر باعتباره وحدة قياس لإثبات أبعاد في الجزء الذي لا يتجزأ، وبتساوي القطر والضلع من الجزء وهو لا يجوز، وبمقارنة حركة دوائر الرحي في الأطراف والمركز¹.

وفي معرض مناقشته لجوهريّة النفس في التهافت اعترف للفلاسفة بأدلة هندسية قوية في إبطال الجزء، ولكنّه لم يصحّحها ولم يبطلها، واكتفى بالقول إنّ «هذه شبهة يطول حلّها وبنا غنية عن الخوض فيها»². واعترف بالأمر نفسه في موطن آخر تناول فيه قضية وحدة العالم وعدم انقسامه واحتجاج الفلاسفة بذلك على أنّ النفس جوهر غير منقسم راداً عليهم بأنّ عدم انقسام العلم قد يكون بسبب قيامه بجزء واحد من الجسم لا ينقسم، مضيفاً أنّ «الكلام في الجوهر الفرد يتعلّق بأمور هندسية يطول القول في حلّها. ثمّ ليس فيه ما يدفع الإشكال»³.

ويمكن أن نعمّم هذا الموقف السلبي من الذرية على مجمل آراء حجة الإسلام في دقيق الكلام. فلم يبد الرجل في أيّ من مصنفاته حماسة حقيقية لمسائل الدقيق، وصرّح بأنّ بعضها «ترهات مضلّات» لا تفيد المتشكك اقتناعاً ولا تزيل عنه شكاً⁴. ولا ينحصر قصور الذرية من وجهة نظره في الميدان الأنطولوجي، بل يتجاوزها إلى الميدان الأخلاقي والحقوقى. يظهر ذلك مثلاً في إبرازة عجز مقالة الأعراض عن التمييز بين الفعلين المتّحدين في الصورة المختلفين في النية—أي في القيمة الأخلاقية—، كالسجود لله والسجود للصنم

آن، وهذه مفارقة. لذلك تصوّر أفلوطين جوهرًا أصليًا انحدرت منه الجواهر المختلفة على مراتبه المتفاوتة. انظر: P. Hadot, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote*, pp31-32, 35.

¹ الغزالي، مقاصد، ص 86-89؛ L. E. Goodman, *Did Al-Ghazâlî deny causality?*, S.I., XLVII, 1978, p111.

² الغزالي، تهافت، ص 305-306.

³ نفسه، ص 312.

⁴ نفسه، إحياء، ج 1، ص 158.

-فإن أحدهما طاعة والآخر كفر-، وكالصلاة في المسجد والصلاة في الدار المغصوبة، فإن الأولى مقبولة والثانية مردودة¹.

إن هذه الآراء تبيّن أن الغزالي وإن استعمل أحيانا المقالات الذرية فإنه لم يكن يعول عليها كثيرا في بناء تصوّره الخاص للعالم وترتيبه لموجوداته، وإنما كان يعول في ذلك على مبادئ ومنطلقات أخرى نوضّحها فيما يلي.

3- تصوّر الغزالي للعالم

أصل العالم

ينطلق الفلاسفة الفيضيون من كون تمثّل النظام في ذات الأوّل هو سبب فيضان النظام عن الأوّل²، وهذا يفترض أن الأوّل قد تصوّر مثال العالم أوّلا، ونتيجة لذلك التصوّر حدث العالم لأنّ ما يتصوّره الأوّل لا يمكن أن لا يحدث. لم يخرج الغزالي من حيث التصوّر العامّ عن هذا المخطّط الفيضي، فأقرّ بأنّ «علم الله بالأشياء سابق عليها وسبب لها»³، وأكّد أنّ «جميع ما كان وما يكون مسطور ثابت في شيء خلقه الله»، سمّاها تارة لوحا وتارة إماما وتارة كتابا. وفي أحد المواضع اعتبر العرش هو المقصود بهذه التسميات، وزعم أنّ الله «لا يحدث في العالم صورة ما لم يحدثه في العرش كما لا يحدث النقّاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثه في الدماغ»⁴. ورفض تشبيه هذه الكتابة بالرقوم المكتوبة المرتبة في بعض الأجسام، لأنّ الجسم متناه، و«غير المتناهي لا يمكن أن يكتب في المتناهي»⁵، وفي هذا اعتراف صريح بأنّ الحامل لمثال العالم موجود غير جسماني وغير متناه، أي أنّه موجود روحاني عقلي، ولذلك شبّهه بدماع الإنسان. إلّا أنّ الغزالي خلافا

¹ نفسه، المستصفي، ص62.

² الغزالي، تهافت، ص157.

³ نفسه، المقصد، ص93.

⁴ نفسه، إلهام، ص60؛ قانون، ص131. وإسناد دور أنطولوجي مهمّ إلى العرش لا أصل له في النصوص الدينية الأصول، ونعتقد أن مرر وجوده عند الغزالي إنّما هو أخذه الضمني بنظرية الفيض وتصورها الهرمي لموجودات العالم وإسنادها إلى الموجودات المجردة دورا أنطولوجيا يزداد أهمية كلما كانت أقرب إلى الأوّل.

⁵ نفسه، قانون، ص131.

للفلاسفة الفيضيين ميّز بين هذا الموجود والأوّل، وذهب إلى أنّ الله عندما تصوّر العالم لم يتصوّرهُ في ذاته - أي في ذات الله-، وإنّما خلق صورته في موجود آخر عقلي رمز إليه باللوح والعرش وسماه في المشكاة «المطاع»، وهو نظير العقل الأوّل عند الفيضيين.

إنّ فكرة المطاع تقوم على الإقرار بمرتبتين في التحريك: التحريك المباشر والتحريك غير المباشر؛ الأوّل يتمّ في مستوى النفوس الفلكيّة، والثاني يتمّ في مستوى العقول المجردة أو العقل الكلّي المجرد. وهذان المستويان قال بهما بوضوح ابن سينا، وبنى نظريته في الفيض على أساسهما¹، ممّا يؤكّد استعارة الغزالي منه. إنّ حجّة الإسلام وإن أقرّ بهذين الضريبتين من المحرّكين فإنّه سعى إلى تجاوز النظرية الفيضية بافتراض محرّك أعلى متعال تعالياً كلياً يقع فوق الجميع بما فيه المطاع ولا يمكن معرفة شيء عنه إلاّ بطريق السلب، هو الله ربّ العالمين، ووصفه في بعض المواضع بـ«المغيّر من غير تغير»²، وسماه في موضع آخر بالمحرّك الذي لا يتحرّك³.

إنّ الغاية من هذا الافتراض ومن التمييز بين المطاع والأوّل هي نفي مبدأ الفيض الذي يعتبر العالم صادراً عن الذات الإلهية صدوراً طبيعياً، والإقرار بأنّ خلق العالم كان منذ البداية قائماً على الفصل بين الله وما سواه، وتأكيد نظرية خاصّة في المعرفة تجعل الوحي والعلم النبوي بالغيب أي بالأشياء قبل وقوعها عنصراً من عناصرها. وبناء على هذه النظرية تصبح المعرفة المتوسّطة - وهذه من المفارقات- معرفة الشيء بالحواسّ، والمعرفة الحقّ المباشرة معرفته من اللوح المحفوظ.

إنّ القول باشتمال اللوح المحفوظ على جميع الحقائق منفصلة عن الأشياء يمنع من تصوّر هذه الأشياء موضوعاً للحقيقة وأساساً أنطولوجياً لها لأنّ العكس هو الصحيح، وفي هذا تسليم بوضع وجودي مستقلّ للأفكار عن

¹ ابن سينا، الإشارات والتهيّات، ص 175-179؛ تسع رسائل، ص 127-128. وظاهرة تأويل القلم المذكور في القرآن بالعقل الكلّي موجودة أيضاً في الفلسفة الشيعية الإسماعيلية. انظر في ذلك: W. Madelung, *Aspects of isma'ili theology*, p58.

² الغزالي، إحياء، ج 2، ص 449.

³ نفسه، ج 4، ص 381.

موضوعاتها واعتراف بألويّة الفكرة على الوجود، وهذا من شأنه أن يحرم الواقع من دوره في المعرفة حتّى باعتباره مجرد مذكّر بها.

إنّ المعارف كلّها ترجع إلى مفاهيم ومعطيات عقلية صرف مفروضة على العقل، هي الممكنات والمستحيلات والواجبات. وتأكيدا لهذا المعنى جعل الغزالي في بعض المواضع ما هو مسطور من «حقائق الأشياء» في اللوح المحفوظ مسطورا بعينه في قلوب الملائكة المقرّبين الذين يمكن أن نرى فيهم نظيرا للعقول الثواني. وسَمّى هذه الحقائق «التدبير الإلهي الكلي» و«الأمر الأوّلي الذي هو كلمح البصر»، ورآها مرادفة للحكم الذي يسبق التقدير والقضاء الإلهيين¹. وشبّه هذا الوجود الأوّل بما يَصوّره المهندس من أبنية الدار في البياض قبل أن يخرجها إلى الوجود وفق النسخة المصوّرة عنده. فعمل المهندسين في الدار الدنيا أنموذج مطابق لعملية الخلق الإلهي².

ذلك ما يدفعنا إلى أن نستنتج أنّ الغزالي استمدّ تصوّره لخلق العالم من واقع بناء الدور والمباني الضخمة في مجتمعه، متوخّيا أسلوب التشبيه الصريح بمعنييه البلاغي والكلامي، جاعلا الله مهندسا أكبر. ولم ير في ذلك استنقاصا من قدر الله أو خروجا عمّا تنصّ عليه الشرائع. أليس الله في كتبه المقدّسة ببناء وصانعا يعجن الطين بيديه وينشئ منه مخلوقاته المفضّلة!³

¹ نفسه، المقصد، ص98.

² «فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوّله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثمّ أخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة». نفسه، إحياء، ج3، ص33. وأخرج ابن رشد هذه الفكرة نفسها إخراجا فلسفيا، فذهب إلى أن وجود الشيء مسبوق بتصوّره وإلى أن لصورته الواقعية أصلا هو صورته النفسية أو العقلية «وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن نقلها؟ فإن ذلك يكون لها أمرا ذاتيا موجودا في طباعها. والأمر الذاتي إنّما يكون حصوله للموجود عن سبب فاعل ضرورة، وليس هاهنا شيء يصير به المحسوس معقولا بالقوّة أي في طباعها أن تعقله إلا أن يكون تكوّنه عن تصوّر عقلي». تلخيص ما بعد الطبيعة، ص49.

³ استخلص الغزالي من هذه الطريقة في النظر مبدأ أنطولوجيا هاما يذكّرنا بنظرية المثل الأفلاطونية، يتمثل في الإقرار بأن كل موجود واقعي محتاج في وجوده إلى وجود عقلي سابق، وعمّم ذلك في كافة الموجودات بما في ذلك ما يكون الإنسان سببا في وجوده: «فإنّه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوما في الأعيان يشترط أن يكون موجودا في الأذهان أي في العقل حتّى يكون إيجادا في الأعيان على وفقه في الأذهان، فيكون طاعة وامثالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب. فما لا مثال له في النفس لا مثال له في الوجود». المستصفى، ص70-71.

إنّ ميزة هذا التصرّو أنّه يستعير من الرّؤية الكلاميّة للخلق عناصر ومن الرّؤية الفيضيّة عناصر أخرى ويركّب بينها. والنتيجة العامّة التي ينتهي إليها هي الإقرار بأنّ للعالم صورة عقليّة أصليّة ونظاما قليّا، وهذا ما يضيف عليه صفة الثبات وينفي عنه إمكانيّة التغيّر وفق إرادة الإنسان أو إرادة أيّ مخلوق آخر. فالعالم منقاد إلى ما خطّ له سلفا، مقيد بمثال أوّل محفوظ لا يتطوّر ولا يتغيّر، ومن ثمّ لا سبيل إلى صرفه عن مجراه. ومثّلت هذه النتيجة الأساس الذي بنى عليه الغزالي فكرة السببيّة الإلهيّة باعتبارها مرادفا للجبر الإلهي. إنّ هذا الأصل الإلهي الثابت للكون ينبئ عن أنّ مفاهيم الحركة والسرعة والقوّة والتغيّر ذات الأهميّة البالغة في الفيزياء القديمة والحديثة على حدّ السواء لن تكون لها قيمة في نظرة الغزالي إلى الكون.

إنّ القول بأنّ النظام السابق أو المثال الأوّل أو العلم الإلهي - وكلّها مترادفات - أساس للطبيعة والعالم يعني الإقرار بأنّ أساس الموجود يقع خارجه. وإذا كان الموجود يشبه أساسه ومثاله الأوّل على نحو ما دون أن يساويه البتّة جاز أن نستخلص أنّ الوجود الطبيعي انحطاط بالقياس إلى المثال، وأنّ الموجود كلّما ابتعد عن أصله ومثاله الأوّل ازداد انحطاطا وتدهورا. إنّ القول بأنّ نسخة العالم ومثاله أزليّان في اللوح المحفوظ وفي قلوب الملائكة يعني أنّ النظام الكوني ليس حصيلة تعقلنا له وليس مجرد تصوّر ذهني، ويعني أيضا أنّ الحقائق ليست شيئا تبنيه عقولنا وإنّما هي موجودات متمتعة بالاستقلال، وعلى عقولنا الانصياع لها والتطابق معها.

تقسيم العالم

لعلّ أهمّ خاصيّة في تصوّر الغزالي للعالم هي تقسيمه إيّاه إلى عالمين مختلفين: عالم الشهادة وعالم الغيب. الأوّل عالم الحسّ، وسمّي بالشهادة لأنّ الكافّة يشهدونه. والثاني عالم الملكوت، وسمّي غيبا لغيابه عن

الأكثرين¹. وكثيرا ما يسمّى الغزالي الأوّل ملُكا والثاني ملكوتا ويقرن بين التسميتين، فيقول «عالم الملك والشهادة» و«عالم الغيب والملكوت»².

من الواضح أنّ هذا التقسيم تقسيم معرفي يستند إلى ما تدركه الحواسّ وما لا تدركه. فما يدرك بالحسّ يعتبر عالما متميّزا، وما لا يدرك به يعتبر عالما آخر³، والله بهذا الاعتبار هو غيب الغيوب. واللافت في هذا أنّ الغزالي لا يعتبر هذا الفارق قائما في حقّ جميع الناس. فبعضهم، وهم والحقّ يقال قليل عنده، يشهدون عالم الغيب كما يشهدون عالم الشهادة، وهؤلاء هم الأنبياء والأولياء. ولذلك لا يبدو الغزالي مهموما كثيرا بإقامة الدليل على وجود هذا العالم، فهو مشهود على أيّة حال، وسيبيّن لاحقا أنّه كائن في ذات الإنسان متغلغل في أعماقه. ويمثّل هذا الاستثناء مسوّغا كافيا للحديث عن درجتين من المعرفة إحداهما عامّة يجوز إطلاع كافّة الخلق عليها، والأخرى خاصّة تتعلّق بالأسرار والمعارف الروحانيّة، ولا ينبغي إطلاع غير المكاشفين عليها.

هل توافق هذه الثنائيّة ثنائيّة أفلاطون «الطبيعة وما وراء الطبيعة» التي جعلها أساسا لمحاورة فدروس (phèdre)، حيث اعتبر ما هو موجود هنا صورة أو علامة أو ظلّا لما يوجد هناك، في عالم المثل، حيث كانت النفس تعيش صحبة الآلهة قبل هبوطها مكرهة إلى الأرض؟ لا ننكر الشبه بين التصوّرين، ولا يبعد في ظنّنا أن يكون الغزالي قد تأثر بالنظرة الأفلاطونيّة إلى العالم. لكنّه يبدو، في مستوى اللفظ على الأقلّ، أقرب إلى التصوّر القرآني والكتابي عموما. فالقرآن يكرّس زوجين متكاملين من المفاهيم، يرتبط أحدهما بالمكان - هو الأرض والسماء-، والآخر يرتبط بالزمان، هو الدنيا والآخرة. إلى جانب ذلك سمّى القرآن كلّ ما يمكن إدراكه بحاسّة البصر ملكا وشهادة،

¹ يسمّى الغزالي أحيانا العالم المرتفع عن إدراك الحسّ والخيال «عالم القدس». مشكاة، ص66.

² وأوّل من قرن في الاستعمال بين الملك والملكوت أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب، وعنه أخذ الغزالي هذا الربط. انظر: K. Nakamura, *Imam Ghazali's cosmology*, p31.

³ أوضح ذلك أبو هلال العسكري، فعرف الشهادة بأنّها «علم بوجود الأشياء لا من قبل غيرها»، ويشمل ذلك ما يدرك بالحواسّ ويعلم ضرورة؟ وعرف الغائب بأنّه «ما يعلم بشيء غيره». الفروق في اللغة، ص88.

وسمى ما غاب عن الأبصار غيباً وملكوتاً¹. واحتفظ المتكلمون بهذه الثنائيات وظلوا أول الأمر يعيرون عنها بعبارات مماثلة لعبارات القرآن، حتى تأثروا في عصور لاحقة بالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة واستعاروا منها مفاهيم عدة. ومن مجموع هذه التيارات والمؤثرات صاغ الغزالي ثنائية الغيب والشهادة، واشتق لها من المعجم القرآني ثلاثة أزواج: غيب - شهادة / ملكوت - ملك / أمر - خلق².

اعتبر الغزالي هذين العالمين فعلاً لله. فعالم الشهادة هو الجلي من فعله، ويشمل السماوات والكواكب والأرض والجبال والشجر والحيوان والبحار إلخ. وهذه الأفعال هي التي ظهرت للحسن. وعالم الملكوت - وهو أشرف أفعال الله وأدناها على جلاله - هو ما لم يظهر للحسن، ويشمل الملائكة والروحانيات كما يشمل الروح والقلب العارف بالله. وبالرغم من كون هذين العضوين من أجزاء الآدمي، «فإنهما من جملة عالم الغيب والملكوت وخارج عن عالم الملك والشهادة»³.

هل يعني كون هذين العالمين فعلاً لله أنهما مطلقان؟ لئن كان عالم الملك والشهادة بسماواته وأرضه «واسع الأطراف متباعد الأكناف» فإنه عالم متناه. أما عالم الملكوت، وهو «الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك البصائر فلا نهاية له»⁴. وهذا يجعل الغيب ميداناً للمطلق ويبطل احتكار الله للأنهية ويفتح للإنسان باب المشاركة فيها. ومثل هذا التصور مخالف للتصور الأرسطي القائم على فكرة تناهي العالم⁵ وللتصور الكلامي القائم على تناهي جميع المخلوقات، لكنه مطابق للتصور السينوي الفيضي الذي يرى في عالم العقول السماوية عالم الأبدية واللانهاية. إن اللانهاية فكرة

¹ الغزالي، إحياء، ج5، ص37.

² هذا الزوج الأخير مستمد من الآية «... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف/54). وينطبق عالم الأمر، حسب الغزالي، على كل موجود «متره عن الكمية والمقدار»، وينطبق عالم الخلق على الأجسام ذات الكمية والمقدار، لأن الخلق في اللسان يعني التقدير. نفسه، ج3، ص591.

³ نفسه، جواهر، ص11.

⁴ نفسه، ص24.

⁵ P. Duhem, Le système du monde, t1, p170.

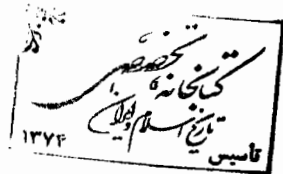
جذابة ومخصبة فلسفيًا وفيزيائيًا ورياضيًا. لكن الغزالي لم يعالجها من هذه الزوايا، وإنما استخدمها ليخلق لدى المرید حالة من النشوة والانبهار، ويحثه على ضرب من المجاهدة العمليّة بها يدرك ما لا تدركه العقول.

إنّ الإقرار بعالم كبير جدًا لا تدركه الحواسّ ولا يعرفه أكثر الخلق أمر محيرٌ لأنّه يطرح إشكالا خطيرا: لماذا يوجد هذا العالم الذي لا سبيل إلى معرفته إلاّ لقلّة من الناس؟ ومن يملك معرفته؟ وما السبيل إليها؟ إنّ هذه الأسئلة تنزلق بنا من النظر في الكوسمولوجيا إلى النظر في المعرفة، ولعلّ هذا ما قصد إليه الغزالي. فنظرته الكوسمولوجيّة تقود بالضرورة إلى موقف معرفيّ خاصّ يجعل معرفة أهمّ الأشياء غير متاحة للإنسان العادي، ويجعل تمحيص تلك المعرفة بالأدوات المألوفة مثل الحواسّ والعقل متعذرا. وهذا بالضبط ما تسعى المعرفة الصوفيّة إلى تأكيده. فكأنّ وظيفة الكوسمولوجيا الصوفيّة هي تبرير جميع العناصر اللاعقلانيّة في الفكر الصوفي.

في مناسبتين استثنائيّتين تخلّى الغزالي عن التقسيم الثنائيّ وذهب إلى أنّ العوالم ثلاثة: الملكوت والجبروت والملك. وقد ذهب هذا المذهب المتميّز في سياق حديثه عن الإنسان، فاعتبر العوالم المذكورة من عوالمه، وجعلها موازية لثلاثة عوالم أخرى خارجيّة تسمّى بالأسماء ذاتها. والملكوت والجبروت لفظتان دخيلتان، من أصل آرامي¹. وإذا كانت لفظتا الملكوت والملك مستعملتين في المعجم القرآنيّ فإنّ لفظة الجبروت مستعملة في الحديث فحسب، وترد فيه بمعنى السلطة القاهرة والتجبرّ السياسي، وفي ذلك وصف لتجربة لم يخضها الرسول لا فكريًا ولا عمليًا، وهذا يبعث على الشكّ في صحّة تلك الأحاديث، ويرجّح لدينا في الوقت نفسه كون المصادر التي أخذ عنها الغزالي هذا اللفظ متأخّرة الظهور نسبيًا.

ماذا يعني هذا الثالوث عنده؟ في المناسبة الأولى -وهي موضع من كتاب الإحياء- استخدم الغزالي عالم الملك بمعنى ما يعيش فيه الإنسان ويدركه

¹ A. J. Wensink, *La pensée de Ghazzali*, p82 ; L. Gardet, 'Âlam, E. I. 2, t1, p361 ; K. Nakamura, *Imam Ghazali's cosmology*, p31.



بأيسر جهد. ويقابله عالم الملكوت، وهو عالم عجيب واسع الأكناف وعر الطرق، أوله «مشاهدة القلم الذي يُكتب به العلم في لوح القلب وحصول اليقين الذي يُمشى به على الماء». وأما عالم الجبروت فواسطة بين العالمين، ومن عناصره معرفة صفات القدرة والإرادة والعلم البشريّة. فهذه العوالم الثلاثة منازل متفاوتة في التجربة الصوفيّة، أدناها ما يعتبره المتصوّفة من لوازم بداية الطريق ولوائح الكرامات، مثل الوقوف على سرّ القدر والمشي على الماء. لذلك شبّه الغزالي سير الإنسان في العوالم الثلاثة بسيره في البرّ والبحر. فاعتبر مشيه على الأرض شبيها بسيره في عالم الملك والشهادة، وركوبه السفينة - ويتطلّب قدرة أكبر- شبيها بمشيه في عالم الجبروت. «فإن انتهى إلى أن يمشي على الماء من غير سفينة مشى في عالم الملكوت من غير تتعتع». وشبّه الجبروت بالسفينة لأنّ درجته تقع بين عالم الملك وعالم الملكوت، فهو «يشبه السفينة التي هي في الحركة بين الأرض والماء، فلا هي في حدّ اضطراب الماء ولا هي في حدّ سكون الأرض وثبوتها»¹. إنّ المشي في هذا المثال يرمز إلى المعرفة، وأشكاله المختلفة ترمز إلى درجاتها المتفاوتة. والمثال برّمته ينبئ عن أنّ صورة العالم عند الغزالي مستبطنة من معرفة الإنسان لذاته، ويبين أنّ التصوّرات الكوسمولوجيّة التي يعتمدها هي في الأصل مفاهيم سيكولوجيّة مسقطة على العالم الخارجي، لذلك لم يكن لها من دليل سوى النفس.

وفي المناسبة الثانية تعني العوالم الثلاثة مستويات مختلفة من حياة الإنسان النفسيّة. فسِرّ القلب هو عالم الملكوت في الإنسان، وما يحلّ فيه من «محض أنوار المعرفة» ينزل إليه من الملكوت الخارجي. والصدر هو عالم الجبروت الإنساني، وتنزل عليه من الجبروت الخارجي آثار المعرفة مثل الخشية والخوف والسرور والهيبة وسائر الأحوال، أمّا المعرفة ذاتها فهي من عالم الملكوت. وما ينزل من بكاء وشهيق واقشعرار وارتعاد فرائص فهو من عالم الشهادة، ومهبطة الجوارح التي هي عالم الملك في الإنسان. وكئى

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص385. وقد اعتر ونسك الملكوت عند الغزالي مساويا لعالم المثل (le monde des idées). A. J. Pensink, La pensée de Ghazzali, p100.

الغزالي بالصدر عن عالم الجبروت في الإنسان لأنه في الوسط منه بين عالم الملكوت أي القلب وعالم الشهادة أي الجوارح¹. وحاصل هذا الرأي أن كل ما يكسبه الإنسان نازل عليه من فوق، وأن كل عالم من عوالمه الثلاثة له ما يوافقه في العالم الخارجي ويسمى باسمه. فالإنسان والكون كلاهما مجتمع ثلاثة عوالم. إن هذا المزج بين الكوسمولوجيا والسيكولوجيا نتيجة لاعتبار النفس محور الوجود الإنساني والطبيعي على حد سواء، ومن آثاره الخلط في المعرفة بين الذات والموضوع. ولم يكن هذا شأنًا خاصًا بالغزالي، بل كان السمة المميّزة لكل الاتجاهات الفلسفية والصوفية الباطنية في العصرين القديم والوسيط.

إن وجود هذا الثالوث في فكر الغزالي يمكن أن يكون نتيجة تأثر ثانوي ببعض الاتجاهات الصوفية المحدودة الانتشار في الثقافة الإسلامية، لذلك لم يتواتر استعماله عنده. وقد يكون السبب في ذلك أيضا اضطراب القدامى في تحديد معنى الجبروت خاصة، وميلهم أحيانا إلى ربطه بذات الله أو صفاته، وهو ما لا يستقيم على قاعدة المتكلمين².

¹ الغزالي، الأربعين، ص40. ولا يستقيم معنى الوسطية في هذا المثال إلا إذا اعتبرنا المقصود بالقلب الرأس أو الدماغ والمقصود بالجوارح الأطراف. ويجد صدى لفكرة عالم الجبروت في قانون، ص ص 129-130، حيث نفى الغزالي أن تكون الخواطر والاعتقادات والعلوم «من آثار الطبائع التي هي أعراض جمادات»، ورأى أنها «نازلة من فوق بالرتبة» لا بالمكان.

² أول نص صوفي استعمل فيه لفظ الجبروت حسب علمنا هو كتاب الحكيم الترمذي (ت285) سيرة الأولياء، ص35، وعنى به مقاما يقومه الصوفي ورتبة من التقريب الإلهي بناها. كما تحدّث فيه عن الملكوت، وعنى به فضاء جديدا يفتح الله به على «الأحرار الكرماء الذين عتقوا من رقّ النفوس». نفسه، ص79. واستعمل أبو طالب المكي (ت386) عبارة الجبروت في معنى الصفات الإلهية. قوت القلوب، ج2، ص ص86-87. ويعني الجبروت عند شهاب الدين السهروردي (ت587) عالم العقول، والملكوت عالم النفس والكلمة، والملك عالم الجرم. مقامات الصوفية، ص ص48، 72. وذهب عبد الكريم الجليلاني (ت813) إلى أن كل شيء موجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام: «قسم ظاهر ويسمى بالملك، وقسم باطن ويسمى بالملكوت، والقسم الثالث هو المتزه عن القسم الملكي والملكوتي، فهو القسم الجبروتي الإلهي»، وهو الذي أشار إليه حديث نزول الله إلى السماء الدنيا بعبارة «الثالث الأخير من الليل». ورأى أن هذا التقسيم اعتباري وليس نافيا لوحدة الموجود. الإنسان الكامل، ج1، ص76. وجعل أبو الحسن علي بن محمد الديلمي الملكوت عبارة عما يوجد من فوق العرش إلى ما تحت الثرى وما بينهما من الأجسام والمعاني والأعراض - أي كل شيء مخلوق-، مختزلا الملك والملكوت في عالم واحد، والجبروت ما عدا الملكوت، أي الله. وخص بعض مشائخ الصوفية بعالم الجبروت الكروبيين، وهم الملائكة المقربون، وعالم الملك بما تحته، وهو عالم الأجساد. وزعم التهانوي أن الجبروت في اصطلاح المتكلمين عبارة عن الصفات وأن اللاهوت عبارة عن الذات. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص200.

لم يكن مركز الثقل في كوسمولوجيا الغزالي يتعلّق بالملك بل الملكوت. وليس الملكوت هو عالم السماء كما يفهمه اليونان¹ بل هو عالم آخر غير مرئي يقع بعضه في ذات الإنسان وبعضه في الطبيعة، لكن أصله وموطنه الحقيقي خارجهما وخارج كلّ مكان ممكن. والعلاقة بين الملك والملكوت ليست فيزيائية، بمعنى أنّ أحدهما فوق الآخر، بل اعتبارية، وفي ذلك ابتعاد شديد عن كوسمولوجيا المتكلمين أيضاً. ومع أنّ للملكوت طبيعة مغايرة للملك فإنّه يستطيع اختراقه والتجليّ -على سعته اللامحدودة- فيه، فيظهر في قلب المؤمن ويتجلى له في كلّ شيء. ويشبه وجوده فيه وجود بعض المدن الأسطورية التي يمرّ عليها الناس غدواً ورواحاً فلا يرون شيئاً منها، ثمّ ينتبه شخص عابر غير ذي خطر فيراها ويحرز بعض الفضل منها، ويقتفي الناس آثاره باحثين عنها فلا يجدون غير السراب. وهذا يجعل من غير الممكن الإمساك بالملكوت اعتماداً على مقولات الطبيعة والمنطق واللغة.

إنّ تعدّد التقسيمات والتسميات التي أطلقها الغزالي على الكون والطابع اللاهوتي اللاواعي الذي تتسم به يجعلان تصوّره الكوسمولوجي أبعد ما يكون عن التصوّر المشائي العقلاني والتصوّر الكلامي ذي النزعة الماديّة الساذجة، ولا يسمحان بإنتاج معرفة علميّة يمكن أن يشترك فيها باحثان مختلفان ويتوصّلا إليها بأدوات بحث موضوعيّة. فتصوّره تعبير عن نظرة شخصيّة إلى الوجود وموقف من النفس الإنسانيّة ومزج بين الذات والموضوع وبين الوعي والوجود.

رمزيّة النور

لم يهتمّ أحد من متصوّفة القرون الخمسة الأولى بالنور قدر اهتمام الغزالي به²، وذلك رغم توسّع القرآن في استعمال هذا المفهوم في وصف الله والعالم

¹ نجد هذا الاتّجاه في فهم الملكوت لدى بعض الاتّجاهات الصوفيّة مثل حلاجيّة البصرة. انظر: المحسن التنوخي، نشوار المحاضرة، ج1، ص173.

² تبهت لازاروس-يافه على هذه الحقيقة، وبيّنت أنّ المتصوّفة قبل الغزالي لم يولوا النور أهميّة خاصّة باستثناء سهل التستري(ت283؟) والحكيم الترمذي(ت285). وكان الترمذي قد سبق الغزالي إلى أفراد آية النور، وهي الآية 35 من سورة النور، بتصنيف تفسيري عنوانه: «تفسير آية لا شرقية ولا غربية مع تأويل أربعين حديثاً». انظر: H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazali*,

العلوي والحقيقة الدينيّة، وهو ما أشار إليه الغزالي نفسه في الإحياء والمقصد والمشكاة. ويرجع الفضل في معالجة هذا المفهوم بطريقة فلسفيّة إلى الكتابات الأفلاطونيّة المحدثّة وخصوصا إلى كتاب الإيضاح في الخير المحض¹. تأثر الغزالي بالرافدين الإسلامي والأفلاطوني المحدث في هذا الموضوع²، وطوّره ما أخذه منهما من أفكار، وتمكّن من تحويل النور إلى استعارة كبرى تُستخدم في حقول متعدّدة بدلالات مختلفة وتكرّسها عبارات خاصّة وصور متكرّرة، فإذا هي مقاربة خاصّة للوجود ونواة مفهوميّة مولّدة لغيرها من المفاهيم وعدسة بها تُرى الأشياء. وهل للنور وظيفة أخرى غير المساعدة على الرؤية!

كان مدار كلام الغزالي على النور على محورين: محور معرفي ومحور وجودي.

أ. محور المعرفة

من الطبيعي أن يسند الغزالي إلى النور دورا معرفيّا إلهامياّ ويجعله حاملا للحقائق الإلهيّة إلى قلب المؤمن ومطهّرا لنفسه من أدناسها³ لأنّ هذه هي وظيفة النور الغالبة في القرآن⁴، حيث نجد التزاما مطّردا بوصف كتب الله ورسالاته والإيمان بها بالنور المبين، ولأنّ النور في جميع الثقافات يمثل على وجه الحقيقة أو المجاز شرطا ضروريّا للمعرفة. فالعين بلا نور لا ترى، والعقل الذي هو عين باطنة لا يدرك من دون النور أيضا. وتعبيرا عن هذه الازدواجيّة جعل الغزالي النور على طبقتين: طبقة النور البشري، وهو الذي يشاهد في السماوات من الكواكب والشمس والقمر، والذي يشاهد في الأرض

القشيري، الفصول، ص70. ولم يزد القشيري في تفسيره لاسم النور على ذكر معنى الهداية الدينيّة. pp268-269,271

¹ انظر: أرسطوطاليس، الإيضاح في الخير المحض، ص8-9.

² ذهب لازاروس-يفافه إلى أن تأثر الغزالي بالترمذي محتمل، لكنّه لا يمكن أن يكون مباشرا.

³ Studies in Al-Ghazali, p270

احتزل الغزالي كلّ هذه المعاني في عبارة مكثّفة صارت دالّة على صاحبها هي عبارة النور المقذوف في القلب. ومنطلقها حديثان نسبهما حجّة الإسلام إلى النبي، أحدهما تفسير الآية «فَمَنْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (الأنعام/125) -وفيه ترد عبارة «نور يقذفه الله في القلب»، والآخر عبارة عن صورة مجازيّة في وصف حالة الخلق وحاجتهم إلى العناية، ونصّه: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره». المنقذ، ص13-14.

⁴ النور موضوع رئيسي في القرآن، ورد ذكره فيه بصيغ مختلفة أكثر من خمسين مرّة.

أيضا، وهو سبب ظهور الألوان فيها؛ وطبقة نور البصيرة أو العقل، وهي ضربان: الأنوار العقلية المعنوية التي شحن بها العالم الأعلى وهي الملائكة، والتي شحن بها العالم السفلي وهي الحياة الحيوانية والإنسانية. وبالنور السفلي الإنساني ظهر نظام عالم السفلى، وبالنور الملكي ظهر نظام عالم العلو¹.

وظف الغزالي فكرة النور في تفسير المعرفة النبوية وإثبات تفوقها، فشيّد مراتبية دقيقة وصارمة للأنوار يمثل الله درجتها العليا، إذ هو المنبع، ومنه تفيض سائر الأنوار. فالعالم في نظره «مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية». والأنوار السفلية «فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج»، وأعلىها - وهو الروح النبوي القدسي - يقتبس من «الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور». وكذلك العلويات بعضها يقتبس من بعض، وترتقي جملتها إلى الله «نور الأنوار ومعناها ومنبعها الأول»². وفي هذا المقام سوى الغزالي بين ثلاثة مفاهيم: النور والعقل والمعرفة. ولهذه الوظيفة المعرفية للنور أهمية أخلاقية كبرى عند المتصوفة، إذ تجعل منه جنة للمؤمن تحرسه وتعضمه³.

بج. محور الوجود

يبدو الغزالي في هذا المحور رغم إحالته على القرآن واعتماده على آياته⁴ متأثرا شديداً بالتأثر بالأفلاطونية المحدثة وبالعرفان الشيعي الغالي⁵. وفي هذا

¹ الغزالي، مشكاة، ص 59.

² نفسه، ص 60.

³ الحكيم الترمذي، سيرة الأولياء، ص 31-32، 59-60.

⁴ خصوصا آية النور، وهي الآية الرابعة والعشرون من سورة النور. وفي القرآن آية أخرى يمتلك لفظ النور فيها دلالة أنطولوجية، هي الآية 69 من سورة الزمر.

⁵ سبق الشيعة إلى الاعتراف بهذا الدور للنور. فقد كان بعض غلامهم المعروفين بالميمية يقولون بفكرة محمد الأزلي، وهي فكرة استعارها منهم الصوفي السنّي سهل التستري، وتعني أن محمداً هو أول مخلوق ظهر وأنه نور من عمود النور الأصلي ومنه استخرج الله كل مخلوقاته الأخرى. كما قال بها قتادة بن دعامة السدوسي تلميذ الحسن البصري. انظر: فان أس، بدايات الفكر الإسلامي، ص 41؛ L. Massignon, *La Passion*, t1, pp111, 520 ; Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazali*, p270. وذكر الأشعري في تعريفه بالفرق الشيعية الغالية أن المغيرة يشبهون إلههم بالإنسان، ويجعلون له صورة رجل من نور، ويذهبون إلى أنه قبل أن يخلق الناس خلق ظلالهم، وأن أول ما خلقه منها محمداً، وأنه أرسله إلى الناس كافة وهو ما يزال ظلاً. مقالات الإسلاميين، ص 7

الإطار أسند إلى النور عدّة وظائف، منها تفسير حدوث العالم وتبرير مراتبه المتفاوتة وتخطّي الكثافة الجسمانيّة للموجود المادّي والارتقاء به إلى مرتبة المفارق، ولذلك كان يفضّل الحديث عن النور بصيغة الجمع. ففي عالم الشهادة أنوار حسّية كثيرة على رتب عديدة متفاوتة بعضها متأت من بعض، مثل نور القمر المتأتي من نور الشمس. وعلى مثالها توجد في عالم الملكوت «أنوار ملكوتيّة»، وهي على ترتيب كذلك، أعلاها نور «حضرة الربوبيّة التي هي منبع الأنوار كلّها» أو «النور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه ومنه ينزل النور إلى غيره»، ويسمّيه «النور الكلّي» و«النور الأوّل»، وفي إطار هذا التصرّوحتحتلّ الملائكة والأنبياء مكانة رئيسيّة.

إنّ هذا الترتيب للأنوار حسّيها وعقليها يضع نور العين في المرتبة الدنيا، وفوقه نور العقل البشري، وفوقه نور الملائكة وأعلاها الروح الإلهيّة العلويّة الممثّلة في إسرافيل الذي اعتبره أرفع شأنًا من جبريل¹، وفوقه الله الذي هو وحده النور بالحقيقة². وفيض هذه الأنوار بعضها من بعض يجعل حدوث العالم ناشئًا عن سلسلة فيوض نورانيّة متدرّجة من الأكثر روحانيّة وتجريدا إلى الأقلّ فالأقلّ.

إنّ هذه الأفكار تظهر بجلاء تأثير البيئّة الفارسيّة ذات الثقافة الثنويّة العريقة الممتزجة بالتشيع الصوفي في فكر الغزالي³. ولا نقصد بذلك أنّه صار

8- ووصف الحلاج النور المحمّدي النبوي بالقدم، وجعله أصل الأنوار كلّها. قال في طاسين السراج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنّه كان قبل الأمم». الطواسين، ص145.

¹ يمكن أن نرى في تفضيل إسرافيل على جبريل خطأ من شأن الملك الأوّل عند المسلمين، الملك الذي ارتبط اسمه بالوحي ونجح من دون الملائكة في بناء علاقة حميمة بمحمّد. ولا نجد من تفسير لهذا الموقف غير الإسلامي إلا أن نعزوه إلى تأثر بعناصر دينيّة غير إسلاميّة وبما تضمّنته من نظرة متميّزة إلى الملائكة.

² الغزالي، مشكاة، ص ص51-54، 59؛ إحياء، ج4، ص153. قارن بأبي علي الجبائي وتأويله تسمية الله نورا في آية النور بمعنى الهداية لأهل السماوات والأرض «وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء»، وإبائه تسمية الله نورا على الحقيقة لأنّه ليس من جنس الأنوار. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص534.

³ بالغت لازاروس-يافه في إبراز المؤثرات الأجنبيّة في آراء الغزالي في النور حتّى رأت كلّ قول قاله في هذا السبب مستمداً من أصول أفلاطونيّة محدثة مع أنّها ذات مصدر قرآني أو حديثي صريح، مثل عبارات «شرح الصدر» و«قذف النور» و«القرآن نور» و«نور الهداية» و«نور البصيرة». وبعض

ثنويًا يؤلّه النور والظلمة ويفسّر معطيات الواقع بالصراع بينهما أو بامتزاجهما كما ذهب إليه الديصانيّة¹. فلم يسند إلى الظلمة أيّة وظيفة أنطولوجيّة مباشرة، وأنكر كونها مبدأ وجوديًّا لأيّ شيء موجود بما في ذلك الشرّ. وما نسبته الثنويّة إلى الظلمة نسبه هو إلى العدم، واعتبر النور وحده أساس الوجود رافضاً بذلك مبدأً أساسياً يقوم عليه الفكر الثنوي. إلاّ أنّه اقترب في بعض المواضع اقتراباً شديداً من التصرّو الثنوي، وذلك حين سوّى بين الظلمة والعدم، وقرّر أنّه «لا ظلمة أشدّ من كتم العدم»². وما سهّل حصول هذا التأثير الفارسي أنّ الغزالي كان حين دَوّن أفكاره هذه يقيم بفارس ويتنقل بين مدنّها بعيداً عن مراكز الثقافة السنيّة الرسميّة ورموزها.

هل كان تجاوز الغزالي للتصوّر الكلامي إنكاراً لنظرية الخلق؟ لم يصرّح الرجل بذلك قطّ. إلاّ أنّه لم يعد يتبنّى نظرية الخلق من حيث هي نظرية تجعل الله نقيضاً للعالم وتعتبر الخالق مقابلاً للمخلوق. فالعالم كما صورّه في كتاباته الصوفيّة صادر عن الله بتدرّج من النور المحض إلى النور الأقلّ صفاءً وتوهّجاً، وهكذا حتّى ينتهي التدرّج إلى الجسم الظلماني الكثيف. ويعكس هذا الموقف المتأرجح بين ظاهر سنيّ وباطن مؤيّد للفلسفة الموقف العامّ الذي وقفه الغزالي من المسائل الاعتقاديّة الشائكة التي لم يجرؤ على التصريح برأيه فيها خشية الإدانة.

لماذا كانت للنور في الأديان والثقافات المختلفة -بما فيها الثقافة الأوروپيّة الحديثة من خلال مفهومها لـ«الأنوار»- قيمة رمزيّة كبيرة؟ قد يرجع ذلك إلى الوظيفة الإيجابيّة التي ينهض بها النور في اللحظات الأساسيّة من حياة الإنسان، مثل لحظة الولادة وانبثاق الوجود من وراء ظلمات الرحم الثلاث. ففي هذه اللحظة التي هي البداية التجريبيّة المطلقة في حياته يكتشف الوجود

هذه العبارات لا صلة له بالنور ولا بالأفلاطونيّة المحدثّة، مثل عبارات «عين أخرى» و«أطوار الخلق» و«الدنيا مزرعة الآخرة». Studies in Al-Ghazali, p277. والعبارة الوحيدة ذات العلاقة بالنور والأفلاطونيّة المحدثّة معاً مما استشهدت به هي الفعل «فاض». انظر في ذلك: مشكاة، ص 39، 51، 52، 60، 67، 69.

¹ الجاحظ، الحيوان، ج 5، ص 46.

² الغزالي، مشكاة، ص 55.

في معناه الغامض قبل حصول أي وعي بالافتراق، فيكون هذا الاكتشاف أول نور في حياته. وفي الأحلام، أحلام الطفولة والشيخوخة على السواء، يجد نورا يخترق ظلمة ليله وسباته فيرى الأشياء وهو مغمض الجفنين، وعند ملاحظته أنوار الكواكب القريبة التي لا بد أن تكون قد وجّهت نظره إلى عالم السماء وحركت في نفسه الحاجة إلى العبادة والتقديس والتأمل كما في قصة إبراهيم. وهكذا ترسخ النور في وعي الإنسان ولا وعيه رمزا عميقا، واكتسب بعدا كونيا وقيمة معرفية وأخلاقية، وتشكل على أساسه موقف أنطولوجي خاص ميزته تغليب عنصر من عناصر الوجود على بقية العناصر ورؤيتها من خلاله. إن الإعجاب بالنور إلى حدّ العبادة ضرب من الانفعال الطفولي بأشدّ العناصر ظهورا وإثارة لحواس الإنسان، واكتشاف لطوق أمان به يحتمي من المجهول ويتخلص من مخاطر الظلام، وهو ما اعترفت به سورة الفلق من القرآن.

إن النور بالمعنى الذي استعمله الغزالي مقولة غير فيزيائية، لأنه لا يوجد ما يعادلها في الطبيعة. وما النور الذي نراه سوى درجة منحة من النور الحقيقي الذي هو من جنس الأرواح والعقول، أي من طبيعة غير مادية. وفي ذلك ابتعاد عن النهج الطبيعي الذي افتتحه المتكلم المعتزلي النظم وتابعه عليه تلميذه الجاحظ في معالجة موضوع الضياء والألوان، ومجانبة للموقف الكلامي العام المتميز بردّ كلّ موجود ما عدا الوجود الإلهي إلى جنسي الجواهر والأعراض¹، وسلوك لنهج صوفي في النظر يؤدي إلى قلب الكوسمولوجيا إلى ضرب من الميتافيزيقا الحاملة. والفكرة التي تعتبر الله نورا بل النور الأصلي ومنبع الأنوار كلّها تفضي بصورة منطقية إلى اعتبار العالم تجليا لله، ومن ثمّ إلى القول بوحدة العالم ووحدة الوجود وأن لا فرق بين الموجودات إلا في مرتبتها من القرب أو البعد عن الأصل. فالموجودات أنوار مترابطة متسلسلة بعضها عن بعض، إذا أشرفنا عليها من فوق كان الوجود

¹ بساء على هذا الموقف لم ير الباقلاني في النور سوى بياض ولم ير في الظلام سوى سواد، وعدّها لأجل ذلك من جملة الأعراض، ونفى أن يكون لهما فعل ما، بالطبع أو بالاختيار لأن الأعراض لا فعل لها. تمهيد، ص 78-80.

انحطاطاً مطّرداً، وهذا هو أصل فكرة التفاهة الملتصقة بعالم السفلى عند المتصوّفة. وإذا نظرنا إليها من أسفل، وهو موقع الإنسان في الدنيا، كان عبارة عن طبقات ومعارج يعرج عبرها السالك ليرتدّ إلى النور الأصلي مصدر كلّ كمال. الموقف الأوّل هو موقف الرحمة الإلهية المنعمة على العالم بالوجود المتّخذة شكل فيض متسلسل متولّد بعضه عن بعض. والموقف الثاني هو موقف الافتقار والتقرب إلى الله مفيض الأنوار ومسبغ النعم.

لكنّ الغزالي لم يمتز مع هذه الفكرة إلى حدودها القصوى - وهي القول بالحلول-، فتوقّف عند النقطة الفاصلة بين التعالي والحلول، منبهاً على أنّ الله وإن كان هو النور و«الكُلّ نوره، بل هو الكلّ»، فإنّ «سائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته»¹، أي أنّها صادرة من الله لا مباشرة بل بتوسّط المبدع الأوّل. وإمعاناً في الابتعاد عن شبهة الحلول أسند إلى النور وظيفة أخرى هي وظيفة الحجاب، واستشهد بحديث الحجب السبعين² التي بعضها نور وبعضها ظلمة، وفسّره على نحو يجعل وظيفة النور والظلمة هي الفصل بين الله والخلق مراعاة لمصالحهم لأنهم لولا ذلك الحجاب لاحترقوا جميعاً³. والحديث من هذه الناحية مفيد في تبرير خفاء الله واحتجابه عن خلقه رغم تمتّعه بأعلى درجات الوجود. وهذا يؤكّد الدلالة المزدوجة المعرفية والأنطولوجية لكوسمولوجيا الغزالي، ويكرّس نتيجتها الفلسفية التي هي الخلط بين الذات والموضوع وبين المعرفة والوجود وبين النظر والعمل، وتلك هي خاصية التفكير السابق للكوجيتو الديكارتية.

لقد كانت مقولة النور مهمّة في فكر الغزالي لأنّها سمحت له ببناء نظرية صوفية في المعرفة، وتمثّل الموجودات العقلية اللطيفة، بل وتمثّل الوجود

¹ الغزالي، مشكاة، ص 60.

² ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة في مجاميع ابن حبان والطبراني وابن ماجه وابن حنبل؛ وذكره مسلم في الصحيح، من كتاب الإيمان، باب في قوله: «إن الله لا ينام»، ج 1، ص 111؛ وأورده البيهقي في: الأسماء والصفات، ص 454-455، وذكر في تأويله وجهين؛ واستشهد به الغزالي في الإحياء، ج 1، ص 162، وخصّص معظم المشكاة لتحليله. انظر مختلف المصادر التي ورد فيها الحديث وشروحه في: D. Gimaret, Dieu à l'image de l'homme, pp70-75.

³ الغزالي، مشكاة، ص 84. وبالرغم من تناول الحكيم الترمذي لمسألة الحجب الربانية، سيرة الأولياء، ص 76، لم يستشهد بحديث الحجب الوارد في المشكاة.

الإلهي نفسه، وبتفسير فيض الموجودات بعضها من بعض، وقبل ذلك كله سمحت له بتفسير ظاهرة الوجود العصية. وهنا يلتقي معنى النور عند الغزالي بمعنى الطبيعة عند قدماء اليونان - فكلاهما يفيد معنى الظهور والتجلي والسبب المؤدي إليهما-، غير أنهما قادا إلى طريقتين مختلفتين في النظر وإلى ضربين مختلفين من الاهتمامات، وهو ما تجلّى في الاتجاهات العلمية وضروب التفكير المختلفة التي أنتجتها الثقافتان اليونانية والعربية.

4 عالم واحد أم عوالم متعددة؟

هل العالم عند الغزالي واحد أم متعدّد؟ وإذا كان متعدّدا فما الذي يؤسّس وحدته؟ وبعبارة أخرى: هل العوالم التي تكلمنا عليها آنفا أقسام مختلفة لعالم واحد، أم هي عوالم مختلفة منفصل بعضها عن بعض؟ ثمّ ما موقع الله منها؟ ألا يؤدي إدخاله في بعضها إلى إفقادها تجانسها اللازم لوحدها؟ وكيف يمكن حينئذ تأسيس مفهوم التعالي الإلهي؟ وإذا كان خارجها ألا يؤدي ذلك إلى قطع صلته بالعالم وبإنسان، ومن ثمّ إلى منع قيام معرفة علمية يكون الله موضوعا لها؟

تبدو هذه القضية المتشعبة عند المتكلمين والمفسرين التقليديين واضحة محسومة بحكم استعدادهم لتقبّل معطيات النقل كما هي وتطويع مذهبهم لتنطبق عليها¹. لكنّها كانت عند الغزالي ملتبسة التباسا شديدا، فلا هي بالأمر الثابت ولا الأمر المستبعد. وأوّل ما نلاحظه في هذا الإطار أنّ الغيب والشهادة في استعمال الغزالي متلازمان شديد التلازم لا يكاد أحدهما ينفك عن الآخر حتّى كأنّهما عالم واحد، لكنّهما مع ذلك متباينان في دلالتهما وقيمتهما وليس أحدهما كالآخر حتّى كأنّهما شيئان منفصلان أو ضدّان؛ ولذلك تبدو العلاقة بينهما علاقة تناظر من جهة وعلاقة تقابل من جهة أخرى. فالملك من جهة أولى أثر من آثار الملكوت «يجري منه مجرى الظلّ بالإضافة إلى الشخص ومجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر والمسبّب بالإضافة إلى

¹ أقرّ البيغدادي بأنّ المفسرين يقولون في تفسير الآية «رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الفاتحة 1/1) بوجود آلاف العوالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس أو أكبر منه، وكتب معلقا على ذلك: «وقولنا إنّ العالم جملة الجواهر والأعراض شامل للأعداد التي ذكروها». أصول الدين، ص 34.

السبب». و«لأنَّ المسبَّب لا يخلو من موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد» وجب أن لا يكون شيء من موجودات الملكوت إلا ويوجد شيء في عالم الملك على مثاله وموازنته¹. فما يوجد هنا مثال أو صورة مما يوجد هناك، وهذا ينطبق حتّى على الكواكب والنجوم. ولا يتردّد الغزالي في هذا السياق في الأخذ بمعطيات علم النجوم اليوناني، والإقرار بأنّ بعض الكواكب على صورة العقرب، وبعضها على صورة الحمل أو الثور أو الأسد أو الإنسان... وعمّم هذه الملاحظة على كلّ الموجودات مؤكّداً أنّه «ما من صورة في الأرض إلاّ ولها مثال في السماء»². ولم يستثن إلاّ الله، «فإنّه فرد لا مقابل له، بل هو الواحد الحقّ الخالق للأزواج كلّها»³.

ولا شكّ أنّ تجاوز الغزالي للنظرية الذريّة وما تقتضيه من تصوّر تفكيكي للوجود هو الذي سمح له باعتبار «الموجودات كلّها مملكة واحدة... مرتبطة بعضها ببعض». وبلغ بفكرة وحدة العالم إلى منتهائها حين قاس جسم العالم على بدن الإنسان، وقرّر «أنّ العالم كلّه كشخص واحد وآحاد أجسامه كالأعضاء له، وهي متعاونة تعاون أعضاء بدنك في جملة بدنك»⁴. والتعبير الكوسمولوجي الصوفي عن هذه الوحدة هو «الحضرة الإلهية».

والحضرة في الاستعمال الغزالي تطلق على كلّ الموجودات «إذا أخذت دفعة واحدة»، ويعني ذلك الموجود من حيث هو كلّ دون مراعاة لما هو تجريبي وخاصّ ودون تمييز بين ملك وملكوت. وهي محيطّة بكلّ الموجودات

¹ الغزالي، مشكاة، ص 51.

² نفسه، إحياء، ج 5، ص 38. ويبدو أنّ الأصول الوثنيّة لهذا الاعتقاد لم تكن معروفة حتّى لدى شخصيّة موسوعيّة مثل الجاحظ، فقد اعتبر أسماء البروج مجازات أطلقها الشعراء والعلماء البلغاء عليها. الحيوان، ج 1، ص 211.

³ الغزالي، إحياء، ج 3، ص 44.

⁴ نفسه، ج 4، ص 181، 190. وكرّر الفكرة نفسها في المقصد، ص 152، بعبارات مماثلة ملحقاً على معنى التعاون والتكامل باعتباره أساس هذه الوحدة: «العالم كلّه كشخص واحد، وأجزاء العالم كأعضائه، وهي متعاونة على مقصود واحد، وهو إتمام غاية الخير الممكن وجوده على ما اقتضاه الجود الإلهي». ويدل هذا على أنّ النظرة الغائيّة هي المولدة لنظرية وحدة العالم في الفكر القديم.

لأنّ ما في الوجود لا يتعدّى الله وأفعاله، «ومملكته وعبيده من أفعاله»¹، فكلّ شيء في العالم أثر من آثار قدرته. والملاحظ أنّ الغزالي لم يقل أبداً إنّ هذه الموجودات آثار لله وإنّما أقرّ بأنّها من آثار صفاته²، ولعلّه فعل ذلك تجنّباً للإقرار بوحدة الوجود.

إنّ وحدة العالم في هذا الوجه الأوّل مستمدّة من مبدأين رئيسين: تماثل الموجودات وتناسبها بناء على قانون الازدواج الذي تخضع له كلّ الموجودات ما خلا الله، وارتباطها جميعاً بإرادة الله وقدرته، فما من شيء إلاّ وهو تابع له يستمدّ وجوده وبقائه منه. وقد ولد هذا المفهوم للوحدة نظريّتين في الإنسان إحداهما فلسفيّة تتمثّل في اعتبار الإنسان عالماً صغيراً مكافئاً للعالم الكبير الذي هو الكون، والأخرى دينيّة تتمثّل في اعتباره مخلوقاً على صورة الرحمان.

لكنّ الملك بالإضافة إلى الملكوت هو من وجه ثانٍ «كالقشر بالإضافة إلى اللبّ» وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح وكالظلمة بالإضافة إلى النور وكالسفل بالإضافة إلى العلوّ³. وبين موجودات العالمين تقابل وازدواج يسمحان بالحديث عن درجات محسوسة في عالم الشهادة تقابلها رتب معقولة لموجودات عالم الملكوت، ويفرضان في شأنهما ترتيباً يكون الملكوت بمقتضاه أميراً على الملك ويكون الملك مأموراً⁴. وضمن هذا «التدرج العقلي» يحتلّ الله باعتباره الحيّ بامتياز الدرجة العليا، بحيث «لا يتصوّر أن يكون فوقه درجة»، ويتبوّأ الميّت أي الجماد الدرجة السفلى⁵.

إنّ هذا التمييز بين العالمين تمييز تفضيل وترتيب بحسب الدرجة والقيمة والشرف، وكان ذلك مقبولاً في الفلسفات الغنوصيّة والأفلاطونيّة المحدثّة.

¹ وواضح من تفصيل الغزالي لمراتب الحضرة الإلهيّة أنّه استمدّد دلالتها من صورة المملكة السياسيّة ولاسيما مراتب البلاط فيها، ولم يخف تشبيهه إيّاها بحضرة السلطان. الغزالي، إحياء، ج3، ص24؛ المستصفى، ص ص22-23؛ إلجام، ص76.

² F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, p1.

³ الغزالي، مشكاة، ص50.

⁴ نفسه، إحياء، ج4، ص39.

⁵ نفسه، المقصد، ص ص115-117.

لكننا لا نستبعد أن يكون الغزالي استمدّه مما لاحظته من اختلاف وتفاوت في الواقع المادّي المحسوس، وخصوصا في الواقع الاجتماعي والعقائدي، ثم أضاف عليه بعدا كونياً مطلقا استلهمه من تلك الفلسفات. وقيمة هذا التمييز أنه يتضمّن من وجه أول اعترافا بالكثرة باعتبارها شرطا لازما لنشوء نظر طبيعي في الوجود. ولكنه من وجه ثان يتضمّن نفيا لهذه الكثرة باعتبار أن ما بين الوجود الإلهي والوجود المخلوق من تفاوت يقلل من قيمة الثاني إلى الحدّ الذي تتساوى فيه موجودات العالم مع العدم وتصبح في بصيرة العارف نسيا منسياً.

إن الإله في التصوّر الكلامي إله والإنسان إنسان ولا مجال للتقارب بينهما. والعالم مادّي الأساس متماثل المكونات. فالجواهر متجانسة، والأعراض وإن كانت مختلفة الأنواع فإنها متماثلة القوانين والأحكام، والعالم واحد وليس الله جزءا منه. لكن الأمر في تصوّر الغزالي مختلف عن هذا التصوّر الكلامي. فالرجل لا يتحدّث عن عالم بل عن عالمين، وهما ليسا قسمين لعالم واحد بل عالمان مختلفان فرّق الله بينهما في الواقع، لكنّ الإنسان وحدهما في ذاته. فهما في الحقيقة مرتبتان أو مقامان مختلفان يقومهما الإنسان، وقد اقتضى ذلك إدخال فكري التدرّج والترتيب في العالم والإقرار بأنّ المستويات والدرجات بين الأشياء لا حصر لها، وكذا بين الناس¹. ولأنّ النظر من القمة يختلف عن النظر من الحضيض اعترف الغزالي بضربين من الجدل أحدهما نازل والآخر صاعد. النازل يقدم رؤية للعالم وتفسيرا للنشأة من أهمّ تعبيراته نظريّة الفيض، والصاعد يقدم مخطّطا للقرب من الله إلى درجة الحلول أو شبه الحلول². وهذا يجعل رؤية الغزالي للعالم رؤية باطنية متحرّكة، محكومة بإشكاليّة العودة إلى الأصل، مهمومة بمعرفته، مهينة للعودة إلى الحالة الأولى فرارا من مجتمع مرفوض.

¹ نفسه، مشكاة، ص 84، 93.

² يقول في تفسير اسمي الأوّل والآخر: «هو الأوّل بالإضافة إلى الموجودات إذ صدر منه الكلّ على ترتيبه واحدا بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلى سير السائرين إليه فإنهم ما يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر». نفسه، إحياء، ج4، ص389

إنّ هذه الرؤية تنبني على إخضاع كلّ الموجودات للترتيب والتصنيف التفاضلي، فبعضها أشرف من بعض، لأنّ بعضها كامل وبعضها ناقص. وإذا كان الكامل واحدا فإنّ الناقص متعدّد متفاوت الدرجات، يتضاءل نقصه كلّما اقترب من صاحب الكمال المطلق¹. وهذا يجعل الأجسام والأعراض من أقسام الموجودات الخسيسة، ويجعل الألوان والأشكال من أحسّها². إنّ هذه النظرة الأخلاقية المعيارية من أهمّ ما يميّز الفلاسفة الفيضيين، فنحن لا نجدها بتاتا عند المتكلمين الذين يقرّون بتجانس الجواهر وتساوبها، ويتكلّمون عن الأجسام والأعراض باحترام كبير. ويدلّ ذلك على أنّ الغزالي أقرب في تصوّره للعالم إلى فلاسفة الفيض منه إلى المتكلمين.

ومما لا شكّ فيه أنّ الله لا يمكن أن يكون من عالم الشهادة لخسّة هذا العالم. فهل هو من عالم الغيب؟ كعادته في المواطن الحرجة لا يسعفنا الغزالي بجواب صريح مباشر.

أقرّ في المشكاة بأنّ «من كان في عالم الملكوت كان عند الله»³. وفي مواطن أخرى جعل الله أوّل الأشياء، وعنه فاض غيره على التدرّج والترتيب. فهو ضروري للعالم، بدونه لا يستمرّ له وجود، وعلاقته به علاقة معيّة دائمة⁴. إنّ هذه الآراء تسمح لنا بأن نستنتج أنّ إله الغزالي يقع في القمّة من العالم ولا يقع خارجه. صحيح أنّه زعم مرارا عديدة، في معارضة صريحة للحشوية والمشبّهة، أنّ الله لا يقع داخل العالم ولا خارجه، وأقرّ بأنّ هذه الحقيقة من الأمور التي يستعصي على الخيال تصوّرها ويصعب على العقل العامّي تصديقها⁵. لكنّه في هذه المواضع كان يتكلّم بعقلية المتكلّم، والعالم الذي كان

¹ نفسه، مشكاة، ص44.

² نفسه، ص45.

³ نفسه، ص51.

⁴ «النور الإلهي الذي به يظهر كلّ شيء لا يتصوّر غيبته بل يستحيل تغييره، فيبقى مع الأشياء دائما». نفسه، ص63.

⁵ نفسه، معيار، ص176؛ محكّ، ص105؛ الاقتصاد، ص71، 74. وهذه الفكرة بجدها قبل الغزالي عند النصيرية، فقد نفت هذه الفرقة أن يكون الله (أو عليّ القديم) في شيء أو خارجا من شيء أو داخلها في شيء أو موصوفا بشيء. بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص358-359.

يقصده هو عالم المتكلمين، أي العالم الحسيّ المصنوع من جواهر وأعراض، ولا يمكن أن يكون عالم الملكوت جزءاً منه.

إنّ التصوّر الكلامي للعالم تصوّر فيزيائي قائم على مفاهيم الجوهر والعرض والملاء والخلاء والنهائية ولذلك لا يمكن أن يقبل أصحابه أن يكون الله داخل العالم خاضعاً لمقولتي المكان والتحيز لأنّ ذلك يجعله محدوداً وماديّ الجوهر، وهو ما أذعن له المشبهة فعلاً. أمّا التصوّر الثنائي الذي يعتبر العالم مادّة وعقلاً فلا يجد غضاضة في تصوّر الله داخله والإقرار بأنّ علة العالم داخلية لا خارجية. الاتجاهان متقابلان تقابل المادية والمثالية، إلا أن الغزالي جمع بينهما على تقابلهما. فأقرّ بأنّ العالم مختلف متناقض ذو رتب متباينة من أجل التشريع لمبدأ الارتقاء الإنساني عبر المنازل المتدرّجة حتّى الوصول بفضل المجاهدة الصوفية إلى عتبة الروبوبة أو الـ«قاب قوسين» القرآني، وذلك تكريساً لمبدأ عملي يجعل من «عالم الشهادة مرعاة إلى عالم الملكوت»¹.

عبر الغزالي عن الغاية العملية لتصوّره للعالم بوضوح فقال في المشكاة: «إنّ الترقّي لا يتصوّر إلا بكثرة، فإنّه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء وما إليه الارتقاء. وإذا ارتفعت الكثرة حقّت الوحدة وبطلت الإضافات... ولم يبق علوّ وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقّي فاستحال العروج»². لكنّه من وراء ذلك الاختلاف أبصر وحدة جذرية اقتضاها التوحيد الديني في أرقى معانيه والإيمان بقرب الله الحقيقي من قلوب عباده. فأكد أنّ «الله مع كلّ شيء كالنور مع الأشياء» دون أن يعني ذلك أنّه في مكان. فهو قبل كلّ شيء، وفوق كلّ شيء، ومظهر كلّ شيء؛ «والمظهر لا يفارق المظهر»³. الله في الأفق الأوّل مرتبة خاصّة من مراتب الوجود، هي أعلاها لا محالة؛ وفي الأفق الثاني هو منبع المراتب كلّها، وغيره فعله الفائض منه المجلي لذاته وصفاته⁴.

¹ الغزالي، مشكاة، ص67. وقال في موضع آخر: «العالم الحسيّ مرعاة إلى العقلي». نفسه، ص66

² نفسه، ص61.

³ نفسه، ص64.

⁴ هذا المزج بين المذهبين المتناقضين سبق الغزالي إليه أبو منصور الحلاج. فقد نقل روزبهان البقلي في تفسيره عرائس البيان شذرات من تفسير الحلاج الضائع. ومما أوردته عنه قوله في تفسير الآية «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ» (الحديد/4/57): «ما فارق الأكوان الحقّ ولا قارنها، كيف يفارقها وهو موجودها

مصادر تصوّر الغزالي للعالم

إنَّ أخصَّ خصائص عالم الغيب، كما يدلُّ عليه اسمه، غيابه عن الحواسِّ. ورغم ذلك أقرَّ الغزالي بإمكانية معرفته، وقَدَّم وصفا مسهبا لكثير من عناصره. فما هي مصادره في ذلك؟

توحي إشاراتُه بأنَّ القرآنَ أهمُّ هذه المصادر. لكنَّ الحقيقة أنَّ عالم الغيب والعالم الأخرى كما يفهمها الغزالي ليست قرآنيَّة إلاَّ من حيث الاسم والدلالة العامَّة. وليس مصدره الأساسي علم الكلام أيضا لأنَّ المتكلِّمين لم يتكلَّموا عن عوالم بقدر ما تكلموا عن عالم واحد اختزلوه في عنصري الجوهر والأعراض. وإذا كانوا يذكرون الغيب والشهادة أحيانا فإنَّهم لم يقصدوا بهما بعض العوالم، وإنَّما أجروهما على معان بسيطة لا تتجاوز دلالاتها المعاني الثلاثة التالية:

أ. في الخطاب الإرجائي يعني الغيب ما فاتتنا معرفته من الماضي، وتعني الشهادة ما أدركناه وعاصرناه فعرفناه. تحدَّث المرجئة عن ذلك بصيغة الفعل كما في قولهم: «فيمن غاب عن الرجال ولم يشهدوه»، يقصدون أطراف الخلاف من أهل القبلة الذين لم يدركهم أوائل المرجئة ولم يشهدوا أعمالهم¹.
ب. في أبواب الاستدلال والجدل من كتب علم الكلام استعملت عبارتا الشاهد والغائب، الأولى في معنى العالم المحسوس ولا سيما الإنسان وتنطبق على ما نعرفه تجريبيا، والثانية في معنى الله وتنطبق على ما لا نعرفه. ولكي نعرف ما لا نعرف ينبغي أن نتوسَّل بما نعرف. وقد سمَّى المتكلِّمون هذا المنهج الخاصَّ في المعرفة «قياس الغائب على الشاهد»².

وحافظها؟ وكيف يقارن الحدث بالقدم؟ قوام الكلّ وهو بائن عن الكلّ». نقلناه عن طه عبد الباقي سرور، الحلاج شهيد التصوّف الإسلامي، ص63.

¹ الحسن بن محمّد بن الحنفية، كتاب الإرجاء، ص23؛ سالم بن ذكوان، سيرة سالم، ص160؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص145، ص13.

² ابن فورك، مجرّد، ص31-313. وكان ابن تيمية متفطنا إلى أن معنى الغيب كما يفهمه الفلاسفة الإلهيون لا ينطبق على معنى الغيب الذي أخبرت به الرسل ويتمثّل في الإيمان بوجود الربِّ والملائكة والجنّة، فإن غيب الفلاسفة معقولات مجردة لا وجود لها عند المحققين إلا في العقل. ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ج2، ص59.

ج. في نصوص الإعجاز يعني الغيب ما سيحدث في المستقبل من أمور استأثر الله بعلمها. وقد وردت نماذج منه في القرآن وعدت من مظاهر الإعجاز فيه¹.

من البين أن هذه المعاني لا تعبر تعبيراً دقيقاً عن عالم الغيب كما تصوّرهُ الغزالي. وهذه الملاحظة تسمح لنا بأن نستنتج أن علم الكلام ليس هو المصدر الأساسي لرؤيته للعالم. فما مصدره؟ نعتقد أن مصدره الأساسي هو كوسمولوجيا الفلاسفة ولا سيما الفيضيين منهم. فقد وافقهم في ثلاثة من مبادئهم الرئيسية: ثنائية الوجودين المادي والعقلي من خلال مقابلته بين ظلمة الحسّ وروحانية العقل، وثنائية عالمي السماء والأرض من خلال وصفه لأحدهما بالثبات ووصفه للآخر بالتغيّر، ونفي صلة الله المباشرة بالعالم المتغيّر من خلال افتراضه شخصية المطاع أو العرش وجعلها وسيطاً بين الله والعالم. وفيما يلي تفصيل لهذه المبادئ:

في خصوص المبدأ الأوّل، أي القول بثنائية المادّة والعقل، يظهر من تعريف الغزالي للعالمين أنّه كان يميّز بينهما على أساس الإدراك. فالشهادة عالم محسوس والغيب عالم معقول². وإذا كان المقصود بالمعقول أنّه يدرك بالعقل في مقابل ما يدرك بالحسّ فهذا هو رأي المتكلمين أيضاً³، وينطبق اسم الغيب حينئذ على الله وصفاته. أمّا إذا كان المقصود به أن الملكوت ذو طبيعة عقلية، أي أنّه مكوّن من مجردات عن المادّة تعقل نفسها ومبدعها، فهذا مذهب الفلاسفة الفيضيين. والغزالي لا يعطي جواباً صريحاً ومباشراً عن هذا الإشكال، إلّا أنّنا نستطيع أن نعرف رأيه من أقواله بطريق الاستنتاج. ورأينا أنّه في هذا الأمر يذهب المذهبين جميعاً: فالعالمان عنده روحي وجسمي إذا اعتبرتهما في نفسيهما، وحسيّ وعقلي إذا اعتبرتهما بالإضافة إلى العين المدركة، وعلوي وسفلي إذا أضفت أحدهما إلى الآخر⁴.

¹ أبو الحسن الرّماني، النكت في إعجاز القرآن، ص110؛ أبو بكر الباقلي، إعجاز القرآن، ص62.

² الغزالي، القسطاس، ص69؛ مشكاة، ص65.

³ الغيب عند المتكلمين والفقهاء يدرك إمّا بالنقل أو بالعقل أو بكليهما.

⁴ نفسه، مشكاة، ص65.

وقد جعل الغزالي من جملة الملكوت الملائكة بمختلف أصنافها ومن ضمنها الملائكة الأرضية، وروح الإنسان وقلبه العارف بالله والشياطين المسلطة على الإنس¹، وعلى الجملة «كلّ ما غاب من الحواسّ ولم يدرك إلاّ بنور البصيرة»²؛ وكلّ هذه الموجودات عقول أو معان عقلية يسميها الغزالي «العالم الروحاني العقلي»³. ويُعدّ الإقرار بالطبيعة العقلية للملكوت خروجاً سافراً عن مادّية المتكلمين الجذرية وحصّراً موجودات العالم في الجواهر والأعراض⁴، وهو فضلاً عن ذلك يطرح إشكالا خطيراً يتعلّق بالحدّ الفاصل في عالم الملكوت بين ما هو إلهي قديم وما هو مخلوق حادث.

وفي خصوص المبدأ الثاني، أي القول بثنائية السماء الثابتة والأرض الكائنة الفاسدة، ذهب الغزالي إلى أنّ الأرض وبحارها «متغيّرات على القرب» أي في أسرع الأوقات، أمّا السماوات فـ «صلاّب شداد محفوظات عن التغيّر إلى أن يبلغ الكتاب أجله». وكذلك كواكب السماء، فهي دائبة الحركة «على الدوام من غير فتور في حركتها ومن غير تغيّر في سيرها بل تجري جميعاً في منازل مرتّبة بحساب مقدّر لا يزيد ولا ينقص إلى أن يطويها الله تعالى طيّ السجّل للكتاب»⁵. وأكّد ذلك في موضع آخر بشيء من التفصيل فتحدّث عن «الأسباب الكليّة الأصليّة الثابتة المستقرّة التي لا تزول ولا تحول كالأرض والسماوات السبع والكواكب والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغيّر ولا تنعدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله»⁶.

والملاحظ أنّ الغزالي في هذا الشاهد الأخير -خلافاً لما قاله سابقاً- ألحق الأرض بالسماء في عدم الزوال والتغيّر. والسبب أنّه مرّة يتحدّث عن السماء

¹ نفسه، جواهر، ص11.

² نفسه، إحياء، ج1، ص439.

³ نفسه، مشكاة، ص88.

⁴ ليس الإقرار بوجود عقلي روحي في الفكر السني خاصاً بالغزالي ولا كان هو أوّل من أحدثه. فقد قال به قبله صوفي ومحدّث سني مرموق هو الترمذي، إذ اعترف بوجود سمّاه «العقل الأكبر»، منه قسّم الله العقول لجميع خلقه. سيرة الأولياء، ص22. وتحدّث في موضع آخر عن عقل الله الأكبر - والنسبة إلى الله في هذه العبارة نسبة ملكيّة- وأبرز دوره في حراسة أولياء الله. نفسه، ص34 ويبدو هذا العقل الأكبر شديد الشبه بالعقل الفعال عند الفلاسفة.

⁵ الغزالي، إحياء، ج5، ص ص37-38.

⁶ نفسه، المقصد، ص98.

بالمعنى الطبيعي الحسي فيقصد هذه السماء التي نراها فوقنا، ومرة يتحدث عنها مجازاً، فيقصد بها كل ما هو روحاني شريف مقارق لعالم الحس¹، وفي هذه الحالة يستعمل مصطلح «السماء الدنيا» مرادفاً للأرض ولعالم الحس². ويبدو أن هناك مذهبيين متناقضين لكل منهما مرجعية مختلفة كانا يتجاذبانها: مذهباً روحانياً رمزياً يستعمل مفهومي السماء والأرض استعمالاً باطنياً ويعتبر أحدهما نقبضاً للآخر، وبهذا الاعتبار تكون السماء رمزا لكل ما هو روحاني شريف والأرض رمزا لكل ما هو حسي وضيع، ومرجعية هذا المذهب صوفية غنوصية؛ ومذهباً واقعياً يقسم الموجودات إلى أسباب ومسببات بالطبع، فبعضها سبب دائم لا يحول ولا يزول لأن غيره مرتبط به وعبارة الغزالي عن ذلك هي «الأسباب الكلية الدائمة»، وبعضها مسببات لهذه الأسباب وإن كان يجوز أن تكون بدورها أسباباً لما دونها، ومرجعية هذا المذهب فلسفية سينية.

ويلاحظ أن الغزالي ضمن كلامه آيتين توحيان بمعنى الزوال والانهيار³، مما يوهم بأنه متمسك بالرؤية الكلامية وبالتصوّر السنّي التقليدي اللذين يلحان على معنى فناء كل شيء وهلاكه وبقاء الله وحده قبل قيام الساعة⁴. لكن هذا التضمين ضعيف مؤخر إلى آخر الجملة، ومتخفّ وراء تأكيدات قوية تتضمّن فكرة بقاء السماء وديمومتها. ويمكن أن نرى في ذلك محاولة خجولة لإرضاء الموقف الديني السنّي المؤمن بفناء العالم وانهيار السماء ومحاولة للجمع بينه وبين الموقف الفلسفي المسلّم بقدمهما⁵.

¹ نفسه، مشكاة، ص50؛ إحياء، ج3، ص24.

² نفسه، مشكاة، ص61.

³ «حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (البقرة/235)؛ «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ» (الأنبياء/104).

⁴ تحدّث في موضع آخر عن انشقاق السماء عند الفخ في الصور وانهارها وسيلاتها كالفضة المذابة. الغزالي، إحياء، ج5، ص140. كما صنّف في المقصد، ص119، الموجودات إلى ما يطول أمد بقائه كالسماوات والأرض والملائكة، وإلى ما لا يطول كالحيوانات والنباتات. انظر أيضاً: معيار، ص ص233، 235.

⁵ نفسه، المقصد، ص98.

وفي خصوص المبدأ الثالث، أي نفي صلة الله المباشرة بالعالم، أقر الغزالي بتعدد المحركين للسماء وبأن في كل واحد منهم كثرة تمنع من اعتباره الإله الأعلى. فالسماة الحسيّة عنده جسم يحركه موجود آخر ليس بجسم، ولكل سماء محرك هو عبارة عن ملك، لكنّه ليس واحدا من كل وجه، بل فيه كثرة. وجميع السماوات واقعة ضمن فلك أكبر هو الجرم الأقصى، يحركه ملك أيضا، وبحركته تتحرك السماوات. وجميع هؤلاء المحركين يحركون أفلاكهم بطريق المباشرة، ووراءهم موجود آخر يحركون أفلاكهم بأمره يسمّى المطاع¹. فهم محركون بطريق المباشرة وهو محرك بطريق الأمر. ولم يعتبر الغزالي هذا المطاع منتهى سلسلة المحركين لأن صفاته تنافي الوحدانيّة المحضة والكمال البالغ لسر لم يبيّنه²، فقال بموجود آخر أعلى فطر الجميع: فطر الأفلاك والملائكة والمطاع سمّاه الأوّل الأعلى³، وهو الله.

إنّ هذا التصوّر يوافق تماما نظريّة الفيض كما صاغها الفارابي وابن سينا. فالأوّل الأعلى عند الغزالي هو الأوّل عندهما، والمطاع عنده يمكن أن يقابل المبدع الأوّل أو العقل الأوّل عندهما، ثمّ بقيّة الملائكة هم عقول الأفلاك المختلفة ونفوسها وقد صرح الفارابي وابن سينا مرارا بأنّ ما سمّياه عقولا ثواني هو بعينه ما سمّاه الشرع ملائكة⁴. وما تصوّره الغزالي وابن سينا

¹ في سورة التكويد (21/81) ورد ذكر المطاع في وصف ملك الوحي، أي جبريل. ونحن نجد عند الغزالي بالفعل تسوية بين جبريل وروح القدس والمطاع. إحياء، ج4، ص152.
² لكننا نجد بيانه عند ابن سينا. فقد منع الشيخ الرئيس من أن يكون المباشر لتحريك السماء أمرا عقليا صرفا لأن المباشرة لا تكون إلا من قوّة في جسم. وإذا كان المحرك مفارقا أي عقلا محضا وليس بجسم وجب أن لا يكون تحريكه مباشرا. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص176.
³ الغزالي، مشكاة، ص ص85-92. وقال في صفته قولا يماثل تماما قول الفلاسفة: «فمن لا يحبّ إلا نفسه وأفعال نفسه وتصانيف نفسه فلا يجاوز حبّه ذاته وتوابع ذاته من حيث هي متعلقة بذاته، فهو إذن لا يحبّ إلا نفسه. وما ورد من الألفاظ في حبّه لعباده فهو مؤوّل، ويرجع معناه إلى كشف الحجاب عن قلبه حتّى يراه بقلبه وإلى تمكينه إيّاه من القرب منه وإلى إرادته ذلك به في الأزّل». نفسه، إحياء، ج4، ص ص502-503.

⁴ الفارابي، السياسة المدنيّة، ص10؛ ابن سينا، النجاة، ص334. وذكر الغزالي أنّ الفلاسفة يسمّون نفوس السماوات بالملائكة الروحانيّة، والعقول بالملائكة الكروبيّين. مقاصد، ص ص182، 217. وفي بعض المواضع ترك الغزالي التفصيل وتحدّث عن العقل «المتصرّف في ملكوت للسماوات والأرض من غير حاجة إلى حركة البدن». وذكر أنّه يفضل النور المشرق من هذا العقل يتمكّن الإنسان من معرفة ما يقع وراء الحسّ. المقصد، ص46. وهذه هي الوظيفة التي أسندها الفلاسفة إلى العقل الفعّال.

والفارابي يوافق التصور المضمّن في كتاب أثولوجيا، أحد أهمّ المصادر العربيّة للفكر الأفلاطوني المحدث¹، ويبين ذلك كلّ حجم تأثر الغزالي بهذا الفكر. من وجهة نظر هندسيّة محض يبدو افتراض موجود آخر فوق المطاع غير ضروري، إذ لا يحتاج تفسير الوجود والحركة في العالم إليه، إلا أن يكون الدافع إلى افتراضه هو الرغبة في نفي كلّ ارتباط مباشر بين الله والعالم وبناء العلاقة بينه وبين العقول المحرّكة للسموات على أساس التعلّق به وعشقه لا على أساس التحريك والأمر. لكنّ هذا يسقط فكرة الإرادة التي يحتاج إليها المتكلّمون لتفسير حدوث العالم عن الله. لذلك سعى الغزالي إلى الجمع بين الرأي الكلامي المبني على فكرة الإرادة والرأي الفلسفي الفيضي المبني على أساس غني الأوّل التامّ عن كلّ ما عداه ممّا يجعل آية علاقة قصديّة بغيره غير مبرّرة². والصيغة التوفيقيّة التي اهتدى إليها تتمثّل في افتراض المطاع واسطة بين الأوّل والعقول السماويّة.

ظهر من التحليل السابق أنّ الغزالي تبنّى عددا من المبادئ الرئيسيّة في نظريّة الفيض. وقد انعكس ذلك على لغته بوضوح، فاستعمل بشيء من التواتر مفردات الفيض والصدور، خصوصا حين تحدّث عن علاقة الله بالعالم. فاعتبر وجود الله «هو الوجود الذي يصدر عنه وجود كلّ موجود» و«فضل منه الوجود لجميع الموجودات»³. وذهب في تفسير اسم «الأوّل» من أسماء الله إلى أنّه يعني الذي «صدر منه الكلّ على ترتيبه واحدا بعد واحد»⁴، وأقرّ بأنّه «لا موجود سواه إلاّ وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمّها وأعدلها»⁵، وهذه هي حقيقة الفيض عند الفلاسفة. وصرّح بأنّ

¹ يظهر ذلك من خلال فكرة الاستعمال الأوّل المباشر للبدن من قبل النفس والاستعمال الثاني غير المباشر الذي يقوم به العقل بتوسّط النفس. فقد جاء في أثولوجيا: «إنّ الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنيّة فما هو إلاّ نفس تستعمل البدن أوّلا. فأما النفس الشريفة الإلهيّة فإنّها تستعمل البدن استعمالا ثانيا، أي بتوسّط النفس الحيوانيّة». نقلا عن شيدر، نظريّة الإنسان الكامل عند المسلمين، ص 47.

² حسب ابن سينا، يتعارض مفهوم الإرادة مع مفهوم الغنى الإلهي لأنّ المرید لشيء محتاج إليه، فلا

³ يكون إذن غنيّا. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 130-132.

⁴ الغزالي، المقصد، ص 119.

⁵ نفسه، إحياء، ج 4، ص 389.

نفسه، ج 1، ص 147.

قدرة الله الأزليّة هي «ينبوع الوجود الفائض على كلّ موجود»¹ وبأنّ «الوجود نور فائض على الأشياء كلّها من نور ذاته»². والله جميل لإرادته الخيرات لكافة المخلوقات و«إفاضتها عليهم على الدوام»³، ورحمته «تفيض على من يتعرّض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرّض وبحسب قبول المحلّ»⁴.

وأطلق لفظ الفيض حتّى على الأفعال التي تحدث في عالم الشهادة: فلم يستبعد أثناء حديثه عن الطهارة الشرعيّة أن «يفيض من طهارة الظاهر أثر على الباطن». وأقرّ بأنّ الله يفيض ببركة الدعاء عند المجامعة «مبادئ الصلاح على الروح... كما يفيض... النور بواسطة المرآة المحاذية للشمس على بعض الأجسام»⁵. وبين كيف تفيض أسرار القرآن على القلب عندما يستعدّ القارئ للقراءة كما ينبغي، وجوّز أن تفيض أنوار المعرفة من عالم الملكوت إلى سرّ القلب⁶، وذهب إلى أنّ العقل النبوي ويسمّيه «الروح القدسي النبوي» «تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق»⁷، وتفيض الأنوار بصنفيها البصري والعقلي بعضها من بعض⁸. وتحدّث عن فيضان نور الشمس على المبصرات⁹، واعتبر العالم فائضا عن الله فيضان نور الشمس عن الشمس¹⁰، إلخ.

إنّ هذه الاستعمالات المختلفة والمتواترة لتدلّ على أنّ الفيض أو الصدور مفهوم مركزي في رؤية الغزالي، يصف به عمليّة الخلق والنشوء، ويعمّمه على كلّ شيء صدر من شيء آخر، ولا يقتصر في تطبيقه على الفعل الإلهي. وليس يعني هذا أنّ الغزالي صار فيضياً. ذلك أنّ منطلق الفيض هو الإقرار بلزوم العالم عن الواحد وتفسير الكيفيّة التي بها صدر عنه. وهذا يجعل العالم

¹ نفسه، المقصد، ص58.

² نفسه، ص157.

³ نفسه، إحياء، ج2، ص435.

⁴ نفسه، ج1، ص159.

⁵ نفسه، الأربعين، ص24.

⁶ نفسه، ص40.

⁷ نفسه، مشكاة، ص52.

⁸ نفسه، ص60.

⁹ نفسه، إحياء، ج3، ص27.

¹⁰ نفسه، المقصد، ص58.

الواقعي مشغلا أساسياً من مشاغل الفلاسفة الفيضيين، لذلك كانت الميتافيزيقا في كتاباتهم مسبوقه دائما بعرض شامل لمسائل الطبيعة. وليس هذا ينطبق على الغزالي، فقد كان يعتبر العالم الحسي ثانويًا وغير جدير بالاهتمام إلا من حيث هو ممر إجباري ولكن قصير إلى الملكوت. وحقيقة موقفه من الفيض أنه أخذ منه ما كان مفيدا في تشييد رؤيته الصوفية من إبراز لروحانية العالم ونورانيته، ونبذ الباقي. واستغل ما نبذه لإظهار سنيته ومنافحته عن الشريعة، مع أنه كان يشارك أصحاب الفيض في الكثير من آرائهم.

والملاحظ أن المواضع التي يبدو فيها الغزالي أكثر قربا من الفلاسفة الفيضيين والأفلاطونيين المحدثين هي تلك المضمنة في كتبه الأربعة والمقصد والمشكاة، ويدل ذلك على أن السنوات الأخيرة من عزلته الأولى هي التي شهدت فيها مسيرته ابتعادا أكبر عن السنيّة التقليديّة وتأثرا أعظم بالفلسفة العرفانية. وقد كان لكتابات هذه المرحلة الدقيقة تأثير حاسم في مستقبل الفكر الإسلامي والفكر الصوفي منه بالخصوص، فأدرجت فيه بصفة نهائية الأفكار الفيضية والعرفانية، وباتت رصيда مشتركا ينهل منه الفلاسفة والمتصوفة على حدّ السواء. إن تبني الغزالي على نحو ما لنظرية الفيض وتخليه عن النظرية الذرية يثيران إشكالا يتعلّق بأشعريته. وإنّ تظاهره بعكس موقفه الحقيقي في الأمرين جميعا يثير إشكالا آخر يتعلّق بنمط انتمائه الفكري وبطريقته في التعبير عن ذلك الانتماء. غير أننا في هذا الموضوع نكتفي بالتنبيه على هذه المشكلة ونرجئ الخوض فيها إلى حينها.

الخاتمة

ليس بالإمكان أن نتصور دينا ينظّم حياة جماعة من الناس لا يمتلك رؤية للعالم تسند إلى الإنسان منزلة وجودية محدّدة، وتحدّد المسار الذي ينبغي لحياته أن تسير فيه بمباركة الإله، وتفكّ العزلة عنه وثبتت له نسبا. أليس جوهر قصّة آدم في الكتب المقدّسة إثباتا لنسب وتحديد لأصل وإحياء لصلة الإنسان بهذا النسب بعد أن انقطعت بنزوله إلى الأرض؟ وإذا كانت الصورة التي رسمها القرآن لقصّة النشأة قليلة التفاصيل فإنّ الفكر المؤلّ المتعلّق، أي التفسير والكلام أساسا، كفيل بتوسيعها وتطويرها إلى الحدود التي تتطلبها

الحاجات النفسية والفكرية المتزايدة في المجتمع. وفي هذا الإطار ينبغي إدراج إسهامات الغزالي الكوسمولوجية.

لم يعمل حجة الإسلام على تحقيق قفزة نوعية في هذا المجال وذلك بتطوير الكوسمولوجيا الدينية إلى كوسمولوجيا علمية كما فعل غيره في نطاق الفكر المسيحي، بل اختار تعميق هذه الكوسمولوجيا الدينية والإمعان في إظهار طابعها الصوفي حتى بلغ به حدوده القصوى. فكان أن تحوّل هذا المبحث على يديه إلى تصوّر للعالم ورؤية للنفس ومشروع للعمل ينزل منزلة الاعتقاد الديني الكلي. وأدى ذلك إلى تهميش الاعتقاد الكلامي باهتماماته ومسائله المختلفة، واستبداله باعتقاد آخر مسأله هي معرفة المرء عالمه وموقعه منه وكيفية ترقّيه فيه حتى بلوغه أعلى الدرجات الممكنة له، وحينئذ يدرك أصله ويعود إلى مبدئه الأول. لم يكن سلوك الطريق المستقيم عند الغزالي سوى ترقّ من عالم الشهادة إلى عالم الملكوت، وهذا هو المعنى الحقيقي للدين في نظره¹.

هذا التمشّي لا نعثر عليه في كتاباته الكلامية الأولى ولا المتأخرة، تلك التي كتبها بعد العودة إلى التدريس بنيسابور وأنموذجها الأبرز فيصل التفرقة؛ وإنما نجده في الإحياء والمشكاة حيث تحدّث عن المؤمنين والكافرين من خلال تصوّرات مختلفة للعالم وعن الحدود متفاوتة التي تقف عندها تلك التصوّرات: حدود الكواكب والأفلاك، أو ما وراء الكواكب والأفلاك حيث لا حدّ ولا قيد. لذلك يجوز رسم الصورة الخاصة التي رسمها الغزالي للعالم بـ «الكوسموس المقدّس»، لا من حيث إنّ بعض عناصره مقدّسة، بل لأنّ مجمل التصوّر مقدّس. فمجموعه يعبر عن الحقّ بما هو اسم من أسماء الله وتجلّ لصاحب الاسم وتحقّق لإرادته. وقد تطوّرت هذه الفكرة عند بعض المتصوّفة اللاحقين، فأصبح كلّ شيء بمقتضاها ربّانياً مقدّساً بما في ذلك الشرّ والشرك

¹ نفسه، إحياء، ج3، ص67.

بالله¹. وليس هذا الموقف الغريب سوى إجراء للآية المشهورة: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (الإسراء/17/44) على ظاهرها. يمكن القول إذن: إنَّ ما كانت له في الكتب المقدسة قيمة إيحائية (قصص التكوين) صارت له في علم الكلام قيمة استدلالية، وفي التصوف الغزالي قيمة اعتقادية عملية، وهذا آل بالإنسان إلى أن يكون عنصراً أساسياً في الكوسموس. إنَّ تصوّر المتكلمين للعالم لا يأخذ بعين الاعتبار الإنسان، لا بصفته جزءاً من العالم ولا بصفته فاعلاً له بالوعي، أي مدركاً له. أمّا تصوّر الغزالي فغير ممكن بدون افتراض الإنسان عنصراً من عناصر العالم وكائناً مدركاً له. فالعالم من أجل الإنسان ومن أجل ارتقائه وعودته إلى أصله. عالم المتكلمين غير محتاج إلى الإنسان لأنّه يبقى جواهر وأعراضاً حتّى لو انعدم الإنسان منه، فطبيعتهما واحدة ثابتة لا تتغيّر وماهيتهما محفوظة بالرغم من أنّ سؤال الماهية إنساني ولا معنى له بدون افتراض الإنسان لأنّه هو الذي يسأل عن الشيء ما هو. وذهاب الإنسان يبطل هذا السؤال لكنّه لا يغيّر شيئاً من طبيعة الجواهر والأعراض، ولا يفقد العالم أحد أجناسه غير القابلة للاختزال ما دام الإنسان نفسه ليس سوى مجموعة جواهر وأعراض. إنَّ عالم المتكلمين عالم الموضوعية المطلقة، ولكنّها الموضوعية الفارغة لأنّها تفقد العالم تنوعه وثراءه وغموضه وغرائبه. والاعتراف بالغريب الغامض الذي لا يفهم أو لم يفهم بعد اعتراف بالإنساني وإقحام للإنسان في العالم، وهذا بالضبط ما تتميز به رؤية الغزالي للعالم.

من نتائج هذه الرؤية الغزالية أنّ صاحبها لئن أقرّ في بعض المستويات بثنائية الله والعالم وشارك الفلاسفة والمتكلمين موقفهم الأنطولوجي الذي يجعل التفكير في الله متعدّراً بدون التفكير في العالم ما دام الشيء لا يعرف إلاّ بمثيله أو مخالفه، فإنّه لم يعتبر العالم مثلهم موجوداً خارجياً مستقلاً عن وعي الإنسان لذاته، بل حصر معناه فيما يضيفه الإنسان على الخارج من ذاته. فالخارج يصبح مفهوماً بفضل الداخل، وينعكس فيه في ذات الوقت،

¹ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص75. قارن بالغزالي، مشكاة، ص60.

فيُظهر الأنا لنفسها. والإنسان في حاجة إلى كليهما معاً لفهم أحدهما بالآخر. إنَّ العالم على تعدّده واحد لأنَّ الأنا واحدة في تعدّد عواملها الملوّكوتية والجبروتية والملكية، وهو من هذه الناحية يستمدّ وحدته من وحدة الذات الواعية. والأنا جزء من العالم لأنّها موجودة فيه وليس لنا إلى إنكاره من سبيل، فهي موجودة بوجوده. وليست الأنا موجودة لنفسها إلاّ بما يجده الإنسان من أصداء نفسه وعواملها في العالم الخارجي، وبما ينزل من آثاره عليها، لذلك ليس يمكن للإنسان أن يرتقي إلى الوعي بالذات إلاّ بالوعي بالعالم. هذا التشابك بين الوجودين وبين الوعيين أملى على الغزالي الجمع بين طريقتين: طريق الوعي الموضوعي المميّزة للمتكلّمين والطبيعيين، وطريق الوعي الذاتي الداخلي المميّزة للمتصوّفة، مع تغليب واضح للطريق الثانية على الأولى. ودفعه ذلك إلى أن ينكبّ على النفس ويعتبر معرفتها شرطاً لمعرفة ما سواها ويقوم على أساس منهجي المبدأ العرفاني الشهير: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»¹.

إنَّ السؤال المركزي الذي تجيب عنه نظرية الفيض هو التالي: كيف حدث العالم؟ فالفيض تفسير للعالم ولترتيبه ونظامه وعلاقة أجزائه بعضها ببعض واختلافها. وفي الذرية الكلامية السؤال المركزي هو التالي: من خلق العالم؟ وبتعبير آخر: كيف يدلّ هذا العالم من وجهة نظر عقلية على صانعه وعلى صفات هذا الصانع؟ لإثبات ذلك يكتفي المتكلّمون عادة بإبراز أمرين اثنين: حدوث العالم من خلال نظرية الجواهر والأعراض، وما ينطوي عليه فعل الله من إحكام يتجلّى في حسن صنعة العالم وإتقان نظامه. أمّا السؤال المركزي عند الغزالي فهو: كيف تُعيّن صورة العالم منزلة الإنسان ومشروعه العملي؟ ولم يأخذ الجواب عن ذلك من العالم كما يظهر للناظر الموضوعي أي المميّز بين ذاته وموضوع نظره، بل أخذ من العالم بعد أن أسقط عليه مخاوفه

¹ هذه الطريقة في النظر مهّدها قبل الغزالي المتصوّفة والفلاسفة الباطنيون. فقد ذهب إخوان الصفاء إلى أن من تفكّر في كيفية حدوث العالم وعلة حدوثه وأراد أن يعرفها وهو جاهل «لا يدري كيف كان بدء كونه ذاته ولا يعلم ماهية جوهر نفسه ولا كيفية ارتباطها بجسده... ولا تدري أين تذهب إذا فارقت الجسد ولا من أين جاءت قبل ذلك... فمثله كرجل لا يطبق حمل مائة رطل فهو يتكلّف حمل ألف رطل». الرسائل، ج3، ص19.

وأشواقه وأحلامه النفسية. فصورة العالم تحدّد منزلة الإنسان، لكنّها تتحدّد بدورها بوعي الإنسان بذاته. وفي النهاية لا نجد غير الذات المستبطنة، ويتحوّل العالم الحسيّ -وهو أكثر الأشياء موضوعيّة وخارجيّة- إلى جملة إدراكات حسّيّة، وهذا هو معنى قول الغزالي: «فما عرف أحد إلا نفسه»¹.

ولئن كان تصوّر الغزالي للعالم خاليا من القيمة العلمية بسبب قيامه على الاستعارة والرمز وعدم التزامه بمقتضيات المنطق الماديّ والملاحظة الحسيّة، وهو ما يجردّه من كلّ أساس واقعي ولا يسمح بنموّ علم فلك أو فيزياء طبيعيّة ويفسّر إهمال الغزالي شبه التأمّ لسائل الطبيعة في مصنّفاته -فهو لم يتكلّم عليها إلاّ ملخصاً لمذاهب الفلاسفة أو مفنّداً لها-، فإنّ لهذا التصرّو قيمة أخلاقيّة عمليّة كبيرة. فهو يسمح، برتبه ووسائطه الكثيرة، بالتجربة الدينية الفرديّة المترقيّة بين المقامات المختلفة، ويفضي إليها. وتتخذ هذه التجربة عند الغزالي شكل سفر أو معراج من حضيض عالم الشهادة إلى يفاع عالم الملكوت المحتوي على «عجائب يستحقّر بالإضافة إليها عالم الشهادة». ومن لم يحقّق هذا السفر فهو في نظره «بهيمة بعد محروم عن خاصيّة الإنسانيّة»². ومن حقّقه «تتبدّل في حقّه الأرض غير الأرض والسموات، فيصير كلّ داخل تحت الحسّ والخيال أرضه -ومن جملته السماوات-، وكلّ ما ارتفع عن الحسّ فساؤه. وهذا هو المعراج الأوّل لكلّ سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربويّة»³.

إنّ هذه النتيجة المهمّة لا يمكن أن يقود إليها تصوّر المتكلّمين المشدود إلى إرادة واحدة مركزيّة تصنع الكون وتفسّر كلّ ما يحدث فيه. فعالمهم خال من التدرّج والتفاوت، ومكوّناته البسيطة متماثلة من حيث الجنس أو من حيث الأحكام، والله يقع خارجه. إنّ التصرّو الكلامي عاجز عن توليد تجربة روحيّة فرديّة وحرّة، لأنّ كلّ ما يقتضيه هو الانخراط في الجماعة واتباع «القطيع» وانتهاج سيرة كسيرة الآخرين، تقنّنها أحكام فقهية صارمة تحدّدها

¹ الغزالي، المقصد، ص52.

² نفسه، مشكاة، ص ص49-50.

³ نفسه، ص50.

من وراء اللغة إرادة الله المطاعة. وهذا بالذات ما رام الغزالي تجاوزه
واستبداله بفكرة التجربة الذاتية الباطنية.

الفصل الثالث

أفضل العوالم الممكنة

لا يمتثل أن يكون العالم الذي العقل منه جزء مؤسسا
على غير الحكمة، أو مبعولا بمبدأ. الماتريدي.

مُتابج التوحيد، ص.4.

المقدمة

إنّ القول بأنّ عالمنا أفضل العوالم الممكنة نظريّة قديمة عرفها الفلاسفة اليونان والمسيحيّون والمسلمون. فمن اليونانيّين قال بها الرواقيون وخاصة الفيلسوف والمنطقي خروسيبوس (281-205 ق م) (Chrysippe). وقيل خروسيبوس أشار إليها أفلاطون (427-348 أو 347 ق م) على لسان طيماوس (Timée)¹. ومن المسيحيّين قال بها، من القدامى القديس أغسطين (ت430م) (Saint Augustin)، ومن عصر النهضة ملبرنش (ت1715 م) (N. de Malebranche). وكانت أفضل تعبير عن النزعة التفاؤليّة (optimisme) التي عرفها الفكر الأوروبي خصوصا في القرن السابع عشر. ولكنّ الفضل يعود إلى لايبنتز (ت1716 م) (Leibniz) في صياغتها صياغة نظريّة دقيقة وإحلالها محلاً أثيرا من العلم الذي أسماه «théodicée». ثمّ عمّمها من بعده تلميذه فولف (ت1754 م) (Chr. Wolff)، وروّجها الشاعر الإنجليزي بوب (ت1744 م) (Alexander Pope)، وعبرَ عنها بقولته الشهيرة: «كلّ ما يكون يكون حقاً»². وفي الإسلام عُرفت هذه النظريّة باسم مقالة الأصلح، قال بها أول الأمر المعتزلة، ثمّ تبنتها مجموعات فكريّة أخرى ذات مشارب مختلفة. فالقول بالأصلح عنصر مشترك بين عديد الثقافات والمنظومات الفكريّة، أنتجته الحاجة الماسّة في كلّ فكر ديني أو ميتافيزيقي إلى تحقيق نوع من

¹Platon, *Timée*, 29b, 29e-30a, 30b-31c.

²"what ever is, is right". E. Ormsby, *Theodicy*, p7 ; R. Brunschvig, *Mu'tazilisme et optimum*, pp20, 22.

الطمأنينة النفسية إلى أن كل ما خلقه الله حقّ وعدل وخير. إلا أن هذه النظرية أثارَت في الوقت نفسه عدّة مشاكل اضطرت المفكرين القدامى إلى محاولة تبريرها وإيجاد حلول لها.

وما يهّمنا في هذا الفصل هو أن نعرف كيف نشأ في نطاق الفكر الإسلامي القديم التفكير في المسألة، وكيف تطوّر عند الغزالي إلى القول بنظرية أفضل العوالم الممكنة. وارتأينا أن نقسّم عملنا هذا إلى ثلاثة أقسام:

- دراسة الأصلح في أفقه المعتزلي باعتباره المحضن الأوّل الذي نشأ فيه.
- النقد الأشعري ودوره في إبراز محدودية الأصلح.
- الحلّ التجاوزي الذي اقترحه الغزالي.

1. مقالة الأصلح

1.1. نشأة المقالة

تفضي المقارنة بين المصادر الأشعرية والمصادر المعتزلية في مسألة الأصلح بالقارئ إلى ضرب من الالتباس، بسبب ما تضمّنته من تضارب يتعلّق بهويّة القائلين به. فإذا كان القاضي عبد الجبار ألحّ على أن معتزلة البصرة يرفضون الأصلح¹ ويدينون القائلين به من مشيخة بغداد²، فإنّ الأشعري في مقالاته لم يعترف باختلاف حقيقي بين المدرستين المعتزليتين كالذي أظهره عبد الجبار، وعمّم المقالة فيهم وزعم أن أكثرهم يقول بها³، وذلك بالرغم من معاصرته للجباثيين المعدادين عند عبد الجبار من كبار خصومها. ومما زاد في تعقيد المشكلة أن مؤلّفات الذين دأب عبد الجبار على تسميتهم في المغني بـ «أصحاب الأصلح» قد ضاعت، ولم يبق لنا من سبيل إلى معرفة مضمونها إلا أن نقرأ كتب خصومهم من الأشعرية والمعتزلة ونستنتج منها.

¹ من المصرّحين بمعارضته الجباثيان والقاضي عبد الجبار. انظر: المغني، ج14، صص 41-43، 45-46. وقد تضمّن هذا الجزء من المغني أوفى نقد معتزلي وصلنا لمقالة وجوب الأصلح.
² من المدافعين عن الأصلح أبو القاسم البلخي، وقد نسب إليه عبد الجبار عدّة كتب في الغرض، لكنّه لم يذكر عناوينها. المغني، ج14، ص61.
³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص574.

بماذا نفَسَّر هذا الاختلاف في تقدير الأمور؟ وبأيّ الرأيين نأخذ؟ ألا يدعّم اعتراض الأشعري على الجبائي بمثال الأشخاص الثلاثة الشهير - وكان هو السبب في رجوعه عن القول بالاعتزال - الصورة التي يقدّمها في المقالات؟ أم ينبغي أن نشكّ في الصحّة التاريخيّة لهذا الاعتراض، ومن ثمّ نشكّ في ظروف تخلي الأشعري عن الاعتزال؟

نعتقد في الجواب عن هذه الأسئلة أنّ معظم المعتزلة يقولون بالصلاح والأصلح وإن بدرجات متفاوتة ومعان مختلفة. وقد عبّروا عن مواقفهم تلك من خلال مفاهيم أساسيّة مثل الصلاح والأصلح واللفظ والنفع والحسن والقبح تبلورت نتيجة تفاعل فكري خصب داخلي وخارجي. لكنّ كثيرا منهم كانوا يرغبون في التخلّص من تهمة الأصلح تأثرا بالنقد السنّي والأشعري منه بالخصوص، فعارضوا بعض الجوانب منه وصنّفوا الكتب في نقدها. والدليل على أنّ المسألة ليست مجرد خلاف بين البصريّة والبغدادية أنّ مؤسس مدرسة بغداد بشر بن المعتمر (ت210)¹ كان مناوئا للأصلح شديد المناوئة، بينما كان أبو الهذيل العلاف (ت230) وإبراهيم بن سيّار النّظام (ت221) - وهما معدودان من شيوخ مدرسة البصرة² - من كبار مؤيديه.

لم تهتمّ كتب الكلام والفرق والطبقات قديما وحديثا بإبراز الظروف التاريخيّة التي حفّت بظهور هذه المفاهيم أو كانت سببا في نشأتها، ولم تبين حقيقة العلاقة التاريخيّة التي كانت تربط بين بعضها البعض، وإنّما اكتفت في الغالب باستعراض مواقف المتكلمين منها³. وليس مفيدا جدّا في رأينا أن نستعرض مجرد هذه المقالات، وإنّما علينا العمل على إعادة الروح إليها بوضعها مجددا في إطار الجدل الذي نشأت فيه وكان سببا في ظهورها وتطورها. وكان قد سلك هذا المنهج قبلنا وأغرانا به بعض البحاثة، من أبرزهم

¹ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص265.

² انظر أسماء شيوخ البصرة وشيوخ بغداد المتقدّمين منهم والمتأخّرين على التفصيل في: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص3.

³ كثيرا ما يورد الأشعري على سبيل المثال هذه المقالات دون نسبتها إلى أشخاص محدّدين، ويكتفي بعبارة مثل: قال قائلون، قال أكثر المعتزلة، أجاز ذلك بعض المعتزلة، قال قوم منهم، قال بعضهم، قال غيره. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص248-256.

المستشرق الألماني يوسف فان آس (J. Van Ess) في قراءته التنازلية لتاريخ المعتزلة وفي غيرها من الأعمال. وأصعب ما في هذه المهمة هو توضيح البدايات. ونحن نعتقد أنّ البداية نشأت مع ثالث معتزلي مهمّ يتكوّن من العلاف والنظام وابن المعتز، فإليهم يعود الفضل في ظهور نظريتين أساسيتين في الموضوع، هما نظرية الأصل ونظرية اللطف. وأول سؤال يواجهنا في هذه المرحلة هو: أيّ النظريتين أسبق ظهوراً؟ ومن ثمّ أيّهما أصل، وأيّهما كانت ردّاً على الأخرى؟

إنّ الاعتماد على تاريخ الوفاة يجعلنا نقدم بشراً على زميليه ونستنتج أنّ نظرية الأصل التي قالا بها كانت ردّ فعل على نظرية اللطف البشري، وهو ما يفهم فعلاً من قراءة فان آس التنازلية لتاريخ الاعتزال. إلا أنّنا نرغم أنّ العكس هو الصحيح، أي أنّ العلاف قال أولاً بالأصلح، وتبعه في ذلك ابن أخته النظام، ثمّ ردّ عليهما بشر بمقالة اللطف. ولئن كان العلاف قد توفي سنة 230 في بعض الأقوال وتوفي بشر سنة 210 في رواية ابن النديم، أي قبل موت العلاف بعشرين سنة—وذلك ما لا تجمع عليه كافة المصادر على أيّة حال¹—فإنّ ذلك ليس مانعاً ممّا نذهب إليه من ترتيب، للاعتبارات الثلاثة التالية:

أ— ذكر ابن النديم أنّ أبا الهذيل ولد في بداية الأربعينات من القرن الثاني، ومات معمرًا، إذ نيّف على المائة. وأشار إلى أنّه قد لحقه في آخر عمره خرف أقعده عن مناظرة الخصوم وحجاج المخالفين². ويعني ذلك أنّ نشاطه الكلامي الأخير يجب أن يؤخّر إلى ما قبل وفاته ببضع سنين. وإلى جانب ذلك نعرف أنّ بدايات نشاطه ترجع على الأقلّ إلى الفترة التي كان فيها المتكلم الإمامي هشام بن الحكم (ت179) حيّاً. فقد ذكر الأشعري أنّ

¹ تذهب مصادر أخرى إلى أنّ بشراً يمكن أن يكون قد عاش إلى حدود سنة 226 أو سنة 227. انظر: A. N. Nader, *Bishr b. al-Mu'tamir*, E.I.2, t1, p1281 ; L. Gardet, 'Ilm: أو سنة 131، وإنّه توفي في أيام المتوكل سنة 235 وله من العمر 100 سنة أو 105 من السنين، أو في أيام الواثق لأن الواثق جلس في مجلس التعزية عند موت أبي الهذيل، ومات الواثق سنة 232. ابن النديم، الفهرست، ص204.

العلاف كان يناظر هشاما في الألوهية والتجسيم¹. وذكر عبد الجبار أنه ناظر جعفر بن حرب وأبا يعقوب الشحام شعرا في مجلس والي البصرة قثم بن جعفر، وأنه كان مشهورا في عهد الخليفة المهدي بدليل أن هذا الخليفة طلب من والي البصرة أن يرسله إليه لمحاكمته، فاجتمع الناس لانتزاعه من رجال الخليفة، فنهاهم أبو الهذيل عن ذلك. إلا أن شهرته الحقيقية كانت في عهد المأمون (198-218)². وتؤكد هذه المعطيات أن جزءا هاما من نشاط العلاف وقع في حياة بشر.

ب- يترجم كتاب الطبقات والفرق عادة لأبي الهذيل قبل ترجمتهم لبشر³. وقد يكون السبب في ذلك ما يتمتع به أبو الهذيل من منزلة مرموقة في نظر مؤرخي الاعتزال المتأخرين. لكن قد يكون سببه أيضا أن العلاف هو المبادر دائما بالآراء الجديدة، ثم يأتي رد الفعل عليها من النظام وبشر. هذا ما أكدّه البغدادي حين تحدّث عن مذهب بشر في الحركة، ثم قال بعد ذلك إن المتكلمين قبله اختلفوا في المسألة، وذكر منهم النظام وأبا الهذيل⁴.

ج- ذكر ابن النديم أن بشرا كان يقع في أبي الهذيل وينسبه إلى النفاق، وهذا يعكس ما بين الرجلين من اختلاف في المزاج وفي الموقف الأخلاقي من الحياة، إذ كان أحدهما -نعني أبا الهذيل- يميل إلى المظاهر ويسعى إلى النفوذ، بينما كان الآخر أميل إلى الزهد والدعوة إلى الله في غير ما ضجة⁵. وهذا يفترض أن بشرا هو الذي كان يردّ على ما يصدر عن أبي الهذيل من سلوك وآراء لا العكس. تؤكد ذلك قائمة مصنّفات كلّ منهما، فلم يذكر ابن النديم للعلاف أيّ كتاب في الردّ على بشر⁶، لكنّه نسب إلى بشر كتابا في الردّ على أبي الهذيل وكتابين في الردّ على النظام⁷. وفي معرض

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص32.

² عبد الجبار، فضل الاعتزال، صص 254-256.

³ هذا ما صنعه ابن النديم في الفهرست، صص 203-205، وعبد الجبار في فضل الاعتزال، صص 254-266، والبغدادي في الفرق بين الفرق، صص 121-130، 156-159.

⁴ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص158.

⁵ ابن النديم، الفهرست، ص205.

⁶ نفسه، ص204.

⁷ نفسه، ص205.

إظهاره كون الكلام صناعة معتزليّة صرفا ذكر الخياط أنّ العلاف وإن أخطأ في بعض الأحيان فإنّ الذين ربّوا عليه كانوا من إخوانه المعتزلة، وسمّى منهم النظام وأصحابه وبشرا وأصحابه¹.

فإذا رجع كون مقالة العلاف أسبق في الزمن من مقالة بشر نجم سؤال آخر: لماذا قال العلاف بالأصلح؟ حاول فان آس أن يعطي جوابا عن ذلك بربط نظريّته في الأصلح برأيه في الممكن. فبيّن أنّ تفكير أبي الهذيل لم يكن يعتمد على المقولات الأرسطيّة ولم يكن يميّز بين القوّة والفعل فيقبل بخروج أشياء محدودة من ممكنات لامحدودة. إنّ الأشياء في نظره لا توجد بالقوّة أولا، ثمّ تخرج في عدد محدود إلى الفعل تاركة إمكانات أخرى لا حدّ لها دون تحقّق. بل الممكن عنده هو المقدور، أي العلول للعلّة الإلهيّة الفاعلة والقديمة وما سيتحقّق في وقت ما. وأرجع فان آس هذه التسوية بين الممكن والمقدور إلى قوانين اللغة العربيّة التي لا تميّز بين اسم المفعول (participe passé) والقابل للفعل (gérondif). فما يمكن أن يتحقّق هو ما سيتحقّق، وما يستطيعه الله هو ما يفعله، وبما أنّ العالم محدود فالممكن محدود كذلك².

كيف انتهى أبو الهذيل من هذا التصوّر للممكن والمقدور إلى القول بالأصلح؟ لاحظ فان آس أنّ الممكنات إذا كانت محدودة العدد جاز أن نقيم تفضلا بينها ونعدّها أفضلها. ولأنّ الله حكيم فينبغي أن يخلق أفضل الممكنات، ولأنّه غنيّ فينبغي أن يكون معيار الأفضل هو نفع المخلوقات. ويؤدّي مجموع هذه الأفكار ضرورة إلى الإقرار بالأصلح³.

لكنّ هذا الاستنتاج البارع للمستشرق الألماني يصطدم بعقبتين عسيرتي التذليل:

¹ الخياط، الانتصار، ص 74-75.

² "chez Dieu, ce qu'il peut est aussi ce qu'il fera. Or, le monde est fini ; donc les possibles le sont également. Naturellement il y a des "choses" qui ne sont pas *maqdur*, parce qu'elles ne seront pas réalisées. Mais leur nombre est limité aussi, parce qu'elles sont identiques aux décisions non réalisées de Dieu, et ces décisions ne sont que les contraires des décisions réalisées". J.

Van Ess, **Une lecture**, pp234-235.

³ نفسه، ص 237.

أولاهما أن أبا الهذيل حسب تصوّر فان آس يقول إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ويقول في الوقت نفسه إن كلّ ما يقدر الله عليه يفعله، لذلك كان الممكن والمقدور متساويين، وكان نقيض هذا العالم غير ممكن ومن ثمّ غير مقدور. ولكن من أين تنتج هذه المقدمات القول بالأصلح؟ ألا يقتضي مفهوم الأصلح إمكانيات مختلفة تقع المفاضلة بينها؟ وإذا لم تكن توجد غير إمكانيّة واحدة فكيف توصف بالأصلح ولا وجود ولا إمكان لغيرها؟ إن الصلة بين مقالة الممكن ومقالة الأصلح عند أبي الهذيل أضعف ممّا تصوّره فان آس. ولضعفها لم يربط أبو الحسين الخياط بينهما حين دافع في كتابه الانتصار عن أبي الهذيل، فتناول مشكلة الممكن ورأي الشيخ المعتزلي فيها من غير أن يعرض لمذهبه في مسألة الأصلح.

ثانيتها تتعلق باشتراك العالاف والنظام في مقالة الأصلح. من حقنا أن نسأل المستشرق الكبير: كيف اشتركا في مقالة ذات أساس كوسمولوجي صريح تولّى فان آس بنفسه توضيحه مع ما نعلمه من اختلاف الرجلين الكبير في باب رؤية العالم؟ فالعالاف يقول بمحدوديّة الممكنات وما ينجرّ عنها من حوادث اعتمادا على إقراره بالجزء الذي لا يتجزأ وقوله بفناء حركات الخلدن، بينما يذهب النظام إلى أن كلّ جزء قابل لأن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ومن ثمّ لا نهاية للممكنات ولقدورات الله¹.

نعتقد أنّه ينبغي تفسير ظهور الأصلح بطريقة أخرى. ورأينا في ذلك أن مصير العالاف والنظام إلى القول به إنّما كان نتيجة لا مفرّ منها لقولهما بالعدل الإلهي². إنّ المقالات المعتزليّة الأولى، تلك التي أخذ في صياغتها واصل بن

¹ الجويني، الشامل، ص53. وحسب الخياط كان النظام يذهب إلى أنّ الله «يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية». الانتصار، ص52.

² أظهر الخياط بوضوح أن قول النظام بالأصلح كان نتيجة قوله بالعدل. الانتصار، ص18. واستمرّ الربط بين العدل والأصلح واضحا عند المعتزلة المتأخّرين. يظهر ذلك عند عبد الجبار من خلال وضعه لمسائل أفعال العباد والآلام والأعراض والتكليف والألطف وعدم إرادة الله للمعاصي في كتاب شرح الأصول الخمسة في إطار العدل. ولئن اعترفت المصادر الأشعرية بهذا الربط فإنّها ألحّت على معنى التقييد على الحرّيّة الإلهيّة المضمّن في مقالة الأصلح، فنسب البغدادي إلى النظام قوله: «إنّ الله لا يقدر على أن يعمي بصيرا أو يزمّن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أنّ البصر والصحة والغنى أصلح لهم». الفرق بين الفرق، ص134.

عطاء(ت131) وعمرو بن عبيد(ت144) وأبو عمرو عثمان بن خالد الطويل وآخرون كانت تقرّ بالعدل من خلال إلحاحها على مفهوم الحكمة الإلهية وما تقتضيه من حرية إنسانية ونفاذ للوعد والوعيد ونفي للغفران من غير توبة. وكان الدور الأكبر للعلاف والنظام في مجال الاعتقاد يتمثل في تحديد أصول له مضبوطة مع إلحاح استثنائي على أصليين ممتازين: التوحيد والعدل¹. وقد اقتضت هذا الاستصفاة ضرورات نظرية داخلية تتعلق بمنطلقات الاعتزال، كما اقتضاه الانخراط التام في الصراع الكلامي ضد فرق ومذاهب دينية لا تولي أهمية كافية لهذين المبدئين أو لا تعترف بهما أصلاً، مثل المشبهة والمجبرة والنصارى والثنوية والدهرية. وإلى جانب العدل كان لمفهوم الجود الإلهي بداية من الجبائي على الأقل دور واضح في تبرير الأصلح وإثبات وجوبه على الله، «لأنه لو لم يفعل الأصلح لم يكن جواداً، وإذا لم يكن كذلك وجب كونه بخيلاً، وذلك ذم»².

إلا أن ما كتبه العلاف والنظام في الأصلح مما وصلنا لا يعدو كونه تقارير عامة خالية من التفاصيل والتحليل المستفيض، ولم يؤثر عنهما أنهما صنفا كتاباً في الموضوع³. فهل يرجع ذلك إلى كون المقالة ما تزال في طور الظهور؟ أم أهمل كلامهما بتأثير النقد البشري، علماً بأن نظرية بشر وصلتنا بأكثر تفصيلاً؟ نرجح أن الأصلح كان عندهما مجرد جزئية من جزئيات مقالة العدل، انقاداً إليه بحكم الاقتضاء المنطقي لمنطلقاتهما من جهة، وإلزامات الخصوم من جهة ثانية⁴. ومع الجيل التالي للعلاف والنظام صار الأصلح مقالة مشهورة وعلامة مميزة لجماعة من المعتزلة نعتهم الجويني بـ«قادة

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص200؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص54؛ الحياط، الانتصار، ص21؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص133-135.

² عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص254، 258-265؛ المغني، ج14، ص47.

³ كل ما قاله أبو الهذيل في الأصلح لخصه الأشعري في شعار قصير: «لا صلاح أصلح ثما فعل». مقالات الإسلاميين، ص249. ولم يشر البغدادي إلى الأصلح ضمن الفصائح التي نسبها إلى العلاف، وأشار إليه إشارة مقتضية في إطار نقده لقول النظام بأن الله لا يفعل بالإرادة بل بالطبع. الفرق بين الفرق، ص133-134. ولم تكن مسألة الأصلح بارزة كذلك في الانتصار فيما حكاها الحياط عن العلاف والنظام. وكان المستهدفون بالظعن في نقد عبد الجبار للأصلح هم مشائخ معتزلة بغداد أساساً.

⁴ الحياط، الانتصار، ص18، الأشعري؛ مقالات الإسلاميين، ص253.

البغداديين» وذهب إلى أنهم يوجبون على الله الأصلح لعباده في دينهم وديناهم¹. ولا نشك في أن هذه الشهرة مدينة بالكثير للنقد البشري الذي اقتضى رد فعل جديد على ما تضمنه من قرارات رأى فيها كثير من المعتزلة تفریطا في أصل العدل.

ويظهر من الجدل الذي دار بين شيوخ المعتزلة في قضية الأصلح أن ما حرك النقد البشري هو ما تضمنته المقالة من معنى الحدّ والنهاية لما يستطيع الله أن يخلقه بحجة أنه لا يجوز أن يعلم الله صلاحا ثم لا يفعله². كان أبو الهذيل واعيا بهذه النتيجة المنطقية لمقالته متقبلا لها، وعبر عنها بمفهوم «الكلّ» و«الجميع»، فقال: «إنّ لمعلومات الله كلّاً وجميعاً، ولما يقدر الله عليه كلّ وجميع، وإنّ أهل الجنة تنقطع حركاتهم يسكنون سكونا دائما»³.

وكان الذي فجر الموقف المعتزلي من المسألة هو بشر بن المعتمر بنظريته الجديدة في اللطف. لم يقبل بشر بفكرة الأصلح وبوجوب رعايته على الله «لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح»، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح. وأقر بأن خلق الله العقلاء ابتداء في الجنة أصلح لهم، وإبقائه من قدر عليه الموت منهم - وهو يعلم أنه إن أبقاه يؤمن - أصلح له من أن يميته كافرا. واقترح مقالة جديدة بديلا عن الأصلح، سماها اللطف. تقرّ هذه المقالة بأن الله عنده من اللطف ما «لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن»، لكنّه لم يفعله لأنه ليس يجب عليه فعله. ولو فعله فأمنوا لكانوا يستحقّون من الثواب ما يستحقّونه لو آمنوا مع عدمه، وهذا يعني أن التكليف ليس له فضل في زيادة الثواب للمطيعين. ومع ذلك فإنّ ما فعله الله بعباده هو لطف أيضا وإن لم

¹ الجويني، الإرشاد، ص 287.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 249-250.

³ نفسه، ص 163. انظر أيضا: ص 249. لكنّ الحياط اعتبر هذا القول منحولا، وأنهم ابن الراوندي بوضعه على أبي الهذيل بهدف تشويه آرائه. وذهب إلى أن أبا الهذيل جعل ما يقدر الله عليه محدودا من وجه، مطلقا من وجه آخر. جعله محدودا من جهة دلالة على موضوعه أي المحدثات، ومطلقا من جهة دلالة على السبب الفاعل لها أي القدرة الإلهية. الانتصار، ص 9-10، 12-13.

يكن أحسنه ، بدليل أنه أعطاهم ما يقدرّون به على ما كلفهم. ولم يوجب بشر على الله فعل الأصلاح إلا في أمور الدين¹.

إنّ مذهب بشر يقوم على اعتبار كلّ ما يفعله الله صالحا، وإنكار أن يكون فعل الأصلاح واجبا عليه، والإقرار بأنّ المكنات الصالحة لا نهاية لها ولا تستوفيها القدرة الإلهية، لا لقصور في القدرة بل لكمالها، فكمالها يقتضي كونها قادرة بلا حدّ ولا نهاية، وما لا حدّ له يتضارب بطبيعته وما هو حاصل بالفعل. لذلك قرّر بشر أنّ الله يستطيع هداية الضالّين والتفريج عن المكروبين إلخ. وهو ما لو فعله لكان منه لطفًا، لكنّه لم يفعله. وليس ذلك بمنقّصه خصلة من خصال العدل أو الكرم، لأنّ ما فعله أيضا هو صلاح وخير. فالله يفعل بعض الصالح ولا يفعل البعض الآخر، وكلّ ما يفعله صلاح.

لقد كان من الصعب على بشر أن يتبنّى نظرية الأصلاح التي هي أشبه شيء بجبر معكوس يكون الله ضحيته. وقد كان الجبر -أي إسناد أفعال العباد إلى الله- اتّجها قويا في صفوف العامة على الأقلّ من سكّان بغداد، خلافا لمدينة البصرة ذات التقاليد الراسخة في الجدل العقلي والميل القوي إلى القول بحريّة الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. ومواجهة بشر للرأي الشعبي السائد في بغداد بنقيضه -أي بالأصلاح- قد يؤدي إلى انفضاض العامة عنه، وهم رهانه الحقيقي، فلم يأخذ به. من هذه الزاوية يمكن اعتبار نظرية اللطف نوعا من التنازل أو الحلّ الوسط التجأ إليه بشر للوصول إلى قلوب العامة البغداديّة². لكنّ السبب الأهمّ لتفضيله مقالة اللطف على مقالة الأصلاح يرجع إلى موقفه الأخلاقي الاجتماعي. كان بشر زاهدا عابدا يميل إلى القصّ والوعظ في المساجد ودعوة الخلق إلى الله. وكان مجتمع العراق في القرنين الثاني

¹ الحياط، الانتصار، ص 64-65؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 246، 574؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 156؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 65.

² تظهر نزعة بشر الشعبيّة حتّى في الشكل الأدبي الذي اختاره في الكتابة. فقد ابتعد عن الشكل التقليدي للقصيدة العربيّة، وفضّل عليها القصائد الطوال جدّا، فنقل كتبها أكملها من النثر إلى الشعر، ومال في ذلك بشكل خاصّ إلى نوعي المخمّس والمزدوج، وذكر له ابن المرتضى قصيدة من أربعين ألف بيت يرّد فيها على المخالفين. ابن النديم، الفهرست، ص 205؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 53. وأورد له الجاحظ أنموذجين من قصائده الطوال في: الحيوان، ج 6، ص 284-297.

والثالث يعجّ بالأعراق والأديان، وربّما لم يكن المتّبعون للحقّ الناجون يوم القيامة -بمعايير المعتزلة- سوى أقلّية. وقد قطع بشر على نفسه عهدا بأن يدعو في كلّ يوم إلى دين الله نفسين، والتزم بذلك التزاما كاملا¹. ولا يعقل مثل هذا الالتزام إلاّ من مؤمن بإمكانية التغيير في عقائد الناس وسيرتهم إلى ما هو أصلح لهم في الدنيا والآخرة. ولا ينسجم ذلك مع عقيدة تعتبر الأمر الواقع أصلح الأمور، ولا تصف الله بالقدرة على خلق أحسن منه، وإنّما ينسجم مع الفكرة القائلة بأنّ فوق الواقع إمكانا أفضل منه، وهذا هو معنى اللطف البشري. ولما كان العلاف والنظام يميلان إلى حياة القصور وخدمة السلطان، ويريان في الحكم العباسي في عهد المأمون أفضل أنواع الحكم واختارا التحالف معه، ناسب موقفهما هذا القول بالأصلح لأنّهما لم يكونا ينشدان أنموذجا للحكم والحياة أفضل ممّا هو قائم.

إنّ خطورة مقالة اللطف البشري من وجهة نظر معتزليّة تكمن في أنّها تنطوي على تشكيك ضمني في العدل والجدو الإلهيين. فهي تقرّ بأنّ الله لم يفعل ما هو أصلح للعباد في الدنيا والآخرة رغم قدرته عليه، ولا تتجرأ على القول بأنّ الكفّار والظلمة قد فعل الله بهم الأصلح لهم إذ خلقهم وكلفهم وهو يعلم أنّهم لا يؤمنون. لكنّها مع ذلك لا تعترف بأنّ ما فعله الله شرّ، لأنّه فعل ما عليه، وما حدث من إخلال إنّما هو من العبد. وتعتبر هذه المقالة غياب الأصلح أمرا ضروريا لا مفرّ منه لأنّ ما يقدر الله عليه من صلاح لا غاية له ولا نهاية، فكيف يفعل بهم الأصلح ولا أصلح إلاّ بوجود نهاية وغاية؟

إنّ الأصلح واللطف مقالتان متقابلتان لكلّيتهما نتائج محرّجة، لذلك مال كثير من المعتزلة إلى التبرؤّ منهما أو تعديلهما على الأقلّ، وحاول بعضهم تبرئة العلاف والنظام وبشر من نتائجهما وتتويبهما عنهما. في هذا الإطار أكدّ الخياط أنّ أبا الهذيل تاب من الكلام في مسألة تناهي المحدثات أو لا تناهيها وفي مسألة القدرة الإلهية وهل لها آخر أم لا -وهي أمور انجرت عن

¹ ابن النديم، الفهرست، ص205؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص265.

قوله بالأصلح-، وزعم أنّ جماعة من ثقة المعتزلة أخبروا بتوبته من ذلك¹.
وأكد في موضع آخر أنّ العلاف لم يكن يتكلم في هذا الباب على وجه
الاعتقاد، وإنّما كان «يناظر فيه على البور والنظر»².

وبخصوص بشر زعم الخياط أنّ المعتزلة ناظرته في اللطف «حتّى رجع عنه
وتاب منه قبل موته». وأكد أنّ بعض ما اتُّهم به لم يكن قولاً قال به فعلاً،
وإنّما كان مجرد سؤال سألته إيّاه المعتزلة³. والغاية من هذه التبرئة مزدوجة:
تبرئة الشيوخ الأوائل ممّا اتُّهمم به الخصوم من «فضائح» - وهذا هو المقصد
الحقيقي من كتاب الانتصار-، وتقريبهم من الخلف ممّا يمنح مواقف
المتأخّرين قوّة إضافية وانسجاماً مفقوداً. لكنّ الحرّية والاستقلالية اللتين
تميّزان الفكر المعتزلي ترجّحان كون هذه الأقوال تبريرات موضوعة للإيهام
بانسجام الفرقة وليست لها مصداقية تاريخية يوثق بها.

رفض أغلب المعتزلة مقالة اللطف، ورفضوا الأصلح كما فهمه العلاف
والنظام، فما مأخذهم على المقاليتين؟ نستعرض فيما يلي أبرز وجوه النقد
المعتزلي لمقالتي الأصلح واللطف، ثمّ نردفها بوجوه النقد التي وجّهها خصوم
المعتزلة إلى هذه المقالة.

2.1. النقد الإيجابي

ما نقصده بالنقد الإيجابي هو ذلك النقد الذي لا يكون هدفه الأساسي
الدحض والإبطال، بل يكون هدفه البحث في رأي المخالف عن نواة قابلة
للتطوير بحيث تصبح قادرة على تجاوز المنطلقات المحدودة التي أنشأتها.
وهذا في رأينا ما ينطبق على الجدل المعتزلي-المعتزلي في مسألتني الأصلح
واللطف.

¹ الخياط ، الانتصار، ص8.

² نفسه، ص16، ص72. وأيد هذا الرأي أيضا عبد الجبار، واعترف بأنّه لم يثبت على القول بالتناهي
من أصحاب أبي الهذيل سوى يحيى بن بشر الإرجائي(ت246)، وأرجع جذور هذا القول إلى الجهم
بن صفوان. ابن مّتويه، المجموع، ص109.

³ الخياط ، الانتصار، ص65.

أ. نقد الأصلح

إنَّ السبب في رفض كثير من المعتزلة للأصلح كما صاغه العلاف والنظام أنه يجلي تناقضات الإيمان والواقع من حيث يريد إخفاءها، ويضع المؤمن أمام جملة من المآزق النظرية التي تبدو مستعصية على الحل. وربما كان الفيلسوف أبيقور (341-270 ق م) (Epicure) هو أول من صاغ هذه المآزق صياغة فلسفية¹، وأعطاهها شكل افتراضات منطقية. ويبدو أن غايته كانت التشكيك في الألوهية، لذلك مثلت هذه الافتراضات تحدياً عقائدياً ومنطقياً لكل الأجيال التالية من المؤمنين والفلاسفة. لم يجهل المعتزلة هذه المآزق ولم يستسلموا لها - وهم المؤمنون بالعقل وبالعدل الإلهي وبوجاهة نظام الكون-، فعبروا عنها بطريقتهم عاكسين من خلالها جملة من المشاكل الكلامية الخاصة، واستعملوها في البرهنة على فساد مقالة المخالف، واعتقدوا أنهم بذلك يخلصون الإيمان من الشوائب التي لحقته نتيجة الأوهام الخاطئة.

تولّى التعبير عن هذه المآزق أبو علي الجبائي، ورواها عنه القاضي عبد الجبار، ونحن نلخصها في الإشكالات الأربعة التالية:

أ - لو كان فعل الصلاح والأصلح واجبين على الله - وهو يقدر من ذلك على ما لا يتناهى - لوجب عليه ما لا نهاية له. وفي الإقرار بذلك مأزقان: وجوب ما لا يصح على الله لأن فعل ما لا نهاية له لا يصح، ولزوم ألا يكون لما خلقه الله أول لأن ما لا يتناهى لا أول له، وهذا يسقط دليل الحدوث.

ب - ولو عكسنا وقلنا إن ما لم يفعله الله - زيادة على ما فعل - غير مقدور له لوجب أن تكون مقدوراته متناهية وفي ذلك تعجيز له.

ج - ولو قلنا إنّه يقدر عليه ويفعله لوجب أن لا يكون لفعله نهاية، والموجودات الحادثة لا بدّ من تناهيها.

د - ولو قلنا إنّه لم يفعله مع وجوبه عليه لأدّى ذلك إلى كونه لا يفعل ما يجب، ولزم عليه جواز فعل القبيح إذ ترك الواجب قبيح، وهو مناقض للعدل.

¹ انظر تفصيلها في: Ormsby, *Theodicy*, p63.

لم تكن هذه المآزق مجرد احتمالات نظرية يتسلى العقل ببنائها، بل كانت نتائج حتمية تقود إليها المنطقات الفعلية لبعض المتكلمين. وكان ما شغل الجبائي من أمرها مشكلتان: مشكلة التناهي واللاتناهي في الموجودات وفي قدرة الله، ومشكلة الوجود أي ما يجب وما لا يجب على الله.

فيما يتعلق بالمشكلة الأولى كان ما أقلق الجبائي هو إقرار القائلين بالأصلح ضمنياً أو صراحة بنهاية للقدرة الإلهية، لأن الأصلح لا يصح إلا إذا ثبت أن مقدرات الله متناهية. وقد تجلّى هذا الإقرار عند العلاف في موقف طبيعي تمثّل في القول بانتهاء حركات أهل الخلد مع ما يقتضيه ذلك من صور مخجلة قد يتجمّد عليها المؤمنون حين تنفذ جميع حركاتهم¹، وتجلّى عند النظام في موقف أنطولوجي أخلاقي تمثّل في تقييده القدرة بالعلم² وتعجيزه الله عن الظلم وردّه أفعاله إلى نوع من الطبع³.

لم يستطع معتزلة البصرة ولا سيما الجبائيان وعبد الجبار وتلاميذه القبول بهذه الآراء لتناقضها ومفهوم القدرة. فاحتجوا على بطلانها بكون القادر على العدل قادراً على الظلم بالضرورة، ولولا ذلك لكان الفاعل يفعل بالطبع لا بالإرادة. وذلك أن القدرة على الشيء تعني القدرة على نقيضه أيضاً والقادر إن قدر على الشيء قدر على كل ما كان من جنسه، والقبیح من جنس الحسن فهو بكونه قبيحاً لا يخالف الحسن. ومن ثمّ وجب إذا قدر الله على الحسن أن يكون قادراً أيضاً على «ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً» وإن كان لا يفعله «لعلمه بقبحه وباستغناؤه عن فعله». وأقروا بقدرة الله على فعل ما علم أنّه لا

¹ مَن شَتَّع عليه في هذه المسألة وتخيّل صوراً غير لائقة بالمؤمنين يفضي إليها مذهبه، رفيقه في المذهب عيسى ابن صبيح المرادار. انظر في ذلك: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 122-123.
² نفى النظام جواز أن يقدر الله على ما يعلم أنّه لا يكون لأنّه لو قدر على ذلك لانتقل علمه إلى جهل، وهو محال. عبد الجبار، المغني، ج 1/6، ص 140-141. وعدّ بعض المعتزلة قولنا في الشيء: «إن الله يعلم أنّه لا يكون» متناقضاً مع قولنا: «إنّه يقدر على تكوينه». نفسه، ص 127.
³ الحياط، الانتصار، ص 28؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 351، 551؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 313؛ المغني، ج 1/6، ص 128؛ البغدادي، أصول الدين، ص 151-152.

يكون، وأثبتوا له القدرة على فعل ما لا يتناهى، واضطرهم ذلك إلى إنكار الأصلح¹.

وفيما يتعلّق بالمشكلة الثانية أنكر البصريّون على العلاف والنظام ومن تبعهما من البغداديين² قولهم بوجوب الأصلح على الله في كلّ الأفعال، ولم يوجبوه إلاّ في أمور الدين. وكان الموقف البصري في هذه المسألة مناقضا للموقف البغدادي من جهتين:

• من جهة الكم: ذلك أنّ أصحاب الأصلح مالوا إلى توسيع دائرة الواجب حتّى لم يبقوا شيئا من أفعال الله خارجها، بينما مال البصريّون إلى تصنيف الأفعال الإلهية وتمييز ما يجب منها وما لا يجب، وهاجموا خصومهم لأجل هذا التوسيع والإطلاق غير المبرّين³.

• ومن جهة العلة، أي ما لأجله كان الواجب واجبا: فخلط أصحاب الأصلح بين ما هو في الفعل صفة متعدية إلى المفعول - وهو النفع - وما هو متعلّق بحكم الفاعل له - وهو الوجوب -، فحكموا بوجوب الفعل على الله لأنّه صلاح وأصلح وصواب وأصوب وإنعام على المحتاج إليه ومؤدّ إلى نيل الثواب وموجب للشكر والعبادة إلخ. بينما رأى البصريّون أنّ هذه المنافع كلّها تعود على العباد دون الله، فلا صلاح له فيها، ومن ثمّ لا تجب عليه لأنّها نفع، وينبغي إناطة الوجوب بأمر آخر⁴. وبين عبد الجبار أنّ الخلاف مع أصحاب الأصلح ليس في عدّ هذه الأفعال نافعة وحسنة، فجميع شيوخ البصرة يقرّون بحسنها⁵، وإنّما الخلاف في كونها واجبة، ولأيّ شيء كانت

¹ عبد الجبار، متشابه القرآن، ص50؛ المغني، ج1/6، ص ص128-129؛ ج2/6، ص138؛ ج14، ص47؛ ابن متويه، المجموع، ص108.

² من أبرز هؤلاء أبو القاسم البلخي، وقد استدلّ على وجوب الصلاح والأصلح على الله بكون جميع العقلاء يحكمون على «الغني الموسر العالم بشدّة حال جاره إلى شربة ماء ولا ضرر عليه في أن يوجد به» بوجوب ذلك عليه. عبد الجبار، المغني، ج14، ص55.

³ راجع: نفسه، ص ص78-79، 101-102.

⁴ نفسه، ص ص53-54، 110-111. واستدلّ قاضي القضاة على ذلك بأنّه لو صحّ أنّ أحدنا لا يفعل الحسن إلاّ لجرّ منفعة أو دفع مضرة «لوجب أن لا يوجد في عالم الله منعم على غيره، لأن المنعم إنّما يكون منعما إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير». شرح الأصول الخمسة، ص ص307-308.

⁵ نفسه، ص309.

واجبة¹. وليس ذلك عنده لحسنها، بل لا بدّ من صفة أخرى مع الحسن تقتضي وجوب الواجب منها.
ب. نقد اللطف

حاول الأشاعرة تهويل الاختلاف بين بشر وبقية المعتزلة في مسألة اللطف، فزعم الأشعري أنّ المعتزلة كلّها نفت مقالة بشر على صوابها، وشهر بهم لذلك². وادّعى البغدادي أنّهم كفّروه لقوله باللطف، وصحّح كلّ ما قاله في المسألة، وخطأ مذهب مخالفه³. لكننا حين نقرأ النقد المعتزلي لا نصادف إجماعاً ولا نقف على تكفير، وإنّما نجد نقداً للمقالة من وجه وتبنيها لها من وجه آخر.

تعلّقت أبرز وجوه النقد المعتزلي لمقالة اللطف بما تضمّنته من إقرار صريح بتهاون الله بما هو أصلح لعباده. وقد حاول بشر تدارك الأمر، فاعترف بالأصلح في أمور الدين خاصّة. إلّا أنّ قوله إنّ الله يملك لطفاً كفيلاً بنقل الكافر إلى الإيمان لكنّه يمتنع عن استخدامه لصالحه، يجعلنا نشكّ في صحّة هذا الاعتراف، إلّا إذا كان المقصود بأمور الدين عنده شيئاً أضيّق ممّا نتصوّر كأن يكون مقصوراً على الشرائع مثلاً، وهو ما نرجّحه. وأهمّ من نقد اللطف البشري من بين المعتزلة أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. أنكر الشيخان أن يكون عند الله لطف «يوصف بالقدرة على أن يفعل به من علم أنّه لا يؤمن فيؤمن عنده»⁴، لأنّ الله لا يجوز أن يدّخر «عن عباده شيئاً مما علم أنّه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف»، ذلك أنّه «عالم جواد حكيم لا يضرّه الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح ولا يزيد في ملكه الدّخار»⁵. وبناءً على هذا المنطق استنتج عبد الجبار أنّه لو صحّ ما يقوله بشر لكان الله كارهاً لعباده الذين كفّروا النفع، مريداً لهم الفساد، وهذا يتناقض

¹ نفسه، المعنى، ج 14، ص 53-54، 110-111.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 574.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 156.

⁴ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 248.

⁵ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 81.

وعدله وجوده¹. وواضح أنّ هذا النقد يستند إلى مفهوم أخلاقي للأفعال الإلهية. وإلى جانب ذلك استند عبد الجبار إلى مفهوم آخر يجمع عليه المعتزلة، هو مفهوم الحرية الإنسانية. فأقرّ بأنّ الناس مخيرون فيما يفعلون تخييرا كاملا، وأنّ بعض اختياراتهم لا يؤثّر فيها أيّ لطف وإن كان إلهيا ولا يزيل تصميمهم عليها². فاللطف يحدث على الإيمان والعمل الصالح، لكنّ الله ترك الناس وشأنهم، أمدهم بما هو ضروري وخلى بينهم وبين الفعل والترك.

كان معتزلة البصرة يعتبرون إقرار بشر بأنّ الله يقدر على أصلح ممّا فعل بعباده خطأ فاحشا لأنّ ما فعله بهم هو الأصلح فعلا، أي الغاية، «ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه». وفي هذا استعادة لقول العلاف بتناهي القدرة الإلهية ودليل على أنّ البصريين كانوا أقرب إلى أصحاب الأصلح ممّا نتصوّر. وشبهوا تلك الغاية باستحالة خلق الله جزءا أصغر من الجزء الذي لا يتجزأ، لا لأنّ الجزء أعيا الله عن خلق جزء أصغر منه، ولكن لأنّ المتكلم قرّر ابتداء أنّه هو أصغر جزء، فالمطالبة بخلق جزء أصغر منه تراجع منه عمّا كان قرره سلفا³. حقا إنّ المشكلة لا تخلو من وجه لغوي، وهل للمسائل الميتافيزيقية من أساس غير اللغة؟ ولذلك كان جزء من الحلّ لغويا أيضا.

كانت المهمة الصعبة التي ندب الجبائي نفسه إليها هي الجمع بين إبطال مقالة بشر في اللطف - أي القول بأنّ عند الله لطفًا لو فعله بمن يعلم أنّه لا يؤمن لآمن - والإقرار في الوقت نفسه بلاتناهي قدرة الله، وهما أمران متناقضان. وتمثّل الحلّ الذي اقترحه في الإقرار بأنّ الله لئن لم يوصف بالقدرة على «أصلح ممّا فعل بعباده» فإنّه «يقدر على أمثال ما فعله» و«يقدر على

¹ عبارة الجبائي عن ذلك هي قوله: «لو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثمّ لم يفعله بهم لكان مريدا لفسادهم». الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص248. انظر أيضا ص574.

² استشهاد عبد الجبار بافتراض نزله منزلة الدليل الواقعي، يتمثل في تحيّل رجل له ولدان، «علم من حال أحدهما أنّه لو سلك معه طريقة الرفق فإنّه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشغل بما يريده منه، ويعلم من حال الآخر أنّه إن فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنّه لا يختار ذلك»، كذلك الشأن في مسألة اللطف. شرح الأصول الخمسة، ص523.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص574-575.

صلاح لم يفعله إلا أنه مثل ما فعله»، ومن ثمّ «فهو قادر على ما لا غاية له ولا نهاية»¹.

ليس في هذا الحلّ أيّ تناقض، وهو يضمن لا تناهي القدرة الإلهية على خلق ما لا حدّ له من الألفاظ. لكنّه يعالج المشكلة من الناحية الكميّة فحسب ويهمل وجهها النوعي. نعم! أثبت الجبائي قدرة لامتناهية على خلق ألفاظ متماثلة وعلى الزيادة فيها كمّيًا لا إلى غاية، لكنّه أقرّ بحدّ عمودي لها لا تتجاوزه. فليس في قدرة الله خلق ألفاظ أصلح وأنجى ممّا خلق فعلا، وهذا يجعل قدرته قدرة على التكرار فحسب. إنّ محدوديّة الحلّ الجبائي تظهر في كون هذه الألفاظ لا تتغير الواقع والمصير جوهريًا، ولا تحوّل الشقيّ إلى سعيد، وإنّما تدفع الأمور في الاتجاه الذي أخذت تسير فيه ابتداءً، أي في اتجاه زيادة ثواب الطائعين وعقوبة العصيين². وقد اعترف القاضي عبد الجبار ضمنياً بفشل الحلول التي قدّمها مدرسته لحلّ المشكلة حين بادر بإخراج اللطف من مجال عمل القدرة ورفض إدخاله في أجناس المقدورات، معتبرا طبيعته مخالفة لجنس ما يقدر عليه القادر أو لا يقدر، حاصرا اللطف في خانة الظروف الخارجية الحافّة بما يختاره الفاعل من فعل أو ترك³.

ولم يكن نقد اللطف البشري يعني رفض المقالة من أساسها، فقد احتفظ معتزلة البصرة بأصل المقالة، وأغنوها بمرادفات أخرى⁴، وأعطوها مضمونا جديدا محوره فكرة الإعانة على الاختيار الرشيد والفعل الحسن⁵. وسمح هذا المفهوم للجبائيين بعدّ التكاليف كلّها أظافا، وكذا «بعثة الأنبياء وشرع

¹ نفسه، ص250.

² أقرّ الجبائي بأنّ الله قادر على «أن يفعل بالعباد ما لو فعله هم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا»، ولم يقرّ بأكثر من ذلك. نفسه، ص248.

³ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص524. ويمكن أن نرى في الاقتضاب والغموض المميزين لكلام قاضي القضاة في هذه المسألة دليلا على أنّ الحل الذي اقترحه كان مجرد هروب لفظي من المشكلة.

⁴ سمي عبد الجبار اللطف توفيقا وعصمة ومصلحة. شرح الأصول الخمسة، ص519، ص779.

⁵ عرف عبد الجبار اللطف بأنّه «كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار [الواجب] أو إلى ترك القبيح». شرح الأصول الخمسة، ص519.

الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب»¹. ويمكن حصر الاختلاف في مفهوم اللطف بين البصريين والبغداديين في مسألتين اثنتين، تتعلق إحداهما بالطبيعة الافتراضية أو الواقعية للطف، وتتعلق الأخرى بفاعليته.

في خصوص المسألة الأولى، تميّز اللطف البشري بكونه لطفا افتراضيا داخلا في قدرة الله اللامحدودة، لذلك كان هو أيضا لا محدودا. والطابع الافتراضي لهذا اللطف ضروري لمواجهة الأصلح الذي اتخذ شكل وصف كلي وشامل للواقع. ولا يعني ذلك أنّ بشرا لم يقرّ بوجود أطفاف في الواقع، وإنّما كان يرى أنّ الأطفاف المخلوقة ليست هي كلّ ما يقدر الله على خلقه، ولا هي أحسنها وأوفقها. أمّا اللطف البصري فكان يعبر عن حقيقة واقعية تتجسّد فيما أنعم الله به على جميع عباده المؤمنين والكافرين من قدرات على الإيمان وفعل الطاعات، وهو ما استفاد منه البعض ولم يستفد منه البعض الآخر. ولا يتحمّل الله تبعات إخلال الكافرين بمصالحهم الشخصية، بل يعاقبهم عليه بما يستحقّون.

وفي خصوص المسألة الثانية ذهب بشر إلى أنّ اللطف غير واجب على الله، وأنّ ما خلقه منه لا يوجب الطاعة وإنّما يحضّ عليها، بفاعليته غير مضمونة. وظاهره على هذا الرأي جعفر بن حرب (ت236) -وهو من البغدادية القائلين باللطف-، فاعتبر التوفيق والتسديد من أطفاف الله، وذهب إلى أنّهما «لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرّانه إليها»². واحتجّ بشر لموقفه من هذين المعنيين للواجب بما نجده في الواقع من عصاة ومذنبين. فلو كان اللطف واجبا على الله لخلق من اللطف ما يحملهم جميعا على الإيمان والتقوى، ولو كان تأثير اللطف واجبا لما وُجد في العالم عاص مع ما خلقه الله للعباد من أطفاف³.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص81. وأدخل عبد الجبار في الأطفاف الآلام أيضا بسبب ما يجب عليها من الأعواض ولأنّه لا يحسن من الله أن يؤلم لأجل العوض، فينبغي أن تكون الآلام أطفافا ابتداء. عبد الجبار، المغني، ج14، ص93.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص262.

³ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص520.

إنَّ التقليل من فاعليّة اللطف في حياة الإنسان ضرورة اقتضاها موقف بشر الرافض لإلزام الله باللطاف أوفق للعباد ممّا خلق وحرصه على حفظ مبدأ الحرّية الإنسانيّة. وخلافا لهذا الموقف المرن ذهب بصريّة المعتزلة إلى القول بلزوم تأثير اللطف في اللطوف له، إلّا أنّهم لم يتفقوا على درجة هذا اللزوم. فمال أوائلهم إلى اعتبار اللطف موجبا بصفة مطلقة، عبّر الجبائي عن ذلك صراحة حين عرّف التوفيق بقوله: «التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله أنّه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت»¹. ومال متأخروهم إلى التخفيف من هذا الوجوب والتمييز بين أُلطاف موجبة وأخرى غير موجبة. وأهمّ من عبّر عن هذا الموقف المرن القاضي عبد الجبار: فذهب في حدّ اللطف أوّلا إلى تأكيد معنى الوجوب فيه، إلّا أنّه في موضع آخر حدّ من هذا الوجوب، وانتقد موقف شيوخته المتقدّمين لأنّهم أطلقوا القول بوجوب الأُلطاف، واتّخذ من ذلك موقفا وسطا معتبرا الصواب في الإقرار بأنّ بعضها واجب وبعضها الآخر غير واجب. وفي هذا الموقف بعض التنازل للمنكرين أن يكون على الله واجب ما بأيّ وجه، أي لمن يسميهم عبد الجبار عادة «المجبرة» ويقصد بهم الأشعريّة خصوصا. ولعلّ توسيعه هوّة الخلاف بينه وبينهم إلى حدّ يمنع في نظره من قيام حوار فكري بينهما، ووضعه المسألة في إطار الجدل بين البصريّين والبغداديين² يهدفان إلى إخفاء هذا التنازل³.

3.1. العلّة القائلية: السلاج

كان ظهور مقالتي الأصلح واللطف المتناقضتين سببا في قيام جدل كلامي معقّد بين شيوخ المعتزلة أفضى إلى احتفاظ التلاميذ بالمقاتلين مع تعديل بعضهم لأجزاء منهما، وصياغة البعض الآخر لمقالة وسط بينهما. شاع الموقف

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص263.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص519-521، 779.

³ لذلك رأى بعض الخصوم في هذا اللطف سلاحا ذا حدّين يجوز أن ينتفع به المرء كما يجوز أن يستضرّ به، وشبهوه بمن أعطى شخصا سكينا، فقد يقتل به نفسه أو يقتل غيره، أو بمن أعطى ولده مالا وهو يعلم أنّه إن أعطاه إياه طغى وتجبر، فإن هذا العطاء إعانة على الظلم وتمكين منه وليس نظرا وعناية. الجويني، الإرشاد، ص297-298. وانظر دفاع القاضي عبد الجبار عن الموقف المعتزلي في: شرح الأصول الخمسة، ص430-431.

الأول بين معتزلة بغداد ذوي الميول الشيعة الثابتة، فقال أكثرهم بالأصلح وقال بعضهم باللفظ، وشاع الموقف الثاني بين معتزلة البصرة ذوي الميول السياسية المتقلبة. ويمكن القول إنَّ المقاتلين المذكورتين قد ساهمتا بقسط كبير في تجذير التباين بين المدرستين وتكريس الاستقلالية النسبية لإحدهما عن الأخرى.

ولم يكن نقد البصريين للمقاتلين نقد المجرِّح المبطل، وإنَّما كان نقد المصلح المطور. فاحتفظوا بالأصلح وقصروه على أمور الدين¹، واحتفظوا باللفظ وحصروا معناه فيما أمدَّ الله به عباده من تأييد وهداية ووسائل تساعد عليهما. فكان مذهب البصريين جامعا بين الصلاح في أمور الدنيا والأصلح في أمور الدين واللفظ فيما يحتاج إليه الأفراد في خلاصهم الأخروي، وبهذا الجمع أثبتوا كون الله عادلا جوادا خيرا، وأنَّ الإنسان إذا أصابه مع ذلك كلُّه شرَّ فلا يكون إلاَّ من نفسه. ومن بين هذه المقالات الثلاث كانت مقالة الصلاح أكثر حظاً، لاعتدالها، ولأنَّها تمثِّل مذهباً وسطاً بين متباعد المذاهب حتَّى إنَّ الخياط عدَّها لازمة لجميع القائلين بالعدل².

أهمُّ دلالة أسندها معتزلة البصرة إلى مقالة الصلاح هي دلالة النفع. فاعتبروا النفع والصلاح والمصلحة واللفظ مترادفات يدلُّ بعضها على بعض من جهتي السلب والإيجاب لأنَّ «كلَّ ما علِّم نفعاً علم صلاحاً وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً»³. واتَّخذوا من النفع مبدأ عاماً طبَّقوه على جميع أفعال الله. ففي رأيهم لم يخلق الله خلقاً يصحُّ فيه الانتفاع إلاَّ لينفعه بالوجه الممكن له من النفع، والمخلوقات في هذا تتفاوت لأنَّ لكل غاية ومصلحة. فمن معه عقل خلقه الله ليُعمل عقله ويهتدي به، فينتفع بالثواب الذي أعدَّه الله لأمثاله؛ و«من لا عقل له خلقه لينفعه بالإحسان والتفضُّل لأنَّه لا يمكن فيه

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص248؛ عبد الجبار، المغني، ج14، ص115؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص81.

² الخياط، الانتصار، ص24-25. وأيده في ذلك الشهرستاني فقال في وصف المعتزلة: «اتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأمَّا الأصلح واللفظ ففي وجوبه عندهم خلاف». الملل والنحل، ص45.

³ عبد الجبار، المغني، ج14، ص35؛ شرح الأصول الخمسة، ص779.

النفع الذي هو الثواب»¹. وبناء على ذلك لم يجوزوا الصلاح في حق من يستحيل النفع عليه: أي الله والجماد².

إن تعريف الصلاح بالنفع يعني الفصل بين الصلاح والله وربطه بالإنسان، كما يعني وضع معيار مرن وواقعي لهذا المفهوم الميتافيزيقي. وفي جعل المنفعة هدفاً للفعل الإلهي والبشري على حدّ سواء اعتراف بمضمون واقعي إنساني لفكرة الخلاص الأصلية التي هي مبرر بعث الأنبياء وإنزال الوحي. لكنّ البصريين لم يستطيعوا تطبيق هذا المفهوم العملي على كلّ ما وجدوه في الواقع، فنشأ تضارب بين مفهومي الصلاح والنفع اضطرهم إلى تعديل دلالتهما وإلى إثقال الصلاح باستثناءات واحترازات عديدة تجنّباً لاعتراضات الخصوم. وأهمّ هذه الصعوبات التي واجهت مقالة الصلاح تتمثل في مشكلتي التكليف والآلام.

مشكلة التكليف

رأينا أنّ بشراً كان يقول إنّ التكليف ليس هو الأصلح بالعباد وإن كان الله قد أقدروهم عليه، وإنّه «لو خلق العقلاء ابتداءً في الجنّة وتفضّل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم»³. ولئن وافقه في ذلك أبو علي الحبائلي، فإنّ أكثر المعتزلة رأوا في هذه المقالة خطأً من شأن التكليف وتشكيكا في ركن من أركان نظريتهم الأخلاقية، فعارضوها بشدّة. وشيئنا فشيئاً تجاوز القول في هذا الباب نطاق الردّ على اللطف البشري إلى الردّ على الخصوم الأشاعرة ذوي الخطر المتنامي وعلى من سائرهم من الفرق الأخرى⁴.

تمتثل الموقف المعتزلي العامّ في القول بامتناع ابتداء الله الخلق في الجنّة من غير أن يلزمهم المحنة بالتكليف أولاً، «لأنّ الله لا يجوز عليه في حكمته أن يعرّض عباده إلّا لأعلى المنازل، وأعلى المنازل منزلة الثواب»⁵. ولإثبات كون

¹ نفسه، فضل الاعتزال، ص 170.

² نفسه، المغني، ج 14، ص 35.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 156؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 574.

⁴ جمعهم القاضي عبد الجبار تحت اسم واحد: الجورة. شرح الأصول الخمسة، ص 511.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 248-249. وعبارة عبد الجبار عن ذلك هي قوله: «أن يعرّضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به». شرح الأصول الخمسة، ص 510.

التكليف صلاحاً اعتمد القاضي عبد الجبار على ما فيه من نفع. ويكمن نفعه في رأيه في نعمة العقل التي تتقدم بالضرورة كل تكليف، وفي تعريضه المكلفين لمنزلة الثواب، وهي عنده أعلى المنازل. وشبه التكليف بمن «أدلى حبله إلى غريقين ليتشبّثا به، فتشبّث أحدهما به وتخلّص، ولم يتشبّث به الآخر فعطب»، وبمن قدّم الطعام لجائعين أشرفا على الهلاك فتناول أحدهما منه فلم يمّت ولم يتناول الآخر فهلك. وفي الحاليين لا لوم إلا على من أهلك نفسه¹.

لكنّ هذا الجواب البسيط والواقعي في الوقت نفسه أثار مشكلاً آخر: إذا كان التكليف بهذه المنزلة، وكان سبيلاً إلى نيل ثواب لا ينال إلا به، فلماذا خلق الله ما لا يكلف، كالجماد والحيوان غير الناطق والمجنون؟ أجاب المعتزلة بأنّ الله خلقه لينتفع به المكلف ويعتبر بحاله ويتخذ دليلاً على الله² أي أنّه خلقه لمنفعة غيره لا لنفع نفسه. وهذا الجواب مهمّ لأنّه ينطوي على فكرة فداء الكامل بالناقص التي استعان بها الغزالي في تبرير الشرّ في العالم.

إنّ الصفحات الطوال التي خصّصها شيوخ المعتزلة لهذا المشكل في كتبهم المختلفة تظهر وجهة الأسئلة التي كانت توجّه إليهم بشأنها وعدم تمكّنهم من الإجابة الشافية عنها، وهي أسئلة تتجاوز خصوصيات النسق المعتزلي وتمسّ الفكر الديني برمّته. كما تظهر أنّ باب الاعتراض على المذاهب الكلامية في مختلف المسائل لا يمكن إغلاقه أبداً، لأنّ تقديم جواب يفي بكلّ الحاجات النظرية والميتافيزيقية متعذر. وهذا أوجب على المتكلمين البحث باستمرار عن أجوبة لأسئلة لا تنقطع، وأدّى ذلك إلى هدر طاقتهم في بحث عويص تغنّن الخصوم في وضع العقبات في طريقه بكلّ مكر.

¹ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 170-171؛ المغني، ج 14، ص 44؛ شرح الأصول الخمسة، ص 511-512، 514. وفي هذا المرجع الأخير، ص 511، ذكر عبد الجبار بأن الغرض من التكليف ليس هو الوصول إلى الثواب، وإنّما هو «تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف»؛ و فرق بين الوصول والتعريض إلى الوصول.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 251.

لا تخلو حياة الإنسان والحيوان في الدنيا من آلام منسوبة إلى الله إِمَّا من جهة ما يصيبهم به من آفات وابتلاء، أو من جهة ما يكلفهم به من طاعات وعبادات شاقّة وما يلزمهم به من أعمال مضمية من أجل تحصيل ضرورات عيشتهم. فالألم حقيقة بشرية لا يمكن إنكارها، وهي ضرر يصيب بعض المخلوقات. إلا أنّ الضرر عند المعتزلة قبيح لأنّه ظلم، والله لا يمكن أن يفعل الظلم¹، فكيف يكون الألم من الله ولا يكون به ظالماً؟

اضطرّ هذا الإشكال الجبائئيين إلى توسيع مفهوم الصلاح ليشمل الألم، وإلى الاعتراف بأنّ الربط بين الصلاح والنفع واللذة ليس دائماً بسيطاً مباشراً، وأنّ الأصلح ليس دائماً هو الألدّ، بل قد يكون المؤلم المكروه هو الأصلح إذا كان «الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة»، وضرباً لذلك مثال الحجامّة والفصد وشرب الأدوية². ووافقهما عبد الجبّار في كون الأنفع ليس هو الألدّ، فقد ينتفع أحدنا بما يضرّه إذا كان مؤدياً إلى لذات ومسارّ. وعلى هذا الوجه وصف الطاعات بأنّها منافع وعدّها من أجلها لأنّها وإن كانت تشقّ على النفس فإنّها تؤدي إلى الثواب. وبالمنطق نفسه عدّ «التكسّب بالأفعال الشاقّة والمعالجة بالأمر المؤلمة» منافع. واشترط في النفع لكي يكون صلاحاً «أن يكون لدّة أو سروراً أو مؤدياً إليهما بوجه من الوجوه، من غير أن يعقب مضرّة أزيد من ذلك»³. فأقحم بذلك في مفهوم المنفعة عنصرين جديدين: العاقبة وهي عنصر زمني، واللاتكافؤ بين المنفعة والمضرّة وهي عنصر كمّي.

إذا كان الضرر الحاصل عن تكلف الأعمال الشاقّة وتعاطي الأدوية المؤلمة ظاهر النفع، فما وجه النفع في الآلام الخارجة عن هذين البابين، كالآلام المرض والكوارث الطبيعية والموت؟ أليست هذه آلاماً مجانيّة كان الله في غنى عن إنزالها بعباده؟ أفضى نظر المعتزلة في هذه المشكلة والبحث عن تبرير لها يُبين عن وجه النفع والمصلحة فيها إلى ابتكارهم مفهوم العوض. فذهب

¹ عبد الجبّار، المعنى، ج 1/6، ص 11، 18.

² الشهرستاني، الملل والنحل، ص 81.

³ عبد الجبّار، المعنى، ج 14، ص 34.

القاضي عبد الجبار إلى أن الغرض بالآلام التعويضي والألطف، ونبه على أن استعمالها في معنى آخر كالقول بأنها شرّ ينبغي حمله على المجاز. ورأى أنها لا تحسن إلاّ لما فيها من نفع يوازئها ويوفي عليها. وقاسها على الأعمال الشاقّة، إلاّ أن أعضاض هذه في الآخرة وأعضاض تلك في الدنيا¹. وفضّل الألم والمضرة «إذا أعقبا نفعاً عظيماً» لمن نزل به على الراحة والدعة، واعتبرهما أصلح له².

إلاّ أن هذا التبرير لا يزيل في رأينا عبثية الآلام إذا كانت موقعة بإرادة الله الحرّة كما يقول المتكلّمون، فالإله الجواد الرحيم لا يقايب الجنة بالآلام والدموع. وقصور هذا التبرير في أمر الآخرة أوضح وأفصح، إذ العقاب الأخروي الذي يشدّد المعتزلة على أنّه حقيقة وليس مجرد وعيد لفظي خال من النفع واللذة وإن كان في نفسه حقاً وعدلاً. فكيف يسوغ اعتباره أصلح للمذنبين من العفو؟ لم ينكر عبد الجبار هذا الاستنتاج، لكنّه حاول التخلص من تبعاته بإنكار مشروعية المناظرة فيه حيناً³، وبالاحتماء بالعموميّات التي يصدق فيها الحكم ونقيضه حيناً آخر⁴.

وفوق ذلك كلّه بقيت المشكلة قائمة في مسألة إيلاّم الأطفال والبهائم: إذا كان كلّ ما يفعله الله إنّما يفعله لغاية هي النفع، فما النفع الذي يحصل من إيلاّم هذين الصنفين؟ هذا مأزق حقيقي كان لزاماً على أصحاب الأصلح

¹ نفسه، ص 45، 90. وزاد ششديو في الألم الذي ينال المكلفين شرطاً آخر فقال: «لا بدّ من أن يكون في مقابلته من الأعضاض ما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأوّل عن كونه ظلماً وبالتالي عن كونه عبثاً، فإن أوصله إلى المكلف فلا بدّ فيه من الأمرين جميعاً: العوض والاعتبار». نفسه، شرح الأصول الخمسة، ص 485-486.

² نفسه، المعنى، ج 14، ص 106.

³ نفسه، ص 106.

⁴ التجأ إلى العموميّات قرّباً من مواجهة المشكل في مسألتين: في مسألة الضرر الواقع في حياة أفراد الناس، فذهب إلى أنّنا نعلم الصلاح على الجملة ولا نعلمه على التفصيل، وفي هذا الإطار لم ير وجهاً للسؤال عن وجه الصلاح في إمراض الله زيّداً أو إفقاره عمراً دون من سواهما من الناس. وفي مسألة وجه الحكمة في اختصاص العبادات بصور وحركات وأركان معيّنة، فذهب إلى أنّنا نعرف صلاح ذلك على الجملة ولا نعرفه على التفصيل. فضل الاعتزال، ص 170. وأخذ بهذا المذهب تلاميذ عبد الجبار أيضاً. فأقرّ ابن مّتويه بتعذر التعليل في الشرعيّات، نحو تعليل اختصاص الظهر بأربع ركعات، لكنّه نبّه على أن ذلك لا يعني إبطال الصلاح الذي هو جهة وجوب الصلاة. ابن مّتويه، المجموع، ص 168.

تبريره، لكنهم انقادوا في شأنه إلى حلول عرجاء تُبين عن أنّ المنطق الديني نفسه قد لا يكون مجدياً في حلّ بعض المشاكل الميتافيزيقية. ولما لم يكن بإمكان المعتزلة الزعم أنّ ذلك الإيلام خير لهم ومصالحة - فالأطفال والبهايم غير مكلفين - توجّهوا إلى وجوه من النفع تصيب أشخاصاً آخرين غيرهم، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى. فقالوا إنّ هذا الألم امتحان للوالدين وعبرة للبالغين وتحذير للعصاة ولطف في زجر الغاوي عن غوايته، إلى جانب التعويض الذي لولاه «لكان إيلامه إيّاهم ظلماً»¹. وكان من الصعب تطبيق هذه الحلول على الحيوان فالتجؤوا إلى حلّ التعويض بالنعيم الأخرى، واختلفوا فيه على خمسة أقوال². وهذا جرّمهم إلى تخريجات تتعلّق بحشر الوحوش والطيور والحشرات³ أحسن خصومهم استغلالها ضدّهم⁴.

والسبب في هذا التخبّط أنّ القضية لا تدخل في باب النظر العقلي ولا هي ممّا للنقل فيه حكم. وحين يحشر علم الكلام نفسه في هذه المنطقة التي ليست هي من باب المنقول ولا من باب المعقول يتردّى في اللامعقول، ويتحوّل صرحه النظري الشامخ إلى ضرب من التحكّم النظري لأنّه يروم إضفاء معقولية مفقودة على معطيات الواقع المتناقضة.

وأدى إدخال المعتزلة التكليف والألم في باب الصلاح وبحثهم عن وجه النفع فيهما إلى الإقرار بواجبات تجب على الله لولاها لم يكن عادلاً يستحقّ الثناء. فالتكليف تحمیل للمشقة وتجشيم للأذى، ولن يكون فعلاً إلهياً حكيماً وعادلاً إلاّ إذا أعقبه جزاء في الآخرة على قدر العمل والاستحقاق. من هنا جاءت فكرة الواجب على الله.

¹ لكن أصحاب اللطف اعترفوا بأنّ إعطاءهم ذلك العوض من غير ألم أصحّ لهم. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 253؛ الجويني، الإرشاد، ص 277.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 254-255.

³ الجاحظ، الحيوان، ج 7، ص 45. ووافق الحنابلة المعتزلة في مذهبهم في حشر الحيوانات، وجعلوه أحد اعتقاداتهم الأساسية. انظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 24.

⁴ قال الغزالي معبراً عن موقف أشعري ناقد لهذه المقالة: «من زعم أنّه يجب على الله إحياء كلّ نملة وطئت وكل بقعة عرقت حتّى يشيها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل». إحياء، ج 1، ص 179-180.

والواجبات على الله كثيرة لكنَّ عبد الجبَّار اختصرها في أمرين: ما أوجبه الله بالتكليف كالتمكين والألطف وإثابة من يستحقّ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض. والملاحظ أنّ بعض هذه الواجبات يستدعي البعض: فالتكليف أوجب على الله التمكين والألطف وإثابة من يستحقّ الثواب -ولأجل الثواب صار المعاد واجبا أيضا-، وبفعل الآلام وجبت الأعواض¹. وكلّ هذه الأمور حسب عبد الجبَّار واجبات حقيقيّة على الله تجري مجرى وجوب شكر النعمة للإنعام المتقدّم وقضاء الدين السابق، ووصفها بأنها تفضّل مجرد مجاز². وبهذا التدقيق رسم خطأ فاصلا بينه وبين الأشاعرة وأهل السنّة عموما.

إنّ مقالة الصلاح حلّ تجاوزي لما في الأصلح واللفظ من ثغرات، مزيتته الكبرى أنّه يعترف بما في الواقع من نقائص، وفي الوقت نفسه يبرئ الله من تهمة التقصير في حقّ مخلوقاته. ويعني تأسيس الصلاح على مفهوم النفع الدنيوي والأخروي أنّ موضوعه الرئيس هو الإنسان لا الكوسموس في سعته، يدلّ على ذلك انحصار مجاله في المسائل الإنسانيّة ذات الصلة المباشرة بحاضره ومصيره الأخروي، مثل التكاليف والألطف والجزاء وما شابه³. وهذا يجعل الاعتزال في جوهره -رغم تعلق الكثير من مقالاته بالألوهيّة وبالطبيعية- نظريّة عامّة في الإنسان، تتخذ قيمة وجوديّة عليا وهدفا أخلاقيا أخيرا، ويجعل الأصلح نظريّة أخلاقيّة أكثر منه رؤية للعالم.

إنّ مقالة الصلاح والأصلح وإن لم ترتق إلى مرتبة النظريّة الكوسمولوجيّة، فإنّها جديرة بأن تعتبر نظريّة كونيّة في الأخلاق، يسلم أصحابها بموضوعيّة القيم الأخلاقيّة وبأنّ الحسن والقبح والعدل والواجب والحكمة قيم كونيّة

¹ إنّ فكرة التعويض الأخروي عن الآلام مشتركة بين عديد الأديان، نجدها مثلا في قصّة الغنيّ وعازر المسكين المذكورة في إنجيل لوقا، 16/19-26. قارن بالغرالي، إحياء، ج4، ص398.

² عبد الجبَّار، المغني، ج14، ص ص53-54.

³ انظر نوع المسائل المطروقة في إطار مقالة الصلاح والأصلح في: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص243-255؛ عبد الجبَّار، المغني، ج14، ص35. وفي فصل آخر، ص ص44-45، عنوانه: «في بيان حقيقة الضرر والشّر والفساد وما يتصل بذلك»، لم يتحدث عبد الجبَّار عن غير الأفعال المتصلة بالإنسان فعلا أو انفعالا. ويظهر ذلك أيضا في تناوله المسألة من خلال مفاهيم المعونة واللفظ والمصلحة والتوفيق والعصمة، وكلها تتعلق بالإنسان. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص779.

بالمعنى التامّ للعبارة لأنّ كلّ موجود -بما في ذلك الخالق- يخضع لها بالطريقة نفسها، وهي بمثابة الضمان لكي تعيش المخلوقات في أمان مع الله ووسيلة فكرية لإحباط احتجاجات الشاكين في الله وفي المعاد. إنّ هذا التصوّر لا يسمح لله بأن يفعل شيئاً لا هدف منه، ولا يقرّ أصلاً بوجود شيء لا هدف من خلقه ولا نفع. ولئن أطلق هذا المبدأ العنان للفكر الغائي، فإنّه من الناحية العمليّة وضع قاعدة أخلاقيّة لاجتماع إنساني منظمّ ومسؤول كانت الدولة العباسيّة والقوى الاقتصاديّة الجديدة في المجتمع في أمسّ الحاجة إليه¹.

إنّ الأخلاق المعتزليّة أخلاق واقعيّة لا تميّز بين الله والإنسان² لأنّها مستمدّة من الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، لكنّها من جهة أخرى أخلاق مثاليّة من حيث كانت تنشد أفضل الممكنات، والقاسم المشترك بين السمتين هو التفاؤل. فالألم والأذى -وهما مبدئيّاً عنصران سلبيّان في الحياة- يكتسبان في إطار نظريّة الصلاح معنى إيجابيّاً، ويصبح لوجودهما معنى مفهوم. ومن شأن هذا التصوّر أن يساعد على تحمّل قسوة الحياة ويدفع إلى النظر إليها نظراً إيجابيّاً يحتاج الإنسان إليه كثيراً لا سيما في الشدائد. وهذا يسمح لنا بأن نرى في مقالة الصلاح والأصلح موقفاً تفاؤليّاً اقتضته حاجات المجتمع العباسي الناشئ، ودعمته الميول السياسيّة المثاليّة لدى معتزلة بغداد الشيعة، وأنعشه تجدد الحلم المعتزلي بإعادة بناء دولة العدل والتوحيد بأيد بويهية في عهد القاضي عبد الجبار. من هذا المنظور يمثّل الفكر المعتزلي صياغة فلسفيّة متقدّمة لمشروع سياسي طموح، بحث في عدّة تجارب عن ظروف تحقّقه، لكنّ الزمان لم يجد عليه بما يكفي من الوقت والشروط لاختباره وإنضاجه.

4.1. النقد الأشعري

لم ينشئ الأشاعرة نظريّة أو مقالة في مسألة الأصلح واللفظ خاصّة بهم، وإنّما كان لهم ردّ فعل على الموقف المعتزلي. لم يجدوا في الواقع ولا في

¹ من الأمور ذات الدلالة في هذا السياق أنّ أسماء عدد كبير من شيوخ المعتزلة مشتقة من حرف ذات علاقة بالنشاط الصناعي والتجاري المدني، مثل الغزال والعلاف والنظام والوراق والحدّاد والإسكافي والخياط.

² أقرّ عبد الجبار بأنّ حكم الله «في أنّه ليس له أن يفعل القبيح حكم الواحد منّا». المغني، ج9، ص 198.

النصوص ما يدفعهم إلى القول بأنّ عالمنا أحسن العوالم أو أنّ ما يفعله الله هو الأصلاح للعباد. ولم يحسّوا بالحاجة إلى تبرير النقص والألم والشرّ في الوجود، ولم يعتبروا ذلك مشكلة أصلاً. والمبدأ العامّ الذي ترجع إليه جميع آرائهم في الموضوع هو أنّ كلّ موجود مراد لله¹. ما هي المنطلقات التي سمحت لهم بهذا الموقف اللامبالي؟ وكيف وظّفوها في نقد الأصلاح المعتزلي؟

أ- نقد الأصلاح

تميّز الموقف الأشعري بالرفض الجذري لمقالة الصلاح والأصلاح وإنكار صحّتهما نظرياً وعملياً، فهما غير واجبين على الله وغير موجودين في الواقع. ومن أجل إثبات هذا الرأي حدّ الأشعري الصلاح بالطريقة نفسها التي حدّه بها معتزلة البصرة، فأرجعه مثلهم إلى النفع واللذة². لكنّه خالفهم في النتائج، فميّز بين الحكمة والصواب والحقّ من جهة والنفع والصلاح والأصلاح من جهة أخرى، ورأى أنّ كثيراً من الأمور التي تصيب الإنسان يتوفّر فيها الوصف الأوّل دون الثاني. وذلك مثل الأضرار، فإنّها حكمة وحقّ وصواب، وليست في نفسها صلاحاً ولا فيها للناس مصلحة. واستشهد على صحّة رأيه بوجود ثلاثة أصناف من الأضرار في الواقع:

الصفن الأوّل الأضرار الطبيعيّة، مثل فساد الأبدان بالعلل والأمراض والموت وتعذيبها بالآلام وأنواع الضرر، فذلك «يرجع إلى ما هو حقّ وحكمة وصواب، وليس بصلاح وأصلاح ومصلحة لا لمن فعله ولا لمن فعل به»³. إنّ ميزة هذا الموقف أنّه يحافظ في مستوى اللفظ على معقوليّة الأضرار باعتبارها فعلاً إلهياً حكيماً، ويسقط فكرة الصلاح التي يتشبّث بها المعتزلة، ويستغني عن مبدأ التعويض بإسقاط مفهوم النفع. ولم يتردّد الأشاعرة من أجل إبطال رأي خصومهم في استخدام منطق سادي يصرّ الإله في صورة جبار قاسي القلب غير آبه بعذاب مخلوقاته، فشبهوه بغني يملك ما لا حدّ له من النعيم،

¹ «ما علم أنّه يكون أراد أن يكون، وما علم أنّه لا يكون ممّا حاز أن يكون أراد أن لا يكون».

² القشيري، لمع في الاعتقاد، ص 59.

³ ابن فورك، مجرّد، ص 126.

نفسه، ص 127.

يشاهد عطشان أو معدبًا يستغيث ويموت عطشا أو ألما، فلا يغيثه، مع أنه لا ينقص من ملكه شيئا أن يعطيه جرعة ماء أو يشفي ما به من داء. إن هذا الصنيع في رأي الأشعري وتلاميذه هو صنيع الله بكثير من عباده، وهو الدليل على انتفاء الأصلح¹.

الصنف الثاني أضرار التكليف والطاعات، وهي من أقوى الأدلة في رأي الأشعري على أن الله لا يراعي الأصلح لعباده. فإن الأصلح لهم أن يمدّهم بالنعم واللذات «ابتداء من غير تكليف»² ويجذبهم الواجبات الشاقة، إلا أنه لما لم يفعل بهم ذلك دلّ على أنه لا يجب عليه مراعاة مصلحتهم. بل ذهب الأشعري إلى أبعد من هذا، فأجاز لله تكليفهم بما لا يطيقون، ولم ير في ذلك تعديا أو حيفا³. ولأن هذه المقالة القاسية -أي التكليف بما لا يطاق- ليست عنده مجرد افتراض نظري، أصرّ عليها ومنحها أساسا أنطولوجيا متينا⁴، حتى عدت من خصائص مذهبه ومقالة من مقالاته المميّزة.

الصنف الثالث الأضرار الأخروية الناتجة عن إضلال الله الكافرين وإغوائه العصاة. ذلك أنه لا حادث يحدث في العالم من دون علم الله وإرادته ورضاه، وأفعال الكفر والمعصية وسائر القبائح مثلها مثل أي حادث آخر من خلق الله، فينتج عن ذلك أن كل القبائح الواقعة والتي ستقع يتعمد الله إيجادها وإرهاق عباده بها. قال الأشعري بلهجة لا تخلو من جرأة: «إني لا أبى القول بأن الله أراد سفه من لم يلف له وهلاكه، وأنه لم يفعل له ذلك (أي اللطف) لأجل أن مراده فيه هلاكه وفساده وكفره»⁵.

¹ الجويني، الإرشاد، ص296. انظر أمثلة أخرى ضربها الأشعري لإثبات عدم فعل الله الأصلح في: ابن فورك، مجرّد، ص 128-130. واستخدم ابن حزم الفكرة السادية نفسها بعبارات مماثلة لعبارات الأشاعرة أو أكثر قسوة لغاية إبطال قياس الغائب على الشاهد وإثبات أن ما سمي به الله من أسماء في القرآن والحديث إنما هي أسماء أعلام لا دلالة لها في ذاتها. الفصل، ج2، ص 339، 367-368.

² ابن فورك، مجرّد، ص128.

³ الباقلاني، التمهيد، ص382-383.

⁴ ذكر الشهرستاني أن الأشعري احتجّ لجواز التكليف بما لا يطاق بكون الاستطاعة عرضا، والعرض لا يبقى عنده زمانين، فاستنتج من ثم أن المكلف حال التكليف لا يكون قادرا البتة. الملل والنحل، ص96.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص 125، 127؛ الأشعري، اللمع، ص70. وانظر مناظرة الأشعري المشهورة لأستاذه الجبائي في الصلاح والأصلح في: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص356.

إنَّ وجود هذه الأضرار في الواقع دليل قاطع على أنَّ الله لم يفعل بعباده الصلاح فضلا عن الأصلح. لذلك تساءل الجويني: إذا كان الله قادرا على التفضُّل بمثل العوض من غير إيلاَم، وعلى التفضُّل بالثواب من غير تكليف، فأَيَّ غرض له في تعريض العباد للبلوى والمشاقِّ والبلاء لو كان حريصا حقًا على نفعهم ومراعاة مصلحتهم؟¹ من هذه الجهة تبدو نظرة الأشاعرة أكثر واقعيَّة من نظرة المعتزلة. غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّهم يَقْرُون بأنَّ الله شرير يظلم مخلوقاته ويبخل عليها بحقَّ من حقوقها. لم يخامر الأشاعرة شيء من ذلك قط²، بل إنَّهم ليعتقدون أنَّهم المدافعون الحقيقيُّون عن الله لأنَّهم المعترفون له بالحرِّيَّة المطلقة والقدرة اللامتناهية على خلق ما يشاء، المنزَّهون له عن الخضوع لأيِّ سلطة خارجيَّة بما في ذلك سلطة الواجب.

كيف يمكن الجمع بين الأمرين: تبرئة الله من الشرِّ، ونسبة القبائح الواقعة في العالم إليه في الوقت نفسه؟

تأتى للأشاعرة ذلك بفضل حيل لغويَّة تتعلَّق بطريقة إجراء الخطاب³، وبفضل تعريفهم للواجب تعريفا خاصًا سمح لهم بإعفاء الله من كلِّ إكراه وتخليته عن كلِّ إلزام. يقرَّ تعريفهم للواجب بأنَّ الأمور باعتبار الحكمة متساوية في حقِّ الله، فما «يقْتَضِيه العقل من جهة الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر»، وليس أمر من الأمور منظورا إليه من الوجهة الإلهيَّة بأولى من غيره. بهذا الاعتبار لا يجب على الله شيء من الصلاح والأصلح واللفظ، فيكون سفيها إن هو لم يفعله أو بخيلا جائرا. لا يجب عليه أن يخلق الخلق، ولا إذ خلقهم أن يبعث الرسل مبشرين ومنذرين، ولا إذ بعثهم

¹ الجويني، الإرشاد، ص 299. وانظر حجة أخرى على بطلان وجوب التعويض على الله: ص 283

-284.

² يشاطرهم الماتريديَّة الرأي في ذلك، فقد أقرَّ الماتريدي بأنَّ الله هو خالق جوهر الخير والشرِّ وخالق فعل المخلوقات لهما، ولم يجوز مع ذلك وصفه أو وصف فعله بأنَّه خير أو شرير. كتاب التوحيد، ص 170.

³ البغدادي، أصول الدين، ص 104-105.

أن يفعل بهم وبالمؤمنين فضلا عن الكافرين الألفاظ التي فعلها. وإذا فعل ذلك كله أو بعضه فهو فضل منه وجود، وليس بواجب¹.

استقام للأشاعرة هذا المفهوم للواجب الإلهي بفضل مجموعة أخرى من المفاهيم خالفوا في حدها مذهب المعتزلة يكوّن مجموعها أساس الرؤية الأخلاقية الأشعرية، هي مفاهيم الجود والعدل والحكمة. فهم الأشاعرة من البخل معنى منع الواجب المستحق، ولما كان «لا يجوز أن يُستحقّ على الله شيء بوجه»، لم يصحّ على مذهبهم وصفه بالبخل إذا قعد عن فعل الأصلاح بعباده. وبناء على هذا التعريف تكون كلّ أفعاله إذا كانت إنعاما تفضّلا، وعدلا إذا كانت ضررا. ولم يسمّوا الله بفعله السفه والهلاك بالكافرين سفيها جائرا، بل اعتبروه في كلّ ما يفعل عادلا «لأجل أنّ كلّ ما فعل فله أن يفعل»، واشتقّوا من ذلك مفهومهم للعدل². وفي المقابل عرفوا الجور بكونه «الخروج عن الحدّ المحدود والزوال عن الرسم المرسوم»، ولما لم يكن فوق الله حدّا ولا راسم لم يجوز أن يكون بفعل شيء جائرا³. وفي هذا الحدّ للعدل والظلم تصنّع وافتعال يهدفان إلى مخالفة الحدّ المعتزلي البسيط والمباشر⁴ وتجنّب إلزام الله بفعل مخصوص.

ورفض الأشاعرة إسناد معنى موضوعي للحكمة وجعلوها مجرد وصف ذاتي للفعل الإلهي. فكلّ ما فعله الله حكمة، وما فعله لو فعل خلافه لكان حكمة أيضا، لأنّ وصف الله بالحكمة لا يختلف باختلاف ما يحدث من أفعاله وتدبيره، «بل على أيّ وجه حدث ممّا يصحّ أن يحدث عليه فإنّه لا يحدث إلاّ حكمة منه لاستحالة أن يحدث منه ما ليس بحكمة»⁵. ليس الله حكيما إذن لأنّ ما فعله حكمة، بل إنّ ما فعله حكمة لأنّ الله حكيم. إنّ

¹ نفسه، ص ص149-152؛ الجويني، نفسه، ص271؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص102.

² عرفه البغدادي بقوله: العدل «هو ما للفاعل أن يفعله». أصول الدين، ص131. انظر أيضا: ابن فورك، مجرد، ص125.

³ ابن فورك، مجرد، ص125. وعرف أشاعرة آخرون العدل بأنّه «ما وافق أمر الله»، وعرفوا الجور بأنّه «ما وافق نهي». البغدادي، أصول الدين، ص131.

⁴ «فلو كان الله فعل الظلم لكان ظالما كما أنّه لو فعل العدل لكان عادلا». عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص85.

⁵ ابن فورك، مجرد، ص139.

الحكمة بهذا المعنى هي فعل الله كيفما كان، وهذا تعريف للحكمة الإلهية لا يحيل على شيء محدد. وبناء عليه لا يجوز أن ننعت فعلا من أفعال الله - بما في ذلك تركه الصلاح والأصلح- بكونه إخلالا بواجب أو غمطا لحق أو مخالفة لحكمة. بل لو بسط الرزق للكل لكان حكمة، ولو ضيقه على الكل لكان حكمة أيضا.

إنّ هذا التعريف من وجهة أخلاقيّة تعريف مجحف لأنّه يمنح الله كلّ حقّ ويسلب الإنسان كلّ حقّ، وحتّى الجزاء الذي يحصل عليه المطيع لا يحصل عليه في نظر الأشعري استحقاقا بل تفضلا¹. ومن وجهة منطقيّة هو تعريف غير معقول لأنّه يسمح بالشيء ونقيضه، ويجيز لله أن يفعل ما يشاء دون قيد أو ضابط، ويعتبر ذلك على أيّ وجه كان غير مخرجه عن الحكمة والعدل والصواب². ومن وجهة معرفيّة هو تعريف عدمي لأنّه يرفض إخضاع الفعل الإلهي لحكم العقل، ولأنّ العالم كلّ فعل إلهي فإنّ هذا التعريف يؤدي إلى إنكار مبدأ النظام الكوني نفسه.

ب- نقد اللطف

أخذ الأشعري بمذهب بشر في اللطف في بعض الجوانب وبمذهب بصريّة المعتزلة في جوانب أخرى. فكان ينفي مثل بشر أن يكون لما يقدر الله عليه من أنواع اللطف وأجناسها حدّا أو غاية³، وذهب مذهبه في ذلك الباقلائي أيضا، واستعمل عبارات قريبة جدّا من عباراته⁴. إلا أنّ التشابه بين الأشعري وبشر

¹ نفسه، ص128. ولعلّ أوّل من حاول الحدّ من هذا الحقّ الإلهي المطلق في نطاق الفكر الأشعري التقليدي هو الشهرستاني(ت548) حين اعتبر انبعاث الرسل «من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة»، ثمّ أقرّ بأنّ تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات بعد انبعاثهم «من جملة الواجبات». الملل والنحل، ص102.

² البغدادي، أصول الدين، ص150؛ الأشعري، اللمع، ص71. لكنّ الأشعري لم يلتزم بهذا المبدأ حتّى النهاية، فلم يجوّز على الله الكذب لأنّه لو جاز عليه لسقطت كل الشرائع، وهذا يدلّ على أنّ نظريته لا تخلو من الخلل والتناقض. نفسه، ص71-72. ولما ووجه الأشاعرة بما يترتّب على هذا التعريف من اعتبار الكفر والمعصية عدلا لأنّهما من أفعال الله وله أن يفعلهما، أحابوا «بأنّ كلّها عدل منه، وإنّما هي جور وظلم من مكنتسبها». البغدادي، أصول الدين، ص131. وفي ذلك إقرار بازواجيّة الطبعيّة في الفعل الواحد ومناقضة مبدأ الهويّة وخلط بين الحقيقة الوجوديّة والحقيقة الإضافيّة.

³ ابن فورك، مجرّد، ص125.

⁴ الباقلائي، التمهيد، ص379-380.

يقف عند هذا الحدّ، فلم يجعل اللطف إمكانيّة نظريّة، بل اعتبره حقيقة واقعة على نحو ما ذهب إليه البصريّون. ولأنّ منهجه في التعامل مع خصومه منهج براغماتي يقوم على أخذ ما يناسبه من أفكارهم ورفض الباقي، فقد خالف البصريّين في مدى فائدة اللطف، وذهب إلى اختصاص المؤمنين به دون الكفّار. فعنده أن غير المؤمنين «لم يفعل (الله) بهم لظفا في الدين بوجه من الوجوه»¹.

هل يرجع هذا الاختلاف إلى مجرد المايينة الكلاميّة، أم يستند إلى أصول عميقة تبرّره؟

نعتقد أنّ لهذا الاختلاف بين المدرستين الأشعريّة والمعتزليّة أسبابا عميقة ترجع إلى تباين نظريّتهما في الفعل. فقد كان الأشعري يفهم من اللطف معنى واحدا، هو خلق الله القدرة للعبد على الطاعة. والقدرة عنده هي «المعنى الذي إذا فعله الله بالملكف كان مطيعا لا محالة»، وكلّ ما عدا القدرة لا يدخل في باب اللطف لأنّه «مما لا يستحيل أن يوجد مع الطاعة. وإنّما يكون اللطف في فعل الشيء ما إذا وجد وجد ما هو لطف في فعله ووجوده، ولا يختصّ شيء من المعاني بهذا الحكم إلّا القدرة فقط، لأنّها هي التي بوجودها يوجد مقدورها لا محالة»². معنى هذا الكلام أنّ الأشعري كالمعتزلة البصريّين، يقرّ بفاعليّة اللطف، إلّا أنّه يختزله في قدرة العبد على فعل الطاعة. فاللطف في الطاعة هو خلق الله للعبد القدرة على الطاعة. وامتلاك العبد القدرة على الطاعة يعني فعله الطاعة ضرورة لأنّ حصول الفعل عند الأشعري غير مشروط إلّا بالقدرة عليه، فإذا وجدت القدرة على الفعل وجد الفعل. وقدرة الإنسان قدرة حادثة يخلقها الله فيه، فإذا خلقها فيه كان العبد لا محالة مطيعا لأنّ الله لا يجوز أن يخلق قدرة ثمّ تكون عاطلة عن العمل. والفعل الواحد يحتاج إلى قدرة واحدة، والقدرة الواحدة تنصرف إلى فعل واحد من جنس واحد. لذلك لا يكون الإنسان قادرا على الشيء وضده في وقت واحد خلافا لما يذهب

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 125.

² ابن فورك، مجرّد، ص 124-125. وهذا أيضا هو معنى اللطف عند الجويني. الإرشاد، ص 300.

إليه المعتزلة، وليس الاختيار اختياراً بين المختلفين، بل هو الفعل بالقدرة المخلوقة التي إذا وجدت لزم عنها وجود المقدور. وإذا لم يفعل العبد الطاعة فلأنه لا يملك القدرة عليها، ولم تكن له قدرة عليها لأن الله لم يخلقها له. إن هذا الرأي متناسق من الناحية الشكلية تناسقاً تاماً، لكنه من جهة المضمون يُفقد الاختيار معناه ويجعل الإنسان أسيراً لإرادته المخلوقة بدل أن تكون إرادته تعبيراً عن حريته. وقد اقتضى هذا القول في الإرادة أخذ الأشعري بالمذهب الذري الذي لا يسمح بقيام عرضين ضدين بمحل واحد في وقت واحد. فكما أن الجزء الواحد لا يكون أبيض أسود في وقت واحد، فإنه لا يكون قادراً على الإيمان قادراً على الكفر في وقت واحد. واقتضاه مفهومه للأعراض أيضاً، ويتمثل في عدّ الأفعال والحركات والأمور النفسية ضرباً من الأعراض لا تختلف في الحكم عن سائر الأعراض المحسوسة.

يبدو الأشاعرة في صياغتهم لهذه الحدود والمواقف حريصين على تحقيق نصر كلامي على خصومهم المعتزلة، غير آبهين بالنتائج الأخلاقية المترتبة عليها. فالذي كان يشغلهم في الرد على الأصلح هو إبطال مقالات المعتزلة وإظهار تهافتها -وكأنهم يريدون بذلك إثبات ولائهم لعقيدة أهل السنة وترسيخ انتمائهم إليها-، ولم يكن همهم إنقاذ العدل الإلهي أو إقامة نظرية في الأخلاق تحفظ للإنسان حقوقه. بل إن نظرتهم إلى الفعل الإلهي تؤدي إلى استحالة قيام موقف أخلاقي على أساس ديني متعال، فأفعال الله في رأيهم مجردة عن الغاية وغير قابلة للتعليل، مما يجعلها خارج كل منطق¹. لذلك جوز الأشعري «أن يستوي عبدان في المعصية فيفضل الله على أحدهما بالعفو ولا يفضل على الآخر بمثله»، ولم ير مانعاً من تسمية ذلك محاباة²، ولم يلزم الله بتعويض الأطفال والحيوانات عن الآمهم³.

¹ الباقلاني، التمهيد، ص 50-51؛ ابن فورك، مجرّد، ص 129، 140-142؛ القشيري، الفصول، ص 61.

² ابن فورك، مجرّد، ص 130.

³ الباقلاني، التمهيد، ص 382-383.

وعلى نقيض المعتزلة الذين أكدوا أنّ الحكيم لا يريد أن يفعل القبيح مع استغناؤه عنه لأنّ إرادة القبيح قبيحة ومشينة السفه سفه¹، لم يتردّد الأشاعرة في القول بإرادة الله لكلّ موجود واحتجاجهم بوجوده على إرادته بحيث لو لم يكن مرادا لم يجز أن يكون موجودا. والغريب أنّهم أثبتوا لله الإرادة ونفوا عن فعله الغاية وهذا تناقض، لأنّ الله إذا لم يكن له دافع يدفعه إلى الفعل وغرض يريد تحقيقه منه فلماذا أراد الفعل أصلا؟ لذلك يبدو الموقف السينوي النافي الغاية والإرادة معا القائل بالطبع في فعل الله² أكثر تناسقا من الموقف الأشعري.

إنّ هذا النمط من التفكير يؤدي في النهاية إلى إبطال مبدأ الخير وإفقاد الواقع الإنساني والطبيعي كلّ قيمة وتحويله إلى مجرد حالة افتراضية تساويها حالات أخرى ليس لأيّ منها قيمة خاصة لأنّ القيمة تحددها ذات الله وصفاته المتعالية على الواقع والتغيّر، وهو ما ترجمه الأشاعرة بشعار التحسين والتقبيح الشرعيين. فحقيقة العالم وعدالته وحكمته - أي صفاته التي جعلها الله فيه - أمور سابقة لوجوده، وهذا يجعلها غريبة عنه لأنّها مستمدة من موجود آخر طبيعته ليست كطبيعته، ووصفنا للعالم بأنّه حقّ وعدل وحكمة هو في الحقيقة وصف لهذا الموجود بأنّه حقّ وعدل وذو حكمة. وهذا يقود في النهاية إلى اغتراب المعرفة عن موضوعها واغتراب الموجود عن صفاته.

لماذا أنكر الأشاعرة وجوب الأصلح على الله وأصروا على حرّية الله المطلقة وعلى تنزيهه عن كلّ واجب واعتبروا ما جوزوه له من إيلام الحيوان والأطفال والتكليف بما لا يطاق إلخ. صوابا وحكمة؟ لم يكن ذلك نتيجة إخضاعهم الفعل الإلهي - أي العالم - لقراءة أخلاقية مؤسّسة على قيم موضوعية، وإنّما كان نتيجة تصوّر مسبق للذات الإلهية وصفاتها، والتسليم بكونها الحقيقية الوحيدة الجديرة بالاعتبار، وتجاهل الإنسان ودوره في تحديد القيمة. وهذا

¹ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص86، متشابه القرآن، ص31.

² «والعالي لا يكون طالبا أمرا لأجل السافل حتّى يكون ذلك جاريا منه بجرى الغرض». ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص128. «فإذن الجواد والملك الحقّ لا غرض له». نفسه، ص129.

يجعل مركز الثقل في الفكر الأشعري هو الله لا الإنسان ويؤسس الرؤية «الأخلاقية» الأشعرية على مفهوم القوة لا على مفهوم القيمة.

لم يقتنع الأشاعرة بضرورة إلزام الله بقانون أخلاقي لحماية مصالح المخلوقات، ولم يشعروا بالحاجة إلى صياغة نظرية تدافع عن الله أو ترسم صورة إيجابية عن الواقع. لذلك لم ترتق آراؤهم في الموضوع إلى مرتبة التأسيس، ولم تتعدّ عتبة الردّ، وكانت تتّجه بصورة عامّة في الاتجاه المعاكس لآراء المعتزلة. وما تميّز به موقفهم هو إباؤهم تنميط الفعل الإلهي وإخضاعه لقانون جبيري يلزم الله بنمط واحد من الأفعال: ما فيه منفعة الناس. وفضّلوه طليق اليمين يفعل ما يشاء ولا يلتزم بأيّ قانون¹.

وحين يوضع سؤال الأصلح في أفق الردّ السادي للأشاعرة يرتدّ بنا إلى سؤال الأصل العنيد: لماذا خلق الله الخلق ومنحهم الحرّية والقدرة وأطلق أيديهم وهو يعلم أنّهم يكفرون ويفسدون ويبدرون الشرّ؟² لم يكن بوسعهم الإجابة عن هذا السؤال، ولعلّهم لم يفكروا فيه أصلا. ولعلّ هذا وغيره يفسّر استمرار الحاجة إلى تطوير النسق الأشعري وتطعيمه بأفكار مستوحاة من أنساق أخرى، وهو الدور الذي قام به الغزالي على نحو جريء لم يسبق إليه. إنّ هذه الرؤية الأشعرية لا تسمح باتّخاذ الله أنموذجا أخلاقيا، لأنّ ما ينطبق على المحدثات لا ينطبق عليه. فالأخلاق تفترض الخضوع لسلطة ما ونظام ما، تفترض الطاعة وتعرض مخالفتها للذمّ والمحاسبة، وهذه في نظرهم منزلة المخلوق لا الخالق. إنّ الأشاعرة في باب الأخلاق يقيمون حاجزا سميكا بين الله والعالم ويخصّون كلاّ منهما بنظام متميّز: نظام القوة والحرّية بالنسبة إلى الله، ونظام الخضوع والالتزام بالنسبة إلى العالم. وإذا كان التصرّح المعتزلي يضمن للإنسان العدل ويمنحه الطمأنينة، فإنّه يؤوّل إلى تعجيز الله وإفقاد الألوهية طابعها المطلق لأنّهم أخضعوها لقيم العدل والحكمة كما ينبغي أن

¹ الجويني، الإرشاد، ص 237.

² كان هذا هو سؤال الملائكة حين علموا بعزم الله على خلق آدم، ألقوه بصيغة التنبؤ. مستقبل مخيف: «أجعل من يفسد فيها ويسفك الدماء؟» (البقرة/ 30).

تطَبَّق في المجتمع. أمَّا التَّصَوُّرُ الأَشْعَرِيُّ فيُضْمِنُ لِلإِلهِ مَطْلُقَ الحَرِيَّةِ والقُوَّةِ والسُّلْطَانِ، لَكِنَّهُ يَفْقِدُهُ خَيْرِيَّتَهُ وَرَحْمَتَهُ وَعَدْلَهُ.

هل يعني ذلك أن علم الكلام عاجز عن تصوُّر كامل للإله؟ أم يعني أكثر من ذلك: تَعَدُّرُ هذا الأمر واستعصاءه على العقل البشري أصلاً لأنَّ الألوَهِيَّةَ تُجَسَّدُ قِيَمًا إنْسَانِيَّةً متناقضة يعجز التوحيد الديني عن استيفائها والاشتمال عليها ممَّا يحوج الإنسان إلى تصوُّر متعدّد للإله؟ ألا يدلُّ ذلك على أن للشرك بعض الوجاهة المنطقيَّة والإيتيقيَّة؟ ثمَّ ألا يعني أيضًا أن التناقض عنصر بنيوي في التفكير الديني عبَّرت عنه النصوص الأصليَّة ولم تخفه، ولم يستوعبه العقل المؤوَّل لهذه النصوص بسبب إخضاعه عقيدة التوحيد لمنطق شكلي أساسه مبدأ عدم التناقض؟ هل يستطيع إله واحد أن يجسِّد قيم القُوَّة والرحمة والعدل والغلبة دون أن يكون متناقضًا؟

2. الأصلح في أفق كوني

إنَّ المستقرئ لآراء الغزالي في الأصلح يلاحظ تطوُّراً واضحاً في موقفه يبلغ أحياناً مرتبة التناقض. فالغالب على كتبه الكلاميَّة إنكار الأصلح وإدانة القائلين به والسعي في إبطاله. لكنَّ هذا الموقف بدأ يتغيَّر بصورة ملموسة في الإحياء حتَّى صار الرجل في بعض المواضع إلى القول بالأصلح أقرب، إلاَّ أنَّه عبَّر عن ذلك بصيغة جديدة تختلف عن الصيغة المعتزليَّة المشهورة. فيما يلي نستجلي موقف حجَّة الإسلام من الأصلح في بعده الأوَّل النقدي، ثمَّ ندرس في مرحلة ثانية بعده التجاوزي، ونحاول في مرحلة ثالثة استجلاء أوجه الإشكال في العلاقة بين الله والعالم المترتِّبة على فهم الغزالي الخاصِّ للأصلح.

2.1. الغزالي والنقد الملتبس

أ. رفض الأصلح

حاصر الغزالي النظريَّة من جميع جوانبها، وخاصمها باعتماد طرق عدَّة تجمع بين التحليل اللغوي والتقسيم المنطقي والملاحظة والمقارنة والاستنتاج والتمثيل والتهكُّم، ووقف في ذلك كله موقفاً أشعرياً تقليدياً. يتجلَّى الطابع الأشعري التقليدي لنقده أولاً في تخصيصه -مثل كلِّ الأشاعرة المنخرطين بقُوَّة

في الصراع الكلامي - عدا من الفصول للردّ على المعتزلة في الأصلح وما يتصل به من مسائل، كتبها في شكل دعاوى يكون مجموعها القطب الثالث من كتابه الاقتصاد، وجمعها تحت عنوان «في أفعال الله تعالى». ويتجلى ثانيا في حصره حدود المسألة في نطاق الحياة الإنسانية ومسألة المصير الأخروي وإهماله التأم للطبيعة ونظام العالم. ويتجلى ثالثا في اهتمامه الخاص بقضية الواجب باعتبارها نقطة خلاف رئيسة بين الرؤية المعتزلية والرؤية الأشعرية¹. المتعلقة بالأصلح، فعل ذلك باسم أشعرية براغماتية متبجحة لا تميز بين الوجود والإمكان والوجود. فاستدلّ بوجود الأضرار والآلام في الحياة على أن الأصلح ليس موجودا في الواقع²، وبلا تناهي الممكنات والمقدورات - ومعلوم أن الأصلح لا يصحّ إلا بتناهيهما - على أنه غير ممكن³، وبحقّ الله في أن يفعل بعباده ما يشاء على أنه غير واجب⁴، وبخبر أبي لهب في القرآن على جواز التكليف بما لا يطاق، وبكون الله مالكا لكلّ شيء على جواز إيلاء الخلق وتعذيبهم من غير جرم وبدون عوض⁵. ولم ير في كلّ ذلك أيّ خطر على حكمة الله وعدله لأنّ حكمته ليست أكثر من علمه وقدرته - وهما أمران لا تعلق لهما بوجود رعاية الأصلح⁶، ولأنّه لا يصادف لغيره ملكا فيكون بتعديّه عليه ظالما⁷، بل الظلم «منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح»⁸، ولأنّ ما ينطبق على الحادث لا

¹ اتّخذ الغزالي من مسألة الواجب مدخلا للقطب الثالث، وظلّ يوظفه في معالجة سائر المسائل الأخرى المكوّنة لهذا القطب، وحدّه بثلاثة حدود اعتبرها جميعا صحيحة لأنّ كلاّ منهما يعبر عن وجه من وجوه استمدّها من ثلاثة مصادر مختلفة: الاستعمال الشائع والفكر الأشعري والفلسفة. الاقتصاد، ص 184-186. وكذا فعل حين شرح مفهومي الحسن والقبح. نفسه، ص 186-188.

² نفسه، ص 205-207.

³ نفسه، هافت، ص 66؛ الاقتصاد، ص 67، 111-112، 127؛ مشكاة، ص 46.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص 205؛ المستظهر، ص 104-105.

⁵ نفسه، إحياء، ج 1، ص 179.

⁶ «الحكيم معناه العالم بمخائق الأشياء القادر على إحكام فعلها على وفق إرادته. وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح؟». نفسه، ص 180.

⁷ نفسه، التبر، ص 102.

⁸ نفسه، الاقتصاد، ص 205، إحياء، ج 1، ص 179.

ينطبق بالضرورة على القديم¹. وانتهى من ذلك إلى أن «الأمر الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان الاعتزال؟»².

في كلّ هذه المسائل لم يخرج الغزالي عن جوهر الموقف الأشعري من الأصلح المعتزلي، وإنّما زاده وضوحاً وأسسّه على اعتبارات مختلفة لغويّة ومنطقيّة ونقليّة وميتافيزيقيّة. ولعلّ أهمّ إسهام له في الباب يتمثل في مراجعته المفاهيم الأساسيّة التي بُني عليها الموقف المعتزلي، وهي ثلاثة: الحسن والمنفعة والواجب، وتقديمه تحليلاً جديداً لها يرفد ما ذهب إليه في المسألة.

في خصوص مفهوم الحسن لم يسلك الغزالي الطريقة الأشعريّة التقليديّة القائمة على مواجهة المبدأ المعتزلي أي التحسين العقلي بمقابله أي التحسين الشرعي، لأنّ هذه الطريقة لا تبطل الموقف المعتزلي وإنّما تعارض مبدأ بمبدأ، فلا يودّي ذلك إلى ترجيح أيّ منهما. كانت الطريقة التي اتّبعها هي إعادة تعريف المفهوم على نحو يوقعه خارج دائرة التوظيف المعتزلي، وتحقق له هذا الغرض بربط الحسن والقبح بفكرة موافقة الغرض ومنافرته. فالحسن هو الموافق لغرض الفاعل أو المفعول له، والقبح هو المنافر لغرضه. لذلك قد يكون الفعل الواحد حسناً في حقّ شخص لموافقته غرضه قبيحاً في حقّ آخر لمنافرته غرضه. وهذا يودّي إلى أن يكون الحسن والقبح أمرين نسبيين يختلفان بالإضافات، ويجرّدهما من قيمتهما الموضوعيّة المطلقة. لكنّ هذا التنسيب لم يمنع الغزالي من التمييز بين قيمتي الحسن والقبح من جهة والصفات الذاتيّة التي تكون للأشياء كالألوان مثلاً من جهة أخرى، وذلك درءاً لشبهة السفسة عن نفسه³.

¹ نفسه، الاقتصاد، ص 201. وفي مسألة التكليف تحديداً ذهب إلى أنّ النظر إلى المسألة بالطريقة التي ننظر بها إلى تكليف الإنسان إنساناً آخر خطأ منهجيّ لأنّه يقوم على «قياس فاسد». فالواحد ممّا إذا كلف إنساناً فلاّن له في تكليفه غرضاً يخصّه، وليس الله كذلك لأنّه مفرّه عن الأغراض. وإنّما تكليف الله لنا بمثابة ما يكلف الطبيب به المريض من شرب الدواء لسلامته. فإن هو شرب الدواء شفهي وإن لم يشربه عطب، ولا ينال الطبيب في الحالين نفع ولا ضرر. مسائل، ص 216-219. ولكن أليس هذا قياساً من نوع آخر؟ وهل يستطيع المرء أن يتكلم في الغيب دون قياس!

² نفسه، إحياء، ج 1، ص 180.

³ «فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حقّ زيد قبيحاً في حقّ عمرو، ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حقّ زيد أبيض في حقّ عمرو». نفسه، ص 186-188.

إن إنكار وجود صلاح أو أصلح في ذاته والإقرار بأن الشيء الواحد يمكن أن يكون صلاحاً في حق شخص ضرراً في حق آخر، فيكون حسناً في نظر الأول قبيحاً في نظر الثاني لم يفضيا بالغزالي إلى ذاتية أخلاقية مطلقة تعصف في النهاية بأحكام الشرع وتعاليمه. فقد كان يناقش المعتزلة من منطلق كونه فقيهاً ومتمكلاً سنياً، وكان الحل الذي اقترحه لإنقاذ موضوعية القيم هو بالذات الإقرار بشرعيتها أي بما يضيفه الشرع عليها من قيمة. وإذا لم يكن للحسن مدلول مشترك يتفق عليه كل الناس فبالأحرى أن لا يكون موضع اشتراك بينهم وبين الله، ولأجل ذلك لم يشك الغزالي في أن قياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة خطأ محض¹.

وفي خصوص مفهوم المنفعة لم يخرج الغزالي عن الموقف الأشعري، فأكد ثلاثة معان تحت هذا المفهوم ذهب إليها الأشاعرة قبله يؤدي الأخذ بها إلى نفي كل غائية نفعية عن الأفعال الإلهية. الأول كون النفع والضرر مستحيلين على الله² - وهذا لا تعارضه المعتزلة -، والثاني كون تعلقهما بالبشر لا يوجب على الله شيئاً لأنه لا فائدة لله في فائدة غيره، والثالث كون مصلحة البشر الحقيقية «في أن يخلقهم في الجنة متنعمين من غير همّ وضرر وعمّ وألم» لا أن يخلقهم في دار التكليف. وفي هذا السياق أقر الغزالي بأن العقلاء لا يرون في هذه الحياة من جدوى، ولذلك تراهم يتمنون جميعاً لو لم يخلقوا³. إن الغزالي يقرّ بذاتية المنفعة، فما هو نفع بالنسبة إلى شخص قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، وهذا يفسر في رأيه تضارب الناس واختلافهم وتقاتلهم أحياناً. لذلك كانت الشريعة وحدها القادرة على جمع الناس على مفهوم واحد للمنفعة.

وفي خصوص مفهوم الواجب ذهب الغزالي إلى أنه لا شيء مما عدّه المعتزلة واجباً على الله يجب عليه حقاً، واستبدل الوجوب في كل ما أوجبه بحكم

¹ نفسه، المستصفي، ص 49. قارن بالجويني، العقيدة النظامية، ص 41.

² نفسه، إحياء، ج 1، ص 181.

³ نفسه، الاقتصاد، ص ص 198-199.

الجواز¹، وفي المقابل أجاز الله ما نزهوه عنه وعدّوه في حقّه ظلماً وقبحاً، مثل إيلام العباد والحيوان بغير عوض وجنابة وتكليف ما لا يطاق والعفو عن الكافرين ومعاقبة المؤمنين². وبرّر رأيه بتعريف خاصّ للواجب استمدّ مرجعيّته من حقلين متضامنين يمثّلان أهمّ مجالات اهتمامه الفكري في هذه المرحلة، وهما أصول الفقه والمنطق. فذهب إلى أنّ للواجب معنيين: «ما ينال تاركه ضرر» - وهذا تعريف أصولي - أو «ما يكون نقيضه محالاً»³ - وهذا تعريف منطقي -، وكلاهما مخالف للتعريف المعتزلي ذي المضمون الأخلاقي الصرف. ولا شكّ أنّ زهاب الغزالي هذا المذهب في حدّ الواجب مرتبط بنوعيّة تكوينه الثقافي، وبانخراطه في الموقف الأشعري الساعي إلى إخراج الله من دائرة الواجب. فالله لا يجوز أن يلحقه ضرر بأيّ وجه، وما فعله لا يستحيل عليه أن لا يفعله أو أن يفعل خلافه لأنّ ما فعله إنّما فعله بالإرادة.

ب. تبتي الأصلح

رغم هذا النقد الجذري أبدى الغزالي في بعض المواطن ميلاً واضحاً إلى القول بالأصلح يصل أحياناً إلى حدّ التبتيّ الكامل للمقالة، لكنّه وضع ذلك كلّه في إطار صوفي يختلف عن الإطار الأخلاقي الذي استند إليه المعتزلة، سمّاه سرّ القدر⁴. فأقرّ بارتباط «الدرجات والدركات» أي الثواب والعقاب «بالحسنات والسيئات» أي بالأعمال، واعتبر ذلك مقرّراً بـ «قواطع الشرع ونور المعرفة»⁵. واختار في موضع آخر صيغة تأليفيّة تجمع بين الموقفين الأشعري والمعتزلي على تناقضهما منزلاً الأوّل في حدّ الممكن والثاني في حدّ الفعل،

¹ من ذلك خلق الخلق وتكليفهم واللفظ بهم وبعث الرسل هدايتهم ومجازاة الطائعين ومعاقبة العاصين وحشر الحيوانات لتعويضها عن الآلام غير المستحقة. نفسه، ص 183، 197، 204، 207 نفسه، ص 183، 200، 204، 207. واستدل على جواز تكليف الله عباده بما لا يطاق بكونه «أخبر نبيّه بأن أبا جهل لا يصدّقه، ثم أمره بأن يأمره بأن يصدّقه في جميع أقواله، وكان من جملة أقواله أنّه لا يصدّقه. فكيف يصدّقه في أنه لا يصدّقه؟ وهل هذا إلّا محال وجوده!». إحياء، ج، ص 179. وهذا الاستدلال يبيّن أن المتكلم لا يبالي من أجل إفحام الخصم بدم معقولية الوحي الذي ندب نفسه للدفاع عنه.

³ نفسه، الاقتصاد، ص 198.

⁴ «نعم لفعل الأصلح سرّ يستمدّ من معرفة سرّ الله تعالى في القدر. لكنّ المعتزلي لا ينظر من ذلك الأصلح. فإنّه لا يُطلع ببضاعة الكلام على ذلك السرّ». نفسه، القسطاس، ص 95.

⁵ نفسه، إحياء، ج، ص 41.

وتوصّل بذلك إلى التوفيق بين فكرة الحرّية الإلهية المطلقة التي يتشبّث بها الأشاعرة والالتزام المعتزلي الكامل بالعدل¹. وقبل بفكرة التعليل المعتزلية لأفعال الله وما تتضمّنه من معنى الرعاية لمصلحة العباد²، وطبقها على العبادات. فأقرّ بأنّ صور الصلاة -يقصد هيئاتها وأركانها وعدد ركعاتها وما إليها- تنطوي على حكم وألطف وأسرار إلهية لا نعرفها لكننا نجني ثمارها حين نُؤدّي الصلاة على وجهها المطلوب، وكذا الشأن في كلّ العبادات والأعمال الصالحة، وبنى كلّ ما كتبه عن العلة والقياس على أساس التسليم بهذه الفكرة³. ومثل هذا الرأي يذكّرنا بمذهب القاضي عبد الجبار في تعليل العبادات⁴.

وذهب في بعض المواضع إلى إبطال مقالة التكليف بما لا يطاق وتأكيد عدم انطباقها على أفعال الله، وتتبع حجج الأشعري بالتفصيل، فدحضها حجة حجة، ومن بينها تكليف الله أبا لهب وإخباره في سورة المسد بأنّه لا يؤمن⁵. وهذا الموقف الموافق المعارض للمعتزلة يرجع إلى فترة مبكرة جداً من حياة الغزالي سابقة لتصنيف المقاصد والتهافت والاقتصاد، ويمتدّ إلى فترة تصنيف المستصفى وهي فترة متأخرة، ممّا يؤكّد أنّ مواقفه المتأخّرة ضاربة بجذورها في مراحل حياته المبكرة وأنّه يصعب الحديث عن انكسار حقيقي في فكره.

¹ في هذا الإطار جوّز الغزالي «أن يقدر الله سبباً يهلك به الخلق عن آخرهم، فيفوت دنياهم ويضلون في دينهم»، إلا أنّه لاحظ أنّ الله لم يفعل ذلك وإنما أجرى الأمر «على ما ألف من سنة الله في بعثة الأنبياء لصالح الدين والدنيا». نفسه، ج2، ص170-171.

² بالرغم من إقراره بأنّ الله «يستوي عنده كفر العباد وإيمانهم بالإضافة إلى جلاله واستغائه» فإنّه ذهب إلى أنّ الله لا يرضى لعباده الكفر لأنّه لا يصلح لهم فإنّه يشقيهم. وهذا مماثل للموقف المعتزلي المعلن لأفعال الله بمصلحة العباد. الغزالي، مسائل، ص218.

³ نفسه، شفاء، ص162، 526؛ من الفتاوى، ضمن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج، ص270-271.

⁴ وقد أحسن الغزالي بالتشابه بين المذاهب، فحدّر القارئ من أن يرى في ذلك موافقة لمقالة المعتزلة في وجوب رعاية الصلاح، وفي اعتمادهم على حكم العقل في المسائل الشرعية. انظر: شفاء، ص ص204-205؛ الأربعين، ص ص34، 36، 49.

⁵ نفسه، المنحول، ص ص22-23، حيث قال: «والمختار عندنا استحالة التكليف بما لا يطاق» انظر أيضاً: نفسه، ص20؛ القسطاس، ص88، حيث قال: «ولا تكليف بما لا يطاق»؛ المستصفى، ص ص69-70. قارن بالإحياء، ج1، ص179. وفي خصوص استدلال الأشعري بمثال أبي لهب انظر: ابن فورك، مجرّد، ص111.

وكما استوعب نظرية الأصل المعتزلية في حُلة المخالف للاعتزال، استوعب نظرية اللطف بدلالة جديدة، أقرب المفاهيم إليها مفهوم العناية الفلسفي الأصل. فأخرج اللطف من دائرة التكليف الضيقة، وفتح على الوجود كله، ورآه ماثلاً في نظام العالم. واستوحى أجلى أمثلته مما فعله الله بمخلوقاته، مثل الجنين وكيف وفر له أسباب الحياة والنماء، والطعام وتظاهر أفراد كثيرين وعدة أعضاء في جسم الإنسان على إيصال لقمة منه إلى البطن، ومثل التكليف وكيف تَلَطَّف فيه بعباده¹.

لا مرأى في أنّ مواقف الغزالي موسومة بالالتباس، فهو يرفض مقالات المعتزلة كلامياً ويقبل بها على نحو صوفي فلسفي، ومن حقّ الملاحظ أن يرى في ذلك تناقضاً. إلا أنّنا لسنا ممن يميل إلى هذا الرأي، بل نرجح أنّ فطنة الرجل وطول خبرته بالجدل كانا يمنعان من ذلك. وما نراه هو أنّه كان يتعمد إظهار المخالفة للاعتزال ليخفي حقيقة كونه يسرّب إلى الفكر السنّي أفكاراً غريبة عنه مستوحاة من التصوّف والفلسفة².

ولم تكن ثقته في الله دون ثقة المعتزلة، إلا أنّه لم يستمدّ ثقته مثلهم من نظر عقلي في الحياة لأنّ ذلك يفضي إلى زعزعة هذه الثقة، وإنّما استمدّها من الشرع ومن الكشف الصوفي. كان يصرف الفكر عن الواقع ويوجّهه إلى الباطن، باطن الإنسان والأشياء والخطاب. ولم يكن نقده للعقل المعتزلي نقداً للعقل في ذاته بل كان نقداً للفهم الظاهري لحكمة الله كما عبّر عنه الجاحظ مثلاً. فقد وضع الجاحظ الحسّ مقابل العقل، ودعا مخاطبيه إلى الذهاب إلى ما يريهم العقل دون ما تريهم الحواسّ، واعتقد أنّ هذه الطريق كافية في الكشف عن الحكمة الإلهية في الكون³. خالف الغزالي هذه النظرة، واعتبر العقل بمفرده قاصراً عن إدراك الحكمة لأنّها شيء يقع وراء الحسّ والعقل جميعاً، ولم ير من سبيل إلى إدراكها إلا بالكشف الموصل إلى سرّ القدر.

¹ الغزالي، المقصد، ص 110-111.

² قارن بابن سينا، الرسالة العرشية، ص 7. ولا ريب أنّ موافقة الشيخ الرئيس للأشاعرة في بعض المقالات قد شجّع الغزالي على الانفتاح عليه والأخذ بكثير من أفكاره.

³ الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 207.

2.2. من الأصلح إلى أفضل العوالم الممكنة

مع هيمنة الأشعرية على علم الكلام وتراجع الاعتزال في القرن الخامس يتوقع المرء أن تتراجع فكرة الأصلح بدورها ويندثر القائلون بها، لكن ما حصل هو العكس. فقد عرفت الفكرة مستقبلاً زاهراً ولقيت مناصرين كثيراً من أهل السنة أنفسهم¹. وكان الغزالي أول من احتضنها منهم ودافع عنها وسعى في تطويرها، وهو ما نخصّص الفقرات التالية لبيانها.

أ. مقالة أحسن العوالم

سياق صوفي

من عادة الغزالي حين يدافع عن وجهة نظر غير مألوفة في الفكر السني أن يعتمد إلى تفكيكها إلى شذرات مقتضبة يفرّقها في المواضع المختلفة ويصوغها بأسلوب ملتبس يحوج القارئ إلى تجميع شتاتها والتأليف بينها وتأويلها تأويلاً خاصاً، وهذا ما صنعه بنظريته في أحسن العوالم الممكنة. إلا أنه استثنى من ذلك موضعاً أودعه نصاً محورياً يتضمّن كافة العناصر المهمة في هذه النظرية ختم به الشطر الأول من الكتاب الخامس من ربيع المنجيات من الإحياء².

موضوع هذا الكتاب الخامس هو التوحيد والتوكّل، وهو مقسّم مثل كثير من كتب الإحياء إلى شطرين: الشطر الأول في التوحيد، والشطر الثاني في التوكّل. والنصّ جواب عن هذا الاعتراض الضمني على القضاء الإلهي: لماذا خلق الله العالم على هذا النحو من التباس الخير بالشرّ وامتزاج العافية والنعيم بالمرض والكفر والموت؟ كيف يصحّ للمؤمن توكّل وهو عرضة في كلّ وقت للشرور والأعطاب؟ إن الغزالي يرى أنّ انهيار التوكّل يقود إلى الشكّ في التوحيد نفسه، لأنّ العمل في نظره مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتقاد وبأوضاع

¹ حظيت آراء المؤيدين لنظرية أفضل العوالم الممكنة والمعارضين لها بعد الغزالي بدراسة مهمة كتبها المستشرق الأمريكي أورمسايب (E. L. Ormsby) ونشرها تحت عنوان: **Theodicy in islamic thought, The dispute over al-Ghazâlî's "best of all possible worlds"**.

² الغزالي، إحياء، ج4، ص397-398.

النفس الباطنيّة. لذلك سعى إنقاذاً للتوحيد إلى البرهنة على أنّ العالم المخلوق أحسن العوالم الممكنة.

إنّ العلاقة بين رؤية الله والتوحيد والخضوع العملي لله وطيدة في تصوّر الغزالي. فالتوحيد يوحد حال التوكّل المولّد للطاعة بمعناها العميق، لكنّ ذلك كلّه مشروط بأن يكون العالم على أحسن حال وأن يجد كلّ فيه مبرّر وجوده وأن لا يكون بالإمكان خلقه على صورة أفضل. إنّ التوحيد يوجّه النظر إلى مسبّب الأسباب، لكنّ المؤمن لا يطمئنّ إلى ربّه ولا يتمّ له حال التوكّل إلاّ إذا وثق تمام الثقة بهذا الربّ وبحسن نظره. والتسليم بأنّ عالمنا أفضل العوالم هو مضمون هذه الثقة.

تبدو نظريّة أفضل العوالم الممكنة من خلال هذا الربط نظريّة أخلاقيّة في المقام الأوّل، هدفها التسليم لله بحسن ما فعل والانصياع له، وهو جوهر التوكّل. ويظهر طابعها الأخلاقي في بنية الاستدلال التي تؤسّسها وتتميّز بتجنّب المنطق والنقل والقياس والملاحظة الحسيّة والتحليل اللغوي - وهذه هي المكونات الأساسيّة لبنية الاستدلال الكلامي-، واعتماد البيان القوي والتبرير الأخلاقي الأنطولوجي القائم على فكرة تلازم الضدين. وبدلّ اجتهاد الغزالي في إقناع طالب مقام التوكّل بتحويل هذه النظريّة إلى إيمان يقيني على أنّه يدرجها في مقام الرأي المطلوب التسليم به تسليماً يرتقي إلى مرتبة الإيمان، أي إلى مرتبة أعلى من مجرد القبول النظري، بحيث تتحوّل عنده إلى حقيقة باطنيّة. وهذا يعني أنّه لم يكن يميّز من حيث الجوهر بين الاعتقاد الديني والرأي الفلسفي والنظر الطبيعي، وهو ما يفسّر أساليب القوّة التي شحن بها كلامه في المسألة من تأكيد ومبالغة وإطناب وتكرار. لكنّ ما يهمننا من رأيه ليس جانبه العملي، بل أسسه النظريّة.

يتكوّن النصّ المحوري المذكور في الإحياء من قسمين مترابطين: الأطروحة، وفيها يقرّر حجّة الإسلام أنّ عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، والاستدلال عليها ومحاصرة المشاكل المترتبة عليها. الأطروحة من جهة السياق إخبار عن الله: «... وهو أن يصدّق... أن الله لو خلق الخلق...»، لكنّها من جهة الدلالة إخبار عن العالم. وليس بين الأمرين فرق من وجهة

نظر الاستدلال الكلامي، لأنّ العالم ليس سوى علامة دالة على الله، فالإخبار عنه هو في النهاية إخبار عن الله. صاغ الغزالي هذه الأطروحة بأسلوب شرطي لم يصرح بجوابه إلا بعد إيراد عناصر عديدة وظيفتها تهيئة القارئ ذهنياً لتقبّل الجواب دون تردّد، فطالت الجملة طولا شديدا حتّى بلغت التسعة أسطر. ثمّ أردف الجملة الشرطيّة بجمل أخرى تقريرية كثيرة التفصيل والعطف لتدعيم ذلك الجواب في نفس القارئ. استطالت جملة الشرط بضروب مختلفة من الفضلات والأساليب جمع الغزالي فيها بين صيغة التفضيل والعطف والإطناب: «عقل أعقلهم، علم أعلمهم، خلق الخلق على أعلى درجات العقل والعلم، خلق لهم من العلم والحكمة أقصى ما تحتمله نفوسهم، ضاعف لهم ذلك كلّ، كشف لهم عن كلّ الأسرار والغيوب والألطف...». والغاية من ذلك هي تقريب العقلاء في مستوى الافتراض من درجة العلم الإلهي الضروري لتدبير العالم أحسن تدبير. فمحور الشرط هو المعرفة، وقد عبّرت عنها ثلاثة ألفاظ هي العلم والحكمة والعقل. وهدف هذه المعرفة هو الوقوف على حقيقة الخير والشرّ والنفع والضرّ، باعتبارها معاني ميتافيزيقية كلّية وثابتة تصلح معيارا لتحديد الأفضل. وهذا يدلّ على أنّ الغزالي يعتبر أفضل العوالم مفهوما دالاً على نوع من الوجود يتميّز بمضمونه الأخلاقي والجمالي الفائق.

طابع افتراضي

في الكلام كما في الفلسفة يتطلّب الفعل المحكم، وخصوصا الفعل الأكمل علما فائقا. ذلك ضروري لفعل الأصلاح، وضروري لمعرفته أيضا، والغزالي يلحّ كثيرا على الأمر الثاني. ففي رأيه لا سبيل لأحد إلى معرفة العادل ما لم يعرف العدل، ولا إلى معرفة الحكيم ما لم يعرف الحكمة، ولا إلى معرفة النبي ما لم يعرف النبوة ولا إلى معرفة الشافعي ما لم يكن له مثل علم الشافعي¹. وكذلك لا سبيل لأحد إلى معرفة ما إذا كان هذا العالم أفضل العوالم أو لا إلا إذا امتلك معرفة عليا بالأحسن والأسوأ، أي بالخير والشرّ.

¹ نفسه، ج2، ص436؛ المقصد، ص105.

ويقتضي ذلك منه أن يساوي الله في درجة العلم وأن ينظر إلى الأشياء بنوره، وهو ما عبّر عنه الصوفي أبو سليمان الداراني بـ«ملاحظة الأشياء من فوق»¹. لكنّ عيب هذا الافتراض أنّه خيالي، وذلك لتعارضه مع البديهية وتجاوزه كلّ إمكان؛ ولهذا السبب استعمل الغزالي فيه حرف «لو» الدالّ على الشرط المستحيل. وهذا يؤدّي إلى إدخال فكرة أفضل العوالم ذاتها في دائرة اللامعقول.

بماذا يحكم المرء لو تمكّن من حيازة هذا الضرب الخيالي من المعرفة؟ حسب الغزالي -وهذا هو جواب الشرط- لا يحكم بأيّ شيء يقتضي تغييرا في العالم بالزيادة أو النقصان، أو بتبديل الترتيب. وتعدّر هذا التغيير من أجل تحقيق مزيد من الحكمة والإتقان في العالم شبيهه بتعدّر الإتيان بكلام بشري يفوق في الفصاحة رتبة الإعجاز التي حازها القرآن أو يضاهاها² لأنّ العالم المخلوق في جميع مظاهر وجوده سواء كانت خيرا أو شراً، حسنا أو قبحا، يمثّل أحسن ما يمكن خلقه على الإطلاق. لم يستثن الغزالي من ذلك شيئا من ثنائيات الحياة المتقابلة من عيب وصحة، ونقص وكمال، وفقر وغنى، وضرّ ونفع، ورزق وأجل، وسرور وحزن، وعجز وقدرة، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية. فكلّ هذه الأمور حسنة وضرورية، بل ليس في الإمكان أحسن منها ولا أبدع. إنّ هذا الاستنتاج منطقي بالنظر إلى أنّ الخلق عند الغزالي مسبوق بالتخطيط، فالخالق كالمهندس يضع مثال العالم أولا على أحسن وجه في اللوح أو العرش ثمّ يخلق العالم على وفقه. لكنّه متناقض بالنظر إلى أنّه يجمع بين الأضداد ويسوّي بينها ويراها جميعا ضرورية، وهو ما أحوج هذه النظرية إلى تبريرات وتفسيرات عدّة.

نظرية ضمنية

إنّ هذه النظرية قريبة من مقالة الأصلح المعتزلية من عدّة وجوه. لكنّ الغزالي لم يسمّها بالأصلح انسجاما مع موقفه العامّ من قضية المصطلح غير السنّي من

¹ المكّي، قوت القلوب، ج2، ص36.
² صاحب هذه المقارنة بين الإعجاز وأفضل العوالم هو الزبيدي. إتخاف، ج9، ص432.

جهة، ولقصور مفهوم الأصلح عن التعبير عن بعض الجوانب في هذه النظرية من جهة أخرى. ولم يسمها باسم آخر، وإنما أشار إليها بعبارات طويلة شارحة، مثل قوله: «الترتيب الواجب الحقّ على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي»، وقوله: «ليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتمّ ولا أكمل»¹، وقوله: «خلق الكلّ بالحقّ كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي»²، وقوله: «لا موجود سواه إلاّ وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمّها وأعدلها»³، وقوله: «كلّ ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال»⁴، وقوله: «إتمام غاية الخير الممكن وجوده»⁵... وذلك دليل على أنّها لم تتجاوز عنده حدّ الكمون ولم تبلغ مرحلة الصياغة الفنيّة الواعية.

إنّ إحجام الغزالي عن تسمية هذه النظرية تسمية دقيقة يعني أنّه لم يكن يقدّمها باعتبارها نظرية تنافس نظريات أنطولوجية أخرى، وإنما كان يعتبرها مبدأ يقوم عليه مقام التوكّل ومقدّمة من مقدّماته. ولا شكّ أنّ أصولها غير الشرعية لم تكن تشجّعه على اعتبارها نظرية قائمة الذات وتقديمها على هذا الأساس. لكنّ ذلك ليس مانعاً لنا من اعتبارها نظرية بالقوّة ومن العمل على إعادة بنائها وإبراز مكوناتها الأساسية.

ما هو مجال هذه النظرية؟ هل هو ما تقيّدت به مقالة الأصلح، أي الفعل الإلهي في علاقته بالإنسان خاصّة؟

قد توحى الأمثلة التي ضربها الغزالي بذلك، فهو يتحدّث عن العيب والصحة، والنقص والكمال، والفقر والغنى، إلخ. لكنّ هذه العبارات ليست سوى أمثلة عينية لمجالات أوسع هي ما سمّاه بعواقب الأمور وأسرار الملكوت ودقائق اللطف وخفايا العقوبات والخير والشرّ والنفع والضّر، ولخصّه في عبارتين جامعيتين: «عالم الملك» و«عالم الملكوت» الأثيريين عنده. وتدلّ هذه

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص398.

² نفسه، ج5، ص30.

³ نفسه، ج1، ص147.

⁴ نفسه، المقصد، ص47.

⁵ نفسه، ص152.

الألفاظ على الدنيا والآخرة، وعلى الطبيعة وما وراء الطبيعة، وعلى ما هو واقعي وما هو أمري مطلوب، أي على الوجود في كلّ أبعاده كما تصوّرتة الثقافة الإسلامية. فنظريّة أفضل العوالم الغزاليّة مقالة أنطولوجيّة وموقف اعتقادي وأساس للعمل والسلوك، وذلك يجعل منها إحدى المقدمات الكبرى لمجمل نسق الغزالي الفكري.

مصادر متنوّعة

إنّ الجهات التي أخذ الغزالي منها أفكاره ومفاهيمه في سياق معالجته لمشكلة أفضل العوالم الممكنة جهات متعدّدة، لكن بالإمكان ردها إلى ثلاثة مشارب فكريّة تعاطى الغزالي معها أخذا وردا، هي علم الكلام والفلسفة والتصوّف.

أ- يتجلّى اعتماده على علم الكلام في اتّخاذه الحياة البشريّة بعيبيها وصحّتها ونقصها وكمالها وفقرها وغناها وحزنها وسرورها...¹ مجالا أساسيا لاختبار نظريّة أفضل العوالم، وهذا يجعل أفق تفكيره مماثلا من بعض الوجوه لأفق التفكير المعتزلي. ولكن عندما نعلم أنّ هذه الأمور ليست سوى أمثلة خاصّة ضربها الغزالي تنويها بفكرة الأصلح الكوني، وأنّ المدى الحقيقي للمقالة يشمل الملك والملكوت والسموات والأرض والطبيعة والمجتمع والدنيا والآخرة -أي الموجود المخلوق بكافة أبعاده الزمنيّة والمكانيّة- بحيث لا يندّ عنها سوى الوجود الإلهي، ندرك أنّها تستوعب الأصلح وتتجاوزوه في الوقت نفسه. إنّ الغزالي لا يتجاهل الطرح الكلامي، بل ينطلق منه ويستوعبه ضمن رؤية أشمل.

ب- ويتجلّى اعتماده على الفلسفة في كثير من العبارات الجاهزة التي استعارها من الفلاسفة الذين سبقوه في تناول المسألة. فقد كانت نظريّة أفضل العوالم الممكنة متداولة عند الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء وغيرهم، عبّروا عنها بعبارات خاصّة استعمل الغزالي معظمها، مثل نظم العالم وترتيبه وإتقان هيئته على الأمر الأصلح أتقن تدبير، ومثل الضرورة

¹ نفسه، إحياء، ج4، ص398.

والتدبير الأحسن والنظام الكلّي¹... وتدُلّ المقارنة بكتاب إحصاء العلوم للفارابي² على أنّ الغزالي يتبنّى عبارات الفلاسفة واصطلاحاتهم إذا كانت متوافقة مع الشريعة أو محايدة، ويتجنّبها كلّما كانت في تضارب ظاهر مع مبادئ الشريعة.

ج- ويتجلّى اعتماده على الفكر الصوفي في الصلة الظاهرة بين أفكاره في الموضوع وأفكار بعض المتصوّفة. وليس من شكّ عندنا في أنّ الغزالي استنبط النواة الأصليّة لمقالته في أفضل العوالم كما تظهر في الإحياء من فقرة متميّزة تضمّن كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت386) استعمل فيها المكيّ العبارات نفسها والتركييب الشرطي نفسه الواردين في كتاب الإحياء³. ويتجلّى التماثل بين نصّي المكيّ والغزالي في السياق والتوظيف أيضا -فكلاهما يتنزّل في سياق الحديث عن شروط التوكّل ومقتضياته-، إلا أنّ المكيّ لم يصرّح قطّ بأفضل العوالم ولم يستعمل صيغة التفضيل في وصف العالم واكتفى بنفي اقتضاء العقل أيّ تغيير في خلق الله. كلّ هذا يؤكّد تعدّد مشارب الغزالي ويدلّ في الآن نفسه على أنّ آراءه في الموضوع ليست سوى تطوير وصياغة تركيبية جديدة لأفكار معروفة.

مآزق المقالة

تعلن نظرية أحسن العوالم عن التزامها بما في العالم من «شورر» ومساوئ، لأنّ التدبير الأحسن لا يقتضي تغيير شيء منها. كما تعلن عن التزامها بالترتيب القائم وما فيه من تفاوت في الحظوظ وتعتبره أفضل الممكنات. وفي هذا إقرار بحدّ أقصى للحسن واعتراف بنهاية للقدرة، وكان ذلك أحد المآزق التي تردى فيها الموقف المعتزلي.

¹ الكندي، الرسائل الفلسفيّة، ج1، ص215. ومن كلام إخوان الصفاء أنّ البارئ «أحكم أمر عالمه على أحسن نظام ورتّب تدبير الخليفة على أتقن حكمة ولم يترك فيه خللا». الرسائل، ج3، ص60.
² انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، ص37؛ كتاب الجمع، ص103.
³ المكي، قوت القلوب، ج2، ص35. وكان الزبيدي هو أوّل من أشار إلى هذه الاستعارة الصريحة. انظر: إنحاف، ج9، ص530.

لم يعترف الغزالي بهذا المأزق، ورأى أنه يمكن الجمع بين الأمرين المتناقضين. صحيح أنه قال: «ليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتمّ ولا أكمل، ولو كان وادّخره مع القدرة ولم يتفضّل بفعله لكان بخلا يناقض الجود وظلماً يناقض العدل، ولو لم يكن قادراً لكان عجزاً يناقض الإلهية»¹، فسلمّ أولاً بأنه لو كان في الإمكان أفضل ممّا كان وادّخره الله لكان بخيلاً والبخل يناقض صفتين من صفاته: الجود والعدل، وسلمّ ثانياً بأنه لو لم يكن قادراً على ما هو أحسن لكان عاجزاً، والعجز يناقض حقيقة الإلهية ذاتها. ولا شك أنّ هذين التسليمين متناقضان لأنّهما يقومان على الجمع بين قضيتين متلازمتين عكسياً إذا ثبتت إحداها انتفت الأخرى بالضرورة. لكنّ هذا التناقض ظاهري فحسب، سببه التباس العبارة. وما يعنيه الشاهد عندما نفهمه في صلته بالسياق هو تأكيد استحالة وجود عالم آخر أفضل من عالمنا باعتماد منهج الاستدلال بالخلف، وذلك بالزعم أنّ هذا الإقرار يفضي إلى محالين. الأول: لو كان هذا العالم المقترض ممكناً ثمّ لم يخلقه الله لكان الله بخيلاً ظالماً، والثاني: لو لم يكن العالم الموجود هو أحسن العوالم بحجّة أنّ خلق أحسن العوالم متعذّر على الله لكان الله عاجزاً.

ب. دلالة العالم على الله والله على العالم

إنّ القول بأحسن العوالم موقف فلسفي ينطوي رغم إرادة أصحابه على جملة من التناقضات والمفارقات، فكان القائلون به مضطربين دوماً إلى تبريره وإلى إعادة النظر في المفاهيم المؤسسة له وإلى اقتراح نظريات مكّملة له إذا لزم الأمر. وهكذا نشأت حوله جملة من المصطلحات والمفاهيم، كوّنّت ما يشبه الجسم الذي به قوام النظرية. في هذا الإطار خصّ الغزالي أربعة مفاهيم باهتمام خاص اعتمد عليها في وصف الفعل الإلهي، هي الجود والعدل والحكمة والواجب.

تتميّز هذه المفاهيم التي هي في حقيقة الأمر صفات لأفعال الله بالترابط والتداخل. فكثيراً ما يُذكر بعضها معطوفاً على بعض. كما تبدو في كثير من

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص398.

الأحيان مترادفة، فيُستعمل بعضها بدلا عن بعض، أو يُستعمل عدد منها في سياق واحد بمعنى واحد¹، وذلك من شأنه أن يعسر فهمها وتحديد وظيفتها ضمن النظرية العامة. وفيما يلي نقدم تحليلا تفصيليا لها، مركزين على ثلاث مسائل أدنا عليها كلامنا في هذه الصفات:

* المسألة الأولى هي معرفة علاقة هذه الصفات بالله وبالعالم المخلوق، أي الإجابة عن هذا السؤال: هل الجود والعدل والحكمة والوجوب أمور مقولة في وصف الله أم مقولة في وصف العالم الحادث؟ إنَّ التباس هذه المسألة مردّه إلى التباس أمر الفعل الإلهي نفسه. فهذا الفعل يتعلّق من جهة بالله باعتباره ذاتا عالمة قادرة مريدة ومن ثمّ فاعلة، ويتعلّق من جهة أخرى بالعالم باعتباره علامة على صفات الله حاملا لبصماتها. فهو في الوقت نفسه فعل الله ومفعوله. وبسبب هذا الالتباس لم تكن الحدود الفاصلة بين الإلهي المتعالي والحادث المخلوق واضحة دائما، ومن غياب الوضوح المتأصل في الأشياء تستمدّ النزعات الحلولية مبررات وجودها. وقد كان الغزالي ممن التبس عليه أمر الله بأمر العالم في بعض الأحيان، فاعتبر معرفة الثاني جزءا من معرفة الأول².

* المسألة الثانية تتعلّق بالخلفيات المحدّدة لفهم الغزالي لهذه الصفات. نقصد بذلك: هل كان الرجل وفيّا في فهمها للمنطلقات الأشعرية، أم ابتعد عن الفهم الأشعري ومال إلى مذاهب أخرى؟

* المسألة الثالثة تتعلّق بصلة هذه الصفات بمشكلة الوجود، وبوجه دلالتها على أفضل العوالم.

¹ مثال ذلك النصّ الوارد في الإحياء، ج 4، ص ص 397 - 398 وتحصيص عبد الجبار فضلا
لـ«بيان وصف الفعل بأنّه عدل وحكمة». المغني، ج 6، ص 48.

² «وإنّما الكمال في معرفة الله ومعرفة صفاته وأفعاله، وينطوي فيه جميع المعارف المحيطة بالموجودات إذ الموجودات كلها من أفعاله، فمن عرفها من حيث هي فعل الله تعالى ومن حيث ارتباطها بالقدرة والإرادة والحكمة فهي من تكملة معرفة الله تعالى». الغزالي، إحياء، ج 3، ص 440.

الجود

الجود من المفاهيم المتداولة كثيرا في الأدب الدنيوي لا سيما في شعر المدح، وهو معدود من الفضائل الشخصية المستحبة. إلا أنه لم يحظ باهتمام خاص في النصوص الدينية المبكرة، فالقرآن لم يذكره، والمحدثون رووا فيه حديثين فقط نقلهما بصيغ متقاربة مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد، ولم يدخله المتكلمون في صفات الله الأساسية بالرغم من وروده ضمن أسماء الله الحسنى في رواية سليمان بن مهران الأعمش (ت148)¹. ولكن بداية من القرن الثالث أخذ المتكلمون يتناظرون في هذه الصفة هل هي من صفات الذات أم من صفات الفعل²، ومال الأشعري إلى فهمها بالمعنيين من غير أن يرى في ذلك تناقضا³. ثم ازدادت هذه الصفة أهمية بفعل التأخر في الزمن حتى صارت في عصر ابن سينا صفة أساسية من صفات الله ومفهوما مركزيا في تصور العالم. وقد واكب هذا التطور في الأهمية تطور مماثل في الدلالة.

كان المعنى الأساسي للجود كما فهمه المتكلمون هو المعنى اللغوي، أي الإحسان والإنعام والتفضل بالمنافع على الغير⁴. وبتأثير من الفلسفة الأفلاطونية واللاهوت المسيحي⁵ بدأ يتخذ دلالة أنطولوجية مرتبطة بمسألة الخلق، وبهذا المعنى وجدناه مستعملا عند الماتريدي⁶. ثم شاع هذه المعنى في الثقافة العربية، وتأثر الفلاسفة به، ولم يبق الغزالي بمعزل عن ذلك.

¹ انظر لائحة الأعمش بأسماء الله الحسنى في: D. Gimaret, *Les noms divins*, p61. والملاحظ أن الغزالي لم يذكر الجواد ضمن أسماء الله الحسنى ولم يخصص لشرحه فقرة في كتابه المقصد.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص182.

³ ابن فورك، مجرد، ص46.

⁴ عبد الجبار، المغني، ج14، ص45؛ أبو يعلى بن الفراء، المعتمد في أصول الدين، ص117.

⁵ انظر معنى الجود الإلهي عند برقلس في: الشهرستاني، الملل والنحل، ص404؛ وصله هذا المفهوم بأقنوم الأب عند الفيلسوف العربي المسيحي يحيى بن عدي في: H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p121.

⁶ «إذ هو جواد كريم لزم الوصف بإفاضته الجود فلا بدّ من خلق يكون بخلقه واحبا مفيضا جوده عليه. وهو قادر، وقدرة لا تحقق الفعل البتة ضائعة؛ فلذلك خلق». الماتريدي، كتاب التوحيد، ص97-98.

يتنزّل حديث الغزالي عن الجود ضمن محاولته حلّ الإشكال المترتّب على التعارض بين الواقع المشتمل على كثير من الموجودات الناقصة والقول بأفضل العوالم، وكان هذا مشكلا عامّا في الديانات الكتابيّة والفلسفات الغائيّة. وكان عليه أن يجيب عن هذا السؤال: كيف يكون الله جوادا وقد خلق الكثير من الموجودات ناقصة؟ استوجب منه ذلك تجاوز التعريف السائد للجود والمصير إلى تعريف آخر يمنح هذا المفهوم دلالة تتعلّق بالخلق والوجود وتقتضي من الله «خلق الكامل والناقص جميعا»، فإنّه إنّما كان جوادا لأنّه «خلق أقسام الموجودات: جسمانيّها وروحانيّها كاملها وناقصها، وأعطى كلّ شيء خلقه»¹. وبناء على هذا التعليل لا يكون الله جوادا لو خلق الموجودات الكاملة فقط، فلو لم يخلق معها الموجودات الناقصة أيضا -وهو قادر على خلقها- لكان بخيلا.

إنّ الغزالي يتبنّى اعتراض الخصم ويجعله جزءا من أطروحته. فالله يخلق الكامل والناقص معا، ولم يكن بخيلا بفعله ذلك لأنّ البخل يكمن في عدم خلقه جميع أجناس ما يقدر على خلقه، وفي هذا تعريف للجود يسوّي بينه وبين الوجود ويقرّ بإيجابيّة الموجود كيفما كان. فالموجود في حدّ ذاته وبقطع النظر عن تشكّله في صورة معيّنة خير ومظهر من مظاهر الجود الإلهي. لكنّ الإشكال لا ينحلّ تماما بهذا التعريف لأنّ سؤالاً آخر يمكن أن يطرح، وقد طرح فعلا: لِمَ لم يخلق الله الناقص كاملا ما دام قادرا على خلق الكامل؟ لِمَ لم يخلق المريض صحيحا والفقير غنياً والقبیح حسنا؟ أليس امتناعه عن ذلك وهو القادر دليلا على بخله؟

للإجابة عن هذا السؤال التّجأ الغزالي إلى حلّ فلسفي سينوي ذكره في المقاصد، حيث كان يلخّص نظريّات الفلاسفة وعاد إليه في رسالة مسائل في معرفة الله في سياق آخر هو الدفاع عن الحكمة الإلهيّة. مضمون هذا الحلّ أنّ المبدأ الأوّل -أي الله- يخلق «كلّ ما في الإمكان وجوده على أحسن الوجوه

¹ الغزالي، المقصد، ص105.

وأكملها»¹. إنَّ الجود كما فهمه الغزالي صفة إلهية ذات تأثير شمولي، فهي تقتضي خلق الموجودات بكلِّ أقسامها. وتأثيرها مزدوج كمِّي وكيفي، فهي من جهة الكمّ تقتضي خلق «كلِّ ما في الإمكان وجوده»، ومن جهة الكيف تعني خلق المخلوقات «على أحسن وجوه النظام والكمال»²، أي «كما ينبغي وعلى ما ينبغي من غير ادِّخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة»³. وفي هذا التفصيل إدخال لمعنى الكمال والخير ضمن مفهوم الجود، وإقرار باقتضاء الوجود المراتب الأنطولوجية الثلاث التي نصّت عليها الفلسفة الأرسطية ثمَّ الاجتماع الخلدوني: الوجود الضروري والوجود الحاجي والوجود التحسيني وهو ما يبرِّر تفاوت الموجودات في الرتب والكمالات. وبهذا المعنى الشامل للجود لا يكون جديرا بالاتِّصاف بهذه الصفة على التحقيق إلاَّ الله لأنَّ من شروط تمام الجود عدم الفائدة، والله وحده تتعدَّر في حقِّه الفائدة، فهو المفيد لغيره بما يعطي المستغني بنفسه عن الجميع⁴.

إنَّ نسبة الكامل والناقص إلى الله دون تمييز موقف أشعري معروف. لكنَّ الغزالي أسَّس هذا الموقف على خلفيّة معتزليّة وفلسفيّة صريحة⁵، من مظاهرها الإقرار بأنَّ الله يفعل ما في وسعه ويخلق كلَّ الممكنات. وهذا يؤدِّي إلى تجاوز مفهوم «الفضل» الأشعري الذي يقرّ بأنَّ نعم الله فضل منه وإن لم تكن أحسن النعم، وإلى تطابق مفهومي الممكن والموجود، ومن ثمَّ إلى الإقرار

¹ نفسه، مقاصد، ص226. وبعبارة المقصد، ص47: «كلِّ ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال».

² نفسه، المقصد، ص47.

³ نفسه، مقاصد، ص170-171. ولا يعني ورود هذا القول في كتاب خصَّصه الغزالي لتلخيص مذاهب الفلاسفة أنّه لا يأخذ به، فإنَّ المبدأ الذي نسير عليه هو أن كلَّ ما أورده في كتبه ولم يناقشه أو يبطله يعبر عن رأيه. ومما يؤكد هذا الموقف في المسألة التي ناقش تصرُّجه في إحياء، ج4، ص398، يمثل هذا الرأي عبارات متقاربة، حيث قال: «بل هو على الترتيب الواجب الحقَّ على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي وليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أتم ولا أكمل. ولو كان وادَّخره مع القدرة ولم يتفضَّل بفعله لكان بخلا يناقض الجود».

⁴ قال الغزالي في هذا الإطار: «كلِّ من يجود ليمدح أو يثنى عليه أو يتخلَّص من مذمّة فهو مستعيب وليس بجواد. وإثما الجود الحقيقي لله، فإنَّه ليس ينبغي به خلاصا عن ذمِّ ولا كمالا مستفادا بمدح». **تهافت**، ص159. انظر أيضا: مقاصد، ص170-171؛ المقصد، ص87. ونذكر بأنَّ تعاملنا مع الأفكار الواردة في كتاب **التهافت** ونسبها إلى آراء الغزالي كتعاملنا مع أفكار المقاصد، ولنا في متن الكتاب ما يبرِّر هذا التعامل. راجع: **تهافت**، ص162.

⁵ قارن بآراء ابن سينا في الجود في: **الإشارات والتنبهات**، ص125-127.

بحدّ أقصى للقدرة الإلهية، وإلى القبول الضمني بالصيغة الفيزيائية للحدوث¹ بالرغم من رفضه بعض نتائجها المنطقية، مثل القول بأنّ الله يفعل بالطبع لا بالإرادة.

العدل

هل في خلق الله موجودات ناقصة وتسليطه الأذى والآلام على كثير من العباد والحيوان عدل ما؟ لم يكن الأشاعرة معنيين بالإجابة عن هذا السؤال لأنّ من مذهبهم عدم إلزام الله بأيّ شيء، ومن هذا المبدأ استوحوا مفهومهم للعدل. فالعدل حسب الأشعري هو «فعل ما للفاعل أن يفعله»، والجور هو «الزوال عن الحدّ والرسم»². ولا شكّ أنّ اختيار هذين التعريفين كان مقصوداً من حيث إنّهما يسمحان باعتبار جميع أفعال الله عدلاً ويمنعان من اعتبارها جوراً على أيّ وجه كانت. وذلك أنّ كلّ ما في الوجود ملكه، فيحقّق له التصرف فيه كما يشاء، وليس فوقه أمر أو زاجر أو حاطر يرسم له الرسوم ويحدّد له الحدود. إنّ كلّ ما فعله له أن يفعله، بما في ذلك إيلاء الأطفال في الآخرة والمعاقبة على جرم متناه بعقوبة غير متناهية وتسخير الحيوان بعضهم لبعض والإنعام على بعضهم دون بعض وخلق من يعلم أنّه يكفر، إلخ.

في مقابل هذا الاتجاه عرّف المعتزلة العدل بمعنيين: معنى التسوية بين العباد في شروط الحياة الأساسية، وهو تعريف الكعبي³، ومعنى الفعل الهادف إلى نفع الغير أو الإضرار به على وجه الاستحقاق -والجور عكسه-، وهو تعريف عبد الجبار⁴. والملاحظ أنّ هذين التعريفين يتعلّقان بحياة الإنسان

¹ يتطابق عند الفلاسفة معنى الجود مع مفهوم الفيض تطابقاً تاماً. ففي نظر الفارابي كان الأوّل جواداً لأن جوهره تفيض منه كل الموجودات الممكنة الوجود بحسب مراتبها. آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 45.

² ابن فورك، مجرّد، ص ص 139، 125؛ البغدادي، أصول الدين، ص 131؛ القشيري، الفصول، ص 67.

³ البغدادي، أصول الدين، ص 132.

⁴ العدل «كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضرّه» بحسب الاستحقاق، والجور عكسه. عبد الجبار، المغني، ج 1/6، ص ص 48، 50؛ شرح الأصول الخمسة، ص ص 132، 345، 347-351.

ونظام المجتمع، ويشتركان في إلزام الله بسلوك معيّن تجاه عباده، ويعيّنان لأفعاله غاية لولاها لكانت أفعاله عبثاً.

أمّا الغزالي فحاول تخطّي التعريفين الأشعري والمعتزلي ذاهبا في حدّ العدل إلى معنى جديد هو خلق المخلوقات «كما ينبغي وعلى ما ينبغي» ووضع الموجودات «في مواضعها اللائقة بها»، مؤكداً أنّ فعل الله لو لم يكن على هذا النحو «لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضرراً ممّا حصل»¹. ولم نقف على تعريف للعدل شبيه بهذا عند الأشاعرة، وإنّما وجدنا مثله في تعريف الظلم². والغريب أنّ الغزالي فيما يتعلّق بالظلم خاصّة ذهب مذهباً أشعرياً خالصاً، فجوّز مثلهم لله «إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق». وبرّر ذلك بأنّ كلّ شيء في العالم ملك لله، والمالك المتصرّف في ملكه لا يكون ظالماً على أيّ وجه تصرّف. فإنّ الظلم «هو عبارة عن التصرّف في ملك الغير بغير إذنه، وهو محال على الله، فإنّه لا يصادف لغيره ملكاً حتّى يكون تصرّفه فيه ظلماً»³. ويبين هذا التأليف غير المسبوق أنّ الغزالي كان متردداً بين مرجعيّات متضاربة: أشعريّة ومعتزليّة وفلسفيّة وصوفيّة.

إنّ العدل الإلهي في نظر الغزالي ليس مجرد صفة تأمليّة يدرك معناها بتحليل اللغة أو استقراء النصوص. بل هو حقيقة أنطولوجيّة يتوصّل إليها بعد نظر في الكون دقيق وبحث عن جودة الترتيب وحكمة النظام فيه. لذلك أقرّ بتعدّد معرفة العادل من غير معرفة عدله، وبتعدّد معرفة عدله من غير معرفة فعله⁴. وكان في هذا الإقرار وفيّاً لمنهج المتكلّمين إذ يستدلّون على الموصوف بالصفة وعلى الصفة بآثارها، وبفضل ذلك جعل من البحث في العدل الإلهي بحثاً في نظام الكون كلّ محرراً مسألة العدل من الإطار الكلامي التقليدي المتمثّل في مشكلة التكليف والجزاء.

¹ الغزالي، المقصد، ص 105، 109.

² حدّ البغدادي الظلم بكونه «وضع الشيء في غير موضعه»، إلّا أنّه نبّه على أنّ هذا تعريف لغوي محض. أصول الدين، ص 132.

³ الغزالي، إحياء، ج 1، ص 179؛ مسائل، ص 221.

⁴ الغزالي، المقصد، ص 105.

إنّ العدل عند الغزالي هو أن يأخذ كلُّ مكائنه: الحقيير في الأسفل والعزيز في الأعلى، تماما كما في الطبيعة حيث يرسب الثقيل ويطفو الخفيف. وهذا يجعل معقولية العدل مستمدة من النظام ومن الأوضاع الكليّة دون الحالات العينيّة المغالطة. لذلك لم يميّز الغزالي من حيث العدل والحكمة بين حال أهل الجنّة وحال أهل النار، واعتبر هذا الموقف اللامبالي من شروط التوكّل التي لا قوام له بدونها، وأقرّ بأنه «من أغمض أنواع العلم ووراءه سرّ القدر»¹. جعل الغزالي مفهوم العدل شاملا لنظام العالم وما تحته من موجودات، واعترف بأنّ فهم هذا النظام والوقوف على وجه العدل فيه ليسا ممكنين إلاّ بشروط خاصّة يتعدّر توفّرها إلاّ لقلّة من العارفين، وأثبت مساحة غامضة سماها «سرّ القدر» فسّر بها ما يبدو من ظواهر لامعقولة في النظام. و«سرّ القدر» ليس مفهوما غزالياً خاصاً، فقد سبقه إلى استعماله كلّ من المكيّ وابن سينا²، وكان كلاهما في الموضوع أوّل محاولة نظريّة لإدخال هذا المفهوم في بنية الخطاب العلمي لعصرهما.

وبالرغم من أنّ المشروع الديني مبني في جوهره على التمييز والتفرقة في الحكم والمعاملة والمصير بين أصناف الخلق المختلفة بحسب اعتقاداتهم وأعمالهم، فإنّ الغزالي انتهى إلى نفي كلّ اختلاف بينهم اعتمادا على فهم خاصّ للتوكّل. ويبيّن ذلك حجم العدول الذي تضمّنه تصوّره للدين بسبب اعتماده في الحكم على معيار مخالف لمعايير الفقهاء والمتكلمين. إنّ المعيار عند حجة الإسلام هو الله بما يعنيه من وجود تامّ وصفات تعبّر عن ألوهيّته وغناه المطلق. وفي هذا المنظور لم يَر فرقا بين الكبير والصغير والمؤمن والكافر والمحسن والمسيء لأنّ الله لا يضره شيء ولا ينفعه شيء، إنّه «غنيّ بذاته عن

¹ نفسه، إحياء، ج4، ص406.

² أبو طالب المكيّ، قوت القلوب، ج2، ص36؛ ابن سينا، رسالة في سرّ القدر، ص27. ووصف ابن سينا سرّ القدر بأنه مسألة تميّز «بأوقى غموضة» وآته «من المسائل التي لا تدوّن إلا مرموزة ولا تعلم إلا مكنونة لما في إظهارها من إفساد العالم، والأصل فيه ما روي عن النبي: القدر سرّ الله ولا تظهروا سرّ الله». ولم يثنه غموض المفهوم عن البحث عن أسس مقبولة من جهة النقل أو العقل يقيمه عليها، مثل نظام العالم والثواب والعقاب ومعاد النفوس. نفسه، ص28 (= ص245، طبعة الكردي). وتمثل هذه الأسس أبرز المجالات التي تحدّث الغزالي عن سرّ القدر في إطارها.

كلّ ما سواه فيرى الكلّ في درجة واحدة بالإضافة إلى جلاله» أي حقيرا «وبيراه متفاوتا بالإضافة إلى غيره»¹. ولم يكن الغزالي يعتبر هذا المعيار خاصا بالله، بل كان يرى أنّ المؤمن مدعوّ إلى تمثله والتأسيّ به، وهو ما سمّاه في المقصد بالتحلّق بأخلاق الله والنظر بنوره.

لقد سلّم المعتزلة بنظام واحد طبّقوه على الله والإنسان معا، لكنهم توصّلوا إليه بالنظر العقلي، واستمدّوه من أنموذج الإنسان العادل المحسن، ثمّ أوجبوه على الله. وسلّم الأشاعرة وأهل السنّة عموما بنظامين، أحدهما مختصّ بالله والآخر بالإنسان. النظام الأوّل يستند إلى المقاييس الإلهيّة، وهي مستمدّة من منزلة الله المالك لكلّ شيء الحاكم على كلّ شيء. والثاني يستند إلى المقاييس الإلهيّة أيضا، ولكن بمعنى آخر: بمعنى أوامر الله ونواهيه التي تضمّنها خطابه الشرعي والتي يقع الإنسان منها في منزلة المأمور والمنهي ويترجمها الفقه إلى لغة بشريّة صالحة للتطبيق. لذلك حرص أهل السنّة على تأكيد إلهيّة أحكام الفقه وعلى اعتبار مصدرها الأوّل أي القرآن صفة إلهيّة قديمة. أمّا الغزالي فلئن جرى أهل السنّة في كتاباته الفقهيّة والأصوليّة بنوعيتها فلقد خالفهم في كتاباته الصوفيّة وقال مثل المعتزلة بنظام واحد، إلّا أنّه على نقيضهم استمدّد هذا النظام من صفات الله المتعالية ودعا الخلق إلى التشبّه بها. ولئن كانت كلّ هذه الأفكار من إنتاج العقل فإنّ الفكرة المعتزليّة وحدها تعي أنّها فكرة عقلية أي بشريّة، ولهذا السبب فهي تمثّل وعي العقل بذاته. أمّا الفكرة الأشعريّة والغزاليّة فهي فكرة عقلية غير واعية بنفسها لأنّها تزعم أنّها ذات مصدر إلهي توصّل الإنسان إليها من طريق الشرع أو من طريق الكشف والإلهام، ولهذا السبب يمكن عدّها فكرة مغتربة عن ذاتها.

الحكمة

الحكمة مفهوم مركزي في الثقافتين القديمة والوسيطة واصطلاح مشترك بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوّفة يجمع عندهم بين الدلالة النظرية والدلالة

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص336. وذهب إلى مثل هذا الرأي في الاقتصاد، ص208-209، فقال: «الله تعالى يستوي في حقه الكفر والإيمان والطاعات والعصيان، فهما في حقّ إلهيته وجلاله سيان».

العملية¹. غير أن ما نقصده بالحكمة هنا مفهوم دقيق يتعلّق بالوجود وما وضعه الله فيه من نظام وترتيب. وقد نشأ عن هذا المفهوم خطاب تمجيدي يهدف إلى إبراز الحكمة في مخلوقات الله كان جالينوس من أول من صنّف فيه²، ثمّ تابعه الفيلسوف الرواقي خروسيبوس (Chrysippe)³. وعُني المسلمون به أيضا، لاسيما المؤرّخون والوعاظ والصوفيّة، فجعلوه مادّة أساسية لمواعظهم وموضوعا للتفكّر ووسيلة لتمجيد الله وإظهار عظمته⁴، واتّخذته المعتزلة وسيلة للدّفاع عن حكمة الله وسعة علمه وخيريّته وعدله. وكان أشدّ المعتزلة اهتماما بالحكمة الإلهية الطبيعيين منهم، لاسيما الجاحظ في موسوعته الحيوان.

رغم اختلاف المخلوقات وتفاوت حظوظها ومنازلها عند الناس ذهب الجاحظ إلى أنّها جميعا متساوية المنزلة عند الله، صغيرها كعظيمها ودقيقها كجليلها، وإنّما «فرّقها الله في عيون الناس وميّزها في طبائع العباد». ولذلك حدّر من الذهاب إلى ما تري العين ونصح بالذهاب إلى ما يري العقل⁵. وكان الجاحظ غالبا ما يعمد إلى الحيوانات والحشرات الحقيرة فيبيّن ما فيها من حكم وفضائل ومزايا وفوائد وقدرات وخواص⁶، وكأنّه بذلك ينبّه بالحقير

¹ هذه الثنائية واضحة بشكل خاصّ عند المتكلمين، ذهب إليها الجبائي في تفسيره لمعنى وصف الله بكونه حكيما. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص528. وذهب إليها الأشعري، الملع، ص10؛ ابن فورك، مجرد، ص48. وعبد الجبار، المغني، ج5، ص222. والغزالي، الاقتصاد، ص189. صنّف في ذلك كتابا عنوانه في منافع الأعضاء، عزّبه في القرن الثالث الهجري حبيش بن الحسن، ثمّ راجع ترجمته حين ابن إسحاق(ت260). Ormsby, Theodicy, p46, note 41.

³ نفسه، ص187.

⁴ انظر: المكّي، قوت القلوب، ج2، ص36.

⁵ «ألا ترى أن الجليل ليس بأدّل على الله من الحصاة وليس الطاووس المستحسن بأدّل على الله من الخنزير المستقبح. والنار والثلج وإن اختلفا في جهة البرودة والسخونة فإنّهما لم يختلفا في جهة الرهان والدلالة». الجاحظ، الحيوان، ج1، ص206-209. انظر أيضا: ج3، ص299؛ ج7، ص ص11-13. وكانت ملاحظة الحكمة في مخلوقات الله من المناسبات المهمة التي استغلها المعتزلة لتمجيد العقل وإظهار الفرق بين نظره ونظر الحواس. انظر: نفسه، ج5، ص545. وانظر كذلك قصيدة بشر بن المعتمر وخاصة الأبيات 12-15. نفسه، ج6، ص292.

⁶ انظر قوله في فوائد الذباب: الحيوان، ج3، ص ص320-322؛ وتعداده الحكم في خلق الكلب والديك: ج2، ص109؛ وفي الصوابة (بيضة القملة أو الرغوث) والفرش وديدان الخلل والملح وفأرة البيش والسمندل وغيرها: ج2، ص ص110-115؛ ج5، ص7؛ والمواعظ التي في خلق الضفادع والجراد والقمل الخ. وكيف عذب الله بها أقواما من الجبابرة: ج5، ص ص545-547؛ وآية الله في سدّ مارب إذ أرسل عليه فأرة نقبته فكان سيل العرم: ج5، ص ص547-548.

على ما في الجليل من حكم. وأهم ما استخلصه من ملاحظاته أن جميع المخلوقات تظهر عظمة الله وشديد تطفه بخلقه، وتبعث على التفكير وتشحذ الذهن وتدفع إلى التفكير والاتعاض.

وبالرغم مما يتطلبه هذا الفن من معرفة دقيقة بخصائص الموجودات ووظائفها فإنه يبقى في نظرنا منهجا ساذجا لأن صاحبه يعتقد أن الله خلق كل شيء من أجلنا وعلى مقاسنا¹. وفي ظل هذا التصور يفقد الاختلاف الطبيعي بين الموجودات قيمته لأن منزلة الواحد منها ورتبته لا تتحددان بخصائصه الخلقية الذاتية. فالمعتزلة لا يعترفون بالتفاوت إلا في المستوى الإنساني، وهو اختلاف مردّه إلى العمل فقط. وهذا يجعل التصور المعتزلي للوجود مشدودا إلى قطب السلوك الاجتماعي، فهو المدخل إلى كل مقالاتهم². هل أخذ الغزالي بهذا المفهوم للحكمة، أم كان وفيًا للموقف الأشعري الراض لأبي تعليل للفعل الإلهي المكتفي بإشارة عابرة إلى صفة الإحكام فيه باعتبارها دليلا على سعة علم الله وعظيم قدرته³؟

لا شك أنه كان أقرب إلى الموقف المعتزلي، بل بدا أحيانا كأنه يزايد على المعتزلة. فكان يسلم بأن في كل موجود حكما كثيرة تدل على حكمة خالقه⁴ مشبها في ذلك موجودات العالم بأعضاء بدن الإنسان⁵. واعتبر الوجود كله

¹ يرجع البحث عن الحكمة الإلهية في كل موجود إلى فكرة ساذجة ترى الإنسان مقصودا بكل شيء باعتباره محور الوجود. وقد جعل بعض مسيحيي العصر الوسيط هذه الفكرة أساس نظرهم إلى العالم. من ذلك أن برناردين (Bernardin de Saint-Pierre) كان يعتقد أن الله جعل للكرز (cerise) والبُرقوق (prune) ذلك الحجم ليناسب ألساع الفم، وجعل للإجاص والتفاح حجما أكبر ليناسب راحة اليد، وقسم البطيخ أبراجا ليتناوله المرء مع أفراد عائلته. Journet, Dieu et le mal, p216.

² «وقد علمنا أن خزنة النار من الملائكة ليسوا بدون خزنة الجنة، وأن ملك الموت ليس بدون ملك السحاب وإن أتانا بالغيث وجلب الحياء، وجريل الذي يتزل بالعذاب ليس بدون ميكائيل الذي يتزل بالرحمة، وأتما الاختلاف في المطيع والعاصي وفي طبقات ذلك ومواضعه. والاختلاف بين أصحابنا أنهم إذا استتوا في المعاصي استتوا في العقاب، وإذا استتوا في الطاعة استتوا في الثواب، وإذا استتوا في عدم الطاعة والمعصية استتوا في التفضل. هذا هو أصل المقالة والقطب الذي عليه تدور الرحي».

³ الجاحظ، الحيوان، ج1، ص207.

⁴ الأشعري، اللمع، صص6-7، 10.

⁵ «جميع أجزاء العالم: سماؤه وكواكبه ورياحه وبحاره وجباله ومعادنه ونباته وحيواناته وأعضاء حيواناته، لا تخلو ذرة من ذرته عن حكم كثيرة». الغزالي، إحياء، ج4، ص441.

⁵ «كما أنه ليس في أعضاء بدنك عضو إلا لفائدة فليس في أعضاء بدن العالم عضو إلا لفائدة». نفسه، ص181.

ميدانا لهذه الحكمة، فتحدّث في كثير من كتبه عن مظاهر حكمة الله في مخلوقاته الكبيرة والصغيرة الحيّة والميّتة¹، وخصّص نصف كتاب التفكّر وهو الكتاب التاسع من ربيع المنجيات من كتاب الإحياء لهذا الغرض. فاستعرض المخلوقات بدءا بالسموات السبع، وألحّ إلحاحا خاصا على تركيب الجسم الإنساني وعلى ما توفّر له من ظروف وعناصر ليحيا حياة ملائمة، موظفا كما كبيرا من المعارف العلميّة المتداولة في عصره في الموضوع، مظهرا في بعض الأحيان ملاحظات ثاقبة ودقّة عجيبة، منتهيا إلى موقف عاطفي وجداني من الله والعالم.

وما ميّز طريقة الغزالي في تناول هذا الموضوع هو أنّه ارتقى بالحكمة إلى مرتبة المبدأ العامّ المحدّد لنظرة شاملة إلى الوجود والمؤسس لتصور علمي للعالم. وبمقتضى هذا المبدأ صنّف وظائف أعضاء الموجودات وصفاتها إلى ثلاثة أصناف: ضروري وحاجي وتحسيني، وذهب إلى أنّ كلّ صنف من أصناف الخلق «من ذروة العرش إلى منتهى الفرش» يمتلك هذه الأصناف الثلاثة من الأعضاء أو الصفات، واعتبر توفّرها في جميع الموجودات سببا من الأسباب التي تحملنا على محبة الله ودليلا على أنّ «نظام أفعال» الله «في غاية الإحكام»².

إنّ بحث الإنسان عن غاية في كلّ موجود مردّه كما بيّن سبينوزا إلى كونه يولد جاهلا بالأسباب الحقيقيّة للأحداث، وإلى تفتيشه تلقائيا عمّا يحقّق له النفع، وهذا ما يجعله يرى الأشياء إمّا خيرا أو شرا. إلا أنّ الخير والشّر مفهومان عقليّان لا وجود لهما في الواقع، وإنّما وجودهما إضافي يتأتّى من

¹ نفسه، ص ص488-489؛ الاقتصاد، ص ص116-117؛ المقصد، ص ص80-82، 106-107، 158؛ جواهر، ص40.

² «فلله في ملكوت السموات والآفاق والأنفس والحيوانات عجائب يطلب معرفتها المحبّون لله، فإنّ من أحبّ عالما فلا يزال مشغولا بطلب تصانيفه ليزداد بمزيد الوقوف على عجائب علمه حبا له. فكذلك الأمر في عجائب صنع الله، فإن العالم كلّ من تصنيفه، بل تصنيف المصنّفين من تصنيفه الذي صنّفه بواسطة قلوب عباده». نفسه، إحياء، ج4، ص182. أنظر أيضا: ص464؛ مقاصد، ص170.

علاقة الأشياء بعضها ببعض. وتتمثل أهميتهما في أنهما يولدان أوهاما أخرى، مثل حرية الاختيار والعناية¹.

وإذا كانت هذه الرؤية تمنح الوجود معنى أخلاقياً وتقريبه من حاجات الإنسان العملية فإنها تمنع الإنسان من إقامة علاقة تلقائية مع الطبيعة تمكنه من رؤية الأشياء على صورتها الطبيعية المجردة، بل تجبره على تلوين رؤيته بألوان ميتافيزيقية وبيولوجية لا تخفى. إن المنهج الذي تتسلح به هذه الرؤية هو ما سماه متصوفة الإسلام بالتفكر، وهو منهج يجعل من الطبيعة وعناصرها مجالاً للتأمل والفكر بحثاً عن دلائل على اعتقاد جاهز، وهذا بعيد كل البعد عن المنهج الواقعي الذي يعول على التجربة ويعتد بالموجودات وينظر فيها باعتبارها مرجعاً لا غنى عنه للمعرفة. إن التجربة اختبار لحقيقة الظاهرة وكشف عما تنطوي عليه من لبس، فغايتها تحقيق الوضوح والفهم. أما التفكير فيكتفي بدلالة الظاهرة على الله وصفاته، أي على موجود آخر غيرها، ولا يهتم بالأسئلة التي تطرحها الظاهرة نفسها من حيث هي موجود وحقيقة عينية². وقد انعكست اختيارات الغزالي المنهجية على اهتماماته الفكرية وأسلوب كتابته، فلم يصنف كتاباً قط في علم الطبيعة، ولم يكن يذكر من الظواهر الطبيعية إذا دعت الحاجة إلى ذكرها كل ما يعرف، وإنما كان يقتصر على القليل الكافي في التنبيه، ثم يقول لقارئه: «فيكيفيك من كل جنس نبذة يسيرة تدل على طريق الفكر»³.

¹ Spinoza, Court traité de Dieu, pp83-84 ; A. Chenoufi, Le statut de l'homme chez Spinoza, pp32-33.

² «وليس المقصود من ذكر أعداد العظام أن يعرف عددها، فإن هذا علم قريب يعرفه الأطباء والمشرّحون. إنّما الغرض أن ينظر منها في مدبرها وخالقها وأنّه كيف قدرها ومدبرها وخالف بين أشكالها وأقدارها وخصصها بهذا العدد المخصوص لأنّه لو زاد عليها واحداً لكان وبالاً على الإنسان يحتاج إلى قلعه، ولو نقص منها واحداً لكان نقصاناً يحتاج إلى جيره. فالطبيب ينظر فيها ليعرف وجه العلاج في جبرها، وأهل البصائر ينظرون فيها ليستدلوا بها على جلالة خالقها ومصورها. فشتان بين النظرين». نفسه، ص24. وقال في موضع آخر: «فمن نظر في هذه الأمور من حيث إنّها فعل الله وصنعه استفاد منه المعرفة بجلال الله وعظمته واهتدى به. ومن نظر فيها قاصراً للنظر عليها من حيث تأثير بعضها في بعض لا من حيث ارتباطها بمسبب الأسباب فقد شقي وارثي». نفسه، ص41.

³ نفسه، ص31. انظر أيضاً: الاقتصاد، ص32.

لكن هذا الفهم للحكمة يصطدم بعقبة أساسية تتمثل فيما يشتمل عليه العالم من مظاهر القبح والشر والضرر والتفاوت بين المخلوقات في الحظوظ والمنازل، وهو ما يبعث على التساؤل: كيف تكون هذه المظاهر حكمة ولا يكاد أحد يصيبه شيء منها فيفرح به؟ وكيف يكون العالم أفضل الممكنات مع هذا التفاوت والتفاضل؟

كان على الغزالي أن يبرر جميع هذه المظاهر إنقاذا للحكمة الإلهية. تجنّب في ذلك المنهج المعتزلي القائم على استعراضها مظهرا مظهرا وتبريرها واحدا إثر واحد لأن ذلك يؤدي إلى انقضاء العمر قبل تمام العمل. واتباع منهجا آخر يتمثل في اعتماد فكرة النظام، فحاول ملاحظة النظام في العالم والبرهنة على أن كلّ شيء يجد مكانه ضمنه ومبرر وجوده فيه. وهكذا أنقذ الحكمة الإلهية وأثبت كونها ماثلة في كلّ شيء من غير حاجة إلى تبرير كلّ شيء ودافع عنها لا حيث تتجلّى محاسن الخلق وفوائده فحسب بل حيث تتجلّى عيوبه ونقائصه أيضا، فليست الحكمة هناك بأظهر منها هنا.

ولم يكن الغزالي يقصد بالحكمة التفلسف، بل كان يعني بها الوقوف على منطق في الأشياء ومعقوليّة في ترتيبها حيث يظهر للناظر المتعجّل أن لا منطق ولا معقوليّة. ولذلك انتقد الموقف المتعجّل، وشبه صاحبه بالأعمى المتعثر بأواني البيت الموضوعة في الصحن المتهم أهلها بأنهم لم يضعوها حيث يجب أن توضع، مع أنها في الحقيقة «موضوعة في مواضعها»، وإنما أتى هذا الرجل من جهة البصيرة¹. رأى الغزالي في تفاوت الأشياء أمرا آخر غير ما يظهر، عبّر عنه بفكرة الترتيب أو النظام، ورأى أن هذا النظام هو الذي يسمح للعالم بأن يشتغل كشخص واحد تتعاون أجزاؤه على إتمام الخير الأقصى الممكن له²؛ ومعلوم أن التعاون يقتضي الاختلاف والتفاوت ليكون ثمة تكامل. إن الغاية من هذا التشبيه هي الاعتراف بالاختلاف في الوجود وتعليله، أي إعطاؤه مبررا غائيا.

¹ نفسه، مسائل، ص220.

² نفسه، المقصد، ص152.

صحيح أن الغزالي أنكر التفاوت والفظور في العالم¹ انقيادا للآية الشهيرة: «الذي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ؟» (الملك/3/67). لكنّه لم يقصد بذلك تساوي جميع الموجودات، وإنما قصد أنتفاء الخلل والتصدّع والاهتزاز عن نظام العالم. أمّا التفاوت الذي هو مظهر من مظاهر الحكمة فأقرّ به ولاحظه في ثلاثة مستويات:

* مستوى العلاقة المكانية بين الموجودات المنفصلة. ففي رأيه أن الله رتب هذه الموجودات في مواضعها اللاتقة بها، وبناء عليه كانت الأرض في أسفل السافلين وفوقها الماء وفوق الماء الهواء وفوق الهواء السماء². فاختصاص كلّ موجود بمكانه ضرورة تطلبها وجوده وكماله الذاتي.

* مستوى العلاقة الوظيفية بين مكونات الموجود الواحد المركّب، والمثال الأبرز عليه هو بدن الإنسان. ففيه جعل العظم للبدن عمادا لأنّه لولاها لما كان للإنسان قيام، ثم جعل اللحم صوانا للعظم، وجعل الجلد صوانا للحم. ولكلّ عضو من أعضاء الإنسان الأخرى موضع اقتضته الحكمة لو لم يكن هناك لفسدت الغاية التي من أجلها خلق، وكذا سائر الكائنات³.

* مستوى العلاقة الزمنية بين مختلف الموجودات، وترتدّ في النهاية إلى علاقة سببية بينها عبر عنها الغزالي بمفهوم الشرط. فكلّ شيء واقع بترتيب مقدّر لا يجوز إحداث أيّ تغيير فيه لأنّ ذلك يؤدّي إلى إبطال الوجود نفسه⁴.

¹ نفسه، إحياء، ج4، ص398؛ المقصد، ص105.

² نفسه، المقصد، ص105-106. وفي موضع آخر قال: «وبالجملة فينبغي أن تعلم أنّه لم يُخلق شيء في موضع إلاّ لأنّه متعيّن له. ولو تيامن عنه أو تياسر أو تسفل أو تعلّى لكان ناقصا أو باطلا أو قبيحا أو خارجا عن التناسب كريبها في المنظر». نفسه، ص107. وهذا يناقض كل ما قاله في التفاهات والاقتصاد، ص ص132-133.

³ نفسه، المقصد، ص106-107..

⁴ «لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلاّ بالحقّ والضرورة، وكذلك جميع أفعال الله تعالى. ولولا ذلك لكان التقدّم والتأخّر عبثا يضاهاى فعل الجانين... فكل ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحقّ لازم لا يتصور أن يكون إلاّ كما حدث وعلى هذا الترتيب الذي وجد. فما تأخّر متأخّر إلاّ لانتظار شرطه، والمشروط قبل الشرط. لا محالة... فلا يتأخّر العلم عن النطقة إلاّ لفقد شرط الحياة، ولا تأخّر عنها الإرادة بعد العلم إلاّ لفقد شرط العلم. وكل ذلك منهاج الواجب وترتيب الحقّ ليس في شيء من ذلك لعب واتفاق، بل كلّ ذلك بحكمة وتدبير». نفسه، إحياء، ج4، ص ص394-393.

إن فكرة النظام والترتيب كما يقول بها الغزالي تتجاوز النقيضين: مذهب بشر بن المعتمر القائل بتعدّد الصلاح والنفع، ومذهب الأشاعرة القائل بأن ما يفعله الله حسن كيفما كان ولو عكس لكان منه حسنا أيضا. فالحسن في رأي الغزالي واحد، هو ما فعله الله لكنّه لم يكن حسنا لأن الله فعله كما يذهب الأشاعرة، وإنما كان حسنا لأن كل شيء في العالم موضوع في موضعه اللائق به. فالعالم مرتّب أحسن ترتيب لأنه يبدأ من أعلى درجات الوجود التي لا مزيد عليها -وتتعلّق بالواحد من كل وجه، الكامل بكل وجه- إلى أسفلها، وهي المادّة المجردة التي إن خفّضناها درجة أخرى آلت إلى العدم.

والغاية من هذا الفهم للحكمة هي نفي العيب عن الله وتبرير سيئات الواقع باعتبارها نتيجة لفعل إلهي مقصود. لكنّه يؤدي من جهة أخرى إلى إلزام الله بغايات مسبقة وإلى افتراض طبائع ثابتة للأشياء لا يتصرّف الله فيها وإنما يخلق الأشياء وفقها. إن القول بحكمة الوجود يعني تشييدا لضرب من المعقوليّة الأنطولوجيّة المتلبّسة بحكمة الفعل الإلهي، وهذا يوقع الحكمة أي الأخلاق في أسر الوجود لأنه يضطرّ المفكر إلى تبرير الوجود وقبوله كيفما كان. ويمثّل هذا الموقف رغم منطلقاته الأخلاقيّة تهديدا لكل أخلاق، لأنه لا يستطيع التمييز بين ما هو حقّ يمكن الاحتفاظ به وما هو ضارّ ينبغي التخلّص منه. والذي اقتضى هذا الفهم هو وضع الغزالي نظريّة أفضل العوالم الممكنة في خدمة مقام التوكّل وما يشترطه من تسليم كليّ لله وكفّ عن الاضطراب ومشاغبة القدر واعتراف بأن «كلّا يحدث جبرا»¹.

الواجب

السؤال الذي نحاول الإجابة عنه هنا هو التالي: هل حافظ الغزالي على موقفه الأشعري النافي للوجوب عن الله؟ في الاقتصاد -وهو من المصنّفات المبكّرة نسبيا- نفى كلّ واجب أخلاقي أو فقهي عن الله، فجوّز له أن لا يخلق الخلق وأن لا يكلفهم بعد إذ خلقهم وأن لا يبعث إليهم الرسل وأن

الحقّ ليس في شيء من ذلك لعب واتّفاق، بل كلّ ذلك بحكمة وتدبير». نفسه، إحياء، ج4، ص ص 394-393.
¹ نفسه، ص402.

يكلّفهم ما يطيقون وما لا يطيقون وأن لا يثيبهم على ذلك، وجوّز له إجمالاً «أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد»¹. وفي هذا تأييد للموقف الأشعري واستهداف للمعتزلة بالردّ ومقاتلتها بالنقض.

لكنّ المستشرق فرانك (R. Frank) لم يؤيّد هذا الرأي، وذهب إلى أنّ الأشاعرة تميّزوا بطرح قضية الواجب طرحاً فقهياً محضاً وعرفوه بأنّه المأمور به، وهو ما رفضه الغزالي ضمناً ومارس في رفضه ضروباً من التقيّة مستعملاً في التعبير عن رأيه عبارات أشعرية تقليديّة مريداً بها معاني غير أشعرية. ولم يخف فرانك إعجابه بقدرة الغزالي الفائقة على التمويه، ورأى أنّه استفاد من غموض عبارة «الواجب» في صياغة أفكاره بطريقة تصرف انتباه القارئ عن حقيقة كونه يبتعد عن مواقف الأشاعرة التقليديّة ابتعاداً جوهرياً ويتبنّى مواقف فلسفيّة سنيويّة². وتتطلب منّا معرفة مدى صحّة هذا الرأي مقارنة أقوال الغزالي في الاقتصاد بأقواله في المصنّفات الأخرى ومقارنة جميع ذلك بأقوال ابن سينا، وهو ما نحاول القيام به فيما يلي.

في الإحياء قرّر الغزالي بوضوح أنّ كلّ «ما فعله الله تعالى، فعله بالواجب»³، وفي المقصد أكد أنّ «كلّ ما يدخل في الوجود فإنّما يدخل بالوجوب»⁴. فما معنى الوجوب في هذين الشاهدين؟ وهل يتعلّق بالله أم بالعالم؟ وهل يتناقض معناه مع ما ورد في الاقتصاد؟

يمكن القول في مرحلة أولى إنّ الواجب يتعلّق بالعالم لا بالله. يتعلّق به من حيث إنّّه نتيجة لازمة عن الإرادة والفعل الإلهيين ومن حيث إنّّه مرتّب ترتيباً ضرورياً⁵. لكنّ العالم من وجهة نظر الغزالي ليس إلّا فعلاً لله. أفلا يؤدي ذلك إلى إخضاع الفعل الإلهي نفسه لحكم الواجب؟ وهل يمكن الفصل في مسألة الواجب بين الله والعالم إذا كان أحدهما فعلاً للآخر وأثراً من آثاره؟

¹ نفسه، الاقتصاد، ص ص 197، 200، 205، 207، 215.

² Frank, *Creation*, pp67-68.

³ الغزالي، إحياء، ج 4، ص 406.

⁴ نفسه، المقصد، ص 103.

⁵ «كلّ ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحقّ لازم لا يتصور أن يكون إلّا كما حدث وعلى هذا الترتيب الذي وجد». نفسه، إحياء، ج 4، ص 393.

ليس من شك في أن موقف الغزالي من المسألة عرف تطورا ملموسا. ففي الاقتصاد عرّف الواجب بطريقتين مختلفتين. عرّفه أولا بكونه «ما ينال تاركه ضرر، إما عاجلا أو آجلا»¹. وهذا تعريف فقهي حقوقي، يحيل على ضرر العقاب الديني والأخروي، وكلاهما مما يهتم به الفقه ويفصل القول فيه². وهذا الوجوب اعتباري أي لفظي لأنه متعلق بالخطاب، وليس وصفا ذاتيا لما قيل فيه إنه واجب. وبهذا المعنى لا ينطبق الواجب على الله لأن الله ليس موضوع أوامر أحد ويستحيل في حقه النفع والضرر، فكيف يجب عليه إحداث الخلق أو نفعهم؟

وعرّفه ثانيا بكونه «ما يكون نقيضه محال» (كذا) - وهذا تعريف منطقي-، وليس في ترك الخلق وترك تكليفهم محال³ لأن خلق العالم وتكليف الناس من الحوادث، والحوادث ممكنة الوجود يجوز أن توجد ويجوز أن لا توجد وليست واجبا أو محالا. إن الواجب من حيث هو شيء خارجي مسلط لا ينطبق على الله، ومن حيث هو وصف ذاتي لا ينطبق على الأشياء لأن الوجوب لا تعلق له بها من حيث هي موجودة، وإنما هو شيء يضاف إلى الخطاب والخطاب بحسب النطق⁴، فليس يصح الواجب بهذا المعنى إلا في أعمال المكلفين. لكن الغزالي استثنى من معاني الوجوب معنى أثبتته للعالم، يتمثل في كونه واجبا لسبق العلم والمشيئة الإلهيين بأنه يكون، مؤكدا أن عدم كون العالم بهذا الاعتبار محال⁵.

إن هذا الواجب ناتج عن علم الله السابق بما يكون وقد استحال قدرا وترجم إلى نظام مترابط من الأسباب والمسببات. وهذا ما رمى إليه صراحة في المقصد حين قال: «كل ما يدخل في الوجود فإنما يدخل بالوجوب، فهو

¹ نفسه، الاقتصاد، ص198. وعرّفه في المستصفى، ص61، بكونه «المقتضى فعله».

² نفسه، المستصفى، ص54، 55.

³ نفسه، الاقتصاد، ص198.

⁴ نفسه، المستصفى، ص55.

⁵ «وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال إلا أن يقال: كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبق به المشيئة في الأزل. فهذا حق، وهو بهذا التأويل واجب». نفسه، الاقتصاد، ص198.

واجب أن يوجد وإن لم يكن واجبا لذاته»¹. وهو أيضا ما أقرّ به في الاقتصاد حين فسّر معنى وجوب العالم بغيره بافتراض «إرادة القديم موجودة وجودا واجبا» مع نفيه أن يكون ذلك دالّا على أن للعالم ذاتا «قبل الحدوث موصوفة بأنّها قابلة للحدوث أو غير قابلة» له، خلافا للمعتزلة².

إنّ الشبه بين الأشاعرة وابن سينا في مسألة الواجب كبير، فقد كان الشيخ الرئيس يعدّ الله غنياً بإطلاق، وهو ما يجعله فوق كلّ واجب. ولئن كان فعل الخير واجبا في نفسه، فإنّه في نظره «شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني، إلّا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه، وكلّ هذا ضدّ الغنى». وينتج عن ذلك أنّ الله لا يجب عليه فعل شيء ما لأنّه حسن. ولا شك أنّ هذا الفهم مطابق تماما للفهم الأشعري، إلّا أنّ ابن سينا خالف الأشاعرة حين أكّد أنّ الله لا يفعل إلّا الحسن وفسّر وجود العالم بفيض النظام الكلّي عن الله على ترتيبه وتفصيله نتيجة تمثّله في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق³.

أمّا الغزالي فوقف من المسألة موقفا وسطا بين الأشاعرة وابن سينا. فقد عدّ العالم واجبا لأنّ الله أراد كونه منذ الأزل -وتلك علته، والعلّة إذا وجدت اقتضت وجود معلولها-، وذكر بأنّ خلاف المعلوم غير مقدور وإلّا انقلب العلم إلى جهل⁴، وكان في كلّ هذا موافقا لابن سينا. لكنّه أوقف حدوث العالم على الصفات الإلهية ولاسيما صفة المشيئة شأن كلّ الأشاعرة مانحا إيّاها دورا أساسيا في الخلق، بينما لم يكن ابن سينا يعترف لهذه الصفة بأيّ دور

¹ نفسه، ص103.

² نفسه، ص ص113، 168. وانظر هذه المعاني الثلاثة للواجب في: إحياء، ج1، ص179.

³ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ص130-132. وقد نسب الغزالي هذا الرأي إلى الفلاسفة دون تخصيص. انظر: المقصد، ص176.

⁴ «فكلّ ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحقّ لازم لا يتصوّر أن يكون إلّا كما حدث وعلى هذا الترتيب الذي وجد. فما تأخّر متأخّر إلّا لانتظار شرطه، والمشروط قبل الشرط لا محالة، والمحال لا يوصف بكونه مقدورا». نفسه، إحياء، ج4، ص ص393-394. ولا يتفق هذا الرأي ومذهب الأشعري، فقد كان يرى أنّ خلاف المعلوم مقدور الجنس إلّا أنّه محال الوقوع. الشهرستاني، الملل والنحل، ص96.

وبسبب ذلك لم يكن الخلق بالمشيئة في نسقه مظهرا للكمال أصلا لأنّ الذي يعرف معرفة تامّة يعرف بمعرفة ضروريّة ولا يحتاج إلى اختيار¹.

إنّ ما يميّز المرحلة التالية للاقتصاد، أي بداية من الإحياء وخصوصا في المقصد، هو شدّة إلحاح الغزالي على فكرة الوجوب في وصف العالم. تجلّى ذلك في عبارة شديدة التواتر في مصنّفات هذه المرحلة هي عبارة «كما ينبغي وعلى ما ينبغي»، بحيث يمكن عدّها ضربا من الاستعمال اللغوي الخاصّ أو التعبير الجاهز الذي لم يرتق إلى رتبة المصطلح الذي تشرحه المعاجم وتوضّح معناه لكنّه كان يحتلّ مع ذلك موقعا أثيرا من لغة الغزالي. وتدلّ السياقات المختلفة التي استعملت فيها على أنّها تتضمّن فكرة الوجوب بثلاثة معان:

• وجوب تجنّب الله إلحاق الضرر بمخلوقاته قدر الإمكان².

• ووجوب استيفاء الفعل شروطه الذاتيّة ليصحّ وقوعه³.

• ووجوب قيام الله بالفعل على ما تقتضيه صفات الكمال التي له⁴.

وكان الغزالي قد استعمل في التهاافت عبارة شبيهة بهذه في الصيغة لكنّها مقابلة لها في المعنى، وذلك في إطار عرضه لنظريّة الخلق الإلهي المباشر للعالم بالإرادة ودفاعه عنها، هي عبارة «كما يريد وعلى ما يريد»⁵. استعملها مرّة وحيدة ثمّ لم يعد إليها، ممّا يدلّ على أنّه تخلّى عنها منذ وقت مبكر.

¹ هذا الموقف قال به أيضا بعض المسيحيين، فقد أكد القديس مكسيموس (580-662 م) (St. Maximus the Confesseur) أن حرّية الإرادة الإنسانيّة مظهر من مظاهر النقص لأن الطبيعة الكاملة لا تحتاج إلى الاختيار، فهي تعرف بالطبع ما هو خير. -Ormsby, Theodicy, pp189-190.

² عرّف العدل بكونه خلق المخلوقات «كما ينبغي وعلى ما ينبغي»، وفسّر ذلك بأنّه «لو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضررا مما حصل». الغزالي، المقصد، ص109.

³ وصف الله بالصبور لأنّه «يودع كل شيء في أوانه على الوجه الذي يجب أن يكون وكما ينبغي». نفسه، ص161.

⁴ «خلق الكل بالحقّ كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي وكما يليق بجلاله وكرمه ولطفه». نفسه، إحياء، ج5، ص30. ونفهم من ذلك أن الغزالي يرى في صفات الله نوعا من القانون أو الحدّ الذي يلزم الله بالخلق على النحو الذي خلق لا على وجه آخر، وهو ما يثير مشكلة العلاقة بين الله وصفاته البالغة التعقيد والمميّزة للفكر الديني القديم.

⁵ نفسه، تهافت، ص131.

والأقرب أنّه استوحاها من عبارة «كما ينبغي وعلى ما ينبغي» التي استعملها أول مرة في المقاصد¹، وهذا يشي بأصلهما الفلسفي².

المهمّ في هذه المعاني المتعدّدة للواجب أنّها تسحب فكرة الوجوب على الموجودات الحادثة وعلى النظام الذي ينتظمها وعلى الله من حيث إنّ صفات كماله تلزمه بأن يخلق العالم على أحسن صورة ممكنة. وهذا الفهم الواسع للواجب يجعل الغزالي أقرب إلى الفلاسفة والمعتزلة منه إلى الأشاعرة. وكان حجّة الإسلام يقترب في بعض المواضع من الموقف المعتزلي اقترابا شديدا يضطرّه أحيانا إلى إظهار سنّيته والتبرؤ من أهل الضلال دفعا لتهمة توشك أن تعلق به³.

لماذا هذا الإلحاح الشديد على مظاهر الحكمة في العالم وعلى أنّ كلّ مكوّناته واجب أن توجد وأنّها موجودة بالعدل والحقّ ولا سبيل إلى تغيير شيء منها إلاّ بثمن باهض؟ إنّ وراء هذا الإلحاح دافعين اثنين أحدهما نظري والآخر عملي، وكلاهما مرتبط بنسق الغزالي الفكري وغاياته العمليّة. أمّا دافعه النظري فهو تبرير مظاهر القصور والاختلال في العالم باعتبارها حقيقة تهدّد المسلمة الأولى في صرح المعرفة الدينيّة الإسلاميّة: الإيمان بإله واحد عالم حكيم خالق للكون. وأمّا دافعه العملي فهو الإقناع بالانخراط في منظومة الطاعة الدينيّة التي تحتاج إليها المنظومتان الفقهيّة والصوفيّة على حدّ السواء.

ومن بين المسائل المختلفة التي تناولها الغزالي في هذا الإطار كانت مسألة الواجب الأعسر والأكثر غموضا لأنّها تمثّل نقطة الافتراق بين الكلام السنّي

¹ نفسه، مقاصد، ص ص170-171، 226.

² فقد استعملها ابن سينا في تعريف الجود. الإشارات والتنبيهات، ص ص125-126. كما استعملها إخوان الصفاء في رسائلهم في سياق التوضيح لمعنى الخير والشرّ من وجهة نظر عقليّة. الرسائل، ج3، ص394.

³ من ذلك أنّه أقرّ في الإحياء بأنّ قبول التوبة واجب على الله، لكنّه أرجع هذا الوجوب إلى إرادة الله الأزليّة المتجنّسة في قانون السببيّة المتحكّم في ظواهر الطبيعة، وأبى أن يرى فيه مبدأ متعاليا ينطبق على الله كما ينطبق على غيره. الغزالي، إحياء، ج4، ص24. ولم يكن يرى في إيجاب قبول التوبة على الله إلزاما له بقانون فوقي، بل كان يرى فيه تعبيرا عن ثقة العبد برّبّه وكونه لا يخلف وعده ووعيدته، وهذا هو الخيط الرقيق الذي يميّز موقفه عن الموقف المعتزلي.

من جهة والكلام المعتزلي والفلسفة من جهة أخرى. وكان أكثر تفكير الغزالي منصباً على هذه المساحة التي تتقاطع فيها المذاهب. وقد وقف من الآراء المتداولة فيها موقف المؤلف المتجاوز، فأخذ بأطراف من الموقف الأشعري وبمثلها من الموقف المعتزلي والموقف الفلسفي. ومما احتفظ به من الأشعرية فكرة حرية الإرادة الإلهية، ومن الاعتزال والفلسفة احتفظ بفكرة الطبيعة الثابتة للأشياء وصحتها وعدالتها. ولسنا نذهب -كما اعتقد أورمسبي- إلى أنه اكتفى بمجرد التوسط بين النقيضين المعتزلي والأشعري إنقاداً للعناصر الإيجابية من الدفاع المعتزلي عن الألوهية (theodicy) وبناء لموقف أشعري أكثر صلابة¹.

أظهر التحليل الآنف أن مشكلة المفاهيم تمثل أحد الجوانب المهمة في عمل المفكرين وأحد أهم مجالات التجاذب الفكري بين المذاهب. وليست المفاهيم الأربعة التي حللناها مجرد ألفاظ ومصطلحات عند الغزالي، بل هي مبادئ وأصول على أساسها خلق الله العالم ورتبه، وانطلاقاً من فهمها يمكن للمرء أن يفهم نظام العالم ويهتدي إلى مكانه الطبيعي فيه. وقد توصل حجة الإسلام بفضل فهمه الخاص لهذه المفاهيم إلى تصور يتناقض والتصور الأشعري الذري الذي يعتبر موجودات العالم منفصلة بعضها عن بعض وينفي الترابط بينها ويفترض الإرادة الإلهية المباشرة أداة ضرورية للتنسيق بينها. لكن هذا التصور المترابط للعالم لم يكن في رأينا خطوة مساعدة على قيام تصور علمي له أو قيام ضرب من الكوسمولوجيا العلمية، وإنما كان على العكس من ذلك صرفاً للعقل عن النظر العلمي وإفراغاً للموجود من مضمونه الواقعي وتقصيراً في الوقوف على ما تتمتع به الطبيعة من استقلال حقيقي وانتظام ذاتي.

الخاتمة

كان التحدي الأكبر الذي واجهه المتكلمون والفلاسفة هو أن يثبتوا مقالة أفضل العوالم دون أن يكبلوا الله بفكرة الضرورة والواجب. تخلص الأشاعرة من الإشكال بإنكار الأمرين جميعاً: الأفضل والواجب، وأقروا بحرية الله

¹ Ormsby, Theodicy, p221.

المطلقة وبأنَّ كلَّ أفعاله نابعة من علمه ومشيبته. وفي المقابل ألحَّ المعتزلة على ربط أفعال الله بمبدأي الأفضل والواجب ووضعا لهما شروطا متفاوتة تحفظ للألوهية بعض هيبتها. وأقرَّ ابن سينا بالمبدأين على نحو مطلق وأنكر المشيئة وأرجع الوجوب إلى العلم الإلهي الذي كان يعتبره بمثابة القدر المفروض على الله¹. واختار الغزالي موقف التوسُّط بين الجميع آخذاً بأطراف مختلفة من كلِّ المذاهب، فأقرَّ بالوجوب واعتبره صفة طارئة على العالم ناتجة عن علم الله السابق، ولم يجعل هذا العلم قدرا مسلطاً على الله لأنَّه مصحوب بالمشيئة، واعتبر حسن العالم حسناً أقصى وردَّه إلى علم الله المطلق وحكمته العليا وعدله الأصلي وجوده الذاتي. فإذا الله بناء على هذه الرؤية شبيه بالمهندس يضع المثال الأوَّل -وهذا هو علمه-، ثمَّ يخلق العالم وفقه، وتلك هي مشيئته وقدرته، ويرتبه على أساس الحكمة فيضع كلَّ موجود في مكانه اللائق، وذلك هو عدله². ولا يمكن أن ينتج هذا التصوُّر إلاَّ أفضل العوالم.

ولم يكن الغزالي هو مبتكر مقالة أفضل العوالم، ولكنَّه لم يكن مجرد ناقل لآراء غيره في الموضوع. فقد سعى في الآن نفسه إلى التوفيق والتوصل إلى صيغة جديدة مقبولة دينياً ومعقولة فلسفياً وقابلة للتطبيق صوفياً. وقد جرَّه ذلك إلى ما يبدو أنَّه اضطراب وتناقض، فأوحى في الاقتصاد بأنَّه يقبل القول بإمكانية عالم أفضل من عالمنا الحالي لانتفاء النهاية عن مقدورات الله، وفي الإحياء والمقصد نفى ذلك. لكنَّ هذا التناقض ظاهري. فقد كتب في الاقتصاد ما كتب في معرض الردِّ على الأصحح المعتزلي، وكانت غايته إبطال رأي المعتزلة في مسألة التكليف وفي القول بأنَّ على الله واجبا ما، ولم يكن الموضوع موضع كلام في القدرة والممكنات والعالم. وسبب خلافه مع المعتزلة في مسألتي التكليف والواجب أنَّه كان يرفض مثل كلِّ الأشاعرة مقالة التحسين والتقيح العقليين. أمَّا في الإحياء والمقصد فكان يتحدث عن العالم وعن مظاهر الحكمة فيه، وألزمته منطلقاته والغايات التي كان يرمي إليها فيهما بالإقرار بوجوب

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ص 298-299؛ الرسالة العرشية، ص ص 10-11.

² الغزالي، الاقتصاد، ص ص 128-129.

النظام، و بالقول بحسن كلي في الأشياء، فالشيء يكون حسنا بانتظامه مع غيره من الموجودات في علاقة تستجيب لمتطلبات النظام العام.¹

لكن هذا التفكير في العالم ونظامه سرعان ما انزلق إلى تفكير في صفات الله وأفعاله، وهذه خاصية الفكر اللاهوتي المهيمن على الكلام والتصوف والفلسفة. فالعالم ليس عالما من الظواهر التي تُكتشف وتُفسر وتُبدل وتُوظف، بل هو فعل الله الحامل لسماة القدرة والحكمة الإلهيين. والإنسان ليس أحد الموجودات المتميزة بالوعي، بل هو عبد مخلوق، مطيع أو آبق، مهتد أو ضال. لا مكان في هذا التصور لعالم لذاته ولإنسان لذاته، بل كل شيء أداة، وكل موجود تابع لخالقه.

ولذلك كان موقف المفكر من صورة العالم ونظامه دالاً على تصوّره المخصوص للإله: فالأشاعرة، بسبب نزيّتهم المطلقة وإنكارهم الأصلح تصوّروا الله ملكا واسع القدرة مطلق الإرادة، يفعل ما يشاء دون ضابط أو قيد. والمعتزلة تصوّروه ملكا رحيمًا عادلًا، ووصفوه بما يوصف به هذا الضرب من الملوك في الدنيا. أما الغزالي فألح على معنى الحكمة والمعقوليّة والنظام والغائيّة في كلّ ما يفعل لأن الله عنده موجود جميل كامل يُعشق لذاته، وهذا تصوّر قريب من تصوّر الفلاسفة¹.

واختلاف هذه التصوّرات يرجع أيضا إلى اختلاف الأهداف. فالأشاعرة دافعوا عن السلطة المطلقة للنقل، والمعتزلة حاولوا إضفاء المعقوليّة على التكليف والقانون والوعد والوعيد الضروريين لاستقامة الحياة واستتباب النظام وصيانة الحقوق في الدنيا، وكلّ هذه أمور تحتاج إليها الدولة العبّاسيّة الناشئة الباحثة عن مرتكزات جديدة لمشروعيتها. والغزالي أراد منح المؤمنين الثقة الكاملة بالله، وإقناعهم بالانخراط في حياة التصوّف القائمة على نبذ الدنيا

¹ لذلك لا يمكننا أن نقبل بتأكيد المرزوقي أنّ الغزالي لا يمكنه «أن يبيّن نظريته أو أن يتصوّرها دون نفي الغائيّة كمبدأ وجودي»، ولا بتفسيره هذا التعذر باعتقاد الغزالي أن «نقااص العالم هي من الهول بحيث إذا أعطى العقل نفسه حقّ القضاء في شأنها أصبح العالم عنده لا عقلياً وغير كامل»، ولا بالاستنتاج الذي انتهى إليه، وهو أن الغزالي «عوض أن يضع مبدأ الغائيّة ثم ينفي نقائص العالم التي يدركها العقل الإنساني» فضل «أن يحرّر الوجود من الغائيّة». المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ص12.

وترك الكسب والتخلي عن الأسباب بعد أن توصل بالتجربة إلى أن هذه السبيل هي الأنجي. وهذا يؤكد ما ذهب إليه نيتشه من أن إضفاء المعنى على الوجود يعني إثباتا لسلم من القيم، ويؤكد أن قيمة العالم متوقفة على المعنى الذي نعطيه إيّاه. وكل ذلك يؤكد أن التأويل صيرورة متواصلة، ويبطل إمكانية الاهتداء إلى تأويل نهائي يعبر عن الحقيقة الأصلية.

إن الدالّ لا يحيل على الواقع بل على دالّ آخر، والأفكار لا تعبر ولا تكشف بقدر ما تحجب. فأسماء الخير والشر لا تعبر عن أشياء محدّدة، بل هي مجموعة رموز تدلّ وتعني، أي تؤول. والحكم الأخلاقي إذا فهم في حرفيته فقد معناه، وفي المقابل إذا أخذ باعتباره دلالة كان غنياً بالدلالات¹. ولأنّ الكون وما فيه من نظام وحكمة وترتيب ينظر إليه من خلال نظام العالم الأرضي، أي من خلال قيم المجتمع كما يفهمها المسلم، يمكن أن نتحدّث في مشروع المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة -وهنا نستعير عبارات سينا- مع تغيير طفيف- عن «إلحاق للكوسموس بالمجتمع، وإعلاء من شأن الكون في دلالاته الإيتيقية»².

إنّ الأصلح وأفضل العوالم نظريّتان في الأخلاق والنظام والعدل الاجتماعيّ، تحمّلان بسبب منطلقاتهما اللاهوتية خصائص التفكير القديم والوسيط، وتمثّلان من هذه الجهة فاصلاً مهماً بين فكر ما قبل الحداثة وفكر الحداثة. وقد قدّم الغزالي رأيه فيهما في شكل إشارات وإماعات واستطرادات موظّفة في سياقات مختلفة عازفاً عن بناء نظرية واعية بنفسها ومستقلّة عن غيرها. ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى غلبة النزعة الصوفية العملية عليه، فقد كان شديد النفور من فكرة المعرفة لأجل المعرفة، متعلّقاً بالفائدة العملية لكلّ قول إن في مجال الفرد أو في مجال المجتمع.

¹ K. Jaspers, Nietzsche, Gallimard, Paris 1979, coll. Tel عن بن عبد العلي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص32.

² عبارة سينا هي: "subordination du cosmos au monde et sublimation de l'univers dans sa signification éthique". M. A. Sinaceur, Logique et causalité chez Ghazali, p200

الباب الثاني

في إمكان معرفة الله

الفصل الأول

من الاستدلال إلى التجربة

المقدمة

دأب علماء الطبيعيات على أن يحكموا على الموجودات المختلفة بجملة من الأحكام وينسبوا إليها جملة من الخصائص بناء على ما يلاحظونه فيها من أمور ويدركونه منها بالتجارب. لكن المتكلمين لم يجوزوا استعمال هذه الطريقة في حقّ الباري لإقرارهم جميعاً بأنّ الحواسّ لا تناله في الدنيا ولا يمكن إخضاعه للتجربة. ومع ذلك أثبتوا وجوده ووصفوه بكونه عالماً قادراً سميعاً بصيراً مريداً إلخ. وزعموا أنّ ذلك حقّ لا يماري فيه إلاّ مبطل. فعلام اعتمدوا في تحصيل هذه المعرفة؟ ولماذا وصفوه بهذه الصفات؟

ثمّة طريق قصيرة تسمح بتقرير كثير من المعارف في حقّ الله تتمثّل في اعتماد النقل، وهي الطريق التي ذهب إليها كثير من المحدثين والفقهاء وخصوصاً الحنابلة. فقد رفض هؤلاء إعمال العقل في وصف الله وتأويل النصوص ذات العلاقة بالموضوع. ولم يكن رفضهم ناتجاً عن انغلاق في التفكير وضيق في الأفق كما يشاع عنهم عادة، بل كان ناتجاً عن تسليمهم بمبدأ منهجي واع يقرّ بأنّ الله غائب ولا سبيل إلى دركه بالعقل أو الحسّ وإنّما السبيل إلى دركه الخبر، ولما كان الله أعلم بنفسه من أيّ موجود آخر وجب الإقرار بما نصّ عليه في كلامه من غير تأويل أو تغيير. إنّ الإنسان بمفرده غير قادر على معرفة الغيب، لكنّ الله يوحى إلى البشر ويخبرهم ويعلمهم ويأمرهم، فيعلمون من طريق الخبر، ولو افترضنا انعدام الخبر لما علمنا من الغيب شيئاً ولبقينا على جهلنا، لذلك كانت النبوءة رحمة. وما نعرفه بالخبر حقّ لا شكّ فيه، فلا يجوز رده أو إخرجه عن دلالته الظاهرة.

لم ينتهج المتكلمون هذا النهج السهل، فلم يعتمدوا النقل ولم يعتبروه حجة في الباب. واتّبعوا سبيلاً أخرى سمّوها النظر والاستدلال، وقصدوا بها منهجاً تمتزج فيه الاعتبارات التجريبية بالاعتبارات النظرية المحضة يمكن تسميته بالمنهج التجريبي الاستدلالي على ما في العبارة من تناقض. ولم يكن

هذا الانقسام بشأن معرفة الغيب خاصاً بالديانة الإسلامية، فقد عرفته ديانات أخرى، وخصوصاً تلك القريبة من الإسلام ثقافياً وجغرافياً¹.

كيف كان تعامل الغزالي مع هذين المنهجين؟ وهل كان موقفه من معرفة الغيب محكوماً بمبادئ نظرية أم بأهداف حجاجية جدالية؟ وهل تمكن من بناء نهج يقود إلى معرفة حقيقية بالغيب؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ننظر في ثلاث إبستمولوجيات خاصة تعاطى معها الغزالي وأخذ منها موقفاً محدداً وعلى أساسها نقسم هذا الفصل، هي:

- إبستمولوجيا المتكلمين
- إبستمولوجيا الفلاسفة
- إبستمولوجيا المتصوفة.

وننبه إلى أنه ليس في نيتنا أن نعرف بجميع عناصر الرؤية المعرفية التي اعتمد عليها الغزالي في مختلف كتبه، وإنما نقتصر على دراسة ما هو ضروري في تبين موقفه من إمكان معرفة الغيب، ونترك جانباً ما يتعلّق بمشكلة اليقين المهمة جداً في فكره وآراءه في ثنائية المنقول والمعقول ومنزلة العلم النبوي وصلته بالمعرفة العقلية وترتيبه للمدارك وتصنيفه للعلوم وغير ذلك؛ فإن هذه المسائل على أهميتها القسوى تتجاوز نطاق بحثنا والحدود التي ارتضيها له.

1. إبستمولوجيا المتكلمين

1.1. الأسس النظرية

أ. الأساس الذري للمفهوم الكلامي للعلم

تتميز إبستمولوجيا المتكلمين بتفاؤلها، فهي تسلّم بأن كلّ موجود ممكن أن يُعرف. لذلك أكد أبو علي الجبائي أنّ «الكلام أسهل شيء لأنّ العقل يدلّ عليه»². وهي تتناول قضايا المعرفة في إطار التصوّر الذري للعالم، وهذا ينطبق

¹ في هذا الإطار يندرج إقرار الفيلسوف الألماني كانط بنوعين من التيولوجيا: التيولوجيا العقلية (théologie rationnelle) وتسعى إلى معرفة الله بالعقل، والتيولوجيا العقلية (révélée) وتعتمد في معرفة الله على المعطيات التي أمدها بها الله نفسه. E. Kant, *Leçons de métaphysique*, pp382-383.

² ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص82.

أوضح ما ينطبق على الفكر الأشعري، وإن كان ينطبق على الفكر المعتزلي أيضاً. فالعالم عند متكلمي الفرقتين جواهر وأعراض، ولما كان العلم جزءاً من العالم وجب إدخاله في أحد هذين القسمين. والذي ذهب إليه جميعهم تقريباً هو أن العلم عرض لأنه ليس متحيزاً ولا قائماً بنفسه. إلا أنهم استثنوا من هذا الحكم العلم القديم، أي العلم الإلهي، فإنهم لم يعدوه جوهراً ولا عرضاً لأنه ليس جزءاً من العالم أصلاً.

ولما كان العلم عرضاً فلا بد له من أن يخضع لأحكام الأعراض وتنسحب عليه كلّ القضايا والمشاكل المتعلقة بها، وهو ما يلاحظ بوضوح في معالجات المتكلمين. فقد عرّف الأشعري العلم بكونه «ما به يعلم العالم المعلوم»، وهذه هي طبيقته النمطية في تعريف الأعراض. وبناء على هذا الحدّ الكليّ قرّر خلافاً للمعتزلة أن الله عالم بعلم لأنه «لو كان عالماً بنفسه كان نفسه عالماً لأنّ حقيقة معنى العلم ما يعلم به العالم المعلوم». ولهذا المعنى فارق العلم سائر الأعراض، إذ لا يكون العالم عالماً بالحركة أو القدرة أو اللون أو الطعم أو غيرها من الأعراض، وإنما يكون عالماً بفضل قيام عرض العلم به¹.

ولما كان العلم جنساً عامّاً من أجناس الأعراض لم يفرّق الأشعري بينه وبين المعرفة واليقين والفهم والفتنة والدراية والعقل والفقه، واعتبرها جميعاً شيئاً واحداً. ورغم تمييزه بين العلم القديم والعلم المحدث في بعض الأوصاف والشروط، وتمييزه في صلب العلم المحدث بين الضروري والمكتسب، عدّ جميع العلوم من طبيعة واحدة²؛ وكان هذا رأي الباقلاني أيضاً³.

وكما لا يصحّ أن يوجد العرض وبعض أضداده في محلّ واحد في وقت واحد لم يجوّز الأشعري أن يوجد مع العلم بعض ما يضادّه مثل الموت والسهو والجهل والشكّ. وكان يذهب إلى أنّ العلم الواحد لا يصحّ أن يتعلّق بمعلومين

¹ ابن فورك، مجرّد، ص10.

² نفسه، صص11-12.

³ أقرّ القاضي بأن العلم جنس واحد. ولكن قسّمه إلى قديم ومحدث وقسّم المحدث إلى علم ضرورة وعلم نظر واستدلال فإنه عدّ هذه الأنواع الثلاثة «غير مختلفة فيما له يكون الشيء عالماً، من كونها معرفة للمعلوم على ما هو به». تمهيد، ص26.

من طريق التفصيل وإن كان يجوز من طريق الجملة¹، ويقول باستحالة قيام علم واحد بشيئين «كما يستحيل أن يقوم سواد واحد بجوهرين. وكذلك كان يقول في سائر الأعراض إنّه لا يجوز وجودها في محلين كما لا يجوز وجود جوهر في محلين معا»². ولكنّه كان يجوز العلم بالشيء والجهل به في آن من وجهين مختلفين، كعلم العالم بوجود العالم وجهله بحدوثه. ولا يتعلق هذان الوجهان بالعلم ذاته، بل بطريقتين مختلفتين تؤدّيان إليه، هما الحسّ والاستدلال. وكلّ هذا يتلاءم والموقف الإرجائي الذي كان يقفه الأشعري من الإيمان والكفر. كما أجاز أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة كعلمنا بالسواد أنّه عرض وأنّه حادث وأنّه لا يبقى، إلّا أنّ كلّ واحد من هذه العلوم يعلم بدليل غير دليل صاحبه، فإذا اتّحد الدليل لم يجز تعدّد العلوم. لذلك اشترط الجويني في صحّة النظر عدم العلم لأنّ العلم بالمنظور فيه يضادّ النظر ويجعله من باب تحصيل الحاصل، ولم يفرّق بين ذلك وبين اشتراط انتفاء السواد في ثبوت البياض³. إنّ كلّ هذه التقريرات تبين أنّ الأشاعرة كانوا يعاملون العلم معاملتهم لسائر الأعراض الحسيّة والمعنويّة بلا فرق.

ومن المبادئ الإيستمولوجيّة الأساسيّة التي أكّدها الأشاعرة مبدأ وحدة العلم. فالعلم عندهم جنس واحد من الأعراض، ولا فرق من حيث الطبيعة بين علم جلي وآخر خفي كما لا فرق بين حركة وأخرى، إذ لا يمكن أن يتضاهى العلمان من حيث هما علمان إذا كانا متضادين بأن يكون أحدهما جلياً والآخر خفياً. إنّ حقيقة العلم هي التبيين، وهو يناقض الخفاء، فلا علم إلّا جلي. ويمثال العلم بالشيء الواقع نظراً العلم به بديهته وضرورة «كما تماثل الحركة الضروريّة الحركة الكسبيّة... ومن حكم المتماثلين وجوب

¹ كان يذهب إلى أنّ «نوع الجهل وجنسه خلاف جنس العلم كما أنّ جنس اللون خلاف جنس الطعم وكذلك جنس السواد خلاف جنس البياض. فكذلك الشكّ والجهل والسهو والموت أحناس مختلفة كلها تضادّ العلم على الوجه الذي يستحيل حدوثها معاً لحي». ابن فورك، مجرد، ص13.

² نفسه، ص ص15-16. وكان يقول أيضاً «باستحالة وجود علمين من جنس واحد في محل واحد كما يقول في سائر المعاني إنّه لا يصحّ وجود جزئين من جنس واحد منها في محل واحد. وكان يقول إنّ الذي به يعلم تجانس العلمين كنجو ما يعلم به تجانس سائر المتجانسات من المعاني والأعراض، وهو أن يكون كلّ واحد منها يستحقّ أن يوصف بمثل ما يستحقّ أن يوصف به صاحبه ولا يستبدّ أحدهما بوصف يمتنع مثله على الآخر». نفسه، ص16.

³ نفسه، ص ص13، 16.

استوائهما في صفات النفس»¹. ولهذا المبدأ نتائج مهمة، فهو يسوّي بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية ولا يعتبر إحداها فوق الأخرى. بل يسوّي أيضا بين المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية، فما أعلمنا الله به في كتابه يمكن أن نعرفه على الوجه الذي يعلمه الله. ولئن كان المعلوم معلوماً لله بعلم أزلي وللمحدث بعلم حادث فإنهما «يتفقان في وجه تعلق العلمين بمعلومهما من حيث تعلق العلمين»². وهذا ما يجعل المعرفة الكلامية معرفة متفائلة ومدعية في الوقت نفسه³.

وحصر الجويني اختلاف العلم الضروري عن العلم الكسبي في معطى سيكولوجي صرف يتمثل فيما يشعر به العاقل من نفسه من فصل «بين أحواله في العلوم الضرورية والنظرية لأطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقبا وتواليا»، وعدم أطراد العلوم النظرية، «فإنها لا تطرد عادة وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب»، أو في ثبوت الاستطاعة في أحدهما وانتفائها عن الآخر. وهذه هي الطريقة المعتمدة كلامياً في التمييز بين الرعشة أو الرعدة والحركة المختارة⁴.

إن اعتبار العلم عرضاً حكمه حكم الأعراض بما فيها عدم البقاء⁵ ينتج عنه تذرر المعرفة. لذلك كانت المعرفة الكلامية عبارة عن علوم مفتتة، بعضها مستقل عن بعض، ولا يستدعي بعضها بعضاً. وكان أكثر الأشكال ملاءمة لهذه الخاصية شكل المقالة الكلامية التي هي قول مستقل في مسألة مخصوصة. ولا ينفي ذلك وجود نسق نظري كامن ينظم هذه المقالات ويوجه

¹ نفسه، ص ص 16-17.

² ابن فورك، مجرد، ص 92.

³ تطرق الجويني إلى مشكلة التسوية بين العلمين العامي والنبوي، فأقرّ بتساويهما على الجملة وأرجع ما بينهما من اختلاف إلى ثلاثة أوجه محتملة: فقد تكون علوم الأنبياء مختلفة عن علومنا لكونها ضرورية، أو لتوالي العلوم لهم معظم الساعات من غير أن تتورهم الفترات مثلنا وذلك يجعل تميزهم بدوام المعرفة لا بصفة فيها، أو أن يكون الاختلاف لاستثناهم بطرق من الأدلة ليست لنا. الشامل، ص 18. وكانت التسوية بين علم الله وعلوم العباد من حيث الطبيعة أوضح عند المعتزلة، فلم يعرفوا⁴ بفرق بين الصفتين إلا ما تعلق بمسألة القدم والحدوث. انظر: عبد الجبار، المغني، ج 4، ص 89.

⁴ الجويني، الشامل، ص 18. وقال أيضاً بوحدة النظر ونفي التفاضل والتفاوت فيه. نفسه، ص ص 18-19.

⁵ كان هذا رأي القاضي عبد الجبار أيضاً. شرح الأصول الخمسة، ص 49.

التفكير والجدل الكلاميين بصفة عامّة، وإنما ينبغي وجود نظريات صريحة مُعبّر عنها بصورة واعية ومباشرة.

ب. الأساس العملي للمفهوم الكلامي للعلم

كان المحدّد الأوّل للنظرة الكلاميّة إلى المعرفة هو التّصوّر الذريّ للعالم. فيما يلي نبيّن أنّ المحدّد الثاني لهذه النظرة هو التّصوّر الكلامي للفعل، ومعلوم أنّ التّصوّرين مترابطان لأنّ الفعل في نظر المتكلّمين لا يعدو كونه جزئيّة من جزئيّات النظريّة الذريّة.

يتّضح من معالجات المتكلّمين لمسألة المعرفة أنّهم يميّزون بين ضربين عامّين من العلوم: ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور، أو ما هو ضروري وما هو كسبي¹. تعني الضرورة بصفة عامّة عند الأشعري «ما حُويل عليه الإنسان وأجبر عليه ولو أراد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلا»². وفي باب المعرفة تعني الضرورة كما يرى الباقلاني ضرباً من العلم «يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشكّ في متعلّقه ولا الارتباب به»³. فالضروريّات من العلوم هي «التي تقع للعالم منّا من غير نظر ولا فكر ولا رويّة»⁴. وقد تعني أيضاً ما يحدث للإنسان وهو كاره له، وبهذا المعنى قد يكون نوع الكسب ضرورة بأن يحدث العلم في الإنسان مع كراهته له من وجه وإن كان مريداً له من وجه آخر. وعلى هذا كان الأشعري يجيز «أن يكون شيء واحد كسباً ضرورة من وجهين». ويعني ذلك أنّ وصف الضرورة «يصحّ في نوع ما يصحّ أن يكتسب»، فيكون مفهوم الضرورة أوسع من الكسب وأصلاً له. ذلك أنّ كلّ ما علمناه من طريق الاكتساب جائز أن يعلمنا الله إياه من طريق الاضطرار إليه، ولكنّ العكس لا يصحّ⁵.

¹ «فما وقع منها عن النظر والفكر كسب، وما وقع خالياً عن ذلك فليس بكسب». ابن فورك،

مجموعه، ص 18-19.

² نفسه، ص 12.

³ الباقلاني، قهيد، ص 26. وعرف عبد الجبار العلم الضروريّ تعريفاً مماثلاً. انظر: شرح الأصول

الخمسة، ص 48.

⁴ ابن فورك، مجموع، ص 15.

⁵ نفسه، ص 12-14؛ الجويني، الشامل، ص 24.

أما العلوم غير الضرورية - أي الكسبية أو النظرية - فتطلق على كل علم «يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه»، ومن خصائصها أنها مما للعالم عليه قدرة¹. فهي «مقدورة مكتسبة للعباد»، وإن كان بعض المتكلمين يسمونها من وجه آخر بالعلوم الضرورية لأنها مرتبة على أسباب لا يصح الإخلال بها ولا يعدون مقدورا مكتسبا سوى النظر نفسه²، وهذا الموقف خاص بأصحاب المعارف.

ولئن أقر الأشاعرة بأن العلم المقدر لا يجوز ثبوته مقدورا من غير تقدم نظر واستدلال³، فإنهم لم يعتبروا الصلة بين الأمرين ضرورية. فقد جوز الأشعري «أن ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر» ويحصل أحدهما دون الآخر⁴. وأنكر العلاقة السببية بينهما ورفض القول بتولد العلم عن النظر وعم ذلك في كلّ عرضين متعاقبين⁵. وجوز الباقلاني «أن يخترع الله العلم بوجود المخبر عنه من غير سماع خبر عنه في الزمن الذي يصح فيه خرق العادات وإظهار المعجزات وخروج الأمور عما هي في العادة عليه»⁶.

إن هذه الأقوال تظهر أنّ ما يهّم الأشاعرة من أمر العلوم هو الإشارة إلى الفاعل الحقيقي لها أهو الله أم الإنسان وهل كان فاعلها الإنساني مخيرا أم مضطرا. وهذا يجعل مشكلة المعرفة جزءا من نظريتهم في الفعل وما يتصل به من تكليف وجزاء. وما حملهم على النظر إليها هذه النظرة هو اعتبارهم العلم عرضا من الأعراض وتسويتهم بين الإيمان والعلم، وحكمهم بأنهما من جنس واحد⁷. ومعلوم أنّ الإيمان يمثل عندهم أهمّ الأعمال التي يأتيها الإنسان

¹ الباقلاني، تمهيد، ص ص 27-28.

² الجويني، الشامل، ص ص 23-24.

³ يبدو أنّه لم يشذ منهم عن هذا الرأي سوى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني. نفسه، ص 24.

⁴ ابن فورك، مجرّد، ص 19.

⁵ «وكان يحيل قول من قال إنّ النظر يوّلد العلم بالمنظور فيه، بل يحيل في الجملة أن يوّلد عرض عرضا. وكان يقول أيضا إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لأن النظر أوجب كونه، ولكن هو والعلم مخترعان للبارئ سبحانه، ولو فعل أحدهما دون صاحبه جاز». نفسه، ص 33.

⁶ الباقلاني، تمهيد، ص 31.

⁷ كان الأشعري يقول إن العلم بالله إيمان والجهل به كفر، ويذهب إلى أنّه لا يصحّ شرعا وجود العلم به مع الجهل لإجماع المسلمين أن المرء لا يكون مؤمنا كافرا في حال واحدة، وإن كان يجيز اجتماع العلم مع الجهل بشيء واحد من وجهين في غير هذه القضية. نفسه، ص 16.

ويحاسب عليها يوم القيامة، فكان لا بدّ من تناول مسألة المعرفة في إطار نظرية الفعل.

ويبقى الموقف الأشعري رغم احترازاته ورفضه لفكرة الطبع قريبا من حيث الجوهر من موقف أصحاب المعارف. وهم طائفة من المعتزلة¹ قالوا في المعارف «إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة»، ولم يجعلوا واقعا باختيار الإنسان سوى إرادة النظر². فالمرء يعلم صدق النبي وكذب المتنبي اضطرارا بحكم ما خاضه من تجارب ومعارف سابقة وبحكم تمييزه بين الممكن والمنتع وما يقع بالاتفاق وما لا يقع، فيحكم بأنّ هذا نبي وذاك متنبي من غير تفكير ونظر بل بما استحكم عنده من علم³.

إلا أنّ بين موقفي الأشاعرة وأصحاب المعارف فرقا مهماً في المنطلقات والأبعاد. فالأفق الذي يفكر ضمنه أصحاب المعارف هو تأكيد المسؤولية البشرية الفردية والحدّ من الاعتماد على الأنبياء وعدّ الإيمان والكفر موقفين أخلاقيين لا موقفين معرفيين. ذلك أنّ جميع الناس في ضوء هذا التصور يعرفون الله، والكافر منهم إنّما كفر لجحده ما عرف وتليسه حقيقة التنزيه. أمّا الموقف الأشعري فتوجهه منطلقات خاصة تتمثل في نفي القدرة البشرية على إحداث العلم وسائر الأعراض بصورة ذاتية مستقلة، وذلك يتلاءم واعتبار الإيمان منّة من الله ولطفا خلقه لبعض عباده والكفر غضبا وانتقاما وإهلاكا للبعض الآخر. كما يتلاءم والموقف الإرجائي الذي يحصر الإيمان في العلم بالله والكفر في الجهل به، وهو مذهب الأشاعرة وكثير من أهل السنة. وحين اعترف هؤلاء بعنصر الإرادة في العلم الكسبي لم يعنوا إرادة حرّة تُحدث العلم وتعده، بل عنوا إرادة تكتسبه وتتلقاه وتستنبطه من مظانّه.

¹ أبرزهم ثمامة بن أشرس النميري (ت213) وأبو علي عمرو بن فائد الأسواري (ت في الربع الأوّل من ق3) وأبو عثمان الجاحظ (ت256).

² عبد الجبار، المعنى، ج12، ص316.

³ نفسه، ص ص60-64. وتقضي وجهة نظر أصحاب المعارف عامّة بأنّ جميع العقلاء في الحقيقة عالمون بأنّ الله خالقهم عارفون بأنّهم محتاجون إلى الأنبياء، وترى أنّهم محجوجون بمعرفتهم تلك. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ص75-76. ومن أجل معرفة أوسع بهذه المجموعة وبالنقد الذي تعرّضت له آراؤها راجع: الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، ضمن الرسائل، ج4، ص ص47-65؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص52-57؛ عياد، الكلام في التوحيد، ص ص187-194؛ ومقال G. Vajda, La connaissance de Dieu

والنتيجة الحاصلة من تأكيد الأشاعرة كون العلوم جميعا من خلق الله وكونها أعراضا لا تبقى من ذاتها هي منع قيام أيّ قانون ثابت يضمن إنتاج المعرفة الصحيحة استنادا إلى آليات عقلية مستقلة. فالعلم من حيث الأصل والوجود ظاهرة مستقلة عن الإنسان، ولا يصح أن يكون الإنسان معيارا أعلى له بوجه من الوجوه. وهو من حيث هو عرض جزء من الأجزاء يحدث عقب جزء من النظر، وكلاهما مستقلّ عن الآخر ولا ضرورة تربط بينهما. ولئن كانت المعارف المكتسبة هي الغاية المنشودة في علم الكلام فإنّ الأهميّة الأولى تمنح للمعارف الضروريّة لكونها أساس العلم الكسبي بحكم اشتراك جميع الناس فيها واتّفاقهم عليها وإن اختلفت لغاتهم وعقائدهم وبلدانهم. ولذلك لم يجوّز الأشعري لأحد الدعوى في العلم الضروري المحصّل من طريق الحواسّ «بما لا يجده صاحبه إذا اتّفتحت حواسهم في الصحة». وكذلك كان حكمه في جميع «الضروريّات التي تقع ابتداء»، لأنّ إجازة الخلاف فيها يؤدّي إلى «تناكر الحقائق وإبطال الطرق إلى إثباتها»¹. فالإلحاح على تماثل المعارف الضروريّة واشتراك جميع الأصحاء فيها إثبات لكونيّتها ولمشروعيّة الثقة بها وتوسيع للاعتماد عليها أساسا لغيرها من المعارف.

ج. أنواع العلوم واختلاف طرقها

تحت عنوان: مذهب الأشعري في مدارك العلوم، تحدّث ابن فورك عن الطرق الموصلة إلى العلم عند الأشعري وحصرها في ثلاث: الحسّ والخبر والنظر. عن الحواسّ الخمس والأخبار المتواترة تحدث جملة العلوم الضروريّة، وعن النظر تحدث جملة العلوم المكتسبة². وذهب إلى أنّ الشيخ كان يجعل «ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحسّ أو جاريا مجراه داخلا في حكمه وبابه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعري عن وقوعه عن النظر»³. وما يميّز هذا التحديد هو الوضوح والبساطة، وهما خصلتان يميل إليهما الأشعري ويطبّقهما في أكثر الأحيان بصورة آليّة.

¹ ابن فورك، مجرّد، ص ص16-17.

² نفسه، ص ص17-18، 285؛ وانظر تفصيله لمدارك الحسّ ص40.

³ نفسه، ص19.

وتحت عنوان «مدارك الحقّ فيما اختلف فيه أهل الصلاة» تحدّث ابن فورك عن طرق العلم بالمعارف الشرعيّة عند الأشعري، وميّز فيها بين طريقتين: الخبر والنظر، ولاحظ أنّهما عند التفصيل يرجعان إلى أربع: الكتاب، والسنة وما يجري مجراها من إجماع الأمة، والقياس، والاجتهاد¹. والملاحظ من المقارنة بين التحديدين أنّ الأشعري لا يميّز بين مدارك العلوم الكلاميّة ومدارك العلوم الشرعيّة، أي بين ما الدليل عليه العقل وما الدليل عليه النقل، فكلاهما يشترك في الخبر والنظر. إلّا أنّه ميّز بينهما فيما يتعلّق بالحواسّ، فلم يعتبرها من طرق العلم بالشرعيّات، وهذا أمر مفهوم لأنّ أحكام الشرع وضعيّة اعتباريّة وليست طبيعيّة أو منطقيّة. وتبقى أصدق العلوم عنده ما ثبت بالدليلين النقلية والعقلية معا، وهو ما سيّضح أكثر مع الجيل الأشعري الثاني بعده، وفي مقدّمته أبو بكر الباقلاني.

وإذا كان الخبر طريقا إلى المعرفة النقلية والنظر طريقا إلى المعرفة العقلية فإنّ أخذ الأشعري بهما معا يعني أنّه يميل إلى التوفيق بين مذهب أهل الحديث والفقهاء من جهة ومذهب المتكلمين وأهل الرأي من جهة أخرى، ويسعى إلى التوحيد بين أكبر الاتجاهات المعرفية المعروفة في عصره. وقبوله بالأخبار طريقا إلى المعرفة مبني على اعتباره التواتر من طرق العلم الصحيح، وفي رأيه أنّ ذلك مدرك بالضرورة ولا سبيل إلى إنكاره. فإذا حصل أن أنكرت الجماعات الكثيرة التي يقع العلم بمثل أخبارهم العلوم كانوا جاحدين بألسنتهم ما يعلمون خلافه بقلوبهم².

إنّ المبدأ الذي يحكم النظرة المعرفية الأشعرية هو مبدأ تضافر الطرق أو الأدلّة، وهو مبدأ لا يسمح بموقف حازم يفصل مجالات المعرفة المختلفة بعضها عن بعض ويرتّب المعارف وطرقها إلى درجات متفاوتة في الصدق واليقين، فالعلم إمّا أن يكون علما أو لا يكون. وهذا الموقف هو الذي جعل الاستعارة من مختلف العلوم والأنساق ممكنة وسمح بدمجها بالمعطيات الدينية

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 23.
² نفسه، ص 16.

الإسلامية وتوظيف كلّ الأسلحة في الدفاع عنها واستبعاد الشكّ والظنّ والاحتمال من دائرتها.

إنّ المعارف الحاصلة من هذه الطرق المختلفة بعضها ضروري وبعضها كسبي. أما الضروري فمنه ما سمّاه الأشعري على الترادف «بديهية العقل» و«بداية العقول» و«أوائل العلوم»، وخاصيته أنّه يقع للعالم منّا «من غير نظر ولا فكر ولا روية». وعدّ من هذا القسم العلم بأنّ الموجود لا يخلو من أن يكون أزلّيًا أو لم يكن فكان، والعلم بأنّ الجوهرين لا يخلوان من أن يكونا متقاربين أو متباعدين، وكذلك علمنا الآن بأن لا فيل بحضرتنا مع صحّة أبصارنا، وعلمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها مع أنّنا نسمع الخفي من الأصوات بحضرتنا، إلخ. فإنّ ذلك كلّ معلوم لنا ضرورة. إلا أنّه جوّز كون هذه الأصوات مع عدم إدراكنا لها لوجود مانع، وأجرى ذلك مجرى نقض الله العادة على وجه مخصوص¹.

وجعل الباقلاني مدارك الضروريات هي الحواسّ الخمس، وقصد بالحاسة الإدراك الموجود بالحواسّ لا الأجسام المؤتلفة التي تتكوّن منها العين والأذن والفم، إلخ. «فكلّ علم حصل عن إدراك حاسة من هذه الحواسّ فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكنه معه الشكّ في المدرك ولا الارتياب به»². وأضاف إلى ضرورات الحسّ ضرورة تُخترع في النفس ابتداء من غير التجاء إلى الحواسّ. وضرب لذلك أمثلة شديدة الاختلاف مثل اللذة والألم والفرح والغمّ والجوع والعطش - أي أحاسيسنا الداخلية -، ومثل النوايا ومقاصد كلامنا، ومثل العلم بكون الأجسام متى وجدت فلا بدّ أن تكون مجتمعة أو مفترقة والعلم بأنّ الخبر لا بدّ أن يكون صدقا أو كذبا وكلّ ما جرى من ذلك مجرى «الأمر المنقسم في العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما»، ومثل العلم بخجل الخجل ووجل الوجل وشجاعة الشجاع وجبن الجبان الواقع عند مشاهدة الأمارات، ومثل «العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه» كإخبار

¹ نفسه، ص15.

² الباقلاني، تمهيد، ص28.

المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وظهور موسى وعيسى ومحمد والخبر
عن الوقائع والفتن والدول¹.

إن هذه الأمثلة من المعارف ترجع في النهاية إما إلى مسلمات أشعرية أو
معطيات يومية لا مدخل لها فيما عدا القاضي عبد الجبار من كمالات
العقل². والملاحظ أنها أنواع شديدة الاختلاف وأن الطرق التي تقود إليها
شديدة التنوع أيضا. وإنما اعتبرها الأشاعرة نوعا واحدا لأنها جميعا علوم
ضرورية، بمعنى أنها إذا حصلت للعالم لم يستطع لها دفعا أو تكديبا. لهذا
السبب لم يكن أوائلهم إلى حدود عصر الباقلاني على الأقل يميزون من حيث
النوع بين المعارف الحسية والمعارف العقلية والأحاسيس الداخلية والبدهييات
العقلية الأولية، أي بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية وبين المعرفة
الدقيقة والمعرفة المجملة وبين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية إذا صحت؛
فهذه المعارف على درجة واحدة من الصحة عندهم. وما يلفت الانتباه في
فكرهم الإبستمولوجي هو هذه المكانة الممتازة المنوحة للحس والضرورة. فقد
عدّوهما طريقتين مستقلتين في باب المعرفة، واعتبروهما من أهم دعائم العلم
النظري³.

وأما العلم النظري الكسبي فهو بحسب تعريف الباقلاني ما يقع عقب نظر
وتفكير واستدلال، ولأجل ذلك احتاج صاحبه في تحصيله إلى «تقدّم الفكر
والروية وتأمّل حال المعلوم»⁴. وعدّد الأشعري أوجه النشاط الذهني المختلفة
المكوّنة للنظر، فذكر منها «الفكر والتأمّل والاعتبار والمقايسة وردّ ما غاب عن
الحسّ إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة»⁵.
وذكر كذلك «دلائل العقول»، وأراد بها العلامات الموصلة إلى «العلوم المكتسبة
المجتلبة بالنظر والفكرة والتأمّل». إلا أنّ هذه الدلالات غير صالحة لمعرفة كلّ
العلوم المكتسبة، بل «حظّها في بعض المعلومات دون بعض». فلا يمكن

¹ نفسه، ص 30-31.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 51.

³ ابن فورك، مجرد، ص 17، 28.

⁴ الباقلاني، تمهيد، ص 27.

⁵ ابن فورك، مجرد، ص 17.

التوصّل بها إلى معرفة «أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل»، فهذه طريق العلم بها «الاستدلال بخبر الصادق الموثوق خبره المأمون في غيبه». ولكن يمكن التوصّل بها إلى معرفة أحكام الموجودات من حدوث وقدم ومعرفة الأوصاف التي «تتبعها وتجري مجراها وتبنى عليها»¹، أي جميع المعارف الطبيعيّة.

وعدّ الباقلاني من طرق النظر والاستدلال الاستدلال بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده. وجوّز أيضا الاستدلال على بعض القضايا العقليّة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي وما جرى مجراه من ضروب الاجتهاد². ويدلّ هذا الاعتماد على الطرق النقلية في المسائل العقليّة أنّ المتكلمين الأشاعرة يميلون إلى المزج بين الأدلّة ويحرصون على تأسيس مقالاتهم على الشرع تأكيدا لسنتيّهم.

إنّ أهمّ ما يميّز المعرفة النظرية أنّها تحتاج إلى أصل تنبني عليه. فقد شرح الأشعري معنى «النظر المقرون بالقلب» بـ«الفكرة والتأمّل لحال المنظور فيه بردّ غيره إليه ليعلم موافقته له في الحكم من مخالفته»³. وجعل هدف المستدلّ أن «يعلم ما لم يعلمه بأن ينظر فيما علمه ويردّ إليه ما لم يعلمه، فإذا استويا عنده في المعنى سوى بينهما في الحكم»⁴. وليس هذا الأصل الذي يحتاج إليه العلم النظري سوى العلم الضروري، فإنّه الأصل للعلوم المكتسبة⁵. وقد يجوز أن يكون أصل العلم الكسبي علما كسبيّا آخر، إلّا أنّه ينبغي أن يرجع في آخر التحليل إلى علم ضروري. وعلى هذا الأساس كان الأشعري «يرتبّ قوله ويبنى مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب»⁶. فكان الغاية من التمييز بين أصناف العلوم وترتيب بعضها على بعض هي فتح طريق تمكّن من معرفة الغائب المجهول بالاستناد إلى ما نعرفه من الشاهد المعلوم.

¹ نفسه، ص32.

² الباقلاني، تمهيد، ص33.

³ ابن فورك، مجرّد، ص31.

⁴ نفسه، ص ص13-14. وإلى هذا المعنى ذهب الباقلاني أيضا، تمهيد، ص ص33-34.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص13.

⁶ نفسه، ص ص13-14.

د. مشكلة معرفة الغائب

إنّ التعريف المعتزلي للشاهد والغائب غير التعريف الأشعري لهما. فقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أنّ الشاهد يدلّ على المعلوم وإلى أنّ الغائب يدلّ على ما ليس بمعلوم. واتخذ عبد الجبار من هذا التعريف موقفا نقدياً، فرأى فيه تعميماً لا مبرر له، واقترح تعريفاً آخر للغائب يحصر معناه في ما «لا يمكن معرفته ابتداءً إلاّ بطريقة البناء على الشاهد»¹. فليس كلّ مجهول لنا في وقت من الأوقات غائباً، بل الغائب هو ما لا سبيل إلى معرفته معرفة مباشرة أبداً لعدم خضوعه لمداركنا الحسيّة، وهذا ينطبق على الله بامتياز. إنّ الغائب غائب دائماً، والشاهد لا يكون شاهداً إلاّ إذا كان قابلاً للمعرفة الحسيّة بوجه من الوجوه، وهو ما لا يصحّ إلاّ في الجواهر والأعراض ومركباتهما. وعلى هذا الفهم الخاصّ للغائب أسّس المعتزلة موقفهم من الرؤية. فمن مبادئهم أنّ الله لا يُرى ولا يدرك بأيّ من الحواسّ الخمس في الدنيا ولا في الآخرة، وليس ذاك لعائق مؤقتة فإنّ الحواسّ لا تدرك شيئاً البتّة إلاّ إذا كان جسماً أو عرضاً، وليس الله داخلاً في أيّ من هذين القسمين، فلا سبيل إلى رؤيته أبداً.

على خلاف هذا الموقف اعتبر الأشعري الغيبة والمشاهدة مجردّ حالتين تتعلّقان بالمعرفة لا عالمين مختلفين، وعدّ الشاهد والغائب مفهومين مجردّين. لم يعتبر الغائب موجوداً ذا طبيعة غير حسيّة، أي موجوداً عقلياً مفارقاً، ولم يفهم منه معنى «البعد والحجاب»، بل ذهب إلى أنّ المراد به كلّ ما لا يقع تحت الحواسّ أو الضرورة في لحظة ما. فالشاهد هو «المعلوم بالحسّ أو باضطرار وإن لم يكن محسوساً»، ويتمثّل في «المعلومات التي هي الأصل في باب الاستدلال». والغائب يعني «ما غاب عن الحسّ ولم يكن في شيء من الحواسّ، والضروريّات طريق العلم به»، وهذا يجعل كلّ المعارف الاستدلاليّة قبل الاستدلال غيوباً. فالغيبة هي «غيبة العلم وذهاب العالم عن العلم به» وليست فقط غيبة الشيء المعلوم عن العالم².

¹ ابن متويه، المجموع، ص 114.

² ابن فورك، مجرّد، ص 14، 286-287.

ولم يبتعد الباقلاني عن هذا الفهم، فرأى في الدليل الذي هو عمدة النظر - وتمثله الأمارات والإيماءات والإشارات الموصلة إلى العلم - «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار»، واعتبر الدلالة والمستدل به والحجة عبارات مرادفة له، وذكر أنه صنّف في الموضوع كتاباً¹، إلاّ أنّه لم يصلنا.

إنّ كلّ المعارف الاستدلاليّة في الرؤية الأشعريّة معارف بالغيّب، ولا يدخل في باب علوم الشاهد عندهم سوى المعارف الأوّليّة، أي التي طريقتها الحسن أو الضرورة. وهذا يجعل المحسوسات والضرورات أساس كلّ معرفة، ويفتح الباب لبناء المعارف بعضها على بعض والتشريع للقياس. ونتيجة لهذا التمشّي اعتبار الأشاعرة العلاقة بين الشاهد والغائب علاقة أصل بفرع ومعلوم بمشكوك فيه مطلوب علمه، وحدّوا الاستدلال بكونه طلب المستدلّ علم ما لم يعلم برده إلى ما علم وانتزاع حكمه منه.

يمكن القول بصفة عامّة إنّ معرفة الشاهد لم تمثّل مشكلة حقيقية في نظر المتكلّمين لأنّ الشاهد حاضر، ومعنى كونه حاضراً أنّه واقع تحت مداركنا الحسيّة، ومن ثمّ فهو محصّل ومفروغ منه، والجدل بشأنه لا يتعدّى مناقضة الإنكار السفسطائي لبديهيات الحسن. الغيب وحده مثل في أعينهم مشكلة معرفيّة، والسؤال الذي طرحوه بشأنه يتعلّق بطريقة معرفته. لذلك انحصرت مجادلاتهم في مسألة الوسائل التي ينبغي أن تعتمد في المعرفة، ولم يهتمّوا بطبيعة هذه المعرفة نفسها، ولم يميّزوا في ذلك بين معرفة الشاهد ومعرفة الغائب. ومعلوم أنّ العلم الحديث لا يدّعي لنفسه مثل هذه الثقة في معرفة المحسوس، فضلاً عن الغائب. فالموقف المعرفي القديم يبدو أكثر تفاؤلاً من الموقف الحديث وأعظم ثقة بالنفس، وهي ثقة تخفي أجمة من النقائص والثغرات.

وأهمّ موجود غائب عني به المتكلّمون واجتهدوا في إقامة الدليل عليه هو الله. فأقروا جميعاً باستثناء أصحاب المعارف منهم بأنّ معرفة الباري لا

¹ الباقلاني، تمهيد، ص 33-34. وعنوان كتابه المذكور: كيفية الاستشهاد في الردّ على أهل الجحد والعناد.

تحصل اضطراباً، فإنه لا يُعلم بالحسّ لأنّه فوق الحسّ، ولا بالخبر لأنّ الخبر منه فلا تثبت صحته حتّى يثبت صدق صاحبه، ولا ببديهة العقل لأنّه لو كان كذلك لما اختلف العقلاء فيه. وإنّما تحصل معرفته بالنظر والاستدلال العقليّين¹، وهذا ينطبق على إثبات ذات الله وصفاته بلا فرق «لأنّ العلم بذاته إذا كان استدلالياً فالعلم بصفته كذلك»². والقاعدة المتّبعة في هذا هي أنّ كلّ تقرير يتقدّم على العلم بكلام الله وبصدق مبلغه فهو ممّا لا يدرك إلّا بالعقل³. لكن إذا كان الباري غائباً عن الحواسّ ولا تستطيع القوّة الوهميّة تخيله فكيف يكون موضوع نظر واستدلال عقليّين؟ وكيف يُعلم أصلاً ولا معنى للعلم كما قال الغزاليّ «إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحسّ وهو المعلوم»⁴؟

وجد المتكلّمون في العالم همزة وصل بين العقل والله بناء على مبدئين يتمثّل أحدهما في الإقرار بأنّ الفعل دالّ على فاعله، ويتمثّل الثاني في الإقرار بأنّ جميع ما في العالم فعل لله (باستثناء أفعال المكلفين عند المعتزلة والأفعال الطبيعيّة عند أصحاب الطوائف). والإنسان بناء على ذلك يدرك موجودات العالم بحواسّه، ثمّ يجعل هذه المعرفة الحسيّة سلماً إلى معرفة الله وصفاته. هذا الانتظام المعرفي فرض على المتكلّمين كما رأينا الإقرار بأنّ جميع العلوم النظرية تستمدّ أصولها من العلوم الضروريّة إمّا مباشرة أو بتوسّط. فالعلم بالله علم نظريّ، لكنّ الطريق إليه هو العلم الضروري⁵. وكان انتقالهم من العالم إلى الله يتمّ باستعمال آليّة مخصوصة استمدّوها من علاقة الفاعل الطبيعيّ ولاسيما

¹ ذهب الأشعريّ إلى أنّ الله لا يعرف ضرورة إلّا في الآخرة. أمّا في الدنيا فإنّ طريق العلم به هو «الانكساب والنظر في آياته والاستدلال عليه بأفعاله». وكذا معرفة صدق الرسل والعلم بالأحكام وبالحسن والقبیح من أفعال المكلفين. ابن فورك، مجرّد، ص15. وأقرّ عبد الجبار بأنّ معرفة الله لا تحصل بالضرورة أو بالمشاهدة بل بالتفكير والنظر أي بالعقل. وذهب إلى أنّ طريق العقل في العلم بالله هي ما يشاهده المرء من نفسه ومن الأجسام حوله من نقص وحاجة. عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص79-80. واعترف الجويني بأنّ «العلم لا يعلم اضطراباً وإنّما يتوصّل إلى معرفته نظراً واستدلالاً، وسبيل الاستدلال لا يتضح إلا بالإحاطة بالحوادث». الجويني، الشامل، ص47.

² ابن متويه، المجموع، ص133.

³ الجويني، الإرشاد، ص358.

⁴ الغزاليّ، معيار، ص48.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص14؛ الباقلانيّ، تمهيد، ص28؛ ابن متويه، المجموع، ص99، ص166؛ الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص94.

الإنسان بأفعاله وسموها بعدة أسماء مترادفة: الاستدلال بالشاهد على الغائب، قياس الغائب على الشاهد، ردّ الغائب إلى الشاهد، اعتبار الغائب بالشاهد، بناء الغائب على الشاهد¹. وتدلّ جميع هذه الأسماء على أنّ نقطة ارتكاز المتكلمين فيما يقرونه بشأن الغيب هي الشاهد دائماً، أي التجربة بمعناها الواسع.

والحقيقة أنّه يوجد منذ البدء اتفاق بين المعتزلة والأشاعرة على المبدأ الذي لأجله ساغ قياس الغائب على الشاهد، ويتمثل في التسليم بأنّ «طرق الأدلّة» بعبارة عبد الجبار و«وجه الدلالة» بعبارة الشهرستاني لا تختلف غائبا وشاهدا². وبناء عليه أكد الأشعري أنّ «طريق العلم بأنّ الذي غاب عنّا حيّ عالم قادر هو مثل طريق العلم بأنّ من بحضرتنا حيّ عالم قادر»³، وأكد ابن متويه أنّ الدليل إذا دلّ «في الشاهد على أمر من الأمور فلا بدّ من دلالته في الغائب على مثل ذلك وإلاّ أدّى إلى انتقاض الأدلّة، وهذا لا يجوز»⁴. ويفسّر هذا التماثل توافق الفريقين في تحديد شروط الاستدلال بالشاهد على الغائب ووجوهه. وقد لاحظنا التوافق بصفة خاصّة بين الأشعري وأبي هاشم الجبائي⁵ ولا غرابة في ذلك فقد كان الرجلان متعاصرين وتتلّمذا على شيخ واحد هو أبو علي الجبائي.

كان للمعتزلة الدور الأوّل في بلورة هذا المنهج المعرفي، ثمّ تبعته سائر الفرق في ذلك. وقد يكون أبو علي الجبائي (ت303) أوّل من تكلم فيه، إلاّ أنّ اهتمامه به كان محدوداً، فلم يكن له فيه سوى كلام مفرّق تناقله المعتزلة بعده وحاولوا تطويره. وواصل الاهتمام بالموضوع ابنه أبو هاشم (ت321) وكان له فيه كلام مهمّ جداً. وصنّف فيه أبو الحسين الخياط (ت308) كتاباً لم تذكر

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 288، 289؛ الباقلاني، تمهيد، ص 32؛ عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 186؛

الجويني، الإرشاد، ص 82؛ الغزالي، أساس، ص 13.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 152، 157، 161؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 94

³ ابن فورك، مجرّد، ص 287.

⁴ ابن متويه، المجموع، ص 114.

⁵ في خصوص رأي أبي هاشم وسائر المعتزلة، راجع: عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 186؛ ابن متويه،

المجموع، ص 165-166، 168.

المصادر المتوفرة عنوانه¹، وصنّف فيه كذلك أبو القاسم البلخي (ت309) كتاب كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب².

ولئن لم يكن الاستدلال بالشاهد على الغائب عند شيوخ الاعتزال المتقدمين متميِّزا عن غيره من أنواع الاستدلال، فعرفه أبو هاشم بكونه «استدلالا بالمعلوم على ما لا يعلم» -وهذا مطابق تماما لما ذهب إليه الأشعري-، فإن المتأخرين منهم تجاوزوا هذا المنظور. فرأى عبد الجبار في تعريف أبي هاشم تعميما ينطبق على جميع أنواع الاستدلال، إذ «الدليل أبدا معلوم والمدلول غير معلوم»³، مع أنّ المقصود ضرب مخصوص من ضروب الاستدلال هو ذاك الذي تتعذّر عنده المعرفة بالحواس.

لم يكن أمام الأشعري وتلاميذه إلا أن يأخذوا بهذا المنهج المعتزلي في الاستدلال ويوظفوه في إثبات مقالاتهم الخاصة. فتنبّأ قياس الغائب على الشاهد وبدلوا جهودا إضافية من أجل تقنيته والبلوغ به إلى مرتبة شبيهة بمرتبة القياس الفقهي من حيث التعقيد وضبط الشروط والأركان والأنواع. وأبرز من أسهم منهم في هذه الجهود ثلاثة: الأشعري والباقلاني والجويني، لذلك نكتفي فيما يلي بدراسة آرائهم في الموضوع.

2.1. إجرائية المعرفة الكلامية

أ- وجوه الاستدلال بالشاهد

اعترف الأشاعرة بعدة مواضع يصحّ عندها الاستدلال بالغائب على الشاهد، واشتروا فيها شروطا تسوّغ ردّ الحكم إلى الحكم. فلم يجوز الأشعري القضاء بالشاهد على الغائب إلا «إذا استوى معنيهما واتفقت علتاهما وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه»⁴. واشترط الجويني في كلّ قضاء على الغائب بالشاهد توفّر وجه من وجوه الاشتراك بينهما يخوّل إطلاق حكم أحدهما على الآخر، وسَمّى هذا الوجه «جمعا»⁵. ومجموع الوجوه التي يصحّ عندها القياس

¹ ابن متّويه، المجموع، ص165.

² ابن النديم، الفهرست، ص219.

³ ابن متّويه، المجموع، ص114.

⁴ ابن فورك، مجرّد، ص41، ص289-291.

⁵ نفسه، ص17، ص41، ص287، ص289-291.

في نظر الأشاعرة خمسة: عموم دلالة اللغة، ووحدة طريق الحكم، وأطراد العلة، وتكافؤ المثليين، وأطراد الشرط. وفيما يلي شرح لها.

عموم دلالة اللغة

يتمثل هذا الوجه في الحكم على الشيء بما حكمت به اللغة، فاللفظ إذا أطلق على الشاهد بمعنى ثم أطلق على الغائب دلّ في الغائب على ما دلّ عليه في الشاهد لاتّفاق اسميهما. وحتى لا يقع القارئ في سوء فهم لهذا الوجه ويظنّ أنّ المسألة تعميم لحكم فردي على حالات كثيرة استعان الأشعري بمثال محدّد، فتساءل أولاً: «إن قال قائل: أليس لما لم تشاهدوا نارا إلا حارة ولا فاعلا إلا جسما فهل تحكمون على كلّ فاعل أنّه جسم وعلى كلّ نار بأنّها حارة؟». ثمّ أجاب: «إنّا لسنا نعلم النار الغائبة عنّا بالاستدلال عليها بالنار الحاضرة، بل نعلم أنّ ما وقع عليه اسم نار في الحاضر والغائب فهو حارّ بتوقيف أهل اللغة لنا على أنّ ما كان بهذا الضرب من الحرارة والضوء والبنية فهو نار... فالقول في النار الحاضرة كالقول في النار الغائبة، ولسنا نقول إنّ النار الغائبة حارة لأجل أنّ النار الحاضرة حارة».

إنّ هذا الجواب مهمّ لأنّه يبيّن أنّ القياس الأشعري ليس قياساً لشيء على شيء، بل هو قياس قول على قول وإسقاط معنى لغوي مقول في موجود معلوم على موجود آخر مجهول بسبب اشتراكهما في الاسم. وفي ذلك إقرار بالسلطة المطلقة لواضع اللغة على المعنى، وبأنّ هذا المعنى قد تحدّد نهائياً بالوضع الأوّل، وبأنّ مرجع الحقيقة هو اللغة دون الواقع، وأنّ اللغة تتضمّن مرجعيّتها في ذاتها، وأنّ الدلالة اللغويّة دلالة عامّة وحقيقيّة حتى يأتي ما يخصّصها صراحة أو ينقلها إلى المجاز. ولم يشترط الأشعري في إثبات هذا العموم أن يعرف واضع اللغة كلّ الأشياء التي أشاروا إليها بالأسماء التي وضعوها لها ويتأكّدوا بالحسّ من أنّ النيران مثلا حارة كلّها وذات بنية مخصوصة، وذهب إلى أنّنا «لو قدحنا ماء ورأينا نارا لكنّا نسمّيها نارا» بتوقيف أهل اللغة وإن لم يروا نارا كهذه قط¹. فإنّهم لما وضعوا لفظ النار

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 289.

قصدوا هذا الجوهر الحارّ الملتهب، وكلّ من أطلق هذا اللفظ ممّن يستعمل لغة العرب يجب فهم كلامه في ضوء هذا القصد.

إنّ الأمر هنا لا يتعلّق بتفكير مجرد في الغيب، بل بفهم ما أشار إليه الوحي من أمور غيبية. ومثال النار المضروب مرارا إنّما يقصد به إثبات كون النار الأخروية الموعودة نارا ماديّة حارّة كالتي عندنا، ولو كانت تعني شيئا آخر كما فهمه أهل الباطن لاستعمل الشارع في الإشارة إليها لفظا آخر.

تمسك الباقلائي بهذا الوجه من القياس، وقال مثل سلفه بالاستدلال بتوقيف أهل اللغة، ولم ير فيه حملا لموجود غائب على موجود شاهد، وإنّما رأى فيه تعميما لحكم «بموجب الاسم وموضوع اللغة ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ووضعه حيث وضعوه»¹. فالتوقيف اللغوي في نظره لا يمنع الأشياء مجرد أسماء، بل يعطي الألفاظ كذلك مدلولات ثابتة وكليّة، وفي هذا اعتراف بخضوع الغيب لمقولات اللغة ونظامها وارتقاء باللغة إلى رتبة النظام الميتافيزيقي المتعالي.

طوّر الجويني هذا المسلك في الاستدلال، وطبّقه على الاصطلاحات أيضا فضلا عن الألفاظ الطبيعية مقتربا به من مفهوم الحدّ، وأطلق عليه اسما جديدا هو «الحقيقة» -وهي من مرادفات الحدّ-، واعتبره وجها من وجوه الجمع التي يصحّ عندها الاستدلال بالشاهد على الغائب. فعنده أنّه متى تقرّرت حقيقة في الشاهد اطّردت في مثيلاتها غائبا، «نحو حكمنا بأنّ حقيقة العالم من قام به العلم»². فإنّ الناطقين بالعربية لما اصطلحوا على أنّ حقيقة العالم في الشاهد تعني موجودا قام به علم وجب أن يصدق ذلك في كلّ غائب وُصف بأنّه عالم لأنّ الحقائق لا تتغير. والغاية الجدليّة من هذا المثال لا تخفى، فإنّ إثبات معنى وراء كلّ صفة ممّا اختلف في شأنه المعتزلة والأشاعرة أشدّ الاختلاف.

¹ الباقلائي، تمهيد، ص 32-33.

² الجويني، الإرشاد، ص 84.

يتمثل هذا الوجه حسب الأشعري في الحكم على الغائب بما حكمنا به على الشاهد لأنّ طريق العلم بأنّ الغائب يتّصف بصفات معيّنة هي عين الطريق التي بها علمنا أنّ الشاهد يتّصف بالصفات نفسها. فإنّنا علمنا أنّ القديم حيّ عالم قادر بظهور الأفعال الحكميّة منه، كما علمنا من أفعال الإنسان إذا كانت محكمة أنّه عالم قادر حيّ. وهذه معرفة استدلالية محتاجة إلى نظر وتأمّل، وليست مجرد إدراك حسّي لموجود شاهد ثمّ إسقاط لصفاته على الغائب¹. إنّ الحكم على الشاهد والغائب فيما ليس العلم به علما ضروريًا يتّبع طريقًا واحدة هي الاستدلال، وهذا ما جوّز إبستمولوجيًا ردّ أحدهما إلى الآخر. فإذا وقفنا في الشاهد بواسطة الاستدلال على أنّ حكمًا معيّنًا لا يصحّ في الموصوف به إلّا عند توفّر شروط محدّدة وجب إطلاق ذلك الحكم على كلّ موجود توفّرت فيه تلك الشروط سواء كان شاهداً أو غائباً. وبهذه الطريقة نكون قد عرفنا أنّ القديم حيّ عالم قادر بالاستدلال، كما عرفنا ذلك في الشاهد بالاستدلال.

لم نجد هذا المبدأ مصرّحاً به نظريًا عند الباقلاني، لكنّ ذلك لا يعني أنّه لم يعرفه ولم يقل به، فالقاضي يكاد يتّبع سبيل الأشعري خطوة خطوة. ولعلّه ذكره في بعض كتبه التي لم تصلنا، وقد أخذ به على أيّة حال في إثبات الصانع². أمّا الجويني فسّمى هذا المبدأ «دليلاً»، وذهب إلى أنّ الدليل بهذا المعنى إذا دلّ على مدلول عقلا لم يوجد غير دالّ غائباً، بل وجب أن تطرد دلالاته في الشاهد والغائب معاً، وذلك نحو دلالة الإحداث على المحدث³.

أطراد العلة

يتمثل هذا الوجه في إثبات العلة لكلّ الموجودات المشتركة في حكم واحد متى ثبت أنّ ذلك الحكم كان لبعضها لأجل تلك العلة، وذلك بناء على أنّ ما دلّ على العلة دلّ على حكمها. هذا المبدأ الذي ذهب إليه الأشعري يدلّ على

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 287.

² الباقلاني، تمهيد، ص 43.

³ الجويني، الإرشاد، ص 84.

أن ما قصده بالعلّة هنا غير ما قصدته المعتزلة والفلاسفة. عنى بالعلّة المعنى القائم بالنفس، كالحركة بالنسبة إلى المتحرّك والعلم بالنسبة إلى العالم. فالعالم المتحرّك «إنّما كان عالما متحرّكا لوجود الحركة والعلم به»، وواجب «أن يقضى بذلك على الغائب في كلّ عالم ومتحرّك» لأنّ العلة متى صحّت في البعض اطّردت في الكل¹. إنّ العلة عند الأشعري هي المعنى القائم بذات الموصوف، وهي عرض في المحدث وصفة قديمة في القديم، بينما هي في الاستعمال المعتزلي والفلسفي تعني العرّض حينما والسبب حينما آخر باعتبار الأوّل علة داخلية والثاني علة خارجية².

احتفظ الباقلاني بهذا الوجه ووضّحه بعبارات قريبة من عبارات الأشعري، وضرب له مثالي الجسم والعالم محتجّا بكون «الحكم العقلي المستحقّ لعلّة لا يجوز أن يستحقّ مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها لأنّ ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم»³. فواجب إذا حكمنا بحكم في موجود لعلّة أن نثبت تلك العلة لكلّ من ثبت فيه الحكم سواء كان شاهدا أو غائبا. بمعنى أنّنا إذا حكمنا بأنّ إنسانا ما عالم وجعلنا علة كونه عالما أنّ له علما وجب إذا حكمنا بأنّ الله عالم أن نعترف بأنّ له علما أيضا، وبهذه الطريقة أثبت الأشاعرة لله صفات المعاني.

لم يخالف الجويني سابقه في هذا النمط من الاستدلال، فاعتبر الاشتراك في العلة وجهها من وجوه الجمع جديرا بأن يراعى في القياس، وأكّد أنّ الحكم إذا ثبت كونه «معلولا بعلّة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتّى يتلازما وينتفي كلّ واحد منهما عند انتفاء الثاني»، وضرب لهذا الوجه مثال العالم أيضا⁴. إلّا أنّ الحدود التي أعطاه الأشاعرة للجسم والعالم والمتحرّك حدود متنازع فيها، فهي تقوم على تعليل الصفات بمعان قائمة بالمحال، وهذا ما رفضه خصومهم من المعتزلة. ويدلّ

¹ ابن فورك، مجرّد، 289.

² راجع في ذلك: ابن متهوب، المجموع، ص ص 165-166.

³ الباقلاني، تمهيد، ص 32.

⁴ الجويني، الإرشاد، ص 83.

ذلك على أن استدلالهم بالشاهد على الغائب مبني في كثير من الأحيان على مقدمات غير يقينية وغير مسلمة.

تكافؤ المثليين

استمدّ الأشعري والباقلاني هذا الوجه من القرآن ومن الإدراك الحدسي لقانون رياضي فيزيائي يقضي بأن يسدّ المتساويان أحدهما مسدّ الآخر، واستعملاه في التماثلات والمتضادات. فاستدلاً بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالته على استحالة مثله وما هو في معناه. فيما يخصّ التماثلات أقرّا بأن القدرة على الشيء تعني القدرة على مثيله وما هو في معناه، وبناء على ذلك أثبتنا أن خالق السماوات والأرض قادر على خلق مثلهنّ، وأن من أنشأ الناس النشأة الأولى قادر على إحيائهم بعد الموت كما أقرته آيات القرآن. وفيما يخصّ المتضادات أقرّا بأن من خلق الأجزاء مجتمعة قادر على خلقها مفترقة، ومن قدر على تحريكها قدر على تسكينها لأن المتضادات متساوية من حيث القيمة يسدّ أحدها مسدّ الآخر¹.

إلا أن الأمثلة التي ضرباها لهذا الوجه تتضمّن تعليقا لعلم بغائب (صحة الحشر) على علم بغائب آخر (الخلق الأول) بحيث لا يصحّ الثاني إلا بعد أن يصحّ الأول. وبما أن صحة الأول غير ثابتة ففي كلامهما نوع من الدور لم يتنبها إليه لأنهما حسباً المقدمات الجدلية التي كانا ينطلقان منها حقائق يقينية. ولم نجد عند الجويني إشارة إلى هذا المبدأ باعتباره وجها من وجوه الاستدلال بالشاهد على الغائب.

أطراد الشرط

اختصّ الجويني بالإشارة إلى هذا الوجه، فذهب إلى أن الجمع أي الاشتراك في حكم واحد قد يكون من طريق الشرط. وفسر ذلك بأن الحكم إذا ثبت كونه مشروطا بشرط في الشاهد، ثمّ ثبت مثل ذلك الحكم في الغائب، وجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد. ومثاله أن نحكم

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 288؛ الباقلاني، تمهيد، ص 32.

بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً، فإذا تقرر هذا شاهداً اطردها غائبا ووجب الحكم بأن الله حيّ لثبوت كونه عالماً¹.

ب- مزلق التطبيق

إن هذه المبادئ تلخص كل وجه القياس العقلي التي استعملها الأشاعرة حتى الجويني، وهي قائمة على توظيف المفاهيم الأساسية التي يتكوّن منها الجهاز النظري لعلم الكلام في معالجة مبحثي الذات والصفات، نقصد الحقيقة والدليل والعلّة والشرط؛ وهذه مفاهيم ديناميكية تعبّر عن العلاقة بين الأشياء وإضافة بعضها إلى بعض، وفي ذلك ما يشي بأصولها الطبيعية.

وقد بدا لنا من خلال أوجه القياس التي استعرضناها وما ضرب لها من أمثلة توضيحية أنّ المتكلمين كانوا على وعي بما تنطوي عليه مقولة الغيب من إشكال معرفي وما تسببه للفكر الديني من إحراج نظري. لذلك سعوا إلى بلورة تمشّ معرفي دقيق يتوفّر فيه حدّ أدنى من الصرامة المنطقية ويؤدّي الالتزام به إلى معرفة الصحيح من الخطأ ممّا يقوله أرباب المذاهب والفرق والأديان.

إلا أنّ ما انتهوا إليه من ذلك هو عبارة عن مزيج من الوسائل المعرفية يلتجئ إليها المتكلم لكشف ما هو غير مكشوف، وتشمل التحليل اللغوي والتحليل المنطقي والتحليل الطبيعي. وهذه أمور مختلفة إلا أنّ المتكلم ينطلق من كونها مترابطة يحيل بعضها على بعض لأنّها جميعاً صنعة فاعل واحد هو الله. ويلاحظ أنّ المعارف التي أثمرتها هذه الطرق في نطاق علم الكلام قليلة متشابهة، وهي لا تكاد تعدو مجال الذات الإلهية وصفاتها، يؤكد ذلك قلة الأمثلة المضروبة لبيان أوجه القياس الصحيح وتمائلها. ثمّ إنّ النتائج التي يقود إليها هذا المنهج ليست يقينية حتى بمعايير العصور القديمة، ويبدو أنّها لم تكن قادرة على إقناع غير أصحابها.

¹ الجويني، الإرشاد، ص 83. وإلى جانب الاستدلال بالشاهد على الغائب أقرّ الأشاعرة بنوع آخر من الاستدلال العقلي سمّوه «التقسيم العقلي»، وهو السير والتقسيم، وفنّسه الأشعري بأنّه استدلال المستدل بانقسام الشيء في العقل إلى أقسام وإنساده «الأقسام كلها إلا واحداً، فيعلم أنّ ذلك القسم هو الصحيح». ابن فورك، مجرّد، ص 288.

كان المعتزلة والأشاعرة يعتمدون في الاستدلال على منهج قياس الغائب على الشاهد بصورة أساسية، وإن كان البعض (المعتزلة) أكثر اعتمادا عليه في باب العدل والبعض الآخر (الأشاعرة) أكثر اعتمادا عليه في باب الصفات. ولم يكن هذا التوافق ليمنع الفريقين من التوصل إلى نتائج متضاربة، ولعلهم لهذا السبب رأوا فيه مصدرا للانحراف العقائدي خصوصا إذا كان المتكلم غير متنبه لمزالق التطبيق. في هذا الإطار اعترف ابن متويه بأن «كثيرا ممن ضلَّ كان سبب ذلك أنه استدَلَّ بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه»¹. وحذَّر الجويني من التحكم في تطبيق هذا المنهج، ونبه إلى أن ذلك يجرُّ إلى الكفر والقول بالدهر وما تأباه العقول، واشترط في كلِّ قضاء على الغائب بحكم الشاهد أن يكون فيه جمع، وأكد أن كلَّ من أجرى القياس من غير جمع وقع إمَّا في التشبيه أو إنكار الصانع².

ومن أهمَّ التطبيقات الخاطئة للاستدلال بالشاهد على الغائب قياس شيء إلى شيء، ذلك أن المسألة ليست علاقة بين شيئين بل هي تبين عقلي دقيق للرابطة الخفية القائمة بين موضوع وتقرير ثم تعميم لذلك التقرير على كلِّ ما تتوفر فيه الرابطة المذكورة. مثال هذا الخطأ وصف الفاعل الغائب بأنه حيَّ عالم قادر بناء على كوننا لم نشاهد فاعلا إلا حياَّ عالما قادرا³، وحذَّ الجسم الغائب بأنه مجتمع «لأجل أنه في الشاهد مجتمع». رأى الأشعري وتلاميذه في هذا النمط من القياس سبيلا تجرُّ إلى الاعتقاد بأنَّ الفاعل الغائب جسم لأنَّ الناس لم يشاهدوا في الشاهد فاعلا إلا جسما، وبأنَّ كلَّ موجودٍ محدثٌ لأنَّهم لم يشاهدوا شيئا إلا محدثا، وبأنَّ كلَّ موجودٍ عرضٌ أو جوهر أو جسم لأنَّهم لم يلاحظوا إلا هذه الأصناف من الموجودات، وبأنَّ كلَّ إنسان يجب أن يكون ناشئا من نطفة لأنَّهم لم يجدوا إنسانا إلا كان نطفة أولا، وبأنَّه لا حادث إلا ما كان عن أصل لأنَّهم شاهدوا كلَّ الحوادث حادثا عن أصل.

¹ ابن متويه، المجموع، ص 165.

² الجويني، الإرشاد، ص 82-83.

³ ابن فورك، مجرَّد، ص 287.

إنَّ كلَّ هذه الأقيسة خاطئة من منظورٍ أشعري، فهي متعارضةٌ إمَّا مع مقرّراتٍ كلاميةٍ عقليةٍ أو مع معطياتٍ قرآنيةٍ ثابتةٍ بالوحي، ووجه خطئها أنّها تربط بين أمرين لا رابطة بينهما. ذلك أنّه لا توجد رابطة لازمة بين كون الشيء جسماً وكونه فاعلاً، أي أنّ الفاعل ليس فاعلاً لكونه جسماً، بل هذان أمران منفصلان، وبناءً عليه لا يجوز أن نقرّر أنّ الله جسم لمجرد كونه فاعلاً¹. وليس من حقّ من عاش في بقعة لم يشاهد فيها إنساناً إلاّ أسود أن يقضي بأنّه لا إنسان إلاّ أسود، لأنّ الإنسان الذي شاهده لم يكن إنساناً لأنّه أسود بدليل أنّ يده سوداء وليست بإنسان، ولو كان إنساناً لأنّه أسود لكان معنى كونه إنساناً مساوياً لكونه أسود. إنّ خطأ هذه الطريقة في القياس أنّها تجعل ما ليس بعلةٍ علّةٍ وتفرض حكم الخاصّ على العامّ وتجعل ما تقرّر في نطاق التجربة البشرية المحدودة ذا أبعاد كليّة شاملة. إنّ المرجع في مثل هذه الحالات حسب الأشعري إلى اللغة، فنحن نسمّي من كان بهذا التركيب وبهذه البنية إنساناً بتوقيف أهل اللغة ونقضي بأنّ كلّ ما كان على مثل هذا التركيب وبمثل هذه البنية أنّه إنسان لأجل ذلك سواء كان غائباً أو شاهداً².

ولكن أتى للقائس أن يعرف أنّ الشاهد والغائب متمثالان في الحكم إذا كان أحدهما غائباً لا يتسنّى الاتّصال به أبداً؟ ولمّ وجبت التسوية بين حكميهما وأحدهما قديم منزّه عن كلّ صفات الحدث والآخر محدث من كلّ وجه؟ جواب المتكلّمين أنّ ذلك واجب لكون طرق الأدلّة لا تختلف غائباً وشاهداً، ولو اختلفت لانتقضت الأدلّة جملة. وهو واجب أيضاً لجريان العلة في الغائب والشاهد مجرى واحداً، ولو تعطلّ جريانها في إحدى الحالات لانتقضت جملة. إنّ لهذا التعليل قيمة إبستمولوجية كبيرة، فهو يدلّ على تسليمهم بأنّ أحكام العقل أحكام كليّة تنطبق على كلّ ما يحكم العقل بانطباقها عليه لأنّ صدق الأحكام مستمدّ من صحّة بنائها العقلي لا من وجود نماذج عينية مطابقة لها في الواقع.

¹ نفسه، ص ص 289-291.

² نفسه، ص ص 17، 41، 287، 289-291.

فإذا كان العقل هو الأصل والمرجع، وإذا كانت الأحكام مستمدة منه بقطع النظر عما يقوله الواقع - وهذه عقلانية مطلقة - فيماذا نفساً انطباق ما يصح في أحدهما على الآخر؟ لأنّ خالق العالم هو نفسه خالق العقل، فطرهما معا على التتطبيق والتكامل؟ أم لأنّ العقل يستنتج من العيني الجزئي حكماً محدوداً ثمّ يكسبه طابع القانون الكلّي متوهماً أنّه ينطبق على كلّ الحالات المفترضة بقوة الاستدلال؟

إنّ ما تروم وجوه الاستدلال بالشاهد على الغائب تأكيده هو أنّ جميع الموجودات خاضعة لنظام واحد من الدلالة والتعليل والانتظام، وأنّ عموم القانون - لا تماثل الموجودات - هو ما يسمح بتعميم حكم البعض على البعض الآخر، وهو ما استعمله الغزالي في إبطال القياس نفسه. غير أنّ وعي المتكلمين بفكرة النظام الكلّي المفروض على جميع الحالات الفردية بنفس الكيفية في مجالي المعرفة والوجود لم يتجاوز مرتبة الحدس المضمّن في التقريرات التفصيلية المتعلقة بحالات القياس، ولم يتطوّر إلى حدّ اكتشاف قوانين طبيعية مطّردة تتحكّم في مختلف الظواهر. وأتى لهم ذلك وهم يُخضعون المطلق والنسبي والمفارق والمتعين لأحكام واحدة!

كان الجهاز المعرفي الذي استخدمه المتكلمون بسيطاً، فلم يتجاوز تفكيرهم الإبستمولوجي نطاق المبادئ العامة التي تحدّد أنواع المعارف، وطرق الوصول إليها أو ما يسمّونه بـ«مدارك العلوم». وإذا لم يسعوا إلى بلورة نظرية معقدة في المعرفة كما سعى إليها الفلاسفة اليونان فلأنّ ما أهمّمهم قبل كلّ شيء هو تحصيل المقالات وتحريرها والدفاع عنها بأيسر السبل. وكان عدم ظهور نزعة شكّ قويّة في أوساط النخبة المفكّرة قد حرمهم من حافز مهمّ على التفكير في مشكلة المعرفة والتشريع لحرية العقل وتأسيس الثقة به وبناتجيه. وهذا ما يفسّر استخفافهم الشديد بالشكّ وسخريتهم المرّة منهم، فهم في أعينهم أشخاص شادّون ينكرون بديهيات العقل غير المحتاجة أصلاً إلى الإثبات

والبرهنة ولم يروا فيهم تحديًا حقيقيًا للمعرفة وخطرا محققًا بالحقيقة¹.
ولسنا ننكر وقوف بعض المعتزلة موقفًا إيجابيًا من الشك، لكن الشك الذي
استحبّوه هو الشك الإرادي المؤقت الذي يسبق تبين الحقيقة ويتعلّق غالبًا
بأمور جزئية.

لقد كان الاستدلال بالشاهد على الغائب ممارسة إبستمولوجية شائعة في
العصور القديمة. ورغم التجاء الكثيرين إليه -ولا يهمننا هنا إلا أمر المتكلمين-
فإنّ النتائج التي توصّلوا إليها في تطبيقاتهم المختلفة كانت متضاربة متناقضة،
فاعتبرها البعض براهين ورآها البعض الآخر مجرد مغالطات. وقد أدّى
استغلال المتكلمين لهذا المنهج في تأكيد مقالاتهم المذهبية الخاصة إلى بقاءه
دون مستوى الكونية. فاعترض عليه الفلاسفة، ولم يقبله أهل السنّة
المتشدّدون مثل الحنابلة. ولعلّ هذه التناقضات هي التي شجعت الغزالي على
نقده نقدا جذريًا والتفكير في استبداله بمنهج آخر أكثر كفاءة.

3.1. نقد القياس

أ- موقفان غزاليّان من القياس

وقف الغزالي من القياس والرأي موقفًا مزدوجًا، فقد عمل بهما ودافع
عنهما من حيث هو فقيه أصولي، ورفضهما وأدان المتمسكين بهما من حيث
هو متكلم وصوفي. تجلّى الموقف الأوّل في كتبه الأصولية الكبرى حيث خصّص
للقياس حيّزًا مهمًّا، وفي بعض الأحيان قصر اهتمامه عليه كما في شفاء
الغليل. وتجلّى الموقف الثاني في كتابين خاصين صنّفهما حجة الإسلام
بعقلية المناظر المجادل، هما أساس القياس والقسطاس المستقيم². ولا يدلّ
هذا الازدواج في رأينا على تناقض أو تطوّر في موقف الغزالي لأنّه كان يعني
بالقياس حين قبله غير المعنى الذي رُمى إليه حين رفضه. عنى بالقياس حين

¹ نموذج هذا السلوك مثله أبو الهذيل العلاف في مناظرته لصالح بن عبد القدوس بمناسبة موت أحد
أبنائه. انظر: الفهرست، ص 204. وذكر ابن الندم في الموضع نفسه أن أبا الهذيل صنّف كتابا في الردّ
على السوفسطائية.

² ومجد هذا الموقف أيضا في كتابات صوفية أخرى مثل رسائله مسائل، ص 217، الموجهة ضدّ
الباطنية. وفي مواطن عدّة منها وضع البرهان في مقابل القياس والرأي وربطه بالعقل المنطقي. نفسه،
ص ص 220، 221.

قبله «إلحاق فرع بأصل بجامع»، أو بعبارة أخرى جامعة مانعة: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما»¹، وهذا تعريف فقهي محض للقياس لا مدخل للغائب فيه، واعتبره مرادفا للرأي والاجتهاد². وقصد بالقياس حين رفضه ردّ الغائب إلى الشاهد، وهو نوع من أنواع الاستقراء.

صحيح أنّ الغزالي في كتابه أساس القياس أنكر القياس في اللغة واعتبرها توقيفا من العرب ولم يجوز للناطقين بها تعدي توقيفهم³، وأنكره في الفقه إذا كان معناه مقابلا للتوقيف لأن استنباط الأحكام بالقياس المقابل للتوقيف يعني أننا صرنا «واضعين للشرع من تلقاء أنفسنا»، وهذا في رأيه باطل غير ملتفت إليه لأنّ الشرع توقيف كلّ⁴. لكنّه لم ير في وجوه النظر في علل الأحكام الفقهية قياسا أو إلحاق فرع بأصل⁵، وامتنع عن تسمية القواعد الفقهية العامة إذا طبّقناها على حالات خاصة مثل قولهم «كلّ مسكر حرام والنبيذ مسكر فالنبيذ حرام» قياسا حقيقيا، ورأى فيها تمسكا بعموم، وأرجع خطأ التسمية فيها إلى تعسف الفلاسفة والمنطقيين⁶. فالقضية العامة -وهي الحكم العامّ الذي نجريه على الحالات الجزئية- «تارة تكون عقلية كقولنا كلّ جسم متحيّز، وتارة تكون شرعية كقولنا كلّ مسكر حرام، وتارة تكون لغوية كقولنا كلّ من له قدرة فإنّه يسمى قادرا». فإن ثبت لشيء وصف من هذه الأوصاف

¹ نفسه، أساس، ص 13-14. وكان قد حدّه بمثل هاتين الطريقتين بالألفاظ مشاهجة في شفاء الغليل، ورأى أن كل قياس يقتضي التسوية بين شيئين، وميّز بين نوعين من الأقيسة الفقهية: قياس المعنى وقياس الشبه، وحصر النظر في القياس في خمسة أركان: الأصل والفرع والحكم والوصف الجامع وطريقة معرفة كون الوصف الجامع علة الحكم. شفاء، ص 18-19، 22. راجع أيضا: المستصفي، ص 280.

² نفسه، المستصفي، ص 286 وما بعدها.

³ نفسه، أساس، ص 5-9. والموقف نفسه نجده بعبارات متقاربة في المستصفي، ص 181-182. ويمكن تفسير هذا الموقف اللغوي باعتبار مذهبية، فقد كان جل أنصار القياس من النحاة ذوي ميول اعتزالية صريحة، وكان الغزالي من أعنف المحاربين للاعتزال لا سيما حين كان يدرّس بنظاميّ بغداد ونيسابور، ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على مواقفه اللغوية. إلا أن التوقيف الذي تمسك به في هذا السياق يتعلق بمجال محدود، هو مجال دلالة الألفاظ على معانيها الوضعية.

⁴ نفسه، أساس، ص 2-3، 33-36، 103-104.

⁵ نفسه، ص 42-43.

⁶ نفسه، ص 17-21؛ المستصفي، ص 280-281.

«دخل بالضرورة تحت العموم واستحقَّ اسم القادر أو صفة التحريم أو الوصف بالتحيز»، ولم يكن ذلك بناء على قياس ما¹.

ولم يعتبر الغزالي الحكم الخاص إذا عمَّ قياسا لأنَّ التعميم كامن فيه صرح الشارع بذلك أو لم يصرح، واعتبر هذا التعميم هو المرجع في إلحاق المثل بنظيره، وبرَّره بقول الشارع: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»². وذهب إلى أنه لا يمكننا الوقوف على هذا العموم إلاَّ بتنتقيح مناط الحكم بإسقاط ما لا مدخل له في الاقتضاء عن درجة الاعتبار وإظهار ما له مدخل في الاقتضاء لاعتباره. وعدد لذلك عشرة مسالك تعرف كلها توقيفا من جهة الشارع، وبيَّن أنَّ للشارع في تعريفنا إيَّاه طرقا عدَّة قولية وعملية وعادية³.

إنَّ حملة الغزالي القويَّة على القياس يفسرها انخراطه العميق في الصراع الفكري ضدَّ عدَّة قوى في عصره. فقد صرَّح بأنَّه صنَّف أساس القياس من أجل إبطال الرأي والاستصلاح، ومعلوم أنَّ القائل بالرأي هو أبو حنيفة والقائل بالاستصلاح هو مالك بن أنس. فالمستهدف في الكتاب إذن مذهبا هذين الرجلين، وقد خطَّاهما الغزالي فعلا في بعض المسائل، وناصر الشافعي ضدَّهما⁴. لكنَّ المستهدف الأكبر لم يكن هذين المذهبين، بل كان الاتجاهين الظاهري والباطني التعليمي⁵، وهما اتَّجاهان متناقضان يمثِّلان الطرفين الأقصيين في الثقافة الإسلاميَّة. وخصَّص كتابا ثانيا هو القسطاس لمناقضة الاتجاه الثاني وحده وإبطال مذهبه في المعرفة والقياس. والتعليمية التي نقدها الغزالي تطلق أساسا على أتباع الحسن الصباح صاحب «الدعوة الجديدة»، وهم من الإسماعيلية النزارية الذين ألحوا في خطابهم أكثر من غيرهم على التعليم وعلى أنَّ التوجيه ينبغي أن يكون لله دون العقل، فسمَّوا لذلك تعليمية⁶.

¹ نفسه، أساس، ص18.

² زعم في المستصفى، ص282، أنَّ هذه القاعدة حديث نبوي.

³ نفسه، ص ص45 وما بعدها، 104-109.

⁴ نفسه، أساس، ص ص17-18، 43، 92، 99-101، 109.

⁵ نفسه، ص103. وفي المستصفى، ص ص283، صرَّح بأنَّ نفاة القياس هم أهل الظاهر وطائفة من

معتزلة بغداد وجميع الشيعة.

⁶ W. Madelung, *Aspects of isma'ili theology*, p59.

إنّ هذين الاتجاهين الباطني والظاهري كلاهما يبطل القياس ولكن من منطلقات مختلفة. فالباطنية يبطلونه دفاعا عن سلطة الإمام المعصوم مستغنيين بها عن كلّ اجتهاد ورأي وقياس، وحجّتهم في ذلك أنّ ميزان الرأي والقياس «في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس»، ولا نجاة من الخلاف إلاّ باتّباع «الإمام المعلم»¹. وأهل الظاهر يبطلونه دفاعا عن سلطة النصّ وكفائته وحفاظا على حرمة الله من أن يقاس بالبشر². وهم صنفان: حنابلة وظاهرية. فالحنابلة يسلمون في باب الاعتقاد بأنّ الله لا يدرك بإعمال الرأي والتأمّل والاستنباط العقلي، وإنّما يدرك بواسطة كلامه الموحى وسنة نبيّه، ولا ينبغي أن نصفه إلاّ بما وصف به نفسه وبما وصفه به نبيّه، وكذا في كلّ المغيبات لأنّ الله أعلم بنفسه ممّا وأعلم بما ليس هو وأصدق فيما يقول، ومن ثمّ لا مجال للرأي والقياس في الاعتقاد³. أمّا الظاهرية فينكرون القياس في الفقه والكلام جميعا، لأنّه قد صحّ عندهم «بنصّ القرآن أنّه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلاّ وقد نصّ عليه، فلا حاجة بأحد إلى القياس». ولما كان القياس غير منصوص عليه لا في القرآن ولا في السنة استنتجوا أنّه «من عند غير الله، وما كان من عند غير الله فهو باطل». واعتبروا «من استدرك برأيه وقياسه على ربّه شيئا من الحرام والواجب» مدّعيا علم ما لم يعلمه الله⁴.

لم يستطع الغزالي تجاهل هذا النقد، فهاجم القياس مثلما هاجمه أنصار دينك الاتّجاهيين؛ لكنّه رفض الانتهاء إلى النتائج التي انتهوا إليها، وأصرّ

¹ الغزالي، القسطاس، ص41. ويلمس صدى الردّ على الباطنية في مسألة القياس - ولكن دفاعا عنه هذه المرّة - في المستصفى أيضا، ص195-196.

² قال المحدث أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم التميمي المروزي المعروف بابن راهويه (161-238): «لا يجوز الخوض في أمر الله كما يجوز الخوض في أمر المخلوقين لقول الله تعالى: «لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون» (الأنبياء/21/23). ولا يجوز أن يتوهم على الله بصفاته وفعاله بفهم ما يجوز التفكير والنظر فيه من أمر المخلوقين». ابن تيمية، الاستقامة، ج1، ص108. ونسب إلى أبي القاسم بن محمّد الجيند قوله: «أقل ما في الكلام سقوط هيبة الربّ من القلب، والقلب إذا عرّي من الهيبة من الله عرّي من الإيمان». نفسه، ص111.

³ نفسه، العقيدة الواسطية، ص1-2. وانظر هجوم الفقيه الحنبلي أبي محمّد البرهاري (ت329) على الرأي والقياس في أمور الدين في: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص19، ص29-31، ص38. انظر أيضا: H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, p3, note1 (trad.).

⁴ ابن حزم، الإحكام، ج8، ص488، 500.

على أن ما يسمونه قياساً لا تنطبق عليه دائماً الاتهامات التي يوجهونها إليه لأنّ القياس لفظ مشترك متعدّد المعاني، وبعض هذه المعاني فقط تتعلّق به المؤاخذاً¹. ولذلك كان له موقفان من القياس مختلفان: موقف إيجابي يقبل به ويصحّ نتائجه لكنّه قد يأبى تسميته قياساً وذلك في مجال الفقه، وموقف سلبي يدينه ويرفض نتائجه وذلك في مجال الكلام والمعرفة العقلية. فلم يجوز «الحكم في العقليّات بمجرد القياس»، أي بـ«ردّ الغائب إلى الشاهد»²، وذلك بإثبات الحكم في شيء قياساً إلى شيء آخر، كقول المجسّم إنّ الله جسم «لأنّه فاعل صانع، فكان جسماً قياساً إلى سائر الصنّاع الفاعلين». وعدّ ميزان الرأى والقياس بهذا المعنى «ميزان الشيطان»، وأدخل فيه ما سمّاه بـ«مستحسنات العقول» التي يميل إليها المعتزلة مثل قولهم بوجوب رعاية الأصلح على الله لعباده و«مقايسة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم»، وأكد أنّ من عدل عن موازين القرآن التي هي نفسها موازين المنطق إلى ميزان الرأى والقياس فقد ضلّ وتردّى³.

ب- تهافت القياس العقلي

لما كان القياس الذي يلتجئ إليه المتكلمون هو قياس التمثيل - وهو نوع من الاستقراء المضلّ - جعل الغزالي غاية نقده «إبطال التمثيل في العقليّات»⁴، وسعى إلى إبطال القياس بإبطال الاستقراء. فذهب إلى أنّ معنى القياس العقلي «أن يوجد حكم في جزئيّ معين واحد فينتقل حكمه إلى جزئيّ آخر يشابهه بوجه ما»، ومثاله أن يقال السماء حادثة لأنّها جسم قياساً إلى النبات والحيوان⁵. أمّا الاستقراء فهو «عبارة عن تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيّات»⁶، وينقسم إلى تامّ وناقص؛ التامّ يفيد العلم،

¹ «... وبالجمله فللفظ القياس لفظ مشترك لمعنيين يتوجّه التشبيح على من يقول إنّ القرآن مشتمل عليه بأحد المعنيين، دون الثاني». الغزالي، أساس، ص33.

² نفسه، ص13.

³ نفسه، القسطاس، ص41، 43، 94-96.

⁴ نفسه، معيار، ص144.

⁵ نفسه، ص138-139.

⁶ نفسه، محكّ، ص11.

والناقص لا يفيد إلا الظن¹. فالاستقراء يفقد قيمته بمجرد وقوع الاختلاف في بعض جزئياته².

ويبدو أن الغزالي استوحى هذا التعريف من ابن سينا، فقد عرف الشيخ الرئيس الاستقراء من حيث المضمون تعريفاً شبيهاً بما عرفه به الغزالي³، إلا أن صياغته كانت مختلفة، فجاء تعريفه محايداً يكتفي بذكر خصائص الاستقراء بنوعيه ولا يظهر ما فيه من عيوب. أما تعريف الغزالي فكان تعريفاً نقدياً يبرز محدودية الاستقراء والصعوبة الأساسية التي ينطوي عليها، وتتمثل في انتقاله من جزئي إلى كلي دون مبرر. ونادراً ما كان الغزالي يتحدث عن الاستقراء التام في ميدان المعرفة العلمية حتى لكأنه لا يوجد في نظره. وكان في المقابل يبرز النوع الناقص - وهو المرادف لقياس الغائب على الشاهد-، ويكثر من التمثيل له، ويتخذ منه موقفاً سلبياً، ويعتبره غير موثوق به، ويرى أنه لا يورث اليقين وإنما يورث مجرد الظن. فكأنه لا يرى أن شيئاً من الموجودات يقبل أن تُتصفح جزئياته جميعاً لاستصدار حكم ينطبق على الكل الذي تكونه، أو كأنه يذهب إلى أن ذلك غير مجد لأن الحكم حينئذ لا يمكن تعميمه خارج نطاق الجزئيات المحصورة.

وأول سبب ينشأ عنه الخطأ في أقيسة المتكلمين في رأي الغزالي أنهم يعتمدون على مقدمات مشهورة غير مسلمة⁴، والمشهورات قضايا يقع الغلط فيها كثيراً، ولذلك لا تصلح أن تكون مقدمات للقياس اليقيني المحتاج إليه في العقليات. إن طبيعة المقدمات هي المحددة للنتائج، ولكي تكون مفيدة عليها أن تتلاءم مع المطلوب في كل قضية منطقية. فإن كان المطلوب معرفة يقينية احتاجت القضية إلى مقدمات قطعية لأن البرهان لا ينصاغ إلا من

¹ نفسه، معيار، ص136.

² نفسه، ص136.

³ قال في تعريفه: «الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، فكأنه يحكم بالأكثر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر». ابن سينا، النجاة، ص93.

⁴ الغزالي، أساس، ص25.

مقدّمات يقينيّة، وإن كان المطلوب معرفة جدليّة احتاجت إلى مقدّمات مسلّمة، وإن كان المطلوب معرفة فقهية احتاجت إلى مقدّمات ظنيّة فحسب¹. ومع أنّ الغزالي يعدّ الشرع كلّ توقيفا ويرفض القياس إذا كان مؤدياً إلى الخروج عن هذه القاعدة وإعطاء العقل دوراً مستقلاً في التشريع، فإنّه لا يرى بأساً بما يسمّيه الأصوليون قياساً وإن كان في كتابه أساس القياس لا يحبّد تسميته كذلك. وإذا كان يقبل به في الفقه فلائّه يعتبر الحقيقة الفقهية حقيقة نسبية لا يضرّ الشكّ معها، وهذا يعني أنّه في المستوى الإبستمولوجي يميّز بين المعرفة الفقهية والمعرفة العقلية ويعتبرهما من طبيعتين مختلفتين.

فالمعرفة الفقهية معرفة ظنيّة احتمالية، وليس من شرطها اليقين وثبوت الصحة، لأنّ اشتراط ذلك فيها يرهق العباد ولا يتلاءم وموضوع الفقه المحكوم بالمصلحة والتقدير والترجيح والاختلاف والتضارب². ولأجل هذا لم يشترط الغزالي في الفقه إصابة الحقّ، ولم ير بأساً بأن يُعتمد فيه على خبر الواحد ويُعمل بالتخمين والرأي، وأن تكون مقدّمات القياس فيه ظنيّة فيكون الحكم الشرعي تبعاً لذلك ظنيّاً أيضاً³. إنّ المباحث الفقهية في نظره مباحث «ظنيّة تبنى على ظواهر الألفاظ والعمومات والأقيسة»، وليس مطلوباً فيها القطع وإصابة الحقّ⁴ وإن كان ذلك مطلوباً في علم الكلام⁵، وهذا هو مبرر أعمال الرأي والاجتهاد في الفقه.

¹ نفسه، ص 13؛ المستصفي، ص 31، 35؛ القسطنطاس، ص 45. وأقرّ في هذه الحالة بأنّ الاستقراء قد يكون صالحاً في الفقهيات حيث يعني نقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر لماتلة بينهما في بعض الأمور، إلا أنّه في هذه الحالة لا يفيد سوى «تطبيب القلب وإقناع النفس في المحاورات». مقاصد، ص 43؛ قانون التأويل، ص 128.

² «وهذا لأنّ الخلق ما كلّفوا الصواب عند الله فإنّ ذلك غير مقدور، ولا تكليف بما لا يطاق، بل كلّفوا ما يظنونه صواباً كما لم يكلّفوا الصلاة بثوب طاهر بل بثوب يظنون أنّه طاهر. وإذا جاز سفك الدماء بظنّ يحتمل الخطأ وهو ظنّ صدق الشهود فلم لا يجوز بظنّ شهادة الأدلة عند الاجتهاد؟». نفسه، القسطنطاس، ص 88. «وهذا لأنّ الأمور الوضعية الشرعية التي يتصور أنّ تختلف بها الشرائع يقرب فيها الشيء من نقيضه مع كونه مظلوناً في سرّ الاستعداد». نفسه، ص 89.

³ إمعاناً في إثبات هذا المبدأ صاغه الغزالي على صورة القياس الثلاثي، وهو البرهان عنده. أساس، ص 92.

⁴ أقرّ الغزالي بأنّ المرء إذا ظنّ في زوجته الحلّ فهي حلّ له وإنّ كانت من محارمه وهو لا يعلم. المستصفي، ص 58.

⁵ نفسه، إحياء، ج 1، ص 190؛ أساس، ص 43.

إنّ نقد الغزالي لمقدّمات المتكلمين ليس مجردّ تعبير عن موقف منطقي صارم، بل يتضمّن إلى جانب ذلك موقفاً مبدئيّاً من المعرفة الكلاميّة السائدة، ومقابلة بينها وبين المعرفة العقليّة المحض، وشكّاً في سلامة كثير من الأسس التي بنيت عليها. ففي المعرفة العقليّة لا يجوز إلاّ اليقين، والقياس قاصر عن بلوغها، فقصاراه أن يقود إلى «حدس وتخمين لا يفيد برد اليقين»¹، ومن ثمّ ليس له في العقليّات مكان. وفي هذا الإطار حدّر الغزالي من تضييع «الحقّ المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة»، ونبّه إلى أنّ أكثر المشهورات تنطوي على باطل خفي لا يتنبّه له إلاّ الأقلون²، واشتكى من أنّ «أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء» من هذا الصنف، وبهذا فسّر تناقضهم وتخبّط عقولهم في تنقيحها³.

وحتّى إذا سلّمت المقدّمات يبقى الاستقراء في نظر الغزالي غير مفيد، وضرب لذلك قضيّة خاطئة تتمثّل في قول المشبّهة في فاعل العالم إنّه جسم لأنّ كلّ فاعل جسم. فبيّن أنّ مستندهم في ذلك أنّهم تصفّحوا أصناف الفاعلين فوجدوهم جميعاً أجساماً. لكنّه نبّه إلى أنّ صاحب هذا القياس إن كان قد تصفّح فاعل العالم مع ما تصفّح ووجده جسماً فقد عرف المطلوب مباشرة من غير استقراء وكان ما توصّل إليه تمسكاً بعموم ثبوت عموم الحكم بعموم العلة ولم يكن قياساً واستشهاداً⁴. فأما إذا لم يتصفّح فاعل العالم مع جملة الفاعلين فإنّه يُسأل: «لم حكمت بأنّ كلّ فاعل جسم وقد تصفّحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلاّ أنّ بعض الفاعلين جسم؟». فإن قال: «لم أتصفّح الجميع ولكن الأكثر»، لم يكن ذلك كافياً لأنّه يجوز أن يكون الكلّ جسماً إلاّ واحداً، «وإذا احتل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظنّ»، فإنّه «لا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تامّاً»⁵. ولذلك لكي يكون الاستقراء تامّاً

¹ نفسه، القسطاس، ص 45؛ أساس، ص 13.

² نفسه، معيار، ص ص 143-144.

³ نفسه، محلّ، ص 108.

⁴ نفسه، مقاصد، ص 43؛ معيار، ص ص 133-134، 136؛ القسطاس، ص ص 96-97؛ أساس، ص

ص 13-14، 16، 18، 21.

⁵ نفسه، مقاصد، ص 43؛ معيار، ص ص 133-134، 136؛ القسطاس، ص ص 96-97؛ أساس، ص

ص 13-14.

لا يكفي تصفح الشاهد إن أمكن أن يخالفه غائب ما. وضرب الغزالي لذلك عدّة أمثلة استمدّها من الطبيعة. فمن ذلك ظنّ أكثر الناس أنّ كلّ حيوان إنّما يحرك عند المضع فكّه الأسفل، قياسا إلى ما يرون من الحيوانات المحيطة بهم. وهذا ظنّ خطأ يكذّبه حال التمساح، فإنّه يحرك فكّه الأعلى. ومنها ظنّهم أنّ كلّ حيوان سوى الإنسان ينزو على أثنائه من وراء، وهذا خطأ أيضا لأنّ سفاد القنفذ على المقابلة. وإنّما جرّهم إلى هذا التعميم الخاطئ قلة من شاهد منهم هذا الحيوان لحظة السفاد.¹

إنّ مكن الخطأ في الاستقرار أنّه يحكم على الكلّي بحكم الجزئي من غير استعراض لجميع جزئيات الكلّي، وهذا يعني أنّه يحكم على الغائب بحكم الشاهد كما لو كانا شيئا واحدا مع أنّهما شيئا متميزان. فكلّ اثنين في نظر الغزالي غيران، والغيريّة تقتضي الاختلاف بوجه من الوجوه، وقد يكون مناط القياس ما به تغاير المتغايرين فيكون القياس خاطئا بلا شك. إنّ إطلاق حكم ثابت في شيء على شيء آخر مغاير له لمجرّد اشتراكهما في بعض الصفات ممارسة خاطئة، ووجه الخطأ فيها أنّها تتجاهل حقيقة أنطولوجيّة تتعلّق بمفهومي الهوية والغيريّة. فالثنينيّة من طبيعتها التغاير، والمثلان «لا وجود لهما في الأعيان أصلا»². فإذا حكمنا على الثاني بحكم الأوّل وكانا غيرين أي مختلفين في صفة واحدة على الأقلّ فما الضامن أن لا يكون الحكم متعلقا بما به الاختلاف بينهما، فيكون تعميم الحكم باطلا، إذ الأصل في المختلفات اختلاف أحكامها؟ إنّ ثبوت الحكم في شيء لا يلزم منه ثبوته في غيره، «لأنّ ذلك الغير مغاير لا محالة له في صفة، ولأجله كان غيرا له، وربّما يكون الحكم منوطا بالوصف الذي فيه المغايرة، فإذا انتفى انتفى الحكم»³. ولأجل هذا الخلل المزدوج رفض الغزالي ردّ الغائب إلى الشاهد أي إثبات علّة الأصل وردّ الفرع إليه لأنّ علّة الأصل إذا لم تثبت فلا حجة فيها ولا يجوز إجراؤها

¹ نفسه، مقاصد، ص 43؛ تهافت، ص 318-319؛ معيار، ص 36؛ القسطاس، ص 96.

² نفسه، أساس، ص 14، 48.

³ نفسه، ص 14.

على الفرع، وإذا ثبتت استُغني عن ذكر الشاهد¹ ووجب «أطراح الشاهد المعين».

إنّ في الاستدلال الناقص أو قياس الغائب على الشاهد تناقضا داخلياً يحول دون القبول به شكلاً منطقيّاً صحيحاً. فإنّه لا يصحّ إلاّ بشرط هو عموم العلة، ولكن إذا تحقّق هذا الشرط سقط أثر الشاهد وانتفى القياس. وإذا لم تكن العلة عامّة، إذ «أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفيّة»، كان القياس سبباً للخطأ. ونتيجة لهذا النقد توصل الغزالي إلى أنّه «على جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معيّن في العقليّات ليقاس عليه»²، وهذا إبطال صريح للقياس.

وحتىّ يثبت الغزالي أنّ نقده للاستقراء مبدئي وغير خاضع للاعتبارات المذهبيّة لم يميّز فيما ضربه من أمثلة بين فرقة وفرقة، فتخيّر أمثلة تعكس وجهات نظر كلاميّة مختلفة، ونظر إليها جميعاً بعين واحدة، وصرّح بأنّ نقده يستهدف جمهور المتكلّمين غير المحقّقين، وعرض أكثر من مرّة بقصورهم المعرفي. فكان من الأمثلة التي ضربها ما يعبر عن موقف تشبيهي، مثل القول بأنّ الله جسم لأنّه فاعل صانع قياساً إلى سائر الصنّاع الفاعلين الذين هم جميعاً أجسام. ومنها ما يعبر عن موقف اعتزالي، مثل القول بوجوب رعاية الأصلاح على الله على وجه الاستحسان العقلي لأنّ فعل مثله مستحسن من الخلق. ومنها ما يعبر عن موقف أشعري، مثل القول بأنّ الله يرى لكونه موجوداً قياساً إلى أنّ ما يرى في عالمنا إنّما يرى لكونه موجوداً³ فحسب.

انتقد الغزالي هذا القياس الأخير في خطوتين بيّن في الأولى أنّه «إن لم يثبت لهم أنّ كلّ موجود مرئي على العموم حتى يكون هذا قضية عامّة فلا يمكنهم الحكم بأنّ الباري مرئي». وبيّن في الثانية أنّه «إن ثبت لهم ذلك فقد

¹ نفسه، ص 19-20.

² نفسه، معيار، ص 139-140.

³ نفسه، القسطاس، ص 94-97؛ أساس، ص 14، 16-17، 19.

استغنوا عن ذكر الشاهد والقياس»¹. ومنها ما يعبر عن موقف فلسفي أيضا، فإن الفلاسفة وإن هاجموا قياس الغائب على الشاهد فقد صدروا عنه حين أنكروا النشأة الآخرة بحجة أنهم لم يشاهدوا بعثا. فاحتج الغزالي عليهم بأنهم لو لم يشاهدوا خلق الإنسان من نطفة لنفرت عقولهم عن التصديق به أيضا، ونبه على أن «في الأسباب المغيّرة لأحوال الأجسام عجائب يستنكرها من لا يشاهدها» مثل الخواصّ والسحر والمعجزة والغيب، ولكنّ كلاً «يعول في إقراره على قدر مشاهدته لا على طريق معقول في إثبات الاستحالة»².

ج- من نقد القياس إلى نقد الكلام

بدا لنا رأي الغزالي في الاستقراء من خلال النقد الذي وجهه إليه مجحفاً لأنه لا يقرّ له بأيّ جدوى معرفيّة في باب العقليّات ويراها مضراً بالحقيقة قاصراً عن بلوغ درجة اليقين، ولم يعترف به إلاّ في مجال الفقه لأنّ الفقه يستند إلى معرفة مظنونة مبتعهاها المنفعة لا اليقين. وهذا الرأي مخالف لواقع التفكير العلمي قديما وحديثا. فقد وجدت دوما تيّارات علميّة قويّة تبرز أهميّة الاستقراء وتبيّن حاجة العلم إليه. وفي هذا الإطار نذكر بأنّ أرسطو وإن فضّل معرفة الكلّيّات على ما عداها فإنّه أقرّ بأنّه حيث لا يوجد إدراك للجزئيّات أيّ للأعيان لا يوجد علم استدلالي. فعنده أنّا نكتسب العلم إمّا بالاستنتاج (deduction) أو بالاستقراء (induction)، والاستنتاج ينطلق من الحقائق الكلّيّة والاستقراء من الحقائق الجزئيّة. ولكن لا سبيل إلى التأمّل في الحقائق الكلّيّة إلاّ بالاستقراء، فالتجريد يأتي من العيني والمجرّدات توجد في الأعيان، ولا يمكن استقراء مجال ما من دون إدراكه بالحسّ أوّلاً³.

إنّ موقف الغزالي النقدي من القياس والاستقراء هو في حقيقته موقف نقدي من علم الكلام يعبر عن ارتياب صاحبه بنتائجه وعن شكّه في جدواه. فلم يعترف للكلام بأكثر من دور علاجي، لذلك شبّه المتكلّم بالطبيب، وحصر

¹ نفسه، القسطاس، ص97؛ أساس، ص19. وانظر نقده لاستدلال الأشاعرة على كون الله عالما بالقياس إلى الإنسان وإبطاله الاحتجاج باطراد العلة في: معيار، ص141.

² نفسه، فضائح، ص50-51.

³ P. Duhem, Le système du monde, t1, p133.

مجال إشعاعه في مرضى الاعتقاد الذين تسرّبت الأهواء إلى عقولهم¹. ولئن أقرّ بأنّ الكلام بالإضافة إلى الفقه أصل فإنّه اعتبر هذا الإقرار حقيقة قد تستعمل على غير الوجه الصحيح، «فإنّ الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم، وذلك حاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة»².

وفي اتجاه الحدّ من دور الكلام أكدّ الغزالي أنّ صاحب الشرع (النبي) لم يطالب العرب بأكثر من التصديق، و«لم يفرّق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني»³. كما أشاد بدور السيف في التاريخ الإسلامي في حمل كثير من الناس على الإيمان، وأظهر فشل المناظرة في ذلك. وهي فضلا عن فشلها في إقناع الخصوم مضرّة لاشتمالها على عديد الآفات لعلّ من أبرزها أنّها لا تقود إلّا إلى مزيد من الإصرار والعناد. ولما كان «إثمها أكبر من نفعها - إذ هي منبع كلّ خلق أثيم-»، حذّر الغزالي منها ولم يجوّزها إلّا في حالات خاصّة اشترط لها شروطا صعبة⁴.

لكنّه نبّه على أنّ الغضّ من المناظرة والجدل لا يعني غضّا من منصب العقل والبرهان، فإنّ «نور العقل كرامة لا يخصّ الله بها إلّا الآحاد من أوليائه». هذه الإشادة بنور العقل تعني أنّ نقده للكلام لم يكن حاصلًا من داخل الأفق السنّي المنغلق الذي يعدل عن الكلام إلى النقل وحده، وإنّما كان ينطلق من أفق آخر يتطلّع إلى منهج أرقى وأجدى⁵.

وقد أدّى هذا التوجّه الجديد إلى مزيد من العقلانيّة والصرامة المنهجية في التطرّق إلى المسائل النظرية، وإلى مزيد من البراغماتيّة في التعامل مع الفئات الشعبية الواسعة التي لا تستطيع بحكم ثقافتها المحدودة أن تتفاعل بإيجابية مع الجدل النظري المعقّد. في هذا الإطار رأى الغزالي أنّ الغالب على أكثر

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص378.

² نفسه، الاقتصاد، ص44.

³ نفسه، ص38.

⁴ نفسه، أيها، ص39-41.

⁵ وما يؤكّد أن منطلق هذا النقد ليس الموقف السنّي المنغلق، أنّ الغزالي حين عرفّ بما يحدثه الجدل الكلامي من تأجيج للتعصّب وإثارة لدواعي المعاندة والمخالفة وترسيخ للاعتقادات الباطلة عرض بالحنابلة من طرف خفي، فأشار إلى قوم انتهى التعصّب بهم «إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة». نفسه، الاقتصاد، ص41.

الناس هو القصور، ولأجل ذلك فهم «لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش»، وتضرّ بهم العلوم «كما تضرّ رياح الورد بالجعل»¹. وأوصى بأن لا يخاطب هذا الصنف إلاّ باللغة التي يفهمونها.

وحصر من يعود علم الكلام عليهم بالفائدة في طائفتين: طائفة مهتدية لكنّها لنباهتها لم ترض بقبول الحقّ تقليدا، وتنبّهت من أنفسها لإشكالات شكّكتها في عقائدها، وزلزلت عليها طمأنينتها، أو قرعت سمعها شبيهة حاكت في صدورها. وأخرى ضالّة ولكن يرجى لرجاحة عقلها صلاحها. فهذان الصنفان من الناس لا باس ب«التلطف بهم في معالجتهم... بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم»، ولا يقدّم ذلك «في معرض المحاجة والتعصّب». فإن كان أحدهم ذكياً فطنا ولم يقنعه التلطف «فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي»². وهذا يؤكّد أنّ الغزالي كان في مرحلة الاقتصاد يعتبر الكلام متضمّناً للدليل الحقيقي، ولكنّه كان يقصد الكلام المتسلّح بمقولات المنطق ومعاييره لا كلام المقلّدين والمتعصّبين.

إنّ هذه الشواهد من الاقتصاد تبين أنّ الغزالي كان ينظر إلى علم الكلام منذ مرحلة التدريس الأولى باعتباره صناعة رفيعة يجب أن تكون مقصورة على الخاصّة، وأنّ «العقل الكلامي» يطبعه عقل نخبوي، وأنّ دعوة الغزالي إلى إلجام العوامّ عن ممارسته ليست متأخّرة ولا هي مقصورة على كتابه المشهور بهذا الاسم. لكنّها تبين في الآن نفسه أنّه كان يعتبر علم الكلام مجرد علاج لا يحقّ تعاطيه لغير مرضى الاعتقاد من النابهين أو الأطباء الذين ندبوا أنفسهم لمعالجة هؤلاء المرضى. ولا يمكن لهذا الموقف أن يكون مساعدا على استمرار العلم مشجّعاً على تطوّره.

¹ نفسه، ص 39-40.

² نفسه، ص 40-41.

2. إيستمولوجيا الفلاسفة

1.1. 2. تقریب المنطق

كان للغزالي دور كبير في إدخال المنطق إلى المجال السنّي وإقناع العلماء بكونه ملائماً للمعرفة الدينيّة، وإليه يرجع الفضل في قبول الأشاعرة به رسمياً وتحويلهم من خصوم محتملين له إلى مدافعين حقيقيين عنه¹، وكان أوّل من طبّق الأقيسة المنطقيّة في المجالين الفقهي والكلامي على نطاق واسع، ولم يزد المتكلّمون والفقهاء اللاحقون على أن قلّدوه وواصلوا عمله². وقد حمله موقف معاصريه من أهل السنّة المعادين لعلم المنطق على تجنّب تسمية كتبه بأسماء منطقيّة معروفة، وتغيير اصطلاحات المناطقة باصطلاحات النحاة والفقهاء والمتكلّمين³. ولكنه فعل ذلك أيضاً لأسباب بيداغوجيّة تتمثّل في تقريب المنطق من فهم الناس وتحبيبه إليهم، ولأسباب منهجيّة تتمثّل في محاولة صياغة لغة علميّة موحّدة لهذا العلم الذي عدّ آلة ضروريّة لكلّ العلوم⁴.

وقد اتّبع في كتبه المنطقيّة تدرّجاً واضحاً. ففي المقاصد -وهو أوّل كتبه التي اهتمّ فيها بالمنطق- نسب هذا العلم إلى الفلاسفة. وفي عنوان المعيار ذكر لفظ المنطق، لكنّه صرّح بأنّ هدف الكتاب هو المساعدة على فهم المقاصد

¹ قام الجويني بدور المهدّ للغزالي خصوصاً في كتابه البرهان، حيث قدّم «أوّل محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه». النشار، *مناهج البحث*، ص73. وربّما كانت أوّل محاولة لأسلمة المنطق هي تلك التي قام بها الفارابي في كتاب له قال بشأنه ابن أبي أصيبعة (عميون الأبناء في طبقات الأطباء، ج 2، ص139) إنّه «كلام جمعه من أقاويل النبي بشر فيه إلى صناعة المنطق». أورده جولدسيهر في: *موقف أهل السنّة القدماء*، ص148.

² I. Madkour, *L'Organon d'Aristote*, p10.

³ انظر نماذج من هذه المصطلحات المستحدثة في: الغزالي، *الاقتصاد*، ص ص47، 48؛ *محكّ*، ص83؛ *المستصفي*، ص ص10، 43.

⁴ زعم الغزالي أنّه اخترع أكثر الاصطلاحات المنطقيّة التي استعملها في *المحكّ* من تلقاء نفسه «لأنّ الاصطلاحات في هذا الفنّ ثلاثة: اصطلاح المتكلّمين والفقهاء والمنطقيين». قال: «ولا أوثر أن أتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين؛ ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم، واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها». *محكّ*، ص95. وذكر في *القسطاس*، ص101، أنّه كسا معاني المنطق هذه الكسوة اللغويّة الجديدة تزينا للمعقول بالمنقول «لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول». وفي موضع آخر من الكتاب، ص67، أكّد أنّه اخترع مصطلحات التعادل والتلازم والتعاند، وأنّه أوّل من استخراج الموازين الخمسة من القرآن مقرّراً بأنّ غيره سبقه إلى استنباط أصولها. لكننا وجدنا مصطلح التعاند مستعملاً عند ابن سينا، *النجاة*، ص85، ممّا يطلّ جزئياً مزاعم الغزالي.

للتمكن من فهم التهافت؛ فليس المنطق فيه غاية لذاتها. وفي المحك والاقتصاد شرع جديدًا في تعريب المصطلح المنطقي تارة باعتماد مصطلح النحاة وتارة باعتماد مصطلح الفقهاء وتارة ثالثة باعتماد مصطلح الأصوليين، وفي جميع هذه الكتب سمى موازين المنطق أقيسة غير متحرّج من هذا اللفظ. وفي القسطاس قرّر أسلمة المنطق وإرجاع موازينه البرهانية إلى أصول قرآنية، وتبجّح بأنه أول من فعل ذلك، وتخلّى في شيء من الضجيج عن مصطلح القياس لصالح مصطلح الميزان¹.

وفسر في القسطاس معارضة الناس للمنطق واضطراره إلى استبدال اصطلاح المنطقة باصطلاح من عنده بما عرفه من ضعف قريحتهم وطاعة نفوسهم للأوهام واغترارهم بالظواهر «بحيث لو سقوا عسلا أحمر في قارورة حجّام لم يطبقوا تناوله لنفور طبعهم عن المحجمة وضعف عقولهم عن أن تعرّفهم أنّ العسل طاهر في أيّ زجاجة كان»². وشبه عمله هذا بمن يسقي المريض الدواء في كوز الماء تلطّفًا به لأنّه لو ذكر له أنّه دواء وعرضه في قدح الدواء لاشمأزّ طبعه عن قبوله، وختم تبريره بقوله: «فهذا عذري في إبدال تلك الأسامي وإبداع هذه»³.

ولم يكن الغزالي في العادة يذكر مصادره المنطقية والفلسفية، لكنّه سمى في مقاصد الفلاسفة أجزاء المنطق بأسماء الكتب الأرسطية المصنّفة في الغرض، وصرّح فيه باسم أرسطاطاليس مرتين (ص ص 177، 282) تماشيا مع التقليد العربي الذي كان ينسب إلى أرسطو اختراع المنطق وإشاعته بين الناس حتّى كان بعضهم يكتفي في الإشارة إليه بعبارة «صاحب المنطق»⁴. وفي المقابل لم

¹ التّرة الإسقاطيّة واضحة في هذا التأصيل القسري، وتدلّ على حرص الغزالي الشديد على التقيّد بالسنة شكلا مع الخروج عنها مضمونا. ولم يكن دافعه إلى ذلك أتباع السلف، بل الالتفاف على الموقف السنّي الخبلي المعارض للمنطق. ولم تكن أسلمته للمنطق غاية في حدّ ذاتها بقدر ما كانت ضرورة ألجئ إليها. وقد ردّ عليه ابن تيمية في ذلك بقوة، وسخر منه. انظر: الردّ على المنطقيين، ج 2، ص 56-57.

² الغزالي، القسطاس، ص 67. وقد استخدم المؤلف في هذا الشاهد ضمير المخاطب المفرد، لكننا استبدلناه بضمير الغائب الجمع ليستقيم لنا الكلام.

³ نفسه، ص 68. انظر أيضا: جولدتسيهر، موقف أهل السنة القدماء، ص 153-155؛ M. Marmura, Ghazali's attitude, p102.

⁴ الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 183.

يشر في كتابه إلى ابن سينا بالرغم من إيراده بعضاً من أفكاره المميّزة، مثل قوله بأنّ وجود الله هو عين ماهيته (ص139)، واعتباره الممكن واجبا بغيره (ص160)، واعتماده في الغالب على القضايا والأمثلة نفسها التي ضربها الشيخ الرئيس¹. ورغم هذا التجاهل غير البريء يمكن القول إنّ الغزالي كان يستعيد في كتبه المنطقية منطق ابن سينا بأمانة، ويزيده وضوحاً وتبسيطاً. ولئن لم يشرح الأركان مثل سلفه فإنه قدّم تلخيصاً مركزاً له مع سعي واضح إلى إكسابه شكلاً عربياً².

ومنذ وقت مبكرٍ توصل الغزالي إلى تقويم سلبي لواقع المعرفة في عصره، عبّر عنه في المحكّ أولاً ثمّ في المنقذ. فقال مصوراً المشكلة المعرفية في مختلف أبعادها النفسية والاجتماعية والإبستمولوجية: «اعلم أنّ الحقّ عزيز، والطريق إليه وعر، وأكثر الأبصار مظلمة، والعوائق الصارفة كثيرة، والمشوشات للنظر متظاهرة، ولهذا ترى الخلق يتلاطمون تلاطم العميان». وقسم الناس على أساس موقفهم من الحقيقة إلى فرقتين: فرقة مؤمنة مقلّدة سبقت بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فاعتقدتها يقينا وحسبت كلّ شبهة ودليل برهاناً، «فهؤلاء يعتقدون أنّهم يعلمون الحقائق كلّها وإنّما العميان خصومهم». وفرقة حائرة متشكّكة علمت أنّ أكثر الناس في عمى وتنبّهت لصعوبة اليقين، إلّا أنّها توانت في طلبه واعتقدت أنّه «لا يمكن أن يكون في القوّة البشريّة الاطلاع على الحقّ وسلوك طريقه».

ورغم تناقض الفرقتين اعتبر موقفهما المعرفي واحداً ورأى أنّ كلاّ منهما أخلّت بالحقيقة وشروطها. فخطأهما جميعاً، وذهب في المعرفة مذهباً أكثر إيجابية وحزماً، وأقرّ بـ«أنّ الأشياء لها حقيقة وإلى دركها طريق وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً». لكنّه اعترف بأنّ هذه

¹ قارن الأمثلة التي ضربها الغزالي في مصفّاته بأمثلة ابن سينا في النجاة، ص ص48، 51، 53، 58، 69، 71-78، 85، 91، 92، 93.

² يتكوّن الأركان من تسعة أقسام، إلّا أنّ الفارابي حذف منها قسم إساغوجي (Isagogie) الذي كتبه فورفوربوس (Porphyre) وجعله مدخلاً للأقسام الثمانية الأخرى التي هي من تأليف أرسطو. I. Madkour, L'Organon d'Aristote, pp10-12. وعدّ ابن سينا المقولات من مباحث الطبيعة لا المنطق، ولكنّه مع ذلك عالجه في قسم المنطق من كتابي الشفاء والنجاة. انظر: النشار، مناهج البحث، ص51.

الطريق وعرة مهجورة لأن «أكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله وأفعاله تنبني على أدلة تحقيقها يستدعي تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف وألفين»¹. إلا أن ما يجعل هذه المهمة الصعبة ممكنة هو العقل، وأداته في ذلك هي المنطق بأفيسته المختلفة، فهو العاصم من الزلل. ولذلك شبهه بمكان العروض من الشعر ومكان النحو من الإعراب²، وجعله الحكم بينه وبين خصومه من الباطنية والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء المخالفين.

2.2. المنطق طريق معرفة الغيب

يشتغل المنطق كما فهمه الغزالي بآليتين أساسيتين، هما الحد والقياس أو الاستدلال. لذلك قسّم مصنّفاته المنطقية كلّها إلى هذين القسمين واضعا بذلك نفسه في دائرة الفهم السينوي للمنطق³. فالعلم إذا لم يكن أوليًا كان مطلوبًا، والمطلوب إذا كان تصوّرًا - ويسمّيه في المستقصى معرفة - لم يقتنع إلا بالحدّ، وإذا كان تصديقًا - ويسمّيه فيه علما - لم يقتنع إلا بالبرهان. فالحدّ والبرهان هما «الآلة التي بها يقتنع سائر العلوم المطلوبة»⁴. أما الحدّ فيعرّف ولا يثبت شيئًا، وإنّما الإثبات يقع على البرهان. وأمّا البرهان فلكي تكون نتيجته صحيحة يجب أن يستند إلى مقدمات يقينية ثابتة إمّا بالضرورة لكونها أوليّة، أو بالنظر الصحيح. والسبب في اشتراط مقدمات يقينية واضحة في البرهان أنّ «العلوم الجليلة الأوليّة هي أصول العلوم الغامضة الخفية وهي بذورها»⁵، ولمعرفة ما لا نعرف يجب أن ننطق ممّا نعرف.

¹ الغزالي، محكّ، ص128.

² نفسه، معيار، ص30.

³ كان ابن سينا يرى أنّ قسّم المنطق المتعلّقين بالخطاب الشارح (الحدّ) والاستدلال (القياس) يتضمّنان مجمل قوانين المنطق التي كان يختارها في قوانين التصوّر والتصديق، ويعتبر الأجزاء الأخرى مكملّة فقط. وفي هذا التصوّر تضحية بالحكم (jugement) لصالح القسمين المذكورين.

I. Madkour, *L'Organon d'Aristote*, pp55-56.

⁴ الغزالي، المستقصى، ص11.

⁵ نفسه، القسطاس، ص ص51-54؛ أساس، ص25؛ الاقتصاد، ص59. وقال في موضع آخر: «المادّة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعًا إمّا بالحدّ أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة». القسطاس، ص77.

إنّ المنطق هو الفيصل بين العلم اليقيني والظنّ، وهو الميزان والمعيار للعلوم كلّها¹. هذا الحكم انقاد إليه الغزالي في كتاباته المنطقية المبكرة ولم يتخلّ عنه في كتاباته المتأخّرة الصوفية والأصولية. ففي المستصفى - وهو من آخر ما صنّف - وصف المنطق بأنّه «مقدّمة العلوم كلّها»، وأنّ من لم يحط به «فلا ثقة له بعلومه أصلاً»². وذهب في المنقذ وفي فيصل التفرقة إلى أنّه لا يتصوّر أن يفهم أحد موازين المنطق فهما سليماً ثمّ يخالف فيها، وأكّد أنّه لا يستطيع أن يعارضها أهل التعليم ولا أصحاب المنطق من الفلاسفة ولا المتكلّمون. ولذلك رأى في هذا العلم وسيلة كافية لرفع الخلاف بين الناس، ولم يشترط في التمكنّ من ذلك إلّا أن يصغوا إليه³.

ويرى الغزالي أنّ دور المنطق في إظهار الحقيقة وتحصيل اليقين يزداد أهميّة إذا كان مجال عمله متعلّقاً بالأمر الغيبية التي قصّر القياس الكلامي عن بلوغ الأرب فيها. في هذا الإطار ميّز بين ضربين من المعارف:

«المعارف التي يتحقّق فيها «اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره»، كالعلم بأنّ العالم حادث وأنّ له صنعا، والعلم بأنّ الإنسان حيوان، وأنّ الجسم الواحد لا يحلّ في مكانين في وقت واحد، «فإنّ هذه يقينيّات دائميّة أبدية لا يتطرّق إليها التغيير». وهي عبارة عن كليّات ثابتة صالحة لأن تكون مادّة للبراهين المنطقية ومقدّمات لها لأنّه لا يُستعمل في البرهان إلّا الكليّات اليقينيّة.

«المعارف المتعلّقة بالأشياء المتغيّرة التي ليس فيها يقين دائم»، وتشمل جميع جزئيّات العالم الأرضي. وذلك مثل علمك بكون زيد في الدار، فهذا من الأحوال الإنسانيّة العارضة التي لا يثبت بشأنها يقين، إذ يكفي أن يخرج

¹ نفسه، معيار، ص 6-7. وذكر في المقاصد، ص 3، أنّ الفلاسفة وأهل الحقّ - يقصد أهل السنّة - لا يختلفون في المنطقيات إلّا في الاصطلاحات والإيرادات. انظر أيضاً: هُافت، ص 20. وربط في بعض المواضع بين البرهان والمنطق واليقين جاعلاً المنطق هو المنتج للبرهان والبرهان هو المحصل للعلم اليقيني لأنّه قياس مؤلف من يقينيّات. مقاصد، ص 102؛ معيار، ص 43. وكان هذا رأي ابن سينا أيضاً. انظر: النجاة، ص 131. وعبارتنا «الميزان» و«المعيار» من العبارات التي يجتهد بها الغزالي ويكثر من استعمالها، وقد اختارهما لتسمية المنطق في اثنين من كتبه: القسطاس والمعيار.

² الغزالي، المستصفى، ص 10.

³ نفسه، المنقذ، ص 31؛ فيصل، ص 68.

زيد من الدار حتى يصبح علمك بكونه في الدار باطلاً¹. وهذه المعارف غير صالحة لأن تكون منها مادة البراهين المنطقية بسبب طابعها غير الثابت وغير اليقيني.

بناء على هذا التمييز أقرّ الغزالي بأنّ العلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات وجميع الأمور الأزلية هو النموذج الأمثل للعلوم البرهانية لأنه صادق أزلاً وأبداً لكونه لا يتغيّر ولا يحول. «أما ما يختلف بالبقاع والأقطار كالعلوم اللغوية والسياسية إذ يختلف بالأعصار والملل وكالأوضاع الفقهية الشرعية من تفصيل الحلال والحرام فلا يخفى أنّها لا تكون من البرهانيات على هذا الاصطلاح»². ومن بين العلوم الأزلية كان العلم بالله هو الأصدق لأنّ «أحقّ الأشياء بأن يكون حقاً هو الذي يكون وجوده ثابتاً لذاته أزلاً وأبداً ومعرفة حقاً أزلاً وأبداً والشهادة له حقاً أزلاً وأبداً»، وهذا لا ينطبق إلّا على الله³. وإذا كان أكثر ما شاع بين الناس في هذا الباب من آراء ومقالات خاطئة فلأنّ قلة من العلماء فقط أقاموا الحجّة والبرهان في العقائد، ورقّوها «من حضيض الظنّ والحسبان إلى يفاع القطع والاستيقان»، وليس ذلك لأنّ مسائل الباب تستعصي على المعرفة الحقّ⁴.

إنّ هذا الربط الجدلي بين ثبات الوجود والمعرفة الحقّ وتغيّر الوجود والمعرفة الباطلة موقف معرفي له جذور يونانية قديمة ترجع إلى برمينيدس. فقد ربط هذا الفيلسوف بين الوجود والتفكير وبين التغيّر والظنّ أو الرأي (opinion). فنشأ عن ذلك زوجان متكاملان أحدهما أنطولوجي: وجود/تغيّر، والآخر معرفي: معرفة (أو علم) / ظنّ (أو رأي). وبسبب هذا الربط ظلّت قضية المعرفة عند اليونان تابعة لقضية الوجود، والمعرفة الصحيحة ملحقة بالوجود الحقّ، والظنّ بالظاهر (le paraître) أو الوجود الكاذب

¹ نفسه، معيار، ص 232-234.

² نفسه، ص 235-236.

³ «فإذن أحقّ الموجودات بأن يكون حقاً هو الله تعالى، وأحقّ المعارف بأن تكون حقاً هي معرفة الله فإنّه حقّ في نفسه أي مطابق للمعلوم أزلاً وأبداً... وأحقّ الأقوال قولك: لا إله إلا الله». نفسه، المقصد، ص 128.

⁴ نفسه، المستظهر، ص 4.

(l'être mensonger)¹. وتواصلت هذه الفكرة مع أرسطو إذ وردت بصيغة أكثر تطورا في بعض أقسام كتابه ما بعد الطبيعية، فارتبط العلم عنده بالكوني، وانصب اهتمامه على دراسة العلاقة بين السبب والنتيجة، مع حرص خاص على إدراك العلة الغائية باعتبارها آخر ما يطمح إلى إدراكه. وكان يعني بالعلم المعرفة الحق الثابتة الواعية بمستنداتها، وإذا كان موضوعه الوحيد هو الكلّي فلأنّ الكلّي واجب (nécessaire)، وإنّما كان واجبا لأنّ الكلّي مبني على العقل، أمّا الحادث فلم يكن موضوعا للعلم لأنّه ممكن².

إنّ هذه المقارنة تبيّن أنّ الغزالي كان في باب المعرفة أقرب إلى الفلاسفة اليونان منه إلى المتكلمين. فإنّ المتكلمين لم ينظروا هذه النظرة السلبية إلى أشياء العالم المادي، وإنّما كانوا يعتبرون المعرفة الحسيّة معرفة يقينيّة لأنها تتمّ بواسطة الحواس، ولم يتردّدوا في اتّخاذها أساسا لمعرفة الموجودات الغائبة. لذلك لا يمكن أن يكون حجة الإسلام قد استمدّت هذا الربط بين نوع الوجود ونوع المعرفة من علم الكلام، ونرجّح أنّه استمدّه من قراءته الفلسفيّة وتأمّلاته الصوفيّة. فالفلاسفة وأهل التصوّف هم من ينظر إلى الوجود الماديّ هذه النظرة التحقيريّة التهجينيّة.

على أنّ الغزالي احتفظ من موقف المتكلمين المعرفي ببعض الجوانب. فلئن رفض اتّخاذ الموجودات الزائلة أساسا لمعرفة الموجودات الغائبة فإنّه ارتضاه وسيطا وظيفته تخفيف الوجود الغائب حتّى تقوى مدارك الإنسان على تحمّله. فمقام التفكّر في ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه متعدّد على أكثر العقول، ولذلك منع الشرع منه رعاية لصالح الخلق. وبقي للبشر مقام ثان في التفكّر هو «النظر في أفعال الله ومجاري قدره وعجائب صنعه وبدائع أمره في خلقه»³. وهذا المقام كفيلا بتحقيق بعض المعرفة بالله لأنّ «النظر في الآثار يدلّ على المؤثّر دلالة ما وإن كان لا يقوم مقام النظر في نفس المؤثّر». وشبه الغزالي هذه العمليّة بعبادة الناس في وضع طشت من الماء ينظرون إليه حتّى يتمكنوا

1 P. Ricoeur, *Ontologie*, E.U., t16, p903.

2 A. Virieux-Reymond, *Les grandes étapes de l'épistémologie*, pp20-21.

3 الغزالي، إحياء، ج5، ص20.

من رؤية الشمس، فيكون الماء واسطة يعرض من نورها قليلا ليطبقوا النظر إليها. «فكذلك الأفعال واسطة نشاهد فيها صفات الفاعل ولا نبهر بأنوار الذات بعد أن تباعدنا عنها بواسطة الأفعال»¹. إن وظيفة الأفعال الإلهية في هذه الرؤية هي إبعادنا عن الله لا تقربنا منه، وهذا هو المراد منها، لأن الاقتراب من الله والنظر إليه مباشرة يعني الاحتراق والفناء، ولنتذكر الحجب السبعين التي تفصل بين الله وخلقه.

هل يتناقض اتخاذ هذه الموجودات الحادثة المتغيرة واسطة في معرفة ما هو أزلي ثابت مع المنطق القائم بطبعه على الكليات الثابتة؟ لا تناقض بين الأمرين في رأي الغزالي لأن وظيفة المنطق هي «تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك»²، وهذا بالضبط ما رام قياس الغائب على الشاهد إصابته فأخطأه.

3.2. مدارك اليقين

أعاد الغزالي النظر في مدارك اليقين وأنواع القياس، ومال في كتبه الأصولية والكلامية والمنطقية إلى استعراض كافة المدارك وتبويبها بحسب درجتها من القوة والوضوح. فميز في كتابه المنحول بين عشر مراتب ضمن مدارك العلوم³، وفي المحك والمستصفي حصر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظن بها اليقين في سبعة⁴، وفي المعيار اختزلها في أربعة⁵. ويدل تعددها واتساعها في المؤلفات الأصولية على قابلية «العقل الفقهي» - وكان مهيمنا على المحك أيضا- للتعامل مع أكثر أنواع المعارف تداولا في المجتمع. والملاحظ أنه أدخل في هذه الأقسام المعجزات والسمعيات، إلا أنه منحها رتبة متأخرة لوقوع المخالفة فيها بين أرباب الديانات. أما التواتر فمنحه رتبة أكثر تقدما لأنه غير مختص بالمعرفة الدينية التقليدية، وإنما هو الطريق إلى الكثير من

¹ الغزالي، إحياء، ص 21.

² نفسه، معيار، ص 39، 63.

³ انظر تفصيلها في: نفسه، المنحول، ص 46-47.

⁴ هي الأوليات والمشاهدات الباطنية والمحسوسات الظاهرة والتجريبيات والمعلومات بالتواتر والوهيات والمشهورات. نفسه، محك، ص 102-107؛ المستصفي، ص 36-39.

⁵ الأوليات العقلية المحضة والمحسوسات والمجربات والقضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط لا يعزب عن الذهن. نفسه، معيار، ص 163-168.

المعارف التي يعتمد عليها العصر مثل العلم بالمدن والبلدان والملوك والعلماء والعصور الماضية وغيرها مما لم يشاهده كل واحد بنفسه. وقد عدّه طريقاً إلى المعرفة اليقينية في أكثر كتبه، وصاغه في بعضها على شكل القضية المنطقية المكوّنة من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما¹. وقد عدّ أحيانا من مدارك العلوم الأخذ بمسلمات الخصم كما فعل في الاقتصاد لاعتبارات جدالية محض، حيث اعتمد على سنة من مدارك العقول اختارها لجدواها في مجال الحجاج والجدل².

لكنّ ما هو صالح من هذه المدارك لصناعة البرهان خمسة فقط، هي الأوليات والمشاهدات الباطنية والمحسوسات الظاهرة والتجريبيات والمتواترات³. وفي موضع آخر اختزل حجة الإسلام هذه الخمسة في ثلاثة، هي البرهان العقلي والتواتر والسمع القاطع⁴. والبرهان هو الموصل إلى اليقين، وهو الذي لو نقل ناقل عن نبي أنّه جاء بتكذيبه لوجب تكذيب ذلك الناقل وعدم الشكّ في البرهان لقوله واتخاذ تكذيبه بالبرهان دليلا على كذبه هو⁵. وفي الاقتصاد حصر مدارك اليقين - وهي غير مدارك العلوم - في ثلاث صور أو أشكال:

أ. السبر والتقسيم، وهو «أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني»⁶. ولم يعتبره قياسا لأنّ القياس «إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة»، وليس السبر والتقسيم من هذا القبيل⁷. ورغم ثقته به من حيث المبدأ أبدى احترازا بشأن تطبيقاته غير الدقيقة على أيدي الفقهاء والمتكلمين، ورأى أنّ أكثرهم لا يفهم بشروطه. ولكي يكون السبر صحيحا اشترط فيه

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص 50؛ محلك، ص 105؛ إحياء، ج 4، ص 491؛ المستصفى، ص 37، 106.

² ولعل ما شجّع على ذلك أن ابن سينا أدخله في قائمة المصدقات التسعة. النجاة، ص 98.

³ هي: الحسيّات وضمّنها المدركات بالمشاهدات الباطنية أيضا، والعقل المحض، والتواتر، وأن يكون الأصل مثبتا بأصل آخر مستند إما إلى الحسيّات أو العقليّات أو المتواترات، والسمعيّات، وأن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلّماته. الغزالي، الاقتصاد، ص 49-52.

⁴ نفسه، المستصفى، ص 36-39.

⁵ نفسه، ص 181. وفي الإحياء، ج 4، ص 491، اعتبر أظهر المدارك هي: علمنا بأنفسنا ثم محسوساتنا ثم مدركاتنا بالعقل والبصيرة.

⁶ نفسه، معيار، ص 223.

⁷ نفسه، الاقتصاد، ص 45.

⁸ نفسه، أساس، ص 21.

شرطين: الأول أن تكون القسمة حاصرة لا منتشرة، وهذا بيّن في الأمور التي مدارها على قسمين اثنين لا ثالث لهما، كأن ينقسم الشيء على أساس النفي والإثبات أو الوجود والعدم. والشرط الثاني أن يكون انحصاره معلوما علما أولياً. فإذا كانت القسمة منتشرة أو لم تكن بديهية ولم يقم عليها برهان جاز للخصم أن يدعي وجود أقسام أخرى وإن لم يبينها، وحينئذ يفقد السبر والتقسيم قيمته¹.

ب. «ترتيب أصليين على وجه آخر»، وقصد به القياس الأرسطي الثلاثي.

ج. ادعاء استحالة دعوى الخصم ببيان أنها مفضية إلى المحال، «وما يفضي إلى المحال فهو محال»². وهذا المنهج الثالث وإن كان صحيحاً فإنه لا يقود إلى بناء أفكار جديدة، وإنما يؤدي إلى إبطال الأفكار الخاطئة. إن ما يميز هذه المناهج الثلاثة أنها محلّ قبول من الفلاسفة والمتكلمين، وهي صالحة لبناء الحقائق وإبطال الشبه، وملائمة لغاية الاقتصاد المزدوجة العلمية والجدالية.

ومن مدارك العلم انتقل الغزالي إلى الأحكام التي يطلقها العقل، فبيّن أن للعقل في الربط بين العام والخاص ثلاثة أحكام، رتبها بحسب درجة قوتها كما يلي:

* الحكم من جزئي على جزئي آخر، وهذا هو قياس الغائب على الشاهد الكلامي، ويسمى أيضاً تمثيلاً، وقد مرّ نقد الغزالي له.

* الحكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهذا هو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل، إلا أنه لا يوصل إلى اليقين دائماً.

* الحكم من كلي على جزئي، وهذا هو القياس الصحيح³.

وفي أساس القياس والقسطاس، وهما متكاملان في باب نقد القياس⁴، أورد الغزالي خمسة موازين عقلية ادعى أنه استمدّها من القرآن «القياس لا يتطرق

¹ الغزالي، القسطاس، ص 98-99؛ أساس، ص 21-22.

² نفسه، الاقتصاد، ص 46.

³ نفسه، معيار، ص 134.

⁴ الأول سلبى يهدم القياس والثاني إيجابي يبيّن موازين المعرفة الصحيحة.

إليها، وردَّ الغائب إلى الشاهد لا ينفَع معها¹، يمثِّل مجموعها أشكال القياس المقبولة عنده. وقد سمَّاها «موازن» لأنَّ اللفظة قرآنيَّة ولأنَّه أعرب في أكثر من موضع عن رفضه للقياس، وأكد أنَّها موازين لـ «معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته»². والملاحظ أنَّ كلَّ ميزان منها يتَّفَق مع شكل من أشكال القياس المنطقي المفصَّلة في المعيار والمحكِّ. وهي في الأصل ثلاثة موازين: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، إلَّا أنَّ أحدها وهو ميزان التعادل يتفرَّع إلى ثلاثة: أكبر وأوسط وأصغر، فصار مجموعها خمسة³. وهذا تفصيلها:

* ميزان التعادل الأكبر، وهو بلغة المعيار (ص ص 112-115) الشكل الأوَّل من القياس الاقتراني، ويتكوَّن من مقدّمتين ونتيجة تنتج عنهما ضرورة. ومثاله: كلَّ حيوان حسَّاس، وكلَّ دود حيوان فكلَّ دود حسَّاس⁴.

* ميزان التعادل الأوسط، وهو الشكل الثاني من القياس الاقتراني (معيار، ص ص 115-118) وبه يوزن أحد شطري المعرفة، تلك المتعلقة بتقديس الربِّ ونفي كلِّ ما لا يليق به عنه مثل الجسميَّة وكونه جوهرًا متحيِّزًا أو عرضًا... ومن تطبيقاته قولك: الله ليس بعرض لأنَّ العرض ليس بحيِّ عالم وإلَّه حيِّ عالم فليس هو بعرض⁵.

* ميزان التعادل الأصغر، وهو الشكل الثالث من القياس الاقتراني (معيار، ص ص 119-122) وأكثر أدلَّة القرآن تجري على هذا الوجه، ووظيفته هي إبطال الشبه مثل قول من يقول (=المعتزلة): كلَّ كذب فهو قبيح لعينه. الخطوة الأولى التي توخَّأها الغزالي في إبطال هذا الرأي هي أن تسأل صاحبه: من رأى وليًّا قد اختفى من ظالم يتعقبه وسئل عن مكانه فأخفاه هل يكون

¹ الغزالي، أساس، ص 26.

² نفسه، القسطاس، ص 43.

³ نفسه، ص 46. وفي أساس، ص ص 27-32 سمَّاها: التمسك بالعموم، والفرق لإبطال دعوى المناظر، والنقض ويصلح لإبطال الدعوى العامَّة، والدلالة أو قياس الدلالة وهو الاستدلال بثبوت الأخصِّ على الأعمِّ (ثبوت اللونيَّة بثبوت السوادية) أو بانتفاء الأعمِّ على انتفاء الأخصِّ، والسير والتقسيم.

⁴ نفسه، القسطاس، ص ص 51-53. وإلى جانب هذا المثال قدَّم الغزالي أمثلة أخرى طبيعيَّة وفقهيَّة وكلاميَّة.

⁵ نفسه، ص 58.

كاذبا؟ والجواب: نعم. الخطوة الثانية أن تسأله سؤالا آخر: هل إخفاؤه قبيح؟ والجواب: لا، «بل القبيح الصدق المفضي إلى هلاكه». وهذا يؤدي إلى إبطال كون كل كذب قبيحا لعينه، ويلزم منه أن كل كذب ليس بقبيح، وهذا نقيض دعوى الخصم¹.

* ميزان التلازم، وهو القياس الشرطي المتصل (معيار، ص ص 127-129)، ومثاله في النظريات: إن كانت صنعة العالم مرتبة ترتيبا عجيبا محكما فصانعه عالم، ومعلوم أنها كذلك، فيلزم منه أن صانعه عالم².

* ميزان التعاند، وهو القياس الشرطي المنفصل (معيار، ص ص 130-131) -وباصطلاح المتكلمين السبر والتقسيم-، ولا يصح إلا بانحصار أقسامه، «فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان، وبه وزن بعض أهل التعليم كلامهم في مواضع كثيرة». ولكنّه إذا أحكم كان دليلا صحيحا، وقد طبّقه الغزالي في المستقصى على مسائل الفقه. ومثال ميزان التعاند قولك: الموجودات إمّا أن تكون كلّها حادثة أو بعضها قديما، ومعلوم أن كلّها ليست بحادثة، فيلزم أن فيها قديما³.

اعتبر الغزالي هذه الموازين أرقى درجة من الموازين التي تضمّنها كتابه الاقتصاد⁴، ورأى أن موازين العلوم النظرية الصحيحة لا تخرج عنها، فما لا يترن بها «لا يفيد برد اليقين»، وافتخر بكونها خالية من كل «قياس ورد غائب إلى شاهد»⁵. والملاحظ أنها جميعا تعتمد على مقدمتين ونتيجة ضرورية عنهما، أي على ما سمّاه الغزالي بالازدواج المنتج، وهذا يعني أنّه جعل صورة القياس الأرسطي الثلاثي أنموذجا عاما لكلّ الأقيسة المنطقية الصحيحة، بل لكلّ نظر عقلي⁶. ولما كانت صحّة النتيجة مرهونة بصحة

¹ الغزالي، القسطاس، ص 60.

² نفسه، ص 63.

³ نفسه، ص 66؛ المستقصى، ص ص 34، 311.

⁴ نفسه، القسطاس، ص 90.

⁵ نفسه، أساس، ص 32.

⁶ انظر: نفسه، الاقتصاد، ص ص 47-48. وتجدر الإشارة إلى أنّ القياسين الشرطي المتصل والشرطي المنفصل ليسا أرسطيين، بل أصولهما رواقية. ويدل ذلك على أنّ الغزالي اعتمد على تقليدين منطقيين مختلفين: التقليد المنطقي الأرسطي والتقليد المنطقي الرواقي، مؤلفا بينهما، ومثريا لهما بأمثلة تطبيقية مأخوذة من ثقافته العربية الإسلامية، مقتفيا في ذلك كله آثار ابن سينا. راجع: M. A.

المقدّمات لم يقبل الغزالي من المقدّمات في باب العقليّات إلاّ اليقيني منها¹، وأكّد أنّ البرهان لا ينصاغ إلاّ من المقدّمات القطعيّة²، وأرجع فساد الميزان إمّا إلى خلل في صورته أو إلى فساد في مادّته، وحصر الصور الصحيحة في الموازين الخمسة والمادّة الصالحة للنظر في «كلّ أصل معلوم قطعاً إمّا بالحسّ أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة»³.

كيف تقود هذه الموازين إلى معرفة الغيب ومعرفة الله تخصيصاً؟

في القسطاس أثبت الغزالي بواسطة ما سمّاه ميزان التلازم كون الله عالماً حيّاً قائماً بنفسه، وفي ذلك كله لم يفارق استدلال المتكلمين في شيء. وصاغ هذا الميزان على صورة جمل شرطيّة متلازمة يقود بعضها إلى بعض. فبيّن أولاً أنّ العالم ومن جملته الإنسان إن كان مصنوعاً على ترتيب عجيب محكم فصانعه عالم، «وهذا في العقل أولي، ومعلوم أنّه عجيب مرتّب، وهذا مدرك بالعيان، فيلزم منه أنّ صانعه عالم». وفي خطوة ثانية بيّن أنّ صانع العالم إن كان عالماً فهو حيّ، «ومعلوم أنّه عالم بالميزان الأوّل فيلزم منه أنّه حيّ...». وهكذا أخذ الغزالي يولد بواسطة هذه الموازين الاستنتاج تلو الاستنتاج - وهذا معنى قوله «المعرفة تنتج المعرفة»⁴ - حتّى انتهى إلى إثبات أركان الاعتقاد الصحيح عنده. وسمّى هذا التوليد العقلي عروجاً روحانياً: «فكذلك من صفة تركيب الآدمي إلى صفة صانعه وهو العلم، ثمّ نخرج من العلم إلى الحياة، ثمّ منها إلى الذات، وهذا هو المعراج الروحاني. وهذه الموازين سلايم العروج إلى السماء بل إلى خالق السماء، وهذه الأصول درجات السلايم»⁵.

إنّ معرفتنا بأنّ الصنعة المحكمة تحتاج إلى صانع عالم وبأنّ العالم يجب أن يكون حيّاً لأنّ الميّت والجماد لا يعلمان شيئاً، إلخ. مستمدّة من تجاربنا،

M. Marmura, *Ghazali's ; Sinaceur, Logique et causalité*, pp185, 193 attitude, p102. وذهب إبراهيم مذكور إلى أن بعض جوانب المنطق المتداول عند المسلمين قد

تكون لها جذور هندية. *L'Organon d'Aristote*, p40.

¹ الغزالي، القسطاس، ص ص44-45.

² نفسه، ص31.

³ نفسه، ص ص76-77.

⁴ نفسه، إحياء، ج5، ص8.

⁵ نفسه، القسطاس، ص63.

أي من عالم الشهادة. ويدلّ ذلك على أنّ الغزالي في هذا المستوى من النظر لم يتجاوز الاستدلال الكلامي نوعياً، وإنّما أعطاه شكلاً منطقيّاً أكثر دقّة وتخلّص من سلبياته التي تجعله موضع نقد وازدراء من الفلاسفة، إلّا أنّه كان يعتقد أنّه تخطّى دائرة التفكير الكلامي لأنّه ظنّ هذه «الحقائق» علوماً أوّليّة في العقل أي غير مستمدّة من التجربة. وفي الحقيقة لا يستطيع المرء أن يفكر في الغيب أو في غيره من دون الانطلاق مما أخذه من إدراكاته الحسيّة وتجاربه الواقعيّة وموروثه الثقافي، كما أنّ ما لا يستطيع أن يطبّق عليه إدراكاته الحسيّة لا يستطيع أن يعرفه أدنى معرفة. وليس هذا خاصّاً بالفكر الإسلامي، بل هو عامٌّ في كلّ الثقافات «العالمية» ونجد تعبيراً واضحاً عنه في التيولوجيا العقليّة المسيحيّة كما صاغها ممثلوها الكبار¹.

لا جدال في أنّ الغزالي وضع الدليل المنطقي من حيث القوّة والصدق فوق الدليل الكلامي. يتجلّى ذلك في اعترافه بمراتب ستّ متفاوتة يحصل بها التصديق الجازم بالغيب، وإقراره بأنّ المرتبة قبل الأخيرة منها من حيث العلوّ تُحقّقها «في بعض الأمور وفي حقّ بعض الناس» الأدلّة الكلاميّة «المبنيّة على أمور مسلمة مصدّق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء»، أمّا المرتبة القصوى فلا تحصل إلّا «بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرّر أصوله ومقدّماته درجة درجة وكلمة كلمة حتّى لا يبقى مجال احتمال وتمكّن التباس». وليس هذا البرهان إلّا المنطق وموازينه الصحيحة التي شرحها الغزالي في مؤلّفاته المنطقيّة الكبرى. ويعبّر ذلك عن ثقته الأكيدة بالعقل وبقدرة البرهان المنطقي على تحصيل المعرفة اليقينيّة بالغيب. إلّا أنّه قصر هذه الدرجة على عدد ضئيل جدّاً من الناس ووضع الباقيين خارج دائرتها ممّا يعطي العقل في منظومته بعداً اصطفاً خاصّاً².

¹ بين كائناً أنّ معارفنا لا تمتدّ إلى أبعد من الميدان الذي تقودنا إليه التجربة، وإلى أنّ حدود تجربتنا هي حدود هذا العالم. وتمثّل هذه الحدود من جهة البدء في الله، ومن جهة المنتهى في الآخرة. فالله هو حدّ العالم القبلي والآخرة حدّ البعدي، ولولا هذان الحدان لكان الخوض في الميتافيزيقا لغواً باطلاً. Kant, *Leçons de métaphysique*, p377.

² «وربّما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهي إلى تلك الرتبة، وقد يخلو العصر عنه». الغزالي، *إلجام*، ص108. وعدّ أكثر أدلّة القرآن أدلّة خطائيّة وجعلها دون مرتبة أدلّة الكلام رغم زعمه

4.2. مثالّة المعرفة المنطقيّة

تتلخّص نظرة الغزالي إلى المعرفة في أنّ العلوم تحصل للإنسان من طريق الضرورة -وتشمل الحسّ والتجربة والتواتر وغيرها- ثمّ تخزّن في الذهن، وحين نتذكّر اثنين منها قابلين للتزاوج ونزواج بينهما على نحو خاصّ شبيه بتزاوج الحيوانات ينشأ علم ثالث، وإذا لم يكونا قابلتين للتزاوج لم ينشأ عنهما شيء¹. ولا يكون العلمان منتجين إلاّ إذا كان أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً. فالعلوم الناشئة نتائج لها أسباب، وأسبابها ذهنيّة، وطريق الزيادة فيها منفتح، ولا ينسدّ إلاّ بالموت أو بالعوائق. فمن منع الزيادة في علومه منع لفقده رأس المال -«وهو المعارف التي بها تستثمر العلوم»-، أو لأنّه يملك من المعارف ما هو رأس مال العلوم، لكنّه «ليس يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الازدواج المفضي إلى النتائج فيها»².

إنّ هذا التصرّو يجعل من القياس الأرسطي الثلاثي شكلاً أعلى للفكر وآليّة أوّليّة لعمل العقل، ولأجل ذلك دافع الغزالي عنه ضدّ خصومه، وبيّن خلافاً لما يرون أنّه منتج، وأنّ نتيجته لا تكرّر ما تضمّنته مقدّماته³، وعبر عن ذلك صراحة حين أقرّ بأنّ كلّ علم ليس بأوّل في العقل إنّما يحصل للإنسان بانتظام أصليين وإن لم يشعر بذلك⁴. ويعني هذا أنّ توليد المعارف قائم على

كما رأينا أنّ أصول القياس البرهاني المذكورة في القرآن. وقد وجدنا مثل هذا الرأي على غرابته عند التفتراني أيضاً. انظر: شرح العقائد النسفيّة، ص 29.

¹ الغزالي، إحياء، ج 3، ص 22.

² نفسه، ج 5، ص 8.

³ علاج الغزالي هذه المشكلة في معرض تطبيقه للقياس الثلاثي على الفقه انطلاقاً من هذا النموذج التطبيقي: كل مسكر حرام، والنبيد مسكر، فالنبيد حرام. فبين أنّ هذه ثلاثة أحكام مختلفة لا يكرّر بعضها بعضاً «لأنّ قولك النبيد حرام غير قولك النبيد مسكر وغير قولك المسكر حرام»، ومن ثمّ فإنّ المقدّميتين اللتين في النموذج غير النتيجة اللازمة عنهما. إلاّ أنّه اعترف مع ذلك بأنّ المقدّمة الأولى شاملة بعمومها للنتيجة بشمول القوّة لما هو بالفعل. ولا ينقص هذا الاعتراف شيئاً من قيمة هذا القياس لأنّه «قد يحضر العامّ في الذهن ولا يحضر الخاصّ». وضرب لذلك مثال البغلة المنفخحة البطن التي قد نظّتها أوّل وهلة حاملاً مع علمنا بأنّ هذه بغلة وأنّ البغلة لا تحمل، ثمّ استنتج: «فالحقّ أنّ المطلوب هو المدلول المستنتج، وأنّه غير التفتن لوجوده في المقدّميتين بالقوّة». المستصفي، ص 42.

⁴ نفسه، القسطاس، ص 79.

تذكّر معارف سابقة لا على استحداث معارف لم تكن¹. فحجّة الإسلام يعتبر المنطق بنية ذهنيّة كامنة في العقل يخضع لها الإنسان بصفة لاشعوريّة، ويرى أنّ معرفتنا بموازين المنطق وتطبيقنا لها يماثلان معرفتنا بقواعد اللغة التي نتكلّمها وخضوعنا لها من حيث الإجراء لا من حيث الطبيعة². ولهذا ميّز بين اللغة والفكر، واعتبر الفكر هو الأصل وهو الذي ينبغي التعلّق به والعمل على الوفاء بمتطلباته³.

إنّ قواعد العقل مستقلّة عن اللغة، لذلك اعتبرها شيئاً كامناً في الذهن، وأقرّ بأنّ تمثّل موازين المنطق يتمّ داخل العقل بمعزل عن اللغة التي هي مجرد قشر خارجي⁴. فأحكام اللغة تختلف من لسان إلى آخر، بينما أحكام العقل لا تختلف. وإذا كانت اللغات تختلف والمنطق واحد فلأنّ المواضع اللغويّة ليست هي ما يقرّر قواعد عمل العقل، بل تتحدّد قواعده بحقائق أوليّة كامنة فيه. وتتميّز هذه الحقائق عن الأشياء لأنّ الأشياء جزئيّة، كما تتميّز عن أفعالنا الفكريّة لأنّ أفعالنا قد تخطئ والمنطق لا يخطئ.

إنّ كون المعارف عبارة عن سلسلة من الأفعال أو الوقائع الذهنيّة التي يترتّب بعضها على بعض على نمط انتظام الأسباب والمسبّبات - وهذا واحد عند جميع الناس، فكلّ من يتّبع هذا التسلسل ينتهي إلى النتائج نفسها -، يجعل مصداقيّة القواعد أو الموازين المنطقيّة مستمدّة من الوعي الإنساني أي من العقل ذاته؛ وهذا يعطيها قيمة مطلقة. ومما سوّغ ذلك في نظر القدامى كون القواعد التي يشتغل بها العقل ويعقل الوجود من خلالها غير خاصّة

¹ «إنّ طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلّا بالتذكّر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتّى إذا تذكّرها ورثها في نفسه ترتيباً مخصوصاً يعرفه العلماء بطرق الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتحتلي حقيقة المطلوب لقلبه». نفسه، إحياء، ج3، ص22.

² «إنّ كل علم ليس أوّلياً فبالضرورة يكون حاصلًا عند صاحبه بقيام هذه الموازين في نفسه وإن كان هو لا يشعر به. فإنّك عرفت صحّة ميزان التقدير بانتظام الأصلين في ذهنك التحريبي والحسي، وكذا سائر الناس وهم لا يشعرون به. ومن يعرف أنّ هذا الحيوان مثلاً غير حامل لأنّه بغل عرف-] بانتظام أصلين وإن كان لا يشعر بمصدر علمه. وكذلك كل علم في العالم يحصل للإنسان فيكون كذلك». نفسه، القسطاس، ص79.

³ «أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ. ولقد كان من حقّه أن يقدر المعاني أوّلاً، ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ويعلم أنّها اصطلاحات لا تتغيّر بما المعقولات». نفسه، الاقتصاد، ص49.

⁴ الغزالي، القسطاس، ص48.

بالإنسان وليست لها صلاحية بشرية فحسب، بل هي قواعد كونية بحيث لو فكر الله أو ملائكته أو أي موجود آخر عاقل لما فكر إلا بها ومن خلالها. فهي ذات قيمة كونية مطلقة مستقلة عن الموجودات التي تمتلكها أي عن ذاتية صاحبها، مطابقة لموضوعها مطابقة تامة، وهي تشتغل باعتبارها معطيات مثالية محضة وخالدة¹. لذلك ربطها الغزالي بما هو ثابت أزلي²، وفصل بينها وبين ما هو متغير، وأعطاهها طابعا روحانيا³، وجعلها من وحي الله لأنبيائه⁴، وأقر بأن أحدا من الناس العقلاء لا يخالف فيها⁵.

ومع أن مجال عمل هذه الموازين المنطقية هو كل العلوم ووظيفتها هي تمييز الحق من الباطل في كل المجالات بما في ذلك مجال الحقائق الصوفية⁶، فإنها لا توجد إلا داخل العقل بحيث يمكن اعتبارها بنية له، وهي مرتبطة بالمعقولات الثواني لا بالأشياء. فقولنا: الكل أكبر من الجزء حقيقة صحيحة لا تتغير سواء وجدت موجودات تطبق عليها هذه القاعدة أو لم توجد، وسواء وجد إنسان يفكر بها ويطبّقها أو لم يوجد. إنها حقيقة ميتافيزيقية تدرك حالما يوجد عقل يفكر ويشتغل، وهي مستوحاة من العلم الأصلي والمثال الأول لكل موجود قبل أن يحدث التمييز في مستوى الخلق

¹ راجع هذه الفكرة عند الجويني، الشامل، ص20.

² فأقر بأن موضوع المنطق هو «النظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه» أي المعنى مجردا عن اللغة باعتبارها ترجمة لتصور خاص للعالم به يختلف أهل لغة ما عن أهل لغة أخرى. نفسه، معيار، ص79. ورغم إقراره بأن التفهيم لا يكون إلا باللفظ حصر مادة القياس في «العلوم الثابتة في النفس دون الألفاظ»، وحذر من الخلط بين العلم وحديث النفس الذي يتم في مستواه نظم الألفاظ. فمواد القياس ليست الألفاظ ولا حديث النفس، بل العلوم الحقيقية التصديقية المطبوعة من عند الله في النفس. وإمعانا في الإلحاح على الطابع الذهني لمقولات المنطق ميز في المادة المنطقية بين أربع درجات، ثلاث منها قشور والرابعة هي المادة الحقيقية للقياس ولبابه، وتمثل في «العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس. مثال مطابق للمعلوم». نفسه، ص159-160.

³ نفسه، القسطاس، ص47-48.

⁴ نفسه، ص99. ولم يرجع الغزالي موازين المنطق وحدها إلى القرآن، بل أرجع إليه أيضا علوم الفلسفة والطب والنجوم، فكلها في رأيه مأخوذة من القرآن وكلام الأنبياء وأقوال المتصوفة. المنقذ، ص24-25، 42-43، 50.

⁵ نفسه، المنقذ، ص31؛ فيصل، ص68.

⁶ صرح الغزالي بأنه لا يزن بالموازين الخمسة المعارف الدينية فحسب، بل يزن بها أيضا «العلوم الحسائية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي، فإنّي أميز حقه عن باطله بهذه الموازين». القسطاس، ص82. وفي خصوص تطبيقه هذه الموازين على مسائل التصوف، انظر: إحياء، ج5، ص7، حيث سمى أعمال المنطق في هذا الباب تفكرا واعتبارا وتذكرا ونظرا وتأملا وتدبرا.

بين ما هو عقلي مفارق وما هو ماديّ متلبّس بالمكان والأعراض، حيث كانت الأشياء كلّها توجد في اللوح المحفوظ. بفضل هذا الفهم المثالي تمكّن الغزالي من إثبات حجّية المنطق وصحة مقدّماته رغم تشكّكه في السببية، ونجح في تأسيس الثقة بمعلوماته مع أنّ الحقيقة والنظر المؤدّي إليها متقارنان وليس أحدهما سببا للآخر. ذلك أنّ مقدّمات المنطق مقدّمات نظريّة بحته كامنة في العقل نفسه، وعمل العقل من قبيل التذكّر لا التوليد¹.

كيف نعرف أنّ تقريرين متناقضين لا يصحّان؟ ولماذا نخطئ الأحكام المفضية إلى الدور والخلف؟ وبعبارة أخرى كيف نعرف أنّ الموازين الخمسة ضروريّة للعقل، وأنّه لا غنى للفكر عنها، وأنّها لا تقبل الخطأ؟

تمدّنا أنطولوجيا الغزالي الإلهيّة بالجواب عن ذلك. ويتمثّل هذا الجواب في اعتبار الله ضامنا للحقيقة ولعدم تناقض العقل مع نفسه لأنّ العقل أوّل مخلوقات الله وأكرمها عليه، فبه يأخذ وبه يعطي، وبه يثيب وبه يعاقب²؛ ومن كانت هذه منزلته لا يصحّ أن يكون قابلا للخطأ في ذاته. ولذلك كان المحال أي التقرير المضادّ لأحكام العقل خاطئا ومرفوضا لذاته ولا يحتاج إلى مبرّر آخر لرفضه، وغير مقدور عليه مطلقا، وهذا ينطبق على الله وعلى غيره³. فثمة علة أولى قامت بدور المؤلّف، ألفت بين وعينا ومعطيات الواقع بأن وضعت لهما قواعد متماثلة يخضعان لها على وجه واحد. وهذه القواعد ليست سوى الموازين الخمسة المنطقيّة، وهي أنموذج من العلم الإلهي. لذلك عدّها الغزالي وحيا منزلا، واعتبر الأنبياء أوّل من بشرّ بها، وزعم أنّ الفلاسفة أخذوها عنهم.

إنّ التقيّد بالموازين المنطقيّة لا يقود إلّا إلى الحقّ لأنّ مصدرها هو الله، فالربّ ضامن لصدقها، وهذا هو الذي يجعلنا نطمئنّ إلى عدم وقوع تضارب بين قواعد العقل والتجربة ولا نخشى من وقوع الأشياء على وجه يخالف

¹ الغزالي، المنحول، ص42.

² نفسه، إحياء، ج1، ص136. ويلاحظ أنّ هذا التصوّر للعقل «الأوّل» يشبه من حيث الوظيفة الإله-الضامن في فلسفة ديكرت، فقد جعل هذا الفيلسوف الإقرار بالله شرطا ضرورياً للوثوق بالحقيقة وابطأ اليقين بالوضوح الذهني.

³ قارن بتصوّر الأشعري للمحال في: ابن فورك، مجرّد، ص265.

انتظامها السببي الاعتيادي حتى إن كنا ننكر السببية. وإذا حصل خطأ أو تناقض فينبغي عزوه إلى جهل المرء أو خطئه في التطبيق، فإن من يرفض قولنا: «كلّ جسم فهو حادث» إنّما يرفضه لجهله بمعنى «جسم» أو بمعنى «حادث»، ولا يرفضه لأنّه يستطيع تكذيبه بعقله بعد تعقّله¹. فالحكم بحدوث كلّ جسم ضروريٌّ في العقل، ومعنى كونه ضروريّاً أنّه ليس من اختيار الإنسان. إنّ مصدر التوافق بين معرفتنا والواقع هو القوّة الأنطولوجيّة التي يمتلكها المثال الأوّل للعالم الذي كنّت عنه الشريعة بعبارة «اللوح المحفوظ». فما اختطّه القلم الإلهي عليه واقع لا محالة في الوجود بقوّة القدر. ولذلك إذا استمدّ العقل منه معرفة ما فمن غير الممكن أن لا تكون موافقة لما يقع في العالم، وهل بإمكان الأصل أن يخون الفرع ويخالف المثال الصورة!

وفي العصر الحديث استعاد كانط هذا التصوّر للمنطق بعقلانيّة متحرّرة من الخلفيات الدينيّة وعلى نحو أكثر خصوبة، فافترض «أنّ على موضوعات العالم أن تنتظم وفقاً لمعرفتنا»، بعد أن ساد الاعتقاد مدّة طويلة بأنّ معرفتنا هي التي ينبغي «أنّ تنتظم وفقاً لتلك الموضوعات». وبناء على هذه الرؤية لم يعد التماثل يحصل بين الذات والموضوع أو بين نظام الأفكار ونظام الأشياء وفق غائيّة لاهوتيّة تضمنه كما هو الشأن عند ديكارت أو تنسّقه كما هو الشأن عند ليبنتز، بل صار التوافق بين الطبيعة وملكة الفهم يحصل استناداً إلى مبدأ خضوع موضوعات الطبيعة للذات المدركة خضوعاً ضرورياً. وبفضل هذه الرؤية الجديدة أضحى العقل في مثاليّة كانط المتعالية مشرعاً للطبيعة، وصار الإنسان سيّدها ومالكها. وليس مرجع هذه السيادة أنّه قادر على التفكير والسموّ عليها، بل لأنّ له القدرة على التشريع للمعنى والمعرفة. وقد مثلت هذه القدرة أقوى دحض للفكر الدغمائي وللنزعة الموضوعيّة الساذجة، إلّا أنّها في الوقت نفسه ولّدت مشكلة خطيرة تتعلّق بالضمان الذي يجعل أفكارنا عن الواقع مطابقة له، وهي مشكلة تجنّب الفينومينولوجيون مواجهتها برفض مبدأ التوافق والإقرار بالعلاقة الداخليّة بين الفكرة والشياء².

¹ الغزالي، فيصل، ص 68.

² الزراعي، مثاليّة هوسرل، ص 54.

5.2. حدود المنطق

إنَّ التشبُّثَ القوي بالمنطق في دراسة الغيبيَّات سمةٌ أساسيةٌ للثقافتين الإسلاميَّة والمسيحيَّة في العصر القديم لأنَّ هتتين الثقافتين لم تجدا أفضل من المنطق الصوري وسيلةً عقليةً لإثبات المعتقدات الدينيَّة الغيبيَّة. لذلك مجدَّ العلماء الكلاسيكيُّون المنطق واعتبروه طريقاً تقود إلى أعلى أشكال اليقين. ولم ينشأ نقد فلسفي جذري للميتافيزيقا إلاَّ بعد أن أخضع المنطق الصوري وما انبنى عليه من تصوُّر للعالم للنقد والمراجعة، وكان ذلك إيذاناً ببدء انهيار الميتافيزيقا لأنَّ المنطق وليَّ نعمتها. لكنَّ مثل هذا النقد لم يحدث داخل الثقافة العربيَّة، وإذا وُجد من المفكرين المسلمين من ردَّ المنطق اليوناني جملةً وتفصيلاً مثل ابن تيميَّة فللعودة بمناهج المعرفة إلى ما قبل المنطق، أي إلى المعرفة النصيَّة المحض.

وفي حالة الغزالي يوجد سبب إضافي يفسرُ شدة اعتماده على المنطق، يتمثَّل في مواجهته خصوماً متعدّدين ومختلفين، الأمر الذي ألزمه بالتفتيش عن أصل جامع على أساسه يتمُّ التمييز وإليه يكون الاحتكام. فكان أن أحكم هذا العلم وصنَّف فيه كتباً مفردة واستخدمه في العلوم الشرعيَّة والعقلية وبنى عليه كافَّة ردوده على المعتزلة والفلاسفة والباطنيَّة. إلاَّ أنَّ بعض الدارسين اتهموه رغم ذلك بابتذال المنطق واتخاذَه مجرد أداة مؤكِّدين أنَّ هذا العلم لم يكن يمثِّل عنده سوى سلاح خارجي يستعمله للوصول إلى الحقيقة ويوجَّهه أحياناً ضدَّ العقل نفسه ولو وجد وسيلة أنجع لتخلَّى عنه والتجأ إليها.

في هذا الإطار أكَّد جولدتسيهر أنَّ استفادة الغزالي من المنطق كانت محدودة مقارنةً بالفلاسفة. ففي حين أوكل الفيلسوف الألماني كانط إلى هذا العلم مهمَّة تنظيم عمل العقل ووضع قواعد الفكر، نزل به الغزالي إلى مرتبة الوسيلة العمليَّة المحدودة. وكان هذا موقفه من الرياضيات أيضاً، بينما كانت قيمتها عند الفلاسفة منذ العصر اليوناني هي توفير الضمانة العلميَّة للمعرفة¹. وإلى هذا الرأي ذهب فريد جبر، فاعتبر منزلة المنطق عند الغزالي منزلة العلم

¹ جولدتسيهر، موقف أهل السنَّة القدماء، ص 157.

الآلي، وزعم أنه قصر دور العقل على تنظيم معطيات الوحي باعتبارها كلاً منسجماً، ولم يجعل له دوراً في إثبات مضامينه والاهتداء إليها¹.

وذهب الباحث المغربي مصطفى حجة شوطاً أبعد في التشنيع على الغزالي وعلى الأشاعرة عموماً. فزعم أن انتحالهم للمنطق في علم الكلام لم يكن له عمق فلسفي، وأنهم لم يمنحوه قيمة علمية اكتشافية (heuristique) كاملة، ولم يعتبروه مصدراً للحقيقة تاماً ومستقلاً. ورأى أن الغزالي استعمل المنطق من غير أن يتمثله عضوياً، وزعم أنه لم يكن يعترف له بقيمة إلا بقدر ما كان يؤدي إلى نقض مقالات الخصوم وإثبات مقالاته هو ضمن مفهوم الحقيقة الجاهزة. فدوره أداتي محض، وهذا ما جعل نقده للفلسفة عملاً سلبياً بصورة مطلقة لأنه عمد إلى استخدام العقل من أجل إظهار عجز العقل نفسه، وهو ما يعكس تأثراً صارخاً بالسفسطة. ومن جهة أخرى أكد حجة أن الغزالي كان يستخدم المنطق في خدمة السياسة السلجوقية الهادفة آنذاك إلى إخضاع العراق وفارس عسكرياً، وفسر بذلك غياب الجدوى الإستمولوجية للمنطق في فكره. ذلك أن الانخراط في السلطة يلغي كل مطلب نقدي تجاه قناعات الذات، وهو ما جعل الغزالي يظهر صرامة كبيرة في تطبيق المنطق على الخصوم ولا يظهر الصرامة ذاتها في حديثه عن الأشعرية فرقتة².

وفي رأينا أن هذه الآراء مبالغ فيها ومشحونة بعداء غير مبرر لحجة الإسلام. فقد أظهرنا في الفقرة السابقة المنزلة الأساسية التي أولاها الغزالي للمنطق، وهو ما يخطئ ما زعمه هؤلاء من حصر الغزالي لدور المنطق في عمل شكلي بحث أو جدالي محض. وما قيل عن الوظيفة الأداتية لهذا العلم عنده -وهو صحيح ولكنه ليس كل الأمر- لا ينبغي حمله على أنه تحقير للمنطق. فقد أقر له أرسطو نفسه بهذه الوظيفة، فلم يعتبره علماً قائم الذات، بل أداة لكل العلوم³؛ ولم ير أحد في ذلك خطأ من شأن المنطق. ولم يكن الغزالي في كتاباته ينافح عن الأشاعرة كما زعم حجة، ولم يكن انتسابه إلى هذه الفرقة

¹ F. Jabre, *La notion de certitude*, pp111-112.

² M. Hogga, *Orthodoxie*, pp98-99.

³ A. Virieux-Reymond, *Les grandes étapes de l'épistémologie*, p23.

أمرًا بديهياً كما حسب، وليست علاقته بالسلاجقة والساسة عموماً بالبساطة والوضوح اللذين تصوّرهما. لذلك كله لا نرى أنّ الوظيفة الأداتيّة هي نقطة الضعف الرئيسيّة في نظرة الغزالي إلى المنطق¹.

إنّ من وظائف المنطق الرئيسيّة في ثقافتنا العربيّة القديمة خدمة الجدل والردود على الخصوم، وكان هذا شأنه أيضاً في الثقافة اليونانيّة. فقد طوّر اليونان المنطق بغاية الردّ على السفسثائيين، وجعلوه إلى جانب ذلك أساساً لبناء موقف علمي من الطبيعة. وقد استخدمه الغزالي سلاحاً ضدّ خصومه، وفيصلاً بين الأطراف المختلفة، ووسيلة مضمونة لبلوغ الحقيقة البرهانيّة لمن لا يسلم إلاّ بالبرهان، ومحكاً أو أداة لمراجعة الدعاوى والتثبت من صحتها، وقاعدة لكلّ المعارف و«مقدّمة العلوم كلّها»، وأقرّ بأنّ من لم يحط به «فلا ثقة له بعلمه أصلاً»².

ورغم هذه الوظائف المهمّة والمتعدّدة ظلّ دور المنطق في معرفة الغيب عند الغزالي مقتصرًا على إثبات الوجود لا يتعدّاه إلى معرفة حقيقة الوجود، وفرق كبير بين الأمرين. فعلم الكلام والفلسفة متسلّحين بالمنطق قد ينجحان في إثبات وجود شيء خاصّيته أنّه العلة الأولى أو واجب الوجود، لكنّ ذلك غير كافٍ في معرفة حقيقة هذا الشيء³. وقد يتمكّنان من إثبات النبوءة، إلاّ أنّ العقل الذي يوجّههما «يعزل نفسه» بعد ذلك ويسلم قياده إلى النبي معترفاً

¹ أظهر الباحث المغربي محمّد علّال سيناصر ما في تصوّر الغزالي للمنطق باعتباره أداة من مزيّة، فبيّن كيف جعل منه قانوناً للنظر وأداة من أدوات التفكير ومجموعة قواعد تطبيقيّة للوقاية من الخطأ. M. A. Sinaceur, *Logique et causalité*, p177. لكنّه أوضح من جهة أخرى أنّ تعويل الغزالي في مجال التطبيق على الفقه أكثر من تعويله على الرياضيات والطبيعة لم يخدم المنطق ولم يساعد على تطويره نحو مزيد من الترييض والشكلنة. ومع ذلك اعتذر له بأنّه لم يكن بوسعّه أن يفعل أكثر ممّا فعل لأنّ الرياضيات في عصره لم تكن متطورة بالقدر الذي يسمح لها بأن تكون أساساً لصياغة شكلائيّة تامّة للعلم وإنتاج لغة صناعيّة تستخدمها سائر العلوم. نفسه، ص 193-194.

² الغزالي، المستصفى، ص 10.

³ إن «قولنا: واجب الوجود عبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل، وهذا يرجع إلى سلب السبب عنه. وقولنا: يوجد عنه كل موجود يرجع إلى إضافة كل الأفعال إليه. وإذا قيل لنا: ما هذا الشيء؟ وقلنا: هو الفاعل لم يكن جواباً، وإذا قلنا: هو الذي له علة لم يكن جواباً، فكيف قولنا: هو الذي لا علة له! لأنّ كل ذلك نبأ عن غير ذاته وعن إضافة له إلى ذاته إمّا بنفي أو إثبات، وكل ذلك أسماء وصفات وإضافات». نفسه، المقصد، ص 50.

بانقطاعه وعجزه¹. والدليل على هذا الانقطاع والعجز تحيّر عقول أكثر الخلق في شأن الأمور الربّانية واضطراب أقوال الناس في حقيقتها².

ولا ينبغي أن نرى في هذا النقد تراجعاً عما سبق للغزالي أن أثبتته للعقل والمنطق والاستدلال، ولا إبطالاً لمعقوليّة ما أثبتته العقل بواسطة المنطق من أمور الغيب. فلئن ساق الدليل إلى إثبات موجود غير متحيّز (=الله)، وكان هذا الموجود غير متخيّل ولا متصوّر ولا يدخل في الوهم لأنّه «لا يدخل في الخيال والتصوّر والوهم إلاّ جسم له لون وقدر»، فإنّ ذلك لا يعني كونه غير معقول، لأنّه «لا معنى للمعقول إلاّ ما اضطرّ العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته». وهذا متحقّق في موضوع الحال، وقد استشهد الغزالي عليه بكون الخيال نفسه وكذلك القدرة والعلم والصوت والرائحة وجميع أحوال النفس من خجل ووجل وغضب وفرح وغيرها أموراً يقصر الخيال عن إدراكها، ولا يتصوّرّها إلاّ بعد تقدير شيء يتّصف بها، أي بافتراض شيء تتقوّم به. فعجز الذهن عن تخيّل شيء على صورته الحقيقيّة ليس دليلاً على عدم وجوده في الحقيقة أو على عدم معقوليّته³.

انطلاقاً من هذا التدقيق ميّز الغزالي بين ثلاثة أنواع من المعرفة: قبول الاعتقاد من التسماع وحسن الظنّ وسماه إيماناً، والتحقّق منه بالبرهان وسماه علماً، وملاسته بحيث يكون للعارف حالاً وسماه نوقاً⁴. واعتبر المعتدّ بعد النظر غير مخالف من حيث الجوهر للمعتدّ بالتقليد، وهذا يوقع الإيمان التقليدي والعقل معاً في مأزق حقيقي. فكلّ من تلقّف عقيدته «من الباحثين ببضاعة عقولهم» مع الأدلّة أو بدونها يكون فاسد الدين إن شكّ في اعتقاده وآمناً من مكر الله مغتراً «بعقله الناقص» إن كان واثقاً فيه. و«كلّ خائض في البحث فلا ينفكّ عن هاتين الحالتين إلاّ إذا جاوز حدود المعقول إلى نور المكاشفة الذي هو مشرق في عالم الولاية والنبوءة»⁵.

1 الغزالي، المستصفى، ص 6.

2 نفسه، إحياء، ج 4، ص 179.

3 نفسه، الاقتصاد، ص 58، ص 82-83.

4 نفسه، المنقذ، ص 40.

5 نفسه، إحياء، ج 4، ص 272.

إنّ هذا الاستثناء يبيّن أنّ مآزق التقليد ومآزق العقل في علاقتهما بالغيب مثلاً الدافع النظري إلى البحث عن طريق الثالثة في المعرفة غير طريق المحدثين وغير طريق المتكلمين ونشدان درجة في المعرفة أرقى من درجتها، وهو ما وجده الغزالي في التصوّف. ويؤكد عثوره على هذه الطريق أنّ إدراك حقيقة الغيب ليس متعذراً على الإنسان كلياً، بل هو ممكن له ولكن «بنور آخر أعلى وأشرف من العقل يشرق ذلك النور في عالم النبوءة والولاية، نسبته إلى العقل نسبة العقل إلى الوهم والخيال»¹.

ويدفعنا أخذ الغزالي بهذه الطريق الثالثة إلى الشكّ في صحّة ما ذهب إليه بنيمين أبراهاموف (B. Abrahamov) من أنّ حجّة الإسلام كان يسلمّ بتفوّق الاستدلال الفلسفي باعتباره أفضل وسيلة يحصل بها المرء على الإيمان بالله، ونفيه أن يكون طريقه في معرفة الله هي طريق التصوّف وإن أعطانا الانطباع بذلك، وتأكيد أنه طريقته في الجوهر فلسفيّة وإن اتّخذت أحيانا مظهرا صوفيّاً². ويبدو أنّ الذي قاد المستشرق اليهودي إلى هذا الاستنتاج الخاطئ هو اعتماده على كتب منحولة على الغزالي مثل ميزان العمل والإملاء، وربطه بين جملة من أفكار الرجل ربطاً تعسّفاً أحيانا واغتراره بانحيازه إلى المنطق في جلّ مؤلفاته المعروفة.

3. إبستمولوجيا المتصوّفة

1.3. المعجز عن معرفة الغير

أخضع الغزالي العقل في تأملاته الصوفيّة للمراجعة، وتوصّل إلى أنّ المعرفة نمطان: معرفة حقيقيّة ماهويّة تقوم على التجربة الذاتيّة، ومعرفة تقريبيّة تشبيهيّة تحصل عند وجود تفاوت أنطولوجي بين العالم والمعلوم. الأولى معرفة مباشرة تمكّن من معرفة الماهية، وهي غير ممكنة إلاّ إذا كان موضوع المعرفة هو الذات العارفة نفسها أو ذاتا مماثلة لها. والثانية معرفة من طريق الاستدلال، وتتحقّق عند قيام البرهان على ثبوت أصل الشيء المراد معرفته، وهذا جائز في حقّ المماثل للذات العارفة والمخالف لها.

¹ الغزالي، إحياء، ص 179.

² B. Abrahamov, Al-Ghazâlî's supreme way, pp142, 147, 167.

وضَّح الغزالي الفرق بين هذين النمطين من المعرفة بضرب عدّة أمثلة تتعلّق بمعرفتنا بالله والنبي والجنّة والنار والموت والشعب ولذّة الوقاع وغيرها. فذهب إلى أنّ لنا في تعليم الصبي لذّة الوقاع مثلاً سبيلين: أن نصفها له، أو ندعه ينتظر حتّى تظهر فيه غريزة الشهوة ثمّ يباشر الوقاع حتّى تظهر فيه لذّته فيعرفها. «وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقّق المفضي إلى حقيقة المعرفة، فأما الأوّل فلا يفضي إلّا إلى التوهّم وتشبيهه للشيء بما لا يشبهه»¹. وهذا ينطبق على أمور الغيب أيضاً ولا سيما الألوهيّة، وهو السبب في تعدّد المعرفة الحقيقيّة في هذا المجال.

فلمعرفة الله سبيلان «أحدهما قاصر والآخر مسدود». أمّا السبيل القاصر فيتمثّل في اعتماد الأسماء والصفات والتشبيه بما عرفناه من أنفسنا، «فإنّنا لما عرفنا أنفسنا عالمين قادرين أحياء متكلمين ثمّ سمعنا ذلك في أوصاف الله أو عرفناه بالدليل فهمناه فهما قاصرا كفهّم العنّين لذّة الوقاع بما يوصف له من لذّة السكر». إنّ معرفة الله اعتماداً على الأوصاف التي يوصف بها يؤدّي لا محالة إلى الإيهام والتشبيه والاشتراك وإن كنّا نقطع التشبيه بأن نقول: «ليس كمثل شيء» وأنّه حيّ لا كالأحياء قادر لا كالقادرين...² بفضل هذا الموقف المعرفي المركّب استوعب الغزالي الخطاب السنّي في الألوهيّة، وعبر في الآن نفسه عن حدوده ومخاطره، ومن ثمّ شرّع لتجاوزه.

وأما السبيل المسدود فيقتضي «أن ينتظر العبد أن تحصل له الصفات الربوبيّة كلّها حتّى يصير ربّاً» انتظار الصبي بلوغ الاحتلام حتّى يدرك لذّة الوقاع بالمباشرة، وهذا هو «سبيل المعرفة المحقّقة لا غير»، لكنّه «مسدود قطعاً إلّا على الله». وليس هذا المبدأ خاصّاً بمجال دون مجال، بل هو عامّ في كلّ ما سمع الإنسان اسمه وصفته وما ذاقه وما أدركه ولا انتهى إليه ولا اتّصف به»³.

¹ الغزالي، المقصد، ص50؛ المنقذ، ص35.

² نفسه، ص ص51-52.

³ نفسه، ص ص52-54.

إنَّ أنموذج الوضوح عند الغزالي هو «اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التي يدركها بمشاهدة باطنه لا بإحساس ظاهر»¹. وإذا كان منتهى معرفة الخلق بالله «علمهم بأنَّ هذا العالم العجيب المنظوم المرتب محتاج إلى مدبّر حيّ عالم قادر لا يشبّهه العالم ولا يشبهه العالم» فإنَّ ذلك لا يدلُّ إلا على «إثبات شيء ما، منه صدر الخلق - وهذا معرفة فعله لا معرفة ذاته-»، وعلى «إثبات الحياة والعلم والقدرة - وهذا علم بالأوصاف لا علم بحقيقة الذات، وليس أيضا علما بحقيقة الأوصاف، بل بنوع المقايسة إلى النفس-»، وعلى أنَّه «يستحيل عليه الحدوث والجسمية والعرضية إلى غير ذلك مما يستحيل عليه، وهذا علم بسلب أمور عنه لا بحقيقة الذات. وإلى هذه المناهج الثلاثة ترجع معرفة الخلق بالله»، وكلُّها معارف خارجية لأنها ترجع «إلى معرفة احتياج العالم إلى فاعل» لا إلى «إحاطة بحقيقة ذاته»².

إنَّ المعرفة الحقّ عند الغزالي هي المعرفة الحاصلة عن تجربة شخصية، وكلّ معرفة أخرى فهي مقيسة على المعرفة الشخصية، أي أنها معرفة غير مباشرة ناتجة عن قياس الغائب على الشاهد. فكأنَّا إذا عرفنا أنَّ الله حيّ قادر عالم فلم نعرف إلا أنفسنا ولم نعرفه إلا بأنفسنا، إذ الأصمّ لا يتصوّر أن يفهم معنى قولنا إنَّ الله سميع ولا الأكمه يفهم معنى قولنا إنَّه بصير... فلا يمكنه أن يفهم شيئا إلا إذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولا ما هو متّصف به ثمّ يعلم غيره بالمقايسة إليه. فإن كان لله وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه وبشاركه في الاسم... لم يتصوّر فهمه البتّة. فما عرف أحد إلا نفسه ثمّ قايِس بين صفات الله وصفات نفسه»³. وبناء على ذلك لا يمكن أن يعرف الله حقّ معرفته إلاّ نظير له وذلك بأن يقايِسه إلى نفسه، ولما تعدّر النظير تعدّرت المعرفة الحقّ⁴. وخلاصة الأمر أنَّ معرفة الغير لا تكون إلاّ بالقياس، والقياس لا يصحّ إلاّ بالتماثل، والله لا مثيل له، فلا سبيل إلى معرفته.

¹ الغزالي، المقصد، ص43.

² نفسه، مسائل، ص ص209-210.

³ نفسه، المقصد، ص52. وقال الشيء نفسه في معرفتنا بالملك والنبي والعالم والتلميذ والموت والجنّة والنار ولذة النكاح وكل الموجودات الطبيعية العظيمة والحقيرة. نفسه، ص ص51، 53؛ مسائل، ص ص208-209.

⁴ نفسه، مسائل، ص209.

إنّ ما تقصر العقول عن فهمه له سببان: أولهما خفاؤه في نفسه، وبهذا المعنى سمّي الله باطنا وقدّوساً¹؛ وقلنا «الله أكبر» يفيد هذا المعنى، أي أنّه فوق المعرفة متعال عليها². وثانيهما تناهيه في الوضوح -ولا وجود لشيء أوضح من الله-؛ والسبب في ذلك أنّ «الجليّات إذا طلبت صارت معتاصّة». ولذلك كان شأننا معه كشأن الخفافيش التي تبصر بالليل ولا تبصر بالنهار من شدّة الوضوح، وكان حالنا معه كحال «الدهوش الذي يُضرب به المثل إذا كان راكبا لحماره وهو يطلب حماره»³.

رأى الغزالي في عظمة الله وجلاله مانعا من معرفته والإحاطة به، فقسم مدركات البصائر من حيث الوضوح والغموض إلى درجات متفاوتة، ورأى أنّ «منها ما تحيط العقول بكنهه حقيقته ومنها ما تقصر العقول عنه. وما تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما يتصوّر أن يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها، وإلى ما لا يتصوّر أن يحيط العقل أصلا بكنهه حقيقته، وذلك هو العظيم المطلق الذي جاوز جميع حدود العقول حتّى لا تتصوّر الإحاطة بكنهه، وذلك هو الله تعالى»⁴. وبناء عليه لا أحد غير الله يعرف الله كنه معرفته لأنّ «كلّ معروف داخل في سلطة العارف واستيلائه دخولا ما، وذلك ينافي الجلال والكبرياء» الإلهيين⁵.

هكذا انتهى الغزالي في باب الألوهيّة إلى موقف النفي الجذري للمعرفة، وهو موقف بناه على اعتبارات نظريّة ثلاثة:

أ- أقرّ في الاعتبار الأوّل بأنّ موضوع المعرفة هو الماهية لا مجرد الأسماء والصفات والأعراض.

ب- وأقرّ في الثاني بأنّ المعرفة تتأسّس على التجربة الشخصية، وأنّ ما يقوم به العارف لا يعدو إسقاط صفات نفسه على الموضوع.

¹ «القدّوس هو المتّزه عن كلّ وصف يدركه حسّ أو يتصوّره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير». الغزالي، المقصد، ص71.

² نفسه، الأربعين، ص48.

³ نفسه، إحياء، ج4، ص ص491-493؛ المقصد، ص11.

⁴ نفسه، المقصد، ص113.

⁵ نفسه، مشكاة، ص56.

ج- وأقرّ في الثالث بأنّ التفاوت بين الذات والموضوع يمثل مانعا من المعرفة الحقّ ويحيلها إلى ضرب من التقريب القائم على التشبيه والتخيّل.

ويمكن تلخيص مجموع هذه الاعتبارات في مبدأ معرفي واحد صاغه الغزالي في جملته الشهيرة: «ما عرف أحد إلا نفسه»¹. وقد ترتبت عليه نتيجة خطيرة مؤداها الإقرار بتعدّد معرفة الله على غير الله²، وهذا أوقع المعرفة والإيمان في أزمة حقيقية. فمن جهة أولى لم يفتأ الغزالي ينوّه بأنّ المعرفة الجديرة بأن تطلب إنّما هي معرفة الله على الخصوص ذاتا وصفات وأفعالا وأنّ كلّ ما عداه لا يستحقّ أن يُنظر فيه إلاّ بمقدار ما يدلّ على الله وينبّه على صفاته، ومن جهة ثانية لم يفتأ يؤكد أنّ معرفة الله وهم لا حقيقة له وأنّه حلم لا يتحقّق.

ثمّ إنّ اللغة لا تحلّ المشكلة بل تعقدها، ونصوص الوحي لا تتضمّن جوابا عمّا يعجز الإنسان بطبعه عن معرفته. فالنبي لم يذكر من صفات الله إلاّ الظواهر لأنّ الخلق لا يفهمون صفته إلاّ «بنوع مناسبة توهموها إلى علمهم وقدرتهم إذ كان لهم من الأوصاف ما يسمّى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة. ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق ممّا يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه». واستنتج الغزالي من ذلك أنّ الإنسان لا يدرك «إلاّ نفسه وصفات نفسه... ثمّ بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره»³.

بسبب هذا المبدأ المعرفي العامّ كان الله متعاليا عن الوصف اللغوي وكانت اللغة قاصرة عن وصفه وكانت أسماؤه حجبا تحجب ذاته عن الخلق⁴، وهذا يجعل طلب الفهم من الألفاظ واللغات مفضيا إلى الوهم في صفات الله⁵. ويدلّ ذلك على أنّ الغزالي كان يعتبر الصفات التي أطلقها القرآن والمتكلمون وسائر

¹ الغزالي، المقصد، ص52.

² «الخاصيّة الإلهيّة ليست إلاّ لله ولا يعرفها إلاّ الله ولا يتصور أن يعرفها إلاّ هو أو من هو مثله. وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره. فإذا الحقّ ما قاله الجنيد حيث قال: لا يعرف الله إلاّ الله». نفسه، ص47.

³ نفسه، إحياء، ج1، ص161-162؛ ج4، ص468.

⁴ نفسه، المقصد، ص47-49. وهذه فكرة حلاجيّة المصدر، عبّر عنها الحلاج بقوله: «حجّهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم عن الحقيقة لماتوا». أخبار الحلاج، ص138 (الخبر 75).

⁵ الغزالي، إحياء، ج4، ص149-150.

المؤمنين على الله ألفاظاً مشتركة متشابهة أو مجازات تقريبية لا حقائق¹،
 ويعدّ إطلاقها على الله من باب التجوّز المحتاج إلى الإذن الشرعي، ولذلك
 حدّر من الوقوع في التشبيه نتيجة الفهم الحرفي لما يضرب لله من أمثال².
 ولهذا الموقف المقرّ بعجز اللغة عن وصف المفارق جذور أفلاطونية محدثة نجد
 صداها واضحا في كتابات بعض الفلاسفة المسلمين³.

إنّ الذهاب إلى أنّ دائرة المعرفة لا تتجاوز الذات العارفة وتجاربها، وأنّ
 ما نعرفه من غير هذه الطريق ليس بمعرفة حقّ رأي استمدّه الغزالي من
 السلوك الصوفي، وهو يفضي إلى مبدأ الدائرة المعرفية المغلقة التي لا تسمح
 لصاحب المرتبة الدنيا بمعرفة ما يعرفه صاحب المرتبة العليا. فالإنسان يعرف
 أطواراً مختلفة في حياته: طور الجنين ثمّ طور الطفل ثمّ طور المميّز ثمّ طور
 العاقل ثمّ قد يكون ولياً من أولياء الله. والجنين يدرك أحوال نفسه، لكنّه لا
 يدرك أحوال الطفل وأحوال كلّ من له مرتبة فوق مرتبته. وهكذا كلّ مرتبة
 مع المرتبة التي فوقها حتّى نصل إلى حال الولي مع النبي وحال النبي مع
 الملك وحال الملك مع الله⁴. وهذا يعني أنّ القصور عن إدراك حقيقة المفارق
 ليس ناتجا عن احتجابه المؤقت عنّا أو عن قصور في عدّتنا اللغوية، بل ناتج
 عن غيرية المفارق وعلو مرتبته. وقد رفع الغزالي هذا المبدأ إلى مرتبة الحقيقة
 الكونية العامة، وطبقه على كلّ الموجودات العاقلة⁵. فلا معرفة حقيقية إلاّ
 عن تجربة، والتجربة تعني أن تذوق الشيء وتدركه وتنتهي إليه وتتّصف به،
 فما لم يحصل لك ذلك ليس لك إلى أن تعرفه من سبيل.

¹ نفسه، محلّك، ص76؛ المقصد، ص84.

² نفسه، المقصد، ص ص 72، 102.

³ أقرّ الفارابي بقصور اللغة عن وصف الله على الوجه الذي يستحقّ، وأرجع ذلك إلى أنّ الأسماء التي
 سُمّيناها بها «كانت أوّلاً عندنا أسماء ومعاني لموجودات أحرّ سواها كثيرة كل واحد منها فيه شيء من
 أنحاء النقص... فلا يؤمن إن توهمنا فيه أيضاً ما جرت عادتنا أن نفهمه عنها فتحيل لنا فيه نقصاً ما أو
 تحيل كثرتها وكثرة المعاني التي اعتدنا أن نفهمها عنها كثرة فيه أيضاً، والكثرة هي نقص في الوجود».

الفارابي، رسالة في الملة الفاضلة، ص ص 34-35.

⁴ نفسه، إحياء، ج3، ص13؛ مسائل، ص209.

⁵ طبقه على الذباب فقال: «لو كان للذباب عقل وقيل له: ليس لخالقك جناحان ولا يد ولا رجل
 ولا له طيران لأنكر ذلك وقال: كيف يكون خالقي أنقص منّي؟ أفكون مقصوص الجناح أو يكون
 زمناً لا يقدر على الطيران؟». نفسه، إحياء، ج5، ص20؛ ج1، ص162.

إن النتيجة المترتبة على هذا الفهم للتجربة هي أن معرفة الله معرفة تجريبية غير ممكنة وليس للعارف حظ من الأمر إلا الحيرة والدهشة. أما معرفة الأسماء والصفات فممكنة وفيها اتساع وتفاوت مراتب، «فليس من يعلم أنه عز وجل عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السماوات والأرض وخلق الأرواح والأجساد... مستقصيا دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتمصفا بجميع الصفات الملكية المقرّبة من الله نائلا لتلك الصفات نيل اتصاف بها... وفي تفاصيل ذلك يتفاوت الأنبياء والأولياء»¹. ومع ذلك فإن معرفة الأسماء والصفات «معرفة تامّة حقيقيّة» غير ممكنة إلا لله. فلا يعرف حقيقة صفة العلم الإلهي مثلا «إلا من له مثل علمه، وليس ذلك إلا له، فلا يعرفه سواه. وإنما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه»، وهذه معرفة «إيهامية تشبيهية»². وإذا كان عقل الإنسان قاصرا عن معرفة جوانب الأرض وأطرافها³ وهي قريبة منه، فأنتى له أن يعرف ذات الله وصفاته وأسماءه ولا يوجد مثيل لها؟ فالأسماء المشتقة من الأفعال لا تعرف إلا بعد المعرفة بالأفعال، ولا مطمع في العلم بتفاصيل أفعال الله فإنه لا نهاية لها. وإنما بوسع المرء أن يعرفها على الجملة، ويتطلب ذلك الاطلاع على جميع العلوم لأن كل واحد منها يختصّ بجزء مما خلق الله، أما على التفصيل والحقيقة فلا سبيل إليه⁴.

أفضى هذا الموقف النافي لمعرفة الله في المسيحية إلى ما يعرف باللاهوت السلبي (théologie négative)⁵. وفي الإسلام أخذ بهذا النوع من اللاهوت

¹ الغزالي، المقصد، ص 54-55.

² نفسه، ص 56؛ مشكاة، ص 89-90.

³ نفسه، إحياء، ج 5، ص 38.

⁴ نفسه، المقصد، ص 108.

⁵ فضل بعض الدارسين الأوروبيين مصطلح مذهب النفي (apophatisme) أو المنهج التجريدي (méthode apophatistique) -والعبارتان من أصل إغريقي- على مصطلح اللاهوت السلبي بسبب ما تنطوي عليه العبارة الأخيرة من تناقض. فهي تدل على منهج في التفكير يتصور الله من خلال قضايا (propositions) تنكر كل خبر معقول (prédicat concevable) يتعلق به، لكن هذا يؤدي إلى إنكار الألوهية ذاتها باعتبارها تصورًا معقولًا. أما عبارة نفي (apophatisme) فلا تدل إلا على طريقة في التفكير تنشُد التعبير عن المفارقة عبر القضايا السلبية. لتحصيل معرفة أولية بالأصول اليونانية لهذا المفهوم وتطوره في المسيحية انظر مقال: P. Hadot, *Théologie négative*, E. U. t22, pp495-498. وللمعرفة أوسع انظر: J. Festugière, *La révélation d'Hermès*.

عدد من المتكلمين والفلاسفة للتعبير عن المطلق ووصفه من دون إخضاعه لشروط اللغة وحدود الموجودات العينية. وارتبط تداوله إمّا بالأوساط الثقافية التي ليس لها كتاب موحى، أو بتلك التي لها كتاب موحى لكنها لا تعتمد أساساً للكلام في الألوهية، شأن المعتزلة. وبقدر ما يكون للكتاب أهمية عند المتكلم يكون ابتعاده عن منهج النفي، وهذا ينطبق على أهل السنة وإن بصورة غير تامة¹. إلا أن الموقف الغالب على أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين كان هو الإقرار بالقدرة على معرفة الله باعتماد النقل أو العقل أو كليهما.

اضطرّ الغزالي بسبب حرصه الشديد على تأكيد انتمائه السنّي إلى التعديل من موقفه المعرفي السلبي مخافة أن يؤدي النفي المطلق إلى تشويش «قلوب أكثر الضعفاء» و«يوهم عندهم القول بالنفي والتعطيل». فاعترف باستحالة معرفة الله «على معنى الإحاطة بكنهه»، ولم ينف أصل المعرفة، وكان يمتنع عن الإفاضة في المسألة، ويكتفي غالباً بإشارات قصيرة. هذا التراجع يفسّر ما يبدو من تناقض ظاهري في كلامه حين أقرّ تارة بمعرفة الله وأقام على ذلك الأدلة العقلية، وأقرّ تارة أخرى باستحالة هذه المعرفة. لكنّه وضّح أن العارف يدرك الحالة الأولى حين ينظر إلى أفعال الله وآثاره «من جهة أنها أفعاله، فلا يرى عند ذلك في الوجود إلا الله، فيقول عند ذلك: لست أعرف شيئاً غير الله». وإذا لاحظ خصوص الذات «اعترته الدهشة والحيرة، فيدرك الحالة الثانية ويقول: لا أعرف الله»².

يمكن أن نرى في هذا الجمع استجابة لمقتضى معرفي إنساني. فالتقديس بلا شك يقوم في جوهره على الغموض والاعتراف بعدم الفهم، لأن المعرفة تفرض التساوي على الأقلّ بين العالم والمعلوم. إلا أن الغموض المطلق يؤدي

Trismégiste, t IV : Le Dieu inconnu et la gnose, Les Belles-Lettres, Paris, 1954.

¹ فقد قال بفكرة العجز عن معرفة الله والتحقّر فيه عديد المتصوّفين السنّة السابقين للغزالي، مثل ذي النون المصري وأبي القاسم الجنيد. راجع: القشيري، الرسالة، ص315؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج 10، ص258. كما قال بما إمام الحرمين الجويني. انظر رسالته: العقيدة النظامية، ص16.

² الغزالي، إحياء، ج4، ص388؛ المقصد، ص48، 78. وقال في مسائل، ص208: «لا يعرف الله حقّ معرفته ولا يحيط بكنهه جلاله سواه». وقال في إجماع، ص76: «لا يعرف الله كنه معرفته إلا الله».

إلى حجب المعرفة، ومن ثمّ إلى إبطال فكرة القداسة والألوهية ذاتها. ولذلك لا بدّ من الإقرار بحدّ أدنى من المعرفة، وهذا ما جسّدَه الموقف السنّي. وكان رهان الغزالي يتمثّل في إثبات الذات الإلهية وصفاتها مع الاحتفاظ بفكرة التقديس المطلق لله، أي الجمع بين الموقفين السنّي والأفلاطوني المحدث.

إلّا أنّه رغم هذا الحرص البيّن على الجمع بين الموقفين المتقابلين يمكن القول إنّ الرأي الأظهر عنده كان هو الإقرار بعجز الإنسان عن معرفة الله على التحقيق. فقد جعل من هذا الرأي شعاراً ومبدأً معرفياً عامّاً، وذهب إلى أنّ منتهى معرفة العارفين وأعلى الدرجات التي يمكن لهم أن يدركوها هي أن يستبين لهم «استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذاته... وعند ذلك نقول العجز عن درك الإدراك إدراك». فإذا «عرف الإنسان أنّ العجز عن درك كنه جلاله ضروري فقد أدرك ما هو منتهى كماله، فإنّه غاية كمال الإنسان»¹. لذلك اعتبر أرفع صنف من أصناف العارفين بالله -وسمّاهم الواصلين- من عرف أنّ الله موجود مقدّس ومنزّه عن كلّ وصف ونظر²، وهكذا يستوي في معرفتنا بالغيب الضدّان: المعرفة والجهل، لكنّ المقصود بالجهل هنا حالة من وعي النفس بحدودها المعرفية. وبسبب استواء النقيضين يصحّ للعارف أن يقول: لا أعرف إلّا الله ولا أعرف الله، والعارف تحديداً هو من أدرك هذه المرتبة.

إنّ فكرة العجز عن المعرفة مبدأً رئيسي في كلام الغزالي عن الألوهية وعالم الغيب عامّة. والمفارقة الكبيرة فيما ذهب إليه أنّه اعتبر المصير إلى هذه الفكرة وتمثّلها ذوقياً يمثّل أعلى مراتب الإدراك³ معتقداً أنّها هي المقصودة بالحديث: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، مقرّاً بوجود مراتب ومقامات متفاوتة في إدراك حالة العجز أعلاها عنده الإدراك النبوي ويشير إليه الحديث المذكور، ويليهما مقام الصديقين والأوصياء وإليه تشير قوله

¹ وسُمّي الحالة الأولى حالة القبض والثانية حالة البسط. الغزالي، مسائل، ص 210-211.

² نفسه، مشكاة، ص 92.

³ نفسه، المقصد، ص 54.

أبي بكر: «العجز عن درك الإدراك إدراك»، والثالثة مقام العلماء ويعبر عنها قولهم: «أعوذ برضاك من سخطك»¹.

2.3. من الإنسان العارض إلى الإنسان صورة الرحمان

إذا كانت معرفة الغير غير ممكنة إلا بالمقايسة إلى النفس، وإذا كانت المقايسة غير ممكنة إلا بوجود نوع من التماثل بين الغير والأنا، وكان الله مخالفا لنا من كل وجه لم يكن بالإمكان معرفته وإنما يمكن التصديق به، وهذا يسمى إيمانا لا معرفة. لا يكفي مثلا أن يسمع المرء لفظ أسماء الله الحسنی ويعتقد وجود معناها لكي يصبح عارفا بالله. بل هذا «منحوس الحظّ نازل الدرجة ليس يحسن به أن يتبجح بما ناله» لأنّ هذه رتبة يشاركه فيها العامي، بل الصبي أيضا². لذلك كان من أبرز الإشكاليات التي واجهها الغزالي في هذا السياق ما يمكن التعبير عنه بالسؤال التالي: كيف يمكن الانتقال من الإيمان بمعنى التصديق التقليدي المجرد إلى المعرفة، وكيف يمكن تحويل الغيب إلى عنصر من عناصر الوعي الذاتي، أي إلى موضوع لمعرفة حقّ تقود إلى تجاوز «الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلمين تقليدا» واتّضح معاني أسماء الله الحسنی لنا «بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ»³؟

في الجواب عن هذا السؤال اقترح الغزالي مقاربة جديدة للإيمان تقرّب بتعدّد أنواعه ودرجاته. فذهب إلى أنّ الإيمان قائم على التسليم التقليدي، وهو غير المعرفة اليقينيّة التي ينشدها الصوفي لأنّ مجرد الإيمان لا يحقّق اليقين المطلوب. إنّ المعرفة لا يضاهاها الاعتقاد الذي «يتلقفه العامي»، ولا ينالها المتكلم بسلوكه «طريق تحرير الكلام والمجادلة». فهي ضرب من اليقين يثمره النور المقدّوس في القلب بعد أن تطهّر بالمجاهدة، وهي سرّ من الأسرار التي

¹ الغزالي، إحياء، ج4، ص468؛ المقصد، ص54؛ جواهر، ص24؛ الأربعين، ص48؛ مسائل، ص210.

² إلجام، ص53؛ فضائل، ص108.

³ نفسه، المقصد، ص42.

³ نفسه، ص43.

تقصر بضاعة الفقهاء والمتكلمين عن إدراكها بالرغم من أنها مضمنة في آيات القرآن وأحاديث النبي¹.

وترتب على هذا التمييز في المعرفة بين كل من العامي والمتكلم من جهة والمتصوف من جهة ثانية إقرار الغزالي بمراتب مختلفة في الأيمان، حصرها حيناً في ثلاث: «المرتبة الأولى إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، والثانية إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام، والثالثة إيمان العارفين وهو المشاهدة بنور اليقين»². وحصرها حيناً آخر في درجتين: الأولى يمثلها إيمان المقلدين وأنموذجه إيمان العوام، والثانية يمثلها إيمان المكاشفين ويحصل «بانسراح الصدر بنور الله حتى ينكشف فيه الوجود كله على ما هو عليه فيتضح أن الكل إلى الله مرجعه ومصيره، إذ ليس في الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله»³.

بناء على هذا التقسيم أدرج الغزالي إيمان المتكلمين في إيمان العوام ولم يعتبر أصحابه من الخاصة، وأدرج في باب الإيمان معرفة العالم وعلاقته بخالقه رافضاً حصر مجال الاعتقاد في التسليم بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر. وهذا يعني من وجه أول إضفائه بعداً أنطولوجياً على الإيمان، ويعني من وجه ثان وضعه مسألة الوجود في دائرة الميتافيزيقا حتى لكان الإيمان وتصور العالم على هيئة مترادفان؛ وفي ذلك توجيه للمعرفة وجهة دينية ميتافيزيقية. ولم يكن هذا التمييز في الدرجات مجرد تمييز في طريق المعرفة، بل كان أيضاً تمييزاً في طبيعتها وفي قيمتها الدينية. فالدرجة الأولى تسمى

¹ الغزالي، إحياء، ج1، ص88. وميز الغزالي بين نوعين من اليقين، يقين علمي سماه علم اليقين، ويقين تجريبي سماه عين اليقين. بالمعنى الأول ندرك الأخرويات مثلاً ونحن في الحياة الدنيا، وذلك بشرط أن يكون لنا حظ من نور اليقين. أما المعنى الثاني فلا ندركه إلا في الآخرة بعد الموت. نفسه، ج4، ص159-160. وقد استعار هذا التمييز من رسالة القشيري حيث تحدث مصنفها عن ثلاثة أصناف من العلوم أو الحقائق: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، الأول لأرباب العقول والثاني لأصحاب العلوم والثالث لأصحاب المعارف. الرسالة، ص85.

² الغزالي، إحياء، ج3، ص24. ووضح هذه الدرجات الثلاث بمثال حسني عبر فيه عن الدرجة الأولى بحجر الثقة وعن الدرجة الثانية بسماع الصوت وعن الدرجة الثالثة برؤية العين، وقال فيها: «وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة الحقيقية، وهي تشبه معرفة المقرئين والصدّيقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة، فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين، ويتميزون بمزية بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ». وهؤلاء الصدّيقون أنفسهم تتفاوت مشاهدتهم «للأمور الإلهية». نفسه، ص25-26.

³ نفسه، ج4، ص42.

إيماناً وهي أديانها، يليها العلم وهو المعرفة الاستدلالية، ثم الذوق أو الحال، وهو أعلاها¹.

وهو أيضاً تمييز في جهة المعرفة. فعلم الأنبياء والأولياء تأتي «من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت»، أما علوم العلماء والحكماء فتأتي «من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك²». وهذا يعني أن التوجه إلى عالم الملك يقود إلى العلوم الطبيعية والاستدلالية، والتوجه إلى عالم الملكوت يقود إلى العلوم الحقيقية الدنيوية³.

وقد سمح هذا التمييز المتعدد المستويات لحجة الإسلام باستثناء قلة مخصصة من العارفين من الحكم النافي لإمكانية معرفة الله معرفة حقيقية⁴، وكانت هذه الغاية هي ما دفعه إلى إعادة النظر في مفهوم الإيمان. فمعرفة الحقائق الإلهية مسدودة على أكثر الخلق، لكنها ممكنة في حق بعض المصطفين المقربين، ولتحصيلها شروط قاسية تقوم دون استيفائها عقبات كأداء. فليس بمقدور الإنسان أن تطأ قدمه أرض الملكوت إلا إذا اقترب في الصفة من الملائكة وصار شبيهاً بهم، ويكون ابتعاده عن هذا العالم «بقدر انحطاطه إلى حضيض عالم البهائم⁵». ولا يتأتى له الاقتراب من أفق الملائكة إلا بإنجاز خطوتين متلازمتين هما التطهير والتعمير. تتحقق الأولى بأربعة أنواع من التطهير: تطهير الظاهر عن النجاسات، وتطهير الجوارح عن الآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة، وتطهير السرِّ عما سوى الله⁶؛ وتتحقق الثانية بتعمير القلب بالتقوى والفضائل ومحبة الله. فإذا تحقَّق له ذلك كلّه تولَّى الله أمر قلبه وتكفل بتنويره بأنوار العلم، وعندئذ تفيض عليه

¹ «العلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم. فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد». الغزالي، مشكاة، ص 78، 92.

² نفسه، إحياء، ج 3، ص 35.

³ نفسه، ص 34، 40.

⁴ «فسبحان من احتجب عن بصائر العميان غيرة على جماله وجلاله أن يطلع عليه إلا من سبقت له منه الحسن الذين هم عن نار الحجاب مبعدون». نفسه، مشكاة، ص 468.

⁵ نفسه، إحياء، ج 4، ص 462.

⁶ نفسه، ص 200؛ ج 3، ص 13-14؛ أيها، ص 53.

الرحمة ويشرق النور فيه وينشرح صدره وينكشف له سرّ الملكوت وتتألأ فيه حقائق الأمور الإلهية¹.

غير أنّ الحصول على هذه المعارف إذا كان ممكناً فليس الفضل فيه راجعاً إلى عملية اكتساب وتعلّم²، بل إلى قابلية الإنسان الطبيعية لهذه المعرفة. إنّ أنوار العلوم التي تنكشف للأولياء والأنبياء لطف من الله ورحمة، وهي مبذولة للجميع «بحكم الجود والكرم من الله غير مضمون بها على أحد، ولكن إنّما تظهر في القلوب المتعرّضة لنفحات رحمة الله»، ولا تحجب عنها «لبخل ومنع من جهة المنعم»، وإنّما «لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب... فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله». إنّ القلب مستعدّ بغيريته لقبول حقائق المعلومات، وهو من العقل جار مجرى العين من قوّة البصر، «والعلم الحاصل منه في القلب جار مجرى قوّة إدراك البصر في العين ورؤيته لأعيان الأشياء»، وتأخّر حصول المعرفة «في مدّة الصبا إلى أوان التمييز أو البلوغ يضاهاى تأخّر الرؤية عن البصر إلى أوان إشراق الشمس... والقلم الذي سطر الله به العلوم على صفحات القلوب يجري مجرى قرص الشمس. وإنّما لم يحصل العلم في قلب الصبي قبل التمييز لأنّ لوح قلبه لم يتهيأ بعد لقبول نفس العلم»³.

إنّ العلم الذي مصدره الوحي والعلم الذي مصدره العقل كلاهما من الله، يخطهما في قلب عبده قلمه الذي هو ليس «من قصب ولا خشب». فليس يوجد بين العلمين من حيث المصدر فرق حقيقي، ذلك أنّ العقل في التصرّو الغزالي هو قوّة القلب، والقلب لطيفة ربّانية إلهية المصدر والطبيعة، يأخذ معلوماته مباشرة أو بتوسّط من اللوح المحفوظ الذي هو مصدر الوحي للأنبياء والإلهام للأولياء. وعدم وجود علم النبي والولي فينا ليس ناتجاً عن تعدّد أصلي، بل هو حالة مؤقتة ناشئة عن عدم تهيؤ، تماماً كعدم حصول العقل للصبي وعدم حصول الرؤية ليلاً لاحتجاب الشمس. إنّ كلّ قلب من حيث

¹ الغزالي، إحياء، ج3، صص 30-31.

² نفسه، النقد، ص35.

³ نفسه، إحياء، ج3، صص 13-14، 26-27.

القطرة «صالح لمعرفة الحقائق لأنه أمر ربّاني شريف فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف». وقد وجد الغزالي في آية الأمانة (الأحزاب 72/33) إشارة إلى هذه الخاصية التي تميّز بها الإنسان عن سائر الموجودات غير العاقلة وبفضلها صار مطيقاً لحمل أمانة الله التي هي المعرفة والتوحيد، ف«قلب كلّ آدمي مستعدّ لحمل الأمانة ومطيع لها في الأصل»¹.

إنّ هذا التأكيد لقابلية الإنسان/القلب لمعرفة أسرار الملكوت يستند إلى مبرّر أنطولوجي، هو انتماء القلب إلى عالم الملكوت وارتباطه بالله تخصيصاً، ولولا ذلك لما أمكنه معرفته وحبّه. فصورة الإنسان مخلوقة على صورة الرحمان، ممّا يجعل أحدهما قريباً من حيث الجوهر من الآخر. والقلب «أمر ربّاني بطبعه وفطرته»²، وهو المقصود بالعبارة القرآنية «مَنْ أَمَرَ رَبِّي» (الإسراء 85/17) الواردة في وصف الروح. وقد استبعد الغزالي أن يكون المقصود بالأمر «الأمر الذي يقابل النهي لأنّ ذلك الأمر كلام [و] الروح ليس بكلام». واستبعد أيضاً أن يكون المقصود به الشأن، فيكون المراد به أنّ الروح من خلق الله فقط، لأنّ كلّ شيء مخلوق لله³.

سمح تقرير هاتين الحقيقتين الخطيرتين: كون الإنسان شبيهاً بالله، وكون النفس نازلة من العالم الإلهي وليست أصيلة هذا العالم الحسّي الزائل، بإثبات إمكانية معرفة الله بعد أن كان الغزالي قد نفاها. وهذا أحوجه إلى تبرير حالة اللامعرفة التي دافع عنها أولاً، فذهب إلى أنّها حالة غير طبيعيّة لأنّها تتصادم مع حقيقة كون الله والإنسان/القلب متشابهين من حيث الجوهر، وافترض وجود حجاب يمنع نفحات الله عن الوصول إلى القلب لخصه في موانع خمسة⁴، ورأى في حديثي: «كلّ مولود يولد على

¹ الغزالي، إحياء، ص 23.

² نفسه، ص 591.

³ نفسه، ج 4، ص ص 469-470.

⁴ انظر تفصيلها في: إحياء، ج 3، ص ص 21-23. ويؤكد المانع الأخير منها أنّ الغزالي لم يتخلّ عن المنطق حتّى في مرحلة الكشف، وأنّه أقحمه ضمن رؤيته الصوفيّة بأسلمته وربطه ربطاً وثيقاً بالغيب.

الفترة...»، و«لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء»¹ إشارة صريحة إليها.

إن رحمة الله وأنواره غير مضمون بها، ولا يحتاج القلب حتى ينالها إلى أكثر من أن يتوجّه إليها. فهو مستعدّ لأن تنجلي فيه الحقائق كلّها من اللوح المحفوظ «الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة». بل لأنّ القلب من عالم الملكوت فإنّ جميع ما يعرفه من معلومات حاضر له كامن فيه، وإنّما يحجبه عنه الانشغال بالدنيا وشهواتها². ومن أجل بيان هذه الفكرة استعمل الغزالي في التكنية عن القلب مجاز المرآة بما تعنيه من استعداد سلبي «لأنّ ينجلي فيها حقيقة الحقّ في الأمور كلّها»³. فالأمور الإلهية الشريفة لا تتراءى إلّا في «المرآئي الصقيلة»، فإذا كانت صدئة «احتجبت عنها الهداية لا لبخل من جهة المنعم بالهداية، بل لخبت متراكم الصدا على مصبّ الهداية»⁴. وما يتراءى للمرء يكون على درجات بحسب عمق فنائه عن نفسه واستغراقه في الله، فيكون أوّل الأمر كبرق خاطف قلماً يثبت ويدوم، فإنّ دام وصار عادة راسخة وهيئة ثابتة عرج به إلى العالم الأعلى وطلع الوجود الحقيقي⁵.

الخاتمة

إنّ القول بوجود مفارق والإصرار على أنّه يمكن أن يعرف بالعقل معرفة حقيقية من خلال صفاته على الأقلّ -وهذا هو موقف المتكلمين- يعبر عن موقف معرفي وضعي يختزل الموجود فيما تعبر عنه مقولات العقل المستوحاة

¹ الأوّل خرّجه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين؛ ومسلم في الصحيح، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة؛ والنسائي في السنن، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من المغرم والمأثم؛ وأبو داود في المسند، كتاب السنّة، باب في ذراري المشركين. والثاني خرّجه أحمد في المسند.

² «بل الأحوال والمكاشفات حاضرة معك في قلبك، وإنّما أنت مشغول عنها بعلائقك وشهواتك، فصار ذلك حجاباً بينك وبينها، فلا تحتاج إلّا إلى أن تنكسر الشهوة ويرفع الحجاب فتشرق أنوار المعارف من باطن القلب... ولكونه حاضراً في القلب ومنسباً بالشغل عنه سمّى الله جميع معارف الإيمان تذكراً». الغزالي، إحياء، ج4، ص122.

³ نفسه، ج3، ص21.

⁴ نفسه، ج1، صص268-269. انظر أيضاً: ج3، ص30.

⁵ نفسه، الأربعين، صص43-44.

من الموجودات العينية الجزئية. وهذا المنهج لا عيب فيه بالنظر إلى منطلقاته إلا من حيث إنه يؤدي إلى إبطال فكرة المفارق من حيث يظنّ إنه يثبتها وينتهي إلى التشبيه وقد استبعده منذ البداية. فأساس النزعة التشبيهية هو الإقرار بتعدّد إدراك اللامتناهي بغير الوعي المتناهي، وكلّ من رفض التشبيه رفضاً تاماً اضطرّ إلى نفي إمكان معرفة الله.

في المقابل يمكن اعتبار القول بوجود مفارق لا يُعرف ولا يوصف إلا بالسلب قولاً متناقضاً وغير مفيد في الوقت نفسه. متناقضاً لأنه يثبت ما أقرّ بأنه يجهله، وغير مفيد لأنّ ما لا نعرفه لا يمكن أن تكون له عندنا قيمة معرفية أو عملية حقيقية. لذلك كان هذا القول مضطراً دائماً إلى تجاوز نفسه وإبطال مضمونه بالإقرار بصدق الخطاب الشرعي وبإيجاد ضرب من التوافق بينه وبين مقرّرات العقل.

تجاوزاً لهذه المعضلة المزدوجة أثبت الغزالي إمكان معرفة المفارق بتبني وجهة نظر تعتبر الذات العارفة نفسها - أي القلب - ذات طبيعة متعالية. وقد استقى هذه النظرة إلى الإنسان من الفلسفة السنيوية والتصوّف الإشراقي وقدمها باعتبارها حلاً معقولاً للمأزق الكلامي الذي كان يحول دون معرفة شيء عن المفارقات من غير مقياستها بالشاهد، وهو ما يؤدي حتماً إلى حدّ المطلق وموضعته، وفي ذلك إبطال له، وهذا هو معنى المأزق الكلامي.

لقد أقرّ المتكلّمون بسلطة العقل، إلا أنّهم ربطوه بالنقل وجعلوه في خدمته. أمّا الغزالي فلم يلتجئ إلى النقل إلا على وجه التسويغ الموجّه إلى العامة وعلماء الظاهر فقط. وفي المقابل اعترف للمنطق بدور نقدي بل منتج للمعرفة، وسمّاه معياراً وميزاناً وقسطاساً ومحكاً إشارة إلى أنّه هو الضامن للحقيقة والضابط للمعرفة، وليس في اعترافه برتبة معرفية عليا للكشف الصوفي ما ينفي هذا الدور. إنّ ثقته المطلقة بالمنطق تعني قبولاً بتأسيس المعرفة العلمية ومبادئها الكلية على العقل وأحكامه ومقولاته وحدها. ولا شك أنّ ذلك يعبر عن نزعة مثالية لدى الغزالي يؤكدّها اتّخاذها المفارق مجالاً للتطبيق، لكنّها مثالية عقلانية لأنّها تجعل العقل من مراجعها الدائمة وتبرهن على مقولات العلم الكبرى بمبادئه كما يجسّدّها المنطق.

إن مغزى نقد الغزالي لليقين الكلامي العامي هو إبطال اليقين الظاهر المغلوط قصد الوصول إلى اليقين الحقيقي، وعمله من هذه الناحية مساهمة مهمّة في صرح نظريّة المعرفة. إلاّ أنّ نقده للاستقراء وقياس الغائب على الشاهد حرم العقل من مادّة غزيرة تصلح للاستثمار وتوليد المعارف وحدّ من نموّ المعرفة باعتبارها حصيلة تراكم تجريبي مستمرّ. لقد اعتبر الخطوة الحاسمة في المعرفة خطوة عقلية محضة، وأقرّ بعسر الاضطلاع بها، ولم ير قيام جميع الناس بذلك ضروريّاً. فللعامة أن تستمرّ في اعتقادها التقليدي، والشرط الوحيد الذي اشترطه عليها هو أن تحسن اختيار من تقلّد، وليس هذا بالهيّن ولا المضمون. ودفعه ذلك إلى مراجعة مسألة تكفير اليهود والنصارى والفرق الإسلامية المخالفة معبّراً عن أفكاره تلك بوضوح وجرأة في كتابه فيصّل التفارقة. ورأى أنّ النخبة وحدها هي المدعوّة إلى التطبيق الصارم لموازين العقل المجرد وذلك عبر خطوتين متتاليتين: تحصيل المعطيات الأولى بالتجربة والحسّ والخبر المتواتر، ثمّ استنتاج معرفة عقلية منها بالمزاوجة بينها بحسب صور القياس المقبولة.

إنّ كون الشيء مقبولاً لدى الغزالي مثل تصديقات العوامّ التقليديّة لا يعني أنّه حقيقة بالمعنى المطلق، بل معناه أنّه مفيد في نطاق معيّن، كالنطاق الاجتماعي العملي. وليس هذا قبولا بالحلّ السفسطائي البراغماتي لمشكلة الاختلاف لأنّه يعتبر الحقيقة في ذاتها قابلة لأن تدرك، وليس ذلك من شرط كلّ أحد. إنّ مستويات المعرفة أو الحقيقة أو الإيمان أو التوحيد غير متساوية في نظره، فمنها الرفيع ومنها النازل، ومنها ما يحقّق لصاحبه مجرد النجاة في الدنيا أو الآخرة، ومنها ما يحقّق القرب من الله، وأعلىها ذاك الذي يكشف عن أسرار الملكوت وحقائق الألوهية.

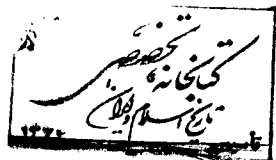
لا شكّ أنّ للمعرفة مكانة مركزيّة في فكر الغزالي، فهي ضرورية لصحة العلم وسلامة العمل، ومن دونها لا أمل في تحقيق السعادة¹. ولا تحصل

¹ «أعظم الأشياء رتبة في حقّ الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصّل إليها إلاّ بالعلم والعمل، ولا يتوصّل إلى العمل إلاّ بالعلم بكيفية العمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال». نفسه، إحياء، ج1، ص27.

للنفس باعتبارها صفحة بيضاء تخطّ عليها التجربة حقائق الطبيعة، وإنّما الذات هي التي تكسب الموضوع خصائصها وتراه من خلال صفاتها، فما عرف أحد إلا نفسه. إلا أنّ أوليّة الذات في المعرفة تتضمّن الإقرار بأنّ للآخر أناه الخاصّة وعالمه المميّز، وإذا لم يتوفّر حدّ أدنى من التماثل بين الذاتين لم تحصل المعرفة. فالمعرفة علاقة تبادليّة بين طرفين تقتضي حدّاً أدنى من التماثل بينهما. والأطر النظرية التي تستخدمها الذات لمعرفة الآخر هي نفسها الأطر النظرية المحدّدة لمعرفة الذات. وإذا كان الآخر غير قابل للدخول في هذه الأطر فإنّه لا يعرف معرفة حقيقيّة. يمكن أن يصدّق به -وهذا هو الإيمان-، ولكنّه لا يعرف.

لا يعني ذلك أنّ الغزالي كان يسقط مقولات الذات وأطرها على الموضوع أي على الخارج، وإنّما يعني أنّه كان يرى أنّ الذات لا تستوعب الخارج إلا بقدر ملاءمته للذات المدركة واشترائه معها في مقومات الوجود. هذا الموقف يجعل التجربة بمعنيها الطبيعي والروحي هي السبيل الوحيدة إلى المعرفة. لكنّ المعرفة في حدّ ذاتها لا تكسب العارف علماً جديداً، وإنّما تثبت التوافق والتماثل، وهذا يجعلها معرفة تكراريّة تحليليّة، وبلغّة الغزالي: تذكرًا. والعيب الأساسي في هذا التصرّو المعرفي ليس الذاتية فحسب بل النخبويّة أيضاً، وقد كان الغزالي واعياً بذلك متحمّلاً تبعاته بل داعياً إليه. فعنده أنّ هذه المعرفة لا يمكن أن تكون شأنًا عامًّا، وهو حريص على أن لا يتعاطى هذا الضرب من المعرفة سوى القلّة من الخاصّة. وهؤلاء لا يعلم بعضهم بعضاً، وإنّما يتذكّرون فيما بينهم ما عرفوا، وفي كلّ الأحوال لا يدرك الواحد منهم إلا ما يناسب حاله ومقامه.

هل نعتبر المواقف المختلفة التي اتّخذها الغزالي من المعرفة ناتجة عن تطوّر بدأ بالدفاع عن علم الكلام في التهافت والاقتصاد استحال إلى هجوم على القياس الكلامي وتبنّ للمنطق باعتباره ضمانة لا غنى عنه لإدراك الحقّ في القسطاس وأساس القياس وانتهى إلى اعتراف بالعجز عن المعرفة وإقرار بأنّ ذلك هو أرقى درجات العارفين مع ترك باب المعرفة مفتوحاً لقلّة من المصطفين وتبرير ذلك بإلهيّة الروح الإنساني في مختلف كتبه الصوفيّة؟



إنّ الجواب عن هذا السؤال ليس يسيراً، ولا يمكن أن يكون بالإيجاب أو النفي المطلقين. فمن جهة أولى لاحظنا أنّ اهتمام الغزالي بالمنطق وتصنيفه فيه وتزكيته لمنهجه لم يتقيّد بمرحلة مخصوصة من حياته، بل شمل جميع فترات حياته. فقد كتب في مرحلة التدريس الأولى ببغداد المقاصد والمعيار والمحكّ، وفي مرحلة العزلة كتب القسطاس، وفي مرحلة التدريس الثانية بنيسابور كتب المستصفي بمقدّمته المنطقيّة المشهورة. ومن جهة ثانية وجدناه يتحدث عن فكرة العجز عن المعرفة في مصنّفاته المبكّرة والمتوسّطة مثل المقاصد¹ والإحياء والمقصد. كما وجدناه في المصنّفات نفسها يقرّ بتماثل المعرفة العقلية والمعرفة الكشفية، وبأنّهما ضربان من الكشف لا يختلفان إلّا في الأداة، ويسلمّ باشتراك الأنبياء والعلماء في امتلاك القدرة على استثمار النتيجة بفضل القياس المنطقي الثلاثي².

إنّ ما نستنتجه من هذه الملاحظة هو أنّ الاتّجاهات الفكرية الأساسيّة التي عبّر عنها الغزالي في مصنّفاته المختلفة كانت كامنة عنده منذ البداية، ولكنّه كان يصرّح بها على التدريج كلّما دعت الحاجة إلى ذلك وتطلّب السياق الفكري أو التاريخي. ويدلّ خطّ تطوّره الفكري العامّ على أنّه كان كلّما تقدّم في السنّ ازداد اهتمامه بمسائل الإيمان والغيب والآخرة وابتعد أكثر عن أمور الدنيا، ممّا حال دون تطويره لنظريّة متكاملة في المعرفة تولي الطبيعة ما تستحقّه من عناية، وأدّى ذلك إلى تراجع المعارف الدنيويّة بصفة عامّة.

¹ الغزالي، مقاصد، ص ص152، 180-182.
² نفسه، إحياء، ج5، ص8.

الفصل الثاني إثبات الصانع

المقدّمة

يقرّ المتكلّمون بأنّ معرفة الله معرفة إيجابيّة غير ممكنة إلاّ إذا ثبت أنّه موجود، ذلك أنّ وجوده ووحدانيّته وخلقه للعالم ليست أموراً بديهية بذاتها لا يسع العقل إنكارها، بل هي أمور مطلوبة¹. ولذلك كان إثبات وجود الله مقدّمة ضروريّة لكلّ خطاب «علمي» في الألوهيّة، وشرط صحّة في كلّ نظر في مباحث علم الكلام المختلفة، وهو ما يؤكّد ترابط مسائل هذا العلم وتوقّف بعضها على بعض. ونتيجة لذلك احتلّ الاستدلال على وجود الله مكانة مركزيّة في المصنّفات الكلاميّة، إذ يقع منها في المقدّمة مباشرة بعد باب النظر الذي هو أوّل الأبواب لأنّ الاستدلال لا يثبت من دون نظر، فوجب إثباته قبل غيره.

ولم يكن اهتمام المتكلّمين بإثبات الصانع متساوياً، بل كان بعضهم أشدّ اهتماماً به من بعض. وكان أشدهم عناية به أكثرهم احتكاكاً بالخصوم من غير أهل الملة وأكثرهم مناظرة لهم، مثل العلاف والنظام والماتريدي والباقلاني وعبد الجبار. بينما كان آخرون، مثل الجبائيين والأشعري، أقلّ عناية به لأنّ جهدهم الكلامي الأكبر كان موجّهاً إلى أهل ملّتهم. ومما له دلالة في هذا الإطار أنّ الماتريدي ساق في كتابه التوحيد عشرة أدلّة متتالية على إثبات الصانع²، لكنّها جميعاً أدلّة بسيطة مختصرة لا يتجاوز التعبير عن بعضها السطر ونصف السطر. ويمكن تفسير رغبة البعض في العثور على عدد كبير من الأدلّة بشعوره بالحاجة إلى طمأننة المؤمنين من أصحاب ملّته المحتكين بأتباع ديانات أخرى إلى سلامة اعتقادهم، وإدراكه أنّ الدليل الواحد والدليلين لا يفيان بالغرض لأنّ أيّاً من هذه الأدلّة مفرداً ليس له تأثير حاسم باتّ.

¹ ابن متويه، المجموع، ص ص 91-92.

² الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ص 17-19.

وإذا كانت أدلة الأشعري في كتاب اللمع وأدلة الماتريدي في كتاب التوحيد تروم إقناع الإنسان العادي وتسكين قلبه لا أكثر -ولأجل ذلك تجنّب صاحبها التطويل والتعقيد-، فإن أدلة غيرهم من المتكلمين تناقصت من حيث العدد حتى آلت إلى دليل واحد مع تطويلهم القول فيه وعنايتهم الخاصة بترتيب مقدماته ونتائجه قصد الارتقاء به إلى منزلة الدليل الحاسم الذي لا يرد.

وما تستهدفه هذه الأدلة في الحقيقة ليس إثبات وجود الله، بل إثبات ذاته، لأنّ الوجود عند بعض المتكلمين صفة زائدة على الذات تثبت بعد إثبات صفات أخرى مثل العلم والقدرة. لذلك دأبوا على معالجة مسألة الوجود الإلهي في باب الصفات¹. أمّا الباب الذي نحن بصدده فوسموه بـ«إثبات الصانع» (أو البارئ)، وغايتنا منه أن نجيب فيه عن الأسئلة الثلاثة التالية:

أ- هل كانت مسألة البحث عن أدلة عقلية لإثبات صانع العالم ظاهرة خاصة بالكلام الإسلامي، أم هي ظاهرة عامة في كلّ التولوجيات التوحيدية؟ وإذا كانت ظاهرة عامة مشتركة فهل يمكن أن نتحدّث عن مسلك استدلاي خاصّ سلكه المسلمون وتميّزوا به عن غيرهم، أم ينبغي إرجاع جميع الأدلة التي روجها متكلمو الديانات التوحيدية إلى أصول واحدة؟

ب- هل كانت لهذه الأدلة مصداقية علمية ونجاعة عملية؟ وبعبارة أخرى: هل كان لها دور فعلي في إقناع الناس بوجود الإله الخالق؟ وإذا كان ذلك أمرا مشكوكا فيه، فما وظيفتها الحقيقية؟

ج- أخيرا هل كان لخروج الغزالي عن الموقف الكلامي المعرفي -كما بيّناه في الفصل السابق- انعكاس على موقفه من الاستدلال على الله؟ وهل تمكّن من اكتشاف مسلك مختلف في معرفة الله؟

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 177. الباقلاني، تمهيد، ص 43؛ الرازي، محصل، ص ص 162-163، 337؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص ص 278-279.

1. إثبات الصانع مشكلة لاهوتية مشتركة

تتفق الكتب المقدسة الثلاثة التي قامت عليها الديانات التوحيدية السامية: التوراة والعهد الجديد والقرآن على أن العالم مخلوق وأن خالقه هو الله، لكنها لم تتضمن البرهنة على ذلك بطرق عقلية كافية تسمح بإطلاق صفة العلمية عليها - وهذا مرتبط بلا ريب بالبنية الفكرية العامة التي انبنت عليها تلك الكتب-، وإنما اكتفت غالباً بالإثارة النفسية وتحريك عاطفة الإعجاب والتقديس لدى الإنسان من خلال وصفها المؤثر للكون، ودعوته إلى التفكير في موجوداته العجيبة الشاهدة بما فيها من صنعة حسنة على حكمة صانعها¹. ولئن وجدنا في القرآن نوعاً من الاستدلال والمجادلة كما في الآية: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الأنبياء 22/21)، أو الآية: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذْنٌ لِّابْتِغَاءِ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (الإسراء 42/17) - وهو ما سمي لاحقاً من قبل المتكلمين بدليل التمانع والتغالب² - فإن الهدف منهما لم يكن في الحقيقة إثبات أصل الأوهية بقدر ما كان إثبات التوحيد ضد من يقول بتعدد الآلهة. وقد نجد بعض الآيات تثبت كون خالق الكون وواهب الرزق ومتوفّي الأنفس... هو الله وليس معبوداً آخر يتوهمه المخاطب³، إلا أن موضوع الجدل فيها هو السؤال: من الإله؟ أو من الأحق بالأوهية، وليس وجود الإله نفسه.

إن الاستدلال على الله بأدلة عقلية عمل فكري متأخر عن النصوص الدينية المقدسة، نشأ مع نشوء الفكر الكلامي وتطور بتطوره. والملاحظ في هذا المجال أن التيولوجيات الكتابية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلامية اشتركت في العناية به، وجعلت منه مبحثاً من مباحثها القارة. وكان القول بقدم العالم أو حدوثه موضوع مناظرة حادة ومستمرة بين الفلاسفة ورجال الدين حتى قبل ظهور الإسلام. ولعل أقدم النصوص في هذا الموضوع وأكثرها أهمية كتاب حجج برقلس في قدم العالم، ويشتمل على ثماني عشرة حجة.

¹ الأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة. انظر مثلاً: الآيات 6-16 من سورة النبا، والآيات 17-32 من سورة عبس، والآيات 17-20 من سورة العاشية.

² الأشعري، الحث، ص 138؛ ابن فورك، مجرد، ص 75.

³ انظر مثلاً: الآية 31 من سورة يونس، والآيات 84-89 من سورة المؤمنون.

وهو نصّ مفقود في أصله اليوناني، عربّه إسحاق بن حنين، إلا أنّ النصّ المرّب لم يبق منه سوى الحجّة الأولى، وباقي الحجج نعرفها من ردّ يحيى النحوي (Jean Philopon) عليه، وقد كتبه سنة 529 م، وهو باق في نسخة وحيدة باللغة اليونانية، إلا أنّ الحجّة الأولى منه ضائعة، وهذا النقص يكمله الجزء المتبقي من الترجمة العربية. ويمكن أن نعدّ ردّ يحيى النحوي أول صياغة منطقيّة لأدلة عقلية محضة تدافع عن وجود الله وتحاول إثبات حدث العالم. وهو عبارة عن ردّ فلسفي على حجج أرسطو على قدم العالم وعلى دفاع سمبليسيوس عنها، عنوانه «على أرسطو» (Contra Aristotelem).

وعلى مثال يحيى النحوي صنّف الشهرستاني (ت548) -وقد أورد ثمانى من حجج إبرقلس (412-485م) (Proclus)، وسماها شبهات- كتابا مفردا في الردّ عليها وعلى شبهات أرسطوطاليس وتقريرات ابن سينا في الموضوع¹. وللمتكلّم النصراني أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار (331-407) مقالة بعنوان «في أنّ دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلّمين أصلا»، نشرها بدوي مع حجج أبرقلس التسع المتبقيّة في كتابه الأفلاطونية المحدثّة عند العرب، وذهب إلى أنّ كتاب يحيى النحوي أثر في المتكلّمين بداية من القرن الرابع الهجري لأنّ إسحاق بن حنين مترجم حجج إبرقلس توفي في ربيع الأوّل سنة 298، كما ذهب إلى أنّ الغزالي اعتمد في رده على الفلاسفة في كتابه التّهافت على ردّ يحيى وإن لم يشر إليه قطّ. وأورد أبو البركات البغدادي (ت547) في كتابه المعتبر بعض حجج إبرقلس وحججا أخرى تردّ عليها².

وحجج يحيى النحوي سبع، منها قوله: لو كان العالم قديما لنتج عنه عدد لا متناه من الحركات المنقضية التي تتزايد باستمرار، إلا أنّ اللامتناهي لا يمكن أن يضاف إليه شيء وإلا لم يكن لامتناهيا. وقوله إنّ حركات الأفلاك بعضها أضعاف بعض، ولو كان العالم قديما لأدى ذلك إلى أن يكون لعدد غير متناه من الدورات الماضية أضعاف، إلا أنّ الأعداد اللامتناهية لا

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ص404-406.

² بدوي، الأفلاطونية المحدثّة عند العرب، ص ص(30)-(36).

تضاعف. والحجة التي تذكر عادة في الرتبة الأولى من قائمة يحيى هي ما سمّاه المتكلم اليهودي سعدية القيومي (Saadia Gaon) بـ«دليل النهايات»، وقد أشار إلى هذا الدليل سمبليسيوس (Simplicius) في شرحه لفيزيقا أرسطو، ونسبه ابن الخمار صراحة إلى يحيى، واعتمده ابن سينا¹، وردّ عليه ابن رشد في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة. ويتمثل في الإقرار بأن كل ما له قوّة متناهية لا بدّ أن يؤوّل إلى الفساد، والسماء والعالم أجسام متناهية، فلا بدّ أنهما غير قديمين وآيلان إلى الفساد². وأكد المستشرق ولفسن (H. A. Wolfson) أنّ المتكلمين المسلمين عرفوا حجج يحيى السبع واستعملوها في إثبات الخالق، وأنهم لم يتجنّبوا إلاّ الحجة الثامنة المتمثلة في الاستدلال ببقاء النفس وخلودها. وذهب إلى أنّ المادّة الأولى للجدل الديني بين المسلمين وفدت عليهم بصورة شقويّة من مسيحيّ الشام قبل ترجمة التراث اليوناني إلى العربيّة. وممّا وصلهم بهذه الطريقة فكرة خلق العالم من العدم التي ذهب إليها قبلهم قسّ هرماس ويوحنا الدمشقي³.

ولئن كنّا لا نشكّ في وجود أصول يونانيّة ومسيحيّة وحتّى ثنويّة لبعض أدلّة المسلمين على الصانع، فإنّنا لا ننظر إلى المسألة من زاوية السابق واللاحق وتبعيّة أحدهما للآخر، وإنّما ننظر إليها باعتبارها تجسيما لوحدة الأفق العقلي الذي كان ينطلق منه متكلمو الديانات التوحيدية الثلاث في مواجهة القضايا الفكرية المشتركة بينهم. فالعالم الظاهر عند جميعهم قسم من الموجود، وهو غير مكتف بذاته، وغير قادر على تفسير ذاته بذاته، ومحتاج إلى علّة من طبيعة مخالفة لطبيعته غير واقعة تحت مجال الحواس. ومن الطبيعي أن تصطدم هذه الرؤية بالنظريات الفلسفيّة والدينيّة التي تتصوّر العالم من غير أن تفترض علّة له، أو تعترفُ بعلّة أو علل، لكنّها لا تتصوّرُها خارجه.

¹ الإشارات والتبسيّات، ص ص172-175.

² H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp374, 376.

³ نفسه، ص ص373-455.

وعلى الرغم من تشابه الأسس التي تقوم عليها هذه التيولوجيات فإنها لا تخلو من فروق بينها خصوصا في مستويي التوظيف ومسالك الاستدلال. فقد كانت أدلة يحيى النحوي وغيره من المسيحيين موضوعة للردّ على أرسطو وإبرقلس وسمبلسيوس - وهم جميعا فلاسفة-، وهذا يجعل كلامهم في إثبات الصانع أقرب إلى أن يكون رداً فلسفياً على موقف فلسفي آخر. بينما كانت أدلة المسلمين في المقام الأوّل رداً على تحدّد ديني خارجي تمثّل في القول بالدهر أو بالهين أو بالإله الأب، وعلى تحدّد ديني داخلي تمثّل في القول بالتشبيه والتجسيم. ولهذا السبب امتزجت في كتابات المتكلمين أدلة إثبات الصانع بأدلة التوحيد بما يعنيه من نفي الشريك والجسميّة عن الله¹، وهو ما لم تتضمّن أدلة يحيى النحوي.

ولئن كانت الأدلة التي استخدمها المتكلمون النصارى واليهود عديدة (ثمانية) وكانت لجميعها أهميّة متقاربة عندهم، فإنّ الأمر لم يكن كذلك عند المتكلمين المسلمين. ولسنا نشاطر الحبيب عياد الرأي حين زعم أنّ المتكلمين بلوروا أربعة أدلة أساسية على وجود الله هي دليل الطبيعة ودليل حدوث الأجسام ودليل التضادّ ودليل العليّة². فما سمّاه دليل الطبيعة موظّف لغاية أخرى غير إثبات الصانع. ودليل التضادّ ثانوي لا نكاد نجده إلاّ عند النظام³، وهو يعكس ثقافته المتأثرة في بعض جوانبها بالفكر الثنوي الفارسي⁴. وأمّا دليل العليّة فمضمّن في دليل الحدوث. وحاول باحثون آخرون التدليل على أنّ الفارابي وابن سينا والغزالي قالوا بالبرهان الأنطولوجي، إلاّ أنّنا نشكّ في صحّة هذا الأمر. وبسبب حاجة المسألة إلى المراجعة والتوضيح

¹ راجع: الحياط، الانتصار، ص 17، 46-47؛ ابن فورك، مجرّد، ص 38؛ ابن متويه، المجموع، 90؛ الغزالي، تهافت، ص 135.

² عياد، الكلام في التوحيد، ص 120.

³ انظر بعض تطبيقاته في: الحياط، الانتصار، ص 45-46. وأشار إلى هذا الدليل الماتريدي أيضا ولكن باقتضاب شديد، وربّما نقله عن النظام. كتاب التوحيد، ص 18، 29. كما أشار إليه الباقلاني، تمهيد، ص 58. ووجدناه كذلك عند الغزالي في المقصد، ص 120-121، 155، حيث أشار إلى ظاهرة الجمع بين المتناقضات في الوجود الواحد خلافا لطابع الأشياء، واستدل بذلك على فاعل أكره هذه المتناقضات على الاجتماع، وعلى قدرة عظيمة ألفت بين ما لا يأتلف.

⁴ خصوصا مفهوم المداخلة عنده، وهو - كما يرى فان آس - مرادف لمفهوم المزيج الثنوي. فان آس، بدايات الفكر الإسلامي، ص 78.

ارتأينا أن نعرض بشيء من التفصيل لأشهر الأدلة المستخدمة من قبل اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين والمتكلمين المسلمين، ثم نبين موقف الغزالي منها وأهميّة إسهامه فيها.

1. 1. دليل العناية

من أقدم الأدلة على وجود الله وأكثرها قبولا ما سمّاه المسيحيون بالدليل الطبيعي-اللاهوتي (preuve physico-théologique)، وهو بحسب تعريف لاناند «مستفاد من علامات النظام والغائية والجمال التي يتّسم بها العالم والوحدة التي يظهرها واستحالة القول بأنّ هذه العلامات من نتائج المصادفة»¹. لكنّ عناية المسيحيين الشديدة به وتقريظ كانط له رغم النقد الذي وجّهه إليه لا يعينان بالضرورة أنّ له من حيث هو دليل على صانع العالم أهميّة مماثلة في الثقافة الإسلاميّة. صحيح أنّ الفلاسفة المسلمين استعملوه في هذا الغرض، واعتبروه من الطرق المقبولة في إثبات الصانع. فأشاد به الفارابي² ناسبا إيّاه إلى أفلاطون وأرسطو، واعتمده ابن سينا ومزج بينه وبين نظريّة الفيض³، وعدّه ابن رشد أحد دليلين أقرّ بوجاهتهما عقلا وشرعا⁴. لكنّ المتكلمين لم يلجأوا إليه في إثبات الصانع أصلا⁵، عملا بقاعدة الاقتصاد في الجهد. فالدعوى التي يمكن إثباتها بخطوة واحدة لا يُلتجأ في إثباتها إلى خطوتين وإلا كان بعض الجهد ضائعا.

كان المتكلمون متفطنين إلى هذه القاعدة من الناحية العمليّة على الأقلّ، فرأوا أنّ كمال ترتيب العالم يتضمّن معنى حدوثه من جهة وكونه على صفة زائدة -هي حسن الترتيب- من جهة أخرى. فلم يستحسنوا لأجل ذلك استعمال حجة الترتيب الحسن في إثبات الصانع لأنّها تصلح لإثبات صفات

¹ موسوعة لاناند الفلسفيّة، ج2، ص986.

² الفارابي، كتاب الجمع، ص103.

³ ابن سينا، الإشارات والتبسيّات، صص131-132.

⁴ ابن رشد، الكشف، صص65-69.

⁵ خلافا لما ذهب إليه الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، صص208-210؛ والمستشرق الإسباني أسين بلاثيوس الذي حاول إثبات هذا الدليل اعتمادا على ما فهمه من كتابين للغزالي: الإحياء، وخاصّة الحكمة في مخلوقات الله، علما بأن الكتاب الثاني من المنحولات عندنا. انظر: S. De Beaufreuil, Gazzali et S. Thomas d'Aquin, p200, note5.

زائدة على مجرد وجود الله، مثل كونه عالماً جواداً حكيماً¹. وقد التزم الغزالي بهذه القاعدة بوضوح، فاستدلّ بكون صنعة العالم وتركيب الآدمي مرتببين ترتيباً عجبياً محكماً على أنّ صانعهما عالم، وبكونه عالماً على أنّه حيّ، وبكونه عالماً حيّاً على أنّه قائم بنفسه².

إنّ الغاية التي تراد من إظهار حسن ترتيب العالم وإحكام نظامه هي إثبات صفات العلم والجود والحكمة الإلهية، ويحتاج ذلك إلى النظر في العالم وملاحظة بنائه المحكم وردّه إلى إرادة واعية وحكمة راشدة تتّصف بهما ذات وجودها سابق لوجود العالم المصنوع، هي الله. فهذا الدليل يقود إلى إثبات عدّة أشياء في الوقت نفسه: إثبات صفات العلم والجود والحكمة الإلهية، وكون العالم على أحسن نظام وأتقنه وكون كلّ ما فيه مخلوقاً لغاية مقصودة هي نفع الخلق في الدنيا والآخرة. ورغم حسن تلاؤمه مع الخطاب القرآني فإنّ المتكلمين لم يعتمدوا عليه بصفة أساسية³، وأكثر مستعمليه كانوا من الوعاظ والمذكّرين، يوردونه في سياق الوعظ والحثّ على تعظيم الله وإجلاله والثقة به وشكره على نعمه؛ ولذلك كانت خاصيّته هي الاعتماد في الإقناع على العاطفة أكثر من العقل.

كان الغزالي إلى جانب الجاحظ من أكثر المستخدمين لهذا الدليل، فأقرّ بأنّ للعارفين بالله طريقتين عليا ودنيا: العليا هي الاستشهاد بالحقّ على سائر الخلق، وهي غامضة لا يفهمها أكثر الناس؛ والدنيا هي الاستشهاد بخلقه عليه، «إذ ما من ذرّة من أعلى السماوات إلى تخوم الأرضين إلّا وفيها عجائب آيات تدلّ على كمال قدرة الله وكمال حكمته ومنتهى جلاله وعظمته»⁴. واتّخذ كلامه على حسن نظام العالم حيناً شكلاً تمجيداً لله وثناءً عليه ودعوة

¹ انظر مثلاً: عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص 83؛ ابن مّويه، المجموع، ص 113-114.

² الغزالي، القسطاس، ص 63.

³ أشار إليه الأشعري باقتضاب حين تحدّث عن خلق الإنسان وترقيته في الخلق إلى غاية الكمال والتمام، اللمع، ص 6-7؛ والماتريدي حين تحدّث بإجمال عن العالم أشار فيه إلى فكرة اتّساق العالم واستقامته وحفظ الله الأضداد في العين الواحدة من أعيانه، كتاب التوحيد، ص 18، 29؛ ووكذلك القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص 83.

⁴ الغزالي، إحياء، ج 4، ص 486.

إلى حبه¹، وحينما آخر شكل وعظ وتقرّيع للغافلين².

لكنّ هذا الاستدلال موجّه إلى المؤمنين فقط، وهو كثيرا ما ينقلب إلى خطاب شعري يعتمد المجاز وينشد تحريك العواطف. فالغاية منه عمليّة، وهي التأثير في النفوس وإيقاظ مشاعر الإيمان عند الناس وتنمية عاطفة التقديس لديهم، وليس جديرا بأن يعدّ من الأدلّة العقليّة على وجود الصانع.

2.1. الدليل الأنطولوجي

يقوم الدليل الأنطولوجي على إثبات وجود الله قَبليًا باعتماد تحليل خاصّ لمفهوم الطبيعة الإلهيّة يفضي إلى اعتبار الوجود الإلهي ناتجا عن ضرورة منطقيّة، بحيث يؤدّي افتراض انعدامه إلى محال. ففكرة الله من حيث هي دالّة على الشيء الأكمل تنطوي بالضرورة على فكرة الوجود، لأنّه من التناقض أن نفترض شيئا كاملا لا يكون موجودا. ولا يصحّ هذا الاعتبار إلّا إذا جعلنا وجود الله مضمنا في ماهيته، وماهيته منطوية على مبرّر وجودها.

وأوّل من اشتهر بهذا الدليل في الفكر المسيحي الوسيط القديس أنسلم(ت 1109م) (Saint Anselme). فقد ذهب هذا اللاهوتي في كتابه (Proslogion) إلى أنّ نفي الوجود عن الله هو عين التناقض لأنّ الله هو الموجود الأكمل، وهذا المعنى كاف في إثبات وجوده في الذهن على الأقلّ. لكن إذا كان هذا الإله لا وجود له إلّا في الذهن أمكن تصوّر موجود آخر أكمل منه من حيث كان يتمتّع بالوجود في الذهن والواقع جميعا. وفي هذه الحالة يكون الموجود الأكمل ليس هو الموجود الأكمل، وهو تناقض؛ لذا يجب أن يكون الموجود الأكمل موجودا في الذهن والواقع معا. إنّ الله بحسب هذا الدليل هو

¹ نفسه، ج5، ص22؛ جواهر، ص39-41. وفي موضع آخر شبّه حالنا مع الله بحالنا مع مصنّفِي الكعب، فإذا كنّا كلّما قشّنا في الكعب واطلعنا على ما فيها من عجائب تضاعف حبنا لمصنّفِها لأنّ عجائب الصنعة تدل على كمال صفات الفاعل، فكذلك حالنا مع الله إذا تصفّحنا مخلوقاته. فالمرء «كلّما ازداد على أعاجيب صنع الله اطلاعا استدلّ بذلك على عظمة الله الصانع وجلاله، وازداد به معرفة وله حبًا». إحياء، ج4، ص490.

² الغزالي، الاقتصاد، ص117؛ إحياء، ج5، ص33. لكنّه استدلّ في إحدى المناسبات وخلافا للعادة بعجائب خلق الله على الصانع المدبّر والفاعل المحكم المقدّر وذلك حين لاحظ أن العاقل لا يخفى عليه إذا «أدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبّره وفاعل يحكمه ويقدره». نفسه، ج1، ص169.

ما هو بحيث لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه، ولكن ما لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه يتضمّن بالضرورة الوجود ولا يصحّ تصوّره غير موجود¹.

وذهب ديكارت (Descartes) مذهبا شبيها بهذا، فبيّن أنّ وجود الله مستمدّ من تعريفه—مثله في ذلك مثل وجود المثلث المستمدّ من تعريفه أيضا—، لكنّ هذا يجعل الله موجودا ذهنيًا صرفا. ومن جهة أخرى لاحظ الفيلسوف الفرنسي من خلال وعيه بذاته أنّه كائن غير كامل، ومع ذلك توجد فكرة الكمال في رأسه، فما مصدرها؟ وبضرب من التحليل المنطقي توصل إلى أنّها لا يمكن أن تكون موجودة من عدم، ولا من ذاته هو لأنّ ذاته ناقصة ولا يكون الكامل تابعا للناقص؛ فلا بدّ من أنّ كائنا أكمل واجب الوجود وضعها فيه، ذاك هو الله. ودعم هذه الفكرة بفكرة أخرى تستلزم الوجود الإلهي من حيث هو الضامن الوحيد لصدق الحقيقة وتمييز الخطأ عن الصواب والحقيقة عن الأحلام. فبيّن أنّ الأفكار الخاطئة والغامضة مصدرها العدم والنقص، وهذان موجودان من قبلنا؛ فلا بدّ من افتراض موجود كامل يكون مصدرا للصحة والحقيقة وإلاّ تعدّر وجودهما².

إنّ ما يتمييز به هذا الدليل هو استعمال مفهوم الواجب الوجود حدّا أوسط في تبرير الانتقال من المفهوم النظري المحض للموجود الكامل، أي الله باعتباره موجودا ذهنيًا، إلى الوجود الفعلي لله. ومن اللافت أنّ بعض اللاهوتيين الكبار مثل القديس طوما الإكويني رفضوا الأخذ به، وأبوا أن يستنتجوا وجود الله من خاصيّة ذاتيّة فيه، وذهبوا إلى أنّ الله لا يعرف إلاّ من خلال علاقته بالخليقة التي لا يمكننا تصوّرها من دون تصوّر خالق لها³، وهذا هو ما يعرف بالدليل الكوسمولوجي.

¹ E. Gilson, *Etudes*, p216.

² R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp 33-36.

³ H. Ricard, *Le réel de Dieu*, p102. وقد عرف الإكويني بطرق خمس في الاستدلال على وجود الله أخذ بعضها من الفلاسفة المسلمين. انظر عرضا لها في: Emile Bréhier, *La philosophie du moyen âge*, pp273-274 وانظر مقارنة بينها وبين حجج الغزالي على الصانع في: S. De Beaurecueil, *Gazzâlî et S. Thomas D'Aquin*, pp199-238.

وفي مقابل هذا الموقف اللاهوتي السلبي أخذ كثير من الفلاسفة بالدليل الأنطولوجي، مستخدمين مفهوم الواجب الوجود بصيغ مختلفة¹. ولئن عمد بعضهم إلى الجمع بين الدليلين، مثل سبينوزا ولايبنتز وبومغارتن ومندلسون وكلارك، فإن المناقشة الحادة التي وجهها الإكويني ضد أنسلم ثم وجهها ديكرت ضد الإكويني وضعت بصورة غير قابلة للاختزال الدليل الأنطولوجي مقابل الدليل الكوسمولوجي. فقد رفض ديكرت استدلال الإكويني بسلسلة العلل التي يكون الله آخرها، مؤكداً أن هذا الدليل لا يُثبت شيئاً سوى أنه يطلعنا على محدودية عقولنا التي لا تستطيع أن تتصور عددا لامتناهيا من العلل التي يعقب بعضها بعضاً منذ الأزل دون أن يكون لها أول². ولئن قبل بطعنه في دليل أنسلم ووصفه له بأنه دليل متهافت لأنه يستخلص وجود الشيء (الله) من مجرد اسمه، فإنه نبه إلى أن دليله هو لا يعتمد على معنى الكلمة، بل على فكرتها بالمعنى المثالي الديكرتي للفكرة. وردّ على دليل الإكويني القائم على مفهوم العلية بإنكار أن يكون في وسع المرء أن يستخلص بالاعتماد على التجربة شيئاً - يقصد الله - لم تتضمنه التجربة³.

إنّ القائلين بالدليل الأنطولوجي تمتزج لديهم فكرة الوجود بفكرة الله، فالله عندهم هو الوجود والموجود هو الله. وهذا المبدأ مستمدّ من الموقف الأنطولوجي الذي يمنح الكليات والمجردات أساساً واقعياً، ويعتبرها موجودات حقيقية مستقلة عن الذهن، وترجع جذوره إلى نظرية المثل الأفلاطونية. ولا يمكن فهم هذا الدليل حقّ فهمه بمجرد شرح نظري للمبادئ التي يقوم عليها، بل لا بدّ من وضعه أولاً في إطاره من حياة مخترعه (أنسلم)

¹ مثل سبينوزا (-*Court traité de Dieu*, pp44-) ; Spinoza, *Ethique*, I, 11, pp30-33 ; (48)؛ ومور (H. More, *An antidote against atheism*, 2nd ed. Cambridge, 1655,)؛ وفولف (Chr. Wolff, pp12-14)؛ ولايبنتز (Leibniz, *Monadology*, §§44-45)؛ وفولف (A. Baumgarten, *Metaphysica*,)؛ وبومغارتن (Theologia Naturalis, II, §§ 20-21)؛ وصموئيل كلارك (Samuel Clarke, *A demonstration of the being of God*, 6th ed., London, 1725, pp14-17)؛ وموسى مندلسون (N. de Malebranche, *Gesamelte Schriften*, II, 36, 39)؛ وملبرنش (H. A. Davidson, *Avicenna's proof*, p166, انظر في كل ذلك: notes 22-26, p182 ; F. Alquié, *Métaphysique*, E.U. t15, p188)؛ وجيلسون (E. Gilson, *Etudes*, pp207-211.)²

³ نفسه، ص219.

وتجربته الروحية. فقد توصل إليه في غمرة القلق والابتهاال: بحث عنه أولاً،
وشعر بوجوده، وأوشك على الإمساك به، ثم أفلت منه، وبعدها عاد إليه،
ولم يتمكن من السيطرة عليه كلياً إلا بواسطة الإلهام. فالقلب لا العقل هو ما
أعثر عليه¹.

هل عرف المسلمون الدليل الأنطولوجي وأخذوا به؟

لم يتردد بعض الدارسين في الإقرار بأنهم عرفوه، ورأوا في مفهوم الواجب
الوجود الذي قال به كل من الفارابي وابن سينا وأخذه عنهما بعض المتكلمين
تعبيراً تاماً عنه. وممن نحا هذا النحو محمد التركي. فقد ذهب هذا الدارس
إلى أن الفلاسفة المسلمين تمكنوا بفضل قولهم بالواجب الوجود من الاستغناء
عن الاستدلال على وجود الله بـ«الصعود من الفعل إلى الفاعل، أي بالنظر في
الطبيعة للاهتمام إلى صانعها»، ورأى في ذلك اهتماماً إلى الدليل الأنطولوجي
من حيث إنهم أقرّوا منذ البدء بوجود الواجب الوجود «لما يتّسم به من عدم
المباينة بين وجوده وماهيته»². وأقرّ بالرأي نفسه فيما يخص الفارابي مجيد
فخري معتمداً على أقوال أبي نصر في الواحد من كل وجه، وكيف أنه يتمتع
بأفضل وجود بحيث لا يتصور وجود أكمل منه، وأنه الخير المحض، إلخ.
لكنه اعترف بأن الدليل الأنطولوجي موجود عنده بصفة ضمنية ومن غير
تصريح³. وذهب برويز مورويج (P. Morewedge) إلى أن للدليل
الأنطولوجي ثلاث صيغ زعم أن ابن سينا أخذ بالثالثة منها، وحاول أن
يثبت ذلك بفضل فهم واسع للدليل الأنطولوجي وبتركيب آراء متعدّدة قال
بها ابن سينا في مواضع مختلفة لا يوجد بينها رابط واضح دائماً⁴.

والحقيقة أن ابن سينا هو أول فيلسوف استعمل مفهوم الواجب الوجود في
إثبات وجود الله⁵، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أنه عرف الدليل

¹ نفسه، ص218.

² محمد التركي، الفارابي، ص141.

³ M. Fakhry, *The ontological argument*, pp13-14.

⁴ P. Morewedge, *A third version*, p189 et suiv.

⁵ وقد توصل إليه حسب ابن تيمية بفضل المزج بين قول أرسطو وقدماء الفلاسفة بالمبدأ الأول المحرك
للعالم بطريق التشبيه به وقول المعتزلة بانقسام الموجود إلى قديم وحادث. منهاج السنة النبوية، ج2،
ص96.

الأنطولوجي. فمن المعلوم أنه استوحى مفهوم الواجب الوجود من أرسطو، ومع ذلك لم يقل أحد إن أرسطو كان من القائلين بهذا الدليل، إنَّما كان اعتماده في تقرير وجود الله على مبدأ الحركة، فأثبت بها محرِّكا غير متحرِّك. وانطلق ابن سينا من حيث توقَّف أرسطو، تاركا مفهوم الحركة مستعيضا عنه بمفهوم الواجب، وتوصَّل بناء على تحليل فلسفي لهذا المفهوم إلى أنَّ الواجب الوجود يجب أن يكون موجودا. وبفضل تحليله لمفهومي الواجب والمحال الأرسطيين توصَّل أيضا إلى التمييز بين مفهومين آخرين هما: الموجود الواجب والموجود الممكن، سرعان ما ربط بينهما وبين الطريقتين اللتين يكون الشيء لهما واجبا عند أرسطو، وهما للنفس وبالغير. وانتهى إلى أنَّ الواجب ضربان: واجب لذاته، وهذا يؤدي افتراض عدم وجوده إلى محال؛ وواجب بغيره، وهذا لا يؤدي افتراض عدم وجوده إلى محال¹.

إنَّ هذا الاستدلال لا يعبر في رأينا تعبيرا تاما عن مبدأ الدليل الأنطولوجي لأنه لا يستغني عن مفهوم الممكن الذي يحيل مباشرة على العالم المخلوق. فالحديث عن الممكن مبني على ملاحظة هذه الموجودات الكائنة الفاسدة في الكون وحاجتها في كونها وفسادها إلى الغير. ولا ينبغي أن يخدعنا قول الشيخ الرئيس في هذا الدليل إنَّه يثبت المبدأ الأوَّل «لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة بل من طريق مقدمات كئيبة عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيِّرا أو متكرِّرا في جهة وتوجب أن يكون هو مبدأ للكلِّ وأن يكون الكلِّ يجب عنه على ترتيب الكلِّ»². فإنَّه حتَّى في هذا القول لم يستطع التخلُّص من الإشارة إلى موجودات العالم وما تخضع له من ترتيب من خلال عبارة «الكلِّ»، وهذا ما يتعارض مع خاصية الدليل الأنطولوجي. وكتب أيضا تحت عنوان «في إثبات واجب الوجود»، ما يؤكِّد عدم تخلُّصه من الواقع، فقال: «لا شكَّ أنَّ هنا وجودا، وكلَّ وجود فإمَّا واجب وإمَّا ممكن. فإن كان واجبا فقد صحَّ وجود الواجب، وإن كان ممكنا

1 H. A. Davidson, *Avicenna's proof*, pp170-173.

2 ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص21.

فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود¹. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن ابن سينا قد اهتدى إلى بعض العناصر التي يقوم عليها هذا الدليل، وفي مقدّمها فكرة واجب الوجود بذاته. ولا نستبعد أن يكون اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون استفادوا من تلك العناصر لاحقا، لا سيما وأنّ جلّ أعمال الشيخ الرئيس الفلسفية قد نقلت مبكراً إلى اللاتينية.

وما قلناه في استدلال ابن سينا نقوله في استدلال الغزالي. فقد كان حجة الإسلام أوّل آخذً بثنائية الواجب بذاته والواجب بغيره السينيوية من بين المتكلمين، استعان بها في بناء تصوّره الصوفي عن الألوهية والعالم، معتبرا الله هو الموجود والنور والكمال والخير، مؤكداً أنّ إطلاق هذه الأسماء على غيره مجاز محض، وأنّ كلّ من له شيء منها إنّما استفاده منه. فالواجب والممكن، والقديم والحادث متضابغان عنده.

ولعلّ فخر الدين الرازي كان أكثر الأشاعرة قربا من استعمال الدليل الأنطولوجي في صيغته الديكارتية خصوصا، وذلك حين اشتقّ معنى الأعلم من ظاهرة التزايد في العلم ومعنى الأكمل من التزايد في الكمال ومعنى الأقوى من التفاوت في القوة، إلخ. وقرّر أنّه إذا كانت المخلوقات تتفاوت في هذه الخصال وكان بعضها أرفع من بعض في الاتّصاف بها لم «يبعد أن يتزايد هذا الكمال وهذه القوة إلى أن ينتهي إلى قدرة تتسع لتدبير جميع الممكنات وإلى علم يتعلّق بجميع المعلومات»². وبذلك نصل إلى الكائن الأرقى الذي لا يمكن أن يكون موجود آخر أكمل منه.

أما المتكلمون الكلاسيكيون فكانوا أبعد ما يكون عن استخدام هذا الدليل، لأنّهم لم يرضوا باستنتاج الوجود من مجرد التقرير اللفظي أو المنطقي. من ذلك أنّ الأشعري ذهب خلافا للمعتزلة إلى أنّ الاسم غير المسمّى³، ولم ير في قول القائل: «زيد متحرك» إثباتا للجسم متحرّكا، بل رأى فيه إثباتا لحركته فقط، لأنّه لو تضمّن إثباتا للجسم لوجب في النفي مثله، فيكون قولنا: «ليس

¹ نفسه، النجاة، ص271.

² الرازي، لوامع اليّنات، ص283.

³ ابن فورك، مجرد، ص38.

زيد متحرّكاً» نفياً له ولحركته¹. وإلى هذا المعنى أيضاً ذهب الفارابي، فعنده أن قولنا: «زيد يوجد عادلاً» لا يوجب أن يكون زيد موجوداً خارج النفس، لأنّه قد يكون ميتاً. كما أن قولنا: «زيد ليس يوجد عادلاً» ليس فيه رفع ماهية زيد من حيث هو عادل، تماماً مثلما لم يكن في القول الأوّل إثبات ماهيته من حيث هو عادل². وكان الغزالي يعرف هذا، فصّرّح بأنّ «الوجود لا يدخل في الماهية إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن»³.

لماذا شاع الدليل الأنطولوجي وأخذ به مفكّرون كثيرون في الوسط المسيحي ولم يعرفه المسلمون ولم يلجأوا إليه؟

لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال المزدوج إلاّ بوجهة نظر احتماليّة، لأنّ الأفكار والأمور الإنسانيّة لا تفسّر دائماً كما تفسّر الظواهر الطبيعيّة، أي باعتماد أسباب دقيقة وملموسة. والتفسير الملائم لهذه الظاهرة يرجع في رأينا إلى طبيعة الدليل الأنطولوجي نفسه. فهو دليل مثاليّ بامتياز، لأنّه لا يستند إلاّ إلى تحليل المفاهيم، ولا يبحث عن الحقيقة إلاّ فيها، وهذا ما يتلاءم ومنزع الفلاسفة الذين أخذوا به، إذ كانوا جميعاً فلاسفة مثاليّين. وفي المقابل رفضه اللاهوتيّون من ذوي النزعة الأرسطيّة، لأنّ المحسوسات تشكّل الأساس في جهازهم النظري الاستدلالي. ولم يلجأ إليه المتكلّمون المسلمون ولا عرفوه بسبب نزعتهم الماديّة الصريحة - وإن كانت ذات طابع ساذج -، وبعدهم عن التفلسف النظري المحض والمثاليّة بمعناها الفلسفي. فما كانوا ليقبلوا بإله يكون مجرد فكرة في الذهن، لأنّ كونه موجوداً صفة من صفاته الذاتيّة، ووجوده لا يختلف من حيث الطبيعة في نظرهم عن وجود غيره من الموجودات التي تكوّن مجموع العالم، وكون وجوده قديماً لا يجعله مغايراً بالنوع لوجود الحوادث، وإنّما يجعله سابقاً لها بلا حدّ، لا أكثر.

إنّ الدليل الأنطولوجي لم يضعه عقل متحفّز لمقارعة خصم ينكر وجود الله، وإنّما أفضت إليه معاناة دينيّة عسيرة كما في حالة أنسلم، واقتضته

¹ نفسه، ص 218.

² الفارابي، الحروف، ص 126.

³ الغزالي، المستصفى، ص 13.

حاجة منهجية تطلبت التسليم بقبليّة الفكرة وأوليّة الذات كما في حالة ديكارت. وقد ساعد هذا الدليل على تحويل الله إلى فكرة فلسفية، أي إلى عنصر منطقي ضروري في منظومة الفلاسفة المثاليين النظرية. ولم يُعرف عن المتكلمين المسلمين أنهم خاضوا أزمة روحية ما، والذين خاضوها مثل الغزالي ابتعدوا عن الكلام بسببها. ولم يخضعوا من جهة أخرى لمتطلبات نظرية ومنطقية صارمة من شأنها أن تحوّلهم إلى البرهنة على الصانع باعتماد مجرد الضرورة المنطقية، وإنما كانوا يعيشون باستمرار حرباً ضروساً ضدّ خصوم عنيدين من خارج الملة أو من داخلها. فكان من الطبيعي أن يلجأوا إلى أدلة ذات قدرة إقناعية عالية، ويحتكموا إلى مقدّمات نظرية تحظى بأوسع قبول من الناس، ولم يكن ذلك متوفّراً في نظرهم إلاّ في النظرية الذرية. لذلك استندوا إليها في بناء استدلالهم على الصانع، وهو ما أدّى إلى ظهور دليل الحدوث، وظلّ باستمرار دليلهم الأهمّ، وكان ما عداه تنوعاً عليه أو ردفاً له. تعرّض الدليل الأنطولوجي في نطاق الفلسفة الغربية إلى نقد شديد، واعترف مورويج بفشل صيغته الثلاث، وفسّر ذلك بعدم تناسق صيغتيه الأوليين مع المنطق، وبتعارض صيغته الثالثة مع بعض المسلّمات الدينية¹. وكانت نقطة الضعف الأساسية فيه تكمن في انتقال المستدلّ به من التصرّو الذهني للإله إلى الإقرار بوجوده الواقعي. فالدليل يثبت حقّاً موجوداً أسمى، لكنّه يثبت في الذهن. ولا يكفي إثبات وجوده الخارجي بمجرد تقرير طبيعته الواجبة الكاملة، وليس كلّ ما يقتضيه العقل ينبغي أن يوجد في الواقع، والمثاليون أنفسهم تخلّوا عن هذا الاشتراط وعن فكرة الوجود الواقعي للأفكار². وقد وجّه الفيلسوف الإنجليزي هيوم (D. Hume) نقداً مشتركاً للدليلين الأنطولوجي والكوسمولوجي، فبيّن أنّ افتراض عدم وجود شيء ما لا يتضمّن أيّ تناقض، وهذا يبطل افتراض واجب الوجود موجوداً، ويبطل ادّعاء التناقض في افتراض عدم وجوده؛ وهذا الردّ موجّه ضدّ الدليل الأنطولوجي

¹ P. Morewedge, *A third version*, p215.

² لعلّ أفضل من عبّر عن هذا الموقف الجديد هو سّرل (E. Husserl)، فمثاليّته الفينومينولوجية تمثّل تجاوزاً نقدياً للمثاليّة الأفلاطونية التي تعتبر الفكرة أساساً للشيء، وتوجب أن تكون سابقة له، ويكون هو متولداً عنها. الزارع، مثاليّة هوسّرل، ص 43-46.

خاصة. وذهب أيضا إلى أن العالم في جملته قد لا تكون له علة إطلاقا، مما يفضي إلى الاستغناء عن فكرة الإله الخالق، وفي ذلك إبطال للدليل الكوسمولوجي. أما كانط (E. Kant) فوجه نقده أولا إلى الدليل الأنطولوجي، ثم حاول إبطال الدليل الكوسمولوجي برده إلى الدليل الأنطولوجي¹. إن الانتصار للدليل الأنطولوجي في الثقافة المسيحية يعني اختيارا لمضمون أخلاقي مثالي للإله، وتحريرها لفكرة الألوهية من هيمنة التيولوجيا، لكن ثمن ذلك كان إدراج فكرة الألوهية في نظرية المعرفة، وبناء الإيستمولوجيا على أساس ميتافيزيقي. وفي المجال الإسلامي كان التبني البطيء ولكن الثابت لمقولة الواجب الوجود والمزج بينها وبين مقولة فاعل العالم يعينان الإبقاء على محورية الغيب بمعناه الديني في الخطاب العلمي بمختلف اتجاهاته الكلامية والفلسفية والشرعية، مما لم يفسح المجال لنقد جذري للميتافيزيقا كما حصل في أوروبا.

3.1. دليل الحدوث

عرف المسيحيون هذا الدليل باسم الدليل الكوسمولوجي (la preuve cosmologique)، وهو -كما عرفه لالاند- حجة مستفادة من وجود العالم تستعمل في البرهنة على وجود الله وتسمى أيضا برهان حدوث العالم، وكانت هي والبرهان الأنطولوجي والبرهان الطبيعي-اللاهوتي محل نقد شديد من قبل كانط². وكان هذا البرهان أهم الأدلة التي استخدمها المتكلمون المسلمون في إثبات الصانع، لا يكاد يخلو منه كتاب من كتبهم المهتمة بالموضوع، وسّموه دليل الحدوث. وفي العصر الحديث سمّاه المستشرق الفرنسي جيمريه (D. Gimaret) «دليل الدعاوى الأربع» (la preuve par les quatres théorèmes)، وذكر له صيغة أخرى تعتمد على منهج السبر والتقسيم

¹ H. A. Davidson, *Avicenna's proof*, pp168-169. وبخصوص النقد الكانطي لمختلف الأدلة على وجود الله، وخاصة للدليل الأنطولوجي راجع: E. Kant, *Leçons de métaphysique*, pp392-406؛ عياد، *الكلام في التوحيد*، صص 134-136.
² موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص234.

سمّاها «دليل الفرضيات الخمس» (la preuve par les cinq hypothèses)¹. وأوّل من صاغه صياغة كلاميّة دقيقة واستدلّ به من المتكلّمين أبو الهذيل العلاف، ثمّ صار بعده عمدة المتكلّمين المعتزلة والأشاعرة في الاستدلال على الصانع². ولئن لم يعتمد الأشعري فيما وصلنا من مؤلفاته إلاّ في معرض إبداء الرأي في مسألة جزئية تتعلّق بجواز تفرّع علم كسبي عن علم كسبي آخر³ فإنّه صار بعده عمدة التلاميذ في الاستدلال على الصانع مباشرة، وبلغ أوجه مع الجويني.

يتلخّص دليل الحدوث في تقرير بسيط مؤداه أنّ وجود الله لازم لأنّ الجواهر التي تتكوّن منها جميع أجسام العالم حادثة. ومركز الثقل فيه يكمن في إثبات حدث الجواهر، وهو ما سعى المتكلّمون إلى البرهنة عليه بعدة مبادئ استمدوها من نظريّتهم في الطبيعة. منها إثبات الأعراض، وكونها حادثة، واستحالة تعرّي الجواهر عنها، واستحالة حوادث لا أوّل لها، وأنّ ما لا يسبق الحوادث حادث مثلها⁴.

إنّ هذه المبادئ قواعد طبيعيّة علميّة في نظر المتكلّمين، بذلوا جهدا كبيرا من أجل إحكامها أصلا أصلا وإثبات ترابطها، إلاّ أنّ منطلقها كان الملاحظة الساذجة، وعيبتها أنّ صحتها جميعا مرهونة بصحة النظرية الذريّة. فمن لم تصحّ عنده هذه النظرية لا يمكنه القبول بتلك المبادئ، ومن ثمّ لا يمكنه القبول بالنتائج المترتبة عليها؛ وهذا ما ينطبق على الفلاسفة. لذلك لم يشعروا بالحرّج من رفض هذه المبادئ، ولم يجدوا غضاضة في الإقرار بقدم العالم واعتبار ذلك نتيجة ضروريّة للإقرار بإله قديم. وبسبب هذا الموقف الفلسفي السلبي من الذريّة كانت المحافظة على مصداقيّة دليل الحدوث تقتضي الردّ

¹ D.Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, pp 219,228. وترجع عبارة الدعاوى الأربع

في وصف دليل الحدوث إلى عبد الجبار. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص 113.
² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 95. وأكد ابن تيميّة أنّ إثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض قول أنشأه المعتزلة أوّلا، ثمّ أخذه عنهم الأشعريّة وغيرهم. ابن تيميّة، الاستقامة، ج 1، ص 72، 102.

³ ابن فورك، مجرّد، ص 250.

⁴ الجويني، لمع، ص 121؛ ابن متّويه، المجموع، ص 79.

على الفلاسفة وإبطال مقالتهم في قدم العالم، وكان هذا هو الدور المميّز الذي نهض به الغزالي باعتباره متكلمًا، واستحقّ لأجله لقب حجة الإسلام. وقد تفتن الشهرستاني إلى تلازم الأمرين، فأقرّ بأنّ للمتكلّمين في إثبات الصانع طريقتين: إحداهما إثبات حدث العالم والأخرى إبطال القول بقدمه، ويبيّن أنّ الثانية ترجع إلى الأولى من حيث إنّها تنتهي إلى النتيجة نفسها، وهي أنّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ولئن امتدح الطريقة الأولى ووصفها بأنّها «في غاية الحسن والكمال»، فإنّه كان على وعي بما تحتاج إليه من تصحيح مقدّمات ليس من السهل دائمًا تصحيحها¹.

ما هي الخلفيّة العلميّة التي على أساسها بُني هذا الدليل؟ بني هذا الدليل على أساسين متكاملين، هما: النظرية الذريّة ونظرية الفعل. ويرجع الفضل في هذا التأسيس إلى المعتزلة، وإلى أبي الهذيل تخصيصًا، فقد كان أوّل من صاغ في الإسلام دليلًا عقليًا على وجود الله مستخدمًا الذريّة أساسًا علميًا له. واقتضى منه ذلك أن ينفي كون الطبيعة مريدة لأفعالها مدبّرة لأمرها، ويرجع حركات الأجزاء المكوّنة لها إلى إرادة الهية واعية، ويعتبر ما تزخر به من ظواهر وموجودات تجلّيات للقدرة الإلهية. وبذلك تمكّن من دحر المادّية بتوظيف الأفكار المادّية ذاتها². ولم يزد المتكلّمون اللاحقون على أن وضّحوا هذه الأفكار ودعّموها وثقّوا عراها.

أمّا الأساس الثاني -أي نظرية الفعل- فاستخدمه المعتزلة واستخدمه غيرهم بحكم انطلاق الجميع من مبدأ قياس الغائب على الشاهد. فقد كان المتكلّمون حاشا أصحاب المعارف يقرّون بأنّ الله لا يعرف ضرورة بل استدلالًا، وذهبوا إلى أنّه لا طريق إلى إثباته «إلا الاستدلال بأفعاله عليه»³. ولم يخفوا أنّ منطلقهم في تقرير العلاقة بينه وبين العالم هو الفعل الإنساني بعد نمذجته وتحويله إلى مثال لكلّ فعل إرادي. فعلى صورته افترضوا فاعلا للعالم، وعرفوه بكونه الإله الذي تتحدّث عنه النصوص الدينيّة. ولا نخفي

¹ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 11، 14.

² فان أس، بدايات الفكر الإسلامي، ص 72.

³ ابن مّويه، المجموع، ص 91.

إذا قلنا إنهم استمدوا دليل الحدوث من التجربة الإنسانية المحدودة وعمموها على الكون بأسره، يشهد على ذلك مثالا الكتابة والبناء اللذان ضربوهما لتأكيد العلاقة بين الله والعالم. فكما أن الكتابة في تجربتنا لا بد لها من كاتب والصورة لا بد لها من مصور والبناء لا بد له من بان، ولا نشك في جهل من خبرنا أن أشياء كهذه حدثت من دون فاعل، فواجب أن تكون صورة العالم وحركات الأفلاك من صنع صانع¹.

وفي الإطار نفسه صرح ابن متويه ملخصا التجربة المعتزلية والكلامية قبله بأن ما نحتاج إليه في إثبات إله محدث للأجسام هو «أن نبين الحوادث التي تقع من أجدنا... ثم نبين حاجتها إلى محدث في حدوثها». وأقر بأن للكلام في حاجة الحوادث إلى محدث رتبين: «إحدهما على الجملة، وهو العلم بتعلق الفعل بفاعله» ليكون الدليل دالا على المدلول، «ولولا ذلك لم يكن بدالته على شيء أولى من دلالة على غيره». والثانية «علم التفصيل، وهو العلم بأن لحالنا فيه تأثيرا»، وجعل هذه الحال هي الموجبة لوقوع الفعل «بحسب دواعينا وقصدونا»². وبسبب هذا المدخل في افتراض الألوهية وتصور طبيعتها -وهو مدخل نظرية الفعل -، كانت أكثر الأسماء الإلهية جريانا على ألسنة المتكلمين ما دل على هذا المعنى، مثل الصانع والبارئ والمحدث والمبدع³.

إلا أن القياس الكلامي ليس قياسا تاما، فهو لا يلغي أوجه الاختلاف بين الخالق والمخلوق، بل يقر باختلافات أساسية بينهما، لأنه لو زال الخلاف بين الله والعباد من حيث هما فاعلان لجاز أن يكون الإنسان هو الخالق بدل الله. لذلك لم ير المتكلمون بدا «من إثبات حوادث لا تتأتى منا نتوصل بها إلى

¹ الأشعري، اللمع، ص6؛ الباقلي، تمهيد، ص43؛ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص83؛ البغدادي، أصول الدين، ص69. ولم يكن هذا المبدأ خاصا بالمتكلمين، بل قال به اللغويون أيضا. من ذلك أن أبا سعيد السيرافي (ت368) فسّر غياب العلامة الدالة على الضمير في الفعل إذا كان فاعله مفردا مثل قولك: «زيد قام» بكون «الفعل معلوم-أ» في العقول أنه لا بد له من فاعل كالكتابة التي لا بد لها من كاتب والبناء الذي لا بد له من بان وما أشبه ذلك ولا يحدث شيء من تلقاء نفسه؛ فقد علم الفاعل لا محالة، ولا يخلو منه الفعل». شرح كتاب سيوييه، ج2، ص11.

² ابن متويه، المجموع، ص ص69-70؛ عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص207.

³ الغزالي، إحياء، ج1، ص170.

الله». ووجد المعتزلة في الجسم أبلغ مثال على ذلك بناء على قاعدة أساسية من قواعد نظريتهم في الفعل، تتمثل في «تعدّر الجسم على الجسم من حيث كان قادرا بقدرة»، ولزوم أن يكون فاعل الجسم مخالفا للجسم في كونه قادرا «بأن يكون كذلك لنفسه»¹. والسبب في استدلالهم بالجسم دون الأعراض أن الإنسان عندهم قادر على فعل الكثير من الأعراض، لكنّه غير قادر البتّة على فعل الأجسام. أمّا الأشاعرة فمضوا إلى أبعد من ذلك حين قرّروا أن فعل أيّ شيء على وجه الإحداث لا سيما إذا كان خارج محلّ القدرة لا يتأتّى إلاّ من الله، وبناء على ذلك جوّزوا الاستدلال بكلّ موجود سوى الله على الله لأنّه فعل من أفعال الله مساو لغيره من الأفعال².

ولئن لم يشترط القياس الكلامي تماثل الأصل والفرع من كلّ وجه، فإنّه يقتضي تماثلهما في العلة التي لأجلها كان القياس، وهذا الشرط غير متوفّر في قياس الحال. فإنّ الفعل المحدود المتعلّق بظاهرة محصورة مشاهدة، مثل فعل البناء الصادر ممّا، لا يماثل خلق العالم من حيث إنّه فعل إلهي غير مسبوق ولا نظير له. ومع ذلك فإنّ المتكلمين كانوا يصرونّ على تماثلهما ما دام ذلك يؤيّد دعواهم، ف«الكلّ (أي العالم) متركّب من الآحاد، والآحاد إذا كان كلّ واحد منها ممكن الوجود فالكلّ واجب أن يكون ممكن الوجود»³.

وقد نفى ابن سينا هذه العلاقة بين العالم والله، واعتبر من الأوهام العامية أن نعتقد أنّ تعلّق أحدهما بالآخر هو تعلّق المفعول بفاعله وأنّ العالم محتاج إلى الله في لحظة الخلق فحسب، حتّى إذا أخرجته من العدم إلى الوجود استغنى عنه كما يستغني البناء إذا تمّ عن الباني⁴. وذهب إلى أنّ العلة -ولا

¹ انظر هذه القاعدة وتعليقها في: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 221-223؛ المختصر في أصول الدين، ص 208؛ ابن متيّبه، المجموع، ص 69، 79-80، 90.

² في هذا الإطار صرح الباقلاني بأن «الجسم المحدث لا يصحّ أن يفعل في غيره، وأنّه لا توجد أفعاله إلاّ في نفسه»، واستنتج أن «هذه الآثار الأرضية» لا يجوز أن تكون من فعل الأفلاك مثلا، وأنّها لا تكون إلاّ من الله. الباقلاني، التمهيد، ص 68.

³ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 15. إلاّ أنّهم كانوا ينكرون هذا التماثل بين الكلّ وأجزائه في الحكم حين يتضارب وبعض مسلماتهم. قارن بالغرالي، تهافت، ص 139-140؛ ابن يعيش، شرح المفصل، ج 3، ص 85.

⁴ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 57-58.

فرق عنده بينها وبين الفاعل¹ - سواء كانت طبيعة أو إرادة أو غيرها إنما هي شيء يضاف من خارج، وهي دليل حاجة، مثل حاجة النجار إلى القدوم أو الخشب أو المُعاون أو الوقت². ولا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده معدوما إذا كان وجوده بالله لأنَّ «عدم المعلول متعلِّق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل... فإن لم يكن شيء معوق من خارج... لم يبعد أن يجب [الفعل] عنه سرمدًا»³.

والحقيقة أنَّ المتكلمين ولا سيما الأشاعرة لم يذهبوا هذا المذهب تماما، فقد أقرّوا بأنَّ استمرار وجود العالم محتاج إلى الله على الدوام من خلال خلقه أعراضه وقتا بعد وقت. كما أنَّهم لم يسمّوا الله علة للكون، بل فاعلا له، وميّزوا بين الأمرين. في هذا الإطار ذهب ابن متّويه إلى أنَّ تعلق الذوات بعضها ببعض لا يخرج عن وجهين: «إمّا أن يكون تعلق الفعل بالفاعل، أو تعلق العلة بالمعلول». فإذا لم يتأتَّ في الله الوجه الثاني، وهو كونه علة، -وهذا هو رأي ابن متّويه-، «فلا بدّ من الرجوع إلى الاستدلال بفعله عليه»⁴. ولعلَّ السبب في نفيه أن يكون الله علة لأفعاله مباينته للعلل في طريق تأثيرها في معلولاتها من حيث إنَّ ذلك يحصل منها بأن تُكسب معلولاتها شيئا من طبيعتها، كما تسخّن النار الجسم البارد بانتقال بعض حرارتها إليه، بينما يحصل الفعل من الله بأن يقول له كن فيكون. وقد يكون سبب ذلك أيضا أن الفلاسفة يعتبرون المبادئ الأولى القديمة لازمة عن الله على وجه العلة لا على وجه الفعل. فلو كانت مفعولا له لكانت حادثة، أمّا كونها معلولة فلا يقتضي كونها حادثة لأنَّ المعلول قد يكون مع علته غير متأخّر عنه بالزمن، بل بالمرتبة، وهذا هو الحدوث الذاتي.

كيف وقع المرور من ملاحظة العالم باعتباره فعلا إلى افتراض فاعل له؟ تمّ ذلك بتوسيع تجربة الشاهد المتعلّقة بالجزئيات لتشمل الغائب المتعلّق بما لا يدخل تحت الحواسّ والتجربة عبر تطبيق آليّة القياس. وتضمّن هذا

¹ نفسه، ص 61.

² نفسه، ص ص 90-92.

³ ابن سينا، الإشارات والتهيّات، ص 93.

⁴ ابن متّويه، المجموع، ص 92.

القياس ردّ الغائب إلى الشاهد، لكنّه ردّ واع وملتزم بحدود معقولة. فلقياس الغائب على الشاهد عند جميع المتكلمين بمن فيهم المشبهة حدود يقف عندها. إنّ الله عندهم فاعل أو علة للعالم، وهو في هذا مثل كلّ علة أخرى أوجبت معلولها. لكنّه علة قديمة، أي غير معلولة، وهذا يقرّره العقل منعا للتسلسل¹، وليس هذا شأن كلّ علة، إذ كلّ علة ما خلا الله معلولة لعلّة أخرى فوقها. إنّ الله آخر العلل التي يسمح العقل بتصورها، ولهذا السبب يسمّى العلة الأولى ومسبّب الأسباب. وهو من حيث هو علة مشابه لغيره من العلل من وجه، مخالف لها من وجه آخر، ولا إشكال في هذا لأنّ القياس لا يقتضي تماثل الأصل والفرع من كلّ وجه².

ومن وجهة النظر الأشعرية خاصة، لا يعتبر هذا الاستدلال قياسا أصلا، لأنّ الأشاعرة لا يقرّون بالسببية الطبيعية. وهذا يعني أنّهم يستعملون الحدوث باعتباره مفهوما عقليا صرفا يعني ما لم يكن ثمّ كان، ولم يكن بنفسه لأنّه لو كان بنفسه لكان دائما، إذ نفسه معه دائما؛ ولما لم يكن دائما كان وجوده بالفاعل. ولا يخرج عن هذا الوصف سوى الله، ولذلك لم يجوز أن يكون محدثا، ووجب أن يكون قديما بلا علة.

إذا ثبت أنّ كلّ فعل متعلّق بفاعله، فعلى أيّ وجه يتعلّق العالم من حيث هو فعل بالله من حيث هو فاعل؟

تتشارك كلّ الأفعال في الحاجة إلى الفاعل، ووجه حاجتها إليه ينحصر فيما تشترك فيه جميعا، وليس ذلك إلاّ الحدوث. أمّا ما عداه «من صفات أجناسها والأحكام الراجعة إليها من حسن أو قبح أو غير ذلك فهي مختلفة فيه»، فلا ينبغي اعتبارها الوجه في حاجتها إليه. وإذا انتفى تعليلها بالصفات لم يبق إلاّ الحدوث يناط به التعلّق³. إلاّ أنّ هذا الرأي يعبر عن

¹ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص 83، البغدادي، أصول الدين، ص 72.
² ومن حدود قياس الغائب على الشاهد أيضا - وهذا خاصّ بالأشاعرة - أنّ كلّ فاعل حكيم متّ فإنّه يفعل لعلّة، والله حكيم لكنّه لا يفعل لعلّة لأنّه لا يصحّ أن يفعل الفاعل لعلّة إلاّ إذا صحّ أن يوقع الفعل على وجه يصحّ انتفاعه به أو دفع ضرر عنه. ولما لم يصحّ ذلك في الله لم يجب حمل أمر القسّم في فعله على حال الفاعل متّ. انظر: الباقلائي، تمهيد، ص 52، 81. وهذا الفصل بين الشاهد والغائب مكّتهم من معارضة الحجج التي استند إليها المعتزلة في إثبات أصلهم الثاني، أي العدل.
³ ابن متويه، المجموع، ص 73.

وجهة النظر المعتزلية فحسب، أما وجهة النظر الأشعرية فتجعل كل شيء مخلوق دليلاً على الخالق لأنه محدث به محتاج إليه في وجوده، لا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض. وكلا الرأيين يجعل مركز الثقل في الاستدلال على الصانع هو البرهنة على حدوث الأجسام. وإثبات حدوثها توخى الفريقان عدة طرق، أهمها إثبات حدث الأعراض وعدم انفكاكها عن الأجسام.

وقد اعتبر المتكلمون منذ وقت مبكر أنّ الإقرار بحدوث العالم هو المعنى الذي ينبغي أن نفهم في ضوئه فكرة الخلق الواردة في القرآن، ثم فهموا حدوثه بمعنى خلقه من عدم. والحقيقة أنّ عبارة الخلق من عدم لم ترد في أيّ من الكتب السماوية الثلاثة التوراة والأنجيل والقرآن، وإنما وردت في السفر الثاني من قصة المكابيين (Second Livres des Maccabées, 7: 28) عبارة تتحدث عن خلق الله السماوات والأرض لا من شيء موجود، فاعتمد عليها آباء الكنيسة ولاسيما قسّ هرماس (The Pastor of Hermas) ويوحنا الدمشقي في بناء نظرية عن الخلق من عدم بمعنى الخلق من لا شيء. وأول مرة استعملت فيها عبارة «من لا شيء» (de nihilo) في وصف عملية الخلق بشكل صريح كانت على يدي ترتوليانوس (ت حوالي 222 م) (Tertullien) في كتاب ألفه باللغة اللاتينية حوالي سنة 207 م، وجعل عنوانه: «على مرقيون» (Adversus Marcionem). ثم استعملها في اللغة اليونانية بعد سنة 222 بقليل هيبوليتس (ت235م) (Hippolyte).¹

وقد وردت في القرآن عبارة الخلق «مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» (الطور 35/52)، إلا أنّ سياقها خلافاً للمنتظر يوحي بأنّ الخلق المتحدث عنه كان عن شيء سابق. ووردت آية أخرى تصف الله بأنه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقرة 2/117)، الأنعام 6/101)، لكنّ دلالتها على الخلق من لا شيء غير صريحة. كما ورد في صحيح البخاري حديث بروايتين متقاربتين نصّت إحداها على أنّ الله كان «ولم يكن شيءٌ غيره»، ونصّت الأخرى على أنّه كان «ولم يكن شيءٌ

¹ H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp355 -356.

قبله¹، إلا أننا لا نستطيع الجزم بأن ظهور هذا الحديث كان في حياة النبي نفسه. ولا يمنعنا ذلك كله من الإقرار مع ولفسن² بأن المسلمين كانوا منذ عهد مبكر نسبياً - أي منذ منتصف القرن الثاني - يفهمون الخلق المذكور في القرآن بمعنى نفي القدم عن العالم، لكنهم لم يخوضوا في مسألة ما إذا كان الخلق من عدم يقتضي مادة سابقة أو لا.

ومن أقدم الصيغ التي استعملها المتكلمون في التعبير عن فكرة الخلق من عدم صيغة الخلق «لا من شيء». ولعل أقدم مرجع استعملت فيه كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة (ت150)، وإن كنا نرجح أنه مكتوب في عصر أحمد بن حنبل (ت241) لتضمنه مسائل نقدر أنها لم تظهر إلا في عصره. كما استعملها المحاسبي (ت243)³ وبعده الماتريدي (ت333) في سياق حديثه عن خلق العالم⁴، ثم استعملها البغدادي (ت429) هي وعبارة «لا من أصل» في كتابه أصول الدين⁵. واستعمل الفارابي (ت339) في كتاب الجمع عبارة الخلق «لا عن شيء»⁶، واستعمل إخوان الصفاء في بعض رسائلهم عبارة «إيجاد شيء لا من شيء»⁷. بينما استعمل الجرجاني (ت816) - وهو من المتأخرين - صيغة الخلق «من لا شيء»⁸. وانتقلت هذه الصيغ إلى الكلام اليهودي، واستعملها بصورة خاصة المتكلمان سعديّة القيومي (Saadia Gaon) وإسحاق الإسرائيلي⁹ (Isaac Israeli).

¹ الأولى في كتاب بدء الخلق، باب بدء الخلق، ج4، صص87-88، عدد3191؛ والثانية في كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، ج8، ص221، عدد7418.

² H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p359.

³ «... كان ولم يزل واحدا لا شيء معه، ثم ابتدأ خلق الأشياء لا من شيء». المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ص11.

⁴ «قد بيّنا حدث العالم لا من شيء... ومحال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء ثم يكون ذلك بالطبع». الماتريدي، كتاب التوحيد، ص45.

⁵ صص70، 71. واستعمل أيضا، ص69، عبارات «كتابة لا من كاتب» و«نسخ لا من ناسخ» و«بناء لا من بان» و«حدث لا من محدث».

⁶ الفارابي، كتاب الجمع، صص101، 103.

⁷ إخوان الصفاء، الرسائل، ج3، ص388.

⁸ تحدث الجرجاني عن «إيجاد الشيء من لا شيء»، وهذا هو الإبداع، وعن «إيجاد الشيء عن الشيء»، وهذا هو الخلق. التعريفات، ص21.

⁹ H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp366-372.

وقد دافع ولفسن في هذا المقام عن وجهة نظر مقبولة لدى كثير من المستشرقين، مضمونها أن مجمل المقالات الكلامية الإسلامية ذات أصول مسيحية أو يونانية. وفيما يخص نظرية الخلق تحديداً، ذهب إلى أن المسلمين أخذوا فكرة «الخلق من العدم» عن المسيحيين، كما أخذوا عنهم فهمهم للمعدوم نفسه، وكان يعني اللاشيء. ومما يسر لهم ذلك في رأيه اتفاق هاتين الفكرتين مع تصوّرهم لقدرة الله المطلقة -وهو أمر أُلح عليه كثيراً-، ومع فحوى الحديث المنسوب إلى الرسول: «كان الله ولم يكن شيء غيره» (أو «قبله»، كما في رواية أخرى). أمّا القناة التي انتقلت عبرها هذه الأفكار فكانت المشافهة، وقد بدأ التأثير الشفوي لمسيحيي الشام في المسلمين يحصل في رأيه منذ وقت مبكر وقبل الشروع على نطاق واسع في ترجمة التراث اليوناني إلى العربية¹.

إلا أن هذا الرأي لا يبدو لنا مقبولاً لتناقضه مع حقيقة تاريخية أساسية تتعلق بالدور المعتزلي. فشيوخ المعتزلة هم أرباب علم الكلام المهّدون لمسالكه المفرّعون لمسائله -ومن ضمنها مسألة الخلق من عدم-، وسائر المتكلمين عالة عليهم، ولا يجوز حين نؤرّخ لعلم الكلام ولمسائله الكبرى أن نتجاهلهم. ومعلوم أنهم لم يكونوا من أنصار قدرة الله المطلقة، ولا ممن يرجع كلّ شيء إلى إرادته السابقة، ومع ذلك كان لهم الدور الأول في بلورة نظرية الخلق من عدم واستنباط برهان الحدوث من النظرية الذرية ونظرية الفعل. وقد كان لعدد من المعتزلة فهم خاص للمعدوم يتمثل في اعتباره شيئاً من الأشياء، وهو ما رأى فيه خصومهم تراجعاً عن مقالة الخلق من عدم ونقضا لها من أساسها. وفي هذه المرّة أيضاً لم يتردّد المستشرق في إرجاع المقالة الجديدة إلى أصول أجنبية مؤكّداً أنّها لا تتناقض مع فكرة الخلق من عدم، لأن المسلمين في هذه المرحلة المبكرة لم يحسموا أمرهم بخصوص نظرية الخلق من عدم هل كانت تتناقض وإثبات أصل أول منه حصل الخلق، أم لا تتناقض². ورأى أن

¹ نفسه، ص 363-364.

² لكننا من جهتنا لا نعتقد أن فرضية المادة السابقة لخلق العالم مبكرة في الفكر الإسلامي، ولا نرى أنّها ظهرت قبل القرن الثالث، فهي مرتبطة بالفكر الفلسفي الذي بدأ يشيع في هذا القرن. ومن

الجدل الكلامي في مسألة شيئية المعدوم هو عين الجدل في مسألة الخلق من عدم هل كان من لا شيء أم من شيء سابق¹.

إنّ الانسياق وراء هذا المنزع في دراسة نشأة علم الكلام وتطوره فوّت على الدارس الوقوف على تفسير أكثر التصاقا بالمعطيات الفكرية والتاريخية التي حملت شقاً من المعتزلة على القول بشيئية المعدوم، ونحن نقرّ بأنّ تفسير ظهور هذه المقالة ليس بالأمر السهل لأنها تبدو كالمقالة النشاز التي تورط المعتزلة في القول بها وكانوا في غنى عنها.

المهمّ أنّ الأشاعرة رأوا في مقالة شيئية المعدوم المعتزلية قولاً بمقالة أهل الدهر² وقبولاً بالرأي الفلسفي المقرّ بقديم العالم³، لاسيما مذهب ابن سينا⁴. وذهبوا إلى أنّ المعدومات مناقضة للوجود والشيئية، وأنّه يستحيل نفي الأعمّ الذي هو الوجود مع إثبات الأخصّ مثل الجوهرية والعرضية واللونية. وأكدوا أنّ حقيقة الشيء هو الموجود، فهما مترادفان مطردان نفياً وإيجاباً، وعدّوا المعدوم هو المنتفي من كلّ وجه، ولئن أقرّوا مثل المعتزلة بأنّه معلوم فقد حصروا معنى تعلق العلم به في العلم بانتفائه⁵. وبناء على ذلك رأوا أنّ ما فرّ منه المعتزلة هرباً من المحال هو المحال عينه⁶، وأكدوا أنّ عملية الخلق لا تقتصر على إحداث الذوات، بل تشمل إحداث صفاتها أيضاً⁷. وانتهوا إلى وضع الحرّية الإلهية المطلقة أساساً للخلق ولظهور العالم، وأقرّوا بأنّ من

الطريف أنّ ابن تيمية -وهو سنيّ متشدّد- كان يقول بما على نحو خاصّ. راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص123.

1 H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp359, 362.

2 ابن فورك، مجرد، ص254.

3 نفسه، ص37؛ البغدادي، أصول الدين، ص71؛ الشهرستاني، هاية الأقدام، ص33.

4 أقرّ هذا الفيلسوف بأنّ كلّ حادث كان قبل وجوده ممكن الوجود، ولم يجوزّ اختزال هذا الإمكان في قدرة القادر عليه، ولا في مجرد شيء معقول فيكون وجوده لا في موضوع، بل رأى أنّه أمر إضافي مفتقر إلى موضوع، واستنتج من ذلك أنّ كلّ حادث ينبغي أن تتقدّمه قوة وجود وموضوع. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، صص78-84.

5 الشهرستاني، هاية الأقدام، ص255؛ الجويني، الشامل، صص34، 45.

6 «وكان يقول إنّ الله أحدث الأشياء المحدثّة أشياء وأعياناً، وأوجدها جواهر وأعراضاً، وإنّه لو لم يوجد لها أشياء، ولا أحدثها أعياناً لكانت قديمة أشياء وقديمة أعياناً؛ وهذا يؤدّي إلى أنّ تكون قديمة محدثة حتّى تكون محدثة لا محدثة، وهذا تناقض، ويستحيل الجمع بينهما». ابن فورك، مجرد، ص253

7 نفسه، ص37.

مستلزمات إثبات الصانع تأكيد الجواز المطلق لكل شيء ونفي أي ضرورة عن البداية، ولم يكن نفيهم للسببية إلا امتدادا لهذا الرأي.

2. إسهام الغزالي في الاستدلال على الصانع

يمكن تبين إسهام الغزالي في ثلاثة مستويات: الصياغة المنطقية لدليل الحدوث ومختلف مقدماته، وتطوير فكرة المرجح، والرد على الفلاسفة.

1.2. الصياغة المنطقية

تتمثل إضافة الغزالي الكبرى في هذا المستوى في الانتقال بدليل الحدوث من مرحلة المبادئ والأحكام والأصول التي يتسلسل بعضها عن بعض ويتفرع كل منها إلى مسائل أخرى ترد على اعتراضات لا تكاد تنتهي، إلى إحدى صيغ القياس المقبولة منطقياً، ولاسيما صيغة القياس الثلاثي التي كان يحببها ويعتبرها مستوفية لشروط البرهان، ويطبّقها حتى على الحقائق الصوفية، فضلا عن الأمور النظرية، ويرى فيها أداة مضمونة لإنتاج المعرفة.

ومن أمثلة تحويله مقدمات دليل الحدوث إلى صورة القياس الثلاثي قوله: «كلّ حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث، فيلزم منه أنّ له سببا»¹. وقوله في إثبات المقدمة الثانية من هذا القياس: «كلّ جسم فلا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه أنّ كلّ جسم فهو حادث»². وفي هذا المستوى كان الغزالي يبدي ثقة عظيمة بقدرة العقل على إثبات الصانع، وهذه سمة كلّ فكر كلامي. ولم يأنف من استعمال أدلة المتكلمين «السادجة» القائمة على قياس خلق العالم على عمل الكتابة³ لأنّه لم يكن يخاطب العلماء والفلاسفة فحسب، بل كان يخاطب العامة أيضا.

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص57؛ إحياء، ج1، ص169.

² نفسه، الاقتصاد، ص59.

³ نفسه، المقصد، ص148.

2.2. فكرة المرجح

ذهب ولفسن إلى أنّ الغزالي استعار فكرة المخصّص من أستاذه الجويني، إلاّ أنّه ابتكر فكرة المرجح بنفسه، والفرق بين التخصيص والترجيح أنّ الأوّل يعتمد على نظريّة المتكلّمين في الجواز، والثاني يعتمد على نظريّة ابن سينا في الإمكان¹. ورأت منى أحمد أبو زيد في أخذ المتكلّمين بدليل الإمكان تجاوزاً لدليل الحدوث علّته بالنقد الذي وجّهه الفارابي وابن سينا إلى هذا الدليل. فقد بيّن الفيلسوفان العربيّان أنّ مفهوم الحدوث يجعل الله بمثابة الباني للعالم، والباني إذا فرغ من البناء استغنى البناء عنه، ولم تكن هذه هي حال الله مع العالم².

غير أنّ هذا الرأي لا يبدو لنا وجيهاً لأنّ المتكلّمين المتأخّرين، بمن فيهم الغزالي، وإنّ تبنوا مفهوم الإمكان واستدلّوا به على إثبات الصانع، فإنّهم لم يتبنّوا قطّ لدليل الحدوث، واستمرّوا في الاعتماد عليه وتصدير كتبهم بتقرير مقدماته. ومن جهة أخرى لا نظنّ أنّ مفهوم الحدوث كما فهموه يقود إلى قطع الصلة بين الله والعالم، لأنّ المحدثات ليست سوى جواهر وأعراض، وهذه لا تستغني في وجودها عن الله، بل تحتاج إليه في وجودها المتجدّد وقتاً بعد وقت. ورأينا أنّ دليل الإمكان صيغة متطوّرة من دليل الحدوث، وليس بديلاً عنه أو تجاوزاً له.

لسنا نوافق ولفسن فيما ذهب إليه، ولسنا نرى أنّ الغزالي كان مبتكراً لدليل الترجيح، إذ لم يتعدّد دوره تدعيم أسسه بالاستناد إلى معطيات فلكيّة وطبيعيّة ورياضيّة أكثر دقّة. ويمكن إرجاع جذوره إلى الباقلاني وابن سينا، إلاّ أنّ الجويني كان هو من أعطاه صيغته المنطقيّة وعرضه في صورة الدليل التامّ.

¹ H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p447. ولكنّ محمود بن عمر الزمخشري (ت538) جمع بين مفهومي الترجيح والتخصيص في استدلال واحد، فأقرّ بأنّ كلّ الموجودات الداخلة في الزمان يمكن فيها الوجود والعدم، وليرجّح أحدهما لا بدّ من مخصّص. راجع:

W. Madelung, *The theology of Al-Zamakhsharī*, p490.

² منى أحمد أبو زيد، *التصوّر الذرّي*، ص222.

تحدّث ابن سينا عن المرجّح الذي يرجّح أحد طرفي الإمكان (الوجود على العدم)، لكنّه لم يطبّق ذلك إلّا على ما لم يكن ثمّ كان، أي على الحادث حدوثا زمانياً. وفي هذه الحالة يجب أن يكون ثمة سبب رجّح لدى الفاعل أحد الطرفين دون الآخر، وهذا ينطبق على الفاعلين في العالم السفلي دون العالم العلوي¹.

أمّا إمام الحرمين الجويني فانطلق في بناء هذا الدليل من ردّ دلالة الحدوث إلى معنى جواز الوجود. فالحوادث هي ما يجوز تقدير وجوده كما يجوز تقدير عدمه -وليس الإمكان إلّا هذا المعنى-، وإذا لم تبق في طيّ العدم وحظيت بالوجود افتقرت في ذلك إلى مخصّص رجّح إمكان وجودها على إمكان عدمها. ولا يجوز أن يكون هذا المخصّص هو الطبيعة، لأنّ الطبيعة «لا اختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع». فلو كانت قديمة للزم قدم آثارها، وهذا باطل بحدوث العالم. «وإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث، ثمّ الكلام في محدثها كالكلام فيها، وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أوّل لها، وقد تبين بطلان ذلك» أيضاً. فلا بدّ من مرجّح رجّح وجودها، هو الله².

ولا يظهر الإمكان في حقّ الحوادث حسب الجويني في استواء الوجود والعدم فقط، بل يظهر كذلك في وقوع العالم على وجه دون وجه من وجوه الجواز الكثيرة. ولما كانت هذه الوجوه جائزة جميعاً، ولم يوجد العالم مع ذلك إلّا على واحد منها، دلّ ذلك على أنّ العالم «فعل موقع... بإرادة مؤثّر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته»³.

استعاد الغزالي آراء أستاذه في عدّة مواضع من كتبه، وتوسّع في شرحها والبرهنة عليها. وكان أوّل كتاب ذكر فيه دليل الحدوث هو المقاصد، صاغه فيه بطريقة تجعله مماثلاً لدليل العلّية المضمّن في دليل الحدوث⁴. وفي

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 96-97. وفي خصوص الباقلاني انظر: تمهيد، ص 43-44.

² الجويني، لمع، ص 129-131؛ الإرشاد، ص 28-29.

³ نفسه، العقيدة النظامية، ص 12.

⁴ أوضح أنّ العالم ممكن وأنّ كلّ ممكن يفتقر إلى علّة، والعلل بالضرورة ترتقي إلى الواجب الوجود الذي ينبغي أن يكون واحداً. الغزالي، مقاصد، ص 148.

الاقتصاد ربط بين الإمكان والحدوث، وجعل الأوّل فرعا عن الثاني¹، ولاحظ أنّ العالم «مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص... نقائضها ممكنة في العقل». من ذلك أنّ حركات الأفلاك بعضها مشرقية وبعضها مغربية، «وكان عكس ذلك في الإمكان مساويا له، إذ الجهات في الحركات متساوية». وكذلك الفلك الأقصى الذي هو التاسع يتحرّك على قطبين ثابتين شمالي وجنوبي، مع أنّ كلّ نقطتين متقابلتين منه تصلحان أن تكونا قطبا. فما الذي أوجب اختصاص العالم بهذه الحركات والأوضاع والاتجاهات والمواضع دون غيرها؟ أجاب الغزالي بأنّ هذا الاختصاص يقتضي إرادة سابقة اختارت إحدى الإمكانات ورجحتها على غيرها، هي الدليل على وجود مخصّص أو مرجّح، وليس ذاك إلاّ الله². ولا شك أنّ الحديث عن الإرادة والعلية والتسلسل يعود بنا إلى دليل الحدوث، ويؤكد أنّ دليل الإمكان ودليل الحدوث واحد.

3.2. الرّد على الفلاسفة

سعى الغزالي جاهدا إلى إبطال مقالة الفلاسفة في قدم العالم لأنها تقوّض دليل الحدوث أو الترجيح من أساسه. وكان واعيا بأنهم لا يقصدون بذلك موجودات العالم على التفصيل - فهم يقرّون بأنّ موجودات مقعّر فلك القمر حادثة بسبب خضوعها لبدأي الكون والفساد-، وإنّما يقصدون العالم في كليته ولا سيما آثاره العلوية أي الموجودات السماوية، فإنّها متحرّكة على الدوام بحركات دائرية «دائمة متلاحقة على الاتّصال أزلا وأبدا».

لم يكن الغزالي ليقبل بهذا الرأي، فذكر بأنّ موجودات السماء أجسام يصحّ عليها التركيب، ومن ثمّ لا بدّ من حدوثها³. والحقيقة أنّ الفارابي لم

¹ نفسه، الاقتصاد، ص 58-59.

² الغزالي، الاقتصاد، ص 59، 76، 132-133؛ فافت، ص 125-126. ولا شك أنّ حجة الإسلام أخذ أصول هذا الدليل من أستاذه الجويني، فقد سبقه إلى الاستشهاد بجواز اختلاف الجهات التي تدور فيها الأفلاك وتساويها «في قضيات العقول»، ويكون «الذي يدور منها من المشرق إلى المغرب لا يستحيل في العقل انعكاسه من المغرب إلى المشرق» على أنّ هيئة العالم ممكنة ولا بدّ لها من خالق اختارها على هذا النحو. الجويني، العقيدة النظامية، ص 9، 15. وربّما وجدنا جذور هذا الاستدلال الفلكي عند القاضي عبد الجبار أيضا. انظر: ابن متويه، المجموع، ص 30.

³ الغزالي، الاقتصاد، ص 60.

يدافع عن قدم العالم، وبرا أفلاطون وأرسطو من القول به، بل رأى فيهما أكبر مدافعين عن الحدوث¹. وإنما ترجع هذه المقالة إلى ابن سينا أساسا، وتظهر من خلال نظرتة الخاصة إلى القدم والحدوث وتمييزه بين حدوث ذاتي وحدث زمني واقتناعه بأن الزمان لا يكون إلا قديما². وإذ ردّ الغزالي على الفلاسفة فإنما ردّ على ابن سينا مباشرة، لا سيما في كتابه الإشارات والتنبيهات الذي هو كتاب بقدر ما اقترب فيه الشيخ الرئيس من مذاهب المتكلمين ظلت منطلقاته فلسفية أساسا.

وأبرز ما اعتمد عليه الفلاسفة في تحقيق قدم العالم دليلان: استحالة الإرادة وقدم الزمان، لذلك بذل الغزالي جهدا خاصا في إبطالهما.

أ. استحالة الإرادة

في خصوص هذه الحجّة ذهب الفلاسفة إلى أنّ وجه معقولية حدوث العالم أن يكون الخالق لم يرد وجود العالم قبل وجوده ثم أراد وجوده. أي أنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا، فتكون الإرادة حادثة. إلا أنّ حدوث شيء في ذات الله محال لأنّ الله ليس محلاّ للحوادث، ولو جاز ذلك لكان حادثا مثلها؛ وحدثها في محلّ آخر لا يجعله مريدا، إذ الأولى بالإرادة محلّها. ولا مخلص من الإشكاليين إلا أن يقال إنّ العالم موجود عن الله منذ الأزل، وينتج عن ذلك كون العالم قديما³. ثم إنّ كلّ متحرّك بإرادة فهو متوقّع أحد الأغراض الراجعة إليه، و«ما جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة والإرادة»⁴.

لم يقبل الغزالي بهذا الاعتراض، وذكر الفلاسفة بأنهم عمليا وفي آخر المطاف مضطرونّ إلى الإقرار بما أنكروه من صدور حادث من قديم، لأنّ الوجود ينطوي على قسمي القديم والمحدث، وأحدهما موجود عن الآخر، ولا

¹ ولكنّه لم يكن يقصد بالحدث ما يفهمه منه المتكلمون. الفارابي، كتاب الجمع، ص 100-103.

² ابن سينا، النجاة، ص 154-155، 254-255، 259.

³ الغزالي، تهافت، ص 24-25. واقترح المعتزلة إمكانية ثالثة، هي خلق الله إرادته في غير محلّ مستندي في هذا الحكم إلى أنه لو خلقها في محلّ مخلوق لبقى السؤال قائما في الإرادة التي بها خلق ذلك المحلّ.

⁴ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 129.

يمكن أن يكون القديم صادرا عن المحدث، فلا بدّ من الإقرار بصدور حادث من قديم. أمّا بخصوص حدوث العالم عن إرادة قديمة — وهذا ما استشكلوه — فلا إشكال فيه إذا افترضنا أنّ الإرادة اقتضت منذ الأزل إحداث العالم في الوقت الذي حدث فيه. وهذا في رأي الغزالي ممكن لأنّ إرادة المريد قد تتعلق اليوم بشيء يقرّر أن يفعله غدا، وليس من مقتضى الإرادة الفعل في الحال. لكنّ الفلاسفة سمّوا هذا عزما، وميّزوه عن الإرادة، ورأوا الإرادة مقتضية للفعل في الحال إلا إذا وجد مانع قاهر، ولا تجوز الموانع على الله¹.

نستنتج ممّا سبق أنّ الغزالي كان مقرّا بضرورة الإرادة لتفسير نشأة العالم. لكنّ القول بإرادة إلهية قديمة يخلق مشكلة عويصة لا حلّ لها إلا بالإقرار بقدّم العالم. لذلك انصبّت كلّ جهود الغزالي في هذا الموضوع على محاولة البرهنة على إمكانية الجمع بين إرادة إلهية قديمة وعالم محدث مخلوق اقتضته تلك الإرادة. ولما كان الجمع بينهما غير يسير مال إلى تأكيد صحّة رأيه بالبرهنة على خطأ الرأي المقابل، ويسمّى هذا استدلالا بالخلف، وكان من أهمّ الطرق التي اعتمد عليها في كتاباته الكلامية².

استند الغزالي في إبطال مذهب الفلاسفة إلى خصائص النظام الفلكي وتفاوت حركاته، واستنتج منها «حقائق رياضية» تتناقض ومقالة قدم العالم. فذكر بأنّ فلك الشمس يدور بحسب حسابات الفلكيين كلّ سنة مرّة، ويدور فلك زحل في كلّ ثلاثين سنة مرّة، ويدور المشتري في اثنتي عشرة سنة مرّة، أمّا فلك الكواكب فيدور في ستّة وثلاثين ألف سنة مرّة واحدة. فإذا صحّ أنّ العالم قديم لزم عنه أن تكون الأفلاك قد قطعت عددا غير متناه من الدورات حتّى الآن. لكنّ وتيرة حركة الأفلاك تعلمنا أنّ بعضها قطع نصف ما قطعه غيره وبعضها قطع ربع ما قطعه غيره، إلى غير ذلك من النسب، وينتج عن ذلك «إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع أنّ لها سدسا وربعا ونصفا»، وهذا خلف³.

¹ الغزالي، تهافت، ص ص 26، 28، 46-47.

² انظر مثلا: الاقتصاد، ص 46.

³ الغزالي، تهافت، ص ص 31-32.

ما الذي يمنع من أن يكون شيئان لا متناهيين ثم يكون أحدهما نصفاً للآخر أو ربعه أو أقل أو أكثر؟ لم يقدم الغزالي أي برهان على استحالة ذلك، إلا أن تكون مقولات النصف والربع والأكبر والأصغر... أي كلّ مفاهيم الإضافة لا تنطبق عنده على غير المتناهي، لكنّه لم يصرّح بمثل هذا، بل خالفه صراحة في بعض المواضع¹. ولعلّه من اليسير أن نلاحظ بطلان هذا الحكم إذا نظرنا في أمر الأعداد. فإنّها لا متناهية صعوداً ونزولاً، وكلّنا يعلم أنّ منها أفراداً ومنها أزواجاً وأنّ كلا القسمين لامتناه، وهذا يعني أنّ الأقل من الامتتاهي يمكن أن يكون بدوره لامتناهياً.

ب. قدم الزمان

استدلّ ابن سينا على أنّ الزمان سابق بالضرورة لحدوث الحوادث بكون الحوادث كان لها بعد ما لم تكن قبلاً لم تكن فيه موجودة، ولتلك القبليّة بعديّة تتجدّد بعد قبليّة تبطل. ولا يمكن عدّ هذه القبليّة العدم نفسه لأنّ العدم قد يكون بعد، ولا ذات الفاعل لأنّها «قد تكون قبل ومع وبعد، فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصم على الاتّصال». ولأنّ هذا الشيء اتّصل يحتمل التقدير، وهو في حدّ ذاته كمّ مقدّر للتغيير ومواز في المقادير للحركات فإنّه لا بدّ أن يكون متألفاً من غير المنقسمات، وما كان بهذه المواصفات سمّي زماناً². فالزمان إذن سابق لحدوث المحدثات، وهو في ذاته غير حادث.

بسّط الغزالي هذه الفكرة لأسباب جداليّة، فبيّن أنّ إقرار الفلاسفة بحدوث العالم يتضمّن الاعتراف بأنّ زماناً قد وجد قبل خلق العالم، بل قبل الزمان نفسه، كان العالم فيه معدوماً وكان الله موجوداً، وليس لطول ذلك الزمان حدّ لأنّه لا طرف له من جهة البداية. ويقتضي هذا الإقرار أن نسلّم بوجود زمان لا نهاية له قبل الزمان، «وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان». فإذاً الزمان قديم، وإذا ثبت ذلك وجب التسليم بقدّم الحركة أيضاً،

¹ أقرّ في الاقتصاد، ص 111، بأنّ معلومات الله أكثر من مقدوراته وبأنّ كليهما مع ذلك لامتناه.

² ابن سينا، الإشارات والتبّهات، ص 71-77.

لأنّ الزمان عبارة عن قدرها، ومن ثمّ وجب التسليم بقدم المتحرّك، أي الأفلاك¹.

ولا يتناقض الإقرار بقدم الزمان مع التسليم بكون الله علّة للعالم في نظر ابن سينا لأنّ التقدّم يكون بالزمان - وهذا ينطبق على الحوادث الزمنية في علاقتها بعضها ببعض - ويكون بالذات، وهذا ينطبق على الله في علاقته بالعالم. وكذلك البعدية تكون بالزمان، أو باستحقاق الوجود من غير تقدّم أحد الطرفين في الزمان، وذلك إذا كان وجود أحدهما عن الآخر من دون عكس².

اعترض الغزالي على هذه الحجّة بإثبات حدوث الزمان وكونه مخلوقاً، ونفي أيّ زمان آخر قبله. والوسيلة التي اعتمدها في ذلك هي التحليل اللغوي المنطقي لمقالاتي القدم والحدوث. فذهب إلى أنّ قولنا: إنّ الله متقدّم على العالم والزمان، لا يعني أكثر من قولنا: كان الله ولا عالم معه، ثمّ كان ومعه عالم. وحصر دلالة الشطر الأوّل من هذا القول في وجود ذات الباري وعدم ذات العالم، مستبعدا وجود أيّ معنى آخر يمكن أن يتوهّمه الذهن. فالمقصود بالتقدّم الانفراد بالوجود لا أكثر. وإذا كان الإنسان لا يتصوّر الأمر دون تقدير عنصر ثالث هو الزمن فلأنّ الوهم الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الكثير من الحقائق دون تلبيسها بأخطائه، ومن هذه الأخطاء تصوّره كلّ شيء داخل الزمان والمكان. إلاّ أنّ الزمان في حقيقته «نسبة لازمة بالإضافة إلينا»³، أي أنّه مرتبط بالوعي وليس شيئاً له وجود موضوعي مستقلّ. إنّهُ موجود مع الأشياء المتحرّكة لا قبلها، فحيث لا توجد أجسام متحرّكة لا يوجد زمان، ولذلك صحّ أن يكون الله ولا شيء معه، ثمّ كان ومعه أشياء من بينها الزمان.

¹ الغزالي، تهافت، ص 52.

² مثلما تقول: حرّكت يدي فتحرّك المفتاح، ولا تقول العكس، فهذه بعدية بالذات لا بالزمان. ابن سينا، النجاة، ص 254-255، 292؛ الإشارات والتسيّحات، ص 84-85، 87-88، 89-

90.

³ الغزالي، تهافت، ص 52-56، 61-63.

ولم يكتف الغزالي بردّ مفهوم الزمن إلى وجهه من وجوه ذاتية الوعي الإنساني ونسبيته، بل أخضع استدلال الفلاسفة لنقد منطقي أيضا، واستنتج ثلاثة أوجه من المحال تترتب على القول بقدّم الحركة:

« المحال الأوّل هو الإقرار بتناهي اللامتناهي. ذلك أنّ الحركات السابقة في نظر الفلاسفة لا نهاية لها من جهة البدء، ومع ذلك وقع الفراغ منها بعد، إذ طرفها الأخير عندنا، فيكون اللامتناهي متناهيا.

« والمحال الثاني هو المصير إلى الإقرار بامتناع انطباق مقولتي الشفع والوتر على أعداد حركات الأفلاك لأنّها غير متناهية، مع أنّ العدد لا يخلو عن أحدهما البتّة.

« والمحال الثالث هو لزوم أن يكون عددان لامتناهيان أحدهما أقلّ من الآخر بسبب لا تساوي دورات الأفلاك في السرعة والعدد¹.

إنّ وجه الإحالة في هذه النتائج تصادمها هو مع مبادئ المنطق والرياضيات، وهما علمان لا يسع أحدا إنكارهما والاعتراض عليهما. والحقيقة أنّ الغزالي استلهم في هذا النقد حججا سبقه إليها يحيى النحوي وعدد من المتكلمين المسلمين. من ذلك أنّ إبراهيم النّظام عارض أهل الدهر، واحتجّ عليهم بكون «ما لا أوّل له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ ممّا مضى دليل على نهايته»، ويكون ما قطعته الكواكب لا بدّ من أن يكون متساويا أو متفاوتا، وأنّ القول بأحدهما خاطئ لا محالة لأنّ عدد الشيء وعدد مثله أكثر من عدده على الانفراد—وهذا يبطل التساوي—، ولأنّ المتفاوتين متناهيان قطعاً، إذ القلّة والكثرة تدلّان على التناهي—وهذا يبطل التفاوت—؛ فبطل الرأيان جميعاً، ولا ثالث لهما². واستدلّ الماتريدي أيضا باستحالة حركات لا نهاية لها على وجود بداية للعالم، إذ الحركات قرينة الحدوث والانقضاء³. واستغلّ إمام الحرمين كذلك مسألة تناهي دورات الأفلاك في تفنيد مقالة قدم العالم على نحو ما فعل الغزالي⁴.

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص ص65-66.

² الحياط، الانتصار، ص ص34-35.

³ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 144.

⁴ الجويني، لمع، ص ص125-127.

ويدل ذلك كله على أن الغزالي لا يبالي بجمع أفكاره من أي مصدر كان واستعمالها في تنفيذ آراء خصومه. كما يدل على أن الوظيفة الإستمولوجية الأساسية التي كان ينهض بها هي التأليف بين متباين الأنساق ومتباعد الأفكار والاجتهاد في إدراجها في منظومة نظرية وقيمية جديدة يعتقد أنها تستجيب لشروط الصحة العلمية كما كان يتصورها وتتمتع بالقدرة الإقناعية التي كان يتطلبها الجدل الفكري في عصره.

قدم المتكلمون عددا كبيرا من الأدلة وصيغ الاستدلال على وجود الله تتفاوت قيمتها، ويختلف بسبب ذلك حظها من الاستشهاد والتوظيف، لكنها تشترك في كونها ترجع جميعا إلى قانون العلية، وتختزل الله في مفهوم الفاعل. ويمكن ردها إلى هذين التقريرين:

أ. كل حادث يحتاج إلى فاعل، والعالم حادث، فهو محتاج إلى فاعل. وقد اعتبر الغزالي هذه الحقيقة أولية في العقل، ورأى أن من يتوقف فيها يتوقف لأنه لم يفهم المقصود بلفظ الحادث أو لفظ السبب¹.

ب. لا يمكن أن يكون الله حادثا لأنه لو كان حادثا لاحتاج إلى فاعل، ولاحتاج فاعله إلى فاعل آخر وتسلسل الأمر، وهو محال، فإذن يجب أن يكون قديما. وذلك يعني أن الله علة أخيرة ولا يوجد فاعل آخر فوقه.

يؤكد هذان التقريران أن أدلة العناية والحادث والإمكان ترجع كلها إلى مفهوم الفعل. فهي تنظر إلى العالم باعتباره مجموعة أفعال دالة على فاعل فعلها. وهي ليست أفعال تصرف في موجود فحسب، بل أفعال خلق أيضا، لأن فعل الجواهر والأعراض لا يكون إلا خلقا لها، ومن ثم لا بد أن يكون الفاعل لها خالقا. ومفهوم الإله الفاعل أو الخالق ضرورة اقتضاها قانون العلية الذي يقبل به جميع المتكلمين في مستوى علاقة الله بالعالم. فهم يطبقون على العالم هذا القانون ويجعلونه معلولا ويجعلون الله علته، ويختلفون بعد ذلك في تطبيقه على علاقة الظواهر الطبيعية بعضها ببعض. إلا أن مفهوم الفعل يمثل بدوره جزءا من نظرية أخرى أشمل، هي النظرية الذرية، ويدل ذلك

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص 58.

على أن آراء المتكلمين في وجود الصانع وفي سائر المسائل المتعلقة بالألوهية تستمد أسسها ومنطلقاتها من تعالق هاتين النظريتين المحوريتين عندهم.

3. حدود الاستدلال الكلامي على الصانع

هل علة العالم التي أحدثته سواء على الوجه الذي فهمه المعتزلة أو على الوجه الذي فهمه الأشاعرة هي الله الذي تحدّث عنه النصوص الدينية المقدّسة؟

كان لدى القدماء وعي ضمّني بوجاهة هذا السؤال. ظهر ذلك من خلال اختلافهم في العلم المجمل بالله: أهو علم حقيقي له متعلّق أم لا متعلّق له، ومن ثمّ فهو باطل. في هذا الإطار ميّز المعتزلة بين رتبتين في العلم بالله: العلم به «على جملة لا يكون في الإجمال والإبهام أشدّ منه»، والعلم به على التفصيل. الضرب الأوّل هو «العلم بأنّ هذه الحوادث التي هي الأجسام والألوان وغيرها مفتقرة في حدوثها إلى محدث ما»، فهذا علم لا بدّ له من معلوم، ومعلومه هو الله. وكان هذا مذهب كلّ من أبي الهذيل وأبي عبد الله البصري وقاضي القضاة.

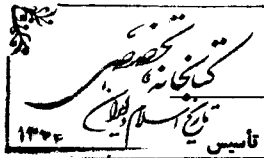
لكنّ أبا علي الجبائي لم يعدّ هذه الرتبة كافية في العلم بالله، ولم ير أنّ معلومها هو الله على التحقيق، واشتراط فيما سمّاه «أول العلم بالله» -وهو الحدّ المعرفي الأدنى الضامن لمعرفة الله وتمييزه عمّا سواه- أن يتضمّن العلم بأنّ للحوادث محدثاً غيرها، لأنّه قد يُظنّ -رغم الإقرار بأنّ لها محدثاً- أنّ محدثها هو نفسها. ولم يعتبر ابنه أبو هاشم التدقيق الذي اشترطه أبوه كافياً لأنّه لا يبطل اعتقاد المشبهة. فاشتراط في أوّل العلم بالله أن يتضمّن المعرفة به «على صفة من صفات ذاته، نحو كونه قادراً لنفسه أو عالماً لنفسه أو موجوداً قديماً». ذلك أنّ الفاعل إذا كان غير جسم لم يكن قادراً إلّا بنفسه، وإذا كان جسماً لم يكن قادراً إلّا بقدره. وبنى أبو هاشم هذا التدقيق على أنّ علم الجملة لا متعلّق له، «فلا معلوم عنده للعلم بأنّ للأجسام محدثاً»، وهو ما لم يوافق عليه ابن متّويه مؤكداً أنّ «علم الجملة كعلم التفصيل في التعلّق»¹.

¹ ابن متّويه، المجموع، ص 68، 91.

وبسبب موقفهما المنكر لأن يكون لعلم الجملة تعلق، أي موضوع، تحدّث الجبّائيان عن «أول العلم بالله» بدل «علم الجملة»، وطوّرا نظرية معقّدة في الصفات تهدف إلى تحويل العلم المجمل الذي لا متعلّق له إلى علم تفصيلي. فلم يكن كافيا في نظرهما أن تثبت إلها نعبد، فللمشبهه إله يعبده أيضا، وكذلك المشرك. بل ينبغي أن نعرف من هذا الإله الذي نعبد، ومن يستحقّ هذه المرتبة، وكيف نستطيع أن نحدّده على نحو يجعله مطابقا للإله الذي تتحدّث عنه النصوص: الإله الحقيقي الذي خلق الكون وولّاه يوم القيامة ليحاسبنا على أعمالنا.

وفي الاتجاه نفسه اشترط عبد الجبّار في إثبات كون محدث الجسم هو «القديم تعالى» بيان أمرين: أحدهما أنّ الجسم لا يصحّ كونه قادرا لنفسه، ليثبت أنّ محدث الجسم ليس بجسم. والثاني أنّه لا قادر لنفسه إلاّ واحد، ليثبت أنّ القديم تعالى هو المحدث للأجسام... [لأنك] إن لم تعرف أنّ القادر لنفسه واحد لم تعرف أنّه تعالى هو المحدث للأجسام لتجوزك قادرا لنفسه سواه، فيكون هو المحدث لها»¹.

إنّ الصراع بين هذين الرأيين هو في الحقيقة صراع بين نزعتين، إحداهما نخبوية ترى أنّ الاعتقاد الكلامي وحده هو الصحيح، والأخرى شعبية ترى أنّ إيمان العوام لا يقلّ صحّة عن إيمان المتكلّمين المحرّرا أصلا والمستدلّ عليه بالأدلة العقلية المنقّعة. وقد مال متأخرو المعتزلة تحت ضغط الموقف السنّي وتراجع الاتجاهات العقلية إلى النزعة الثانية، وكان يمثلها أحسن تمثيل ابن متّويه. فقد سوى هذا المتكلّم بين علم الجملة وعلم التفصيل في التعلّق، وذهب إلى أنّا إذا عرفنا الله «على صفة واحدة من صفاته النفسية، فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل». وأقرّ بأنّ علوم التفصيل أيضا على درجات عديدة، وبعضها أكشف من بعض، وأنّ معرفة الله «على نهاية ما يمكن من التفصيل» إنّما تحصل «إذا تكامل العلم بتوحيده»². وبناء على



¹ ابن متّويه، المجموع، ص 90.
² نفسه، ص 69.

ذلك نستطيع أن نقرّر أن كلّ المؤمنين يعرفون ربهم على وجه من وجوه التفصيل.

وقد عرفت هذه النزعة صيغتها القصوى عند المتكلمين والفقهاء من أهل السنّة، فمالوا إلى اعتبار كلّ إيمان بالله ولو كان عن جهل إيماننا صحيحا ما دام لا يتضمّن إنكارا لمعلوم من الدين بالضرورة. وممن ذهب هذا المذهب الصوفي الأشعري أبو القاسم القشيري، فدعا إلى التسليم بنصوص التشبيه والإيمان بها على الجملة وإيكال العلم بها إلى الله ونهى عن التعرّض لها بالتأويل «كما أنّ الإيمان واجب علينا بصحّة التوراة والإنجيل والزبور ولا علم لنا بتفصيل معناه ولا سبيل لنا إلى معرفته»¹. وذهب أبو حنيفة وتيار الإرجاء المتأخّر مع هذا الرأي إلى أبعد حدّ، فجعلوا الإيمان هو «الإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير»².

في مقابل هذه النزعة مال المتكلمون التقليديون إلى اشتراط معرفة دقيقة بأسس الإيمان وأدلّته، وبتفصيل صفات الله وما يجوز في حقّه وما يمتنع، واعتبروا ذلك شرطا في صحّة إيمان المرء. ونحا المتصوّفة العرفانيون منحى شبيها بهذا من حيث النتيجة حين أقرّوا بأنّ الإيمان درجات، وأنّ ما يعرفه العامّة منه إنّما هو قشر التوحيد لا لبّه، وأنّ معرفة لبّه مقصورة عليهم وحدهم. فكيف كان موقف الغزالي من هذا الخلاف؟

حاول الغزالي أن يتجاوز هذا الخلاف ويتغلّب على الصعوبة التي يتضمّنها بالوقوف منه موقفا تأليفيا كعادته، فصحّح الرأيين جميعا ولكن باعتبارين مختلفين. أقرّ من جهة أولى بإمكان أن يصدّق المرء «بالجمليّات التي ليست مفصّلة في الذهن»، كأن يصدّق بأنّ في البيت حيوانا دون أن يعرف ذلك الحيوان ما هو³، وعلى هذا النحو يكون إيمان العوامّ

¹ القشيري، لمع في الاعتقاد، ص 60.

² وأجاب أبو حنيفة حين سئل: أمؤمن من «زعم أنّ الله حرّم أكل لحم الخنزير» لكنّه لا يدري لعلّه غير الحيوان المعروف، ومن «زعم أنّ الله قد فرض الحجّ إلى الكعبة غير أنّه لا يدري لعلّها كعبة غير هذه بمكان كذا»، ومن علم «أنّ الله بعث محمّدا وأنّه رسول الله غير أنّه لا يدري لعلّه هو الزنجي؟»، أجاب بأنّ هذا المرء مؤمن. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 138-139.

³ الغزالي، إجماع، ص 51.

واعتقاداتهم¹، ورضي منهم مثل القشيري بالإيمان المجمل وبالبلاكيف². ومن جهة ثانية اعتبر الرأي الآخر الذي يشترط معرفة التفصيل رأياً صحيحاً كذلك، ولكن في حقّ خواصّ العارفين دون غيرهم، لأنّه «ليس من شرط من يخاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهمه الصبيان. والعوامّ بالإضافة إلى العارفين كالصبيان بالإضافة إلى البالغين»³.

كان الغزالي يؤمن بوجود هوة عميقة تفصل بين العامّة والخاصّة، وبأنّ معرفة أحد الطرفين لا تتعدّى إلى الطرف الآخر. ولذلك فإنّ ما يكفي العوامّ لا يسع الخواصّ الوقوف عنده، وما يدركه الخواصّ لا مطمع للعوامّ في الوصول إليه⁴، وما يبدو لطرف حسناً يبدو قبيحاً للطرف الآخر. وفي هذا الإطار كان كثيراً ما يردّد: «حسناً الأبرار سيئات المقرّبين»⁵، ويحدّر من قياس الملائكة بالحدّادين⁶، وانتهى به الأمر إلى حدّ التمييز في شهادة الإيمان بين الفريقين⁷، والإقرار بأنّ من كلام الخاصّة ما هو عند العامّة كفر⁸. ولكن رغم إقراره بهذا التفاوت ذهب إلى أنّ ثمة حدّاً أدنى يشترك الجميع في معرفته ولا يستقيم إيمان بدونه، يتمثّل في التنزيه وتقديس الله ونفي الجسميّة ولوازمها عنه، وأوجب أن يكون العلم بذلك على التفصيل⁹، «فإنّ من خطر بباله أنّ الله جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم... وعبادة الصنم كفر لأنّه مخلوق»، وإنّما كان الصنم مخلوقاً لأنّه جسم¹⁰.

¹ فيكفي الواحد منهم أن يعتقد أنّ ربّه معنى من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم. «فإن كان لا يدري ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته، فليس عليه في ذلك تكليف أصلاً. فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه أن لا يخوض فيه». نفسه، ص 48، 52.

² «ليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل، وهو أن تقول: آمناً به، كلّ من عند ربّنا». نفسه، قانون، ص 128.

³ نفسه، إلجام، ص 52.

⁴ الغزالي، إلجام، ص 75.

⁵ نفسه، إحياء، ج 1، ص 203؛ ج 2، ص 447؛ المقصد، ص 42.

⁶ نفسه، المستظهري، ص 112؛ إحياء، ج 2، ص 217؛ ج 3، ص 162؛ إلجام، ص 75، 87.

⁷ نفسه، مشكاة، ص 60.

⁸ نفسه، إحياء، ج 4، ص 522.

⁹ نفسه، إلجام، ص 52.

¹⁰ نفسه، ص 47.

إِنَّ أدلة المتكلمين قد تدلّ على المحدث، لكنّها لا تدلّ على أنّ هذا المحدث هو الله¹، فثمة في استدلالهم قرار اعتباطي بالمرور من هذا إلى ذاك دون أن يحسّوا بأنهم ينتقلون من شيء إلى شيء. فالفاعل عندهم أو الصانع أو العلة الأولى يتماهى بالله تماهيا مطلقا²، وهذا يعني أنّهم يركّبون ما يتصوّره العقل على ما يقرّره الشرع. وكون هذه العلة التي أوصل إليها البحث مجهولة وغير متصوّرة لم يمنعهم من تسويتها بالله الذي تتكلم عنه نصوص الوحي. هذا ما اعترف به الغزالي بوضوح، فأقرّ في مثال الكتابة بأنّ المستدلّ «إنّما عرف احتياج الخطّ المنظوم إلى كاتب حيّ عالم قادر سميع بصير، ولم يعرف الكاتب نفسه. فكذلك الخلق كلّهم لم يعرفوا إلّا احتياج هذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع مدبّر حيّ عالم قادر»، ولم يعرفوا الصانع نفسه³. لكنّه رغم ذلك دافع عن صحّة هذا الاستدلال من وجهة إيمانية، مؤكّدا أنّ الدليل ساق إلى إثبات موجود غير جسماني وغير متحيّز -ومن ثمّ غير متصوّر وغير مفهوم لأنّه لا يدخل في خيال ولا وهم-، إلّا أنّه اعتبره رغم ذلك شيئا معقولا لأنّ العقل قاد إليه⁴.

إِنَّ أدلة المتكلمين غير ناتجة عن ضرورة منطقيّة، بل تعبّر عن اختيار من الاختيارات الممكنة، لعلّه لا يخلو من اعتباطيّة. والصعوبة التي يتضمّنها هذا الاختيار ولم يأل المتكلّمون جهدا في إخفائها بكلّ حيلة تتعلق بانتقاله غير المبرّر من تأكيد حدث العالم إلى افتراض محدث قديم أحدثه سرعان ما قالوا إنّ الله الذي تتحدّث عنه النصوص الدينيّة. وزعموا أنّ هذا الانتقال تمّ بناء على اقتضاء منطقي تمثّل في القول بأنّ العالم لو كان معلولا لعلّة هي بدورها

¹ كان الفيلسوف الألماني كانط أكثر من شدّد على التمييز بين الأمرين، فأوضح أنّ مفهومي الله وعلّة العالم لا يتطابقان لأنّهما من مستويين مختلفين، وأنّ مفهوم علة العالم قاصر عن أداء معنى الألوهيّة. قال في ذلك: «Le concept de la cause du monde et le concept de la divinité sont d'ordre différent. Car si les hommes se représentent une cause du monde suivant la nécessité de la nature, ils ont un être originaire, mais ils n'ont pas de divinité. Celle-ci est le concept d'un être qui agit par liberté. Dieu seul est une telle intelligence supramondaine». Kant, *Leçons de métaphysique*,

p380.

² الغزالي، الاقتصاد، ص ص58، 68؛ إحياء، ج 1، ص 170.

³ الغزالي، المقصد، ص 49.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص ص82-83.

معلولة لعلّة أخرى وهكذا بلا حدّ لأدّى إلى افتراض سلسلة من العلل غير المتناهية ومع ذلك فإنّ لطرفها الأخير نهاية، وهذا في رأيهم محال. وممّا قوّى حجّتهم أنّ الفلاسفة أنفسهم كانوا يحيلون التسلسل، ويقرّون بتعدّد علل لا تتناهى.

لنقبل بهذا الاستدلال، ولنتساءل مجدّداً: لماذا لا نفترض أنّ العالم خلقته علّة، وتلك العلّة خلقتها علّة ثانية، والثانية خلقتها ثالثة هي الله؟ ولنا أن نزيد في عدد العلل المتوسطة أو ننقص كما نشاء. لا مانع في الحقيقة من ذلك إلاّ مبدأ البساطة والاقتصاد. إلاّ أنّ هذا المبدأ يمكن الالتفاف عليه بافتراضات إضافية، كما صنع أصحاب نظريّة الفيض. إنّ مكنم الضعف الأساسي في الاستدلال الكلامي على الصانع أنّه يطبّق مبادئ واحدة على مجالين مختلفتين، أحدهما طبيعي محسوس والآخر غيبي مفارق. ولئن كان مجال المحسوس قابلاً لأن يعرف بطريق التجربة والحواسّ فإنّ مجال الغائب لا سبيل إلى معرفته من هذه الطريق، فلا بدّ فيه من النظر. إلاّ أنّ ما ينبني عليه «إمكان وجود ما لا يمكن رؤيته ولا يشار إليه» إنّما هو - كما قال ابن تيميّة - مجرد «مقدّمات متنازع فيها بين العقلاء»، ليس فيها مقدّمة واحدة متفق عليها.²

إنّ التجاء المتكلّمين في تفسيرهم الكون إلى علّة وحيدة سمّوها الله، ورفضهم المضيّ قدما في افتراض علل أخرى خالقة قرار ليس له مبرر منطقي. وإنّما هو كما قال ديكرت في ردّه على الإكويني دليل على محدوديّة مداركنا العقلية وعجزها عن تصوّر ما لا يتناهى³، ولا يمكن تفسيره إلاّ بوجود فكرة الإله الخالق في الذهن سلفاً. للمتكلّمون في واقع الأمر يستدلّون على حقيقة مسبقة، وهو ما يجعل عملهم تبريراً لا استدلالاً حقيقياً⁴. وقد تفتنّ الغزالي إلى ذلك، فأنكر وجود أيّ فرق في مسائل الاعتقاد بين تعلمّ الدليل وتعلم المدلول،

¹ ابن سينا، النجاة، ص 272.

² ابن تيميّة، منهاج السنّة النبوية، ج 2، ص 110.

³ E. Gilson, *Etudes*, pp207-211.

⁴ راجع: الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 124.

واعتبرهما وجهين من وجوه التقليد غير مختلفين، وميّز تمييزاً صارماً بينهما وبين الاستدلال بالنظر العقلي الصرف¹.

وهذا الرأي يؤكد الواقع أيضاً، فسوسولوجيا الأديان تبين أنّ الأدلّة العقلية على وجود الله غير نافعة في حمل الناس على الإيمان لأنّ المرء لا يتحوّل إلى الإيمان بتأثير تركيبات نظرية مجردة يسمّيها أصحابها أدلّة وحججاً، وإنّما يعتقد عقيدة ما بتأثير عامل الوراثة الثقافية أو نتيجة ظروف الحياة الخاصة والتجارب الشخصية التي قد يعيشها. والذي يؤكّد ذلك في حالة الغزالي هو إقراره بأنّ الخصم في حدوث العالم هم الفلاسفة، ولا شكّ أنّه لم يجادلهم لإقناعهم - فقد كفرهم-، وإنّما جادلهم لتحذير العامة ومتوسّطي الثقافة من "تمويهاتهم".

إنّ عدم فائدة الأدلّة العقلية في نقل غير المؤمنين إلى الإيمان حقيقة كان الغزالي شديد الاقتناع بها، أكّدها مراراً ولاحظ أنّ المرء نادراً ما ينتقل من مذهب إلى مذهب نتيجة المناظرات الكلامية². وقد كيف هذا الرأي موقفه من علم الكلام بقوّة، ووضع في مواجهة أرباب هذا العلم، لاسيما من المعتزلة الذين كانوا يباليغون في الافتخار بدور شيوخهم الأوائل في نقل جماعات غفيرة من الناس إلى الإيمان بفضل المناظرة.

اعترف الغزالي بأنّ الأدلّة الكلامية لا تكفي في حماية الاعتقاد، وصرّح بأنّ «من ظنّ أنّ مدرك الإيمان الكلام والأدلّة المحرّرة فقد أبعد» لأنّ الإيمان «نور يقذفه الله في قلب عبده عطية وهديّة من عنده»³. وقارن بين إيمان العوامّ وإيمان المتكلّمين، وتوصّل إلى أنّ الأوّل أصلب من الثاني وأثبت⁴. ودعا العامة إلى الاحتراس من الجدل والكلام غاية الاحتراس لأنّ «ما يشوشه الجدل أكثر ممّا يمهّده وما يفسده أكثر ممّا يصلحه». وزهدهم في علم الكلام لأنّ الكلام ليس فيه وفاء بمطلب معرفة الحقائق على ما هي عليه، بل «لعلّ التخبيط

¹ الغزالي، إحياء، ج 1، ص 152.

² الغزالي، فيصل، ص 82.

³ نفسه، ص 81.

⁴ «فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوامّ الناس بعقيدة المتكلّمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامّي في النبات كالطورد الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفتّيه الرياح مرّة هكذا ومرّة هكذا». نفسه، إحياء، ج 1، ص 152.

والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف»¹. وإنما أحسن حجج الكلام ما كان من جنس حجج القرآن القائمة على الخطاب اللطيف المؤثر في القلوب «دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبس»².

ولا يعني هذا النقد أن الأدلة العقلية لم يكن لها أي دور، وأنها كانت ضربا من اللغو أو مجرد ترف ذهني، وهذا ما لم يزعمه الغزالي نفسه³. فإن هذا الموقف لا يسمح بفهم حرص المتكلمين الشديد على العناية بها، والارتقاء بالإيمان وما يندرج فيه من مسائل إلى مرتبة الحقيقة العلمية. هل ترجع هذه العناية إلى أن الإيمان لا يكتفي بأن يكون مجرد تسليم نفسي، فيجتهد أصحابه في جعله بناء عقليا محكم البناء؟

لم يكن هدف المتكلمين من إقامة البرهان على وجود الله وصفاته إقناع الناس بالإيمان، فالناس الذين يخاطبون بهذه الأدلة كانوا في الغالب مؤمنين فعلا. إنما كان هدفهم تحويل الإيمان إلى قانون اجتماعي، وهو ما تظهره أهمية مسألة الإكفار في المؤلفات العقائدية، وتؤكد توصيات الغزالي المتعلقة بما يجوز إطلاع العامة عليه وما يجب حجب عنه وعدم كشفه إلا للمتوغلين. إن الاستدلال على الصانع مقدمة لفرض المجتمعات القديمة الإيمان على جميع الناس، وتجريم المخالفين له باعتبارهم حائدين عن الحق. لم يكن حاجة ميتافيزيقية بقدر ما كان حاجة سياسية بالمعنى الواسع للكلمة. ففي القرنين الأول والثاني كانت الفرق تجعل من الموقف السياسي قانونا عاما تفرضه على من تستطيع بالمناظرة والامتحان والاستعراض والحرب. ومع استواء الكلام علما قائم الذات عوض الاعتقاد الديني المتعلق بالله وصفاته وأفعاله التكوينية والتشريعية الموقف السياسي، وصار هو القانون المطبق على الناس وأساس الحكم والتمييز. وتكفل علم الكلام بما يملكه من أدوات

¹ نفسه، ص 156-157. وكان هذا موقفه أيضا من أدلة الفلاسفة في مسائل الإلهيات. انظر: *تَهَامَات*، ص 181.

² نفسه، *إحياء*، ج 1، ص 159.

³ اعترف بأن الدليل على الله هو الله نفسه مصداقا للآية: «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران 3/8)، ولقوله: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت 41/53)؛ لكنه أقر بأن الاستدلال عليه بالموجودات دليل صالح أيضا، ولم يرب بين الأدليتين تناقضا. نفسه، ج 4، ص 396.

إبستمولوجية بالإقناع بمقالاته، واختار المناظرة والجدل ووسائل الإقناع العقلي والمنطقي منهجا في القيام بذلك.

وإلى جانب هذه الوظيفة السياسية مثل الاستدلال على وجود الله بأدلة قاطعة حاجة إبستمولوجية في الفكر الكلامي، إذ بدونه لا يستطيع إقامة الدليل على علمية خطابه والزام المتناظرين بمقالاته، بل لا يستطيع بدونه أن يثبت شيئا من مسائل العلم. وهذا هو معنى قول الأشاعرة: إن كل ما يسبق ثبوت الوحي يحتاج إلى إثبات عقلي، وكل ما يثبت بعد الوحي ويتوقف عليه لا يحتاج إلى أكثر من الدليل النقلية.

ولكن هل وجود الشيء وجودا واقعيًا شرط ضروري ليصح اتخاذه موضوعا للنظر العلمي؟ ليس ذلك أكيدا، فإن الرياضيات والمنطق مثلا ليس وراءهما موجود واقعي، ولا ينقص ذلك من كونهما علمين، بل أساسين لغيرهما من العلوم. ولا أحد يعبأ بوجود شيء يسمى الجاذبية أو عدم وجوده ما دام افتراضه يحلّ عدّة مشاكل ويفسر عدّة ظواهر لا يمكن تفسيرها تفسيراً مرضياً من دون افتراضها. لماذا لا ينطبق هذا على الله أيضا، فيكون مجالا للنظر العلمي ومبدأ لعلوم أخرى من غير أن نفترض وجوده وجودا موضوعياً مستقلاً عن الذهن؟ هذا ما ذهب إليه ديكرت فعلا، لكن المتكلمين لم يجاروا هذا الرأي ولم يرضوا بأن يكون الله في نسقهم الفكري مجرد فرضية ميتافيزيقية.

إن استفراغ الجهد في محاولة البرهنة على وجود الله يؤدي إلى تغذية الوهم بإمكانية إقامة خطاب علمي في موضوع الغيب، ويعيق ظهور التجربة الروحية القائمة على دخلنة الشعور الديني، ويحبس الوعي الديني في نطاق الوعي المعقلن الزائف، ويقدم تصوّرا للإله مجردا من أبعاد الرحمة والمحبة الحائنين على التقرب منه والتسامي إليه. ولتجاوز ذلك كله سعى الغزالي إلى تخطي الاستدلال العقلي على الصانع من غير يقطع جذريا صلته بالفكر الكلامي، فقلل من شأن الاستدلال بالصنعة على الصانع، ورأى فيه درجة نازلة من الإيمان، وبين أنّ خواصّ عباد الله عرفوا ذات الله أولا فاستشهدوا بها على الأشياء، أما المتكلمون فعرفوا مخلوقاته أولا ثم استشهدوا بها على

ذاته¹، وعدّ دليل التمانع المذكور في القرآن دليلاً عامياً يتناسب وتوحيد العامة السطحي². لكنّه مع ذلك أشاد بقدرة العقل على الوصول إلى الله وإن اعترف بأنّ طريقه وعرة مهجورة³، وأقرّ بحاجة العامة إلى أن يحرسوا إيمانهم بالكلام⁴. وبفضل هذا الموقف التأليفي بقي الغزالي بمنأى عن الموقف الإسماعيلي المنكر أصلاً لإمكانية معرفة الله عقلياً النافي لحاجة المؤمنين إلى أيّ نوع من أنواع الاستدلال لأنّ الله أثبت من أيّ ثابت وأوثق من أيّ دليل، ولأنّ ثبوته لا يمكن أن يتضح للعقل البشري إلا بالوحي⁵.

لم يذهب الغزالي مذهبا منكرا لقابلية الوجود الإلهي للإثبات العقلي. وإذا كان قد شكك في جدوى هذا الإثبات وعدل عن الخوض فيه بالفعل في أهمّ كتبه الصوفية فإنّ عدوله ذلك كان لأسباب بيداغوجية ومنهجية، شجّع عليه عدم انسجام الأسلوب الكلامي الاستدلالي مع الخطاب الديني الوعظي، وانطواؤه على تناقض داخلي مستحکم. فالمتكلم يحاول الإقناع بأصل لا محدود ومفارق للعالم متوسّلاً بموجودات العالم المحدودة، ويروم بواسطة النظر العقلي المتدرّج إدراك ما لا يدرك إلاّ دفعة واحدة عبر الهداية والإلهام وقذف النور في القلب.

هل لهذه الأدلة مصداقية علمية؟ إنّ أهمّ ما تدعيه أدلة المتكلمين على وجود الله هو إصابة الحقّ، وهذا يجعل منها مبدئياً أدلة علمية تلزم بنتائجها كلّ من ينظر فيها غير معاند. فهل تقدر على ضمان الحقيقة، والحال أنّ أصحابها يسلمون مسبقاً بنتائجها؟ هل يمكن أن نستدلّ على الإيمان، أم الاستدلال والإيمان ممارستان من مستويين مختلفين لا تجتمعان؟ ألا يتضمّن قولنا «استدلال على الإيمان» تناقضاً داخلياً؟ أليس مثل هذا الاستدلال أدخل في باب الادّعاء والفكر الإيديولوجي المحض منه في باب

¹ نفسه، المقصد، ص 139، 158؛ إحياء، ج 4، ص 486. وقد سبق إلى هذا الرأي الحلّاج، وعبر عنه شعرا. انظر: أخبار الحلّاج، ص 69. وقال به ابن سينا أيضاً. الرسالة العرشية، ص 14.

² الغزالي، إحياء، ج 4، ص 389-390.

³ نفسه، محكّ، ص 128.

⁴ نفسه، إحياء، ج 4، ص 390.

⁵ W. Madelung, *Aspects of isma'ili theology*, pp57, 61.

العلم؟ أليس البحث عن العلم حيث لا تتوفر شروط النظر العلمي خطأ منهجياً مميتاً؟

في الجواب عن هذه الأسئلة ينبغي الإقرار أولاً بأن هذه الأدلة تعكس أعلى مستوى علمي بلغه علم الكلام والفلسفة، وأنها تمثل محاولة جدية لتقديم نظرية عامة تفسر الوجود وتكشف عن نظام العالم. ولا يجوز إن نحن وقفنا منها موقفاً نقدياً أن يحملنا ذلك على التجني عليها ونعتها بأنها أدلة «متهافئة لا تنسجم نتائجها مع المقدمات التي ركبت عليها» كما ذهب إليه عياد¹. فإنها تستند إلى أصلب ما وصل إليه العلم القديم بقطاعيه الطبيعي والأخلاقي: العلية والغائية. ومن خلالها حول المتكلمون الإيمان إلى عمل عقلي، مستندين إلى النظرية الذرية التي تمثل وجهها من وجوه المعرفة العلمية السائدة في العصر، وجعلوا من الله شأنًا كونيًا لا مجرد مشكلة سيكولوجية أو رياضية. واعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد لا يعني أنهم يقيسون موجوداً مدركاً بالحواس على موجود غائب، أي غير حسّي، وقد رأينا أن هذا لم يكن هو معنى الشهادة والغيب عند الأشعري وتلاميذه.

إنّ القياس ليس تسوية بين عينين أو شخصين، بل هو إجراء استدلالى موحد على وضعيات مختلفة باعتبار طرق الاستدلال لا تختلف باختلاف موضوعها إن كان غائباً أو شاهداً لأنّ قواعد العقل نفسها واحدة بالنسبة إلى الجميع. إنّه عمل نظري مجرد يتمثل في الاستدلال بما توصلنا إلى معرفته من أجل معرفة ما لم نعرفه بعد.

ولكنّ هذا الاعتماد على الطبيعة في معرفة الغيب يعني أيضاً أنّ ميتافيزيقا المتكلمين لم يكن لها استقلال إبستمولوجي، وأنها كانت عالية على غيرها من العلوم، لا سيما المنطق والطبيعة. وقد حاول أصحابها ردم الهوة الفاصلة بينها وبين هذه العلوم بتعميم أحكام الطبيعة على مجموع العالم، غير مميّزين بين المستويين. فلئن كان الجزئي ينتمي إلى مجال الطبيعة والكلّي ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا فإنّ المتكلمين لم يميّزوا بينهما لأنّ العالم في تصوّرهم ليس كلاً مترابطاً بل هو كمّ منفصل من الجواهر والأعراض لا فرق بينه وبين

¹ الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 239.

مجموع عناصره، وعناصره نفسها متكافئة: الجوهر يكافئ الجوهر، والعرض يكافئ العرض¹.

إذن ليس الخطأ في الاستدلال الكلامي على الصانع أن نتأججه لا تنسجم مع مقدماته، فهي مرتبة عليها ترتيباً منطقيًا دقيقًا. بل الخطأ فيه هو منطلقاته الإستمولوجية الأولى، وتتميز بعدم رؤية الفرق بين طبيعة الغيب وطبيعة الشهادة، والتسوية في الحكم بين الكلّ وأجزائه. ثم إن اعتماد ثنائية الدعوى والدليل، والالتزام بها في معالجة كلّ المسائل النظرية نمط من التفكير نابع من المناظرة والحجاج لا من الشكّ والملاحظة والتجريب، وهو مناسب للفكر العقائدي دون الفكر العلمي. ذلك أن العلم ليس دعوى يرفعها شخص ثم يحاول إقامة الدليل عليها، بل هو أسلوب حرّ في التفكير لا تقيده إلا اعتبارات المنطق ومقتضيات المنهج وحدود الموضوع. وليس شيء أضرّ بالحقيقة العلمية من اتّخاذ المسلّمات العقائدية منطلقًا لها وهدفًا.

إنّ المتكلمين يؤكّدون باستمرار عدم كفاية الطبيعة في تفسير نفسها بنفسها وحاجة العالم إلى علة تقع خارجه. فالإنسان لم ينقل نفسه بنفسه من النطفة إلى المضغة فالعلقة... حتى مرتبة الإنسان المكتمل. والأفلاك والكواكب والشمس لم تحرك نفسها بحركة ثابتة مستمرة برغبتها. وكلّ الموجودات لم تخلق نفسها، ولا تفسّر موجودات العالم بعضها بعضاً لأنّ الخلق على وجه الحكمة والترتيب الحسن يتطلب شروطاً وصفات لا تتوفر في أيّ واحد منها. وقد جرّهم هذا الاستدلال الأوّلي إلى مراهة لحظة الخلق، أي لحظة الوجود بعد العدم، بظاهرة الحدوث، أي بحركة الأشياء وتغيّرها، أو ما عبّر عنه الفلاسفة بمفهومي الكون والفساد. لم يفضلوا جوهرياً بين الأمرين، فلم يؤمنوا باستقلال الطبيعة وبانتظامها الذاتي، وأقرّوا بحاجتها المستمرة إلى الله كحاجتها إليه عند خلقها الأوّل. ومثل هذا النظر صرفهم نهائياً عن إمكانية القول بالقوانين العلمية باعتبارها آلية ذاتية تفسّر نظام العالم وما يحدث فيه.

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص 59.

4. من الاستدلال العقلي إلى التجربة الروحية

لم يكن بوسع الغزالي بحكم نزعته العملية الإصلاحية أن يتخذ موقفاً سلبياً من الاستدلال على الصانع ويكتفي بنقد أدلة المتكلمين، بل كان لزاماً عليه أن يتجاوز وظيفة النقد ويحاول بناء طريق أخرى للوصول إلى الله والاهتداء بنوره. ولما كان من مبادئه التمييز في المعرفة بين رتبة العوام ورتبة الخواص، كان لا بدّ من أن يعترف بطريقتين مختلفتين في تحقيق ذلك الوصول: طريق قوامها فكرة الخوف، وهي خاصة بالعامّة، وطريق قوامها فكرة التجربة، وهي خاصة بالخاصّة.

1.4. تحليل الخوف

إذا لم يكن الإيمان يحصل بترتيب المقدمات وصناعة الأدلة فبأي شيء يحصل؟ لئن سلّم الغزالي للأدلة الكلامية بدور مساعد في إقناع بعض الأشخاص بوجود الله فإنه لم يسلم بجداها مع أكثر الخلق، ولم يقرّ بأن الإقناع الكلامي هو الإيمان المطلوب، وبأنه يفيد معرفة حقيقية بالله. وأكد أنّ الوعظ أنفع في هداية الناس من الكلام¹، وأنّ الطريق في تقوية إيمان العوام ليست تعليمهم صنعة الجدل والكلام وإنما هي حتّمهم على تلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث وتعلّم معانيه².

والوعظ عنده مزيج من العاطفة وإعمال العقل، ومن ضرب المثال والتحليل الفلسفي، والاستشهاد بالواقع وبالتجارب الفردية؛ وغايته تحريك عواطف الإنسان وغرائزه الروحية، واستثمارها في دفعه إلى الطاعة والتقوى. وأهمّ العواطف التي عمل على تحريكها عاطفة الخوف، فجعلها أحد أهمّ أسلحته، واستعملها في معرض وعظ العصاة وتبديد شكوكهم وحثّمهم على تفضيل الآخرة على الدنيا، وإقناعهم بضرورة تصديق الأنبياء فيما يقولون وبيان وجه المصلحة فيه ووجه المضرّة في مخالفته. ومعلوم أنّ صدق الرسول وصحة البعث إذا ثبتا ثبت وجود المرسل ومقيم القيامة، أي الله.

¹ «نعم لست أنكر أن تكون أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حقّ بعض الناس، ولكن ذلك ليس بمقصود عليه، وهو أيضاً نادر». نفسه، فيصل، ص 82.
² نفسه، إحياء، ج 1، ص 151.

اعتمد الغزالي في الإقناع بصدق الرسول وصحة البعث على التمثيل والقياس، فبيّن أنّ المرء إذا أخبره أحد الناس - وإن كان مجهولاً أو طفلاً سفيهاً أو يهودياً خارجاً على الملة - بأنّ طعامه ولغته فيه حياة أو بأنّ ثوبه تشبّث به عقرب أو بأنّ مرضه يزداد إن هو أكل من طعام مخصوص، فإنّه لا يتردّد في ترك طعامه وإن كان شهياً وإلقاء ثوبه والامتناع عن تناول الطعام المزعوم ضرره. والسبب في ذلك أنّ الاحتراز من الضرر الكبير وإن كان احتمال وقوعه ضعيفاً بعدّ من مقتضيات العقل والحكمة، وتضييع خير محدود وإن كان أكيداً لأجل خير عظيم وإن كان موهوماً أفضل من التشبّث بالأوّل وترك الثاني¹. صحيح أنّ الأوّل يقيني والثاني مشكوك فيه، إلّا أنّ اليقين لا يكون خيراً من الشكّ إلّا إذا ساواه في القدر. فإذا تفاوتا جاز ترك اليقين بالشكّ.

ضرب الغزالي لذلك عدّة أمثلة استمدّها من واقع الحياة الاجتماعيّة، تتعلّق بسلوك التاجر وطالب العلم والصيّاد والمريض. فكلّ واحد من هؤلاء على يقين في تضحيته (بذل الجهد وتحمل العناء في التجارة، طلب العلم، الصيد، تجرّع الدواء)، وعلى شكّ فيما يرجوه (الريح، التعلّم، الظفر بالطريذة، الشفاء)؛ وهو مع ذلك محمود إذا غامر، مذموم إذا قعد. و«كذلك من شكّ في الآخرة فواجب عليه بحكم الحزم أن يقول: أيام الصبر قلائل - وهو منتهى العمر -، بالإضافة إلى ما يقال من أمر الآخرة. فإن كان ما قيل فيه كذباً، فما يفوتني إلّا التنعّم أيام حياتي. وقد كنت في العدم من الأزل إلى الآن لا أتنعّم، فأحسب أنّي بقيت في العدم. وإن كان ما قيل صدقاً، فأبقى في النار أبد الآباد، وهذا لا يطاق»².

إنّ هذا تعبير دقيق عمّا يمكن اعتباره بحقّ رهاناً ميتافيزيقياً تاماً. إلّا أنّه لا ينبغي أن نرى فيه تركية لموقف الشكّ في الغيبات وقولا بتكافؤ الاحتمالين، فإنّ الغزالي لم يشكّ قطّ في أمور الغيب شكّاً اعتقادياً، وإنّما خاض لجة الشكّ منهجياً وقبل به جدلياً، وكان غرضه من ذلك القبول أن

¹ نفسه، ج4، صص 91-92، 640-641؛ ج3، ص590؛ الاقتصاد، ص36. وتوجد جذور هذه الأفكار في رسالة الجويني، العقيدة النظامية، ص44.

² الغزالي، إحياء، ج3، صص 589-590.

ينتهي بالشاك إلى اليقين المحض. فهذا الشك مجرد طريقة بيداغوجية تهدف إلى جرّ فئة من الناس ضعيفي الإيمان والقدرة على التفكير ومحدودي التجربة الدينية إلى الإيمان العميق والالتزام العملي بمقتضى إيمانهم. وليس لهذه الطريقة من مزية إلا أنها توصل إلى الغاية في أقرب وقت وبأيسر جهد. والغزالي كلّمَا فكر بطريقة اجتماعية انقلب إلى براغماتي موهوب.

ورأى بعض الدارسين في هذا الضرب من الاستدلال استباقا لرهان الفيلسوف الفرنسي باسكال (1662م) (B. Pascal). في هذا الإطار بيّنت المستشرقة سيوف أنّ اللاهوتي الفرنسي كان بإمكانه عملياً أن يطّلع على قسم من الإحياء على الأقل، ذلك أنّه كان يوجد شرح له بمكتبة الملك بين سنة 1654م وسنة 1665، علماً بأنّ باسكال كتب كتابه أفكار المتضمّن للرهان بين سنتي 1658 و1662¹. وأوّل من أشار إلى وحدة الرهان عند الرجلين المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس، وأقرّ هو الآخر بإمكانية اطلاع باسكال على أفكار الغزالي ولكن بصورة غير مباشرة من خلال كاتبين آخرين هما سلحون (Silhon) وسرمون (Sirmond)².

إنّ دليل الخوف موجّه إلى العامة والمريدين المبتدئين أساساً، لأنّ المتوغّلين والواصلين تجاوزوا عقبة الدليل وباتت منزلتهم الجديدة تقتضي منهم السعي إلى تحقيق غاية أرفع وأبعد. ولم تكن الغاية من هذا الدليل الإقناع بوجود الله، فهذا الإقناع حاصل بعد لدى مخاطبيه، وإنّما كانت غايته حثّهم على الطاعة والعمل بالشرعية. وهذا يبيّن أنّ الميول العملية للغزالي كانت تؤدّي إلى تسخير النظر لصالح العمل، والنتيجة الطبيعية لذلك هي تغليب التّصوّف على الكلام.

2.4. طريق التجربة

أبدى الغزالي في المرحلة الصوفية من حياته اهتماماً بالغاً بإصلاح النفس وإعدادها، وكان لا بدّ لهذا الاهتمام من أن يقوده إلى الإقرار بالتجربة الروحية

¹ M. L. Siauue, *L'amour de Dieu*, p72.

² انظر في ذلك: G. Kempfner, *Rationalisme et mystique*, p157. وبخصوص الرهان

الباسكالي نفسه، انظر: B. Pascal, *Pensées*, p83.

طريقا إلى الإيمان وأسلوبا في اختبار صدقه. لذا كان مقتنعا بأن المعرفة الحقيقية بالله طريقها تطهير القلب والمجاهدة المفضية إلى الإلهام. فإذا التزم العبد بذلك هداه الله إلى الإيمان الحقّ وأفاض على قلبه من نوره. ويحصل له ذلك «تارة بتنبيه من الباطن... وتارة بسبب رؤيا في المنام، وتارة بمشاهدة حال رجل متديّن وسراية نوره إليه عند صحبتته ومجالسته، وتارة بقريضة حال»¹. وهذا ما يمكن تسميته بالتجربة الروحية.

إنّ التجربة الروحية لا تستند إلى الاستدلال العقلي الخارجي، بل تنطلق من أعماق الذات وتسلّم بأنّ الإيمان كامن فيها تصديقا للميثاق الذي أخذه الله على عباده قبل خلقهم وإشهادهم على أنفسهم وهم ما يزالون في «عالم الذرّ». فلكي يعرف المرء ربّه لا يحتاج إلى أكثر من أن يعرف نفسه ويسبر أغوارها لأنّ الله ماثل في سراج قلب عبده المؤمن، وهذا هو معنى اسمه «الظاهر»². ومن هذه الحقيقة انتهى الغزالي إلى الإقرار بأنّ «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وأنّ من جهل نفسه كان غيره أجهل³، وأكد أنّ «معرفة القلوب وحقيقة أوصافها أصل الدين وأساس طريق السالكين»⁴. والمقصود بالنفس في هذا القول القلب الذي هو الجوهر المدرك من الإنسان.

إنّ هذا الشعار يجد أساسه في حديث اتّسع قلب المؤمن لله الوارد بصيغ عدّة في بعض المصادر الصوفية المبكرة⁵. وقد ذكر ماسينيون أنّ عبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» من كلام يحيى بن معاذ الرازي (ت258)⁶، واعتبرها الماتريدي (ت333) مبدأ مشتركا بين مختلف الفرق والملل وإن اعترف بذهابهم في فهمها مذاهب مختلفة⁷. وممن استعملها إخوان الصفا وابن سينا، وقال الشيخ الرئيس في إحدى صيغها إنّ الحكماء والأولياء متفقون على صحتّها، ونسبها إلى رئيس الفلاسفة، يقصد أرسطو. واستشهد بها الجويني

¹ الغزالي، فيصل، ص81.

² نفسه، إحياء، ج4، ص389.

³ نفسه، إحياء، ج1، ص161، ج3، ص4، ص591، ج4، ص39.

⁴ نفسه، ج3، ص4.

⁵ انظر: الترمذي، سيرة الأولياء، ص34.

⁶ L. Massignon, *Essai sur les origines*, p269.

⁷ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص102-103.

على أنها حديث نبوي، وأعطاه دلالة كلامية¹: وبعد الغزالي استعملها ابن عربي، وأقر ابن رشد بأنها من أحكام الله.

وتوجد بين هذه العبارة والمثل الدلفي² الشهير: «اعرف نفسك» المكتوب على معبد أبولو قرابة شديدة. ولعلها أن تكون في الأصل مستوحاة منه ففهمت أولاً على أساس أنها توجيه أخلاقي صوفي عتيق، ثم أعطيت صورة المأثور النبوي. وخلال هذه الرحلة استبدلت صيغة الأمر التي بنى عليها المثل الدلفي بصيغة الإخبار، ووسّع مداه الذي كان يقتصر على التنبيه على أهمية معرفة النفس إلى أبعد من ذلك، فشمّل معرفة النفس ومعرفة فاطر النفس. وربما كان حصول هذه التوسعة ناتجا عن تأثر مبكر بالأفلاطونية المحدثة، فقد ورد في تاسوعات أفلوطين (VI، 9، 11) أن معرفة النفس تمثل طريقا مناسبة لمعرفة الله بفضل الأثر الذي تركه الواحد (الله) فينا³.

هكذا تحوّل هذا المثل عند المتصوفة إلى قاعدة ذهبية في معرفة الغيب والله تخصيصا، وتجلّى ذلك بشكل واضح تماما عند الغزالي، ممّا حمّله على مراجعة الفهم السنّي الشائع لبعض الآيات المتعارضة معه. فذهب إلى أن الآية التي تنصّ على أن الروح من أمر الله (الإسراء 85/17) لا تدلّ بالضرورة على تعدّد معرفة الروح على الإنسان، «فإنّ من لم يعرف الروح فكأنّه لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربّه!»⁴.

كيف تؤدّي معرفة النفس إلى معرفة الربّ؟ في الجواب عن هذا السؤال ربط الغزالي بين معرفة المرء نفسه وربّه وكونه أمرا ربّانياً بطبعه وفطرته، واستنتج أن أصل الإنسان لما كان ربّانياً كان «حنينه إلى جوار الربّ له طبعاً ذاتياً». فهو «في العالم الجسماني غريب»، و«هبوطه إليه لم يكن بمقتضى طبعه في ذاته، بل بأمر عارض غريب من ذاته»⁵. وأكّد الصلة، بل التماثل بين النفس

¹ «وهذا معنى قول سيّد البشر: من عرف نفسه عرف ربّه، أراد من عرف نفسه بالافتقار عرف استغناء الربّ عن صفاته». الجويني، العقيدة النظامية، ص 15.

² نسبة إلى مدينة دلف (Delphes) اليونانية.

³ راجع في ذلك: A. Altmann, *The delphic maxim*, pp 1-3.

⁴ الغزالي، إحياء، ج 1 ص 161.

⁵ نفسه، ج 3، ص 591.

والله اعتماداً على حديث الصورة الشهير¹، ويبيّن أنّ الوظيفة التلقائية للنفس/القلب كما تُفهم من آية الأمانة (الأحزاب 72/33) هي معرفة ما وراء المحسوسات، أي الله والعالم الأخرى². وزعم أنّ في كلّ قلب عينا غير ظاهرة بها يبصر الإنسان عالم الملكوت، ولكنّ الشهوات الدنيوية تغشّيها فتمنعه من الرؤية، وبالموت ترتفع الغشاوة فيبصر ما كان محجوباً عنه. و«لما كانت الغشاوة منقشعة عن أعين الأنبياء فلا جرم نظروا إلى الملكوت وشاهدوا عجائبه»، وأمّا الناس العاديون فطريقهم إلى ذلك لا تعدو الرؤى الصادقة والكشف³.

إنّ هدف التجربة الصوفية الأول ليس إثبات وجود الله، بل الاعتراف بالأسس اللامتناهية لوجودنا المحدود. ولعلّ هذا ما رمى إليه هيجل حين عمد إلى عقلنة التصوّف، مؤكّداً أنّ المحدود غير قابل لأن يُعقل إلاّ في ضوء الكلّ اللامتناهي الذي هو الحقيقة العليا، معتبراً مهمّة الفيلسوف هي إبراز طبيعة هذه الحقيقة العليا لا إثبات وجودها⁴. ويمكن إرجاع مقومات التجربة الصوفية كما تصوّرها الغزالي والمتصوّفة المسلمون إلى المبادئ الثلاثة التالية:

أ. اعتبار العالم الحسيّ جزءاً من عالم أوسع ذي طابع روحاني يستمدّ منه معناه واتّجاهه. فما من مظهر في العالم الحسيّ إلاّ وله مثال مشابه في العالم العلوي، والقلب على وجه الخصوص ليس مجردّ شبيه بهذا العالم، بل جزء منه مجانس له. وهذا يجعل كلّاً من القياس والتجربة طريقاً موصلة إليه، إلاّ أنّ التجربة وحدها تستطيع تحقيق ذلك عبر الاتّحاد. وفي هذا الإطار يجب

¹ نفسه، ج 4، ص 39-40. وفكرة خلق الله الإنسان على صورته سابقة للإسلام، نطقت بها

التوراة (سفر التكوين، 1، 26)، ومنها تسرّبت إليه وإلى المسيحية.

² الغزالي، إحياء، ج 4، ص 44.

³ نفسه، ج 5، ص 126-127.

⁴ P. Morewedge, **A third version**, p201. ولمعرفة أوسع بالتجربة الصوفية راجع: Copleston, **Hegel and the rationalization of mysticism**, in Royal institute of philosophy lectures, vol.2, 1967-8, ed. G. N. A. Vesey et al., New York : St. Martin, 1969 ; William James, **The varieties of religious experience**, New York : Collier Books, 1971 ; R. C. Zaehner, **Mysticism : sacred and profane**, London, Oxford University Press, 1967.

أن نفهم قول البسطامي: «سبحاني! سبحاني!»، وقول الحلاج: «أنا الحق»¹.

ب. اعتبار اتحاد النفس بالعالم الأعلى هو المآل الطبيعي لها، فهو موطنها الأصلي ومستقرها النهائي، ووجودها في عالم الحسّ ظرفي وغير طبيعي، وانشغالها به عن عالمها الأصلي ضرب من الضلال والنسيان².

ج. اعتبار الاقتراب من الله والفناء فيه حياً أمراً كفيلاً بإيصال صاحبه إلى معرفة حقيقيّة بالله. وبفضل هذا القرب تفيض على النفس في الحياة الدنيا طاقة روحية تتجلّى آثارها النفسية والمادية في صورة كرامات وأعمال استثنائية. وبفناء الإنسان عن نفسه وعن فئاته -وهو ما يسمّى فناء الفناء-، يدرك حقيقة التوحيد وينال أعلى درجاته. لكن ذلك لا يتحقق إلا بعد مجاهدة طويلة وقطع لصحار شاسعة يترقى الإنسان عبرها في ميدان التوحيد درجة درجة³.

إنّ الذين سمّاهم الغزالي بـ«أرباب القلوب والمشاهدات» -وهم الذين استعدوا للطريق وقطعوا منها شوطاً- لا يحتاجون إلى دليل يثبتون به الصانع، لأنهم لاحظوا بأنفسهم «جبار السماوات والأرض وكونه قاهراً وراء كلّ فعل وحدث»، ولأنّ الله أنطق «في حقهم كلّ ذرّة في السماوات والأرض... حتى سمعوا تقديسها وتسييحها لله وشهادتها على نفسها بالعجز بلسان نلق، تتكلّم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع معزولون»⁴. إنّما يحتاجون إلى رياضة ومجاهدة ومثابرة على الذكر والتفكير طلباً للتوحيد المحض، فإذا بلغوه وجدوا الله ماثلاً في كلّ شيء وقع عليه نظرهم. إنّ الغزالي يقترح السير إلى الله بدل البحث عنه والاستدلال عليه لأنّه ليس محتاجاً إلى إثبات، إنّما المحتاج إلى الإثبات هو العالم، فهو المدوم المحتاج إلى من يثبت له الوجود، وطريق وجوده أن يعبد ربّه ويتقرّب إليه.

¹ وردت عبارة الحلاج في هذا البيت الشعري: (الخفيف)

أنا [الـ] حقّ والحقّ للحقّ حقّ *** لايسّ ذاته فما تمّ فرق. أخبار الحلاج، ص 137.

² الغزالي، إحياء، ج 3، ص 591.

³ نفسه، ج 4، ص 378-380؛ فضائل، ص 49-53. وللمقارنة بتوحيد الحلاج انظر: أخبار الحلاج، ص 134.

⁴ الغزالي، إحياء، ج 4، ص 382، 491.

إنّ ما يميّز التجربة الصوفيّة عن الممارسة الدينيّة العاديّة ليس كثافة الحياة الدينيّة التي يزاولها الصوفي، بل انفصال هذه الحياة عن بقيّة المجالات الاجتماعيّة ممّا يجعل من التصوّف علمانيّة معكوسة. فهو ردّ فعل على مجتمع تعلمن إلى حدّ لم يعد ممكنا الانخراط فيه والتعايش معه وحتّى الشرب من مائه. ونتيجة لهذا «الانحطاط» تراجع الشعور الديني إلى داخل النفس، وأصبح مجاله الرحب هو الحياة الباطنيّة للمتديّنين، وفقدت المظاهر الدينيّة والطقوس والشعائر أهمّيّتها الأولى. وهكذا كلّما انغمس المجتمع في الحياة الماديّة «المدنّسة» ازداد الشعور الديني هربا وهجرة إلى الداخل. وتصبح التجربة الصوفيّة ممكنة حين يبلغ شعور الصوفي بالغربة عن الحياة وإحساسه بالاختلاف عن المجتمع درجة تمنع صاحبه من التعايش معه، فيبحث عن التماهي في شيء آخر أسمى، هو المطلق. وإذا بدت منه عندئذ حيرة وتخبّط وسكوت فلكونه يحاول أن يتحدّث عمّا لا يمكن أن يقال أو يدرك، وهو المطلق.

وكان عيش المتصوّفة في مجتمع محكوم بالقوانين الفقهيّة يضطرّهم إلى الخضوع للشريعة وإدخالها ضمن رؤيتهم. لكنّهم هربا من أن تؤدّي الشريعة إلى تسطيح رؤيتهم استخدموا ثنائيّة الظاهر والباطن للنهوض بدورين ترتيبي وتبريري في الوقت نفسه. فقدّموا الباطن باعتباره لبّا وأخروا الظاهر باعتباره قشرا، وبذلك فرضوا سلّم قيم جديدا مخالفا لسلّم الفقهاء. وأعلنوا في الوقت نفسه عن احترامهم للشريعة من غير أن يضطّروا إلى اختزال الحياة الدينيّة في التقيّد بها، بل عدّوها مجرد أداة لصيانة القشر الخارجي للنفس البشريّة.

لكنّ هذا الحلّ البارع لم ينقذ التصوّف من الوقوع في مفارقة أخرى خطيرة. فقد كان من جهة منشداً إلى مطلق خفي يتطلّع إليه باستمرار ويدّعي صلة به تبلغ حدّ الحلول عند البعض. وكان من جهة أخرى معبّرا عن تجربة شخصيّة ملموسة ذات مسارات ومسالك فرديّة قابلة للملاحظة والدراسة العلميّة. وبالرغم من الطابع الفردي والاستثنائي لكلّ تجربة صوفيّة لم يفتأ المتصوّفة يزعمون أنّ تجاربهم تعبّر عن الكلّي والمطلق وتحيل على ما هو سرّي وخفي، وهو ما عبّروا عنه بفكرة كشف المحجوب. فنظرة الصوفي إلى الوجود

نظرة سيكولوجية، تختزل الوجود والكائنات في واحد، وتضع أعظم الموجودات (الله) في القلب المؤمن الوداع.

وعبر هذه النظرة يقدم الصوفي ما يحدث له باعتباره مظهرا من مظاهر تسيير الله لحياته، وأثرا من آثار رحمته أو نعمته عليه، ويعتبر قلبه مسرحا للفعل الإلهي. ولا تتوقف مغامرته عند حد معين، كما يتوقف الفقيه والمتكلم عند حدود التكاليف الشرعية والعاقد الزاهد عند حدود ما يخلصه من النار ويسلك به إلى الجنة. ذلك أنها لا تطلب شيئا محددًا، بل تنشد المطلق نفسه، وليس للمطلق نهاية أو حد. إن مطلوبه دائما أسمى مما وقع تحديده، إنه وراء كل موجود ظاهر وكلّ مشار إليه ومتفوه به. وما يروم إدراكه لا يمكن وصفه أو قوله، وما يمكن قوله هو ما لا يريده ويعمل على التخلص منه وتخطيه، ويشمل ذلك كلّ الأشياء المعطاة باعتبارها حجابا للحقيقة¹. والله نفسه لا يوصف وإنما توصف حجه. إن التصوف عدول عن كلّ ظاهر، ولذلك كانت التجربة الحية والمتغيرة هي الشكل المناسب له. والصوفي يخشى باستمرار من الوقوع في وهم الاعتقاد بأن المظاهر هي الموجود الحق والمنشود، لذلك تراه متنقلا على الدوام من حال إلى حال. ولعلّ هذا ما سمح لفيلسوف ملحد مثل نيتشه بأن يقول: «أنا صوفي مع أنني لا أؤمن بشيء»².

لكنّ هذا الموقف الصوفي المتقلب حين ننظر إليه من زاوية الوعي الخارجي يصبح موقفا عديمًا من النفس والحياة والوجود، معبرًا عن رفض من جنس المرفوض: رفض مجتمع تسوده علاقات العبودية والقهر بتبني هذه العلاقات مع وضعها في أفق خلاصي ميتافيزيقي. إن الاعتراف بالعبودية المطلقة لله والانسلاخ عن الحول والقوة قصد التحرر من رقّ النفس والمجتمع³ تعبير عن انسداد الآفاق الاجتماعية والنفسية، وعن تعذر قيام حرية حقيقية في المجتمع؛ واختيار الفناء تعبير عن انسحاق اجتماعي، وتبدد لأحلام مثالية

¹ لهذا السبب حذر الحلاج من الإيمان تحذيره من الكفر، ونهى عن توحيد الله أو الشرك به، وعن محبته أو الإعراض عن حبه، وعن الاغترار به أو اليأس منه. الحلاج، الأخبار، ص117.

² «Je suis un mystique et je ne crois en rien». Michel De Certeau, *Mystique*, E. U., t15, pp1036.

³ أبو نصر السراج، الممع، ص531.

بمجتمع طاهر. فالمتصوفة قوم نفضوا أيديهم نهائياً من تقويم السياسة وإصلاح المجتمع، وصعدوا اغترابهم الاجتماعي دينياً ونفسياً، فكان الفناء في الله أبلغ تعبير عن هذا الاغتراب.

الخاتمة

لم يظهر في ثقافتنا العربيّة إلى حدود القرن العشرين نقد جذري لأدلة إثبات الصانع كالذي ظهر في الثقافة الأوروبيّة منذ بداية عصر الأنوار، والذين خاصموا مقالة الألوهيّة من المسلمين مثل ابن الراوندي ضاعت كتبهم بسرعة، وربّما كان ذلك منهم موقفاً ظرفياً¹. وحتى مقالة قدم العالم التي قال بها أغلب الفلاسفة المسلمين منذ ابن سينا إلى مُلّا صدرا الشيرازي مروراً بأبي البركات البغدادي لم تكن موجّهة ضدّ الميتافيزيقا والإيمان، وإنّما كانت موجّهة بالخصوص ضدّ الكلام والنظريّة الذريّة التي يقوم عليها.

ولم يؤلّ موقف الغزالي النقدي إلى إبطال هذه الأدلة رغم شكّه في جدواها، وقصاره أنّه فضّل في خضمّ التجربة والأزمة والبحث عن الحلول طريقاً على طريق. وقد بات منذ ساورته الشكوك في نجاعة طرق المتكلمين في إثبات الإيمان ونشره يدافع عن ضربين متناقضين من الإيمان: إيمان التقليد والوراثة فيما يخصّ العوامّ، وإيمان الذوق والتجربة والكشف المتسلّح بالعقل والمنطق فيما يخصّ الخواصّ المتميّزين².

وإذا كان الموقف الديكارتي يعتبر فرضيّة الله مسألة نظريّة، فإنّ الموقف الكانطي النقدي عمل على تحرير المعرفة من الضمانة الإلهيّة، وإدخال الله في مجال العقل العملي وعدّه جزءاً من نظريّة الأخلاق. أمّا الموقف الإسلامي، خصوصاً بعد تبنيّه مقولة الواجب الوجود، فقد ظلّ يعتبر الكلام في الألوهيّة جوهر علم الكلام وموضوعه الرئيس، وليس مجرد ضمانّة إبستمولوجيّة أو

¹ من كتب ابن الراوندي كتاب التاج، قال الحياط إنّ مصتّفه «أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه وزعم أنّه ليس في الأثر دلالة على مؤثّر ولا في الفعل دلالة على فاعل وأنّ العالم بما فيه... قدّم لم يزل لا صانع له ولا مدبّر ولا محدث له ولا خالق، وأنّ من ثبت للعالم خالفاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحال وناقض». الحياط، الانتصار، ص 2، 172-173. وانظر أيضاً: D. Gimaret, *Matériaux*, pp291-292.

² الغزالي، إحياء، ج2، ص449.

مبدأ أخلاقياً. ولم يخرج الغزالي عن هذا الموقف، لكنّه أصبح يعتقد أنّ الطريق المثلى إلى الله هي المجاهدة والانقطاع الكامل إليه، وهذه طريق عمليّة تحكمها الاعتبارات الأخلاقيّة لا مقتضيات العقل النظري. ولذلك لم يكن له إسهام نظري كبير في بناء أدلّة تثبت الصانع، ولم يسلم لهذه الأدلّة بكبير جدوى في حمل الناس على الإيمان والالتزام بمقتضيات التقوى الدينيّة لأنّ «العلم المجرد لا يأخذ باليد»¹. وإنّما إسهامه الأهمّ كان في تحويل الإيمان بالله من اقتناع عقلي خارجي إلى تجربة باطنيّة، ذلك أنّ العالم على سعته لا يشتمل على الله، وقلب المؤمن يشتمل عليه.

كان الغزالي واثقاً من أنّ الوعظ يفعل فعله أكثر من الأدلّة الكلاميّة، وهذا ما يفسّر توجّهه في كتبه ودروسه إلى المسلمين دون غيرهم. فلم يكن مؤمناً بضرورة نقل النصراني واليهود والمجوس والبراهمة وغيرهم إلى الإسلام لاقتناعه بأنّ عالماً يتعايش فيه الإيمان والكفر والخير والشرّ هو أفضل العوالم. وإذا كان قد ساهم في وقت من الأوقات في تحرير أدلّة على وجود الصانع على طريقة المتكلّمين كما نجده في الاقتصاد فلأنّه كان في هذه الكتابات متّبعا لتقليد تصنيفي عريق لا يسعه تجاهله، ولأنّه كان راغبا كذلك في مساعدة العامّة من المسلمين على ترسيخ إيمانهم وتوثيق عراه وحمائته من تشكيك «المبتدعة والمنحرفين» لاسيما من الباطنيّة، وهي الوظيفة الوحيدة التي اعترف بها للكلام. وعدم تعويله في الكتابات الصوفيّة على الأدلّة الكلاميّة العقليّة راجع إلى اقتناعه بأنّ الإيمان يحصل نتيجة تفاعل نفسي داخلي لا نتيجة تسليط سيف القوّة على النفس من خارج. فكان لارتيابه بالقيمة العمليّة للأدلّة الكلاميّة المثبّته للصانع دور مهمّ في توجيهه وعيه الديني إلى الداخل الإنساني والترويج لفكرة الحقيقة المزدوجة والتشريع لاختلاف سبل الحياة الدينيّة والخلاص الأخرى.

¹ نفسه، أيها، ص 9.

الباب الثالث

موضحة المفارقة

الفصل الأوّل

مشكلة الذات الإلهية

المقدّمة

إنّ ثنائيّة الذات والصفات هي الثنائيّة المركزيّة التي اعتمد عليها المتكلّمون بمختلف اتّجاهاتهم في تصنيف الموجود ووصفه والسيطرة عليه معرفياً. ولما كانت الذات، لا سيما إذا كانت متعلّقة بالغيبيّات، من الأمور التي لا تعرف على وجه الحقيقة والتفصيل، كان من الطبيعي أن ينصرف الاهتمام الأكبر إلى الصفات، فإذا هي الباب الشارح لكلّ كلام على الموجود يروم تجاوز العموميّات وإبرام قول علمي فيه. وقد أدّى ذلك إلى منح مسألة الصفات في الثقافة العربيّة أهميّة ربّما لم تكتسبها في أيّ ثقافة أخرى، لكنّ الذات بقيت رغم ذلك المدخل الأوّل للكلام على الألوهيّة وعلى الموجود عموماً. فلئن كانت الصفات أساساً للتحليل والتصنيف فإنّ الذات أو الماهية هي أساس التعريف، وتمثّل هذه العناصر الثلاثة -التعريف والتحليل والتصنيف- أركان القول العلمي في ثقافتنا القديمة.

هل بالإمكان الكلام على موجود ليس لنا إلى الاتّصال به من سبيل؟ نعم! لذلك سبيل، بل سبيلان: السبيل الأوّل كلام الله أي القرآن، وهو شكل من أشكال الاتّصال لئن كان اتّجاهه في الأصل من الله إلى البشر فإنّ تفهمه وتأويله يجعلان منه اتّصالاً بشرياً بالإله. والسبيل الثاني هي العالم، والعالم في المنظور الكلامي شيء مخالف لله منفصل عنه لكنّه مع ذلك دالّ على ذاته شاهد على ما لها من صفات. وقد جرت العادة في الثقافة العربيّة بتسمية هاتين الطريقتين بطريقي النقل والعقل. ويمكن القول في غير ما حصر: إنّ السبيل الأوّل هي سبيل الحنابلة، والسبيل الثاني هي سبيل المعتزلة. وفي مقابل هاتين الفرقتين وقف من سأمهم الشهرستاني بالتكلّمين من أهل السنّة موقفاً جامعاً يأخذ بالطريقتين معاً، وتلك هي خاصيّة الموقف الأشعري.

كانت المشكلة اللاهوتيّة الأولى التي طرحها أوائل المتكلّمين تتعلّق بالأسماء والصفات والتوحيد. فتساءلوا مثل هذه الأسئلة: بماذا ينبغي أن نسمّي الله؟

هل نسميه بأسماء من عندنا أم نكتفي بما سمى به نفسه؟ هل أسماؤه قديمة أم حادثة؟ وهل تفيد صفات حقيقية أم هي مجرد أسماء علم لا تفيد أكثر من الإشارة إلى مسمى مخصوص؟ وما معنى كون الله واحدا؟ هل هو واحد في الألوهية أم واحد في الوجودية أيضا؟ ونتج عن الخوض في هذه القضايا ظهور مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ومشكلة التنزيه والتشبيه.

ولم يكن قبول المسلمين بالخوض في هذه المباحث سهلا، ومن الصعوبات التي أثاروها مسألة إمكانية معرفة الذات الإلهية وجواز النظر العقلي فيها أو عدمه. فمال المعتزلة إلى القول بقدرة الإنسان على معرفتها، والإقرار بأن هذه المعرفة مماثلة تماما لما يعرفه الله عن نفسه¹، والحكم بأن الله لا يجوز أن يعرف شيئا تتعدّر معرفته على الإنسان². ولأنّ من مبادئهم التسليم بقوانين واحدة تنطبق على الله وعلى مخلوقاته بلا فرق، صرح أبو هاشم الجبائي بأنّ ذات الله مساوية للذوات الأخرى في الذاتية، وأنّها لا تخالفها إلا في أحوالها الأربعة الحياة والعالمية والقادرية والوجودية³. وفي مقابل هذا الموقف منع أهل السنة انسجاما مع موقفهم المميّز بين الله والمخلوق إلى الرأي المعاكس، فمنعوا من التفكير في الذات الإلهية، وأقروا بأنّ الله وحده يعرف ذاته⁴، لكنّ هذا لم يمنعهم من أن تكون لهم آراء مهمّة في الذات الإلهية.

وبالرغم من ترابط موضوعي الذات والصفات وتداخل القول فيهما ارتأينا أن نفرص بينهما فصلا منهجيا، ونخصّص لكلّ منهما فصلا مستقلا، ونقدّم الكلام على الذات الإلهية على الكلام على صفاتها. وكان مدار الخلاف بين فرق المتكلمين، وبينهم وبين الفلاسفة وأتباع الملل الأخرى في موضوع الذات الإلهية على ثلاث مسائل جعلناها موضوع اهتمامنا في هذا الفصل، هي:

- مسألة الماهية والوجود
- مسألة التوحيد
- مسألة التنزيه والتشبيه.

¹ ابن متويه، المجموع، ص155.

² عبد الجبار بن أحمد، المغني، ج4، ص89.

³ الرازي، محصل، ص357؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص283.

⁴ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص23، ص208-211.

1. بين الماهية والوجود

تعتبر مشكلة العلاقة بين الماهية والوجود من أدقّ المشاكل النظرية التي عاجلها الفكر القديم في تناوله لقضايا الذات عموماً وقضايا الذات الإلهية خصوصاً. وهي مشكلة ذات أساس أنطولوجي-منطقي لأنّ مقولات الذات والماهية والوجود مقولات ذهنية مجردة وكليات تتجاوز الأشخاص والحالات العينية. وتطابق ثنائية الماهية والوجود في المستوى الميتافيزيقي ثنائية الذات والصفات المستعملة في وصف الموجودات الفردية، وتطابق هذه في المستوى الكوسمولوجي الطبيعي ثنائية الجوهر والعرض المعتمدة في تصنيف الموجودات الحادثة¹. وقد نستنتج من ذلك أنّ الفكر الطبيعي هو أساس النظر الإلهي عند المتكلمين.

ما هي جذور هذه المشكلة؟ وكيف ظهرت عند المسلمين؟ وما الاتجاهات التي سلكوها في حلّها؟

1.1. موقف الفلاسفة

ربط الجرجاني ربطاً مباشراً بين نظرية أفلاطون في المثل ومشكلة الكليات الذهنية أو الماهية، وبين أنّ أصل الخلاف في الماهية والوجود هو الموقف من الوجود الذهني غير الخارجي²، وهذه رؤية صحيحة لأصول المشكلة. فخلافاً للفسفطائيين الذين اعتبروا اللغة محكومة بالاعتباطية، أثبت أفلاطون تحت جميع الألفاظ - بما في ذلك أسماء الأجناس - موجودات حقيقية سماها «مثلاً» (Idées)، معتمداً على مبدأ يقرّ بأنّ الوجود هو أساس التسمية. فواضعو اللغة لم يضعوا اسم الشجاعة مثلاً إلاّ لأنّ شيئاً حقيقياً هو مسمى الشجاعة كان موجوداً. ومن ثمّ عدّ المثل موجودات بالمعنى الحقيقي، بل عدّها الموجود الحقّ. وعلى نقيض هذا الرأي، أقرّ أرسطو بأنّ الموجود الحقيقي هو الأشخاص العينية والجواهر المحسوسة، لا المثل التي هي مجرد أجناس

¹ عرّف الجرجاني الذات بأنها الشيء القائم بنفسه، ووضع في مقابلها الصفة لأنّها تقوم بالذات لا بنفسها. الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص 302. وهذا هو أساس التمييز بين الجوهر والعرض وكذلك بين الماهية والوجود عند من يميز بينهما.
² نفسه، ص ص 252، 292.

افتراضية في الذهن. وفي هذا قلب لأنطولوجيا أفلاطون المبنية على الكيانات العقلية بقسميها الرياضي (entités mathématiques) والأخلاقي (entités éthiques). وتولد عن هذا الخلاف ظهور مفهوم الماهية للدلالة على الثابت من المعنى، أي ما يجعل شيئا هو ذاته لا غيره، وما يجعله محدداً وممكن التفكير فيه. وأدى التفكير في هذا المفهوم في العصر الوسيط إلى ظهور مشكلة الوضع الأنطولوجي للكليات (le statut ontologique des universeaux) وإلى مقارنة مثل أفلاطون بوصفها موجودات حقيقية يتحد فيها الوجود بالماهية¹.

كان الوعي بهذه المسائل لدى اليونان محدودا وغامضا، ولم يفتق الأوروبيون القول فيها ولم يعرفوا مصطلح الماهية (Quiddité) نفسه إلا في العصر الوسيط. ويعود الفضل في بلورة المصطلح وإنضاج المفهوم وتعميق إشكاليته إلى الفلاسفة العرب. فقد قرّن العرب الحديث عن الماهية بالحديث عن الوجود، وأول من ربط بينهما منهم، أو بعبارة أدق أول من ميّز بينهما وفصل أحدهما عن الآخر هو الفارابي. ثم تابع ابن سينا مسعاه وطوره، مرجعا اختلاف الأشياء إلى الماهيات لا إلى الوجود؛ واحتفظ تاريخ الفلسفة باسم الشيخ الرئيس باعتباره أول من ميّز بين المفهومين. ومن أقدم النصوص العربية التي استعمل فيها لفظ الماهية أو المائية ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت 220) لكتاب أثولوجيا المنحول على أرسطو، وقد ظهرت كلتا الترجمتين في القرن الثالث الهجري².

عرّف الفلاسفة والمتكلمون العرب حقيقة الشيء وماهيته - وهما مترادفان عندهم- بما به الشيء هو هو، ورأوا فيهما جوابا عن سؤال السائل: ما هو، كالحَيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان. أمّا قولنا فيه: إنّه الضاحك أو

¹ P. Ricoeur, *Ontologie*, E.U., t16, pp903-904.

² التركي، الفارابي، ص141؛ 329، M. Marmura، Y. Ceylan, *A critical approach*, p77، *Quiddity and universality*. ولمزيد التوسّع في تاريخ ظهور مصطلح الماهية ومختلف مرادفاته وتطوّره عند العرب انظر: المصباحي، *تحوّلات*، الفصل السابع، ص179-207. وانظر استعمال القاضي عبد الجبار لمصطلح المائية بمعنى الماهية في: *المعني*، ج11، ص309، 375.

الكاتب، فليس تعريفاً بالماهية، لأنّ الضاحك والكاتب عارضان من العوارض التي تلحق الإنسان ويجوز عروّه عنهما وتصوره بدونهما¹.

وثمة اتّجاهان في فهم الماهية وتوظيفها: اتّجاه منطقي يعتبرها آلة من آلات الحدّ وغاية له في الوقت نفسه، ويجعل لها بهذا المعنى مقومين اثنين: الجنس والفصل؛ واتّجاه ميتافيزيقي يرى أنّ الماهية توافق أحد معاني الوجود، وهو الوجود الحقيقي الواقعي الثابت خارج الذهن.

في المستوى المنطقي تعبّر الماهية عن مطلب الـ«ما هو»، وعن الكليّات الذهنية، كالإنسانية والشجرية والسماوية التي ترجع إليها الأعيان الفردية ويسمّيها الفلاسفة معقولات ثانية². واشتراك موجودين مختلفين في ماهية واحدة يعني أنّهما يشتركان في الجنس المحوج إلى المباينة بعده بالفصل³، وحصول الماهية للشيء المركّب مشروط بأن تكون أجزاؤه وحدة متّحدة⁴. وهذا يجعل الموجودات المنتمّية إلى جنس واحد ذات ماهية واحدة هي الجسميّة أو الإنسانية أو الشجرية مثلاً، ويقتضي ذلك أن تكون مختلفة بعناصر أخرى يسمّيها المنطقة فصولاً ترجع إلى أعراض مختلفة فيها. وبهذا المعنى تكون الماهية عنصراً ضرورياً في الحدّ⁵ وأساساً للتمييز بين شيء وآخر⁶. لذلك لم يأخذوا في الحدّ الحقيقي الذي هو نظر في الأجناس والأنواع دون الأشخاص والأفراد سوى الماهية، واستبعدوا كلّ اللواحق التي يُستغنى عنها في تصوّر الماهية بما في ذلك الواحد والموجود، واعتبروهما مغايرين للماهية لأنّهما عارضان لها⁷، وبسبب ذلك لم يحسن «إذا أشير إلى الشيء وقيل: ما هو؟» أن يقال إنّّه موجود⁸. فالواحد والموجود جنسان عاليان وليسا خاصّين ببعض

¹ ابن حزم، الفصل، ج2، ص359؛ التفتزاني، شرح العقائد النسفيّة، ص13.

² المطلوب بقولنا: 'ما هو' «حقيقة الذات وماهيتها التي بها هي ما هي». الغزالي، المقصد، ص26؛ تهافت، ص152؛ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص58.

³ الغزالي، تهافت، ص187.

⁴ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص303.

⁵ الغزالي، محكّ، ص134-136.

⁶ الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، ص57.

⁷ الغزالي، مقاصد، ص139.

⁸ نفسه، معيار، ص75.

الموجودات، لذلك لم يجوز أن يُحملا حملا ذاتيًا على أي شيء ولا أن يكونا جزءًا من ماهيته.

وفي المستوى الميتافيزيقي تعبر الماهية عما تدلّ عليه عبارة «الموجود بما هو موجود» و«الجوهر بما هو جوهر» وما صيغ على شاكلتهما، أي كلّ ما دلّ على الموجود الواقع خارج النفس¹. وفي هذا المستوى لا تقتضي الماهية الجسميّة لأنها مقولة عامّة مثل الشيء والموجود²، ولا تنفي الوحدة، بل هي أساس لها³.

ما هي الأسباب التي دعت الفلاسفة إلى التمييز بين الماهية والوجود واعتباره عرضاً لها؟

إنّ الأسباب تختلف بحسب المفهوم المأخوذ للماهية، أهو المفهوم المنطقي المقولي أم المفهوم الميتافيزيقي الوجودي. فبحسب المفهوم المنطقي كان الفصل بين الماهية والوجود ضروريًا بحكم اختصاص البرهان بالبحث في إثبات الوجود، واختصاص الحدّ بالفحص عن الماهية، وهما أمران منفصلان لا شأن لأحدهما بالآخر. ومن جهة أخرى لما كانت الماهية عند المناطقة لا تضمّ إلاّ الجنس القريب والفصل، ولا يدخل الوجود في أيّ منهما لأنّه جنس أعلى، لم يتسنّ لهم عدّه من أركان الماهية⁴.

إنّ الماهية تميّز الشيء عن غيره من الأجناس المخالفة، وهي بهذا المعنى مرادفة للهويّة المقابلة للغيريّة، فكان من الطبيعي أن ينصرف تحليلها إلى تحديد مقومات الشيء الذاتيّة. ولأنّ الوجود عنصر مشترك في جميع الأشياء الموجودة وجب استبعاده من هذه المقومات، فنشأ الفصل بينه وبين الماهية. ولأنّه لم يكن عنصرا من عناصر الماهية وليس داخلا في جنس من الأجناس، بل كان أعمّ من كلّ جنس، لم يدخله المناطقة في عناصر الحدّ⁵. وإذا كان ما

¹ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص8؛ الفارابي، كتاب الحروف، ص116-117.

² الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، ص87-88.

³ «والذي ماهيته ليست بمشتركة حتّى يكون بها تشابه بين اثنين، فإنّه أيضا منحاز بماهية ما، وليست وحدته إلا لأجل انجازه بذاته». نفسه، ص58، 89. ومعنى الانحياز في لغة الفارابي التخصص والتمييز والاختلاف.

⁴ المصباحي، تحولات، ص199-200.

⁵ الغزالي، محلّ، ص136.

يؤخذ في الحدّ هو الجنس الأعمّ، واستبعد منه مع ذلك الوجود، فلأنّ المقصود ليس الأعمّ مطلقا، بل «الأعمّ الذي هو ذاتي للشيء، أي داخل في جواب ما هو؟» بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج عن كونه مفهوما للعقل. وعلى هذا الاصطلاح فالوجود لا يدخل في الماهية، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن»¹.

وبحسب المفهوم الميتافيزيقي وجب أيضا الفصل بين الماهية والوجود، لأنّ الفلاسفة لاحظوا فروقا أساسية بينهما. من ذلك أنّ الوجود ملاحظ والماهية معقولة. ولا يقتضي العلم بأحدهما العلم بالآخر، «إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في أنّ تلك الماهية هل لها وجود في الأعيان أم لا»². فالوجود خارج عن الماهية مضاف إليها «إمّا لازما لا يفارق كالسما أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة»³. ثمّ إنّ ثمة حقائق عديدة ذات مفهوم محدّد وجقيقة في ذاتها لا يسع الفيلسوف إنكارها، كالحقائق الرياضيّة والمنطقية، وهي مع ذلك حقائق مجردة لا أصل لها في الواقع، أي ليس لها وجود بالمعنى الطبيعي المتعارف. فقليل إنّ لها ماهية، ولم يعتبر الوجود ضروريا لها كي تكون حقيقة ثابتة، بل يكفي في ذلك أن تكون لها ماهية تخصّها.

ومما يؤكّد هذا الاعتبار أنّ الفلاسفة كانوا كثيرا ما يستشهدون بالأشكال الهندسية المختلفة في تأكيد معنى المفارقة بين الماهية والوجود، مؤكّدين أنّ بطلان وجود الشكل خارج الذهن لا يؤدّي إلى بطلان ماهيته وأنّ بطلانه عن الذهن يوجب زوال ماهيته. ففي رأيهم إذا قلنا: المثلث سلك أو شكل تحيط به ثلاثة أضلاع، والمسبّع شكل تحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حدّ المثلث وحدّ المسبّع وإن لم يعلم أنّهما موجودان أو غير موجودين في الواقع. فبطلان العلم بوجودهما لا يبطل من ذهنه فهم حقيقتهما. ولكن لو بطل عن الذهن

¹ الغزالي، المستصفى، ص13.

² نفسه، معيار، ص75؛ تهافت، ص151، حيث استدللّ الفلاسفة على التمييز بينهما بجواز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث و«ليس يدري أنّ لهما وجودا في الأعيان أم لا». انظر أيضا: محكّ، ص136.

³ نفسه، تهافت، ص186.

التصديق بثبوت ما هو ذاتي للشيء «بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوما للعقل». فلو بطل الشكل من الذهن لم يبق المثلث والمسبوع مفهومين، ولم يتسنّ بناءً على ذلك حدّهما، لأنّ ماهيتهما هي الشكل. فتصوّرها مع الشكل ممكن، ومع انتفائه ممتنع¹.

ومما ساعد الفلاسفة على الفصل بين الماهية والوجود اعتقادهم أنّ كلّ الموجودات الحادثة ممكنات كان لها الإمكان قبل الوجود، وذلك الإمكان هو ماهيتها وحقيقتها وما يخصّها في ذاتها، ويجوز أن يستمرّ لها ولا توجد قطّ. فالإمكان هو الأصل، والوجود عارض. ولذلك كانت الماهية عندهم غير الإنّيّة (أو الأنّيّة) أي الوجود، وهو ما عبّر عنه قولهم: «كلّ ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته»². ولأجل ذلك اتّفقوا على جواز تعرّي الماهيات عن الوجود الخارجي، وعلى أنّها غير مجعولة «لأنّ كلّ ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير. فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا»، وهو محال لأنّ المحكوم عليه -وهو السواد- لا بدّ من تفرّره عند حصول المحكوم به -وهو نفي السواد-، «فيلزم أن يكون سوادا لا محالة حال ما لا يكون سوادا، وهو محال»³.

وبرّر الجرجاني ضرورة التمييز بين الماهية والوجود بأربعة دواع:

الأوّل: أنّ الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم وإلا ارتفع عنها الإمكان واتّصفت بالوجوب الذاتي. فإذا انضاف إليها الوجود بطل عنها العدم وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معا. ولو كان الوجود الماهية الممكنة نفسها أو جزءها لم تكن كذلك، أي غير قابلة للعدم، بل كانت تأباه من حيث هي هي، لأنّ الوجود يأبى قبول نقيضه.

الثاني: «أن نعقل الماهية الممكنة، كالمثلث مثلا، مع الشكّ في وجودها، فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها». ولكن هل تدخل ماهية المثلث في

¹ الغزالي، ص 151؛ محكّ، ص 136؛ المستصفى، ص 13.

² نفسه، مقاصد، ص 139.

³ الرازي، محصل، ص 158-159.

الممكنات، وهل يصحّ فيها الوصف بالإمكان أو الوجوب والحال أنّها مجردّ تصوّر عقلي مجردّ؟

الثالث: «لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حملة عليها فائدة معنويّة أصلاً»، وكان قولنا: «السواد موجود» مثل قولنا: «السواد سواد»، ومعلوم أنّهما قولان مختلفان في المعنى.

الرابع: لا يكون الوجود نفس الماهية لأنّ الوجود مشترك والماهية خاصّة، فحقائق الأشياء أي ماهياتها متخالفة بالضرورة¹.

لكنّ هذه القواعد في التمييز بين الماهية والوجود اصطدمت بمشكلة أساسيّة تتمثّل في عدم انطباقها على الموجود الواجب. فقد رأى الفلاسفة في الإقرار للواجب الوجود بماهية مغايرة لوجوده كشأن سائر الموجودات أمراً يتناقض ومفهوم وجوب الوجود، وذلك من جهتين:

« من جهة كونه واحدا لا يقبل التعدّد، فإنّهم «لم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة، ثمّ يوصف بالوجود»، لأنّ ذلك يقتضي كثرة ما².

« ومن جهة كونه غير معلول، فإنّ نفي العلة الفاعليّة عن الواجب الوجود يعني أنّ ماهيته غير مخالفة لإثبته³. ولو كانت له ماهية مغايرة لوجوده لكان وجوده عارضا لها، و«كلّ عارض فمعلول، لأنّه لو كان موجودا بذاته لما كان عارضا لغيره»⁴.

إنّ اختلاف ماهية الله عن وجوده يعني احتياجه إلى فاعل، ولا يصحّ أن تكون ماهيته سببا لوجوده لأنّ السبب لا يكون سببا إذا لم يكن موجودا. هذا التناقض فرض على الفلاسفة حلاً مخالفا للقاعدة، تتمثّل في نفي الماهية عن

¹ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، صص246-249. وانظر تحليلا دقيقا للفروق بين ابن سينا وابن رشد في مسألة العلاقة بين الماهية والوجود وارتباط ذلك باختلافهما في قراءة مقالات الجيم والزاي والطاء من ميثافيزيقا أرسطو في: المصباحي، مترجمة مقالّة الزاي في فلسفتي ابن سينا وابن رشد، صص120-123.

² الغزالي، تهافت، ص178.

³ ابن سينا، الرسالة العرشية، ص4.

⁴ الغزالي، مقاصد، ص139. وقال الغزالي أيضا ملخصا وجهة نظر الفلاسفة: «إذ لو ثبت له ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها، واللازم تابع ومعلول، فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا». تهافت، ص152. انظر أيضا: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، صص243.

الله، والقول بأن وجوده يغني عنها، واعتبار وجوب الوجود كالمهية له¹. إن المهية في تصور ابن سينا لا تشتمل على الوجود لأن أي مهية لا يدخل وجودها في حدها. لكن إذا كان موجود يتضمن معناه الوجود ضرورة - وهذا هو الواجب الوجود - أدى ذلك إلى سلب المهية عنه لأنه لو كانت له مهية لوجب إضافة الوجود إليها وكان الوجود عارضا لها، وليس الواجب الوجود عرضياً بأي وجه. وليس ما يقصده ابن سينا بعرض الوجود هنا العرضية التي تدل عليها المقولات الأرسطية، مثل الكم والكيف والأين، بل معناها أن الوجود ليس مأخوذاً في حد الشيء وليس جزءاً من ماهيته، فبإمكان الوجود أن يرتفع وتبقى ماهية الشيء كما هي².

لقد وجه أرسطو كل ميتافيزيقا ابن سينا، بينما ألهم أفلوطين من خلال كتاب أثولوجيا نظريته في الخلق. ولما لم تكن نظرية الخلق تتلاءم والميتافيزيقا الأرسطية، اضطر ابن سينا إلى التوفيق بينها وبين الأفلوطينية بتصحيح هذه الأخيرة حتى تتلاءم والنسق الأرسطي. ومن أهم تلك التصحيحات تمييزه بين المهية والوجود. وقد نتج عن هذا التصحيح أن اعترف لفلسفة الوجود بمكانة خاصة، وتجنب القول بوحدة الوجود³.

2.1 موقف المتكلمين

تسرّب مفهوم المهية إلى علم الكلام منذ وقت مبكر، فقد كان يقول به حسب ابن الراوندي كل من ضرار وحفص الفرد وثمامة بن الأشرس والحسين بن محمد النجّار (ت230) وسفيان بن سختان ومحمد بن عيسى برغوث¹. وأقرّ الخياط بذلك، لكنّه أنكر أن يكون الجماعة من المعتزلة باستثناء ثمامة، فإنّه أقرّ بانتسابه إلى الاعتزال لكنّه أنكر إضافة القول بالمهية إليه، واعتبر ابن الراوندي كاذباً عليه في ذلك². والملاحظ أنّ أغلب المصادر القديمة بما

¹ ابن سينا، الرسالة العرشية، ص4؛ الغزالي، مقاصد، ص139؛ ثمّات، ص187-188.

² E. Gilson, *L'être et l'essence*, p129.

³ نجد إشارة خفية إلى التمييز بينهما في التحليلات الثانية حيث ضرب أرسطو مثال خصائص المثلث ووجوده، وهو نفس المثال الذي ضربه ابن سينا. كما نجد إشارة إلى الفرق بينهما في التاسع السادس (6. 11) لأفلوطين. انظر: A. M. Goichon, *La philosophie de l'être*, pp54-55. وانظر إبطال ابن سينا للحلول في: الإشارات والتبهمات، ص272-274.

فيها المصادر المعتزلية تجمع على أنّ ضرارا كان يقول بالماهية، دون أن توضّح المقصود بذلك بصورة كافية. وقد تستعمل هذه المصادر مصطلح المائيّة بدلا عن الماهية، واستمرّ ذلك حتّى فترة زمنيّة متأخّرة، وهو ما يدلّ على عدم استقرار المصطلح في الاستعمال الكلامي.³

وازدادت أهميّة مسألة الماهية والوجود عند المتكلّمين المتأخّرين، فخصّها الرازي بكامل الباب الثاني من كتابه المباحث المشرقيّة، وفيه عشرون فصلا⁴ وخصّها الجرجاني كذلك بكامل المقصد الثالث من المرصد الأوّل من الموقف الأوّل من كتابه شرح المواقف (ج1، ص ص 239-258)، وبكامل المرصد الثاني من الموقف الثالث منه (ج1، ص ص 287-325)، وعدّها من «أمّهات المسائل الكلاميّة»⁵، وكان تناوله لها في إطار مناقشته مقالة شينيّة المدوم المعتزليّة.

ملخص وجهة نظر ضرار أنّ الله وكذلك للإنسان إنّيّة وماهية متميزتين. وليس بوسع الإنسان أن يعرف ماهيته التي تخصّه، وهو عن معرفة ماهية الله أعجز. فالله وحده يعرفها، إلاّ أنّ الإنسان مع ذلك يستطيع معرفة ماهية ربّه في الجنّة. ولن ينال تلك المعرفة برؤية العين، لأنّ تجويز ذلك يؤدّي إلى أن يكون الله جسما، وهو ليس كذلك. وإنّما ينالها بحاسة سادسة يخلقها الله فيه لهذا الغرض، فيرى بها ماهية الله، «أي ما هو»⁶. ويبدو من كلام ابن متويه أنّ موقف ضرار ينطوي على تناقض داخلي. فقد زعم أنّ هذه المائيّة صفة من الصفات الإلهيّة التي لا نعلم عن كنهها شيئا ولا يعلمها إلاّ الله، ولكنّه في الوقت نفسه أثبت الله مرثيا عليها، وذلك يقتضي أن يعلمه غيره عليها⁷.

¹ معاصر لأبي الهذيل المتوفّى سنة 227.

² الحياط، الانتصار، ص ص 133-134.

³ تمّ استعمال المائيّة في معنى الماهية: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ص 7، 16، 29، 40، 57، 81، 108؛ ابن حزم، الأصول والفصول، ص 9؛ النيسابوري، المسائل، ص 188؛ ابن متويه، المجموع، ص

154؛ التفتراني، شرح العقائد النسفيّة، ص 33.

⁴ الرازي، المباحث المشرقيّة، ج1، ص ص 139-170.

⁵ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص 265.

⁶ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 282، حيث نسب هذا القول إلى صنف من المرجئة إلى جانب ضرار وحفص الفرد؛ ابن حزم، الفصل، ج2، ص 359؛ ابن متويه، المجموع، ص 154؛ J. Van

Ess, Une lecture, p34

⁷ ابن متويه، المجموع، ص ص 154-155.

وسرعان ما تبنى الفكر الفلسفي مصطلحي الأنيّة والماهية ذوي الأصل الضارري، فأدى ذلك إلى ردّ فعل كلامي تمثّل في إعراض أكثر المتكلّمين عن استعمالهما وتفضيلهم عليهما مصطلحين آخرين هما الذات والصفات. ولم يكن استعمال مصطلح الذات في معنى الماهية خاصاً بالمتكلّمين، بل التجأ إليه الفلاسفة أيضاً. فأقرّ الفارابي بأنّ مقولة الذات تقال «على ماهية شيء وأجزاء ماهيته، وبالجملة لكلّ ما أمكن أن يجاب به في أيّ شيء كان في جواب: "ما هو ذلك الشيء"»¹، وفي موضع آخر استعمل العبارتين على الترادف²، وكذلك فعل ابن رشد³.

ومصطلح الذات ليس بالغ القدم، إذ لم يرد في الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة (ت150) وفي غيره من النصوص القديمة التي وصلتنا، وإنّما وردت فيه النسبة من الذات كما في عبارة «الصفات الذاتيّة»⁴. وأورد أبو بكر البيهقي (ت458) عدّة أحاديث في «ذات الله»، ولكن ليس بمعنى الذات المقابلة للصفات. إلّا أنّ الذات استعملت بهذا المعنى في الحديث الناهي عن التّفكّر في ذات الله⁵، وهذا ما يحملنا على الشكّ في صحّته.

واستعمل المتكلّمون الذات والماهية والنفس والحقيقة بمعنى واحد⁶، لكنّ الجرجاني ميّز بين الحقيقة إذا كانت جزئية، وسماها هويّة، والحقيقة إذا كانت كلية، وسماها ماهية⁷. وكان المعتزلة يستعملون في تسمية ماهية الأشياء في حال العدم مصطلحات الذات والعين والحقيقة⁸، ويتجنّبون مصطلح الماهية. ويبدو أنّهم لم يخوضوا في علاقتها بالوجود، لذلك لم نجد في مصنّفاتهم تعبيراً صريحاً عن موقفهم من المسألة. وقد يكون هذا العزوف ناتجاً عن ردّ فعل سلبي على موقف ضرار غير الموفّق وعن الخوف من الوقوع في

¹ الفرابي، كتاب الحروف، ص106.

² نفسه، كتاب الواحد والوحدة، ص58.

³ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص8، ص16.

⁴ ضمن: المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، ص6.

⁵ البيهقي، الأسماء والصفات، ص419-420.

⁶ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص246، ص1، ص249، ص1، ص266، ص7؛ ابن تيميّة، منهاج

السنّة النبويّة، ج2، ص87.

⁷ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص287.

⁸ الرازي، محصل، ص158؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص276.

التشبيه¹. ورغم هذا الصمت نستطيع أن نقرر أن قول بعضهم بشيئية المعدوم ينطوي على موقف ضمني من المسألة، فمن أقر بأن المعدوم شيء فكأنه أقر بالفصل بين الماهية والوجود بالنسبة إلى كل الموجودات الممكنة، وهذا هو موقف الفلاسفة بعينه.

ولم يُننِ النقد الشديد الذي وجَّهه المعتزلة وخصوصا الخياط وعبد الجبار وتلاميذه إلى مفهوم الماهية الإلهية -ربما لأن فيه إقرارا برؤية الله في الآخرة- عددا كبيرا من العلماء والمتكلمين، خصوصا من الأشاعرة، عن الإقرار بالمفهوم، بقطع النظر عن التسمية التي أطلقوها عليه. وذهب هؤلاء المتكلمون في تحديد علاقته بالوجود أربعة مذاهب:

* المذهب الأول هو مذهب الأشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي (ت436)، ويقر بأن حقيقة الشيء هي وجوده نفسه في الكل، أي في الواجب والممكنات كافة². ووافقهما الجويني، فأرجع حقيقة الذات إلى الوجود، وأنكر أن يكون الوجود معنى زائدا عليها. ولم يكن يقصد الذات الإلهية وحدها، بل قصد جميع الذات³. وأكد الجرجاني أن الأشاعرة بأجمعهم يقولون في المعدوم الممكن إنه ليس بشيء، وإنه كالمعدوم الممتنع «لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعها رفعه... فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا»⁴.

* المذهب الثاني مثله ابن حزم، فإنه رغم تشدده في المسائل الكلامية إلى حد رفضه استعمال مصطلح الصفات الإلهية⁵ لم يتردد في الإقرار بأن لله ماهية،

¹ استمر العزوف عن النظر في الذات الإلهية حتى عند متأخري المعتزلة. وفي هذا الإطار استشهد عبد الجبار بحديث النهي عن التفكير في الله وتعويض ذلك بالتفكير في نعمائه، وبرر ذلك بأن التفكير في الله لا يكون إلا بطريقة التشبيه، وذلك -كما قال- محذور. فضل الاعتزال، ص140.

² الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص239. وانظر حجج الأشعري في الرد على من ميز بين حقيقة الممكنات ووجودها في: نفس المصدر، ص240-241.

³ فأنكر كون الوجود حالا من الأحوال «لأن حقيقة الذات الوجود، وليس الوجود معنى زائد (كذا) على الذات». الجويني، الشامل، ص38.

⁴ وزعم أن الحكماء أيضا بهذا المذهب يقولون، وقد رأينا أن قولهم خلاف ذلك. الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص266.

⁵ ابن حزم، الفصل، ج2، ص283-284. وهذا الرفض مرتبط بالدلالة السلبية المطردة لفعال الوصف في القرآن.

وَأَنَّ ماهيته هي أُنَيْتَه نفسها أي وجوده، لكنَّه اعتبر الأنيَّة والماهية في غيره من الموجودات مختلفتين لاختلاف الأعراض فيها¹.

« المذهب الثالث اختاره الصوفي الأشعري أبو القاسم القشيري، ويتمثَّل في الإقرار بأنَّ الله لا ماهية له، إذ «لا يقال: ما هو لأنَّ ما هو سؤال عن الجنس، ولا جنس للقديم»، كما رفض استعمال سائر المقولات الأرسطيَّة في السؤال عنه². وإلى الرأي نفسه ذهب التفتزاني، فأكد أنَّ الله «لا يوصف بالمائيَّة أي المجانسة للأشياء لأنَّ معنى قولنا ما هو: من أيِّ جنس هو. والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب»³.

« المذهب الرابع ذهب إليه ابن تيميَّة، وهو مذهب اسمي يتميَّز بإرجاع الماهية إلى مجرد تصوُّر ذهني لحقيقة الشيء، ويعتبر الصفات أجزاء الماهية متصوِّرة في الذهن، ولا يعترف بالوجود إلا لما يقع فعلا في الأعيان⁴. وبسبب هذا الموقف الاسمي لم يقرَّ بأنَّ الأشياء الواقعة تحت مسميِّ الوجود الكلي تتمايز بماهياتها، ورأى أنَّ بعضها يتميَّز عن بعض بوجوده الذي يخصّه⁵.

إنَّ جميع هذه الآراء لا تقرُّ بالتمييز بين ماهية الله ووجوده لأنَّ ذلك يؤدي إلى الإقرار بالتركيب في ذاته ومشابهته خلقه من حيث إنَّ الجواب عن سؤال الماهية يستوجب إدراج المسؤول عن ماهيته ضمن جنس من الأجناس أو نوع من الأنواع، وتمييزه عن غيره بفصل من الفصول. ولئن كان هذا ممتنعا في حقِّ القديم فإنَّه ليس كذلك في حقِّ المحدثات، ولذلك جُوِّز البعض أن تتميَّز ماهياتها عن وجوداتها. ولئن منع أكثر الأشاعرة من ذلك فلكي لا يمكنوا مقالة شبيئية المعدوم التي يقول بها خصومهم المعتزلة من أساس منطقي أو ميتافيزيقي تتكئ عليه. ويبين هذا الإشكال أنَّ المدخل الذي اختاره الفلاسفة والمتكلِّمون لمعالجة مشكلة الوجود مدخل ميتافيزيقي، لا فرق عندهم في ذلك بين الوجود الطبيعي والوجود المفارق والوجود المنطقي، حتَّى وإن اختلفت

¹ ابن حزم، الفصل، ص ص359-361.

² القشيري، الفصول، ص61.

³ التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص33. قارن بالفارابي، الحروف، ص ص166-168.

⁴ ابن تيميَّة، درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص ص28-29.

⁵ نفسه، منهاج السنة النبوية، ج2، ص87.

الحلول التي اقترحوها في كلِّ مستوى من هذه المستويات. ولئن كان طبيعياً أن يوجد هذا الضرب من التفكير في ذلك العصر ويسود غيره من ضروب التفكير فإنَّ اعتقاد النخب العالة أنَّه يمثل أرقى درجات النظر العقلي قد حال دون النقد الجذري له والمحاولة الجدِّية لتجاوزه ببناء نظر عقلي أشدَّ قرباً من الواقع وأكثر وفاءً له.

ولم يكن للمتكلِّمين كلام غزير في موضوع الذات الإلهية، ولم يعتقدوا لها فصلاً خاصاً في مصنَّفاتهم كما عقدوا لمسألة الصفات. ويمكن تفسير ذلك بوجود أحاديث تنهى عن التفكُّر في ذات الله وتخوِّف من الضلال الذي يقود إليه¹. ولعلَّ أقرب ما يتعلَّق بالذات من مباحثهم ما سمَّوه صفات سلبية، ككون الله ليس جسماً ولا جوهرًا ولا عرضاً ولا متحيِّزاً، وما سمَّوه صفات نفسية ككونه شيئاً وموجوداً وواحداً وقديماً، وكذلك ما سمَّوه صفات خبرية.

ولم يكن الفصل بين الذات والصفات واضحاً عند جميع المتكلِّمين، فكان بعضهم يعتبر الذات من جملة الصفات ولا يعتبرها الموضوع الحامل لهذه الصفات. من ذلك أنَّ القاضي الحنبلي أبا يعلى بن الفراء أقرَّ بجواز وصف الله بأنَّه «نفس وذات وعين»، وأدخل الذات في باب الأسماء التي يسمَّى الله بها². واعتبر القاضي المعتزلي عبد الجبار بن أحمد كون الله ذاتاً وصفاً يوصف به³. وقد رأينا أنَّ ضارراً كان يعني بقوله: إنَّ لله مائية أنَّ له صفة خاصة. وتؤكد هذه الأقوال أنَّ أوسع باب ولج منه المتكلِّمون إلى عالم الألوهية هو باب الصفات.

3.1 موقفه الغزالي

في كتاب الجواهر أرجع الغزالي معرفتنا بالله إلى ثلاثة جوانب: «معرفة ذات الحق، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال». ولم يجعل هذه المعارف على رتبة واحدة من النفاسة، فعَدَّ معرفة الذات أنفسها وأشرفها، ولأجل ذلك

¹ انظر تفسير أبي عبد الله محمد القرطبي (ت671) لإعراض كثير من أهل السنة عن تسمية الله أو وصفه بـ«الذات» في كتابه: الأسنى، ص ص49-51.
² ابن أبي يعلى، المعتمد في أصول الدين، ص ص64، 70.
³ «ويوصف تعالى بأنَّه ذات لأن الغرض بذلك بتعارف المتكلِّمين أنَّه ممَّا يصحُّ أن يختصَّ بصفات تبين من غيره». عبد الجبار، المغني، ج5، ص ص252-253.

كانت «أضيقتها مجالا وأعسرهما منالا وأعصاها على الفكر وأبعدها عن قبول الذكر». ولأن أكثر الأفهام لا تحتلمها «قيل لهم: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله». واعترف بأن القرآن لم يشتمل منها إلا على تلويحات وإشارات ترجع إلى التقديس والتعظيم المطلقين. أما الصفات «فالمجال فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع». وأما الأفعال «فبحر متسع أكنافه ولا تنال بالاستقصاء أطرافه»، ويندرج فيها كل ما سوى الله¹.

يجعل هذا التصنيف الثلاثي معرفتنا بالله واقعة في منطقة وسطى بين الممكن والمستحيل، ويجعل أدخلها في باب المستحيل معرفتنا بالذات الإلهية. وتعبيرا عن هذا الوضع المعرفي القلق أقرّ الغزالي بأن معرفة الذات الإلهية على وجه التفصيل غير ممكنة للبشر، ومنع من النظر والتفكر فيها، وأرجع معرفتنا بها إلى التقديس المحض والتنزيه². بل ذهب في بعض المواضع إلى أن معرفتنا بالماهيات مطلقا متعذرة، بما في ذلك ماهيتنا وماهية الحيوانات البسيطة المحيطة بنا، مثل النملة والبقعة³.

لكنّ هذا التقرير السلبي لا يعني أن معرفة ذات الله على أيّ وجه متعذرة على الجميع، فقد أبقى الغزالي إمكانية الأخذ منها بحظ يناسب منزلة الإنسان من القرب الروحي من ربه. على أن هذه المعرفة تتطلب ترقيا يتدرج من الأفعال إلى الصفات، ثم من الصفات إلى الذات، وهو ما عبّر عنه حديث نبوي مشهور أشار فيه الرسول حسب تأويلية الغزالي إلى ملاحظته الأفعال فقال: «أعوذ بعفوك من عقابك»، ثم أشار إلى ملاحظته الصفات فقال: «وأعوذ برضاك من سخطك»، ثم أشار إلى ملاحظته الذات فقال: «وأعوذ بك منك»، وفي النهاية اعترف بالعجز فقال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»⁴. فالإنسان في سعيه إلى معرفة ذات الله لا يخلو من عجز، ولكنّه عجز لا يمنعه من تحصيل ضرب من المعرفة بها.

¹ الغزالي، جواهر، ص ص10-11، 24.

² نفسه، إحياء، ج5، ص ص19-20، 205.

³ نفسه، مسائل، ص209.

⁴ نفسه، جواهر، ص24. والحديث خرّجه النسائي في السنن، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من المغرم والمأثم.

ورغم التردّد والاحتراز والقيود يمكن القول إنّ الغزالي أقرّ لصفوة العارفين بالقدرة على معرفة الذات الإلهية ضرباً من المعرفة¹، وقد أقدم بنفسه على البحث فيها وإبداء الرأي بشأنها مستعيناً بحسن اطلاعه على المنطق والفكر الميتافيزيقي ببعديه الصوفي والفلسفي. وكان ما حفّزه على ذلك المهمة التي نذب نفسه إليها، وهي الردّ على المعتزلة والفلاسفة في مسائل الألوهية، ومنها هذه المسألة. فكيف كان رأيه في الماهية؟

خلافًا للمعتزلة أثبت الغزالي لله الماهية، وخلافًا للفلاسفة أثبت له الماهية والوجود معاً، وميّز بينهما دون أن يرى في ذلك أيّ تناقض لأنّ تمييزه بينهما لا يعدو اللفظ²، وكان بذلك وفيّاً لموقفه الاسمي التقليدي. كئنا قد رأينا أنّ سبب رفض الفلاسفة إثبات الماهية للأول أنّها لو ثبتت لكانت سبباً للوجود، فيكون الوجود الواجب معلولاً ومفعولاً، وهذا تناقض. انطلق الغزالي من هذه النتيجة، فبيّن خطأها وخطأ الاستدلال الذي قاد إليها، وأكد أنّ الماهية ليست سبب الوجود في الأشياء الحادثة، فكيف تكون سبباً له في القديم! ورفض احتجاج الفلاسفة بكون إثبات الماهية والوجود يؤدي إلى الكثرة في ذات الله، ووضّح أنّ هذه الكثرة ترجع إلى مجرد اللفظ. فعنده أنّ العقل يتّسع لتقدير ماهية واحدة موجودة، لأنّ عبارة «ماهية واحدة» لا تتضمّن بالضرورة كثرة ما، «فإنّ الموجود الواحد معقول بكلّ حال، ولا موجود إلاّ وله حقيقة، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة». وتوصّل إلى أنّ تصوّر الفلاسفة فاقد للمنطق والمعقوليّة، إذ «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول»، ونفي الماهية نفي للحقيقة، ونفي حقيقة الموجود نفي لعقل الموجود. فكانّ الفلاسفة إذ أثبتوا لله الوجود ونفوا عنه الماهية قالوا: «وجود ولا موجود، وهو متناقض»³.

¹ ميّز الغزالي في الإحياء في هذا الشأن بين عامّة الناس - وحالهم مع ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه كحال الخفاش مع نور الشمس لا يطيقه البتّة - والصدّيقين، وهم يطيقون مدّ أبصارهم إليها إلاّ أنّهم لا يطيقون دوام النظر، وحالهم في ذلك «كحال الإنسان في النظر إلى الشمس، فإنّه يقدر على النظر إليها ولا يطيق دوامه ويخشى عليّ بصره لو أدام النظر. ونظيره المختطف إليها يورث العمش ويفرّق البصر، وكذلك النظر إلى ذات الله يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل». إحياء، ج 5، ص 19-20.

² نفسه، المقصد، ص 118-119.

³ نفسه، تهافت، ص 196-198. وانظر الطابع العقلي المجرد للكليّ عنده في: المستصفي، ص 224.

إنَّ منطق الفلاسفة في نظر الغزالي يقودهم إلى عكس ما أرادوا التوصل إليه، إذ راموا تنزيه الله فأحالوا حقيقته¹. ويكمن خطؤهم في أنهم انطلقوا من إمكانية تصوّر ماهية ليس لها وجود، مثل ماهية المثلث - وهذا لم يرفضه -، وانتهوا إلى إثبات وجود من غير ماهية. وهذه النتيجة بدت له غير معقولة من جهة المنطق، وغير لائقة بالله من جهة الأنطولوجيا. لذلك أقرّ بأنّ لله ماهية موجودة، ولم ير في ذلك تناقضا ما أو كثرة تهدّد التوحيد الديني.

إنّ نقد الغزالي للموقف الفلسفي من علاقة الماهية بالوجود هو في الوقت نفسه نقد للموقف الكلامي. فالرجل يضع نفسه خارج نطاق الموقفين، واضعا بذلك الأسس لموقف إسلامي اسمي واع بنفسه، بنى عليه موقفه من مسألة الصفات البالغة الأهميّة، ووجد فيه حلاً لمشكلة التعدّد التي يقود إليها إثبات الصفات، وتوضيحا لطبيعة العلاقة بين الاسم والتسمية والمسمّى. ولا شك أنّ أصل الخلاف في الماهية والوجود هو الموقف من الوجود الذهني الذي في النفس أو ما يسمّى بالمعقولات الثواني. فمن لم يثبتته موجودا في الخارج كالغزالي قال إنّ الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا لا فرق في ذلك بين ممكن وواجب، وهذا هو الموقف الاسمي؛ ومن أثبتته قال إنّّه زائد عليها². وبعد النقد الغزالي بات الموقف الاسمي هو المهيمن على الفكر السنّي بمختلف اتّجاهاته بما في ذلك الاتّجاه الحنبلي³.

لم يخرج الغزالي عن المعنى الفلسفي المتداول لمفهوم الماهية. فهي عنده المطلوب من سؤالنا: ما هو؟ فإنّ الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو الذي يعرفنا «حقيقة الذات وماهيتها التي بها هي ما هي». ولو أُشير إلى آدمي، وقيل: ما هو؟ لم يصحّ أن نجيب بقولنا: حيوان مثلا، لأنّ ماهية الإنسان لا تتقوّم بمجرد الحيوانيّة، فالإنسان هو ما هو «بأنّه حيوان عاقل لا بأنّه حيوان

¹ «فقد طوّروا أنّهم يزّهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي الجرد. فإنّ نفي الماهية نفي للحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظ الوجود، ولا مسمّى له أصلا إذا لم يضاف إلى ماهية». نفسه، ص 198-199.

² الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 252.

³ لخص ابن تيميّة رأيه في المسألة بالقول: «إنّ الإنسان من حيث هو لا وجود له في الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق. والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان». درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 301.

فقط». ولا يصحّ أيضا أن نجيب بقولنا: أبيض أو طويل أو عالم وإن كانت هذه الصفات موجودة فيه، «لأنّ مفهوم الأبيض شيء مبهم له وصف البياض ما يدري ما ذلك الشيء»، وكذلك الطويل والعالم¹. فبم تتحدّد ماهية الإله؟

أرجع الغزالي كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود²، وإلى أنّ كلّ ما هو ممكن لله فهو حاصل له بالفعل³؛ وهذا الحديث العامّ عن الذات الإلهية لا يعطي تحديدا واضحا لها. لكنّه في المشكّاة اقترب من التحديد الإيجابي لها، وذلك حين جعل الله نورا، بل النور الأوحد الذي منه فاضت الأنوار كلّها. ولم يكن هذا التحديد خاصّا به، بل كان يوجد بين الشيعة أيضا اتّجاه قوي لاعتبار الله نورا⁴. إلّا أنّ النور مقولة ميتافيزيقية غامضة تحيل على أمر غير معروف، لأنّ المقصود به هنا ليس النور الحسيّ أو النور المعرفي المنسوب إلى العقل، بل نور آخر لا نعرف عنه شيئا. وهذا يبقي على الغموض كاملا في الذات الإلهية، ويبين أنّ الحدّ باعتماد الماهية ليس ممكنا دائما ولا مفيدا، وأنّ اعتماد النظّار على أمثلة معدودة يكرّرونها في كلّ موضع راجع إلى قصور الآلة لا إلى دقّة الأمثلة المضروبة.

2. مشكّاة الوحدة الإلهية

إنّ إثبات الوجدانية لله والإلحاح عليها أهمّ ميزة تميّز بها الإسلام من حيث هو دين واعتقاد. وقد نهض علم الكلام بدور أساسي في بناء مفهوم التوحيد والدفاع عنه وإثباته بطرق الاستدلال العلمي المتيسّرة في العصر القديم. إلّا أنّ ذلك لم يكن شغل المتكلّمين وحدهم، فقد عني به الفلاسفة والمتصوّفون أيضا وإن من منطلقات أخرى، وخضع الجميع على درجات متفاوتة لمؤثرات متنوّعة يرجع بعضها إلى القرآن وبعضها إلى الأخبار وبعضها إلى الفلسفة

¹ الغزالي، المقصد، ص26.

² نفسه، ص118.

³ نفسه، إحياء، ج4، ص501؛ معيار، ص329.

⁴ ذكر الأشعري أنّ الفرقة الرابعة من الرافضة وهم أصحاب هشام بن سالم الجواليقي يزعمون أنّ الله نور ساطع يتلأأ بياضا، وأنّ الفرقة الخامسة منهم يزعمون أنّ الله ضياء خالص ونور بحت. مقالات الإسلاميين، ص24. وذكر أنّ الهشامية أتباع هشام بن الحكم يزعمون أنّ الله نور ساطع كالسبيكة الصافية يتلأأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها. نفسه، ص ص31-32.

الأفلوطينية العربيه. فما هي أبرز مواقف المسلمين من مسألة التوحيد؟ وما موقع الغزالي منها؟

1.2. توحيد الفلاسفة

إنّ الوحدة عند الفلاسفة المسلمين مظهر من مظاهر الوجود وزاوية نظر إليه، وهي لأجل ذلك تتعلّق في آن واحد بمباحث الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق. فكما يمكن النظر إلى الأشياء من حيث الكثرة يمكن النظر إليها من حيث الوحدة. إلّا أنّ ابن سينا رأى أنّ الوحدة من الأعراض اللازمة للأشياء وليست مقوّمًا لماهية شيء من الأشياء. بل تكون الماهية شيئًا كالإنسان والفرس، ثمّ يكون ذلك الشيء موصوفًا بأنّه واحد وموجود. فالواحدة ليست مقوّمًا لذات الشيء، «وليس جوهرًا لشيء من الجواهر. ولذلك المادّة يعرض لها الوحدة والتكثّر... ولو كانت الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها إلّا الجوهر. وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر، لأنّ الجواهر توصف بالأعراض»¹.

لاحظ الفلاسفة أنّ الوجوه التي يكون لها الشيء واحدا عديدة، سعى الفارابي وابن سينا إلى إحصائها، فتبيّن أنّ الشيء يمكن أن يكون واحدا بالمحمول، أو بالموضوع، أو بالعدد، أو بأنّه جملة، أو بأنّه غير منقسم، أو بأنّه لا قسيم له كتفرد القمر بالقمرية، أو بأنّه منحاز بماهية عمّا سواه أو بنهاية أو مكان، أو بأن يكون جنسه أو نوعه واحدا في العدد، أو أن يفعل فعلا واحدا...²

وتبيّن هذه الوجوه المختلفة أنّ الوحدة مبدأ مفيد في الحدّ والتصنيف والتمييز والتحليل، وبصفة عامّة في إخضاع الموجود لمقولات الفكر المختلفة، وهذا ينطبق على العالم المحدود كما ينطبق على الموجود المطلق. ذلك أنّه لما كان كلّ ما يصحّ عليه قولنا إنّّه موجود يصحّ أن يقال له واحد، ولما كان

¹ ابن سينا، النجاة، ص 245-246.

² الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، ص 56، 92-93؛ ابن سينا، النجاة، ص 236.

ولإثبات معنى الوجدانية شعر الفلاسفة بضرورة البرهنة على أنه لا يجوز تصوّر اثنين واجبي الوجود. وكان ممّا استدَلَّ به الشيخ الرئيس على ذلك تأكيده أن الماثلة والاختلاف تكونان لمعنى وسبب، بينما الواجب واجب لذاته، ولا يعلّل بأيّ معنى من المعاني. كما بيّن أنّ وجوب الوجود ليس صفة خارجيّة لازمة للواجب الوجود، بل هو طبيعته وماهيته وحقيقة ذاته، والقول بأنّ غيره يشاركه فيها يناقض مبدأ الهوية¹.

فليس الأوّل في الاستعمال السينوي دالاً على صفة زائدة على الذات تصاف إلى كونها واجبة، بل هو دالّ على مجرد إضافة إلى الموجودات الخارجة عن ذات الأوّل. ومن ثمّ لا ينبغي أن نتصوّر الواجب الوجود باعتباره موجوداً له ماهية يضاف إليها وصف الوجدانية، لأنّ هذا يجعل من الواجب بنفسه واجباً بغيره، وفي ذلك تناقض وإحالة. ليس الواجب الوجود السينوي موجوداً له الوحدة والوجود، بل هو الوحدة والوجود نفسها وعلّة كلّ من له الوحدة والوجود².

ومن الخصائص الأساسية للتصوّر السينوي للوحدة الإلهية إنكار كلّ تمييز حقيقي بين الواجب الوجود وصفاته. فواجب الوجود واحد من كلّ وجه، وصفاته غير زائدة على ذاته. وقد كان ابن سينا يذهب إلى أنّ الله لذاته كان مريداً، وإلى أنّ حياته عين إرادته، وكذلك قدرته وعلمه، لا يخالف بعض ذلك بعضاً، وإلى أنّ ذاته لا تتجزأ لإحدى هذه الصفات. وجعل التمييز بين صفاته تمييزاً اعتبارياً محضاً، فصفات الله تدلّ على وجوده مع إضافة أو سلب، «وليس واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتّة ولا مغايرة». إنّ وصفنا لله بأنّه واحد مثلاً لا يعني إلّا «الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكمّ أو القول أو مسلوباً عنه الشريك». ووصفه بالقدم يرجع إلى سلب العدم عنه أوّلاً ونفي الشبيه. وواجب الوجود معناه أنّه موجود ولا علّة له³. وهذا المنحى في النظر

¹ ابن سينا، النجاة، ص 266-270.

² E. Gilson, *L'être et l'essence*, p128.

³ ابن سينا، النجاة، ص 276-277، 287؛ الرسالة العرشية، ص 7.

إلى الصفات الإلهية متأثر بالموقف المعتزلي، وهو يدلّ على أنّ الكلام أثر في الفلسفة كما تأثر بها.

إنّ إلهام الفلاسفة على وحدة الأوّل يمكن تفسيره باعتبارات رياضية وميتافيزيقية ميّزت التفكير الفلسفي القديم. فقد عدّوا الواحد أوّل الأعداد وأكملها، واعتبروه ضرورياً للأعداد الأخرى. ورأوا أنّ كثرة الموجودات لا يمكن تفسيرها بالكثرة، ولا مناص من ردها إلى الوحدة.

2.2. توحيد المتكلمين

لم يكن المتكلمون أقلّ اهتماماً بمسألة الوحدة من الفلاسفة، إلا أنّهم قصروا نظرهم تقريباً على الوحدة الإلهية، ولم يهتموا بدراستها في سائر الموجودات إلاّ لماماً، فليست وحدة الأشياء المحدثّة وكثرتها بالأمر المهمّ عندهم. ولعلّ أهمّ موضع تناولوا فيه المسألة خارج فلك الألوهية يتعلّق من جهة بمفهومهم للجوهر الفرد، ومن جهة ثانية بالجمل التي هي أبعاد ولكن سيرتها سيرة الواحد. وفيما يتعلّق بهذه الجهة الثانية أقرّ أبو هاشم الجبائي بأنّ الوحدة قد تطلق على المركّب، فيقال: مائة واحدة، ودرهم واحد، وإنسان واحد، إلخ. ورأى أنّ اشتغال هذه الأشياء على أبعاد ليس مبطلاً لمعنى الوحدة فيها، لأنّ قولنا: مائة واحدة يدلّ على «جملة معلومة لا يختصّ بعضها بكونه مائة، فهو في هذا الوجه بمنزلة الواحد الذي لا يتجزأ». وكذلك قولنا: إنسان واحد يرجع إلى أنّه واحد في الصفة التي وصف بها، أي الإنسانية، غير منقسم فيها، وإن كان ينقسم في غيرها. ولذلك لا يصحّ أن نقول في بعض الإنسان، مثل اليد أو البطن، إنّهُ إنسان، فالإنسان من هذه الجهة بمنزلة ما لا بعض له¹.

وهذا تأمل ميتافيزيقي مهمّ، على أساسه أقام المعتزلة مفهومهم لوحدة الموجودات العينية، وتمييزهم بين صفات المعاني المختصّة بحالها وتلك المتعدّية إلى الجمل وإن لم تقم إلاّ ببعضها، وعلى أساسه أيضاً بنى أبو هاشم مفهومه للحال. ولما كانت نظرة أغلب الأشاعرة إلى الموجودات نظرة ذرية

¹ عبد الجبار، المغني، ج4، ص244.

جزرية فإنهم لم يقرّوا بالوحدة العضوية للجمل، ولم يعترفوا بأثر للمعاني خارج نطاق محالها. وكان ذلك من مسائل النزاع الأساسية في الدقيق بينهم وبين المعتزلة.

غير أنّ ما يهمنّا أكثر في هذا الفصل هو معنى التوحيد الإلهي عند المتكلمين، لذلك نعرض صفحا عن النظر في الوحدة خارج نطاق الألوهية. ومن الأفكار الواسعة الانتشار في هذا المجال ولكن على غير وجه حقّ أنّ التوحيد ليس متساوي القيمة عند مختلف المتكلمين، وأنّ المعتزلة هم أبطال التوحيد الإسلامي لأنهم جعلوه الأصل الأوّل في منظومتهم الاعتقادية، وكرّسوا أسنتهم وأقلامهم لشرحه والدفاع عنه. إنّ هذا الرأي في اعتقادنا غير دقيق، والذي نذهب إليه أنّ جميع المتكلمين اعتبروا تحقيق التوحيد هدفهم النظري الأوّل، وأنّ اختلافهم فيه إنّما يتعلّق بكيفية فهمهم له وبالشروط التي اشترطوها فيه. فلا يصحّ أن نعتبر بعضهم أكثر توحيدا لله من البعض الآخر.

ولم يكن المعتزلة أوّل من أثار مسألة التوحيد في الإسلام وتساءل عن المعنى الذي يجب أن يعطى له، فقد سبقهم إلى ذلك الجعد بن درهم (ت124)، ثمّ تلميذه الجهم بن صفوان (ت128)¹. وكان الجعد أوّل من ظهر على يديه القول بخلق القرآن تنزيها لله، ثمّ تبعه الجهم ثمّ المعتزلة². وكان المسلك الذي اتّبعه الجهم في تحقيق الوجدانية لله هو نفي كلّ إضافة تهدّد هذه الوحدة، وأهمّ ما نفاه الصفات. غير أنّنا نرجئ الخوض في علاقة الصفات بالذات إلى الفصل الموالي.

ما هي الدوافع التي حثّت المتكلمين على النظر في مسألة التوحيد، ولوّنت آراءهم فيها؟ هل كان كلامهم فيها مجرد تأمل ميتافيزيقي نظري كما نلّفه عند أفلوطين مثلا، أم كان الباعث عليه عوامل واقعية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة ندرس آراء المتكلمين في التوحيد، ثمّ نردّها إلى العوامل التي قد تكون دفعت إليها. ويمكن أن نميّز لديهم بين مسلكين مختلفين في فهم التوحيد

¹ ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص350.

² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص185-188.

يشتمل كلّ منهما على درجات متفاوتة في تحقيق مفهوم التوحيد: المسلك المعتزلي والمسلك الأشعري.

أ. المسلك المعتزلي

انطلق المعتزلة من المسلك الجهمي، فأخذوا بأهمّ مبدأ فيه، وهو نفي كل ما يمكن أن يؤدي إلى التعدّد في ذات الله، وطوّروه في المضمون والصياغة بما يستجيب لحاجاتهم النظرية الخاصة. ولم يقتصروا منه على المعنى المألوف الذي نجده في القرآن والأحاديث، وهو إثبات إله واحد للكون، بل اشترطوا فيه التنزيه أيضاً، فمن لم ينزهه ربه لم يعدّه موحدًا. وهكذا توصّلوا إلى استحالة أن يكون خالق العالم جسماً. فلو كان الله جسماً «لوجب أن يكون قادراً بقدرته، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام»¹.

وقد عرف الفهم المعتزلي للتوحيد تطوّراً واضحاً يسمح لنا اعتماداً على ما وصلنا من مصنّفات بالتمييز فيه بين ثلاث محطّات تاريخية مهمّة مثلها على التوالي أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار.

* أمّا الجبائي فأقرّ بثلاثة معانٍ لكون الله واحداً. الأوّل أنّه لا يتجزأ ولا يتبعّض، مثل الجوهر الفرد، وليس في هذا الوجه مدح لله «المشاركة سائر الأشياء له فيه». والثاني أنّه متفرّد بالقدم، فلا ثاني له. والثالث أنّه متفرّد بسائر ما يستحقّه من الصفات النفسية، مثل كونه قادراً لنفسه وعالماً لنفسه. وأقرّ بأنّه «على هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنّه واحد، لاختصاصه بذلك دون غيره»².

* وأمّا ابنه أبو هاشم فحاول إصلاح هذا التحديد لمعاني الواحد باختصار الوجوه الثلاثة في وجهين فقط، وذلك برّد الوجهين الثاني والثالث إلى وجه واحد، لأنّ كون الله قديماً من الصفات التي تفرّد بها دون غيره، ولا فرق بينها وبين غيرها في الدلالة على التوحيد. فلا مبرر لإفراطها بقسم خاص³.

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 279. وانظر تحليل هذا الحكم ص ص 221-222.

² نفسه، المغني، ج 4، ص 241.

³ نفسه، ص 245.

* أما عبد الجبار، فإنه لما لاحظ أن المعنى الثاني وحده صالح لأن يُمدح به لأنه يدلّ على عدم المشاركة - وكان هذا رأي الجبائيين أيضا -، ذهب إلى أنه هو المقصود بتوحيد الله. واعتبر المعنى الأوّل غير صالح، لأنه لا مدح لله في أن لا يتجزأ ولا يتبعض - وإن كان كذلك فعلا -، فإنّ غيره يشاركه فيه، كالجوهر فإنه واحد بهذا المعنى، وكذلك سائر الأجسام من حيث هي جُمَل¹. وهكذا انحصر معنى التوحيد عنده في المعنى الثاني المتعلّق بالصفات، ولذلك دأب على إدراج الكلام على الصفات في باب الكلام في التوحيد².

ويمكن ردّ مجموع آراء المعتزلة في أصل التوحيد إلى محورين أساسيين: محور سالب يتمثّل في نفي مشابهة الله لمخلوقاته وتنزيهه عن كلّ ما يجوز على الأجسام والأعراض من أحكام وصفات ذاتية، ومحور موجب يتمثّل في إثبات صفات الكمال لله، مثل كونه قادرا عالما حيا.

إنّ الاختلاف بين شيوخ المعتزلة في تحديد معنى التوحيد يدلّ على أنّ الموقف المعتزلي من المسألة تطوّر تبعا لتطوّر الإشكالية التي شغلتهم وتغيّر الخصوم الذين تصدّوا لهم. فكان أبو علي يستهدف المجسّمة بنفيه التجزؤ عن ذات الله، ويستهدف إبطال المذهب الثنوي القائل بالهين اثنين والمذهب النصراني القائل بالتثليث، حين أكّد اختصاص الله بالقدم، ويستهدف الصفاتية المثبتين للصفات متميّزة عن الذات حين أكّد اختصاص الله بصفاته الذاتية. وكانت هذه الجماعات، المجسّمة والثنوية والديسانية والمانوية والمجوس والمرقيونية والنصاري والصفاتية، تمثّل في القرن الثالث خصوم المعتزلة الرئيسيّين. مع أبي هاشم، أي في الثلث الأوّل من القرن الرابع، تراجع التحدّي الثنوي واستمرّ تحديّ المجسّمة والصفاتية، ولذلك اقتصر الشيخ المعتزلي على معنيين للتوحيد يبطلان مذهب هاتين الفرقتين. وفي القرن الخامس ارتبط التحديّ الأكبر بالصفاتية لأنهم كانوا يمثلون الفرقة الكلامية

¹ عبد الجبار، ص 241؛ شرح الأصول الخمسة، ص 277؛ ابن متويه، المجموع، ص 214.
² عرّف عبد الجبار مضمون التوحيد بقوله: «ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القدم تعالى بما يستحقّ من الصفات، ثمّ يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقّه في وقت دون وقت». فجوهر علم التوحيد عنده يتعلّق بالعلم بالصفات. عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 128.

الصاعدة التي حلّت محلّ المعتزلة، فانحصر مفهوم التوحيد لدى قاضي القضاة في المعنى الكفيل بإبطال مذهبهم، ورأى في توحيدهم صورة «إسلامية» من «شرك» النصارى.

وإذا صحّ هذا التحليل فإنّه يبيّن أنّ الفهم المعتزلي للتوحيد كان محكوماً بخصائص الصراع ضدّ الفرق الأخرى، وأنّ هذا الفهم لم يكن جامداً، بل كان يتطوّر باستمرار استجابة لمقتضيات الصراع في كلّ مرحلة. ولا نعني بذلك أنّ توحيد المعتزلة كانت تحدّده الظروف العابرة والملابسات الطارئة، وإنّما نعني به أنّه كان سلاحاً يستخدمونه في كلّ معركة، فيوظّفونه حيناً ضدّ المجسّمة وحيناً آخر ضدّ الثنوية وحيناً ثالثاً ضدّ الصفاتية، وكان ذلك يوجب عليهم باستمرار تطوير صياغتهم النظرية للمفهوم.

لقد سمح الفهم المعتزلي للتوحيد في القرن الثالث والنصف الأوّل من القرن الرابع بمعارضة نزعات التشبيه والتجسيم واعتبارها خروجاً عن التوحيد الحقّ وإكفار أصحابها، حتّى إنّ أبا هاشم منع من وصف الله بأنّه كبير «لأنّه إنّما يوصف بذلك ما يتعاطم بانضمام غيره من أمثاله إليه»، وأجازه إذا أريد به التعظيم¹. ثمّ أدّى هذا الفهم في النصف الثاني من القرن الرابع وما بعده إلى إدانة مثبتتي الصفات المعنوية باعتبارهم مقرّين بمقالة مؤدّية إلى الشرك من حيث إنّها تقرّ بتعدّد القدماء، وإلى التجسيم من حيث إنّ المعاني لا تحلّ إلّا بالأجسام.

ب. المسلك الأشعري

في مقابل هذا الخطّ التطوّري المعتزلي تميّز المسلك الأشعري والسنيّ عامّة بالميل إلى الأخذ بأكبر عدد ممكن من الدلالات لمعنى التوحيد، مع إلحاح خاصّ على إثبات جميع صفات الكمال له وتأكيد اختصاصه بالفعل والخلق والإحداث دون ما سواه.

فقد تضمّن الاعتقاد المنسوب إلى أبي حنيفة في الفقه الأكبر تعريفاً للتوحيد يشمل جلّ أركان الاعتقاد السنيّ مع تأكيد خاصّ على أنّ الله واحد «لا من

¹ عبد الجبار، المغني، ج4، ص245.

طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له»، وأنه «لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية». ووضح مصنف الكتاب أن المقصود بهذه الصفات الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع... جاعلاً منها جميعاً صفات معنوية أزلية، وهو ما يخالف الفهم المعتزلي للصفات¹.

ونسب أبو الفضل عبد الواحد التميمي إلى ابن حنبل اعتقاداً ذهب فيه أيضاً إلى معنى متعدّد للواحد، فأقرّ بأنّ الله واحد لا من عدد، وأنه لا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة، وأنه واحد من كلّ وجه وما سواه واحد من وجه دون وجه². ويدلّ مضمون كتاب أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت 311) التوحيد وإثبات صفات الربّ على أنّ التوحيد عنده يتضمّن معنى إثبات جميع الصفات العقلية والخبرية الوارد ذكرها في الآيات والأحاديث الصحيحة والضعيفة. وذهب الماتريدي في معنى أنّ الله واحد إلى أنّه ليس بذئ شبيهه، لا في ذاته ولا في صفاته³.

أما الأشاعرة فركّبوا مذهبهم في التوحيد من مذاهب أسلافهم على اختلافها. فاختاروا من الآراء المعتزلية ما لا يتعارض ومذاهب أهل السنة، وأضافوا إليها بعض ما يقول به السلف، ثمّ وصلوا ما أخذوه بنظريّتهم الخاصّة في الفعل. فقال الأشعري بنفي التجزؤ والتأليف والتركيب عن ذات الله⁴، ونفي المشاركة في الصفات. وأبطل بصفة خاصّة كون الله جسماً لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه ليس واحداً⁵، وكلّ هذه المعاني سبق إليها. إلّا أنّه زيادة على ذلك وسّع من دلالة الوجدانية لتطابق النظرية السنيّة في الصفات ونظريّته هو في الفعل: فجعل معظم صفات الله مشتركة بينه وبين العباد، ولم يخصّ الله إلّا بالبعض منها مثل كونه قديماً، ولم ير في ذلك تشبيهاً لأنّ

¹ ضمن المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، ص 3-7.

² ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 294.

³ الماتريدي، التوحيد، ص 119.

⁴ ابن فورك، تمهيد، ص 55.

⁵ الأشعري، اللمع، ص 9-10، فقرة 112.

تماثل الشيين عنده لا يتحقق إلا بتماثلهما في جميع الصفات. كما جعل من معاني الواحد التفرّد النافي للاشتراك في الفعل والحكم والتدبير¹ لأنه لا يجوز أن يكون الإنسان نظيراً لله في كونه محدثاً لأفعاله بقدرته، وهذا ما لم يكن ليقبل المعتزلة به.

ووافق الأشعري أتباعه في جلّ هذه المعاني، فأوا في التوحيد معنى نفي الشريك. واستدلوا على استحالة قديم ثان أسوة بشيخهم الأشعري بدليل التمانع² المستوحى من الآية: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الأنبياء/21/22)، وهو المعنى الذي اعتمده عبد الجبار أيضاً³. ويعني التمانع أنه «ليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك» لأنّ «الاثنين يصحّ أن يختلفا ويوجد أحدهما ضدّ مراد الآخر» فيكون أحدهما مغلوباً، وهذا يتنافى والألوهية⁴. ونفى الباقلائي والقشيري كون الله جسماً لأنّ الجسميّة مبطلّة للوحدانيّة⁵. واستدلّ البغدادي بدليل التمانع في الآن نفسه «على توحيد الصانع، وانفراده بخلق العالم كلّ أعراضه وأجسامه»⁶. وفهم الجويني من الواحد معنى نفي الشريك من حيث إنّه «يستحيل تقدير إلهين»، وفهم من تسمية الله واحداً أنّه لا مثل له ولا نظير. كما فهم من الواحد معنى الشيء الذي لا ينقسم، لكنّه رأى تعريف الواحد بالشيء كافياً، وأقرّ بتقدّس الربّ عن التبعض والانقسام لأنّه ليس مؤلفاً⁷. وإلى هذه المعاني ذهب الشهرستاني أيضاً، فأقرّ بأنّ الواحد هو الشيء الذي لا يصحّ انقسامه، فذاته لا تقبل

¹ قال الأشعري: «الواحد والأحد بمعنى التوحّد الذي هو التفرّد النافي للاشتراك والازدواج في النفس والفعل والحكم والصفة لأنّه في نفسه غير منقسم، وفي نعمته لا مثل له، وفي تدبيره لا شريك له، فهو واحد من هذه الوجوه». ابن فورك، مجرّد، ص55.

² الأشعري، للمع، ص8، فقرة 8؛ الحث على البحث، ص138؛ الباقلائي، تمهيد، ص45؛ الإنصاف، ص34؛ القشيري، الفصول، ص60، فقرة 8؛ البغدادي، أصول الدين، ص85؛ الجويني، الإرشاد، ص13، الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص91-102.

³ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص278-288؛ المغني، ج4، ص275.

⁴ الباقلائي، تمهيد، ص45.

⁵ «صانع العالم ليس بجسم لأنّه واحد، وأقلّ الجسم جوهران تضاماً». القشيري، الفصول، ص60، الفقرة 12؛ الباقلائي، تمهيد، فقرة 325.

⁶ البغدادي، أصول الدين، ص85.

⁷ الجويني، الإرشاد، ص52-53.

القسمة ولا الشركة بوجه. وأكد أن البارئ «واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»¹.

وثمة معنى للوحدة آثار بلبله لدى المعتزلة وأهل السنة على السواء، يتعلّق بالواحد من جهة العدد. فقد نفاه أبو حنيفة، وذهب إلى أن «الله واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له»². ونفاه من المعتزلة عباد بن سليمان (ت حوالي 250) أيضا، فصرّح بأنه لا يصحّ في الله لأنه لو صحّ «لجاز أن يقال إنّه ثان لغيره وثالث لغيره لأن ذلك واجب في كلّ ما يعدّ، ولصحّ أن يقال إنّ الله رابع أربعة وخامس خمسة»³. ووافقهما في إبطال هذا المعنى خلافا للمتوقّع ابن حنبل⁴. لكن الأشعري قبل به، ولم ير ضيرا في الإقرار بأنّ البارئ واحد من طريق العدد، واستدلّ على جواز ذلك بآية النجوى: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (المجادلة 7/58). وعرف العدد بأنه «خبر المخبر عن الشيء بأنه واحد أو اثنان»⁵، وهذا التعريف يوحى بأنه يقصد بالواحد الواحد الذي هو أوّل الأعداد، ممّا يجعل الله طرفا في سلسلة وعنصرا من مجموعة. لكنّه في التعليق على الآية فسّر معنى كون الله «ثاني ثلاثة ورابع خمسة وسادس سبعة»... بأنه «العالم بنجوى المنتاجين السامع لذلك والشاهد له حيث لا يخفى عليه شيء»⁶.

يبدو أنّ الأشعري ركّب هذا الموقف من موقفين متناقضين أحدهما لأستاذه المعتزلي أبي علي الجبائي والآخر لابنه أبي هاشم. فقد أجاز أبو علي وصف الله بأنه واحد من باب العدد على المعنى المراد من «وصفنا الجزء من الجوهر والعرض بأنه واحد». أي أنّه فهم العبارة بمعنى نفي الانقسام عن ذات الله، وهو أحد المعاني التي ذهب إليها الشيخ المعتزلي في تفسير معنى التوحيد. لكنّ ابنه أبا هاشم رفض استعمال عبارة الواحد من طريق العدد في شأن الله

¹ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 91؛ الملل والنحل، ص 42.

² ضمن المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، ص 5.

³ عبد الجبار، المغني، ج 4، ص ص 241-242.

⁴ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 294.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص 58.

⁶ نفسه، ص 50.

لأنَّ «هذا القول يستعمل فيمن هو مثل غيره»، فلا يقال مثلا: ليس في الدار ثان لفلان إذا كان فيها بهيمة أو ثوب، ولا يقال: فلان ثان للكلب لأنَّه شتيمة وسبٌّ، وفيه خروج عن المتعارف في العبارة. وذهب لهذا الاعتبار إلى أنَّه لا يقال في الله إنَّه أحد العلماء أو بعض العلماء وإن كان عالما حقاً، وأوَّل لفظي «رابعهم» و«سادسهم» في آية النجوى بمعنى أن الله عالم بهم¹.

يدلُّ ما سبق من تحليل على أنَّ المتكلمين لم يكتفوا بالمعنى القرآني الظاهر لمعنى التوحيد، وهو ينحصر تقريبا في فكرة الإله الواحد الذي لا شريك له في الحكم والملك والألوهية²، وكان ردًّا على الوثنية والتثليث النصراني المنتشرين في البيئتين العربية، وعلى ميل بعض الناس من ذوي النفوذ الواسع إلى ادِّعاء الربوبية بمعناها العقائدي أو الاجتماعي. وإنَّما ذهبوا لحاجات استجدت إلى معان أخرى استخلصوها من نظريتهم في الطبيعة والفعل، مثل عدم التجزؤ والمشاركة في الفعل. وتتعلَّق هذه الحاجات الجديدة بشؤون الصراع الفكري والسياسي وتغيَّر موازين القوى بين الفرق والأحزاب.

كان الاختلاف الأساسي بين المعتزلة والأشاعرة في الموضوع يتعلَّق بمنزلة الصفات والأفعال. فقد ردَّ المعتزلة التوحيد إلى «العلم بما تفرَّد به الله من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين»³، بينما ردَّ الأشاعرة إلى العلم بصفاته التي يشاركه فيها غيره والتي لا يشاركه فيها أحد، ورأوا في الاقتصار على جانب واحد منها ضربا من التعطيل. وصار هذا الموقف من الصفات محلَّ إجماع سنيٍّ عامٍّ، عبَّر عنه ابن تيميَّة مثلا، حين اعترض على توحيد من سأمهم جهميَّة بحجَّة أنَّه يعني أن الله ذات مجردة عن الصفات، ورأى في هذا الموجود فكرة لا حقيقة لها في الخارج وشيئا يقدر في الأذهان دون الأعيان⁴.

¹ عبد الجبار، المغني، ج4، ص242-244.
² «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهَى خَيْرٌ لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ، لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (النساء 171/4)، «وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنَيْنِ، إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ، فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ» (الحل 51/16).
³ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص80.
⁴ ابن تيميَّة، منهاج السنة النبوية، ص97.

ولم ير المعتزلة بأسا بنسبة أفعال العباد إليهم، واعتبروا ذلك شرطا لاستقامة العدل الإلهي الذي بدونه لا يصح لأحد توحيد. بينما أصر الأشاعرة على أن الله هو الفاعل الوحيد، وتبجحوا بأن أهل السنة وحدهم هم القادرون على إثبات استحالة إله ثان، وعجزوا المعتزلة عن القدرة على إثباته لأنهم يعترفون بأكثر من فاعل في العالم¹.

ج. موضوع التوحيد

ما هو موضوع التوحيد؟ وبعبارة أخرى ما متعلق قولنا في الله: «إنه واحد»؟ كان هذا أحد الأسئلة التي طرحها المعتزلة على أنفسهم منذ عهد مبكر نسبيا. وكان جواب الجبائيين عنه أن علمنا بكون الله واحدا لا معلوم له، ولا يشار إليه بوجود ولا بعدم، يعينان أنه لا وجود لشيء واقعي وخاص ينطبق على وصفنا لله بأنه واحد. واستدلّا على هذا الجواب الغريب بأنه «لو كان له معلوم لم يخل من أن يكون موجودا أو معدوما»، ولا يصح أن يكون معلومه موجودا لأنه يجوز للمرء أن يعلم الله موجودا ولا يعلمه واحدا بأن يعتقد أن له ثانيا. ولا يصح أن يكون معلومه معدوما «لأن من حق كل معدوم أن يصح حدوثه على وجه... وما صح حدوثه لا يكون قديما منفيا».

وليست وحدة الله عند الجبائيين هي العلم الوحيد الذي لا معلوم له. بل ذهبوا إلى أن ذلك ينطبق على علوم أخرى كثيرة «إذا كانت علوما بالنفسي»، مثل علمنا بأنه «ليس في المعلومات سوى الجوهر والعرض والقديم». فهذا علم لا معلوم له «لأنه لا يمكن أن يقال إنه علم بهذه الأشياء لأنه قد يعلمها من يجهل ما ذكرناه، ولا يجوز كونه علما بموجود أو معدوم سواها». ومن أمثلتها أيضا علمنا بأن «الباقى لا بقاء له لأجله يكون باقيا. فهذا العلم ليس له معلوم، لأن إثبات بقاء موجود أو معدوم محال».

ومجاعة لهما لم يجوز عبد الجبار أن يكون معلوم علمنا بكون الله واحدا هو العلم بفساد اعتقاد من أثبت مع الله ثانيا لأن هذا «يوجب أن لا يصح من

¹ ابن فورك، تمهيد، ص75؛ الجويني، الإرشاد، ص32. ونسب الشهرستاني إلى الأشعري أنه جعل «أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره»، وأن «من أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين». نهاية الأقدام، ص91.

مكّلف واحد هذا العلم إذا لم يحصل من غيره هذا الاعتقاد الفاسد». وهذا يتناقض ومفهوم العدل المعتزلي، لأنّه يوجب أن يكفر بعض الناس حتّى يصحّ من البعض الآخر إيمان. والخلاصة هي أنّ اعتقاد المعتقد أنّه لا ثاني مع الله علم لا معلوم له لأنّه لا متعلّق له يشار إليه¹.

لم ذهب المعتزلة إلى هذا الرأي الغريب في تحديد متعلّق العلم بكون الله واحدا؟ يمكن تفسير ذلك بحرصهم الشديد على نفي كلّ شيء زائد عن الذات الإلهية. كان هذا موقفا عاما لديهم في مسألة الصفات، لكنهم ألحوا عليه بصفة خاصّة في مسألة التوحيد لأنّها الأصل الذي بنوا عليه مذهبهم في سائر الصفات. يؤكّد ذلك قول أبي هاشم الجبائي في وصف الله بكونه لا يتجزأ إنّ ذلك يفيد النفي وإن كان لفظه يفيد الإثبات، وقوله في اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها غيره -مثل كونه واحدا في القدم والإلهية وسائر ما يستحقّه من الصفات النفسية- إنّ ذلك يفيد الوحدة حقيقة لأنّ حقيقة الوحدة في تلك الصفات ترجع إلى معنى الإثبات و«تفيد ما هو عليه في ذاته من الصفات النفسية». إلاّ أنّه رأى أنّ الوحدة من جهة أخرى تعني أنّه لا مشارك له في صفاته النفسية، وذلك بمنزلة النفي، وإن لم يكن نفيًا على الحقيقة². وأكّد في موضع آخر أنّ «وصفنا له بأنّه واحد، من حيث انفرد بصفاته النفسية، حقيقة»، وشبه ذلك بوصفنا الرجل بأنّه واحد دهره «من حيث انفرد بخصال لا يشاركه فيها غيره»³. وهذا التأكيد ردّ بلا شكّ على تهمة التعطيل التي كان يتهمه بها أهل السنّة من متكلمين ومحدّثين وفقهاء. وقد كان المعتزلة فعلا يذهبون إلى أنّ كون الله واحدا صفة تفيد النفي، وأنّها لا تستحقّ للنفس ولا لعلّة.

¹ عبد الجبار، المعنى، ج4، ص ص247-249.

² نفسه، ص241؛ ج5، ص ص244-245. وقد استبعد جيمريه في ذهاب المتكلمين إلى المعنى الأوّل تأثيرا فلسفيا أفلاطونيا محدثا، واعتبره صدى للجدل الإسلامي المسيحي ومعارضة لفكرة التثليث، كما رأى فيه موقفا جبائيا مضادا لإقرار ابن كلاب بقدم الصفات القائمة بالذات الإلهية والموقف المحسّم الذين يعتبرون الله جسما مؤلّفا. ولاحظ أنّ المتكلمين بعد الجبائي دأبوا على ذكر هذا المعنى في المقام الأوّل وربما عدّوه أهمّ معاني الواحد، لكنّ ما نذكره في الصفحات الموالية يخالف ذلك. D. Gimaret, *Les noms divins*, p193.

³ عبد الجبار، المعنى، ج4، ص245.

في مقابل هذا الموقف حرص الأشاعرة وأهل السنّة على تأكيد المعنى الإيجابي للصفات، بما فيها كون الله واحداً، وجعلوا ذلك من الأمور المهمّة التي بها يتميّزون عن غيرهم.

إنّ التوحيد الكلامي اقتضاه مبدأ التنزيه من حيث هو تبرئة لله من كلّ مظاهر النقص والعيب ووصف له بما هو مدح وكمال. كما اقتضاه مبدأ النظام في العالم، لأنّ السماوات والأرض لو حكمهما في وقت واحد إلهان لفسدتا. فجملة قول المعتزلة في التوحيد يتلخّص في نفي ما تختصّ به الجواهر والأعراض، وإثبات صفات الكمال لله. وجملة قول الأشاعرة يتلخّص في نفي ما تختصّ به الجواهر والأعراض من حيث هي جواهر وأعراض، وإثبات صفات الكمال له¹. وستتضح هذه الفوارق أكثر في الفصل الموالي المخصّص للصفات.

ومن وجهة تاريخيّة مثل التوحيد الصيغة الاعتقاديّة التي كان ينحو نحوها الإنسان ويقترب منها باطّراد تعبيراً عن موقف أنطولوجي تميّز بإدراك أهميّة مفهوم العلة في تفسير الوجود، واستجابة لتطوّر اجتماعي وسياسي من أهمّ ملامحه ظهور مركزيّة الدولة وتبلور مفهوم الأمة ما قبل القوميّة.

3.2. توحيد الغزالي

لم يحد الغزالي في كتاباته الكلاميّة والصوفيّة على حدّ سواء عن المعاني المتّفق عليها بين الفرقتين في فهم التوحيد، فذهب في تفسير الواحد تارة إلى ثلاثة معانٍ وتارة إلى معنيين، وكأنّه يستعيد بذلك خلاف الجبائيين.

في الاقتصاد شرح الواحد بثلاثة معانٍ:

* ما لا يقبل القسمة لأنّه لا كمّيّة له ولا جزء ولا مقدار، والباري واحد بمعنى سلب الكمّيّة المصحّحة للقسمة عنه.

* وما لا نظير له في رتبته، كما نقول في الشمس إنّها واحدة، والله بهذا المعنى واحد فإنّه لا ندّ له. والدليل على أنّه لا ندّ له أنّه لو كان له ندّ لكان له ثان مثله في كلّ الوجوه، وذلك محال لاقتضاء الاثنينيّة التغيّر، «فإن لم

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، صص 155-156.
445

يكن تغاير لم تكن الاثنيّية معقولة». وبدل أن ينصرف الغزالي مثل سلفه إلى إثبات استحالة إلهين قديمين نحا منحى فلسفياً، فبيّن أنّه «ليس في الوجود مثلاً مطلقاً، بل كلّ اثنين موجودين فهما مختلفان، فلو لا تغايرهما لما كانا اثنين. فمن ضرورة الاثنيّية أن يكون أحدهما غير الآخر، ومن ضرورة الغيريّة مغايرة». ورأى أنّ الإقرار بوجود المثليين في الواقع يفضي إلى محالات، وإلى نقض مبادئ طبيعيّة ومنطقيّة أساسيّة. فلو جاز ذلك «لجاز وجود سوادين في محلّ واحد، ولجاز أن يقال في كلّ شخص إنّه شخصان بل عشرة أشخاص لكنّ الكلّ متماثلة ولا فرق»¹.

ولم يكن الغزالي أوّل من صرّح بهذا الرأي في استحالة وجود المثليين في الواقع، بل سبقه إليه الفارابي في بعض رسائله². والملاحظ أنّ هذا المعنى للوحدانيّة لا ينطبق على الله وحده، بل ينطبق على كلّ موجود، ولا يصلح أن يكون ردّاً حاسماً على الاعتقاد الثنوي لأنّ الثنويّة وإن أقرّوا بإلهين اثنين فإنّهم لم يقولوا بتمامتهما إطلاقاً، بل أكدوا تناقضهما من كلّ وجه.

* وما لا ضدّ له، ومعنى الضدّ الشيء «الذي يتعاقب مع الشيء على محلّ واحد ولا تجماع». وهذا في الحقيقة من أحكام الأعراض، لذلك استنتج الغزالي أنّ «ما لا محلّ له فلا ضدّ له، والباري لا محلّ له، فلا ضدّ له»³.

إنّ هذا التحديد الثلاثي تحديد كلامي صرف، استعان فيه الغزالي استعانة ظاهرة في العبارة وشكل الاستدلال والمضمون بالمنطق، وتلك إحدى الخصائص المميّزة لفكر حجّة الإسلام. وهي دليل على حرصه على الارتقاء بالاستدلال الكلامي إلى مرتبة الاستدلال المنطقي، وذلك بصياغة قضاياها صياغة منطقيّة صارمة.

وفي المقصد ذهب في تفسير الواحد إلى معنيين: الذي لا يتجزأ والذي لا يتثنّى:

¹ الغزالي، أساس، صر ص 14، 48.

² «وينبغي أن تعلم أن كلّ ما هو موجود وكلّ ما هو شيء فإنّه يلزم ضرورة أن لا يكون له قسم في شيء ممّا هو موصوف به... فإنّه إن كان كلّ شيء له قسم في كلّ ما يوصف به لم يتميّز شيء عن شيء أصلاً... وعاد الأمر إلى أن يكون معنى الموجود لا قسم له، بل يبطل أن يكون له اسم ومسمّى، بل تبطل المناطقة والعبارة». الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، ص 56-57.

³ الغزالي، الاقتصاد، ص 103.

*فالذي لا يتجزأ كالجوهر الواحد والنقطة، والله بهذا الاعتبار واحد «بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته».

* والذي لا يتثنى فمعناه الذي لا ثاني له ولا نظير، كالشمس «فهي لا نظير لها، إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير»، والله لا نظير له حقاً لأنه «موجود يتفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً»¹. ويدل هذا التمييز بين المثاليين على أن الغزالي لا يعتبر الوحدة الإلهية مماثلة للوحدة في الموجودات الطبيعية لأن وحدة هذه الموجودات ليست مطلقة ولا واجبة.

إن ميزة تعريف المقصد أنه، وإن حافظ على بعض المعاني الكلامية، اقترب اقتراباً شديداً من التعريف الفلسفي-الصوفي الذي يربط الوحدة بنوع الوجود لا بمجرد الصفات. فالله واحد لأنه يتمتع بوجود لا نظير له، وهذا يجعل الوحدة مزية وجودية والواحد أكمل الموجودات، فإن «الكمال في قلة الوجود يرجع إلى واحد»². وهذا بلا شك يتناسب ومذهب الغزالي المقر بدرجات وأنواع مختلفة في الوجود، وبأن وجود الخالق ليس مماثلاً لوجود المخلوق، وهذا نقيض مذهب المتكلمين. وهكذا يتردّد التوحيد إلى مفاهيم الممكن والواجب والقوة والفعل، ويرتبط بالأنطولوجيا أكثر مما يرتبط بالنص الديني.

وإلى جانب ذلك تحدث الغزالي في المقصد عن معنى آخر للتوحيد هو التوحيد في الفعل، فأقر بأن حقيقة هذا التوحيد أن تعلم أن «المتفرد بالفعل في الملك والملكوت واحد»، هو الله³. وهذا بلا شك أصل أشعري، مضى معه حجة الإسلام إلى أقصاه استجابة لمقتضيات صوفية نظرية وعملية. إلا أنه لم يقف عند حدود التعريف النظري الذهني للتوحيد، بل تجاوزه إلى التعريف العملي، وجعل إدراكه منتهى التجربة الصوفية وآخر مقامات السالكين. وفي إطار هذا الفهم الخاص ميز بين عدة درجات في التوحيد: ست في بعض

¹ الغزالي، المقصد، ص144.

² نفسه، ص77.

³ نفسه، ص161.

المواضع¹، وأربع في البعض الآخر، واعتبر «الفناء في التوحيد» أعلاها. وهذا تفصيل الدرجات الأربع:

– الدرجة الأولى هي النطق بالشهادتين مع غفلة القلب أو إنكاره، وهذا توحيد المنافقين.

– الدرجة الثانية هي تصديق القلب بمعنى لفظ الشهادتين، وهو توحيد العوام. ويدخل فيه توحيد المتكلمين لأن المتكلم لم يفارق العمى في الاعتقاد، بل فارقه في «صنعة تليق الكلام» الذي هو جهد إضافي يبذله لدفع المبتدعة عن تحليل عقدة الإيمان عن قلوب العوام.

– الدرجة الثالثة أن يقف الموحد على معنى التوحيد بطريق المشاهدة والكشف بواسطة نور الحق، وهو توحيد المقربين، «وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار». وهذا الصنف موحد «بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا إذا انكشف له الحق كما هو عليه»، إلا أن مرتبته ناقصة، إذ «لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات إلى الكثرة بالإضافة إلى من لا يشاهد سوى الواحد الحق».

– الدرجة الرابعة «أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين»، ومن أدرك هذه الدرجة فني في التوحيد وصار لا يرى إلا واحدا فيفنى في توحيده عن نفسه فلا يراها ويفنى عن فناءه فلا يرى شيئا سوى الله وهذا هو فناء الفناء. إن صاحب هذه الدرجة موحد «بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكلّ من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»². فالموحد بهذا المعنى ليس معتقدا لشيء بل هو شخص اختار أن يصرف حياته على الوجه الذي يحقق له الفناء التام ويخرجه من يده بالكليّة ومن العالم والآخرة أيضا، فيغيب عنه الجميع ويغيب هو عن الجميع، فينسى نفسه ولا يبقى له إلا الحق، «ويكون حاله: قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ (الأنعام/91)، ويكون نقد وقته: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص/88) مصداقا للحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب

¹ الغزالي، فضائل، ص ص49-54.

² نفسه، إحياء، ج4، ص ص378-379.

إليّ بالنوافل حتىّ أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعته الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به»¹.

إنّ النظر إلى الموجود «بعين التوحيد المحض» يعرف الناظر أنّ الله هو الشاكر والمشكور وأتته المحبّ والمحبوب، «وهذا نظر من عرف أنّه ليس في الوجود غيره، وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه، وأنّ ذلك صدق في كلّ حال أزلا وأبدا لأنّ الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام. ومثل هذا الغير لا وجود له، بل هو محال أن يوجد»، لأنّه لا قيوم إلّا واحد، وليس معنى الغناء عن النفس غير هذا².

والذين لم يبلغوا هذا المقام أصناف: فمنهم عميان هم أهل جحود، أثبتوا أنفسهم ونفوا الله، «ولو عرفوا لعلموا أنّهم من حيث هم لا ثبات لهم ولا وجود لهم، وإنّما وجودهم من حيث أوجدوا لا من حيث وجدوا، وفرق بين الموجود وبين الموجد. وليس في الوجود إلّا موجود واحد وموجد. فالموجود حقّ والموجد باطل من حيث هو هو، والموجود قائم وقيوم والموجد هالك وفان»³. ومنهم عور رأوا بعين وجود الموجود الحقّ، وعميت منهم العين الأخرى، فلم يبصروا فناء غير الموجود الحقّ، وأثبتوا موجودا آخر مع الله. ومن كانت هذه حاله فهو «مشرك تحقيقا». فإن جاوز حدّ العمى الذي في عينه الثانية إلى العمش -وهذا هو الصنف الثالث- «أدرك تفاوتا بين الموجودين، فأثبت عبدا وربّا»، وهذا يدخله في «أوائل التوحيد». «ثمّ إن كحلّ بصره بما يزيد في أنواره» قلّ عمشه، وبقدر ما يزداد في بصره «يظهر له نقصان ما أثبتته سوى الله تعالى». ورأى الغزالي في الحديث: «أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» ترقيا من مشاهدة فعل الله إلى مشاهدة مصدره الذي هو الصفة الإلهية، ثمّ من مشاهدة الصفة إلى مشاهدة الذات الإلهية لكنّه ما يزال يرى ذاته هو معها، ثمّ من رؤية ذاته مع الله إلى الغناء عنها ورؤية كلّ شيء من الله. وهذه هي

¹ الغزالي، فضائل، ص 52. والحديث في صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 134.

³ نفسه، ص 135.

الرؤية الحقّ، فالكلّ منه بدأ، وإليه يعود، وكلّ شيء هالك إلاّ وجهه¹. ومن بلغ هذه الدرجة وصارت له حالا لم ينظر في شيء من الأفعال إلاّ رأى فيه الفاعل وزهل عن الفعل².

إنّ التوحيد الحقّ هو أن يرتقي الإنسان بالتطهير والمجاهدة وتكحيل العين بعلوم الآخرة من عالم الشهادة إلى عالم الجبروت، ومنه إلى عالم الملكوت، حيث حقائق الأشياء. حينئذ تظهر له عيانا عودة كلّ شيء إلى الواحد الأحد. لكن من قصر عن السير في هذه الطريق الوعرة «ولم يمكنه أن يسمع كلام ذرّات الملك والملكوت بشهادة التوحيد» وجب تكليمه «بحرف وصوت»، وردّ «ذروة التوحيد إلى حضيض فهمه، فإنّ في عالم الشهادة أيضا توحيدا. إذ يعلم كلّ أحد أنّ المنزل يفسد بصاحبين والبلد يفسد بأمرين. فيقال: لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا، فيكون ذلك على ذوق ما رآه في عالم الشهادة»³.

إذا كانت أعلى درجات التوحيد تقتضي أن يفنى المرء حتّى عن نفسه فلا يرى إلاّ واحدا، فكيف يصحّ ذلك «وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة»؟ وكيف يكون الكثير واحدا؟

لم ينكر الغزالي شرعية هذا التساؤل، وأجاب عنه بأنّ الشيء قد يكون كثيرا باعتبار، واحدا باعتبار آخر. كالإنسان فإنّه كثير باعتبار روحه وجسده وأعضائه، واحد بالإضافة إلى الإنسانيّة، وهذا معنى رأينا من قبل أنّ أبا هاشم الجبائي قد سبقه إليه. «فكذلك كلّ ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار واحدٍ من الاعتبارات واحداً، وباعتباراتٍ آخرٍ سواه كثيرٌ، وبعضها أشدّ كثرة من بعض». ومن نظر إلى الكثرة كان في تفرّقه، ومن نظر إلى الوحدة كان «كأنّه في عين الجمع».

¹ نفسه، ص 136-137. وورد الحديث بصيغة قريبة من هذه في صحيح مسلم، كتاب الصلاة،

² باب ما يقال في الركوع والسجود؛ وفي سنن النسائي، كتاب السهو باب التهليل بعد التسليم.

³ نفسه، ص 492.

³ نفسه، ص 389-390.

إنّ في هذه الرؤية الجدليّة لعلاقة الوحدة بالكثرة، المستمدّة من بعض نزعات وحدة الوجود كما جسّدها باحتشام الصوفي أبو سعيد الخراز، إقراراً بوحدة الوجود. إلاّ أنّه إقرار لا يتنكّر للسنة، بل يأخذ بالتصوّر التقليدي للتوحيد ولرؤية العالم، ويجعله معبراً عن درجة مخصوصة من المعرفة تفوقها درجة أخرى يقصر عنها العوأم ولا يدركها إلاّ الخواصّ. وقد حذّر الغزالي من إنكارها بحجّة عدم اتّصافنا بها، لأنّ هذا شأننا كذلك مع النبوءة، ولسنا ننكر النبوءة مع ذلك بهذه الحجّة¹.

لقد ميّز الغزالي بين توحيد العوأم وتوحيد الخواصّ، واعتبر كلاّ منهما حقّاً باعتبار مخصوص، بل رأى كلّ الناس موحدّين رغم أنوفهم لأنّ كلّ إشارة إلى شيء من الأشياء هي «بالحقيقة إشارة إليه (الله) وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق». وإذا كان كلّ «هو» هو الله «فإذن لا إله إلاّ الله توحيد العوأم، ولا إله إلاّ هو توحيد الخواصّ، لأنّ هذا أتمّ وأخصّ وأشمل وأحقّ وأدقّ وأدخل بصاحبه في الفردانيّة المحضة والوحدانيّة الصرفة»².

إنّ القول بوحدة الوجود على أساس مفهوم الفناء ليست فكرة مسقطة تأثّر بها الغزالي فقال بها، بل هي النتيجة الأكثر معقوليّة المترتبة على المنطلقات التي انطلق منها في تصوّره الألوهيّة وفهمه معنى الوجود وموقفه من المحسوسات وعالمها. واقترابه الشديد من التصريح بالاتّحاد هو الذي جعله يعتبر في المشكاة جميع الخلق موحدّين، ولا ينظر إلى طوائف الناس بحسب أديانهم ومذاهبهم، وإنّما بحسب درجات معرفتهم.

3. مشكلة التنزيه

إنّ التنازع بين اتّجاهي التنزيه والتشبيه سمة مشتركة بين كلّ الأديان التوحيدية، ومظهر من مظاهر حيويّتها وحيويّة الفكر النابع منها. ولا ينبغي أن نعتبر التناقض بين الاتّجاهين ناتجا عن خطأ في القراءة والتأويل، فهو كامن في النصوص الدينية، ولعلّه يخترق الأشياء والعقل نفسه. ولا يقتصر

¹ الغزالي، فضائل، صص 379-380.

² نفسه، مشكاة، ص60.

التناقض على هذه المسألة، بل يشمل مسائل أخرى كثيرة تتعلق بالعدل والفعل والعقل والإنسان والمصير وغيرها. إن آيات التشبيه ملازمة لكل الكتب التوحيدية المقدسة، ويمكن عدّ ما ورد منها في القرآن امتدادا لظواهر ونزعات دينية خلّت، وهذا يعني أنّ لها تاريخا ونماذج أقدم¹.

لماذا لم تحيّر هذه النصوص التشبيهية النبيّ والصحابة والسلف -أي أجيال المتقبّلين الأول- حتّى إنهم أضافوا إليها نصوصا أخرى استعاروا بعضها من الديانات المجاورة وأعطوا بعضها شكل أحاديث ممّا جعل رصيد السنّة من هذا الضرب من النصوص ينمو بأطراد ويتفوّق على رصيد القرآن كما ونوعا، بينما حيّرت المتكلّمين حتّى رأوا فيها مشكلة خطيرة تنبئ عن التعارض والاختلال في آي الكتاب؟ وكيف جعل المتكلّمون من هذه الظاهرة التي قد تكون تعبيرا ضروريا عن مرحلة من مراحل الدين ورؤية واقعية للألوهية ولمعاني القوّة والجمال والغنى والرحمة مشكلة نظرية، فحوّلوا الخطاب الديني الذي هو خطاب رمزي مؤسّس إلى خطاب عقلاني استدلالي مبرّر؟

نحاول فيما يلي الإجابة عن هذين السؤالين، مبتدئين كالعادة بدراسة وجهة النظر الفلسفية، ثمّ الكلامية، ثمّ الغزالية.

1.3. تنزيله الفلسفة

مال الفلاسفة العرب إلى وصف الله سلبيا، فنفوا عنه جميع العلل لأنّ إثبات كونه معلولا قد يؤدّي إلى كونه جسما². ونفوا عنه صفات الأجسام، وأنكروا أن يكون منحازا بنهاية ما أو بمكان ما لأنّ المنحاز بأحدهما «ليس يمكن أن يكون غير جسم»³. لكنهم رغم ذلك حاولوا حدّه وضبط ماهيته، فقالوا إنّه جوهر، إلّا أنّهم لم يجعلوه كالجواهر المحسوسة، بل جعلوه جوهرًا

¹ قارن مثلا بين آية الاستواء الواردة في سورة طه ووصف مركبة الربّ يهوه الوارد في كتاب حزقيال، 1 من التوراة.

² نفى ابن سينا عنه خاصّة العلة الصورية لأنّ الصورة لا تكون إلّا في مادّة، «ويظهر من انتفاء هذه العلة عنه انتفاء جميع العوارض الجسمانية من الزمان والمكان والجهة والاختصاص بمكان، وعلى الجملة فكلّ ما يجوز على الأجسام يستحيل عليه». الرسالة العرشية، ص 6.

³ الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، ص 87-88.

عقليًا¹. ولم يكن هذا القول من وجهة نظر فلسفية غريبًا، فقد ورد في مقالة اللام من كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وصف الله بالجوهر، وكان هذا الأمر مقبولًا أيضًا في التولوجيا والفلسفة المسيحيين².

وذهب الفارابي وابن سينا في أكثر من موضع إلى أن الله عقل، وجعل ذلك أساس نظريتهما في الفيض وأساس تقسيمهما الموجودات إلى موجودات مادية وموجودات عقلية مجردة. فالمبدأ الأول «موجود لا في مادة، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض»³. ذلك أن معنى العقل «أنه موجود بريء عن المادة، وكل موجود هذه صفته فهو عقل، أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره. والله هذه صفته، أي هو بريء عن المادة، فإن هو عقل، وهما عبارتان عن معنى واحد»⁴. والصيغة المشهورة التي عبرًا بها عن هذه الفكرة هي قولهما في الله إنه عقل وعقل ومعقول في وقت واحد⁵.

وقد أرجع الفارابي أصول الفكرة التي تجعل الله عقلا إلى أرسطو⁶، إلا أننا لا نستبعد تأثره في ذلك بالأفلاطونية أيضًا. وبسبب تعدد المؤثرات في هذه المسألة فإن الرأي الذي انتهى إليه الفلاسفة العرب لم يكن يتطابق تمام التطابق مع أي من التصورات الفلسفية السابقة للألوهية، وإنما كان مزيجًا منها. أو لعل الأصح أن نقول إنه كان حصيلة قراءة أفلاطونية محدثة للميتافيزيقا الأرسطية. إن الله عند الفلاسفة العرب لا يتعالى على الموجود، بل هو الموجود بامتياز، ولا يتعالى على العقل، بل هو عقل وعقل ومعقول، وهو مماثل من حيث الطبيعة للمبادئ الأولى الصادرة منه، إلا أنه أكملها.

¹ الفارابي، السياسة المدنية، ص31؛ رسالة في الملة الفاضلة، صص33-34.

² الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، صص87-88؛ D. Gimaret, *Les noms divins*, pp160-162. وقد كان ديكارت يعتبر الله جوهرًا، بل الموجود الوحيد الجدير بهذه التسمية. وعين بالجوهر ما يوجد وجودًا لا يحتاج فيه إلا لذاته حتى يوجد. موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ص1360.

³ الغزالي، تهافت، ص211.

⁴ نفسه، ص154.

⁵ الفارابي، رسالة في العقل، صص15-16؛ السياسة المدنية، صص25-26؛ ابن سينا، النجاة، صص280-281.

⁶ الفارابي، رسالة في العقل، ص35.

والملاحظ أنّ فكرة الإله-العقل لم تتسرّب إلى الفلسفة العربيّة إلاّ مع الفارابي، أمّا قبل ذلك فكانت معروفة إلاّ أنّها مستهجنة، واعتبرت غير ملائمة للتنزيه المطلق¹. ما الذي أحدث هذا الانقلاب، وجعل المضمون الجوهري للتنزيه عند الفلاسفة يتلخّص في فكرة الإله-العقل؟ إنّه أطلع الفلاسفة العرب على النظرية الفيضانية وتبنيهم لها. ويمكن أن نقرّ أيضاً لنظرية النفس الأفلاطونية بدور في ذلك، فقد عدت النفس فيها موجوداً روحانياً، أي عقلياً، وتطلب هذا الإقرار الاعتراف بالوجود العقلي قسماً مستقلاً من أقسام الوجود، هو أعلاها لا محالة. لكنّ هذه الفكرة وجدت أمامها سداً منيعاً حال دون تسربها إلى علم الكلام، تمثّل في النظرية الذريّة التي لم تكن تقرّ بموجودات عقليّة مجردة، وكانت تأبى وضع العقل خارج القسمة الثنائية إلى الجواهر والأعراض.

2.3. تنزيه المتكلمين

ظهرت مشكلة التنزيه في الثقافة الإسلاميّة نتيجة تظافر سببين مختلفين: أولهما وجود نصوص تشبيهية حيرت المفسرين منذ وقت مبكر. ولعلّ من أقدم ما حيرهم منها آية الاستواء، فقد برزت باعتبارها مشكلة تفسيرية واعتقادية منذ حياة الإمام مالك على الأقل. وثانيهما يتعلّق بالمؤثرات الدينيّة والفلسفيّة الأجنبية المتسرّبة عبر النظريات الطبيعيّة والمعرفيّة اليونانية والهنديّة والفارسيّة التي لوّنت اعتقادات الشيعة خاصّة وعلماء الكلام عامّة. فالقرآن حين يتكلّم عن الأشياء يسمّيها عادة بأسمائها الفرديّة، ولا يكاد يتكلّم عن مجردات. ولذلك فإنّه حين تحدّث عن الله تحدّث عن إله مشخّص، له أسماء وصفات وأفعال محدّدة، لا تختلف نوعياً عمّا نسبه إلى الموجودات الأخرى. ولما كان أعمّ اسم يمكن إطلاقه على الموجودات هو الشيء اعتبر المتكلّمون كلّ موجود شيئاً، وطبّقوا هذه القاعدة على الله، فعّدوه الشيء

¹ قال الكندي: «فقد تبين أنّ الواحد الحقّ ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصّة ولا عرض عامّ ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل ولا يقبل التكميل ولا هو المركّب ولا كثير ولا واحد ممّا ذكرنا أنّه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ولا يلحقه ما يلحق أساميها». الكندي، الرسائل الفلسفيّة، ج 1، ص 160.

بامتياز واحتجوا بهذه الآية: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (الأنعام/19).

ولأن الأشياء المحيطة بنا أجسام اعتبر بعض المتكلمين الشيء مرادفا للجسم، ثم طبّقوا هذه القاعدة على الله، واستنتجوا أنه جسم كذلك. كان هذا مذهب هشام بن الحكم ومحمد بن كرام وآخرين، إلا أنهم لم يعنوا بذلك الجسميّة الفيزيائية بالضرورة. وسرعان ما لقي هذا الموقف معارضة شديدة من فريق آخر من المتكلمين نفوا كلّ وجه من وجوه الشبه بين الخالق والمخلوق، فنشأ صراع فكري محتدم استمرّ قرونا بين نزعتين متناقضتين: إحداهما مالت إلى التشبيه، وأجرت النصوص المتشابهة على ظاهرها، وكان ممثلوها الأوائل ينتمون إلى التشيع الإمامي المبكر وبعض نزعات التصوّف ودايرة المحدثين والمفسرين؛ والأخرى مالت إلى التنزيه، وكانت تضمّ الجهميّة والمعتزلة ومتكلمي أهل السنّة على درجات متفاوتة.

وقد أسهم أكثر كتّاب الفرق ومؤرّخي علم الكلام في تكريس هذه الصورة التقابليّة، فقسّموا المتكلمين إلى مشبّهة ومنزّهة. إلا أن هذا التقسيم غير دقيق، ووظيفته إيديولوجيّة محض، ويجب أن لا نقع في الفخّ الذي نصبه المتكلمون بعضهم لبعض، فنعتبرهم شقيين: شقا مشبّها حقاً وشقا منزّها. وعلى أيّة حال لا نجد أحدا يسمّي نفسه مشبّها، بل إنّ جميع من اتّهموا بالتشبيه لم يتوانوا في إبعاد التهمة عن أنفسهم. وفي الحقيقة توجد درجات عديدة ومتفاوتة من التشبيه والتنزيه، تدقّ الحدود بينها وتتلاشى أحيانا. وقد انصبّ اهتمامنا على ثلاثة منها اعتبرناها جديرة بالتحليل هي: الموقف التجسيمي، والموقف الحنبلي، والموقف التنزيهي.

أ. الموقف التجسيمي

تحدّثت المصادر القديمة عن جماعة من القرن الثاني ينتمون إلى مشارب مختلفة كانوا يقولون بالتجسيم الصريح ويتصوّرون الله على هيئة الإنسان أو بعض الأجسام الأخرى. من أبرزهم ثالوث شيعي إمامي يتركّب من هشام بن الحكم (ت179) أحد تلاميذ الإمام الشيعي جعفر الصادق وهشام بن سالم الجواليقي وأبي جعفر محمد بن النعمان المعروف عند أهل السنّة بشيطان

الطاق. وأضافت إليهم بعض المحدثين والأخباريين، مثل مقاتل بن سليمان(ت150) وداود الجواربي(ت بعد 200).

فأما هشام بن الحكم فقد كان حسب عبد الجبار وابن تيمية أول من قال بالتجسيم في الإسلام¹. وذكر الأشعري أنه كان يقول إن الله جسم لا كالأجسام، ويزعم «أن معنى موجود في الباري: أنه جسم، لأنه موجود شيء»²، إذ الشيء عنده لا يكون إلا جسماً³، وكان يقرّ لله بالنهاية والحدّ، ويصفه بالطويل العريض العميق، وبأنه نور ساطع يشبه السبيكة واللؤلؤة، وأنه ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، يتحرّك ويذهب ويجيء، وبحركته حدث المكان، وقبله لم يكن في مكان⁴.

وأما مقاتل والجواربي والجواليقي فنسب الأشعري إليهم أنهم يقولون إن الله جثة على صورة الإنسان له لحم ودم وشعر وعظم وجوارح وأعضاء، وتأولوا عبارة «الصمد» المذكورة في سورة الإخلاص بمعنى «المصمت الذي ليس بأجوف»، أو الأجوف من فيه إلى صدره المصمت ما سوى ذلك، لكنهم أقرّوا مع ذلك بأنه لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد⁵. وكان مقاتل على وجه الخصوص -وهو محدث ومفسّر- يكثر من الاعتماد على التوراة في التفسير ولا يتحرّج من التفسير الظاهري للآيات ولا يذكر أسانيد أخباره، فطعن علماء الجرح والتعديل في إسناده وهجره لأجل ذلك أكثر المفسرين⁶.

وإلى جانب هؤلاء اتهم الشهرستاني بالتشبيه جماعة من الشيعة الغالية والهشاميين وبعض أصحاب الحديث الحشوية، مثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي، ونسب إليهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة، وزعم أن المشبهة يجرون آيات التشبيه على ما يتعارف في صفات الأجسام⁷.

¹ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص152؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص ص162.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص33-34، 208، 521.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص67.

⁴ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص31-32. واعترف الأشعري بأن أوائل الرافضة كانوا يقولون بالتشبيه، ثم صار متأخروهم يقولون بالتزويه على مذهب المعتزلة. نفسه، ص35.

⁵ نفسه، ص ص152-153، 209.

⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص350، M. Plessner, Mukâtil B. Sulaymân,

.E.I.2, t7, pp508-509 ; Cl. Gilliot, Muqâtil, grand exégète, p59, note 71

⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، ص106.

وشهر بتشبيهه غلاة الشيعة المزدوج: تشبيه الخالق بالخلق اعتمادا على حديث الصورة، وتشبيهه بعض المخلوقات بالله، يقصد قولهم بالهيئة علي¹. وذكر البغدادي أن الهشامية أثبتوا لله حجما محدودا من جميع الجهات، وأن الكرامية أثبتوا له الحد من جهة السفلى فقط، أي الجهة التي منها يلاقي العرش، وأكد أن الفريقين رغم اختلافهما متفقان على أن العرش مكان له².

هل نقبل بهذه الأقوال ونصدق أن جماعة من المتكلمين والمحدثين والمفسرين كانوا يتصورون ربهم فعلا على هيئة بشرية؟ ثمة معطيات عديدة تدفعنا إلى الشك في صحة هذه الاتهامات، واعتبارها جزءا من حملة فكرية كان يشنها المتكلمون بعضهم ضد بعض، بالإمكان أن نجعلها في النقاط الثلاث التالية:

أ- الأولى أن السياق الذي ترد فيه هذه التهم سياق هجوم على المشبهة وإدانة لهم، ورواتها دائما من الخصوم، مثل المعتزلة والأشاعرة والحنابلة المتأخرين الراغبين في إبعاد تهمة التشبيه عن أنفسهم. فكان هؤلاء يطلقون على المشبهة أقبح الأسماء، ولا يتورعون عن تعميم هذه الأسماء على غيرهم. من ذلك أن المعتزلة سمو أصحاب الحديث بـ«أهل الحشو»، ورد ذلك في قصيدة مطولة لبشر بن المعتمر قال في بعض أبياتها (الرجز):
لَسْنَا مِنَ الْحَشْوِ الْجَفَاةِ الْأُولَى *** عَابُوا الَّذِي عَابُوا وَلَمْ يَذُرُوا³.
وفي التعليق على هذه القصيدة ذكر الجاحظ أن بشرا ذكر فيها النابتة، مما يدل على أن الحشو عنده والنابتة سواء⁴.

ب- الثانية أن هذه الحملة كانت تستخدم أحيانا تهما مخزية لا يمكن تصديقها، وتورد أخبارا نمطية وأقوالا متشابهة تبعث على الشك. من ذلك ما نسب إلى هشام من أنه قال في ربه إن مقداره سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن

¹ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 103-104.

² البغدادي، أصول الدين، ص 73، 76-77.

³ الجاحظ، الحيوان، ج 6، ص 290، البيت 49.

⁴ نفسه، ص 297.

جبل أبي قبيس أعظم منه¹. وزعم الحاكم الجشمي البيهقي أن محمد بن خزيمة(ت311) احتار في جنس الله أذكر هو أم أنثى، واشتد عليه الأمر، فأجابه أحد إخوانه بأن القرآن تضمن بيان ذلك، وهو قوله: «وليس الذكر كالأنثى» (آل عمران36/3)، فقال له: «أفدت وأجدت، وأودعه كتابه». وذكر أيضا أن القاضي معاذ بن معاذ بن نصر التميمي المعروف بمعاذ العنبري(ت196) قاضي البصرة زمن الرشيد ادعى أن لله فرجا، فقيل له: أذكر أم أنثى؟ فقال: دُكر². وزعم البغدادي أن داود الجواربي «أضاف إلى معبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية»³. ونقل الشهرستاني أن الجواربي كان يقول في صفة ربه: «اعفوني من الفرج واللحية، وأسألوني عما وراء ذلك»⁴.

إن طابع التشهير في هذه الحكايات واضح، ولا يوجد حافز تاريخي معقول يدفعنا إلى التصديق بها باستثناء اعتماد «أبطالها» على قراءة مخصوصة لنصوص قرآنية وحديثية. فلم تصلنا من معاذ العنبري والجواربي مؤلفات شخصية، وما وصلنا من ابن خزيمة لا نجد فيه ما يؤكد ما نسب إليه، بل نجد فيه ما يكذبه. لذلك نميل إلى تزييف هذه الأخبار وما شابهها.

ج- الثالثة أن بعض هؤلاء المتهمين بالتشبيه الصريح وصفتهم مصادر أخرى بالاعتدال في الاعتقاد وموافقة السلف وأهل السنة. فقد حشر الشهرستاني مقاتل بن سليمان ومالك بن أنس مع السلف المتقدمين من أصحاب الحديث، واعترف أنهم «سلكوا طريق السلامة، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثّل في الوهم فإنه خالقه ومقدّره»⁵. ودافع ابن تيمية أيضا عن مقاتل ضد الأشعري، واعتبر اتهامه له متحيزا بسبب وقوعه تحت التأثير المعتزلي⁶. ولا يساعد التفسير المنسوب إلى مقاتل على تأكيد نزعة التجسيمية على نحو ما يتهمه به خصومه، وكل ما نجد فيه ضرب

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 207-208؛ البغدادي، أصول الدين، ص 73.

² الحاكم الجشمي، رسالة إبليس، ص 33-34.

³ البغدادي، أصول الدين، ص 74.

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 105.

⁵ نفسه، ص 104.

⁶ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 2.

من التشبيه لا يبتعد عما يقول به المحدثون والفقهاء الحنابلة. فقد فسّر الآية «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى 11/42) -وهي أهم شاهد نصّي يعتمد عليه أصحاب التنزيه-، بمعنى أن الله لا مثيل له في القدرة¹. وفسّر اليد بمعنى العطاء². ولئن أقر بأن الله كتب التوراة بيده فإنه لم يكن منفردا بهذا القول، بل كان ذلك أمرا فاشيا في عصره، قال به عكرمة وأبو بكر محمد بن الحسين الآجري (ت360) في كتاب الشريعة³. وفسّر مقاتل نقلا عن ابن عباس فعل استوى في آية الاستواء بمعنى استقر⁴، وذهب في تفسير يمين الله وساقه وجنبه ورؤية الله مذهباً يقبل بدلالاتها الظاهرة ولكن من غير تجسيم فاحش⁵. ما هي حقيقة التجسيم إذن؟ لعلّ الجواب عن هذا السؤال يمنحنا إياه الأشعري. فقد نسب إلى هشام بن الحكم أبرز متكلم مجسم وجهة نظر تشبيهية أخرى أكثر اعتدالا، لا تنكر كون الله جسما، لكنها تفهم الجسم بمعنى الموجود والشيء والقائم بنفسه⁶، وقد تواتر هذا المعنى في كثير من المصادر⁷. ومما يؤكد هذا المعنى أن الأشعري نقل عن ابن الراوندي أن هشاما كان يقول إن الله يشبه الأجسام من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلّت عليه⁸. فالدافع إلى التجسيم هو البحث عن قاسم مشترك بين الله والعالم يسمح باتخاذ الثاني دليلا على الأوّل.

ولا ينبغي أن نستغرب من حدّ هشام الجسم بالموجود، فإنّ هذا المذهب كان معروفا في الفكر الرواقي. إن مفهومه للجسم يشبه مفهوم السوما (soma) عند الرواقيين، ونظريته في المعرفة القائمة على الاتصال بين المدرك والمدرك عبر شعاع أو غيره -وقد طبّقها على الله نفسه- قريبة من نظريتهم في حركة

¹ Cl. Gilliot, *Muqâtil, grand exégète*, p56.

² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ص58.

³ نفسه، ص59.

⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص80.

⁵ Cl. Gilliot, *Muqâtil, grand exégète*, pp60-68.

⁶ قال هشام: «إنما أريد بقولي جسم أنه موجود، وأنه شيء، وأنه قائم بنفسه». الأشعري، مقالات

⁷ الإسلاميين، ص208، 304.

⁸ انظر مثلا: ابن فورك، مجرّد، ص210، 315؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص

218، 224.

⁸ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص207-208.

الروح (pneuma)، وكيفية حصول الإدراك لها. وهي مرتبطة بتصور هشام لله باعتباره كائنا نورانياً يفعل بواسطة شعاع يرسله من ذاته، فتحدث داخله الحركة. ولما كان الله موجوداً نورانياً كانت أبعاده عظيمة جداً، إلا أنها محدودة رغم ذلك، وهذا ما يسمح للمؤمنين في الآخرة برؤيته¹. وبسبب عدم تمكن هشام من استيعاب المفاهيم الرواقية الدقيقة استيعاباً جيداً نتيجة تعرفه عليها من طريق المشافهة فحسب وقع في الخلط والتناقض، واضطر أحياناً إلى التراجع عن أقواله السابقة، وهو ما أحسن خصومه استغلاله ضده.

أما المحدثون والقصاص مثل مقاتل فإن تجسيمهم كان على الأرجح تعبيراً عن موقف تأويلي بدائي، يأخذ بظاهر النصوص لأنه لم يستوعب بعد فكرة المجاز التي كانت ما تزال في طور التبليور. ولا ننكر إلى جانب ذلك احتمال تأثرهم بمصادر فكرية غير إسلامية. إن كثيراً من آراء مشبهة الإمامية تشترك في اعتبار الله نوراً. ولا نستبعد أن تكون هذه الآراء تعبيراً عن اتجاه تفسيري فهم أصحابه آية النور فهما حرفياً، فشبّهوا الله بنور اللؤلؤة أو السبيكة. ليس ذلك بالاستبعاد في ضوء ما نعرفه من أهمية فكرة النور في صفة الله ومحمد والأئمة لدى الشيعة، بصنفيهم المعتدلين والغلاة.

لكن متكلمي المعتزلة المحنكين استغلوا هذه الأقوال والتأويلات الساذجة لتشويه القائلين بها من أوائل الإمامية وجمهور المحدثين الشعبيين، وتوريطهم عقائدياً، وتحويلهم إلى رموز ونماذج للتشبيه. ثم أكمل الأشاعرة العمل الذي بدأه المعتزلة قبلهم، فبات مسلماً لدى أغلب الناس أن هؤلاء المحدثين والإمامية وغيرهم كانوا مجسمة بالمعنى الحرفي. والحقيقة أن الموقف التشبيهي عرف تطوراً فعلياً وإن تجاهله المؤرخون لأسباب فكرية وسياسية. ولعلّ عبد الجبار كان المؤرخ الوحيد الذي تفتن إلى هذا التطور، فتحدث عن ثلاث مراحل في التشبيه:

أ. مرحلة أولى عفوية تتمثل في نشأة التشبيه بين العامة لقصور نظرهم وميلهم إلى تصوير كل شيء. ونعتمد أن كثيراً من الأخبار والأحاديث

¹ Cl. Gilliot, *L'opus MAGNUM*, p372. 460

التشبيهية وضعت في هذه المرحلة، ثم نسبت إلى الرسول أو إلى الصحابة والتابعين، وإلى هذه المرحلة ينتمي عكرمة ومقاتل.

ب. ومرحلة ثانية يمكن تسميتها بمرحلة التشبيه الواعي أو الكلامي، وهي التي قيل فيها إن الله جسم على صورة الإنسان اعتماداً على حديث الصورة وحديث «رأيت ربي بصورة شاب أمرد جعد قطط» وغيرهما¹. وندرج في هذه المرحلة هشاماً وأتباعه، فقد ذكر عبد الجبار أنه أول من تجاسر بعد العامة على إطلاق التشبيه. وكان هشام خصماً عنيداً للعلاف والنظام، واستمرت العداوة المعتزلية له حتى بعد ذلك، فقد ردّ عليه أبو علي الجبائي (ت303) بكتاب الجسم والرؤية²، وهذا يدلّ على أنّ تأثير أفكاره استمرّ إلى أواخر القرن الثالث على الأقلّ.

ج. ومرحلة ثالثة هي مرحلة التشبيه المستتر، وتتميّز بخوف بعض العلماء من مباينة العامة «لما في ذلك من فساد الناس عليهم[م]»، إلا أنّهم كانوا في الوقت نفسه عالين بخطأ اعتقاد العامة. فوجدوا المخرج من ذلك في القول بأنّ لله أعضاء مخالفة لهذه الأعضاء، وأنّ له يدين كلتاها يمين، وأنّه مستو على عرشه «لا على الوجه المعقول للاستواء»³.

إنّ هذا التقسيم في جملته مقبول في نظرنا، وإن كنّا لا نعتبر موقف الحنابلة وأهل السنة -وهو المقصود من المرحلة الثالثة في تقسيم عبد الجبار- موقفاً تشبيهيّاً بالمعنى الدقيق للكلمة. وقد ارتأينا أن نفرّد هذا الموقف الثالث بقسم منفصل يلي هذه الفقرة، لتميّزه عن موقف مقاتل وهشام وأضرابهما. يمكن ردّ الموقف التشبيهي إلى مبدئين أساسيين:

* أولهما وصف الله بكلّ ما وصفته به الآيات والأحاديث دون تمييز بين محكم ومتشابه وحقيقة ومجاز، وفهم دلالة هذه النصوص في ضوء التجربة البشرية وأحوال الموجودات الماديّة.

¹ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص149.

² نفسه، ص152.

³ نفسه، ص153.

* وثانيهما إطلاق مختلف الأسماء والصفات والأحكام التي تطلق عادة على الإنسان وغيره من الموجودات المادّية وإن لم يرد النصّ بها على الله، مثل القول بأنّ الله جسم، وردّ التفاوت بين الخالق والمخلوق إلى مجرد تفاوت في الدرجة.

ب. الموقف الحنبلي

لا شك أنّ الموقف الحنبلي يعبر عن اعتقاد قطاع واسع من المحدثين والفقهاء من أهل السنّة. وقد اعتبره المعتزلة اعتقاداً تشبيهيّاً، وسمّوا أصحابه بأهل الحشو والنابته. ويرجع هذا الموقف إلى عهد مبكّر نسبياً، فقد صنّف أبو الهذيل كتاباً «على أصحاب الحديث في التشبيه»¹. واستمرّ إلى أزمّة متأخّرة، فلم ير الزمخشري فرقاً بين القول بالبلاكيف والتشبيه، فأنشد شعراً (الكامل):

لَجَمَاعَةٌ سَمَوْا هَوَاهُمْ سِنَّةٌ * * * وَجَمَاعَةٌ حُمِرُ لَعْمَرِي مُؤَكَّفَةٌ
قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَتَخَوَّفُوا * * * شُنْعَ الْوَرَى فَتَسْتَرُّوْا بِالْبَلْكَفَةِ².

وبداية من القرن الرابع صار لفظ التشبيه حين يطلق يقصد به الحنابلة والكرامية. وكان الحنابلة محرّجين من تهمة التشبيه الملتصقة بهم، لذلك عملوا على دفعها والردّ على بعضهم بعضاً بشأنها. فصنّف أبو الفرج بن الجوزي (ت597) كتاب دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه في الردّ على المجسّمة والمشبهة³ للردّ على ثلاثة من الحنابلة المشبهة: ابن حامد البغدادي الوراق (ت403)، وتلميذه القاضي أبي يعلى الفراء (ت485)، وابن الزاغوني البغدادي (ت527) أحد شيوخ ابن الجوزي نفسه. واشتكى ابن تيمية من تعميم المعتزلة والفلاسفة تهمة التشبيه على أهل السنّة وكلّ من يثبت الصفات والرؤية، ولم ير لهم من حجة في ذلك إلا كون الصفات تماثل الأعراس في الحكم من حيث حاجة كلّ منهما إلى محلّ تقوم به ولا محلّ في

¹ ابن النسيم، الفهرست، ص204.

² السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، ص9.

³ حقّقه زاهد الكوثري ونشره بالقاهرة سنة 1991.

الشاهد إلاّ جسم، ولا يُرى بالعين إلاّ جسم أو قائم بجسم، وانتقد فهمهم للتجسيم فهما واسعا جداً لا ينتفي إلاّ بالتعطيل المحض¹.

وما يلاحظه الدارس الموضوعي هو أنّ اعتقاد الحنابلة ومن أسماهم الأشعري في المقالات بأصحاب الحديث وأهل السنّة² لا يقرّ بالتشبيه على نحو ما أقرّ به مقاتل وهشام والجوابي والجواليقي، وإنّما كانت لهم وجهة نظر في الألوهية تقوم على اعتبار النقل مصدراً وحيداً لكلّ تقرير بشأنها. فالعقل غير مؤهّل لإبرام قول فيها، وإنّما الطريق الحقّ إلى معرفة الله كما قال البربهاري هو «التصديق بآثار رسول الله بلا كيف ولا شرح ولا يقال لم ولا كيف». ولذلك أشار بأن لا «يتكلّم في الربّ إلاّ بما وصف به نفسه وما بيّن رسول الله لأصحابه». وزعم أنّه «لا يقول في صفات الربّ: لم؟ وكيف؟ إلاّ شكّ في الله». ومن الطبيعي أن يعتبر أصحاب هذا الموقف الكلام في الربّ بدعة محدثة وضلالة³، ويرفضوا قياس المبتدعة وحملهم قدرة الربّ وآياته وأحكامه وأمره ونهيه على عقولهم وآرائهم، فما وافقهما قبلوه، وما خالفهما ردّوه⁴.

ولعلّ أحسن ما يعبر عن الموقف الحنبلي عبارة البلاكيف المأخوذة من جواب مالك عمّن سأله عن الاستواء⁵، وإن لم يستعملها ابن حنبل نفسه. وأقدم مصدر وصلنا استعملت فيه العبارة كتاب الفقه الأكبر، فقد وردت فيه في أكثر من موضع في نعت صفات الله عامّة، وفي نعت صفاته الخبرية خاصّة كالوجه واليد والنفس⁶.

اتخذ الحنابلة من نصوص التشبيه عمدة اعتقادهم. ومنذ القرن الثالث بدأ أصحاب الحديث يؤلّفون كتباً في تأييد فهمهم الحرفي لهذه النصوص ومعارضة نزعتي التعطيل والتأويل. فقاموا بجمع أكبر عدد ممكن منها من القرآن

¹ ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، صص 75، 77، 157.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، صص 290، 292، 295.

³ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 19.

⁴ نفسه، ص 29.

⁵ البيهقي، الأسماء والصفات، ص 568. ويفهم من كلام الزركشي أنّ أوّل من صرّح بهذا الجواب في مسألة الاستواء على العرش أمّ سلمة زوج الرسول. انظر: البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 78 ضمن المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، صص 14، 15، 16، 17، 33.

والسنة وأقوال السلف، وتواصل ذلك قرنين آخرين على الأقل¹. ورغم أخذهم بظواهر هذه النصوص لم يتورطوا في التجسيم الصريح، ولم يقرّوا بأن المقصود من مضامينها هو ما تدلّ عليه حين تطلق على المخلوقات. فأنكر ابن حنبل إطلاق لفظ الجسم على الله لأنّ أهل اللغة «وضعوا هذا الاسم على كلّ ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله خارج عن ذلك كلّ، فلم يجوز أن يسمّى جسماً لخروجه عن معنى الجسميّة»، ولم ير في ذلك مانعاً من الإقرار برؤية الله يوم القيامة².

قبل الحنابلة بكلّ الأخبار التشبيهيّة المشهورة، واعتبروا ما أخبرت به حقيقة، لذلك رفضوا تأويلها، فإنّ الحقيقة لا تؤوّل، وإنّما يؤوّل المجاز. بل امتنعوا حتّى عن شرحها، داعمين بذلك سلطة النصّ ضدّ سلطة العقل التي يمثّلها التأويل. فكانوا كأنّهم يرومون التسلّل إلى لحظة التنزيل، غير راضين لأنفسهم بدور المؤوّل. إلّا أنّ ذلك لم يتيسّر حتّى لابن حنبل، فاضطرّ في أكثر من موضع إلى التأويل مع حرص واضح على عدم الانجرار إلى الحلول المعتزليّة. وكانت ميزة التأويل الحنبلي هي قلب دلالة المحكم والمتشابه كما يفهمها المعتزلة، فاعتبر أحمد بن حنبل الآية: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى 11/42) من المتشابه، وذهب إلى أنّ «الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنّه لا شيء»³.

إنّ ميزة الموقف الحنبلي هي قبوله بكلّ ما وردت به نصوص القرآن والحديث من معاني التشبيه، وإمراره إيّاها كما جاءت من غير تأويل⁴. والمبدأ الذي ينطلق منه أصحابه هو وجوب وصف الله بما وصف به نفسه في كتابه ووصفه به نبيّه في سنّته دون تكيف أو تأويل، مع الإقرار في الوقت

¹ انظر قائمة بهذه المصنّفات في: D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp27, 35-

² 39.
من عقيدة ابن حنبل برواية أبي الفضل عبد الواحد التميمي، أوردها: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، صص296-298. وتُسبب القول بجواز الرؤية إلى أبي حنيفة أيضاً، فقد جاء في الفقه الأكبر أنّ الله «يُرى في الآخرة، ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كَيْفِيَّة». ضمن المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، صص32-33.

³ ابن حنبل، الردّ على الجهميّة، صص17-18.

⁴ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص307؛ ج1، ص56.

نفسه بأنّ الله «ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»¹. ولتثبيت هذا المبدأ صَنَّف القاضي أبو يعلى كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات، وذهب فيه إلى أنّ الله وحده يعرف نفسه معرفة تامّة، أمّا عقولنا فعاجزة عن ذلك. ورأى أنّ إنكار أخبار الصفات إنكار لأحكام شريعة الإسلام لأنّ الذين رووا لنا أحكام الصلاة والزكاة والحجّ وغيرها هم الذين رووا لنا تلك الأخبار².

لكنّ متأخري الحنابلة مالوا إلى موقف قريب من تنزيه المتكلمين، وإن ظلّوا ملتزمين بالرؤية السنّيّة. فاعتبر ابن تيميّة آيات التنزيه أساسا لفهم غيرها، وفضّل سورة الإخلاص على آية الكرسي (البقرة/255) -وهو ما يتناقض وموقف ابن حنبل-، وأكد أنّ اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى يوم القيامة ليس فيه «تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل»³. وأقرّ بأنّ لفظ التشبيه لفظ مجمل يكون إطلاقه مصيبا حيناً ومخطئاً حيناً آخر، وأنّ لفظ الجسم يصحّ إطلاقه على الله من حيث المعنى حيناً ولا يصحّ حيناً آخر، لكنّه من حيث اللفظ لا يصحّ إطلاقه عليه بتاتا. وفسّر المنع منه بأمرين: «أحدهما أنّه ليس مأثورا لا في كتاب ولا سنّة ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين»، و«الثاني أنّ معناه يدخل فيه حقّ وباطل». ولخصّ موقفه في مبدئين: الأوّل ضرورة وصف الربّ «بصفات الكمال التي لا غاية فوقها»، والثاني تنزيهه «عن النقص بكلّ وجه ممتنع وأن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال». وأقرّ بأنّ النبي أخبر بما يدلّ على الكمال من أسماء الله وصفاته على وجه التفصيل، وبما ينفي عنه النقص والتمثيل على طريق الإجمال⁴.

رغم ما تضمّنته آراء الحنابلة في مسألة التنزيه والتشبيه من تباين يمكننا أن نردّ جملتها إلى المبادئ الأربعة التالية:

¹ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ص 19، 23، 30، 294؛ ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة، ج 2 ص 80.

² H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, p87, note 1 (trad.). وانظر تعليق

الشهرستاني امتناع السلف من المحدثين عن التأويل في: الملل والنحل، ص 104.

³ ابن تيميّة، العقيدة الواسطيّة، ص 1-2.

⁴ نفسه، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 80، 97-98، 115، 136-137، 155، 165-166.

- الله وحده يعرف نفسه حقَّ المعرفة، وعقولنا قاصرة عن معرفته.
- الطريقة الوحيدة في معرفته هي الإعتماد على ما وصف به نفسه مباشرة أو عن طريق نبيّه.
- ليس لنا مع ذلك أن نردّ شيئا من ذلك أو أن نعدل به عن ظاهره، عملا بالمبدأ الأوّل.
- ليس لنا أن نستخلص من وصف الله لنفسه أو وصف نبيّه له معنى التجسيم أو التكييف أو التحديد لأنّ ذلك كلّه من خصائص المحدثات، ولم يأت به نصّ من النصوص.

إنّ المشكل الكبير بالنسبة إلى الحلّ الحنبلي هو كيف يجتمع التقريان المتناقضان: نفي التشبيه، واعتبار ما تقرّره نصوص التشبيه حقيقة؟ وبسبب هذا التعارض كان خصوم الحنابلة يتهمونهم دوما بمساندة التشبيه رغم إعلانهم دون انقطاع عن كونهم غير مشبّهة. ولئن كان الموقف التشبيهي مرفوضا كلامياً فإنّه من جهة المعنى لا يبطل كلّ معقولية عن تصوّرنا للإله، بل لعلّه لتشبيّه بهذه المعقولية مال إلى التشبيه. ومن هذه الجهة يمكن أن تقرّر مع أبراهاموف (B. Abrahamov) أنّ الموقف الحنبلي موقف وسطي بين موقف هشام التجسمي وموقف جهم التنزيهي¹.

ج. الموقف التنزيهي

الجهم بن صفوان

ينسب الموقف التنزيهي المحض إلى الجهميّة عادة لأنّ الجهم بن صفوان (ت128) كان أوّل من عبّر عنه تعبيراً كلامياً، وقد كان له نشاط فكري واسع ومناظرات مع المشبّهة مثل مقاتل بن سليمان². وكان خصومه لا يسمّون موقفه تنزيهاً، بل تعطيلاً، لأنّه أسّسه على مبدأ النفي لكلّ تماثل بين الله ومخلوقاته. فليس الله أحد الأشياء، بل هو مشيئ الأشياء³، وسبب نفيه كون

¹ B. Abrahamov, *The bi-lâ kayfa*, pp366-367.

² عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص240؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص350.

³ الشهرستاني، هُماة الأقدام، ص151.

الله شيئاً أن ذلك «تشبيه له بالأشياء»¹. وقاده نفيه لكل تشبيه إلى أن جعل الله أقرب شيء إلى المفهوم النظري المجرد².

نسبت المصادر القديمة عددا قليلا من المتكلمين إلى الجهميّة، أبرزهم بشر المريسي (ت218)، -ويسمّيه البخاري المريسي، وهو تلميذ أبي حنيفة في الفقه-، وأبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي المعروف بابن الثلجي أو ابن الثلاث (ت257) -وهو تلميذ لؤلؤ (ت204)-، ولؤلؤ نفسه -وكان أحد تلاميذ أبي حنيفة-، وأبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189) أحد أشهر تلاميذ أبي حنيفة ومروّج مذهبه، وابن خلوية البصري، ومثني الأنماطي³. والملاحظ أن هؤلاء جميعا أو أكثرهم من أتباع أبي حنيفة، أي من القائلين بالرأي، وهم الخصوم الأوائل للمحدثين، لذلك لم يكن غريبا أن يحمل المحدثون عليهم وعلى مقالاتهم بضراوة.

ولا شكّ عندنا أن الحنابلة لم يعبروا عن الحقيقة حين وسعوا من دائرة من سموهم جهميّة حتى ضمّوا إليهم المعتزلة وكثيرا من أهل السنّة. وكانوا يفعلون ذلك بهدف التشهير بخصومهم مستغلّين إجماع الناس على إدانة الجهم وأتباعه. فكان ابن حنبل يتحدّث عن الجهميّة وهو يقصد المعتزلة⁴، ووصف الحسين بن علي الكرابيسي البغدادي (ت245؟) بأنّه جهمي⁵، وكفره واعتبره خليفة المريسي في بدعته⁶، واتّهمه في موضع آخر هو وابن الثلجي بأنّهما جهميان لقولهما إنّ اللفظ بالقرآن مخلوق⁷. وتأسيا بابن حنبل اعتبر أبو

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص280.

² الجرجاني، شرح المواقف، ج1، 275. ونسب أبو الحسين الملقب (ت377) إلى إحدى فرق الجهميّة أنّهم «يقولون إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فأوقعوا عليه اسم الألوهيّة ولا يصفونه بصفة يقع عليه الألوهيّة»². الملقب، التنبيه، ص96.

³ البخاري، خلق أفعال العباد، ص32، 33، 35، 36، الزركلي، الأعلام، ج6، ص157؛ D.

⁴ Gimaret, Dieu à l'image de l'homme, p28.

⁵ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص30-31.

⁶ نفسه، ج1، ص41.

⁷ نفسه، ص62، 75، 111.

⁸ نفسه، ص94.

محمد البريهاري كل من قال: لفظي بالقرآن مخلوق جهميًا. ومن سكت ولم يقل مخلوق أو غير مخلوق عدّه جهميًا أيضًا¹.

هل كان هؤلاء المدانون جهميّة حقًا؟ وهل توجد فرقة حقيقيّة بهذا الاسم؟ أم أنّ الأمر لا يعدو تسمية تهجينيّة اشتقت من اسم متكلم مبكر لم يُرض أحدًا: لا المعتزلة لقوله بالجبر، ولا السنّة لقوله بالتعطيل وبخلق القرآن، ولا السلطة الأمويّة لخروجه عليهم. هذا ما نعتقه، وما يؤكّد لنا ذلك أنّ الأشعري في تعريفه بالجهميّة لم يذكر غير الجهم، ولم يزد ما كتبه في شأنه على الأربعة عشر سطرًا².

إنّ الله في التّصوّر الجهمي متعال إلى حدّ أنّه لا يشارك في الوجود. فهو مخالف كليًا لكلّ شيء مخلوق، بحيث لا يجوز وصفه بأنّه شيء. وبسبب انعدام التماثل بينه وبين الموجود المخلوق لا يجوز أن تكون له صفات، ونتيجة لذلك لم يكن في وسع العقل البشري تصوّره. وليس العقل هو ما يجرّد الله من كلّ ملمح خاصّ كما يزعم خصوم الجهميّة من المحدثين، بل الكمال الوجودي (plénitude ontique) الذي يتّصف به الله هو الذي يستعصي على التحديد والتعريف³. وقد عزا فرانك (R. Frank) نزعة الجهم التنزيهيّة إلى تأثره بالفكر الأفلاطوني المحدث. ووافقه جيمريه (D. Gimaret) على ذلك، وأضاف إليه احتمال تأثره بالفكرين المسيحي واليهودي المتأثرين بدورهما بالفكر اليوناني⁴.

وبسبب الالتزام بالتنزيه المطلق ردّ الجهميّة أكثر أحاديث التشبيه، واعتبروها موضوعة. لكنهم كانوا أحيانًا يقبلون بها إذا لم يجدوا إلى ردّها سبيلًا، وفي هذه الحالة كانوا مضطرين إلى تأويلها هي والآيات القرآنيّة التي

¹ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص30.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص279-280.

³ J. Van Ess, *Une lecture*, pp33-34.

⁴ فلاحظ أنّ اليهوديّة الإسكندرانيّة اتّجهت منذ فيلون (Philon) إلى تأويل التشبيهات التوراتيّة تأويلًا مجازيًا. وقبل فيلون اقترح مفكّر يهودي آخر هو أرسطوبيل (Aristobule) تأويلًا مجازيًا لأعضاء الله المذكورة في التوراة. ثمّ سار على طريقتهما آباء الكنيسة المسيحيّة، فكان تصوّر أوريجين (Origène) تلميذ فيلون لله/الآب تصوّرًا تزيهيًا ينفي كونه مرتبًا أو مجسمًا أو متحرّكًا. D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp26-27.

تماثلها في المنزع التشبيهي. وأدى ذلك إلى ظهور نمط جديد من التفسير يتميز بالابتعاد عن المعنى الحرفي الظاهري، ارتقى على أيدي المعتزلة إلى مرتبة المنهج المتبع بانتظام والخاضع لآليات محددة.

المعتزلة

مقارنة بالجهم أظهر المعتزلة في مسألة التنزيه ميلا أكبر إلى الاعتدال، فأقروا بأن الله شيء، لكنهم اعتبروه لا كالأشياء. وغلب على وصفهم أسلوب السلب، فسلبوا عن الله كل الصفات التي تتصف بها الحوادث من حيث هي حوادث، لكنهم أقروا له بالعديد من الأوصاف الإيجابية. إن تخفيفهم من منهج الجهم يهدف إلى التوصل إلى تصور للألوهية أكثر معقولة، وذلك عبر البحث عن صيغة توفق بين مبدأ التنزيه وما تنص عليه الآيات والأحاديث. فلم يفهموا ما صحّ عندهم من هذه النصوص على ظاهره، وإنما اعتبروها مجازات. ولم يعتبروها دالة على صفات إلهية، وإنما رأوا فيها معاني أخرى لا توحى بالتجسيم مطلقا، حدّوها في ضوء السياق والمقصد والقرائن¹.

ورفض المعتزلة بشكل خاصّ مقالة «جسم لا كالأجسام» التي هي مقالة تشبيهية تستمدّ مبررها من قول المعتزلة إن الله شيء لا كالأشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين، إلخ. رفضوها لفظا ومعنى، واعتبروها مقالة متناقضة لأنها تنفي ما تتضمن إثباته. ذلك أن الجسم بحسب عبارة عبد الجبار «هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، فإذا قلت: إنّه جسم فقد أثبت له الطول والعرض والعمق، ثمّ إذا قلت: لا كالأجسام فكأنكم قلت: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نفيتم آخرا ما أثبتتموه أولا، وهذا هو حدّ المناقضة». وبالإضافة إلى ما في هذا القول من تناقض بين قاضي القضاة أنّه يؤدي إلى إبطال كون الله خالقا للأجسام لأنّ الجسم لا يكون قادرا إلاّ بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام².

¹ انظر أمثلة من تأويلهم لآيات التشبيه في: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 195، 211، 218. وانظر مختلف الأدلة التي ساقوها لبيان استحالة أن يكون الله جسما في: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 221-222، 226؛ ابن متويه، المجموع، ص 197-198.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 218، 220، 221؛ المختصر في أصول الدين، ج 1، ص 215. وانظر ما علقه ابن متويه من كلام عبد الجبار في المسألة في: ابن متويه، المجموع، ص 200. قارن بموقف ابن حزم من مقالة «جسم لا كالأجسام» في: الفصل، ج 2، ص 279.

كان عبد الجبار يردّ بهذه الحجج على ثلاثة أطراف: على هشام الذي أثار عنه في الجسم قولان، وعلى أصحاب الحديث من أهل السنّة الذين وإن لم يطلقوا لفظ الجسم على الله فإنهم وصفوه بصفات الأجسام، وعلى الصفتيّة الذين أثبتوا لله المعاني لثبوتها في الشاهد. إلا أنّ نفيه التجسيم لم يمنعه من الإقرار بأنّ الله راء للمرثيات مدرك للمدركات من غير أن يكون محتاجا في ذلك إلى حاسة أو آلة¹. وفي الوقت نفسه نفى نفيًا قاطعا، ككلّ المعتزلة، أن يكون الله مرثياّ بالأبصار، وإن جوّز الرؤية بمعنى المعرفة والعلم. واستدلّ على المنع بالآية 103 من الأنعام، وأوّل الآية «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القيامة 22/75) بمعنى انتظار الرحمة وطلب الرؤية، وأبى أن يردّ الآية النافية للبصر ببعض أحاديث الآحاد².

إنّ مسألة التنزيه مركزيّة في الفكر المعتزلي، لذلك جعلها الأشعري محور الاعتقاد الذي نسبه إلى المعتزلة في مقالاته. ويبدو من خلال العرض السريع والمركّز لهذا الاعتقاد أنّه كان ردّا مباشرا على اعتقادات المجسّمة والمشبّهة من المسلمين وغير المسلمين. وقد تضمّن جملة واحدة تختزله، هي قولهم إنّ «كلّ ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له»³. وعبر ابن متويه عن المبدإ نفسه بقوله: «كلّ ما كان ممّا لا يجوز إلّا على الأجسام فيجب نفيه عن الله». ونبه على أنّه إذا وردت آيات «تقتضي بظواهرها التشبيه وجب تأويلها لأنّ الألفاظ معرّضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»⁴.

إنّ نفي الجسميّة عن الله ممّا يقتضيه الأصلان المركزيّان في منظومة الاعتزال: التوحيد والعدل. يقتضيه التوحيد لأنّ الجسم لا يكون واحدا ولا قادرا على فعل الأجسام، ممّا يحيل كون الله خالقا للعالم، فلا نستطيع إثبات صانع للعالم أصلا⁵. ويقتضيه أصل العدل، لأنّنا «ما لم نعلم أنّه (الله) غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا، وما لم نعلم أنّه ليس بجسم لا

¹ عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص 80.

² نفسه، المختصر في أصول الدين، ص ص 220-222؛ فضل الاعتزال، ص 158.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص 155-156.

⁴ ابن متويه، المجموع، ص 199.

⁵ عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص 215.

نعلمه غنياً¹. ولهذا السبب لم يقبل عبد الجبار بأحاديث التشبيه التي تجعل الله على صورة الإنسان، وبين ما يترتب عليها من نتائج تبطل التوحيد والعدل جملة، وأعطى مقياساً عاماً بشأنها يتمثل في إبطال كل حديث يخالف الأدلة العقلية والقرآنية القاطعة².

الأشاعرة

لم يشك الأشاعرة في أنهم أهل تنزيه أيضاً، وأن المعتزلة لا يتفوقون عليهم بشيء في هذا المضمار. والحقيقة أنهم أخذوا الكثير من آرائهم في الباب من المعتزلة، وإن لم يصرّحوا بذلك. فتحدّث الأشعري في نقده للتجسيم عن معنيين للجسم قال بهما هشام بن الحكم: الأوّل الطويل العريض العميق المجتمع، وذهب إلى أنّ هذا المعنى لا يصحّ في الله؛ والثاني أنّه مجرد اسم لا يراد به ما يراد به في الشاهد، ولم يصحّ هذا المعنى أيضاً لأنّ أسماء الله توقيفية عنده³.

ورفض الباقلاني تسمية النصارى الله جوهرًا، ورأى أنّ سبب مصيرهم إلى هذه التسمية أنّهم قاسوا الغائب على الشاهد قياساً خاطئاً. ذلك أنّهم لما لم يشاهدوا موجوداً شريفاً ولا فاعلاً حكيمًا إلّا كان جوهرًا لم يجوزوا أن يكون الله غير جوهر، وردّ عليهم بإنكار هذا القياس من أساسه⁴.

وكان الأشعري قبل ذلك قد منع من وصف الله بأنّه روحاني «لأجل أنّ ذلك مشتقّ من الروح، ولا يجوز وصفه بالروح»⁵. كما أنكّر في مناظرته للنصارى ضمن كتابه المسائل المنتهية أن يقال إنّ الباري قائم بنفسه على

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 226.

² نفسه، فضل الاعتزال، ص 151.

³ الأشعري، لمع، ص ص 9-10، § 128.

⁴ الباقلاني، تمهيد، ص ص 49-59. ولاحظ الشرقي بحق أنّ هذا الموقف السليبي مبني على سوء فهم لمعنى الجوهر في الاستعمال المسيحي، فالطرفان الإسلامي والمسيحي استخدمتا مصطلحا واحدا لكنهما كانا يرميان من خلاله إلى معنيين مختلفين. الشرقي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، ص ص 204-207. إلّا أنّنا يجب أن نفرّق بأنّ الأشعري والباقلاني على الأقلّ كانا يعرفان أنّ النصارى يعنون بالجوهر كلّ قائم بذاته، وهذا فهم صحيح لاصطلاحهم. مقالات الإسلاميين، ص 306. في خصوص الباقلاني انظر: A. Abel, La polémique damascénienne, p69.

⁵ ابن فورك، مجرد، ص 44.

الإطلاق، لكنّه ذهب في كتابه الموجز وفي غيره من الكتب إلى أنّ ذلك لا يقال في المحدثات لأنها قائمة بمن أقامها، ولا قائم بنفسه إلاّ الله¹.

وسلك هذا المسلك في نفي التشبيه والجسميّة عن الله باقي الأشاعرة، وكانوا يلحّون خاصّة على عدم جواز أن يوصف الله بصفات الأجسام، مثل التحيّز والمكانيّة والحدود والتركيّب. وبحكم هذا الموقف المبدئيّ امتنعوا عن الأخذ بظاهر نصوص التشبيه، وردّوا الفاحش منها لأنها في نظرهم أخبار موضوعة اقتبسها المشبّهة من اليهود ثمّ نسبوها كذبا إلى الرسول².

ويعبر هذا الرأي عن مرحلة متطورة عرفها الموقف السنّي من نصوص التشبيه. ففي البداية كان هناك قبول سنّي عامّ بهذه النصوص، ورفض للتأويل، وتمسكّ بالبلاكيّف، وإدانة قويّة للجهميّة. ثمّ استمرت إدانة أهل السنّة للجهميّة، مع تنبّهم لأكثر تأويلاتها، وهذا نجده واضحا عند الأشاعرة الأوائل. وفي مرحلة ثالثة أخذ الأشاعرة مكان المعتزلة في الإلحاح على التنزيه وإدانة التشبيه واعتباره الخصم الأكبر للاعتقاد الصحيح. فالرازي مثلا جعل مدار كتابه أساس التقديس على الدفاع عن التنزيه والردّ على الحنابلة والكراميّة لأنهم كانوا في نظره مشبّهة³. وكان الموقف الأشعري يظهر دائما بمظهر الرأي المتجاوز للتشبيه والتعطيل معا.

يمكن ردّ الموقف الأشعري من نصوص التشبيه آيات وأحاديث إلى الخصائص الثلاث التالية:

– القبول بها وعدم ردّها بحجّة ما تضمّنته من تشبيه، وإذا كان لا بدّ من إبطال بعضها فلضعف أسانيده.

– الإقرار بها كما وردت، أي ترك التعرّض لتأويلها، أو تأويلها بما يليق بالله من عظمة وتنزيه وقدم، فقد ذكر الشهرستاني أنّ الرأيين مأثوران عن الأشعري⁴. ومن الأشاعرة من مال إلى الرأي الأوّل الرافض للتأويل مثل أبي

¹ الباقلاّني، تمهيد، ص29.

² الشهرستاني، الملل والنحل، ص106.

³ الرازي، أساس التقديس، صص26-30.

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ص101. ويبدو أنّ الرأي الأوّل الرافض للتأويل مستمدّ من كتاب الإيانة، ص8، حيث تبنّى الأشعري موقف البلاكيّف، وأقرّ بأنّ الله «مستو على عرشه كما قال... وأنّ له وجها كما قال... وأنّ له يدين بلا كيف... وأنّ له عينين بلا كيف».

القاسم القشيري¹. ومنهم من مال إلى الرأي الثاني -أي التأويل- مثل الجويني، فاعتبر التأويل واجبا، ورأى أن الامتناع عنه يقود إلى الظن في كتاب الله بسوء². ويوضح هذا الاختلاف بين الشيخين الأشعريين الفجوة التي بدأت تتسع شيئا فشيئا بين أتباع هذه المدرسة الكلامية السنيّة.

- اعتبار ما أثبتته هذه النصوص صفات إلهية: إما ذاتية أو معنوية أو فعلية، تجنبًا للإقرار بأنها أعضاء وجوارح كما يوهم به ظاهرها³، وهذا موقف اضطرّ ابن حنبل نفسه إلى اتّخاذه في بعض المواضع⁴. وقد يكون الأشعري استقاه من مذهب ابن كلاب القائل بأن «وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره»⁵.

كان تطوّر الفكر الأشعري في مسألة التنزيه يسير في اتجاه مزيد التأثير بالمنهج المعتزلي والأخذ بنتائجه. يؤكّد ذلك إلحاح الأشاعرة وهم ينقدون المجسّمة على إبطال كون الله جسما حقيقة وتسمية، ورفضهم لمقالة «جسم لا كالأجسام» قياسا على أنّه شيء لا كالأشياء، وتبريرهم هذا الرفض بنفس ما برّره به المعتزلة⁶. ورغم هذا التقارب بقيت نقطة خلاف رئيسية تفرّق بين المدرستين، هي الموقف من الرؤية. فقد وقف الأشاعرة دوما ضدّ الموقف المعتزلي، وقالوا بجوازها لأنّ «كلّ موجود يصحّ أن يرى»⁷، وبذلوا كلّ الجهد في إثبات وجوب الإقرار بها شرعا وإمكان وقوعها عقلا. ورغم ثانوية هذه المسألة -فهي لا تعدو كونها جزئية من جزئيات التوحيد- أولاها المتكلمون اهتماما بالغا، وحبروا فيها الفصول الكثيرة والكتب الضخمة⁸.

¹ القشيري، لمع في الاعتقاد، ص 60.

² الجويني، الإرشاد، ص ص 41-42.

³ ابن فورك، مجرّد، ص 41؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 101. وعدها القشيري ضمينا من صفات المعاني. الفصول، ص 65.

⁴ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 298.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص 169، 522.

⁶ الباقلاني، تمهيد، ص ص 220-226.

⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 100.

⁸ كانت مسألة الرؤية أوّل ما تكلم عليه الأشعري في كتابه الإبانة على وجه التفصيل بعد أن تكلم على اعتقاد أهل السنة على الإجمال، فعقد لها بابين متتاليين. وأفرد لها عبد الجبار الجزء الرابع من موسوعته المغني، وخصّص لها ششديو قسما كبيرا من شرحه الأصول الخمسة لعبد الجبار.

3.3. تنزيه الغزالي

لا شك أن الأشعرية ناصرت مبدأ التنزيه منذ ظهورها، لكنها لم تجعله قضيتها المركزية وحجر الزاوية في اعتقاداتها. كما احتفظت في نسقها بعناصر من الاعتقاد السنّي تتضارب معه، مثل الإقرار بالرؤية الأخروية ورفض التأويل لنصوص التشبيه في أحد القولين المأثورين عن الأشعري ومن تابعه عليه من تلاميذه. سعى الغزالي إلى تجاوز ذلك، مظهرا حساسية خاصة تجاه المسألة. فأعلن عن معاداته الصريحة للتشبيه، وألح على ضرورة التنزيه، وذهب فيه مذهبا قريبا من مذهب المعتزلة، وانتهى إلى حدّ تكفير المشبهة واعتبرهم عبدة أوثان¹.

ما دلالة هذا الميل القوي إلى التنزيه، وبماذا نفسره؟ هل كان تعبيرا عن موقف سلبي من العامة ومن عقائدهم وتأثر بوجهة نظر العقلانيين من المتكلمين والفلاسفة؟

نعتقد أن موقف الغزالي كان موجها ضد الفلاسفة من جهة، وضد المشبهة من العامة والمحدثين والمتكلمين من جهة أخرى. وفيما يلي بيان ذلك. بالرغم من وقوف الغزالي موقف التشكك من النظرية الذرية وانفتاحه الواسع على الفكر الفلسفي، وبالرغم من إقراره بأن الله ليس جسما ولا منطبعاً في جسم ولا متحيّزاً²— وهذا ما ينطبق على الموجودات العقلية المجردة— لم يحد عن الموقف الكلامي الرافض للنظر إلى الله باعتباره جوهرًا عقلياً، ورأى في قول الفلاسفة بذلك ضرباً من التناقض والإحالة، لأنهم اعتبروا الله عقلاً، وأقروا في الوقت نفسه بعقول أخرى صدرت منه. ف«العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة، وإنما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك. وكذلك الأول شارك جميعها في العقلية، فهم فيه بين نقض القاعدة (تفرد الأول) أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات، وكلاهما محال عندهم»³.

¹ الغزالي، إلهام، ص 47. وكان عبد الجبار قد أخرج المشبهة من التوحيد لأنهم نقضوا ما نزل به الكتاب وثبته السنة والإجماع. فضل الاعتزال، ص 151.

² الغزالي، تهافت، ص 212.

³ نفسه، ص 194.

وعن سؤال: هل يجوز تسمية الله جوهرًا مع عدم اعتقاده متحيّزًا؟ أجاب بأنّ العقل «لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ، وإنّما يُمنع عنه إمّا لحقّ اللغة أو لحقّ الشرع». ثمّ فصلّ القول في حقّ اللغة وحقّ الشرع، وتوصّل إلى موقف معتدل يسمح بالرأي ونقيضه لا نعرف فيه موقف الأشاعرة التقليدي¹. وانتقد فكرة الحلول، وأكد امتناع ملابسة القديم للمحدث وامتزاجه به، واستعمل في ذلك حججا وعبارات تذكرنا بحجج ابن سينا وعباراته². وكان المستهدف بهذا النقد هم النصارى وغلاة الشيعة وبعض المتصوّفة.

وإلى جانب ذلك شنّ حملة على المشبّهة، وذكر أنّه صنّف كتاب الإلجام للجمهم وإبطال شبههم³، وسماههم في بعض المواضع بالبهايم⁴، واتّهمهم بالزيف⁵. واعتبر أنّ من «خطر بباله أنّ الله جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم»، وشهر بمن صنّف الكتب في أعضاء الله وأفعاله الماديّة والنفسيّة وإن لم يرمِ إلى التشبيه، وذكر بأنّ أحاديث التشبيه كلمات «ما جمعها رسول الله دفعة واحدة وما ذكرها، وإنّما جمعها المشبّهة»، وأكد أنّ «لجمعها من التأثير في الإيهام والتلبيس على الأفهام ما ليس لآحادها المتفرّقة». وذكر أنّهم لو اقتصروا منها على ما في القرآن والأخبار المتواترة لهان الأمر، لكنّ الخطب عظم بما ضمّوا إليها من «الروايات الشاذّة الضعيفة التي لا يجوز التعويل عليها»⁶.

من الواضح أنّ هذا النقد يستهدف المحدثين والحناابلة والعوامّ وحتى بعض الأشاعرة، فمنهم من عُنِيَ بجمع هذا الأخبار وتصنيف الكتب فيها، مثل أبي بكر البيهقي. وبدلَ اهتمام الغزالي الشديد بمسألة التنزيه على تحوّل مركز الثقل في الصراع الفكري في عصره. فلم يعد الصراع المركزي بين أهل السنّة –ومن ممثليهم الأقوياء الأشاعرة– والمعتزلة، وإنّما بين شقّ مشبّه

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص ص71-72.

² نفسه، المقصد، ص ص162-169. قارن باين سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ص272-274.

³ نفسه، إلجام، ص41.

⁴ نفسه، المقصد، ص117.

⁵ نفسه، الاقتصاد، ص41.

⁶ نفسه، إلجام، ص ص47، 66، 91.

من أهل السنّة وشقّ آخر منهم منزّه، شقّ منغلق على السلف وشقّ منفتح على الاعتزال والفلسفة وسائر العلوم.

لإثبات التنزيه سلك الغزالي ثلاثة مسالك متكاملة: نفي جميع ما يقتضي الجسميّة والحدوث عن الله، وإثبات صفات الكمال له، وتأويل ما قد يوحي بالتشبيه من النصوص القرآنيّة والحديثيّة على وجه يليق بالله. واستعمل في هذا المقام عبارتين على الترادف، هما: التنزيه والتقديس.

فصل المسلك الأوّل في القطب الأوّل من الاقتصاد - وموضوعه النظر في ذات الله-، فجعل مداره على عشر دعاوى: وجود الله، أبعديته، عدم تحييزه، لا جسمانيته، لا عرضيته، لا جهويته، استواؤه على العرش، رؤيته يوم القيامة، وحدانيته¹. ووضّحه في الركن الأوّل من الرسالة القدسيّة² وفي التبر المسبوك³. فنفي عن الله التغيّر والعلاقة بالمكان، وأنكر أن يكون رفع الأيدي عند الدعاء دليلاً على أن الله في السماء، وأن يكون السجود دليلاً على أنه في الأرض، وأن يكون التوجّه في الصلاة إلى الكعبة دليلاً على أنه فيها، وفسّر هذه الحركات والإشارات بدوافع روحية وأخلاقيّة رمزية يروم الشارع تحقيقها. وذهب إلى أن الله موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وليس في جهة ولا هو متحيّز أصلاً، ولا يجوز أن يتّصف بصفة من صفات الأجسام⁴. وفي المقصد ذهب إلى أن السمع والبصر إذا أطلقا في حقّه دلّ معناهما على العلم، ولم يصحّ أن يدلّا على آلة أو حاسة. فسمعه «عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات»، وبصره عبارة عن «الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات. وذلك أوضح وأجلى ممّا يفهم من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيّات»⁵.

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص ص58-108.

² موضوع هذا الركن في معرفة ذات الله، ويشتمل على عشرة أصول ماثلة تقريباً لدعاوى القطب الأوّل من الاقتصاد. راجع: نفسه، إحياء، ج1، ص ص168-173.

³ حيث تحدّث عن أصول عشرة لشجرة الإيمان موضوعها: ابتداء قاعدة الإيمان، وتدبير الخالق، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، وأفعال الله، وذكر الآخرة، وذكر رسول الله. نفسه، التبر، ص ص97-105.

⁴ نفسه، معيار، ص142؛ الاقتصاد، ص ص77-79، 81-83.

⁵ نفسه، المقصد، ص ص96-97.

ويتمثل المسلك الثاني -ويتعلّق بإبراز الكمال الإلهي- تارة في إبراز ما يتفرد به الله من صفات بحيث يكون إطلاقها عليه حقيقة وعلى غيره توسّعا ومجازا، وتارة في ذكر الوجه الذي ينبغي أن يكون عليه اتّصافه بالصفات التي يشاركه فيها غيره. وقد أوضح هذين المعنيين كليهما في كتابه المقصد، حيث التزم بشرح معاني أسماء الله وصفاته ووجه انطباقها عليه من جهة، والتعريف بحظّ العبد منها إن أمكن أن يكون له حظّ فيها. ورأى أنّ المفهوم المعبر عن التفرد الإلهي وعن كمال صفاته في الوقت نفسه هو مفهوم الواجب الوجود، فإنّ «الخاصية الإلهية أنّه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كلّ ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال. وهذه الخاصية لا يتصوّر فيها مشاركة البتّة، والمماثلة بها تحصل»¹. إنّ هذا الشاهد يدلّ على أنّ الغزالي يرجع كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود² وإلى كون وجوده وجودا بالفعل دائما وليس فيه للقوّة مجال، فكلّ ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل³.

وجمع هذين المسلكين في اسم واحد من أسماء الله، هو السلام. فبيّن أنّ معناه إذا أطلق على الله دلّ على سلامة ذاته عن العيب، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشرّ⁴.

ويتمثل المسلك الثالث في وقوفه من نصوص التشبيه موقفا وسطا رغم تشديده على ضرورة تأويلها. فقد ابتعد عمّن أسرف في رفع الظواهر حتّى «انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها»، وكان هذا موقف المعتزلة، والفلاسفة أشدّ منهم إسرافا. وباين من غلا في حسم الباب مثل ابن حنبل، وأقرّ بأنّ «حدّ الاقتصاد بين هذا الانحلال كلّه وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطّلع عليه إلاّ الموقفون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع». وهذا الموقف الوسط في رأيه هو مذهب الأشاعرة⁵.

¹ الغزالي، المقصد، ص 47. قارن بالأشعري حين فسّر الإلهية بمعنى قدرة الله على اختراع الجواهر والأعراض، واعتبر ذلك أسدّ الأقاويل في تفسير معنى الإله. ابن فورك، مجرّد، ص 147.

² نفسه، ص 118.

³ نفسه، إحياء، ج 4، ص 501؛ معيار، ص 329.

⁴ نفسه، المقصد، ص 73.

⁵ نفسه، إحياء، ج 1، ص 165-167.

إنّ الوسطيّة عند الغزالي لا تعني الوقوف بين التنزيه والتشبيه. فإنّ من ينزّه ذات الله وصفاته عن الأجسام وصفاتها، وكلامه عن الحروف والأصوات ثمّ يتوقّف في يده وقلمه ولوحه وخطه يكون «مخنّثا بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه، مذبذبا بين هذا وذاك». ومن يفهم من حديث الصورة «الصورة الظاهرة المدركة بالبصر» يكون مشبّها مطلقا. ومن يفهم منه «الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار» يكون منزّها صرفا ومقدّسا فحلا¹. بل ذهب في شرح معنى القدّوس - وهو أحد أسماء الله الحسنی - إلى أنّه «المنزّه عن كلّ وصف يدركه الحسّ أو يتصوّره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير»، واعتبر القول في شرحه: إنّ المنزّه عن العيوب والنقائص بمثابة ترك الأدب مع الله لأنّ فيه إبهاما بإمكان ذلك فيه².

ولئن أثبت الرؤية الأخرويّة انصياعا لما قرّرتّه بعض النصوص فإنّه نفى أن يكون الله كائنا في جهة، ولم يلحّ على كون الله يُرى كعادة الأشاعرة، بل ألحّ على كونه لا يُرى في الآخرة على الوجه الذي تُرى عليه الأشياء في الدنيا³. وقد يكون هذا معروفا في الفكر الأشعري، لكنّ إضافة الغزالي تكمن في تفسيره الرؤية بكونها تعني نوعا من الإدراك فيه مزيد كشف بالإضافة إلى التخيل سمّاها كشفا بليغا⁴.

إنّ النصوص الموهمة للتشبيه لا تعبّر عن الحقيقة، لذلك لا ينبغي التمسك بظواهرها. والتجاء الشارع إليها راجع إلى محدوديّة اللغة وقصور الوهم البشري عن تصوّر ما لا يخضع لمقولات الجوهر والعرض. فإنّ هذه الأسماء والأوصاف التشبيهية في رأي الغزالي «وضعت أوّلا بالإضافة إلى إدراك البصر، وهو درجة العوام. ثمّ لما تنبّه الخواصّ لإدراك البصائر ووجدوا بينها وبين الأبصار موازنات استعاروا منها الألفاظ المطلقة» وفهموها على وجهها الصحيح فجعلوا

¹ الغزالي، إحياء، ص 386-387.

² نفسه، المقصد، ص 71.

³ نفسه، التبر، ص 99.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص 91-99.

الله فوق العرش وفوق الأجسام في الرتبة لا في المكان، وظلّ العوامّ دون هذه الرتبة من الفهم¹.

ولئن اقترب في مسألة النصوص المتشابهة من الموقف المعتزلي اقتراباً شديداً، فإنّه لم يبتعد تماماً عن الموقف السنّي بقطاعيه العقلاني والتقليدي. فأيدّ مقالة البلاكييف، ودعا إلى التصديق بهذه النصوص تصديقاً جملياً، ولم يشترط في صحّة الإيمان فهم حقائقها، وأوجب «الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها» بالتفسير والتأويل والتعريف والتفريع والجمع والتفريق، والاكتفاء في شأنها بالنطق «بما نطق به رسول الله على الوجه الذي نطق به من غير زيادة ونقصان وجمع وتفريق وتأويل وتفصيل». لكنّه طبّق هذا على العامّة فحسب لعجزهم عن بلوغ تلك الحقائق، واعترف بأنّ الأولياء قادرون على معرفتها، إلاّ أنّ ما يعرفونه منها قليل أيضاً، والله وحده مستأثر بعلم الكل².

الخاتمة

إنّ التنزيه الفلسفي يعني وضع الله في المرتبة العليا من أنواع الوجود. ولما كان معيار العلوّ هو التجرد عن المادّة اعتُبر الله هو الموجود الأكثر تجرّداً عن المادّة، وذلك بالتعريف هو العقل، فكان لا بدّ من اعتبار الله عقلاً. ولما كانت العقول كثيرة وجب أن يكون الله أعلاها وأبعدها عن الكثرة، وذلك هو الأوّل الواحد بإطلاق، وهذا أدّى إلى امتزاج الفردانيّة بالتنزيه واتّحادهما به.

أمّا التنزيه الكلامي فكان يتردّد بين الاعتراف لله بأوصاف الحوادث ولا سيما الإنسان مع التنبيه على أنّ ما ثبت لله يختلف من بعض الوجوه عمّا ثبت للحوادث، وبين إنكار كلّ تقاطع بينهما. وبين الموقعين درجات مختلفة ذهبت إلى كلّ منها فرقة من الفرق.

أمّا تنزيه الغزالي فخاصّيته أنّه يقرّ بدرجات متفاوتة بحسب درجات الناس من المعرفة والمجاهدة.

¹ الغزالي، المقصد، ص 117.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 387؛ إجماع، ص 45، 51-55، 57، 69، 99.

وإذا كان تنزيه الفلاسفة محكوما بالميل إلى التجريد، وكان تنزيه المتكلمين محكوما بالبحث عن صيغة توفيقية بين مقتضى النصوص المتضاربة أحيانا ومقتضى العقل كما فهموه، فإنّ تنزيه الغزالي مال إلى مراعاة الناحية العملية، لأنّ الغايات التي كانت تحركه لم تكن في المقام الأول الدفاع عن الاعتقاد ضدّ المبتدعة أو المنكرين، بل مساعدة الناس على إصلاح أحوالهم وتحسين سيرتهم وتوجيه اهتماماتهم صوب الآخرة.

لقد كانت معركة التنزيه والتشبيه معركة ضارية، اتّهم فيها المتكلمون بعضهم بعضا بالكفر، ورأوا في خصومهم عبّاد أوثان لإقرارهم بأنّ الله جسم، وكلّ من عبد جسما عابد صنم، أو مبطلين للنصوص التشبيهيّة، ومن أنكر نصّا ثابتا كان كافرا. لكنّ هذه التهم مبالغ فيها، فلا المشبّهة كانوا عابدي أصنام وليس أحد منهم يعترف بأنّه مشبّه مخلّ بالتنزيه، ولا المنزّهة كانوا منكرين للنصوص الثابتة مستخفين بها. وإذ يتّهم كلّ منهما خصمه بالكفر يخلّ بمبدأ أصولي معروف. فالمكفر للمنزّهة بتهمة التعطيل يلزم خصمه في الاعتقاد بأحاديث الآحاد، وهي غير يقينيّة، ومن ثمّ غير واجبة، وإنّما يُعمل بها في العبادات فحسب. والمكفر للمشبّهة بسبب أخذهم بالظواهر يلزم خصمه بالتأويل في باب الاعتقاد، ولا إجماع على وجوبه.

ويعبّر الاختلاف في تنزيه الله أو تشبيهه عن اختلاف في تحديد منزلة الإنسان وسيادته على العالم. فأنصار التنزيه إذ يخرجون الله كليّا من العالم وينفون كلّ شكل من أشكال التناظر بينه وبينه إنّما يمهّدون الطريق بوعي أو بدون وعي لسيادة الإنسان على العالم كلّه وتحرير عقله وبدنه وحركته من كلّ القيود المفروضة عليه من خارج العالم. أمّا أنصار التشبيه فإنّهم إذ يشبّهون الله ببعض مخلوقاته ويجعلونه داخل العالم ويخضعونه لنفس المقولات التي تخضع لها الأجسام الماديّة المخلوقة إنّما يجسّدون سيطرة المطلق على العالم سيطرة ماديّة ويكرّسون خضوع الإنسان لسيادة أجنبيّة عنه ويبقونه أسيرا للنظام الاجتماعي والثقافي الموروث. فالله جزء من العالم حاضر في كلّ مكان قريب منّا بالصورة والكلمة والأمر. إنّهُ المقدّس وقد اخترق كلّ شيء واستحوذ عليه، ولا سبيل إلى الفكّك منه. ولذلك ليس غريبا أن يكون

المتكلمون العقلانيون هم أنصار الموقف الأول، ويكون المحدثون والأخباريون النقليون أنصار الموقف الثاني.

ما هي رهانات معركة التوحيد؟ وماذا ينشد كل طرف أن يحققه من ورائها؟

إن لهذه المعركة رهانين رئيسيين:

*أحدهما سياسي بالمعنى الواسع للكلمة، وهو الانفراد بالشرعية والسيادة. يظهر ذلك بوضوح في موقف الأشاعرة، فقد حرصوا بصفة خاصة على الانتساب إلى أهل السنة والسلف وتأكيد أن مذهب هؤلاء كان هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه وتكذيب المبتدعة المشبهة في زعمهم أنهم على مذهب السلف. ومن جهتهم حاول الحنابلة أن يحققوا الهدف نفسه ضد خصوم السنة من الشيعة خصوصا، حتى إن ابن تيمية فضل التشبيه السنّي على التشبيه الإمامي¹. وكذلك كان شأن المعتزلة حين كفرت المجسمة.

*والرهان الآخر إبستمولوجي، يتمثل في تغليب خلفية معرفية مخصوصة على غيرها في باب الاعتقاد. فالمشبهة من المحدثين يرومون تغليب النقل على العقل، والمنزّهة من المعتزلة يرومون تغليب العقل على النقل، أما الأشاعرة فكانوا بحكم جمعهم بين النصّ والعقل يقبلون تارة بما تتضمنه نصوص التشبيه من غير تكييف ويعمدون تارة أخرى إلى تأويلها وفق أصولهم الاعتقادية. وشيئا فشيئا صار اتجاه الجمع بين النقل والعقل هو الأقوى، وغزا حتى الدوائر السنّية المحافظة، وعدّ اختلاف المنقول والمعقول لفظياً، وأرجع إلى الطابع الاستعاري المجازي للغة العرب²، أو إلى ما سماه الغزالي بـ «أول النظر وظاهر الفكر»³.

إنّ الجدل الكلامي يوهّم بأن معركة التوحيد معركة نظرية فلسفية، لكنّها في الحقيقة وإن تضمّنت هذا البعد يجب اعتبارها معركة دينية واجتماعية في المقام الأول، تروم الأطراف المتدخلة فيها تجاوز صيغ دينية واعتقادية لم تعد

¹ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص73-75.

² الزركشي، الرهان في علوم القرآن، ج2، ص80.

³ الغزالي، قانون، ص124-126.

مستجيبة لمتطلبات الحياة الاجتماعية والسياسية من جهة ولتقتضيات المعرفة العلمية التي توصل إليها الإنسان في ذلك العصر من جهة أخرى. فهي معرفة مؤسّسة على المنطق الصوري ونظام الأسباب والمسببات، بينما المعرفة المقومة للوثنية وتعدّد الآلهة تقوم على الخبرة الحسية من جهة وعلى الخيال الإنساني الشعري من جهة أخرى.

الفصل الثاني

نظرية الصفات

المقدمة

تبين لنا مما استعرضناه من مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في مسألة التوحيد أنّ الجميع يتفق على عدّة معان، مثل عدم انقسام الذات وانعدام الضدّ والشريك، لكنهم يختلفون في مسألة أساسية تتمثل في إثبات الصفات وتحديد علاقتها بالذات الإلهية. والصفات والأحكام هما المدخل الأساسي لتعقّل الشيء، فدائمًا يعقل الشيء بصفاته وأحكامه¹. وإذا كان كلام الفلاسفة في هذه المسألة -كما بين وات (M. Watt)- مدخولا لأنه ليس جزءا أصيلا من نسقهم الفكري²، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المتكلمين. فقد نشأ صراع مرير بين المعتزلة والأشاعرة منذ عصر الأشعري محوره علاقة الصفات بالذات الإلهية، حاول الغزالي مذهه لاحقا ليشمل الفلاسفة أيضا³.

إنّ إثبات خصائص موجود ما، يكون عادة بناء على ملاحظات تجريبية واستقراء واقعي، إلا أنّ آيا من المتكلمين لم يدع مثل هذا في حقّ الله. ثمة مصدر آخر يمكن اعتماده في تقرير صفات الله، هو الوحي، وهو معتمد المحدثين وأهل الظاهر وأنصار النقل عموما. يقابله منهج الفلاسفة المعتمد على مجرد التحليل المنطقي لمقولتي الإمكان والوجود واستنتاج ما يخصّ الله وما يخصّ غيره من الأوصاف والمعاني. وبالرغم من الأصول التجريبية لهاتين المقولتين -إذ لا يمكن أن نعرف الممكن من دون ملاحظة حدوث الحوادث

¹ عبد الجبار، المغني، ج7، ص110.

² رأى وات في اهتمامهم بها تنازلا للأرثوذكسية منعا للاختلاف من أن يصبح بالغ الظهور، قال في ذلك: "But this discussion of the attributes was not an integral part of their philosophical system ; it was a concession to Muslim orthodoxy, to keep the cleavage from being too obvious". M. Watt, A forgery, p7

³ الغزالي، مقاصد، ص ص163، 167، 169؛ قفاقت، ص ص163-184؛ المقصد، ص ص175-177.

وتغيّرها- حرص الفلاسفة على حجب هذه الأصول، وذلك بتجنّبهم إعطاء أمثلة ملموسة، واستعمالهم مفاهيم موعلة في التجريد. أمّا المتكلّمون فإنّهم وإن لم يتوانوا عن نصرّة النقل وإثبات أسسه أنكروا أن يكون هو منطلقهم وحجّتهم في تقرير ما قرّروه بشأن الله، لكنّهم في الآن نفسه لم يثقوا بالمنهج الفلسفي، واتبّعوا طريقة يمكن نعتها بالتجريبية-الاستدلالية وعبروا عنها بمفهوم ردّ الغائب إلى الشاهد واعتبروها أحد أهمّ أبواب النظر الكلامي.

لكنّ هذا المنهج التجريبي-الاستدلالي واجه بعض الصعوبات. فإذا قرّنا -حفظاً لمبدأ التنزيه- أنّ قولنا: «الله عالم» مثلاً ليس مماثلاً لقولنا: «زيد عالم»، فكيف نعرف حقيقة معنى قولنا: «الله عالم»؟ ألا يفضي قولنا بقياس أمر الله على أمر الإنسان إلى التسوية بينهما، بل إلى جعل الأصل (الوجود الإلهي) فرعاً والفرع (الوجود الإنساني) أصلاً؟ وإذا كان الله مخالفاً للإنسان مخالفة جوهرية فكيف ينعقد بينهما قياس؟ وإذا سوّينا بين الله ومخلوقاته في بعض الصفات ثمّ رمنا تمييز صفاته عن صفاتها بوسم الأولى بالأولى والثانية بالحدث أفلا يؤدي ذلك إلى الإقرار بتعدّد القدما؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وعمّا تثيره مسألة الصفات عامّة من مشاكل شائكة ارتأينا أن نحصر عملنا في هذا الفصل في دراسة الإسهام الأشعري في معالجة المسألة وتبيّن موضع الغزالي منه ونوع إضافته، وذلك عبر العناصر الأربعة التالية:

- نقد النفي المعتزلي.
- النظرية الأشعرية في الصفات مبادئها ومقالاتها.
- مأزق الإثبات الأشعري.
- التجاوز الغزالي لمعضلة التناقض بين نفي الصفات وإثباتها¹.

¹ نبيّه إلى أنّنا لن نتكلّم عن الصفات الإلهية صفة صفة، ونحيل الراغب في تتبّع ذلك على الدراسات التي سبقتنا وتكفلت بالأمر، وأهمها في رأينا ثلاث: الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 298-299؛ D. Gimaret, *La doctrine*, pp246-؛ M. Allard, *Le problème*, pp178-404. 458. 344.

1. نقد النفي المعتزلي

إنّ الخلاف الأوليّ المؤسس لكلّ الخلافات الأخرى في باب الصفات هو ذاك الذي يقسم المتكلمين إلى نفاة ومثبتين، ويبدو أنّ اتجاه النفي كان أسبق وجوداً من اتجاه الإثبات. فقد ذكر ابن تيمية أنّ أول من ابتدع القول بنفي الصفات معلّم مروان بن الحكم، الجعد بن درهم (ت118). وقد نشأ الجعد في حرّان حيث ينتشر الصابئة والفلاسفة، فتأثر بهم¹. ثمّ تابعه تلميذه الجهم بن صفوان، فذهب إلى أنّ الله يخالف مخالفة كليّة كلّ شيء مخلوق، حتّى منع من أن يقال إنّ الله موجود. ولأنّه لا يوجد تناظر بينه وبين المخلوق لم يجوز أن تكون لأحدهما صفات مماثلة لصفات الآخر. وكان مذهب أوائل المعتزلة في فهم الصفات امتداداً لهذا المذهب الجهمي، وهو ما عبّر عنه ضرار بزواج اصطلاحى لم يلق حظوة عند المتكلمين، لكن أخذ به الفلاسفة العرب لاحقاً²، هو الإنّيّة - أي الوجود- والماهية، وذهب فيه إلى القول بإمكان معرفة الإنّيّة، ونفى إمكان معرفة الماهية.

وربّما دلّ النفي عند هذا الثالوث المبكر: الجعد والجهم وضرار، على مؤثرات أفلاطونيّة محدثة تسرّبت إليهم بطريق المشافهة وبالاحتكاك المباشر. غير أنّه لا ينبغي أن يفوتنا أنّ فكرة النفي عندهم كانت ما تزال عفويّة، ولم تأخذ في التطور إلّا مع شيوخ معتزلة البصرة الكبار، مثل أبي الهذيل والنظام اللذين أكسبها أساساً نظرياً واعياً. فعدا النفي السمة المميّزة للموقف المعتزلي من الصفات، ووجد فيه خصوم الاعتزال مبرراً للتشهير بالفرقة ووسمها بالتعطيل ونسبتها إلى الجهميّة³.

كان النقد الذي وجهه أهل السنّة إلى الحلّ المعتزلي لمشكلة العلاقة بين الصفات والذات نقداً منطقيّاً أساساً، تمثّل في إبراز ما يقود إليه من إقرار بتماهي الله بخلقاته. ورأوا في هذا التماهي خللين: أولهما نفي الصفات،

¹ ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة، ج2، ص141.

² J. Van Ess, Une lecture, p34.

³ راجع مثلاً: البغدادي، أصول الدين، ص ص90-91.

وثانيهما عدم القدرة على التمييز بين صفة وأخرى إذ جعل المعتزلة كل الصفات مساوية لشيء واحد هو الذات. لذلك عدّ الجويني قول العلاف: «البارئ تعالى عالم بعلم، وعلمه نفسه، ونفسه ليست بعلم... من فضائحه ومناقضاته»¹. في هذا الإطار بيّن الأشعري أنّ نفي العلل ونسبة الصفات إلى النفس يوجب أن يكون الله علما وقدرة وحياة... وهذا تناقض. ذلك أنّ القول بأنّ الله عالم بنفسه يعني أنّ نفسه علم، وهذا باطل لاستحالة «أن يكون العلم عالما، أو العالم علما، أو يكون الله بمعنى الصفات»².

هذا في خصوص علاقة الصفات بالذات. أمّا في خصوص علاقة الصفات بعضها ببعض فإنّ الأشعري ألزم منكري الصفات أحد أمرين لا ثالث لهما: إمّا أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا، «فيجب أن يعلم بقادريّته ويقدر بعالميّته، ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا»، أو أن يكون المفهوم منهما شيئين مختلفين، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بالإقرار بصفات قائمة بالذات، وهذا هو الصواب عنده³.

وبيّن الباقلاني إثر الأشعري أنّه «لا يجوز أن تكون دلالة الفعل على أنّ الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع إلى نفسه لأمرين: أحدهما أنّ ذلك لو كان كذلك لوجب ألاّ توجد نفس العالم القادر إلاّ عالمة قادرة، وألاّ ينتفي عنه هذان الوصفان إلاّ بانتفاء نفسه وبطلانها». وهذا في الحقيقة ليس اعتراضا، لأنّ المعتزلة لا ينكرونه، إذ الله وحده عالم لنفسه قادر لنفسه... ولا يزول عنه ذلك أبدا. والأمر الثاني «أنّ ذلك لو كان كذلك لوجب أن تكون نفس العالم علما، كما أنّ الأسود إذا كان أسودا لنفسه وجب أن تكون نفسه سوادا»⁴. وهذا الاعتراض صحيح شريطة أن نفهم من عبارة «لنفس» أو «للذات» ما يفهمه الأشاعرة منها لا ما يفهمه المعتزلة. واستعاد الجويني هذا الاعتراض، فذكر بأنّ ما يُعلم به المعلوم علم، وبناء عليه لو صحّ أنّ البارئ

¹ الجويني، الإرشاد، ص 93.

² الأشعري، اللمع، ص 14.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 94-95.

⁴ الباقلاني، تمهيد، ص 229.

يعلم المعلوم بنفسه لكان نفسه علما، «إذ كلّ متعلّق بمعلوم تعلّق إحاطة عِلْم به» .

إنّ ما يعتبره المعتزلة صفات هو من وجهة نظر الأشاعرة مجرد أحكام. وليقرّروا ذلك في الأذهان حاولوا البرهنة على بطلان الاستدلال المعتزلي، ويتمثّل في ذهابهم إلى أنّ كون الباري عالما صفة غير معلّلة لأنّها واجبة، والواجب يستقلّ بوجوبه عن مقتض يقضيه»، فإنّ صفاته جائزة ممكنة، ولذلك افتقرت إلى مخصّص أو مقتض، وهو العلة أو المعنى. رفض الجويني هذا الاستدلال وبيّن أنّ هذا التعليل قائم على تشبيه الحكم الواجب والجائز بالوجود الواجب والجائز. فكما أنّ وجود القديم لم يتعلّق بمقتض لوجوبه خلافا لوجود الحادث المفتقر إلى مقتض يوقعه، لم تقتض صفات القديم معنى لقدمها واقتضته صفات المحدث لحدوثها²، وهذا في رأيه قياس غير متكافئ. وإبطاله كان عليه أن يبطل أولاّ تعليل القول بعدم حاجة الحكم المتعلّق بالله - يقصد كونه عالما قادرا، إلخ. - إلى العلل لوجوبه، بحاجة الحكم الجائز في المخلوقات إلى العلل. فبيّن أنّ هذا العكس غير مشروع، وأنّ مذهب المعتزلة باطل في الطرد والعكس جميعا، وأورد عليهم أمثلة تبيّن أنّهم يخالفون هذا التفسير في قسميه، أي فيما يخصّ الواجب والجائز كليهما. اعترض على تعليل الجائز بالوجود، فبيّن أنّ وجود الجائزات جائز وهو مع ذلك غير معلّل، وذهب إلى أنّ الموجود لا يكون موجودا لعلّة، ولم يفرّق في ذلك بين موجود واجب وآخر حادث.

وأبطل دعوى استقلال الواجب عن المقتضي لوجوبه بعدة أدلّة: منها كون الشاهد إذا اتّصف بصفة التّحقّ بالواجبات من حيث لم يصحّ أن «ينتفي ما وقع حتّى يصير كأنّه لم يقع». فلو صحّ قول المعتزلة لوجب بطلان التعليل في الشاهد أيضا، وهو ما لا يقبل به متكلم على الإطلاق. وإلى جانب ذلك أورد أدلّة أخرى جدليّة استمدّها من أصول المعتزلة ومبادئهم. وبيّن أنّ عكس الموقف المعتزلي يتضمّن القدر نفسه من المعقوليّة التي يتضمّنها الموقف

¹ الجويني، لمع، ص 139.

² نفسه، الإرشاد، ص 84-85.

المعتزلي، وهنا يصبح الجدل معارضة لرأي بمقابله من غير توفير أساس للترجيح بينهما. فقولنا: إنَّ الحكم الواجب يتعلّق بموجب واجب يساوي قولنا: إنَّ الحكم الجائز يتعلّق بعلة جائزة، ولا فصل بينهما.

وهكذا أبطل الجويني قياس الأحكام/الصفات على الوجود، ونفى أن يكون وجود القديم مستغنيا عن مقتض نتيجة كونه واجبا، رافضا مقالة واجب الوجود أصلا، مرجعا استغناء الله عن الفاعل إلى أوْلَيْتِه، ف«ما لا أوْل له يستحيل أن يتعلّق بفاعل»¹.

ودفاعا عن الحقيقة الأنطولوجية الثابتة للصفات المعنوية اضطرَّ الأشاعرة إلى مناقضة الحال المعتزلية، لأنَّ عمدتهم في إثبات الصفات القياس على الشاهد²، والحال تبطل هذا القياس وتغني عن الحاجة إلى التعليل بالمعاني. ذلك أنَّ أبا هاشم كان يعتبر «دلالة الفعل على أنَّ فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر»³. لإبطال هذا الاستدلال وما ارتكز عليه من القول بالحال اعتمد الباقلاني على فكرة لا معقولية شيء لا يوصف بأنه معلوم أو مجهول، واستحالة أن يكون شيء لا معدوما ولا موجودا⁴. واستعان في ذلك بالتقسيم، فبيّن أنَّ الحال لا تخلو من أن تكون معلومة أو غير معلومة. فإن كانت غير معلومة «فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها والعلم بأنَّها يزيد دون عمرو، فإنَّ ما ليس بمعلوم «لا يصحّ قيام دليل عليه، ولا أن يعلم اضطرارا». واعتبر قولهم «إنَّ نفس من له الحال معلومة على الحال» كلاما متهافتا محالا «لأنَّ العلم بأنَّ الحال حال فلان دون فلان فرع للعلم بها... وإذا استحال أن تكون الحال معلومة استحال أن يعلم أنَّ النفس على الحال، وأنَّ الحال حال لها دون غيرها، ووجب أن يكون العلم علما بالنفس فقط دون الحال»⁵. أما إن كانت الحال معلومة فواجب أن تكون

¹ نفسه، ص ص85-90.

² راجع: الباقلاني، تمهيد، ص227.

³ نفسه، ص230.

⁴ نفسه، ص ص230-231. وترجع جذور هذا النقد إلى الأشعري نفسه. فبسبب هذا المآخذ رفض أبو الحسن مفهوم الحال، وقال: إنَّ «إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي»، وهذا عنده محال. الشهرستاني، الملل والنحل، ص95.

⁵ الباقلاني، تمهيد، ص230.

موجودة أو معدومة. «فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكما، وأن تتعلّق بزيد دون عمرو، وبالقديم دون المحدث. وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئا وصفة متعلّقة بالعالم»¹، وهذا هو المذهب الذي اختاره الباقلاني ورأى فيه دليلا على صحّة ما يذهب إليه من إثبات الصفات². وبه قال البغدادي بعده³، ثمّ الجويني محيلا «ثبوت وصف ليس بموجود ولا معدوم»، واصفا قول أصحاب الأحوال: «إنّ الأحوال لا معلومة ولا مجهولة، بأنّه «خروج عن قضيّة العقل»⁴.

وكرّر الشهرستاني ما قاله الأشعري في نقده للحال، معتبرا هذا المفهوم متناقضا وغير معقول لأنّه لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين العدم والوجود⁵. وبيّن أنّ من تناقضات المثبتين للحال أنّهم اعتبروا الوجود حالا، ثمّ قالوا الحال لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وتساءل: «فكيف يصحّ أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود! وهل هو إلاّ تناقض في اللفظ والمعنى. وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعمّ أصنافا وأعيانا! لأنّ العموم والشمول يستدعي أولًا وجودا محققًا وثبوتا كاملا حتّى يشمل ويعمّ، أو يعيّن ويخصّ»⁶. وفي هذا الاتجاه النقدي سار أيضا كلّ من الإيجي والجرجاني⁷.

إنّ التماثل والاختلاف لا يقتضيان في نظر نفاة الأحوال أحوالا تفسّر ما له تتفق المتّفقات وما له تختلف. بل مردّ تماثل الأشياء واختلافها في نظرهم إلى ذواتها المعيّنة. ولذلك أرجعوا عموم أسماء الأجناس والأنواع وخصوصها إلى الألفاظ الدالّة عليها، وأنكروا وجود شيء وراءها، وأقروا بأنّ الشيء قد يعلم من وجه ويجهل من وجه، ورأوا أنّ الوجوه مجرد «اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختصّ بالذوات». فليست العرضيّة مثلا صفة يشترك فيها السواد والبياض، بل اشتراكهما في اللفظ الدالّ على الجنسيّة والنوعيّة

¹ لأنّ المثل الذي ضربه هو مثال حال العالم.

² نفسه، ص 231.

³ البغدادي، أصول الدين، ص 92.

⁴ الجويني، الشامل، ص 173.

⁵ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 134.

⁶ نفسه، ص ص 146-147.

⁷ الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 279.

والعموم. والقول إنَّ السواد والبياض يشتركان في حال هي العرضية أو اللونية يؤدي - لو صح - إلى القول باشتراكهما في الحالية. ويتطلب ذلك حالا لتفسير ما يشتركان فيه. فالأحوال لو صحَّت لكانت إما متَّفقة أو مختلفة، وهذا يحوجها إلى حال أخرى بها تتَّفق أو تختلف، وتحتاج تلك الحال إلى حال، فيؤدي إلى التسلسل، وهو ما فرَّ منه أصحاب الأحوال¹.

إنَّ عيب الحال من وجهة نظر الأشاعرة أنَّها تقود إلى الصعوبة نفسها التي أوقعت فيها نظرية معمر في المعاني، وهي الإقرار بوجود لامتناهيات بالفعل. وهذا ما حاول المعتزلة علاجه بالقول إنَّ الحال لا موجودة ولا معدومة، لكنَّ علاجهم جعل منها مفهوما غير معقول. ولئن كانوا هم الذين وصفوا الأحوال بهذه الصفة، وورطوا أنفسهم بسبب ذلك، فإنَّ وصفهم لها بهذا الوصف لم يكن ذا أهميَّة قصوى في نسقهم. إلاَّ أنَّ الجدل الكلامي كان لا يدور بالضرورة على القضايا المهمَّة، بل كان يهتمُّ بالقضايا الأكثر إضعافا لموقف الخصم حتَّى وإن كانت هامشيَّة. ولم يكن النقد الأشعري يهدف إلى إبطال القول بالأحوال بدليل قول الباقلاني والجويني بها، وإنما كان يروم إبطال وجهة النظر المعتزلية فيها فحسب.

2. النظرية الأشعرية في الصفات

1.2. في معنى الإثبات

الأشاعرة هم أهل الإثبات بامتياز، لذلك لقبوا بالصفاتية. وقد أرادوا أن يظهروا في وقت واحد مخالفتهم للمعتزلة وموافقتهم لأهل السنة، فقالوا بالإثبات وأظهروا الاستهجان للموقف المعتزلي المعطل. ولئن كان المعتزلة أيضا مثبتة على وجه، فلسنا ندعي اتفاق معنى الإثبات عندهم مع معناه عند الأشاعرة. فإنَّ ما يثبته المعتزلة هو كون الله قادرا عالما... وتلك هي الصفات عندهم، وهي أسماء لله وكلام للواصف وقول له؛ وليس الأمر كذلك عند الأشاعرة.

¹ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص133. وانظر ردَّ المثبتين للحال على هذا الاعتراض ص ص141-142، وموقف الشهرستاني الخاصَّ من الحال ص ص147-148.

إنَّ الأطروحة الأشعرية الأساسية في باب الصفات هي كون الله قادرا بقدرة
 عالما بعلم حيا بحياة، إلخ. فمعنى قولنا: الله قادر عالم حي... أن له قدرة
 وعلما وحياة، وذلك معنى الصفة عندهم. والحقيقة أن هذا صنف من الصفات
 فحسب، خصه الأشاعرة باسم «صفات المعاني»، أو «صفات العلل». وبسبب
 نفي المعتزلة الصفات عن الله بهذا المعنى اتهمهم الأشاعرة بالنفي والتعطيل.

وللمذهب الأشعري في الصفات جذور كلامية أقدم، فقد قال به قبلهم
 المتكلم والمحدث السنِّي عبد الله بن كلاب، إذ كان يثبت الصفات لله،
 ويثبت مع كل صفة معنى، ويقول: إنَّ الله قادر بقدرة عالم بعلم حي بحياة،
 إلخ.¹ وهذا ما قرره الأشعري لاحقا بالحرف حين وصف الباري بأنه «عالم
 بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير
 ببصر»، واعتبر كل هذه الصفات أزلية قائمة بذات الله.²

ولا شك أن هذا الفهم للصفات الإلهية يتلاءم وطريقة الأشعري في الحد.
 فعنده أن العالم هو من له علم، ورأى في هذا الحد دليلا على أن الله إن صح
 كونه عالما وجب أن يكون له علم.³ ثم بنى حكمه في القدرة والحياة على
 قياس حكمه في العلم.⁴ وإلى جانب الاستدلال بالحد لإثبات رأيه في الصفات
 استدل الأشعري بالقرآن، فأثبت العلم بآيتين الأولى: «أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ» (النساء/4
 166)، والثانية: «وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ» (فاطر/35/11).
 وأثبت القدرة بآية ثالثة هي: «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ
 قُوَّةً» (فصلت/15/41)⁵ باعتبار القوة مرادفة للقدرة.

وأضاف عبد الجبار بن أحمد دليلين آخرين اعتمد عليهما الأشاعرة في
 إثبات الصفات المعنوية، هما القياس وطرده العلة. في خصوص القياس قالوا:
 إننا «لم نر في الشاهد عالما إلا بعلم، فكذلك في الغائب»، جاعلين حال العلم
 كحال الحركة في اقتضاء المعنى. وفي خصوص طرده العلة التجأوا إلى تعميم

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 169.

² الشهرستاني، الملل والنحل، ص 95.

³ الأشعري، اللمع، ص 12، فقرة 18؛ ابن فورك، مجرد، ص 44.

⁴ الأشعري، اللمع، ص 13، فقرة 23. انظر أيضا: الباقلاني، تمهيد، ص 227؛ الجويني، الإرشاد، ص

ص 88-89.

⁵ الأشعري، اللمع، ص 14، فقرة 24.

قاعدة خاصة بالمعاني على جميع الموجودات تقضي بأن العلم علّة في كون الذات عالمة، والقدرة علّة في كونها قادرة، وكذا في سائر الصفات. ويستند هذا التعميم إلى قاعدة أخرى تقضي بأنّ «العلّة يجب فيها الطرد والعكس». واعتمادا على هاتين القاعدتين أوجبوا «في كلّ عالم أن يكون عالما بعلم»¹.

إنّ الأصل في جميع هذه الاستدلالات هو قياس الغائب على الشاهد. يدلّ على ذلك ما ذهب إليه الباقلاني من إثبات للحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغيرها- استنادا إلى «أنّ الحيّ العالم القادر منّا إنّما كان حيّا عالما قادرا متكلمًا مريدا من أجل أنّ له حياة وعلمًا وقدرة...»، وإلى أنّ هذا هو «فائدة وصفه بأنّه حيّ عالم قادر...»².

وأكد البغدادي هذا المنحى في النظر، فأقرّ بأنّ القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر... هي الصفات عند أهل السنّة، واعتبر الأسماء المشتقة منها، كالحيّ والقادر والتقدير والمقتدر والعالم والعليم والقويّ، أسماء لله وأوصافا ولم يعتبرها صفات³. ودافع عن علم الله، وردّ على من أنكروه بحجّة أنّ الله لو كان عالما بعلم «لوجب أن يكون فوقه عالم» لقوله: «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (يوسف/76). ردّ على هذه الحجّة بحجّة لغويّة مضادّة، مؤدّاه أنّ أهل السنّة لا يقولون «إنّ الله ذو علم، على التنكير»، وإنّما يقولون: «إنّه ذو العلم، على التعريف». وشبّه ذلك بتسميتهم الله بذي الجلال والإكرام، فإنّهم يطلقون هذا الاسم عليه معرّفا، ولا يقولون له: «ذو جلال وإكرام، على التنكير»⁴.

وميّز الجويني بين كون الله عالما وكونه ذا علم، فاعتبر الأوّل حكما مستمداً من الصفة والثاني -أي العلم- هو الصفة⁵. وتأكيدا لذلك قسّم كلامه في باب «إثبات العلم بالصفات المعنويّة» إلى ركنين: إثبات العلم بأحكام الصفات، مثل كون صانع العالم قادرا عالما، وإثبات العلم بالصفات الموجبة

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص203.

² الباقلاني، تمهيد، ص227.

³ البغدادي، أصول الدين، ص ص90، 118، 121-122، 123-124.

⁴ نفسه، ص93.

⁵ الجويني، الإرشاد، ص79.

لأحكامها، مثل القدرة والعلم. واعترف بأن الوجود لا يعلل شاهدا وغائبا¹، وهذا يخرجها من دائرة صفات المعاني، فليس هناك معنى يسمّى وجودا يحلّ شيئا فيصبح بفضلها موجودا.

وجعل الشهرستاني هذا الموقف موقفا عاما للصفاتية من الأشعرية والسلف، وذهب إلى أنّهم يقولون: «إنّ البارئ عالم بعلم قادر بقدرة حيّ بحياة سميع بسمع بصير ببصر مرید بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء». وأكد أنّهم يعتبرون أنّ هذه الصفات زائدة على ذات الله، وأنّها «موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته»².

وقد ذهب هذا المذهب بالفعل كثير من أهل السنّة من غير الأشاعرة، بما في ذلك بعض كبار الحنابلة. لذلك لا نستغرب اعتبار ابن تيمية مذهب السلف هو إثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل ونفي النقص والتمثيل عنه على وجه الإجمال، وتأكيد أنه نقيض هذا المذهب - أي النفي المفصل والإثبات المجمل - هو مذهب جميع المخالفين من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة. وغالى الرجل في الإثبات، حتّى عدّ صفات الأفعال، مثل الخلق والرزق، معاني قائمة بالله³.

ولئن توسّع الأشاعرة في وصف الله بمثل ما يوصف به خلقه، فإنّهم وضعوا ضابطا للفصل بين الوصفين به ينفصلون عن المشبهة، هو الحدوث. فما احتاج من الصفات إلى محدث - كالاتلاف والتحيز والحركة والسكون - استحال اتّصاف الله به، وما أمكن أن يستغني عنه - كالعلم والقدرة والحياة - جاز أن يتّصف به⁴. لذلك لم يجز أن يكون الشيء المؤتلف أو المتحرّك إلّا محدثا، أمّا العالم فليس من ضرورته ذلك.

كيف توصل الأشاعرة إلى إثبات صفات المعاني؟

أثبت الأشعري هذه الصفات بثلاث سبل تجمع بين العقل والنقل:

¹ نفسه، ص 61، 85.

² الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 181. انظر أيضا: القشيري، الفصول، ص 62.

³ القاضي أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، ص 44-46؛ ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، ج 2، ص 90-94، 195، 136-137.

⁴ الجويني، العقيدة النظامية، ص 14.

*الأولى سبيل الأفعال وما تدلّ عليه، وبهذه السبيل ثبتت لله صفات عديدة، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة.

*والثانية سبيل التنزيه المحض، وتتمثل فيما ثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، مثل السمع والبصر والكلام والبقاء.

*والثالثة سبيل الخبر، والصفات التي ثبتت من هذا الطريق «تعتقد خبراً، وتطلق ألفاظها سمعاً، وتُحقّق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها»، ومثالها اليدان والوجه والجنب والعين¹.

وأهمّ هذه السبل الثلاث الأولى، أي القياس، وأساسه النظر في أفعال العباد ثمّ قياس أفعال الله عليها باعتبار وجه الدلالة لا يختلف في الشاهد عنه في الغائب. وقد وردت هذه الفكرة مفصّلة عند شيوخ الفرقة الكبار، مثل الأشعري والباقلاني والجويني. فذهب الأشعري إلى أنّ الدليل على أنّ لله علماً، به علم ما علم، «أنّ الصنائع الحكميّة كما لا تقع منّا إلاّ من عالم، كذلك لا تحدث منّا إلاّ من ذي علم. فلو لم تدلّ الصنائع على علم من ظهرت منه منّا، لم تدلّ على أنّ من ظهرت منه منّا فهو عالم. فلو دلت على أنّ البارئ عالم قياساً على دلالتها على أنّها علماء، ولم تدلّ على أنّ له علماً قياساً على دلالتها على أنّ لنا علماً، لجاز لزاعم أن يزعم أنّها تدلّ على علمنا ولا تدلّ على أنّها علماء»². إنّ حقائق عالم الشهادة هي الدليل على ما نقرّه من حقائق الغيب، وما كان منها مقتضياً لغيره في الشاهد فهو كذلك في الغائب.

وذهب الجويني إلى أنّ إثبات المعاني يتظاهر عليه الدليل العقلي والدليل النقلّي والإجماع. «فالعقل يدلّ على إثبات العلم، ثمّ المصير إلى أنّ العلم زائد على النفس مدرّكه السمع. فإذا دلّ العقل على إثبات العلم، وانعقد الإجماع على أنّ وجود البارئ ليس بعلم، فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 41. وانظر هذه الطرق الثلاث عند القشيري في لمع في الاعتقاد، ص 59-

60.

² الأشعري، اللمع، ص 12-13، فقرة 18، 23. انظر أيضاً: ابن فورك، مجرّد، ص 44؛ الباقلاني، تمهيد، ص 227؛ الجويني، الإرشاد، ص 88-89؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 94.

علم زائد على الوجود»¹. وفي موضع آخر بين أن ردّ الغائب إلى الشاهد وطرد العلة فيهما يقتضيان إثبات المعاني لله، أما نفيها عنه فيؤدّي إلى تفويض القياس وقطع طرق الاستدلال².

إنّ هذه محاولة من الجويني لتخطّي نقطة الضعف الرئيسيّة في النظرية الأشعرية في الصفات، وهي إثبات العلل لله قياسا على إثباتها للإنسان، مع إمكانية الاستغناء عنها بالوجود، وذلك هو مضمون الحلّ الذي قال المعتزلة بمقتضاه إنّ الله يتّصف بما يتّصف به لنفسه.

ما المقصود بالمعاني في اصطلاح المتكلّمين؟

إنّ المعنى في اصطلاح المتكلّمين مرادف للعلّة والعرض، لذلك كانوا يستعملون هذه الألفاظ الثلاثة في كلامهم على البديل³. وليست الأسباب التي دعتهم إلى استعمال مصطلح المعنى في معنى العرض واضحة تماما، وقد يكون السبب في ذلك رغبتهم في تمييز العلة في حقّ الله عن العلة في حقّ المحدث حيث لا تكون إلاّ عرضا من الأعراض فابتكروا مفهوم المعنى، وقد يكون مصدر ذلك اللغة فإنّها تجيز حمل المعنى على الصفة، فالعرب تقول: فلان حسن المعاني أي حسن الصفات⁴. إلاّ أنّ الأشعري في مقالاته بعد أن بيّن لم سمّيت المعاني أعراضا حاول أن يفسّر لم سمّيت الأعراض معاني، فذكر اعتمادا على أقوال بعض المتكلّمين -وسمّى منهم جعفر بن حرب- أنّ ذلك تمّ باصطلاح من أهل الفنّ، أي بصورة اعتباطية. وذكر أنّ ابن كلاب كان يسمّي المعاني القائمة بالأجسام أعراضا وأشياء وصفات⁵.

وقد تكون تسويتهم بين مصطلحي العلة والعرض راجعة إلى أنّ العلة وظيفتها تفسير الحكم، وكون الشيء عالما أو حيا أو أسود... أحكام تفسّرها أعراض أو معان قائمة به. يوضّح ذلك قول عبد الجبار بعد أن ذكر العلة في عدم فعل الله القبيح: «لأنّ العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها

¹ الجويني، الإرشاد، ص94.

² نفسه، ص ص88-89.

³ الباقلاني، تمهيد، ص38؛ الجويني، لمع، ص121.

⁴ مهدي سعيدان، منزلة المنطق في علم الكلام، ص24.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص369-370.

ويزول بزوالها»¹. إنَّ المعنى مساو في كثير من الاستعمالات الكلامية للعرض، كما أنَّه مساو للعلَّة من حيث إنَّ وجود الحركة في المتحرِّك علَّة كونه متحرِّكا، ووجود العلم في العالم علَّة كونه عالما، إلخ². ونفهم من مختلف استعمالات المتكلمين لمصطلح المعنى/العلَّة أنَّهم يعنون به السبب الداخلي المؤدِّي وجوبا إلى اتِّصاف الشيء بإحدى الصفات.

إنَّ استعمال المتكلمين لألفاظ عدَّة للتعبير عن مدلول واحد أو مدلولات متقاربة، وفقدان المؤرِّخين للذاكرة التي تجلِّي ملاسبات نشوء كلِّ واحد منها وظروف اكتسابه دلالاته الجديدة، يكشفان عن حالة الاضطراب الطبيعية التي حفَّت بنشوء هذه المفاهيم، واحتياجها إلى زمن غير محدَّد لتستقرَّ دلالاتها ويصبح استعمالها على الترادف أمرا شائعا ومقبولا. ولن نكون مجانبين للصواب إذا قلنا إنَّ تبنيهم للنظرية الذرية كان أهمَّ عامل في نشأة هذه المصطلحات واستقرارها على المعاني التي أعطيت لها في نطاق نظرية الصفات.

2.2. أصفاء الصفات ومنزلة الأحوال منها

قسَّم الأشعري الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات ذات وصفات فعل، وميِّز الأولى عن الثانية بدلالاتها على القدم والديمومة، فكان يقول في شأنها إنَّ الله لم يزل متصفا بها³. وكان أحيانا يقول إنَّها دالَّة على الصفة تميزا لها عما يرجع إلى الفعل، وقد يكتفي بالقول إنَّها من صفات الذات، ومثالها الوارث⁴. أمَّا صفات الفعل فهي التي استحَقَّها الله لما فعله أو يفعله من أفعال، مثل كونه منعما وبديعا ومبدعا ومحيبا ومميتا ومحركا ومسكنا ومثيبا ومعاقبا⁵. وأخذ الباقلاني بهذه الطريقة في التقسيم، واعتبر صفات الذات،

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص303.

² قال عبد الجبار: «وقد تعارف المتكلمون استعمال هذه اللفظة في العلل، فيقولون إنَّ المتحرِّك متحرِّك لمعنى، وقيمونه مقام قولهم إنَّه متحرِّك لعلَّة». المغني، ج5، ص253.

³ ابن فورك، مجرَّد، ص46.

⁴ نفسه، ص52-53، 56.

⁵ نفسه، ص46، 48-49.

مثل الحياة والعلم والإرادة، صفات قديمة، وصفات الفعل، مثل الخلق والرزق والعدل والإحسان، محدثة¹.

أما البغدادي فقسّم الأسماء والصفات الإلهية إلى ثلاثة أقسام: قسّم أول يستحقّه الله لذاته، «كوصفه بأنّه شيء وموجود وذات وغني». وقسم ثان يستحقّه لمعنى قائم به، «كالحَيّ والعالم والقادر والمريد والسميع والبصير». وقسم ثالث يستحقّه لأفعاله، كالوصف له بأنّه خالق وغافر².

واعتمد الجويني على تقسيم ثنائي أقامه على مفهومي صفات النفس وصفات المعنى. وعرّف صفات النفس، بكونها «كلّ صفة إثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها»³. واعتبرها «لازمة ما بقيت النفس، غير معلّلة بعلة قائمة بالموصوف»⁴، وعدّ لزومها من أخصّ أحكامها⁵، فهي تدور مع النفس وجودا وعدما حيث دارت. ولم يفرّق في صفات النفس بين الصفات الثبوتية والصفات السلبية، فعدها جميعا صفات نفسية لله، ومثّل لها بكون الله باقيا، لأنّ «الباقي باق لنفسه، وليس كونه باقيا من الأحكام التي توجبها المعاني»⁶. وعرّف الصفات المعنوية بكونها «الأحكام الثابتة للموصوف بها معلّلة بعلة قائمة بالموصوف»، مثل كونه عالما سميعا مريدا بصيرا⁷. وتندرج في هذا الإطار الصفات السبع التي يحرص جميع الأشاعرة على إثباتها لله، وهي القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

ولم يكن الجويني أول من تحدّث عن صفات النفس من الأشاعرة وحاول حدّها، فقد سبقه إلى ذلك الأشعري وتلاميذه، ولكنهم اكتفوا في تعريفها بإبراز دلالتها السلبية. فقال الأشعري في حدّها إنّها الصفة المستحقّة لا لمعنى⁸. وعلى نهجه سار البغدادي، ففسّر معنى قولنا إنّ الله يستحقّ بعض الصفات

¹ الباقلاني، تمهيد، ص246.

² البغدادي، أصول الدين، ص121-122.

³ الجويني، الشامل، ص182.

⁴ نفسه، الإرشاد، ص30.

⁵ نفسه، الشامل، ص37.

⁶ نفسه، الإرشاد، ص31-60، 78.

⁷ نفسه، ص30، 61 وما بعدها.

⁸ ابن فورك، مجرّد، ص214.

لنفسه بأنه يستحقها «لا لمعنى يقوم به ولا لمعنى هو فعل»¹. ولم يصف الجويني إلى هذه التحديدات سوى فكرة ارتباط صفة النفس بالنفس وجودا وعمدا، وقد استوحى هذه الإضافة من أبي إسحاق الإسفراييني². والمقصود بالنفس في كلامه الذات، فهذه الصفة توجد بوجودها وتنعدم بانعدامها³.

تستند هذه التصنيفات جميعا إلى مبادئ النظرية الذرية التي يتصور المتكلمون العالم من خلالها. فالموجودات في ضوء هذه النظرية جواهر وأعراض قائمة بها، أو ذوات وصفات تتعلّق بها، وكلّ قول زائد على إثبات الجوهر يجب أن يكون صفة له لا جزءا من ذاته. إنّ إسقاط هذا التصور على الله وصفاته يظهر من خلال الأمثلة التي ضربها المتكلمون للصفات النفسية. فبالرغم من أنّ مقصدهم هو الكلام على الصفات الإلهية كانت الأمثلة التي ضربوها في المقام الأول صفات للجواهر والأجسام، مثل كون الجوهر جوهرًا وكونه متحيّزًا وشيئًا وذاتًا، ومثل قبوله الأعراض ووجوده وحدوثه، وكانوا لا يذكرون الصفات الإلهية إلا بصورة عارضة⁴.

ما منزلة الحال من هذه الأصناف؟

بالرغم من رفض الأشعري للحال رفضا قاطعا فإنّ تلاميذه من بعده لم يتفقوا على رأي واحد فيها، فأنكرها البعض مثل البغدادي، وأقرّ بها البعض الآخر مثل الباقلاني والجويني. وحتى أولئك الذين أقرّوا بها لم يكن لهم منها موقف ثابت. فقد تردّد الباقلاني أولاً في أمرها، ثمّ استقرّ رأيه على إثباتها⁵. وأنكرها الجويني في الشامل في معناها المعتزلي، ولكنّه لم يمانع من الإقرار بها على سبيل الفرض والتقدير. فلم يكن يعتبرها أمراً خطيراً، بل عدّها ممّا يجوز الاختلاف فيه. لذلك كان يذكر باستمرار أنّ هذا الرأي أو

¹ البغدادي، أصول الدين، ص 89.

² الجويني، الشامل، ص 182.

³ إلا أنّ هذه التقسيمات لم تقع المتصوّف الأشعري أبا القاسم القشيري، فاعتبر جميع الصفات الإلهية صفات ذات، ولم يفرّق بينها. لمع في الاعتقاد، ص 59-60. ولم تقع أيضاً الحنبلي ابن تيمية، فأبرز انعدام الجدوى من التمييز بين الصفات الإلهية، وأرجع الفروق بينها إلى ما يتصوره الذهن، لا إلى حقيقة هذه الصفات. درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 21-22.

⁴ الجويني، الشامل، ص 182؛ الإرشاد، ص 31، 60.

⁵ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 95. وأكد هذا الرأي نفسه الجويني، وذكر أنّ رأي الباقلاني استقرّ على القول بالحال بداية من كتاب الهداية. الشامل، ص 171.

ذاك هو على مذهب من يقول بالأحوال، وأن من ينكرها يذهب في المسألة مذهباً آخر¹. وفي الإرشاد -وقد كتبه بعد الشامل- أعلن تأييده الصريح للحال، وقيل بوصف المعتزلة لها بأنها لا موجودة ولا معدومة².

تتميز الحال في تصوّر الباقلاني بتعلّقها بكلّ الموجودات وبكلّ الصفات، لكنّها إذا كانت موجبة عن معان لم تتعلّق إلاّ بالمحلّ المخصوص بها، بمعنى أنّها إذا كانت صفة للحادث وكانت موجبة عن أحد المعاني لم يوصف بها إلاّ الجزء الذي قام به المعنى دون سائر أجزاء الجسم³. وتدلّ الأمثلة التي ضربها على أنّ الوصف بالحال ليس خاصاً بالله، بل يشمل كلّ الموجودات، وليس خاصاً بصفات المعاني، بل يعمّ كلّ الصفات. فكون السواد سواداً أو كونه لونا أو كونه عرضاً أحوال زائدة على وجوده. والأحوال الثابتة للأنفس عن معان تتجدّد، أمّا الأحوال الثابتة لها عن غير معان فيستحيل تجدّدّها للأنفس «بعد سبق الأنفس، إذ كون السواد سواداً لما كان حالاً راجعاً إلى نفس السواد استحالة تقدير نفس السواد غير متّصف به»⁴، ويعني ذلك أنّها ثابتة للذات تدور معها وجوداً وعدماً.

أثبت الباقلاني الأحوال، وأثبت معها الصفات معاني قائمة بالله، لا أحوالاً. وهذا يجعل أحوال أبي هاشم الجبائي هي الصفات عنده. معنى ذلك أنّ القاضي الأشعري أقرّ للذات بصفات نفسية ومعنوية، ورأى أنّ تلك الصفات تنشأ عنها أحوال تناظر الأحكام التي يقرّ بها المعتزلة⁵. وبهذا يكون قد استوعب مفهوم الحال المعتزلية، ومنح ما يسميه المعتزلة «صفة» وضعاً جديداً يتمييز بالواقعية بعدما كانت عندهم مجرد قول يقال أو شيئاً واقعا في منزلة بين منزلتي الوجود والعدم.

ابتعد إمام الحرمين عن الباقلاني خطوة، واقترب من أبي هاشم الجبائي خطوة، فأقرّ بأنّ «الحال صفة لموجود غير متّصف بالوجود ولا بالعدم»،

¹ الجويني، الشامل، ص38.

² نفسه، الإرشاد، ص ص81-82.

³ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص132.

⁴ الجويني، الشامل، ص ص171-172.

⁵ الشهرستاني، الملل والحل، ص95، الباقلاني، تمهيد، ص231.

متراجعا عمّا قاله في الشامل (ص173). لكنّه لم يقبل بقول أبي هاشم إنّها لا معلومة ولا مجهولة، ورأى أنّ من قال إنّ الشيء قد يعلم من وجه ويجهل من وجه آخر قاصدا إبطال الأحوال فقد أقرّ بالوجوه، ومن أقرّ بالوجوه أثبت الأحوال. وانتهى إلى أنّه لا يستغني خائض في علم الكلام عن التعرّض للأحوال، «إمّا بتسميتها أحوالا أو وجوها أو صفات نفس»¹، متجاهلا ما بين هذه المسمّيات من فروق وما وراءها من خلفيّات.

يبدو من هذه المواقف أنّ إمام الحرمين كان يشعر بالحاجة إلى تبرير القول بالأحوال أكثر من سلفه، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى معارضته السابقة لها. فكأنّه يروم عقد ما حلّه من قبل، وإدخال الحال نهائياً في المنظومة الأشعريّة، وتحويلها إلى عنصر من عناصرها القائمة. والمدخل الذي استعمله في تحقيق هذه الغاية فكرة سبقه إليها الباقلاني، وهي تأكيد شمول الحال لجميع أنواع الصفات في جميع أجناس الموجودات.

في هذا الإطار قسّم الجويني الحال إلى قسمين: حال تثبت للذات معلّلة، وحال تثبت لها غير معلّلة. الحال المعلّلة هي «كلّ حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، نحو كون الحيّ حياً وكون القادر قادراً». وفي هذا القسم يتفق الجويني مع المعتزلة فيما يخصّ الموجودات الحادثة، ويخالفهم فيما يخصّ القديم. فإنّهم لم يثبتوا له معاني، واكتفوا بالأحكام، وسمّوها صفات ذات أو أحوالاً. أمّا الجويني فأثبت المعاني لله على طريقة الأشاعرة، وأثبت بكلّ معنى حالاً هي الحكم الموجب عن ذلك المعنى، وكان هذا رأي الباقلاني أيضاً. أمّا الحال التي لا تعلّل فهي «كلّ صفة إثبات لذات من غير علّة زائدة على الذات، وذلك كتحيّز الجوهر، فإنّه زائد على وجوده»².

إنّ القدرة مثلاً في نظريّة الجويني صفة ثابتة موجودة، أمّا كون صاحبها قادراً فحال لا موجودة ولا معدومة. والعلاقة بين القدرة والقادر في الموجودات الحادثة علاقة سببيّة، لكنّها في الله علاقة تلازم. وعندما يطلقان على الله لا

¹ الجويني، الإرشاد، ص ص81-82.

² نفسه، ص ص80-81. انظر أيضاً: H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, pp177-179.

يكون أيّ منهما حادثا، بل يقال في كلّ منهما إنّه لم يزل، وهكذا في جميع ما يوصف به من صفات المعاني.

ولا شكّ أنّ الجويني كان في تقسيمه للحال إلى قسمين متّبعاً لأبي هاشم. فقد ذكر في كتابه الشامل أنّ الأحوال عند الشيخ المعتزلي تنقسم إلى قسمين: أحوال هي من صفات النفس وأحوال تعلّل بالعلّة، واعتبر من شرط الحال أن يكون مستحقّها حيّاً. لكنّه استثنى الأكوان، فاعتبرها أحوالا وإن لم تكن محالها حيّة، وكان في ذلك أيضا موافقا لأبي هاشم. إلاّ أنّه خالفه في الوجود فلم يعدّه حالا، ذلك أنّ حقيقة الذات عنده هي الوجود، وليس الوجود معنى زائدا عليها¹. وانتهى في الإرشاد إلى رأي يجعل الحال مساوية للصفة المعنويّة بمعناها المعتزلي، أي ما اعتبره الأشاعرة حكما استحقه الموصوف لأجل قيام المعنى به، لا صفة له. فأقرّ بأنّ كلّ معنى قام بمحلّ فإنّه يوجب له حالا، ولم يقصر ذلك على المعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة².

لماذا تبنّى الأشاعرة مفهوم الحال ووسّعوا من مدلولها لتشمل كلّ ما سمّاه المعتزلة صفات؟

إنّ جوهر وظيفة الحال في النسق الأشعري هو التمييز والاختصاص: تمييز الصفتين المتماثلتين في الوجودين المختلفين إحداها عن الأخرى، وذلك بالإقرار باختصاص كلّ منهما بحال ليست لأختها. فالسواد على سبيل المثال صفة تلحق أكثر من موجود، لكنّه في هذا الموجود غيره في ذاك لأنّ الشيء الواحد لا يكون موجودا في وقت واحد في محلّين. فلا بدّ من افتراض معطى به يحصل التمييز بين السوادين، وليس ذلك المعطى سوى الحال.

وكان الباقلانيّ أوّل أشعري أبان عن الوظيفة التمييزيّة للحال، واستعان في ذلك بمفهوم العلم. فبيّن أنّ «خاصّ وصف العلم بالسواد أنّه على وصف وحال تقتضي له الاختصاص بمتعلّق دون ما سواه، وهذا الوصف لم يثبت لعلم البارئ فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع في الأخصّ»³. إنّ فائدة مفهوم الحال

¹ الجويني، الشامل، ص 21، 38.

² نفسه، الإرشاد، ص 80.

³ نفسه، الشامل، ص 195.

حسب هذا الشاهد تتمثل في السماح بوصف الله بصفات يوصف المخلوق بمثلها من غير أن يوجب ذلك تشبيها، وقد كان تحقيق هذه النتيجة مطلباً نظرياً مهماً كابد الأشاعرة من أجل تحقيقه عننا كبيراً.

3.2. مآزق الإثبات

تقوم النظرية الأشعري العامة في الصفات على جملة من المبادئ يمكن ردّها إلى ثلاثة:

- يتمثل أولها في حصر مسألة التماثل والاختلاف في الذوات مطلقاً. فالذوات هي التي تتفق أو تختلف، واتفاقها أو اختلافها يرجع إلى أنفسها. إنّ المختلفات «بأنفسها تختلف»، وكذلك التماثلات والمتجانسات، وهذا يعني أنّ التماثلين لا يتماثلان لمعنى -أي لصفة-، وكذلك المتغايران لا يتغايران لمعنى، وإنّما يتماثلان ويتغايران بنفسيهما.

- ويتمثل ثانيها -وهو مترتب على تطبيق المبدأ الأول على الجواهر والأجسام- في اعتبار جميع الجواهر ومركباتها موجودات متجانسة لا اختلاف فيها وحصر الاختلاف في الأعراض. بناء على هذا المبدأ اعتبر الأشعري قول من قال: إنّ «الحارّ يخالف البارد» توسّعاً، ورأى أنّ اختلافهما لا يعدو الحرارة والبرودة، وهما عرضان؛ «فأما نفس الحارّ فهي كنفس البارد ومن جنسه، ولا يستحيل أن يُجعل الحارّ بارداً والبارد حارّاً والحامض حلواً والحلو حامضاً والرطب يابساً واليابس رطباً».

- ويتمثل ثالثها في الإقرا بأنّ الجواهر ما دامت متجانسة فإنّ الواحد منها يحتمل جميع ما يحتمله صاحبه من الأعراض¹. ويعني ذلك أنّ الأشعري لم ير للبنية أو الصورة مدخلا في كون هذا الجسم أو ذاك حياً أو عالماً أو قادراً. وقد مكّنه تطبيق هذه المبادئ على الذات الإلهية من إيجاد حلّ لمشكلة التعطيل التي انقاد إليها المعتزلة بسبب نظريتهم الخاصة في الصفات. لكنّه أدّى به من وجه آخر إلى خلق مشكلتين أخريين لعلّهما يزيدان خطورة على مشكلة التعطيل، تتمثل إحداها في الإفضاء إلى تشبيه الله بمخلوقاته نتيجة

¹ ابن فورك، مجرّد، ص ص 209، 214.

الإقرار باشتراكهما في صفات متماثلة، وتتمثل الأخرى في الإقرار بتعدد القدماء وهو ما يفضي إلى الشرك الفلسفي. وفيما يلي نتعرف على الكيفية التي عالج بها الأشاعرة المشكلتين، وعلى حدود معالجتهم ومظاهر قصورها.

أ. مشكلة التشبيه

رأينا أن الموجودات في تصور الأشعري لا تحتاج إلى الصفات حتى يتقرر ما بينها من اتفاق أو اختلاف، فهي إما متجانسة بأنفسها أو مختلفة بأنفسها. وإذا كانت متجانسة وقامت بها صفات وأعراض مختلفة لم يؤد ذلك إلى اختلافها إلا مجازاً. فهي تحافظ على تجانسها رغم ذلك، وإنما الاختلاف يكون بين صفاتها المختلفة. فالجسم الحار لا يختلف البتة عن الجسم البارد، وإنما الاختلاف بين عرض الحرارة في الجسم الأول وعرض البرودة في الجسم الثاني. إن الأعراض لا تغير شيئاً من واقع الجواهر والأجسام وطبيعتها، ولا تحد من فرديتها الجذرية وتماثلها المطلق، إنها مجرد أرقام.

والسبب في إرجاع الأشعري اختلاف الموجودات إلى الذوات لا إلى الصفات أن الصفات عنده عنصر مشترك بين الله ومخلوقاته، ولا سيما الإنسان. فما يتصف به الله من صفات قد يتصف الإنسان بمثله، ومن ثم لا معول على الصفات في التمييز بينهما. ولذلك أجاز -خلافاً للمعتزلة- أن تشترك المختلفات في صفة أو أكثر من صفات النفس.

لكن هذا النهج في التمييز محدود الفائدة لأنه يفسر التجانس والاختلاف بين الأعيان بالرجوع إلى مفهوم ميتافيزيقي مبهم لا يمكن الإمساك به ووصفه علمياً، هو مفهوم الذات. يظهر ذلك بشكل خاص حين يتعلق الأمر بتمييز الله عن مخلوقاته، فإن تفسير اختلاف الله عن غيره من الموجودات بذاته أو بنفسه مع جهلنا التام بهذه الذات هو من باب تفسير الغامض بالأغمض. لذلك لم يلبث التلاميذ أن عدلوا من منهج الشيخ، وتجاوزوه، واقتربوا من النهج المعتزلي بإقحامهم عنصر الصفات والأحوال في التمييز بين الموجودات.

احتفظ الجويني بالمضمون الوظيفي للتماثل. فالمثلان «كلّ شيئين سدّ أحدهما سدّ الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات» النفسية. فما يجب لأحدهما يجب للثاني، وما يجوز له يجوز للثاني، وما يمتنع عليه يمتنع على الثاني؛ واستنتج من ذلك أنّ كلّ شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان. إنّ الوجود وفق هذه الرؤية لا دور له في تحقيق التماثل والاختلاف، لأنّ حقيقته «تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً». وإنّما الماثلة تكون بالتساوي في جميع صفات النفس، وأمّا المخالفة فتكون بالاختلاف في بعضها فحسب، لأنّ «من حكم كلّ مختلفين وجوب اشتراكهما في بعض الصفات»¹.

إنّ المخالفة لا تمنع من الاشتراك في بعض صفات النفس، أمّا الماثلة فتمنع من الاختلاف في أيّ منها. فالمثلان هما الشيطان المتساويان في جميع صفات النفس، لأنّ «الشيء يماثل ما يماثله لنفسه، فيراعى في حكم الماثلة صفات الأنفس». ولا تقتضي المخالفة الاختلاف في جميع الصفات، «إذ لا تتحقّق المخالفة إلاّ بين موجودين»²، أي بين شيئين يشتركان في صفة الوجود، وهي من صفات النفس. إنّ الاشتراك عند الجويني من مقتضيات الاختلاف، فلا يختلف المختلفان إلاّ وهما مشتركان في بعض الصفات. وبناء على ذلك لا نكون مشبهة إذا وصفنا الله بصفات يتّصف بها عباده، وأثبتنا لكليهما معاني متماثلة، إذ يكفي اختلافهما في صفة واحدة، كالقدم والحدوث، حتّى يكون أحدهما مخالفاً للآخر، وينتفي التشبيه بمعناه العقائدي.

إنّ الموقف الأشعري متردّد بين الاكتفاء بالذوات في تفسير الاختلاف والتماثل، وإقحام عنصر الصفات. ولكنّه في هذه الحالة الثانية يشترط من أجل حصول التماثل الاتّفاق في جميع صفات النفس، ولم يشترط في تفسير الاختلاف سوى المخالفة في بعضها. لمّ لمّ يتكافأ شرطاً التماثل والاختلاف؟ ولمّ التساهل في المخالفة، والتشدّد في الماثلة؟ يمكن تفسير ذلك بحرص

¹ الجويني، الشامل، ص 169، 199؛ الإرشاد، ص 38.
² نفسه، الإرشاد، ص 35-36، 38-39؛ الشامل، ص 199.

الأشاعرة على إثبات الاختلاف بين الله ومخلوقاته بأيسر السبل، وتعسير إثبات التجانس بينهما، بحيث لا يمكن بحال اتهامهم بالتشبيه. وهذا نقيض موقف المعتزلة الصارم، إذ رأوا في التماثل في صفة واحدة من صفات النفس سببا كافيا للقول بتماثل الموصوفين بها من كل وجه، ولذلك قضاوا بمخالفة الله لمخلوقاته في جميع صفاته التي لنفسه¹. إن اختلاف الفرقتين المعتزلية والأشعرية في مسألة التماثل والاختلاف يبيّن أنّ رؤيتهما العقائدية محكومة برؤيتهما الأنطولوجية، ويؤكد أنّ الاختلاف في إحداها يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف في الأخرى. فالنظر يلوّن العقيدة كما تلون العقيدة النظر.

تمكّن الأشاعرة بفضل فهمهم الخاصّ لمعنى الصفات من إثبات ما تحتاج إليه الألوهية من صفات لا بدّ منها لاستقامة تصوّرهم للعالم والمجتمع والمصير، لكنّهم انتهوا في الآن نفسه إلى تصوّر يهدّد الوحدة والتنزيه الإلهيين. وقد اعترف الباقلاّني بهذه الخطورة وطرح بنفسه الإشكال على هذا الوجه: إذا استدللنا على كون الله عالما بعلم بكون العالم متّنا عالما بعلم، فما الفصل بين هذا وقول المجسّمة: إنّ صانع العالم جسم «لأنّا لم نجد في الشاهد والمعقول فاعلا إلاّ جسما، فوجب القضاء بذلك في الغائب»؟ لكنّ القاضي الأشعري أجاب عن السؤال بجواب جدلي لا علاقة له بالإشكال أبطل به التجسيم من غير أن يبطل القياس المؤدي إليه أو يثبت العلل التي تحتاج إليها الصفات المعنوية². ويكشف جوابه عن مأزق التصرّو الأشعري للصفات الإلهية ومحدودية الاستدلال الذي يستند إليه، وهما أمران لم يأل المعتزلة جهدا في إظهارهما.

فبيّن القاضي عبد الجبّار أنّ إثبات المعاني لله يقتضي كونه محلاّ لها، وهو مستحيل لأنّ ذلك يجعله أشبه بالجواهر والأجسام³. فلو كان الله حيّا بحياة-والحياة «لا يصحّ الإدراك بها إلاّ بعد استعمال محلّها في الإدراك

¹ عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 80، 109-110؛ المغني، ج 4، ص 252.
² الباقلاّني، تمهيد، ص 225-226. قارن بالحل الذي اقترحه عبد الجبّار لتجاوز هذا المشكل في: شرح الأصول الخمسة، ص 162.
³ ابن متّويه، المجموع، ص 172.

ضرباً من الاستعمال- لوجب أن يكون القديم جسماً، وذلك محال». ولو كان قادراً بقدره -والقدرة «لا يصحّ الفعل بها إلا بعد استعمال محلّها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال»- لوجب «أن يكون الله جسماً ومحلّاً للأعراض، وذلك لا يجوز»¹.

ب. مشكلة قدم الصفات

إذا كانت لله صفات هي معان، وكانت هذه المعاني قديمة قدم صاحبها فإنّ ذلك يؤدّي لا محالة إلى الإقرار بتعدّد القدماء. كان هذا هو الإشكال الثاني الخطير الذي واجه النظرية الأشعرية في الصفات، ويبدو أنّ الأشعري استمدّ رده عليه من آراء ابن كلاب. ومن المعلوم أنّ هذا المحدث والمتكلم السنّي المبكّر أبى وصف الصفات الإلهية بالقدم أو الحدوث اعتماداً على مبدإ يقول: «لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات»، واكتفى بالقول: إنّ الله لم يزل قادراً عالماً حياً مريداً، إلخ. وكان السبب في امتناعه من وصف هذه الصفات بالقدم أنّ «القدم عنده معنى قائم بالقديم، كما أنّ البقاء معنى قائم بالباقي، ولا توصف المعاني بالأحكام التي توجبها المعاني»².

لئن كان هذا الحلّ من بعض الوجوه حلاًّ بارعاً لأنّه عالج إحدى المشكلات الخاصة بالاعتماد على قانون عامّ من قوانين النظرية الذرية يتمثّل في امتناع قيام العرض بالعرض -وهو من هذه الجهة شاهد على الرابطة المباشرة التي تربط بين نظرية الصفات الإلهية والنظرية الذرية- فإنّه كان من وجه آخر حلاًّ هروبياً لأنّه حوّل الإشكال إلى لعبة تُعالج بواسطة اللغة مع أنّ مداه الحقيقي يتجاوز اللغة والعبارة. إنّ هذا الحلّ يسدّ الطريق على كثير من منافذ القول، ويبطل أجزاء غير قليلة من الخطاب الواصف، تلك الجوانب التي تتعلّق بوصف الصفات. فلا يحقّ لنا مثلاً أن نصف جمال امرأة أو شكلها أو بريقها لأنّ كلّ هذه أعراض وصفات لها، والصفات لا توصف. وهذا

¹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، صص 200-201.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، صص 166، 169؛ الجويني، الشامل، صص 46-47. ولم يكن ابن كلاب أوّل من استخدم صيغة «الصفات لا توصف»، فقد سبقه إليها المتكلم الإمامي هشام بن الحكم. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 222؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 67.

يوقع الخطاب في تناقض مع نفسه، فإننا لا نفتأ نصف الأعراض بشئى
النوع. ويدل ذلك على أن الآخذين بهذا الحل لم يدركوا أن نظام اللغة غير
نظام الواقع وأن ما يمكن أن نقوله باللغة يتجاوز بكثير ما يوجد في الواقع،
ولذلك لم يجد المعتزلة عناء كبيرا في دحضه¹.

وبسبب ما تعرضت له هذه المقالة من نقد لم يكن بوسع الأشعري أن
يتبناها كما هي، فحاول التغلب على قصورها بإحداث تمييز بين ضربين من
الصفات: صفات توجب لمحلها معنى، وصفات لا توجب له معنى. وقاده
هذا التمييز إلى تقسيم الكلام في مقالة ابن كلاب إلى قسمين: فمن جهة لم
ينكر قول من يقول -خلاف لابن كلاب- إن الصفة توصف، واشترط فقط أن
توصف بصفة لا تقوم بها، مثل قولنا: العلم موجود والسواد محدث صفة
للعلم والسواد، وهذا لا يدل على قيام معنى بالعلم والسواد. ومن جهة ثانية
كان يقول: «إنها لا توصف بصفة تؤدي إلى قيامها بها»، كأن يوصف العلم
بأنه عالم أو توصف الحركة بأنها متحركة، فإن ذلك يؤدي إلى قيام معنى
بمعنى، وهو متعذر لأن المعنى لا يحتمل المعنى².

إن أحدا من الأشاعرة فيما وصلنا من الأشعري إلى الجويني لم يصرح
تصريحا واضحا وعماما بأن صفات البارئ قديمة بالرغم من أن هذا القول كان
معروفا لدى أوائل الصفائية³. والغالب على أشعريي هذه المرحلة التردد
وتجنب التصريح بقدم الصفات. نعم، نسب ابن فورك إلى الأشعري أنه أجاز
أن يقال في الصفات الإلهية إنها أشياء وموجودات وقدماء. وعثرنا على إقرار
أشعري صريح بالقدم لصفتين مخصصتين كان بين الأشاعرة والمعتزلة خلاف
أساسي بشأنهما، هما الكلام والإرادة. فقد وصف الأشعري كلام الله بأنه
«صفة له قديمة لم يزل قائما بذاته». ووصف إرادة القديم بكونها «قديمة باقية

¹ «قلنا هذه مناقضة ظاهرة من وجوه: أحدها أنك قد وصفتها بأنها معان، بل سميتها علما وقدرة
وحياة. والثاني بأنك وصفتها بأنها صفات. والثالث بأنك وصفتها بأنها لا توصف. فقد نقضت
كلامك من هذه الوجوه». عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص184. انظر أيضا: ابن مئويه،
المجموع، ص171.

² ابن فورك، مجرد، ص39.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص171-172.

ليس بعرض¹، وذلك خلافا للمعتزلة الذين اعتبروا هاتين الصفتين عرضيين مخلوقين لله. ولكنّ الغالب عليه التقيّد بعبارات مشابهة لعبارات ابن كلاب في وصف صفات الله، كقوله: «إنّ الله لم يزل عالما قادرا سميعا بصيرا»، وقوله: «إنّ صفات الله باقية ببقاء يقوم بالبارئ»².

واستمرّ هذا التردّد مع الباقلانيّ، فألفيناه يناقض موقف المعتزلة الراض لأن يكون علم الله قديما لأنّ ذلك يؤدّي إلى تعدّد القدماء، من غير أن يتبنّى نقيض موقفهم تبنيًا صريحًا. فكأنّ الأمر لا يعدو أن يكون إلزاما ألزم به المعتزلة الأشاعرة، ولم يجد الباقلانيّ من وجه للردّ عليه إلاّ بإظهار إمكان خلافه³.

واتخذ التردّد عند البغدادي شكلا آخر، إذ وصف الصفات الإلهية بكونها أزليّة، لكنّه أخرج ما اشتقّ من أسماء الله من الأفعال - كالخالق والرازق - من أسمائه الأزليّة دون أن يصفها بالحدوث، وكان يقول فيها: يمكن فهمها باعتبارها دالة على الذات أو على معنى قائم بها - وفي هذه الحالة عدّها من أسمائه الأزليّة -، ويمكن فهمها بمعنى الفعل، لكنّه لم يقل في هذه الحالة إنّها أسماء حادثة⁴.

وكان القشيري يميل حينًا إلى عزو معنى الأزليّة والديمومة إلى الله مع جعل الصفات ملحقة به في ذلك، كما في قوله: «لم يزل باستحقاقه لأوصاف جلاله، ولا يزال بأسمائه ونعوته»، أو قوله: «لم يزل بأسمائه وصفاته». وحينًا آخر يميل إلى إضافة ذلك إلى الصفات مباشرة، مثل وصفه لها بأنّها باقيات، على معنى أنّها «مستدامة الوجود»، لأنّ حقيقة الباقي «أنّه دائم الوجود»⁵.

لكن بداية من الجويني أصبح التصريح بقدّم الصفات واضحا ومباشرا. قال إمام الحرمين معبرًا عن ذلك: «مذهب أهل الحقّ أنّ البارئ حيّ عالم قادر،

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 58-59، 69؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 95.

² الأشعري، للمع، ص 11؛ ابن فورك، مجرّد، ص 43، 237.

³ الباقلاني، تمهيد، ص 236-237.

⁴ البغدادي، أصول الدين، ص 90، 122، 126-127.

⁵ القشيري، لمع في الاعتقاد، ص 59؛ الفصول، ص 65.

له الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والإرادة القديمة». ولم يعترف بجديّة الاتهام المعتزلي بأنّ ذلك يقود إلى الإقرار بتعدّد الآلهة، وسعى إلى إبطال مقدّماته الواحدة إثر الأخرى¹.

إنّ ما نستخلصه من تطوّر آراء الأشاعرة في قدم الصفات الإلهيّة هو أنّ موقفهم كان يتبع تطوّر ميزان القوى بينهم وبين خصومهم المعتزلة. فكلّما اكتسبوا مزيدا من القوّة على حساب خصومهم ازدادوا جرأة في التصريح بقدم الصفات. ورغم إقرارهم المتردّد حيناً والجازم حيناً آخر بالقدم ظلّوا دوما يرفضون الاستنتاج الذي توصل إليه المعتزلة، وهو أنّ من قال بذلك فقد قال بتعدّد القدماء. وكانوا في المقابل يلحّون على أنّ مقالتهم وحدها هي الكفيلة بإثبات الصفات الإلهيّة وتجنّب القول بالتعطيل.

اعترض المعتزلة على هذا الفهم للصفات الإلهيّة ورأوا أنّ الله إذا كان إنّما يخالف غيره بكونه قديما ثمّ أثبتنا له معاني قديمة فإنّنا نكون قد قوّضنا المبدأ الذي به ميّزنا الإله عمّا سواه². ولم يتردّد شيوخ المعتزلة المتقدّمين في تشبيه مقالة المعاني القديمة باعتقاد الثنويّة والنصاري معتبرين القول بها خروجاً عن دين الإسلام، ذلك أنّ الثنويّة والنصاري «إنّما كفروا وصاروا خارجين عن الدين لا بشيء سوى الزيادة في القديم على الواحد... فكذلك يجب أن تكون حال القوم في القول بالزيادة على الواحد، وإن خالفوا بينهما، فجعلوا أحد القديمين قادرا والآخر قدرة، وجعلوا أحدهما عالما والآخر علما»³.

وفي سياق الدحض للموقف الأشعري بيّن عبد الجبار بن أحمد أنّ الله لو كان عالماً بعلم لم يخل علمه من أن يكون إمّا قديما أو محدثا، واعتبر كليهما باطلا لأنّ كونه محدثا يجعل الله محلاً للحوادث وكونه قديما يجعل معه قديما آخر، وذلك باب من أبواب الشرك⁴. ولم يكن هذا النقد خاصاً بصفة

¹ الجويني، الإرشاد، ص ص79، 91.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص195-196؛ ابن متويه، المجموع، ص ص177-178.

³ ابن متويه، المجموع، ص 175.

⁴ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص183، 201-202؛ المختصر في أصول الدين، ص

العلم، بل شمل جميع الصفات التي أثبتتها الأشاعرة لله. ونَبه القاضي المعتزلي على أن هذه المقالة الملحدة المثبتة للمعاني القديمة كانت معروفة لدى أوائل المشبهة لكنهم عبّروا عنها في أول الأمر بصورة خجولة، ثم ازداد التعبير عنها وضوحاً وقوة، حتّى اكتمل وبلغ صورته القصوى مع الأشعري، وهو ما جعل منه أسوأ ممثّل للتجسيم في نظره¹. ولا شك أن هذا النقد المعتزلي العنيف يعبر عمّا بين المعتزلة والأشاعرة من عداوة مذهبي شديد، لكنّه يعكس من جهة أخرى وعياً حاداً بما يمثّله القول بقدم الصفات من تهديد للتوحيد الديني، وبقابليّته للانقلاب إلى ضرب من الشرك الفلسفي.

ومن أجل أن يتحقّق للأشاعرة إثبات الوحدة الإلهية وتجنّب القول بتعدّد القدماء من دون التفريط في إثبات الصفات جنحوا إلى مقالة غريبة تصطم بأبسط قواعد المنطق، وهي تذكّرنا بقول العلاف في العلم الإلهي إنّه الله، وإقراره مع ذلك بأنّ الله ليس علماً. تتمثّل هذه المقالة في الإقرار بأنّ صفات البارئ لا يقال إنّها هي الله ولا هي غيره. نسب هذا القول إلى الأشعري ابن فورك²، كما نسبه إليه الشهرستاني³. وأكّده الأشعري بنفسه حين ضلّل «من زعم أنّ أسماء الله غير الله»، وقرّر أنّ أسماءه هي صفاته، وأنّه «لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره»⁴.

ولم يكن الأشعري هو من ابتكر صيغة «لا هي هو ولا هي غيره»، بل سبقه إليها جماعة، إلّا أنّهم استعملوها في مجالات أضيق. منهم سليمان بن جرير الزيدي وهشام بن الحكم، ويتّضح من بعض أقوال هذا الأخير أنّه استمدّها من واقع الأجسام وعلاقتها بالأعراض. فإنّه لما كان يذهب فيها مذهباً لا ذريّاً رأى أنّ الأعراض ليست هي الأجسام، ولا هي غيرها، وأنّ مفهوم التغيّر لا يقع إلّا على الأجسام⁵.

¹ نفسه، شرح الأصول الخمسة، ص 183.

² ابن فورك، مجرّد، ص 38.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 95.

⁴ الأشعري، الإبانة، ص 8؛ ابن فورك، مجرّد، ص 38.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 547، 222، 344؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 67.

قارن بعبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 183.

وممن قال بها أيضا ابن كلاب والكلابية، وكان ذلك ردًا منهم على فرقتي الجهمية والمعتزلة. فالأولى تقول: علم الله غير الله، والثانية تقول: علمه هو هو. فاتخذوا موقفا وسطا بينهما، وقالوا: «إن أسماء الله وصفاته لا يقال هي غيره، وزعموا أنها قائمة به، وطرّدوا ذلك في سائر الصفات، وأبوا أن يقولوا: إن العلم هو القدرة أو غير القدرة»¹. وتُبين هذه السوابق أنّ صيغة الأشعري على غرابتها المنطقية ضاربة بجذورها في البيئة الثقافية العربية، وإن كنا لا نستبعد وجود مؤثرات خارجية ساعدت على بلورتها².

تنبني صيغة «لا هي الله ولا هي غيره» على مفهوم خاص للهوية والغيرية يوضحها ويؤسس معقوليتها. ففي نظر الأشعري لا يصح أن يكون الشيء الواحد غيرا لنفسه ولا مثلا لنفسه ولا خلافا لنفسه، واعتبر حكمه في ذلك حكم البعض من الجملة. وبناء عليه لم يجوز أن يقال في صفات الله القائمة بذاته إنها مختلفة أو متماثلة، ولم يميّز بين الصفات الخبرية والصفات العقلية، وأنكر أن يقال «إن علم الله مخالف لقدرته - وإن كان العلم مستبدا بأوصاف لا تجري على القدرة - لاستحالة كون كل واحد منهما غيرا لصاحبه»³.

لقد جنّبت صيغة «لا هي الله ولا هي غيره» المقولة في الصفات الإلهية الأشاعرة إخضاع هذه الصفات لأحكام المنطق الصوري ومقولات النظرية الذرية المعتمدة قديما في تعقّل الموجودات الطبيعية ووصفها. وبفضل ذلك تمكّنوا دفعة واحدة من حلّ مشكلتين: مشكلة اختلاف الذات والصفات، ومشكلة اختلاف الصفات فيما بينها. إلا أنّ هذا الحلّ كان مجرد حلّ لفظي لا يخلو من تعسف ظاهر، فهو يروم حلّ مشكلة ميتافيزيقية لا تقبل الحلّ بمعايير المنطق المعروفة. وبسبب هذا التناقض اضطرّ الأشاعرة إلى صياغة وجهة نظرهم صياغة غير منطقية. إنّ الألوهية هي فضاء الوحدة المطلقة، ولا مجال فيها

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 37، 169-170، 298.

² في خصوص هذه المؤثرات انظر: H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, J. Van Ess, *Ibn Kullâb et la Mihna*, Arabica, n° 37, juillet ؛ pp210-211 1990, fas.2, p211, note 214.

³ ابن فورك، مجرّد، ص 209، 214. وهذا المذهب أيضا أخذ الباقلاني، انظر: قهيد، ص 246.

للحديث عن الاختلاف والاتفاق والغيرية والتماثل. وليس كذلك شأن الحوادث، فهي مجال التنوع والتغاير والتنوع والاختلاف، ولذلك وجدت فيها هذه المقولات مجالا رحبا للتطبيق. والقول باختلاف المجالين مع الإقدام على قياس أحدهما إلى الآخر يؤدي لا محالة إلى الوقوع فيما وقع فيه الأشاعرة من تناقض. ولعل ذلك هو ما استدعى حلاً تجاوزياً للمأزق حاول الغزالي أن يكون أحد صانعيه.

3. التجاوز الغزالي

1.3. نقد المنفيين الفلسفي والمعتزلي

ذهب الغزالي في إثبات الصفات مذهباً أشعرياً واضحاً، وجعل المناظرة الأساسية فيها دائرة بينه وبين المعتزلة والفلاسفة، معتبراً إياهم فريقاً واحداً لأنهم يذهبون في الصفات مذهباً واحداً. وجوهر مذهبهم قائم على اعتبار الأسماء الواردة شرعاً والجائز إطلاقها لغة في حق الله دالة على ذات الله لا على شيء آخر زائد عليها. وهذا من منظور سني تعطيل محض ومظهر من مظاهر الضلال.

إن ما عابه الغزالي على المعتزلة والفلاسفة هو أن فهمهم للصفات لا يسمح بإظهار دلالتها الإيجابية وما تفيده من معنى فوق معنى الوجود الثابت للذات الإلهية¹. ولأن هذا الفهم يحيل الصفات الإلهية إلى ضرب من اللغو، حرص على معارضته، وإثبات زيادة تختص بها الذات تدل عليها الصفات، والبرهنة على أن هذه الزيادة موجودة وجوداً حقيقياً زائداً على وجود الذات².

في هذا الإطار ساءل المعتزلة والفلاسفة: «هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود، أم فيه إشارة إلى وجود وزيادة؟». ثم استعرض الاحتمالات الممكنة للجواب: «فإن كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر، فإنه تكرر محض. وإن كان غيره فإذن هو المراد، فقد أثبت مفهومي،

¹ الغزالي، الاقتصاد، ص 155.

² نفسه، ص 157-158.

أحدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم، ورجع الإنكار إلى اللفظ. وبهذه الطريقة السهلة ولكن المنطقية، أثبت بكلّ صفة معنى زائداً على الوجود. وفي ضوء هذه النتيجة اعتبر قول الفلاسفة بوحدة العالم والعلم والمعلوم حماقة ظاهرة، لأنّ «العلم صفة وعرض»، كالقدرة والإرادة، ولا يكون العرض مماثلاً لمحله. ورأى أنّ فهمهم للذات والصفات يؤوّل إلى تضييعهما معاً. فهم لم يقنعوا بسلب الله صفاته، ثمّ بسلبه الحقيقة والماهية، «حتّى سلبوه أيضاً القيام بنفسه، وردّوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها»¹ واعتبر مقالة المعتزلة مفضية إلى تناقضات لا يسيغها عقل سليم. من ذلك إقرارهم لله بالإرادة، وزعمهم أنّها حادثة، «ولو كانت حادثة لصار [الله] محلّ الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها، كما لا تكون أنت متحرّكاً بحركة ليست في ذاتك»². وشبّه تسمية الذات مريدة بإرادة لم تقم بها بتسمية المتحرّك متحرّكاً بحركة لم تقم به. واستنتج أنّ الإرادة إذا لم تقم بالمريد «فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل إنّهُ مريد لفظ خطأ لا معنى له»، وأجرى هذا الحكم على صفة الكلام أيضاً³.

إنّ هذه المجادلة ردّ مباشر على المعتزلة، تستهدف موقفهم من صفتين مخصوصتين: الإرادة والكلام. ففي شأنهما لم يطرد المعتزلة قاعدتهم - وهي نفي المعاني-، فأقروا بأنّ الله مريد بإرادة حادثة يخلقها لا في محلّ، وبأنّه متكلم بكلام يخلقه في محلّ. وسبب ذهابهم هذا المذهب أنّ الإرادة والكلام من جهة لا يكونان إلاّ حادثين، ومن جهة أخرى لا غنى لله عنهما. فإنّه بلا إرادة لا يستطيع خلق ما خلق والأمر بالإيمان وبفعل الطاعات، ومن دون كلام لا يكون له أنبياء ورسالات. وللخلاص من هذا المأزق المزدوج قال المعتزلة إنّ الله مريد بإرادة مخلوقة، وجعلوها لا في محلّ رغم حاجة بنية الأعراض إلى محلّ تقوم به، وقالوا إنّهُ متكلم بكلام قائم بغيره.

¹ نفسه، تمّافت، ص ص183-184.

² نفسه، إحياء، ج1، ص176.

³ نفسه، الاقتصاد، ص165.

أبدى الغزالي اعتراضين أساسيين على هذا الحلّ استمدّهما من النقد الأشعري التقليدي للموقف المعتزلي. الاعتراض الأوّل لغوي-منطقي، يتمثّل في القول إنّه لا يسمّى مريدا متكلمًا على الحقيقة من قامت الإرادة والكلام بغيره، وذلك بناء على ما يقتضيه التعريف الأشعري التقليدي من أنّ المرید من له إرادة أو من قامت به إرادة، والمتكلم من له كلام أو من قام به كلام. والاعتراض الثاني أنطولوجي، يتمثّل في نفي أن يكون ممكنًا أصلاً قيام إرادة لا في محلّ، لأنّ من شأن الأعراض والصفات أن لا تقوم بأنفسها، وإنّما تحتاج إلى محلّ تقوم به¹.

وقد حظي الردّ على مقالة المعتزلة والفلاسفة بشأن صفة العلم باهتمام خاصّ من قبل الغزالي، لذلك نغردها بفقرة خاصّة. كان الإشكال المتعلّق بها هو التالي: إذا كان علم الله بما سيفعله من خلق للعالم وتصريف لشؤونه على الوجه الذي أراد علما قديما، فكيف لا يكون العالم قديما أيضا؟ أو إذا كان علمه محيطا بالتفاصيل والمتغيّرات فكيف لا يكون علما متغيّرا متكرّرا؟ وبعبارة أخرى، إذا كان العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه، فكيف يكون علم الله بالمحدثات علما مطابقا في الأزل، وقد مرّت مدّة على المحدثات لم تكن موجودة فيها، ثمّ وجدت، ثمّ ستضمحلّ، وهذه أوضاع مختلفة تتطلّب علوما مختلفة؟

طرح الغزالي هذا السؤال على نفسه، وبيّن معقوليته وما فيه من مضائق. ومنطلق الإشكال فيه أنّ الله يعلم الآن أنّ العالم قد وجد بعد أن لم يكن. فإن كان له هذا العلم في الأزل فهو جهل لا علم، لأنّ العالم لم يكن موجودا في الأزل. وإن لم يكن له هذا العلم في الأزل كان علمه حادثا، وهذا يوجب الاعتراف بحدوث الحوادث في ذات الله، أو باتّصافه بصفات ليست قائمة به كما قال المعتزلة في صفتي الإرادة والكلام².

ذهب الفلاسفة في حلّ هذا الإشكال مذهبا خاصّا طبّقوه على صفة العلم، إلّا أنّهم راموا من خلال هذا التطبيق حلّ مشكلة الصفات جملة. يتلخّص

¹ نفسه، صص 155، 164-166.

² نفسه، ص 172.

مذهبهم في مبدأ بسيط، هو ردّ الصفات على اختلافها إلى مجرد الذات. وترجمة ذلك في صفة العلم أنّ معنى علم الله بجميع المعلومات أنّه يعلم ذاته، وذاته مبدأ كلّ الموجودات وسببها، وهو يعلم ذلك، فيكون بذلك عالماً بكلّ الموجودات. والصيغة المشهورة التي عبّروا بها عن هذا الحلّ هي قولهم إنّ الأوّل عالم وعلم ومعلوم في آن. ف«علمه ومعلوميّته وعالميّته شيء واحد»، وهو «عالم بغيره وبجميع المعلومات» بعلم واحد، وعلمه لا يتغيّر «لوجود المعلوم وعدمه»¹. وشرح ذلك أنّ الأوّل «يعلم ذاته مبدأً للكلّ، فينطوي العلم بالكلّ تحت علمه بذاته على سبيل التضمّن»². ولما كان «جميع ما يحصل في الوجود إنّما يحصل بسببه، وهو مسبّب الأسباب، فيعلم ما هو سببه وموجده ومبدعه». ويعني هذا القول أنّ الأوّل لا يعقل الأشياء من الأشياء، بل من ذاته بنوع كليّ³.

وتيجة لهذه الخاصيّة لم يدخل علم الأوّل تحت الزمان، ولم يجز أن يتغيّر بتغيّر المعلوم⁴. فعلمه بكسوف الشمس قبل الكسوف وأثناءه وبعده واحد لا يتغيّر، لأنّ تغيّره يوجب تغيّراً في ذاته. وهذا جواب منطقي عن الإشكالات التي يطرحها قدم العلم الإلهي، لكنّه يتضمّن إقراراً بأنّ الأوّل ليس عنده علم بأنّ الشمس ستتكسف ولا أنّها صارت منكسفة، ولا أنّ الكسوف قد حصل وانتهى، لأنّ العلم بأنّ الكسوف سيحصل لو بقي بعد انتهاء الكسوف لانتقل جهلاً لأنّه مخالف للحقيقة⁵.

لم يقنع هذا الحلّ السينوي لمعضلة قدم العلم الإلهي الغزالي، إذ رأى فيه إبطالاً لعظمة الله، وتقريباً له «من حال الميّت الذي لا خبر له بما يجري في العالم»، فإنّه لم يخالف الميّت إلّا بشيء واحد، هو شعوره بنفسه. وتعجّب

¹ «بل جميع ما يحصل في الوجود إنّما يحصل بسببه، وهو مسبّب الأسباب، فيعلم ما هو سببه وموجده ومبدعه... فإنّ المعلومات تبع لعلمه، لا علمه تبع للمعلومات حتّى يتغيّر بتغيّرها». ابن سينا، الرسالة العرشية، ص 8-9.

² الغزالي، مقاصد، ص 154-157.

³ ابن سينا، الرسالة العرشية، ص 9؛ النجاة، ص 283.

⁴ «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر». نفسه، الإشارات والتنبيهات، ص 295-296؛ الغزالي، مقاصد، ص 161-162.

⁵ الغزالي، مقاصد، ص 161-162.

من «طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن ربّ الأرباب ومسبّب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم». وأكد أن وراء هذا الرأي نوايا سيئة، واتّهم ابن سينا بأنّه «لما استحيا أن يقول إنّ الله لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة، وإنّما يعلم نفسه فقط، وأمّا غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم» احتال على المسلمين، وقال إنّّه يعلم نفسه وغيره بنوع واحد كلي¹.

وإلى جانب هذا المآخذ لم يجد الغزالي في الحلّ السينوي ما يحقّق فكرة وحدة العلم الإلهي المنشودة وينفي الكثرة في ذات الله، ذلك أن العلم بالذات غير العلم بأنّ الذات أصل لغيرها. واعتبر كلام من زعم غير ذلك غير معقول، فإنّ علم الله إذا كان محيطاً بغيره كما يحيط بذاته «كان له معلومان متغيّران، وكان له علم بهما. وتعدّد العلوم وتغيّره يوجب تعدّد العلم». وفي المقابل إذا «كان العلم واحداً من كلّ وجه لم يتصوّر تعلقه بمعلومين». وتعجّب ممّن يذهب مذهب الفلاسفة كيف يزعم أنّه ينفي الكثرة، وهو يقول إنّ الله يعلم كلّ ذرّة في السماوات والأرض «إلا أنّه يعرف الكلّ بنوع كليّ، والكليّات المعلومة له لا تتناهى، فيكون العلم المتعلّق بها مع كثرتها وتغيّرها واحداً من كلّ وجه!»². وهكذا يظلّ الإشكال في نظر الغزالي على حاله، ويبقى السؤال قائماً.

واضح أنّ الأمر هنا يتعلّق بمعركة موضوعها كيميّة تصوّر الموجود المقدّس المتعالّي، وهل يكون ذلك بإقامة قطيعة بينه وبين الموجود المحسوس، أم بافتراض نوع من التناسب بينهما. وهل يوصف الله بما يوصف به عباده من صفات القوّة والكمال فيكون كملك من ملوكهم إلاّ أنّه أقواهم وأغناهم، أم ينبغي أن نميّزه عنهم تمييزاً مطلقاً ونجعل له طبيعة واحدة لا تسمح له إلاّ بفعل الخير وما تقتضيه الحكمة التامة. والظاهر من نقد الغزالي للموقفين المعتزلي والفلسفي أنّه يميل إلى الاحتمال الأوّل، فهل تثبت نظريته في الصفات هذا الاحتمال، أم تنفيه؟

¹ نفسه، ثقافت، ص ص 120، 176، 182.

² نفسه، ص ص 174-178.

2.3. الدوافع من الإثبات

لم يخرج الغزالي في كتابه الاقتصاد وفي مواضع كثيرة من كتبه الأخرى عن التصوّر الأشعري العامّ للصفات، فعبر عن رأيه بقاعدة هي من أوسع ما عبر به الأشاعرة عن وجهة نظرهم استمدّها من بعض كلام أستاذه الجويني. قال: «كلّ ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حقّه تعالى إن لم يدلّ على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته»¹. إنّ هذه القولة تتضمّن إقرارا بإمكان معرفة الله معرفة دقيقة، وتكشف عن الأساسين المنطقي والقياسي لهذه المعرفة. فما نعرفه عن الله لا يجوز أن يناقض بعضه بعضا، وليس منه ما يخالف ما نعرفه من أمر الحوادث إلا ما دلّ منه على معنى الحدوث. والحقيقة أنّ الصعوبة كلّ الصعوبة هي في الوفاء بهذين الأمرين معا، فإنّ ما يصحّ في الحوادث مختلف متناقض، وما من شيء يظهر لنا منها إلاّ وهو دالّ على حدوثها ولذلك استدلّ الأشاعرة بجميع أحوالها على حدوثها وعلى حاجتها إلى محدث أحدثها.

يمكن أن نردّ الإثبات بالمعنى الذي ارتآه الغزالي إلى ثلاثة مبادئ: الأوّل أنّ من الصفات الإلهية ما استحقه الله لمعان، والثاني أنّ تلك المعاني قائمة بذات الله، والثالث أنّها زائدة على الذات.

قال الغزالي في المبدأ الأوّل: «صانع العالم عندنا عالم بعلم وحيّ بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات»، وفي هذا إثبات صريح للمعاني². وقد جعل إثبات المعاني غرضا مهمّا من أغراض كتابه الاقتصاد، واعتبر «البرهان القاطع» على صحّة دعواه كامنا في مفهوم العالم نفسه باعتباره المثال النموذجي الذي اختاره لتوضيح رأيه. ففي رأيه أنّ ما «ساعد على أنّه تعالى عالم فقد ساعد على أنّ له علما، فإنّ المفهوم من قولنا عالم هو من له علم واحد». اعتبر الأمرين شيئا واحدا عبّرنا عنه تارة بعبارة وجيزة، فقلنا: «هذه

¹ نفسه، الاقتصاد، ص92.

² نفسه، ص155.

الذات عالمة»، وتارة أخرى بعبارة طويلة، فقلنا «هذه الذات قد قام بها علم»¹ إن الفرق بين الأمرين عنده لا يتعدى تطويل العبارة أو تقصيرها، وهذه رؤية أشعرية محض، تجمع في النظر إلى الصفات الإلهية بين التحليل اللغوي والقياس على الشاهد الحسي. وبهذا الاعتبار رفض الحال عند من يميّز بينها وبين المعنى، واعتبرها مطابقة للمعنى ذاته.

ولا يعني إقراره بصفات المعاني أنه يعتبر جميع الصفات الإلهية صفات معنوية. ولئن استعمل في مناظرته للخصوم مصطلح المعنى بمدلوله الكلامي السائر مستعيدا منطق الأشاعرة وحججهم المألوفة ضد المعتزلة فإنه في مواضع أخرى استعمله بمعنى متميِّز لا يبتعد كثيرا عن مفهوم الصورة عند الفلاسفة. ففي معرض حديثه عن الأسباب المدركة، أي قوى الإدراك من الإنسان، عرف القوة الباصرة بالقول: «في حدقتك معنى به تميّزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر بها، وإن بطل ذلك المعنى بطل الإبصار». وذهب إلى أن قوة التخيل غريزة في الدماغ، وأن العقل قوة ثالثة فيه، واعتبرهما معنيين². إن المعاني في هذه المواضع تدلّ على قوى مرتبطة بأعضاء محددة، كالبصر المرتبط بالعين والتخيل المرتبط بالدماغ. واختصاص كل معنى بعضو هو الذي يميّز الأعضاء بعضها عن بعض ويحدّد وظائفها، وهذه رؤية قريبة من رؤية الفلاسفة.

إن هذا الاستعمال المزدوج لمصطلح المعنى يكشف من جهة عن بعض خصائص فكر الغزالي المنفتح على مشارب فكرية مختلفة وأحيانا متضاربة، وينبّه الدارس من جهة أخرى إلى صعوبة قراءة هذا الفكر، وإلى خطورة المشاكل المنهجية التي تعترضه.

أما المبدأ الثاني وهو القول بقيام الصفات بالذات فقدّم الغزالي رأيه فيه في صورة دعوى أوردها على وجه المناقضة للمعتزلة من حيث أقرّوا لله بإرادة مخلوقة لا تقوم بذاته ولا بغيره من المحالّ وبكلام حادث يقوم ببعض

¹ لم ير الغزالي فرقا بين هذا وبين أن نشاهد شخصا ونعلا، ونشاهد دخول رجله في النعل، فنعبّر عن صفته بعبارة طويلة، ونقول: «هذا الشخص رجله داخله في نعله»، أو نعبّر عنه بعبارة قصيرة، فنقول: «هو منتعل». ولا معنى لكونه منتعلا إلا أنه ذو نعل». نفسه، ص 156-157.

² نفسه، المستقصى، ص 27-28.

الأجسام الجامدة حتّى لا يكون هو المتكلّم به بل الله. قال في ذلك: «ندعي أنّ هذه الصفات كلّها قائمة بذاته، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محلّ أو لم يكن في محلّ»¹.

وأما المبدأ الثالث فأكد الغزالي بمقتضاه أنّ الصفات السبع «ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات»²، وحاول البرهنة على ذلك بإجراء تحليل لغوي-منطقي-أنطولوجي لهذه الصفات، معتمداً على مفهومي المساواة والمخالفة. فبيّن أنّ المفهوم من قولنا عالم، إن كان مساوياً لقولنا موجود، كان كلّ من قال فلان عالم، فكأنّه قال فلان موجود، وهو «ظاهر الاستحالة». وإن كان فيه زيادة على معنى قولنا موجود، فإنّما أن تكون تلك الزيادة غير مختصّة بذات الموجود -وهذا محال «إذ يخرج به عن أن يكون وصفاً له»-، وإنّما أن تكون مختصّة بذاته، وهذا هو المقبول عنده. فليس العلم إلاّ «الزيادة المختصّة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتقّ للموجود بسببه منه اسم العالم»³.

وذهب في المقصد إلى أنّ جميع أسماء الله التسعة والتسعين، باستثناء اسم «الله»، صفات لله. ولكي يعطي طابعاً علمياً لشرحه لمعانيها حرص على أن يكتفي للاسم الواحد منها بمعنى واحد رافضاً الاشتراك فيها، كما نفى عنها الترادف وأقرّ بتمايز معانيها⁴. إلاّ أنّ اهتمامه الأكبر في كتبه الكلامية كان بعدد أقلّ من الصفات قد لا يتجاوز السبع، هي الصفات المنصوص عليها في النظرية الأشعرية في الصفات. واهتمام الأشاعرة الخاصّ بها لا يعني أنّهم لا

¹ نفسه، الاقتصاد، ص 164-165.

² نفسه، ص 155. وعلى وجه التفصيل، انظر بخصوص القدرة: ص 110-111؛ وبخصوص العلم والحياة: ص 128؛ وبخصوص الإرادة: ص 130؛ وبخصوص السمع والبصر: ص 137؛ وبخصوص الكلام: ص 141، 177.

³ نفسه، ص 157-158؛ المقصد، ص 172-174.

⁴ نفسه، المقصد، ص 38-41. وهذا عكس ما ذهب إليه الرازي في كتابه لوامع البيّنات، ص 78، 94-102، 253، 267، 278، 321، حيث دعا إلى الأخذ بكلّ المعاني المحتملة للأسماء الإلهية؛ وما ذهب إليه البغدادي في كتابه أصول الدين، ص 126-127، حيث أفرد فقرات خاصّة بما دلّ من أسماء الله على معنيين.

يقرون لله بغيرها¹، بل يرجع -كما وضّح الغزالي نفسه- إلى أن «الربوبية لا تتمّ إلاّ بها»².

أثبت الغزالي لله ما أثبتته من صفات باعتماد أربع طرق:

« الطريقة الأولى هي طريق الأوّلى، وبها أثبت كون الله عالماً. فعنده أن القديم يعلم ذاته وصفاته لأنّ «من علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم». أمّا علمه بغيره فتأبّت من طريق أن «ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتّب»، ولا يجوز أن تكون مصنوعاته على هذا القدر من الإحكام وهو غير عالم بها. وأثبت لله السمع والبصر اعتماداً على مفهوم الكمال، وعلى استحالة أن يثبت هذا المفهوم للمخلوق ولا يثبت للخالق. فالخالق أكمل بالضرورة من المخلوق، ومن يسمع ويبصر ويتكلّم أكمل ممّن لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلّم، فلا بدّ أن يكون الخالق سميعاً بصيراً متكلاً³.

« الطريقة الثانية هي الاقتضاء، وقصد به الاستنتاج المنطقي المبني في الأصل على ملاحظة أمر بعض المحسوسات. وتقوم هذه الطريقة على استنتاج بعض الصفات من صفات أخرى ثبتت بالاستدلال، كأن نعلم كون الله حيّاً بالضرورة لعلمنا أنّه عالم قادر، لأنّ معنى العالم القادر يتضمّن معنى الحياة، «إذ لا نعني بالحيّ إلاّ ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات، كيف لا يكون حيّاً!».

« الطريقة الثالثة هي الترجيح، وبه أثبت صفة الإرادة. فالدليل على أن الله يريد لجميع أفعاله أن موجودات العالم جائزة الوجود، ولا تكفي القدرة والعلم في التمييز بين الممكنات لأنّها متساوية في حقّهما، فكانت الإرادة ضروريةً لتمييز الجائزات بعضها عن بعض وترجيح حدوثها على عدمها.

والملاحظ أنّ هذه الطرق الثلاث ترجع في نهاية التحليل إلى ضرب من قياس الغائب على الشاهد، وهو أمر لم يخفه الغزالي. فقد أشار إلى فعل

¹ يؤكد ذلك مثلاً، سعي البيهقي -وهو شافعي أشعري- إلى أن يجمع في كتابه الأسماء والصفات أكبر عدد ممكن من الأسماء والصفات الإلهية، اعتماداً على ما ورد ذكره في القرآن والحديث وإن كان ضعيفاً.

² الغزالي، المقصد، ص 188.

³ نفسه، الاقتصاد، ص 94، 127، 137-141؛ إحياء، ج 1، ص 175؛ المقصد، ص 96-97.

الكتابة وحكم بأن «من رأى خطوطاً منظومة تضر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابته»¹.

«الطريقة الرابعة هي النقل، ولم يعتمد الغزالي منفردة، وإنما عضد بها دليل القياس. وبهذه الطريقة أثبت كون الله سمياً بصيراً»².

تدل هذه الطرق على أن منهج الاستدلال الكلامي عند الغزالي لا يختلف عنه عند غيره، وهو عنده مجرد قياس واستحضار لبعض التجارب الاجتماعية. من ذلك أنه استدل على كون الله قادراً بقياس العمل الإلهي بالثوب المنسوج من الديباج الحسن التأليف المتناسب التطريز والتطريف، فإن هذا الثوب يقتضي ناسجاً حياً قادراً. ورأى أن من توهم صدوره عن ميته لا قدرة له «كان منخلعاً عن غريزة العقل، ومنخرطاً في سلك أهل الغباوة والجهل». وكذلك شأن من شاهد هذا العالم المحكم المرتب، ثم توهم استغناءه عن صانع قادر حكيم³.

إلا أن الغزالي بسبب ارتيابه بالقياس الكلامي عمد إلى صياغته على صورة القياس الأرسطي الثلاثي. فأثبت صفة القدرة بالاعتماد على مقدمة كبرى، هي قوله: «كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر»، ثم على مقدمة صغرى، هي قوله: «والعالم فعل محكم»، وبفضل هاتين المقدمتين استنتج أن العالم «صادر من فاعل قادر». ومع أنه اعتبر المقدمة الأولى -وهي التي يمكن الرجوع فيها إلى الشاهد- ضرورية، فقد جرد لها دليلاً عقلياً غير مستند إلى الشاهد⁴.

وفي خصوص صفة العلم وما يمكن أن يقود إليه إثباتها من هدر للوحدة الإلهية وظف الغزالي عدّة مناهج في الحجج والاستدلال. ولئن تمسك على غرار سلفه من الأشاعرة بمبدأ علم واحد متعلق بمعلومات عديدة⁵ فإنه لم يكتف بإعلانه، بل سعى إلى توضيحه والتمثيل له بأمثلة ملموسة مستعينا

¹ نفسه، الاقتصاد، ص 127-129.

² نفسه، ص 136؛ إحياء، ج 1، ص 175.

³ نفسه، إحياء، ج 1، ص 174.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص 110.

⁵ نفسه، ص 175. وفي خصوص رأي الأشعري وأتباعه، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 96؛ القشيري، الفصول، ص 62.

بمفهومي الحال والإضافة بمعناهما السينوي¹. فأقرّ بأنّ علم الله «معنى واحد محيط بجميع التفاصيل، ولا تفاصيل ولا تعدّد في ذاته»². ولئن كان علمه واحدا ثابتا أزليا، فإنّ له أحوالا مختلفة بحسب اختلاف حال معلومه³. وهذا ينطبق بصورة واضحة على علم الله بالعالم في الأزل. فإنّه «علم بوجود العالم في وقت وجوده»، وهو صفة واحدة «مقتضاها في الأزل العلم بأنّ العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنّه كائن، وبعد [الوجود] العلم بأنّه كان». وهذه الوضعيات الثلاث «أحوال تتعاقب على العالم»، تكون مكشوفة لله دفعة واحدة، فيكون علمه الأزلي واحدا ثابتا لا يتغيّر، «وإنّما المتغيّر أحوال العالم»⁴.

وفي التهافت استعاد بأسلوب جدلي حجاجي المثال نفسه الذي ضربه في المقاصد لشرح وجهة نظر الفلاسفة، استعاده لغاية معاكسة، هي البرهنة على إمكان علم واحد يتعلّق بمعلومات كثيرة. فبيّن معقوليّة علم واحد بوجود الكسوف في وقت معيّن على معنى أنّ «ذلك العلم قبل وجوده علم بأنّه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء»، رادّا هذه الاختلافات إلى إضافات لا توجب تبدّلا في ذات العلم ولا تغيّرا في ذات العالم، منزّلا إيّاها منزلة الإضافة المحضة. فكما يكون الشخص على يمينك، ثمّ ينتقل إلى قدامك، ثمّ يرجع إلى شمالك، «فتتعاقب عليك الإضافات والمتغيّر ذلك الشخص المنتقل دونك»، فكذلك «ينبغي أن يفهم الحال في علم الله»⁵. وحقّق الغاية نفسها في المقاصد، ولكن باعتماد مفهوم العلم الكليّ. فبيّن من خلاله كيف يكون المرء على حالة علميّة واحدة، ويكون مع ذلك محيطا بتفاصيل كثيرة، شأن العالم المتبحّر بالفقه الذي لا يستحضر كلّ معارفه في ذهنه في وقت واحد، ولكنّه قادر مع ذلك على حلّ

¹ انظر فهم ابن سينا للحال والإضافة في: الإشارات والتنبّهات، ص 295.

² الغزالي، المستصفى، ص 21.

³ نفسه، تمّافت، ص 233.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص 173. قارن بعلم الإنسان، ص 173-174.

⁵ نفسه، تمّافت، ص 231-232.

كلّ المسائل التي تطرح عليه في الحين¹، وهو ما يذكّرنا ببعض منطلقات النحو التوليدي كما صاغها تشومسكي.

إلا أنّ هذا الحلّ الذي اختاره الغزالي أعطى الخصوم مبرراً نظرياً إضافياً لادّعاء وحدة الصفات واختزالها في صفة واحدة يمكن ردها لاحقاً إلى الذات. وقد اعترف بأنّ أكثر المحصلين عاجزون عن إعطاء جواب مرضي عنها، وجره هذا الاعتراف إلى نقل المناظرة من مستوى الجدل العلمي المحكوم بشروط البرهان إلى الجدل الكلامي المذهبي المحكوم بالأهداف السجاليّة. فبيّن أنّ الاختلاف في المسألة لا يعدو ثلاثة أطراف: مفرط ومفرط ووسط بينهما يمثل الاعتدال والاقتصاد². الطرف المفرط يقتصر على ذات واحدة تؤدّي معاني جميع الصفات، والطرف المفرط يثبت صفات لا نهاية لآحاديها نتيجة لا تناهي متعلقاتها، والطرف المتوسّط المقتصد يعترف بتفاوت درجات الاختلاف وأنواعه ويحمل اختلاف صفات الله واختلاف متعلقاتها على الوجه الذي لا يبطل وحدة الذات. فربّ شيئين اختلفا بذاتيهما، كالحركة والسكون أو الجوهر والعرض، وهذا لا ينطبق على علاقة الصفات بالذات الإلهيّة. وربّ شيئين لم يختلفا بذاتيهما لدخولهما تحت حدّ واحد وحقيقة واحدة، واختلفا من جهة تغاير التعلّق، كاختلاف العلم بسواد ما عن العلم ببياض ما أو بسواد آخر.

وبناء على هذه القاعدة في الاختلاف أقرّ الغزالي بأنّ اختلاف الصفات عن الذات واختلاف الصفات بعضها عن بعض أظهر من الاختلاف القائم في الصفة الواحدة بحكم تباين متعلقاتها. واستنتج من ذلك ثلاث درجات متفاوتة من الاختلاف والتباين في الوجود الإلهي: أبينها الاختلاف بين الصفة والذات، وأوسطها الاختلاف بين الصفة والصفة، وأغربها الاختلاف في الصفة الواحدة الراجع إلى اختلاف متعلقاتها. واعترف بأنّ هذا الاستنتاج لا يقطع دابر الإشكال، ولكنّه «يظهر على القطع» رجحان المذهب الثالث - يقصد المذهب الأشعري - على المذهبيين الأوّلين. وذكر بأنّ «غاية الناصر لمذهب

¹ نفسه، مقاصد، ص 155-157.

² نفسه، الاقتصاد، ص 159.

معين» في نطاق علم الكلام، أن يظهر رجحان مذهبه، وهذا ما حصل، «إذ لم يكن بدّ من اعتقاد، ولا معتقد إلاّ هذه الثلاث، وهذا أقرب الثلاث، فيجب اعتقاده»¹.

لا شك أنّ هذه النتيجة البائسة تكشف عن عمق الأزمة المعرفية التي كان يتخبّط فيها جليل الكلام، وتبيّن أنّ الانفتاح على الفلسفة مع الاحتفاظ بالمنطقات الكلامية لا يجدي نفعاً. فإزالة الإحراج كلياً «والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن أفهام الخلق» أمر عسير بل ممتنع، وإن لم يجرؤ الغزالي على الاعتراف بذلك صراحة².

ويدلّ المنهج الاستدلالي المتداخل الذي استند إليه الغزالي على أنّه كان يسعى إلى أن يكون من جهة محاوراً كفتاً للمعتزلة والفلاسفة لذلك أخذ بالمنهج العقلي المتداول بين النظّار، وإلى أن يحافظ من جهة أخرى على صلته بأصحاب النقل، فأقرّ من هذه الجهة بكلّ ما أقرّ به الشرع وأكد أنّ أسماء الله توقيفية³ - وكان هذا رأيه أيضاً في الأسماء الشرعية التي ينبغي أن تطلق على العباد⁴ - لكنّه أباح وصف الله بما يستحقّه من الصفات وإن لم يصف نفسه بها إذا دلّ العقل عليها لا على أنّها أسماء له بل على أنّها مجرد أوصاف⁵.

إلاّ أنّ تكراره لحجج الأشاعرة وأمثلتهم وألفاظهم يدلّ على أنّ الإثبات الكلامي للصفات الإلهية قد تجمّد على طرق بات متعدّراً على المتكلّمين مساءلتها ومراجعتها والارتقاء بها إلى رتبة في الوثاق والمثانة أعلى من رتبة الخطاب الجدلي. وتزداد هشاشة هذا الخطاب وضوحاً على لسان الغزالي حين يخوض في أصناف الصفات الإلهية مسوّياً في القدم بين ما استحقّه الله

¹ نفسه، ص 160-161.

² نفسه، ص 162.

³ نفسه، المقصد، ص 192؛ تهافت، ص 10. وكان هذا رأي القشيري أيضاً. انظر: الفصول، ص 59؛ لمع في الاعتقاد، ص 60-61. وجعل البغدادي القول بالاصطلاح والقياس في أسماء الله موقفاً عامّاً للبصريين من المعتزلة، وجعل القول بالتوقيف فيها موقفاً أهل السنة عامّة. أصول الدين، ص 115-116. قارن بموقف المعتزلة في: عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 198-203؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 525.

⁴ الغزالي، شفاء، ص 601.

⁵ نفسه، المقصد، ص 194-196.

منها للذات وما استحقه لمعان وما استحقه لأفعال فعلها، راداً الجميع إلى صنف المعاني¹.

وقد اضطرّ بسبب هذه التسوية إلى إدخال مفهوم القوّة في وصف الله، فأقرّ بأن أسماء الخالق والمصوّر والهوّاب وغيرها يوصف الله بها في الأزل من وجه ولا يوصف بها فيه من وجه آخر، وحملها على الوجه الذي نقول عليه في الخمر إنّها مسكرة وفي السيف إنّّه قاطع، فإنّنا نعني بذلك أنّها مسكرة في الدنّ بالقوّة ومسكرة في المعدة بالفعل². ولا شك أنّ إقحام مفهوم القوّة في تصوّر الألوهية خطير لأنّه يدلّ من وجهة أرسطية على أنّ في الله نقصاً، إذ القوّة أبدا مظهر من مظاهر النقص.

بسبب هذه المضائق والإحراجات ظلّ كلام الغزالي في الصفات كلاماً مضطرباً يحاول أن يركّب بين المذاهب المتناقضة ولا يخفي تردّده في بعض المسائل الدقيقة، وهذا ما دعاه إلى تجاوز علم الكلام والبحث عن مخرج في نطاق علم آخر.

3.3. تجاوز الرؤية الكلامية للصفات

يتجلّى التجاوز الغزالي لمآزق القول الكلامي في الصفات في صياغته لرؤية جديدة لعلاقة الاسم بالتسمية والمسمّى، وإبطاله القياس لأنّه أصل كلّ تشبيه كلامي، وإبرازه البعد العملي للصفات الإلهية في سلوك المؤمن على حساب البعد النظري المجرد. وفيما يلي تحليل لهذه القضايا الثلاث.

أ. العلاقة بين الاسم والتسمية والمسمّى

كانت قضية الاسم والتسمية والمسمّى الباب الأكبر الذي عالج الغزالي من خلاله مشكلة العلاقة بين الذات والصفات. وقد لاحظ اضطراب المتكلمين الشديد، واختلاف أقوالهم في نسبة الاسم إلى التسمية وإلى المسمّى، فعقد فصلاً مهماً في المقصد - هو الفصل الافتتاحي - في بيان معنى الاسم والمسمّى والتسمية، وعلاقة كلّ منها بالآخر. كما كانت له آراء ثابتة في مسائل الهوية والغيرية والاتفاق والاختلاف وأدعها في عدّة مواضع من مصنفاته. ويتمثّل

¹ نفسه، المقصد، ص 28.

² نفسه، الاقتصاد، ص 181-182.

عملنا في هذا العنصر في الربط بين مجموع آرائه في المسألة، والتأليف بينها بهدف اكتشاف الرؤية التي تنتظمها والغايات التي ترمي إليها.

لم يختر الغزالي البساطة في معالجة المشكلة، فاستعمل ترسانة منهجية وفلسفية ولغوية معقدة، وتسَلَّحَ بالتحليل المنطقي واللغوي والتمثيل والقياس، ووظف بعض عناصر النظرية الأنطولوجية الأرسطية، وتوصَّلَ في النهاية إلى إثبات رأيه، بالرغم من انطوائه على مفارقة منطقيّة ظاهرة. وإجراء للموضوع على سمت منهجي واضح، وتذليلاً لصعوباته المتنوعة، أرجع القضايا التي عليها مدار الخلاف إلى سؤالين، هما: هل الاسم هو التسمية؟ وهل الاسم هو المسمّى؟ وللإجابة عنهما ارتأى أن يبيّن أولاً معنى كلّ من الألفاظ الثلاثة منفرداً، ثمّ يبيّن معنى قولنا هو هو، ومعنى قولنا هو غيره¹. وكان مقصده من هذا الترتيب السيطرة النظرية والمنهجية على الموضوع، باعتماد التقسيم وحذف الزوائد.

من أجل التوصل إلى حدّ للاسم استعرض الغزالي المراتب التي يكون عليها الوجود، وحصرها في ثلاث: الأعيان واللسان والأذهان. وبيّن أنّ طبيعة كلّ منها مختلفة، لكنّها رغم ذلك مترابطة يحيل بعضها على بعض، «فالقول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له». ولتوضيح هذه المراتب الثلاث استعان بمثال السماء، فبيّن أنّ لها وجوداً في نفسها هو الوجود الأصلي الحقيقي، ووجوداً في أذهاننا هو صورة السماء المنطبعة في أبصارنا ثمّ في خيالنا ويعبر عنها بالعلم وهو مثال المعلوم، ووجوداً في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي ويتمثّل في الأصوات التي نحدثها حين ننطق بلفظ السماء. وهذه المراتب الثلاث، اللفظ والعلم والمعلوم، «ثلاثة أمور متباينة، لكنّها متطابقة متوازنة». واختلافها يرجع إلى اختلاف أحكامها، فكلّ واحد منها يلحقه حكم لا يجوز للآخر. فالإنسان من حيث هو موجود في الأعيان يلحقه أنّه نائم ويقظان وحيّ وميتّ وأبيض وأسود، إلى غير ذلك. ومن حيث هو موجود في الأذهان يلحقه أنّه مبتدأ وخبر وعامّ وخاصّ وكلّي وجزئي. ومن حيث هو موجود في اللسان يلحقه أنّه عربيّ وعجمي وتركي

¹ نفسه، المقصد، ص 17.

وكثير الحروف وقليلها وأنه اسم وفعل وحرف. والوجود اللفظي يجوز أن يختلف بالأمصار والأعصار، أما الوجودان الآخران، أي العيني والذهني، فلا يلحقهما الاختلاف مهما اختلفت الأمصار والأعصار¹.

كانت هذه المقدمة ضرورية في مرحلة أولى لتبيين نسبة الاسم والمسمى والتسمية إلى هذه المراتب الوجودية الثلاث، وتحديد علاقة كل عنصر منها بالعنصرين الآخرين. وفي مرحلة ثانية استعان الغزالي بمفاهيم لسانية عامة، تتعلق بمصطلحات اللفظ والاسم والوضع، ووقف وقوفا خاصاً على المصطلح الأخير. فبين أن من الألفاظ ما هو موضوع للدلالة وضعا أول، ومنها ما هو موضوع وضعا ثانياً²، وخرج باستنتاج عام، وهو أن «كل موضوع للدلالة فله واضع ووضوع وموضوع له». أما الموضوع فهو المسمى، وهو المدلول عليه، وأما الواضع فهو المسمى، وأما الوضوع فهو التسمية³. وهذا ثالث جديد ذو طابع لساني اجتماعي يختلف عن الثالث الأنطولوجي السابق.

وبعد التحليل الأنطولوجي واللساني انتقل في مرحلة ثالثة إلى التحليل المنطقي المقولي لدراسة الوجوه التي تكون عليها علاقة الـ«هو هو»، وتوصل إلى أنها ثلاثة وجوه:

- الوجه الأول هو الترادف المحض، وعنى به اختلاف اللفظ مع اتّفاق المعنى، مثل قولنا: الخمر هي العقار، وقولنا: الليث هو الأسد.

- الوجه الثاني هو التداخل، وعنى به اتّفاق اللفظين في المعنى الأساسي، مع احتمال أحدهما على زيادة لا يتضمّنهما الآخر، مثل قولنا: الصارم هو السيف، والمهتد هو السيف. فإنّ كلاً من الصارم والمهتد يدلّ على معنى السيف، مع زيادة مخصوصة.

- الوجه الثالث لم يطلق عليه اسماً محدداً، واكتفي بالتمثيل له. ويمكن تسميته بالحدّ التركيبي، ويعني الشيء الواحد الموصوف بوصفين مختلفين،

¹ نفسه، ص 18-19.

² مثال الوضع الثاني: الاسم والفعل والحرف والأمر والنهي والمضارع وما شاكل. ولاحظ الغزالي أنّ الألفاظ بعد وضعها تصبح موجودات في الأعيان وترتسم صورها في الأذهان، ولذلك تستحقّ أن يدلّ عليها بحركات اللسان. نفسه، ص 19-20.

³ نفسه، ص 20-21.

مثل قولنا: الثلج أبيض بارد، فإنّ هذا القول يدلّ على عين واحدة موصوفة بالبياض والبرودة، وليس هذان الوصفان عين تلك العين، وإن كانا موجودين فيها.

يدلّ اختلاف هذه الأوجه على أنّ قولنا: «هو هو» يتضمّن معاني كثيرة لها وحدة من وجه ما. فهو يدلّ من جهة على معنى تساوي الشئيين واتّحادهما، ولكن لكونهما اثنين فهو دالّ من جهة أخرى على كثرة فيهما لولاها لم تصحّ الإشارة إليهما باعتبارهما اثنين. وبناء على هذه الملاحظة استنتج أنّه لا يصحّ القول إنّ الاسم هو المسمّى على الوجه الأوّل، أي الترادف، لأنّ مفهوم المسمّى غير مفهوم الاسم. ولا على الوجه الثاني، أي التداخل، إلاّ بمعنى وحدة الاشتقاق، ولا عبرة بها في باب المعاني. ولا على الوجه الثالث، أي التركيب، لأنّ قولنا: الثلج بارد أبيض يدلّ على شيء واحد موصوف بصفتي الأبيض والبارد، بينما الاسم والمسمّى ليسا شيئاً واحداً موصوفاً بكونه اسماً ومسمّى في الوقت نفسه¹.

بهذا التحليل المنطقي توصل الغزالي إلى أنّ الحكم بـ«هو هو» لا يقبل الجريان على الاسم والمسمّى، ولا على الاسم والتسمية البتّة لا حقيقة ولا مجازاً، «وإنّما يصحّ على الواحد منها أن يقال: هو غير الثاني لا أنّه هو، لأنّ الغير في مقابلة هو هو». إنّ هذه النتيجة تؤكّد أنّ الاسم والتسمية والمسمّى «ألفاظ متباينة المفهوم مختلفة المقصود»، وأنّها تجري في التباين والاختلاف مجرى الرباعي: الحركة والتحريك والمحرك والمحرّك، ولكن رغم ذلك فإنّ بينها صلة ما. فالعالم والعلم والمعلوم وإن كانت ثلاثة أمور متباينة بحكم لحوق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الآخر، فإنّها مع ذلك متطابقة متوازية. ومن هنا توصل الغزالي إلى صيغة غريبة لكنّها باتت مألوفاً لدى الأشاعرة تقول: إنّ الاسم لا يقال إنّّه المسمّى ولا يقال هو غير المسمّى².

غير أنّ المشكل لا ينحلّ بالوصول إلى هذه الصيغة. فثمّة مذهب ثالث إلى جانب من يقول: إنّ الاسم هو المسمّى -وهو المذهب الأوّل-، ومن يقول: إنّ

¹ نفسه، ص ص22-24.

² نفسه، ص ص19، 21، 24-25، 29.

الاسم غير المسمّى، وهو المذهب الثاني. هذا المذهب الثالث يقسم الاسم إلى ما هو المسمّى وإلى ما هو غيره، وإلى ما لا هو هو ولا هو غيره. وهنا أصبح كلام الغزالي دقيقا وغامضا، ذلك أنه انتقل من التحليل المعتمد على منهج واحد كالمنهج اللغوي، إلى التحليل المعتمد على المزج بين المناهج المختلفة.

استبعد هذا المذهب الثالث أيضا، واعتبره «أبعد المذاهب عن السداد وأجمعها لفنون الاضطراب» إلا أن يؤوّل ويقال أريد بالاسم المفهوم من الاسم ومدلوله، لا الاسم نفسه. فإن مفهوم الاسم غير الاسم، «مفهوم الاسم هو المدلول، والمدلول غير الدليل». فإذا قصدنا بالاسم مدلول الاسم صح أن يقال: مفهوم الاسم هو «ذات المسمّى وحقيقته وماهيته، وهي أسماء الأنواع التي ليست مشتقة، كقولك: إنسان وعلم وبياض»¹.

إن الاسم قد يدلّ على الذات، وقد يدلّ على غير الذات. يكون مفهوم الاسم هو ذات المسمّى وحقيقته وماهيته إذا كان الكلام جوابا عن سؤال ما هو. فلو أشير إلى آدمي، وقيل: ما هو، كان الجواب: إنسان. ولا يكفي أن يقال: حيوان، بل ينبغي أن يقال: حيوان عاقل. «ولو قيل بدل الإنسان: أبيض أو طويل أو عالم أو كاتب لم يكن جوابا لأنّ مفهوم الأبيض شيء مبهم له وصف البياض ما يُدرى ما ذلك الشيء». ولو أشير إلى لون وقيل: ما هو؟ فأجيب باسم مشتقّ، وقيل: مشرق، أو: مفرّق لضوء البصر، لم يك أيضا جوابا. بل يجب أن يقال بياض، «لأنّ المطلوب بقولنا: ما هو؟ حقيقة الذات وماهيتها التي بها هي ما هي. والمشرق شيء مبهم له الإشراق».

بهذا المعنى يجوز القول إن الاسم قد يدلّ على الذات، وقد يدلّ على غير الذات بمعنى أنّه يدلّ على غير الماهية المقولة في جواب: ما هو؟ «فإنّ العالم يدلّ على ذات له العلم، فقد دلّ على الذات أيضا. ففرق بين أن يقول عالم وبين أن يقول علم». إذ لفظ العلم لا يدلّ على الذات التي لها العلم².

وما ينتج عن هذا التحليل في المحصلة الأخيرة هو أن الإقرار بأنّ الاسم هو ذات المسمّى يتضمّن خللين اقترح الغزالي إصلاحهما بتبديل الاسم بمفهوم

¹ نفسه، ص 25.

² نفسه، ص 26.

الاسم» وتبديل الذات بـ«ماهية الذات». وبذلك حوّل موضوع الجدل من الألفاظ والأسماء إلى المعاني والمفاهيم المجردة وانتقل من مجال اللّغة إلى مجال المنطق. وبهذا الاعتبار الجديد جوّز كلا الوجهين: أن يقال مفهوم الاسم هو حقيقة الذات وماهيتها، وهو غيرها¹.

إنّ هذه النتيجة التي توصل إليها الغزالي بفضل توظيفه لجملة من الآليات اللغوية والمنطقية والفلسفية تخدم المقالة الأشعرية في الصفات كما تخدم المقالات المخالفة لها. وقد يفيد ذلك أنّ حجّة الإسلام وإن تصوّف لم يقطع نظره عن المسائل الكلامية، وإنّما ألبسها لبوسا جديدا وجعل آراءه فيها فوق الاعتبارات المذهبية مقدّما للتصوّف باعتباره صيغة تأليفية تجاوزية لكل الآراء والمذاهب.

ب- قضية التشبيه

انطلق الغزالي في معالجة هذه القضية من موقف تنزيهي واضح يقرّ بأنّ الله «ليس كمثله شيء وأنه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء»²، وتمكّن رغم إثباته صفات المعاني من نفي التشبيه بفضل أخذه بمنهج التأويلي الصوفي، ويعكس أخذه به ابتعاده الكبير عن الرؤية الأشعرية والكلامية عموما. تجلّت ملامح هذا المنهج في تأويل الغزالي دلالة الأسماء والصفات الإلهية تأويلا ذوقيا وظيافته الأولى إبطال التشابه بين الله وخلقه. وقد توصل بفضلّه إلى أنّ الخالق والمخلوق لئن اشتركا في اسم الصفة فإنّهما لا يشتركان في مسمّى الصفة. فما يتّصف به أحدهما مطلق لا حدّ له، وما يتّصف به الآخر محدود بحدود الكمّ والكيف.

في هذا الإطار أبدى حرصا جليّا على أن يبيّن أنّ المعنى المطلق للصفات الإلهية لا ينطبق إلّا على الله، وأنّ هذه الصفات لا تنطبق على الإنسان إلّا بقدر، أو «بنوع من المجاز بعيد». فالله على سبيل المثال هو القادر المطلق، أمّا قدرة العبد فناقصة. والواسع المطلق هو الله، أمّا سعة الإنسان فتنتهي إلى

¹ نفسه، ص27.

² نفسه، ص46.

طرف. والبرّ المطلق هو الله، والإنسان برّ بقدر¹. وفي المقابل تطلق المشيئة والإرادة على العباد حقيقة، وعلى الله مجازاً، لأنهما مرتبطتان بمعان أخرى مستحيلة عليه، مثل الحاجة والشهوة والغرض، وكلّها علامات نقص². وتطلق صفة العلم على الله والعبد معاً، ولكن بمعنيين مختلفين. فعلم الله بالصور سبب لوجودها في الأعيان، ثمّ يكون وجودها في الأعيان سبباً لحصول العلم بها في قلب الإنسان. وعلمه غير مستفاد من المعلومات بل المعلومات مستفادة منه، وهو محيط بكلّ شيء ظاهره وباطنه دقيقه وجليله أوله وآخره، وذلك من حيث الكثرة لا نهاية له ومن حيث الوضوح هو «على أتمّ ما يمكن فيه بحيث لا يتصوّر مشاهدة وكشف أظهر منه». أمّا علم العبد بالأشياء فهـ «تابع للأشياء، وحاصل بها»، ولأنّ الأشياء محصورة فإنّ علومه محصورة أيضاً ووضوحها محدود، لذلك كانت مشاهدته للموجودات «كأنه يراها من وراء ستر رقيق»³.

أدّى حرص الغزالي الشديد على تنزيه الله وتأكيد مفارقتة للعالم المخلوق إلى نتيجة منطقيّة هي نفي دلالة الصفات المشتركة على الاشتراك، واضطرّه ذلك إلى أن لا يحتفظ من الخطاب الشرعي إلّا باللفظ. فنعى على المتكلّمين وأصحاب الشرع أن جعلوا «غايتهم في الثناء على الله ووصفه أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم... ونفوا عنه ما هو أوصاف نقصهم» مع أنّ الله في الحقيقة «منزّه عن أوصاف كمالهم كما أنّه منزّه عن أوصاف نقصهم، بل كلّ صفة تتصوّر للخلق فهو منزّه ومقدّس عنها وعمّا يشبهها ويمائلها، ولولا ورود الرخصة والإذن بإطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها»⁴. في هذا الأفق الجديد لم يعد خطاب الشارع حاملاً للحقيقة، بل صار مزيفاً لها، إلّا أنّ كونه خطاباً شرعيّاً يحميه من التخطئة والإبطال.

ومن شأن هذا الموقف أن يقود إلى إبطال القياس أيضاً، وهو ما لم يتردّد الغزالي في التصريح به. ولم يعتبر خطأ القياس كامناً في التطبيق السيئ

¹ نفسه، المقصد، صص 124، 126، 127، 129-130، 145، 150.

² نفسه، ثقافة، ص 40.

³ نفسه، المقصد، صص 83، 92-93.

⁴ نفسه، ص 72.

فحسب، بل أرجعه إلى جوهر القياس نفسه. وللإقناع بالتخلي عنه جملة ألح على تعدد معرفة الله وصفاته على غير الله، وبيّن أن معرفتنا بالله -لأنها مبنية على القياس بصفاتنا- كانت معرفة تشبيهية إيهامية. فالأسماء والصفات أطلقت على المحسوسات أولاً ثم أطلقت على الله، وهذا ما أوقع العامة في التشبيه والتجسيم. ومن هذه الوجهة لا يعبر ما نطلقه على الله من صفات إلا عن عجزنا عن المعرفة بسبب قصور اللغة عن الإحاطة بالحقيقة الإلهية. ذلك أن أقصى ما يمكن أن نطلقه على الله هو أن نصفه بصفات كمالنا، وصفات كمالنا نقص في حقّ البارئ، وهذا يجعل من كلّ مقايسة بيننا وبينه ضرباً من التجديف¹.

إنّ هذا الموقف الربوبي يبيّن أنّ تحقيق التنزيه لا يكون إلا بالانحياز إلى المذهب السلبي في معرفة الله وصفاته، وهو ما اختاره الغزالي فعلا في كتاباته الصوفية واضطّر بسببه إلى البحث عن معنى جديد للعلم بالله. ولعلّ في عدوله إلى هذا المنهج ما يشي بأنّ الخطاب الكلامي لا يستطيع أن يقرّر في باب الألوهية كلّ ما يريد وعلى الوجه الذي يريد، وأتّه قد يضطرّ إلى القبول بأشياء تقود إليها منطلقاته لا يرغب فيها. فالتكلم مخير بين أن يثبت لله صفات الكمال مع خطر الوقوع في التشبيه أو يضمن لذاته التنزيه التامّ مع الأخذ بمنهج النفي. ولا شك أنّ لتعدّد التوسّط بين الأمرين -وهو ما سعى إلى تحقيقه بكيفيات مختلفة كلّ من المعتزلة والأشاعرة- دوراً في تضائل ثقة الغزالي بعلم الكلام.

إنّ هذه الإحراجات الكلامية تكشف عن مأزق العقل حين يفكر في موضوع بأدوات لا تناسبه. والموضوع الذي نقصده هو الألوهية، والأدوات التي نعنيها هي القياس والنظرية الذرية. كان الغزالي يدرك ما يكتنف الكلام في هذه المسألة من التباس، وقد فسّر أكثر من مرّة تخليط الخائضين فيها بطبيعة اللغة البشرية عامة وبنقائص لغة المتكلمين خاصّة، ودعا مرارا إلى التعلّق

¹ نفسه، ص ص 47-59، 72، 117.

بالمعنى دون اللفظ¹ معبراً بذلك عن وعيه بوجود مشكلة في العلم تتعلق بلغته. ولعلّ اهتمامه الواسع بالمنطق كان يهدف من ضمن ما يهدف إليه إلى المساهمة في حلّ هذه المشكلة. إلاّ أنّه كان يعي أيضاً أنّ المشكلة أكبر من اللغة والخطاب، وأنّ حلّها يستدعي إعادة ترتيب الوجود الإنساني كلّهُ، وهو ما لا يكون إلاّ بخوض التجربة الصوفيّة.

ج. الفهم العملي للصفات

إنّ إبراز الهوّة الكبيرة الفاصلة بين صفات المحدث وصفات القديم - وهو ما فعله الغزالي في الإحياء والمقصد-، والإلحاح على عجز اللغة عن أداء وصف صحيح لله - وهو ما دفعه إلى الإقرار بأنّ «جميع الألفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حقّ الله إلاّ على نوع من الاستعارة والتجوين»² أدّى إلى التشريع للتجربة الصوفيّة التي تهدف من ضمن ما تهدف إليه إلى تقليص الهوّة الفاصلة بين الله والعبد وبين المطلق والمقيّد، وإصلاح صفات النفس التي من عرفها فقد عرف ربّه. لذلك كان جوهر التصوّف هو تجربة ما لا يعرف، وهدفه أن تجد المفارقات حاضراً عندك وأن تفنى في مبدئك وتتحدّ به، وعند هذه الحالة تطيش العبارات وتنهار الرسوم وتتوقّف اللغة. وتجسيماً لهذه الغاية اعتبر الغزالي مجرد معرفة أسماء الله والتصديق بها حظاً بائساً لا يحسن بصاحبه التبجّح به.

ولمّا كانت مراتب السالكين لطريق الله متفاوتة كانت حظوظهم من أسمائه وصفاته متفاوتة أيضاً. وقد ردها الغزالي إلى ثلاثة حظوظ:

الحظّ الأوّل أن يعرف السالكون لطريق الله معاني أسماء الله وصفاته على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتّى تتضح لهم حقائقها بالبرهان و«ينكشف لهم اتّصاف الله بها انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة». ولا يعدو هذا الحظّ على أهمّيته المعرفة العقليّة المجردة بصفات الله، وهو غاية أمل المحقّقين من المتكلّمين.

¹ الغزالي، تهافت، ص 40، 102، 196؛ معيار، ص 293؛ الاقتصاد، ص 99، 120، 164؛ المستصفى، ص 96.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 393.

الحظّ الثاني أن يعظّم السالكون ما ينكشف لهم من الصفات الإلهية من معانٍ تعظيما يحرك شوقهم إلى الاتّصاف بما يجوز لهم الاتّصاف به منها ليحصل لهم في النهاية شبه بالله سمّاه الغزالي «قربا بالصفة لا بالمكان».

الحظّ الثالث أن يستجيبوا لهذا الشوق بالفعل، فيأخذوا في اكتساب الممكن من صفات الله، والتخلّق بها، والتحلّي بمحاسنها. وبذلك يصبحون ربّانيين - أي قريبين من الربّ - ورفقاء للملأ الأعلى من الملائكة¹.

إنّ هذه الرؤية المتدرّجة تجعل من أسماء الله وصفاته برنامج عمل يُرجى من المؤمن تحويله إلى تجربة روحية يخوض غمارها بعقله وروحه ومشاعره، فيحصل نتيجة ذلك تحوّل عميق في بنيته الذهنية والنفسيّة يعكس ماديا في سلوكه وحياته. إذ بفضل تخلّقه بمعاني أسماء الله وصفاته يتمكّن من قهر شهوته وغضبه فيمتلكهما، وبفطامه نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات يأنس بإدراك الأمور الجليّة فيقترب من الملائكة؛ والملائكة قريبون من الله، والقريب من القريب قريب.

لم يعتبر الغزالي هذا الطموح مؤديا إلى الوقوع في شبهة القول بالحلول أو التشبيه، لأنّ التشابه في بعض الأمور والصفات لا يقتضي تماثلا وتشبيها بالمعنى الكلامي الرذول. ولو كان ذلك كذلك «لكان الخلق كلّهم مشبّهة، إذ لا أقلّ من إثبات المشاركة في الوجود»، وإنّما تحصل الماثلة الحقيقية - كما رأينا - بالمشاركة في النوع والماهية. فكون العبد رحيما صبورا شكورا سميعا بصيرا عالما... لا يوجب الماثلة، لأنّ الله يتّصف بصفاته على نحو مطلق، أمّا الإنسان، وإن بلغ الغاية من الاجتهاد، فمدخله في الاسم الإلهي ضعيف وحظّه من الصفة محدود، وبعض الصفات الإلهية لا تنطبق عليه إلا «بنوع من المجاز بعيد»².

إنّ هذا التناول العملي لمسألة الصفات لا يحلّ المشكلة في بعدها الفلسفي النظري بل يقفز عليها قفزا، لكنّ مزيتته أنّه ينبّه إلى بعد آخر من أبعادها لعلّه أن يكون الأقرب إلى مقاصد النصّ الديني المرجعي. ومن هذا الوجه تكون

¹ نفسه، المقصد، ص ص 43-44، 55.

² نفسه، ص ص 74، 84، 124، 142.

أفكار الغزالي الصوفية محاولة جدية لإعادة ترتيب الوعي الديني وصياغة إشكالياته وقضاياها الجوهرية صياغة مخالفة للسائد المعهود.

الخاتمة

بين التحليل السابق أن مذهب الأشاعرة في الصفات كان محكوما برؤية كلامية شرعية تقوم على مبدأ الإثبات المقابل للنفي بمعناه المعتزلي. وقد تجلّى ذلك في جملة من الأحكام والقواعد أهمها تمييزهم الصفات عن الذات وعن بعضها البعض، وتأكيدهم أنه من دون هذين التمييزين لا يصح إثبات، ووسيلتهم إلى ذلك هي المعاني، والصيغة المعبرة عنه هي: لا هي هو ولا هي غيره.

أما الغزالي فلئن كان موقفه أشعريا من حيث الصياغة والاتجاه العام فإن الاعتبار الذي كان يحركه هو الرغبة في حسم الصراع ضد الفلاسفة والإسماعيلية لصالح أهل السنة عامة. كان تفكيره الإلهي أداة لخدمة وظائف اجتماعية، ولذلك فقد خلال أزمته ثقته بالكلام واعترف بأنه لم يكن يقصد به وجه الله.

إن الذي اقتضى هذا الموقف السني المحافظ من لدن الغزالي هو صراعه العنيف ضد الفلاسفة بسبب تناقضه السياسي والفكري معهم، ونشأته في المحضن الأشعري إبان مرحلتي الطلب والنضج الفكري. وتمثل دوره في إضفاء مزيد من المتانة والتناسق والوضوح والجرأة على الموقف الأشعري. ومع ذلك اعترف بأن في مبحث الصفات مشاكل يعسر حلها ومذاهب تتعدّر البرهنة على صحتها، وكان هذا دافعه إلى توظيف أدوات نظرية أكثر صرامة ومبعث انتباهه إلى البعد الصوفي العملي في الصفات.

لا شك أن التقديس في جوهره يقوم على معنى الغموض وقبول اللافهم لأن المعرفة تحقق نوعا من التساوي بالعلوم والسيطرة عليه. لكن الغموض المطلق يقود في النهاية إلى إبطال فكرة القداسة ذاتها. ولذلك كان لا بد من حد أدنى من المعرفة، وهذا ما حاول تحقيقه بصورة عقلانية اتجاه الإثبات. والحقيقة أن اتجاه النفي أيضا لم يخل من الإقرار بضرر من المعرفة، فالجهنم بن

صفوان وإن سلم بأنَّ كلَّ قولٍ في الألوهية يؤدي إلى الإنقاص من الكمال الإلهي ولا يضيف إليه شيئا فإنه جَوَز، بل أوجب وصف الله بأنه خالق فاعل قادر، إذ لا أحد من المخلوقات في نظره يتّصف على الحقيقة بهذه الصفات. ولئن كان الغزالي قد جَرَّب المنهجين الإيجابي والسلبي في معالجة مشكل الصفات فإنه لم يلبث أن أدرك أنَّه لا طائل منهما في باب النظر ولا جدوى منهما في باب العمل، وسرعان ما حوّل نظره في الصفات إلى خطاب في الأخلاق بمعناها الصوفي.

لقد مثلت نظرية الصفات أهمَّ قسم نظري في جليل الكلام، وظف فيها المتكلمون كلَّ أسلحتهم وجعلوا الهدف من الخوض فيها أن يتوصلوا إلى تصوّر معقول للألوهية يخضع لمقاييس العلم المتفق عليها. وكان يحركهم نحو هذا الهدف إيمانهم بأنَّ الله قريب منهم موجود معهم يراقبهم ويكلؤهم وعمّا قريب يحاسبهم. وكان ما يبعث في نفوسهم الاطمئنان إلى واقعية هذا الهدف اقتناعهم بأنَّ كلَّ موجود قابل لأن يعرف شريطة أن تُضفى عليه المعقولة المستمدة من العالم، لا فرق في ذلك بين موجود محايت وموجود مفارق. وقد ساعد هذا الهدف كلَّ فرقة على تقديم صورة ملائمة لما تتصوّر أنه النظام الاجتماعي الأمثل: نظام التنزيه المطلق والعدل كما في التصوّر المعتزلي أو نظام الخضوع للإرادة الإلهية المطلقة ومن يمثلها في الأرض كما في التصوّر الأشعري. إنَّ كلاً من هذين الاتجاهين الميتافيزيقيين محكوم بأنموذج اجتماعي ورؤية سياسية: تنزيه الله والإقرار بمفارقتة للعالم تحريراً للإنسان من هيمنة المقدّس وتأكيدا لمسؤوليته عن أفعاله وإثباتا للعدل الإلهي في وقت واحد، بالنسبة إلى المعتزلة، ووصف الله بالقوة والعلم المطلقين تكريساً لهيمنة الشريعة والدولة التي تمثّل الله وتنتطق باسمه وتصبو إلى اكتساب خصائصه، بالنسبة إلى الأشاعرة.

وبالرغم من حرص المتكلمين على أن يرتقوا بتحليلاتهم إلى مرتبة القول العلمي فإنَّ نظريتهم في الصفات الإلهية لم تخل من صعوبات ومآزق حاولت كلَّ فرقة حلّها بطريقتها، لكنّها وقعت في صعوبات جديدة. ولم يخف الغزالي هذه الصعوبات والمآزق، ولم يأل جهداً في إبراز تناقضات المعتزلة

خاصة في مسألتي الإرادة والكلام، والسخرية منهم، والكشف عن الأسباب التي أوجأتهم إلى حلول عرجاء. ولما كان يشعر بقصور اللغة عن أداء المعنى كما يجب في موضوع الألوهية لم يأل جهدا في التذكير بأن المهم هو التمسك بالمعنى الصحيح لا باللفظ، وبيان ما يرجع في هذا المقام إلى حظ اللفظ وما يرجع إلى حظ المعنى. وللتقليل من الأخطاء والحد من اللبس قدر المستطاع اجتهد في استعمال المفاهيم النظرية المجردة التي يسهل إخضاعها للمعايير المنطقية، وحرص في مواضع عدة على تفكيكها وتوضيح دلالتها المقصودة.

لكن هذه الجهود على جديتها لم تنجح في حل المشكلة، وهو ما يفسر التجاء الغزالي إلى الحل الصوفي. والدرس الذي نستخلصه من ذلك هو أن محاولة محاصرة الغيب بإخضاعه لأحكام عالم الشهادة وتحويله إلى موضوع ميتافيزيقي - أي اعتباره موجودا والبحث في خصائصه من حيث هو موجود - لا يؤدي إلى نتيجة علمية مرضية. ولذلك لم تقنع الحلول التي انتهى إليها المتكلمون في معالجة المشاكل المنجزة عن مقالاتهم في الصفات الإلهية كثيرا من العقلانيين والمتصوفة والفقهاء من أهل السنة ولم تستطع أن تحجب عن أعينهم ما يخرقها من ثغرات.

وقد أوجأت بعض هذه الصعوبات المتكلمين إلى مواقف شاذة وإلى خرق القواعد التي وضعوها بأنفسهم، وهو ما يعني تناقض العقل الكلامي مع نفسه. فقال الجهم إن لله علما ليس في محل¹، وقال المعتزلة الشيء نفسه في إرادة الله وجعلوا الله متكلما بكلام قائم بغيره²، وجعل الأشاعرة صفات الله لا هي الله ولا غيره منتهكين على نحو صارخ مبدأ الهوية. وشيئا فشيئا فتحت هذه الصعوبات الطريق للتعامل الأخلاقي مع الغيب بالبحث عن الله في النفس، وكان هذا ما دعا إليه الغزالي بإلحاح وخاضه بنفسه.

إن العالم بوسعه أن يقول كلاما وعظيما أو خطيبا في الألوهية لكن ليس بوسعه أن يقول فيها خطابا منطقيًا، إذ الألوهية تستعصي على المنطق وعلى مقولات الطبيعة. وكل قول نبرمه فيها يجب عدّه استعاريًا، والاستعارة لا

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 87.

² عبد الجبار، المغني، ج 2/6، ص 162.

تؤسس علما. إن الخطأ المنهجي الأكبر الذي وقع فيه المتكلمون أنهم سعوا إلى بناء خطاب علمي حيث تتعدّر المعرفة العلمية، وظنّوا أنّ مجرد الوصف كفيّل بذلك، وقد تبينّ خلافه.

قد يكون هذا المسعى مقبولا في مرحلة أولى من مراحل تطوّر العلم على أن يعدل العلماء عنه في مرحلة تالية باستبدال المشاغل الميتافيزيقية بمشاغل واقعية. على هذا النحو مثلا تطوّر البحث في إعجاز القرآن في الثقافة العربية القديمة من بحث ديني ميتافيزيقي إلى بحث بلاغي نقدي يروم بناء نظرية في النظم تفسّر ما في الخطاب من بلاغة وجمال.

إلا أنّ علم الكلام لم يشهد مثل هذا التطوّر الإيجابي، بل إنّ تاريخه عرف ضربا من الانتكاس. فقد شرع المتكلمون منذ وقت مبكر في تحقيق عدول علمي من خلال إفساحهم مجالا ليس بالضيق لمسائل الطبيعة، لكنهم ما لبثوا أن نكصوا على أعقابهم وأخذوا يقصرون نظرهم شيئا فشيئا على مسائل الألوهية مهملين بصورة تكاد تكون تامّة مسائل الطبيعة والموجود المتغيّر. ولا يعني هذا النقد من جانبنا موقفا سلبيا من الألوهية ومن التفكير في الغيب، فذلك يبقى دوما موضوعا جديرا بالبحث والنظر، لكن شريطة أن ينطلق من زاوية صوفية أخلاقية أو فلسفية تأملية ولا يدّعي لنفسه العلمية واليقين.

الباب الرابع

العالم فعل إلهي

الفصل الأول نظريّة الفاعل الواحد

المقدمة

إنّ اتّصال المطلق بالنسبي ضروري في كلّ تجربة دينيّة، ومن دونه لا يكون للمقدّس حضور في العالم. وقد عرفت هذا الاتّصال الأديان الأسطوريّة عند اليونان القدامى وما وراء النهر وغيرها كما عرفتة الديانات الكتابيّة. وكانت له أشكال عديدة تختلف من ديانة إلى أخرى، منها تأليه الأحجار والأصنام كما في الديانات الوثنيّة واتّحاد الله بشخص من الأشخاص كما في المسيحيّة وتجليه في كلام إلهي بلغة البشر كما في حالة الإسلام، ومنها ظهور المعجزات وتجلي العذراء وحصول الإلهام للأولياء. ومعلوم أنّ الرسالة المحمديّة بدأت عندما حصل أوّل اتّصال سمعي بين محمّد «النبي» والملك جبريل وتلقّيه منه أمرا بالقراءة باسم الربّ الخالق، وقد سبقت هذا الاتّصال السمعي رؤية بصرية مثيرة¹.

وميزة الاتّصال بالغييب في الديانات التوحيدية أنّه خاصّ بعدد قليل من البشر، يعتبرون مصطفىين لهذا الغرض. ولعلّ مزيّة التصفوّ أنّه أتاح هذا الاتّصال لكلّ من يسعى إليه بإخلاص، فحدّد بذلك من احتكار الأنبياء للغييب وأغنى السالكين عن الوساطة اللغويّة أو البشريّة. ولئن احتفظ بفكرة النبوءة فإنّه وسّعها واعتبر اتّصال الإنسان بالمطلق فطرياً بإمكان كلّ إنسان أن يحقّقه بالتجربة. والناس الواصلون من الوجهة الصوفيّة صنفان: المصطفون، وهم الأنبياء وأنموذجهم محمّد، والسالكون الذين يجاهدون من أجل الوصول وأنموذجهم إبراهيم الخليل.

والعجيب الديني منصبّ على لحظة الاتّصال هذه، فهي لحظة ممتازة، تتحقّق فيها مرتبة النبوءة أو الولاية وتظهر عندها المعجزات وتتدخّل أثناءها الملائكة في المعارك لنصرة المؤمنين وتتجلى فيها كرامات الأولياء ويستجاب

¹ أبرز جعيط اللبس الذي تنطوي عليه آيات القرآن المتعلّقة بالاتّصال الأوّل، فهي لا تفصح عن حقيقة الوجود الذي تجلّى لمحمّد، هل كان رسولا من الله أم الله نفسه. الوحي والقرآن والنبوءة، ص ص 49-57.

فيها إلى دعائهم. ومن هذا الجانب يستمدّ التصوّف قوّته الجاذبة للجماهير، إذ بفضلها تستعاد المعجزة وتظهر القدرات الخارقة التي يملكها الولي والتي لا تبتعد كثيرا عن قدرات الساحر أو الكيميائي. ويقتضي اتّصال المطلق بالنسبي وتجليه فيه لحظة المعجزة أو الكرامة غيابا أو إبطالا لقوانين الطبيعة التي تعود إلى العمل بصورة عادية ما إن يغيّب المطلق.

إلا أنّ اتّصال المطلق بالنسبي قد لا يقتصر على لحظة المعجزة والكرامة، بل يتعدّاهما إلى سائر أحوال الوجود. وقد ساعد توسيع أفق التفكير في مجالات تدخّل المطلق على بناء تصوّر ديني لماهية الموجودات ونظامها وعلاقة بعضها ببعض. ومن الطبيعي حين يتّسع النظر وتتعدّد شمولاته أن يتدخّل العقل لإعادة ترتيب الأشياء وإضفاء المعقولية عليها، وهنا تنشأ الحاجة إلى المتكلم والفيلسوف. واقتضت الوظيفة التنظيرية الشاملة التي أنيطت بالمتكلمين أن لا يقصروا النظر في علاقة الغيب بالشهادة على المعجزة رغم اعترافهم بتميّزها، فتعدّوها إلى دراسة الأحداث العادية ولم يروا هذه الأحداث أقلّ جدارة بالنظر والدرس من المعجزة، وقادهم بذل الجهد في ذلك إلى بناء تصوّر دقيق للفعل ولدور الله والإنسان وقوى الطبيعة فيه.

وبالرغم من تعدّد المقالات التي صاغها المتكلمون في موضوع الفعل، مثل مقالة الطبع ومقالة الاختيار ومقالة الفاعل الأوحّد، ارتأينا أن نقصر نظرنا في هذا الفصل بسبب تشعب المسألة وغزارة ما كتب فيها قديما على إسهام الأشاعرة، وقسمنا عملنا في ذلك إلى أربعة عناصر:

- نقد الأشاعرة لمقالة الطبع
- نقدهم لمقالة الاختيار
- تأسيسهم لمقالة الفاعل الأوحّد
- انعكاس مقالتهم على تصوّرهم لنظام العالم.

1. نقد مقالة الطبع

رفض الأشاعرة بشدّة مقالة الطبع، وبلغ اتّهامهم لأصحابها حدّ التكفير. وبسبب استشعارهم الخطر منها وإدراكهم لأصلها غير الإسلامي عالجوها قريبا من المواضيع التي ردّوا فيها على المنجمين والدهرية والثنوية والنصاري والبراهمة. وقد عرف نقدهم لهذه المقالة مرحلتين: مرحلة اعتمدوا فيها على

الجهاز المفاهيمي الكلامي المحض، ويمثلها الأشعري والباقلاني؛ ومرحلة حاولوا فيها أن يفهموا مقالة الطبع بردها إلى إطارها الفلسفي الخاص ويدحضوها على هذا الأساس، ويمثلها الجويني والأشاعرة الذين جاؤوا من بعده.

في المرحلة الأولى أنكر الأشعري القول بالطبع والطبيعة، ونفى أن يكون شيء من الحوادث موجبا لحدث آخر أو أن له طبيعة تولده¹. واعتبر الطبع مفهوما فارغا من المعنى، ومن ثم غير معقول. ولكنه حاول مع ذلك تفهّمه وإضفاء شيء من الواقعية عليه بإرجاعه إلى المفاهيم ذات المعقولية في نسقه الأنطولوجي، وهي المفاهيم الذرية. فبين أن أصحاب الطبع لا يصحّ لهم قول ودعوى لأنّ الطبع لا يخرج عن أن يكون إمّا جوهرًا أو عرضًا، وفي الحالين لا يستقيم لهم قول. إنّ فاعلا ليس بقادر ولا عالم ولا حيّ -وهذه هي حال الطبع عندهم- غير معقول في نظر الأشعري، وإذا قبلنا بفاعل هذا شأنه لم نأمن «أن يكون العالم بما فيه من وجوه الإحكام والتدبير والإتقان فعل فاعل غير قادر ولا عالم ولا حيّ»، وهذا يؤدّي إلى إبطال الدليل على الصانع. ولذلك رأى أن أحسن وجوه الطبع أن يحمل على معنى العادة².

والجدير بالذكر أن أبا منصور الماتريدي (ت333) معاصر الأشعري وشريكه في الانتماء السني لم يذهب هذا المذهب الجذري في الطبائع. فلم يرفض أصل المقالة وإنما رفض اعتمادها في تفسير حدوث العالم، واعتبرها من هذا الوجه مزاحمة لمبدأ الألوهية، وسعى إلى بيان عدم كفايتها التفسيرية سواء تعلق موضوع التفسير بصاحب الطبع أو بغيره. أقرّ بالطبائع واعتبر العالم «بأصله مبنيا على طبائع مختلفة ووجوه متضادة»³، لكنه لم يعز إليها حدوث العالم أو أي شيء آخر لأنّ «ما يكون بالطبع فحقه الاضطرار»، ولا يصحّ خروج الأفعال المختلفة من ذي طبع، ولأنّ الطبائع كثيرة ومتضادة والتنافر طبع لها فلا يجوز أن تكون مجتمعة بنفسها. فصاحب الطبع أبدا «مقهور لا

¹ ابن فورك، مجرّد، ص76.

² نفسه، صص131-133.

³ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص5. وذهب في موضع آخر، ص12، إلى أن «كلّ محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة».

يقدر على الامتناع عما طبع عليه»، ولا يصحّ هذا في صانع العالم لأنه «محال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء ثم يكون ذلك بالطبع»¹. وبعد الأشعري والماتريدي اتّبع الباقلاني طريقة في نقد الطبع أكثر اعتمادا على النظرية الذرية. فأبطل قول من قال: «إنّ العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة» مستدلاً بأنّ هذه الطبائع «أعراض محدثة متضادة على الأجسام»، ودليل تضادها استحالة اجتماع الحرارة والبرودة أو الرطوبة واليبوسة في محلّ واحد. فشأنها إذا وجدت إحداها أن يبطل ضدّها بالضرورة، وهي في ذلك «جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة» وذلك يقتضي حدوثها، وإذا كانت حادثة فلا بدّ لها من محدث. واستدلّ على أنّ الطبيعة ليست هي الفاعلة لموجودات العالم بالتذكير بأنّ الطبائع الأربع أعراض، والأعراض «لا يجوز أن تفعل شيئا، لأنّ الفاعل لا يكون إلّا حيا عالما قادرا قاصدا إذا كان فعله محكما»، وهذا ممّا لا يتأتّى في الأعراض².

واستدلّ على بطلان مقالة الطبع بدليل آخر، هو غياب الانتظام في فعل الطبيعة. وانطلق في ذلك من فهم ميكانيكي لعمل الطباع، فأكد أنّ السقي والتسميد وحمي الشمس لو كانت هي التي تنمي الزرع طباعا لوجب أن يزداد النمو كلما ازدادت هذه العناصر. وكذلك لو كان الطعام هو الذي يولد الصحة بطبعه لكان الآكل كلّما بالغ في الأكل ازدادت صحته، ولمّا كان كلّ ذلك باطلا لم يصحّ نسبة شيء من هذه الأفعال إلى الطباع³.

وإذا كان فعل الطبع باطلا في مجال الطبيعة فهو أشدّ بطلانا في أفعال الله، وهذا يبطل أن يكون الله طبيعة تفعل بإيجاب ذاتي لأنه لو كان يفعل على هذا الوجه لكان ينبغي أن يكون العالم قديما، غير أنّ حاله تشهد بأنّه حادث، فدلّ ذلك على أنّ خالقه ليس طبيعة من الطبائع. وممّا يدلّ على ذلك أيضا أنّ الطبيعة خلو من الاختيار، فهي توجب آثارها كلّما ارتفعت عنها الموانع، أمّا الله ففاعل مرید لا يفعل إلّا عن اختيار⁴.

¹ نفسه، ص ص12، 18، 45، 116-117، 146.

² الباقلاني، تمهيد، ص ص53، 56-57.

³ نفسه، ص ص61-62.

⁴ الجويني، لمع، ص ص129-131.

وأتساقا مع هذه الرؤية النافية للفعل عن الطبيعة نغيا مطلقا دعا الأشاعرة إلى حمل المواضع التي أضيف فيها فعل من الأفعال إلى الطبيعة على المجاز دون الحقيقة. فقول العرب: «خط أحسن مما وشأه الربيع» ادعاء في ظاهر اللفظ «أن للربيع فعلا أو صنعا، وأنه شارك الحيّ القادر في صحّة الفعل منه». إلا أن ذلك في تقدير عبد القاهر الجرجاني (ت471) مجاز لا حقيقة له¹. ويقوم هذا النموذج من التأويل شاهدا على تحكّم الخلفيات الكلامية اللاهوتية في اتجاهات التفكير البلاغي عند القدامى.

وبعد الباقلاّني تطوّر النقد الأشعري لمقالة الطبع، فصار أكثر فهما لحقيقة المقالة وتنّبها إلى ارتباطها بإطار نظري أوسع هو نظرية الفيض، وكان صاحب هذه النقطة في الفهم إمام الحرمين الجويني. بيّن هذا المتكلم أن الفلاسفة ينظرون إلى الوجود نظرة سببية هرمية، ويردّون الكون والفساد المتمثلين في تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إلى آثار الطبيعة، ويردّون ما يجري في العالم العلوي إلى آثار نفوس الأفلاك وعقولها، ويردّون تلك الآثار إلى الروحاني الأوّل، ويردّون الروحاني الأوّل إلى الوجود الأوّل، وهو الله عندهم².

إنّ هذا الفهم لمقالة الطبع ينزّل الطبيعة من سلسلة الأسباب والمسببات في أدنى منزلة، ويخرج أصحاب الطبائع من المتكلمين من دائرة الصراع ويجعل المعركة ضدّ الفلاسفة دون غيرهم لوعي الجويني بأنهم أصل المقالة وأنّ من قال بها من المتكلمين تبع لهم. وقد أخذ على هذا الفهم لعلاقة الوجود الأوّل بما تحته من موجودات مأخذين: أحدهما أنّه ينكر أن يكون الوجود الأوّل ومن دونه من الفاعلين مخترعين لشيء من الأشياء باختيارهم ويذهب إلى أنّهم يفعلون ما يفعلون على وجه الوجوب، وفي ذلك نفي لإرادة الله وإرادة كلّ فاعل آخر، وهو ما يتناقض ومفهومي الألوهية والفاعل في آن. وثانيهما أنّه يفترض أنّ العالم العلوي وعالم الكون والفساد «لا مفتتح لهما، وهما مع الوجود الأوّل كالمعلول مع العلة»، وهذا يجعلهما مساويين لله في القدم³.

¹ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص377.

² الجويني، الإرشاد، صص234-235.

³ نفسه، صص234-237.

يكشف هذا النقد عن أنّ الخلاف بين الأشاعرة وأصحاب الطبائع من الفلاسفة هو خلاف في رؤية العالم وتصوّر العلاقة بينه وبين الله. فالفلاسفة ينظرون إلى العالم باعتباره سلسلة من الأسباب الضرورية ويجعلون الله أعلى طرف فيها. أمّا الأشاعرة فينظرون إلى العالم نظرة أفقيّة تسوّي بين جميع موجوداته من حيث السلبية والعطالة وتخرج الله منه وتخصّه بالقدرة على الفعل الإرادي الحرّ.

2. نقد مقالة الاختيار

لم يرفض الأشاعرة مقالة الطبع ليقولوا بالاختيار الإنساني الذي تجسّده عند المعتزلة مقالة التولد، بل كان منهجهم يقتضي إبطال المقاتلين معا ونقض الطبع بالتولد والتولد بالطبع. وقد اعتبر الأشعري التولد المعتزلي أخطر من الطبع الفلسفي، ويمكن أن نفسر ذلك باعتبار الصراع وموازين القوى لا باختلاف المعطيات الفكرية للموقفين الفلسفي والمعتزلي، فقد كان يسلم بوحدة موقفهما الفكري في المسألة ويذهب إلى أنّ أحد القولين يستلزم الآخر¹.

وإلى هذا الرأي ذهب الباقلاني أيضا، فجمع في موضع واحد بين نفي الطبع ونفي التولد وأبطل بطريقة جدلية محض أحدهما بالآخر، ويتضح من رده أنّ غايته كانت تقويض مذهب الخصم لا الوصول إلى الحقيقة. فقد تبنى جدلا مقالة الطبع ليردّ بها على مقالة التولد، ثمّ عكس الأمر لإبطال مقالة الطبع. وكانت النتيجة التي انتهى إليها خطيرة من حيث إنّها تمهد لما سيعلنه الغزالي لاحقا على أساس فلسفي متين من إسقاط دعوى العلم الضروري بالعلاقة بين السبب والمسبب، ضاربا لذلك مثالي الإسكار عند شدة الشراب والإحراق عند ملاقات حرارة النار، مؤكّدا أنّ ما ندركه لا يتعدى ملاحظة تغيير حال الجسم المتعرّض للشراب أو النار، وأنّ علاقة ذلك التغيير بفاعله لا تدرك إلاّ بفحص دقيق، وأنّ الحقّ فيه هو أنّ كلّ ذلك من فاعل قديم مخترع قادر هو الله².

إنّ رفض الأشاعرة للتولد (أو التوليد) يعني أنّهم يرفضون نسبة الفعل إلى الإنسان أو إلى غيره من الفاعلين الطبيعيين بلا فرق. كان ذلك واضحا في

¹ ابن فورك، مجرّد، ص ص 133-134، 282-283.

² الباقلاني، تمهيد، ص ص 62-64.

كلامهم ومحلّ إجماع بينهم، ولم يستثنوا سوى الأفعال التي يفعلها الإنسان في نفسه كالرؤية والعلم والغضب¹.

كان أبرز دليل قدّمه المعتزلة على وجوب إضافة أفعال الإنسان إلى الإنسان واعتباره من ثمّ فاعلا حقيقياً لها هو وقوعها بحسب قصوده ودواعيه² وهذا ما ردّه الأشاعرة بقوة وأبوا أن يروا فيه دليلاً كافياً على صحّة الدعوى. فعارض الباقلاّني القول بأنّ في وقوع أفعالنا بحسب قصودنا ودواعينا وفي امتناعنا منها إذا شئنا دليلاً على أنّها خلق لنا بقول مضادّ، وهو الزعم بأنّ الله هو الخالق لأفعالنا وقصودنا ودواعينا جميعاً، والتارك لخلقها في حال انصرافنا عنها وإعراضنا عن القصد إلى اكتسابها³. فالله خالق الكلّ، والكلّ يجب أن يضاف إليه.

ولم يكتف الباقلاّني بمعارضة رأي برأي، بل حاول أن يقدم برهانا على أنّ أعمال العباد ليست من خلقهم يتمثّل في كونها واقعة «على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد» ويتعذّر أن يخلقها على هذه الأحكام والأوصاف «الساهي عنها والجاهل بحقائقها ومن ليس بقاصد إلى إيجادها، لأنّ ذلك لو جاز لجاز وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذه سبيله... وهذا يوجب بطلان دلالة شيء من الخلق على علم فاعله وقصده»⁴. ذلك أنّ الأفعال، كما بيّن الجويني، «دالّة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة عن العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملتها صفاتها»⁵. واستنتج من ذلك أنّ من وصف نفسه بكونه خالقا على التحقيق «فقد أعظم الغفريّة»، لأنّه غير محيط بتفاصيل أفعاله، و«العلم بالشيء أقرب من خلقه!»⁶.

واستدلّ إمام الحرمين بدليل آخر على أنّ ما يصدر عن الإنسان من أفعال ليست من فعله على الحقيقة، استوحاه من أفعال الساهي والنائم. فبيّن أنّ هذه الأفعال لا تخلو من اتّساق وانتظام وهما دليل على علم فاعلها، إلّا أنّ

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 408.

² عبد الجبار، المغني، ج 9، ص 22.

³ الباقلاّني، تمهيد، ص 346.

⁴ نفسه، ص 342.

⁵ الجويني، لمع، ص 165.

⁶ نفسه، العقيدة النظاميّة، ص 33.

وقوعها من الإنسان أحيانا وهو ذاهل عنها ينفي علمه بها، وذلك يوجب إضافتها إلى فاعل آخر غير الإنسان¹.

ولم يؤكد الجويني ذلك ليبيّن أنّ الإنسان الصاحي المنتبه محدث لأفعاله -فهو يذهب إلى أنّ أفعاله هي أيضا من خلق الله وحده ما دام صاحبها غير عالم بتفاصيلها-، ولم يقرّر ذلك ليجرّد الإنسان من كلّ دور في الفعل -فقد اعترف بأثر للقدرة الحادثة فيه-، وإنّما رام أن يؤكد كون الله خالقا لأفعال الإنسان وكون الإنسان مكتسبا لها². ومع أنّه أقرّ للقدرة الحادثة بتأثير في الفعل فإنّه لم يجعل القادر بها -أي الإنسان- هو الفاعل لأنّه هو وقدرته من فعل الله. فقدرة العبد مخلوقة لله والفعل المقدور بها «واقع بها قطعاً لكنّه مضاف إلى الله تقديرا وخلقاً»³.

إنّ التحدّي الأساسي الذي واجهه الأشاعرة بشأن الفعل الواقع من الإنسان هو أن يبيّنوا أنّ إضافته إلى الإنسان على وجه الفعل والإحداث والخلق لا تصحّ عقلا لأنّ الفعل المحكم لا يتأتّى إلاّ من العالم بوجوه إحكامه القادر على الوفاء بها، والإنسان يأتي جميع أفعاله من غير أن يكون عالما بجملة تفاصيلها وظروفها ونتائجها، وهذا يقتضي أن لا يكون هو فاعلها. فالمرء إذا أرسل حجرا وقع الحجر لا محالة على هيئة مخصوصة وفي موضع مخصوص يعسر الادّعاء أنّ الرامي قدّرها سلفا. فإذا كان ذلك كذلك وجب أن نستبعد دور الإنسان في إحداث ما يقع منه من أفعال ونبحث عن جهة أخرى عالمة بتفاصيل الفعل عارفة بما يؤول إليه أمره ننسب الفعل إليها.

3. الله محدث كلّ الأفعال

أتّضح من نقد الأشاعرة لأصحاب الطباع وأنصار مقالة الاختيار أنّهم كانوا يصدرون في نقدهم عن تصوّر للفعل مخصوص تقيده شروط معلومة. فليس ما يعتبر في الفعل عندهم صلته المباشرة أو غير المباشرة بمصدره ولا وقوعه بحسب قصد صاحبه لأنّ هذه أمور لا مدخل لها في الفعل ولا تحمل أيّة دلالة على الجهة الفاعلة. وبناء على هذا الموقف أبطلوا كون فاعل العالم على

¹ نفسه؛ الإرشاد، ص190. وانظر أصول هذه الحجّة منسوبة إلى الأشعري في: ابن فورك، مجرّد، ص

93.

² الجويني، العقيدة النظامية، ص33.

³ نفسه، ص ص34-35.

الجملة والتفصيل هو الطباع أو الإنسان، فلم يبق جديرا بهذه التسمية إلاّ الله. هذا ما أعلنه الأشاعرة بكلّ وضوح، واعتبروا أنفسهم من أهل الحق والسنة لأجله.

ما هي الشروط التي اشتراطها الأشاعرة في الفعل وخوّلت لهم إضافته إلى الله وحده؟ يمكن ردّ هذه الشروط إلى ثلاثة: القدرة والإرادة والعلم.

اشتراطوا في الفعل القدرة واعتبروا ذلك بديهياً لأنّ غير القادر لا يصحّ منه الفعل، ولذلك صحّ اتّخاذ وقوع الفعل من الفاعل دليلاً على كونه قادراً. في هذا الإطار أكّد الباقلاني أنّ فاعل الفعل المحكم لا يكون إلاّ حياً عالماً قادراً قاصداً¹. وربط الجويني بين كون صانع العالم قادراً عالماً وكونه حياً، واشتراط الثلاثة فيه، وأحال «أن يتّصف بالعلم والقدرة ميّت أو جماد» مخرجاً بذلك الطبيعية من دائرة الفعل، وذهب إلى أنّ علمنا بهذه الصفات علم بديهي يقيني².

واشترطوا فيه الإرادة وجعلوا الكون أو الوجود من مقتضياتها، ذلك أنّ إرادة الله تعني الكون وكرهته لشيء تعني كراهة كونه، وما كره الله كونه استحالة وجوده. ولم يفصلوا بين الموجود والمراد فأقروا بأنّ إرادة الله «متعلّقة بكلّ مراد على الوجه الذي علم أنّه يكون المراد»، ومن ضمن ذلك الخير والشرّ. ورأوا في «انتفاء مراد المرید على الوجه الذي يريد دلالة على نقص المرید شاهداً وغائباً»³. وأيدّ البغدادي هذا الرأي واعتبره مذهباً عامّاً لأهل السنة، فجميعهم يسوّون في نظره بين إرادة الله الشيء وكرهته لعدمه، وبين أمره به ونهيه عن ضده، ويذهبون إلى أنّ إرادته «إرادة واحدة محيطّة بجميع مراداته على وفق علمه بها. فما علم منها كون كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً، وما علم أنّه لا يكون أراد أن لا يكون. ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله ولا ينتفي ما يريد الله»⁴.

واشترطوا فيه العلم وعدّوا الإرادة الإلهية تابعة له. فذهب الأشعري إلى أنّ ما علم الله أنّه يكون لا يمكن أن يريد عدم كونه، وأمّا ما علم أنّه لا يكون -

¹ الباقلاني، تمهيد، ص 57.

² الجويني، لمع، ص ص 131-133.

³ ابن فورك، مجرّد، ص ص 69، 71-72؛ الباقلاني، تمهيد، ص 55.

⁴ البغدادي، أصول الدين، ص 102. راجع أيضاً: الباقلاني، تمهيد، ص 309.

وسمّاه «خلاف المعلوم» - فإِنَّه - وإن كان مقدور الجنس - محال الوقوع¹. وهذا يعني أن لعلم الله دوراً مؤثراً في وجود المعلوم أو عدم وجوده، وهو ما رفضه القدرية والمعتزلة بحزم، لأنّه يقود إلى الجبر.

ولمّا لم تكن توجد جهة ظاهرة متوفّرة على هذه الشروط يمكن إضافة الفعل إليها دون غيرها لم يجد الأشاعرة بداً من إضافته إلى الله، فانسبوا إليه جميع الأفعال، أفعال الطبيعة وأفعال الإنسان على حدّ سواء. إنّ هذا الحلّ يعبرُ أصدق تعبير عن المنطق الأشعري. فهم يميلون في الغالب إلى حلّ الصعوبات التي تواجههم بالالتجاء إلى القدرة الإلهية التي ليست لها حدود أو قيود، ويعكس ذلك غياب فكرة العالم عندهم باعتباره نسقاً مترابطاً. فهم لا يدركون أنّ وقوع الحجر على هيئة مخصوصة وفي موضع مخصوص إثر رمي الرامي له عملية معقّدة تساهم فيها جملة من العوامل تتعلق بالمحيط الطبيعي وخصائص الحجر الفيزيائية ونوعية الرمية وقوتها، بل يعتقدون أنّه عرض ينتجه موجود واحد متّصف بصفات ضرورية من حيث كانت صحّة وقوع الفعل على الاتّساق والإحكام مشروطة بها.

إنّ لحظة الخلق لحظة مهمّة في اتّصال المطلق بالنسبي، وهي خارجة عن الزمن وغير قابلة للموضعة، ومن ثمّ لم تكن لتخضع لقوانين موضوعية تفسّر ما يحصل خلالها، وإنّما تفسّر بقدرة الله وعلمه وإرادته. ومعلوم أنّ كلّ إحداث يحصل في الكون من جهة الله هو من وجهة نظر أشعرية ضرب من الخلق، وهذا يجعل لحظة الخلق مستمرة. وقد مثّلت هذه اللحظة مشكلة مؤرّقة للمتكلّمين. فعند الأشاعرة أنّ الله لم يخلق العالم منذ الأزل وإلاّ كان قديماً، وقد خلقه بإرادته القديمة في الوقت الذي خلقه فيه وكان يعلم منذ الأزل أنّه سيخلق في الوقت الذي خلقه فيه. ولكن إذا كانت إرادة الله خلق العالم قديمة فلمّ لمّ يخلق منذ الأزل، أي منذ أن كان يريد خلقه؟

إنّ هذا مشكل أشعري صرف هرب منه معتزلة البصرة بأن قالوا إرادة الله حادثة يخلقها لا في محلّ، ثمّ يخلق العالم بها². وهرب منها معتزلة آخرون مثل النظام وأكثر معتزلة بغداد وخاصّة الكعبي وكذلك الفلاسفة بنفي الإرادة

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 74، 131.

² عبد الجبار، المعنى، ج 2/6، ص ص 111-112، 149-150؛ ابن تيميّة، منهاج السنّة النبوية، ج 2 ص 93.

أصلاً، واعتبارها نوعاً من العزيمة غير جائزة في حقّ الله¹. أمّا الحلّ الذي ارتضاه الأشاعرة فهو إثبات إرادة إلهية قديمة، والقول بإمكانية حدوث مرادها بسبب تعلقها بحدوثه في زمن لاحق. ولم يروا في ذلك محالاً لأنّ الإرادة من شأنها أن تخصّص أحد المتساويين وتميّز بين الممكنين. ولما كانت الأزمنة والأوقات المختلفة متساوية في باب الإمكان وجب أن تتدخلّ الإرادة لتحديد الزمن الذي يحدث فيه خلق العالم دون غيره من الأزمان الممكنة.

وأيّما كان الأمر في الإرادة فالمهمّ هو أنّ الأشاعرة أثبتوا -بناءً على شروطهم في الفعل- أنّ «الحوادث كلّها مخترعة لله ابتداءً وابتداعاً من غير سبب يوجبها ولا علّة تولّدها»². وتأكيداً لهذا المعنى لم يميّز الأشعري بين الفاعل والمحدث، فعدّهما دالّين على شيء واحد، هو «المخرج من العدم إلى الوجود». وعدّ الأفعال: حَلَقَ وفَعَلَ وأحدث وأبدع وأنشأ واخترع وذراً وبراً وابتدع وفطر مترادفات، وخصّ الله بها على الحقيقة، واعتبر إجراءها على غيره توسّعاً. فالحوادث كلّها أفعاله، اخترعها بمشيئته وتديبره وتقديره على الوجه الذي اختاره وعلمه³.

لكنّ هذا التصوّر يقود صاحبه إلى الجبر المحض، وهو لا يكاد يخالف في شيء ما ذهب إليه الجهم بن صفوان رأس المجبرة⁴. ومن أجل التخلّص من هذا المأزق وتحقيق بعض التوازن بين جوانب المسألة المختلفة أقحم الأشعري في منظومته مقالة تكميلية اعترف فيها للإنسان بحظّ من الفعل سمّاها مقالة الكسب. وقد ترتّب عليها الاعتراف بأنّ للإنسان اختياراً وقدرة «على الحقيقة» وإن كانا غير مستقلّين لأنّهما نابعان من اختيار الله وقدرته. فالله هو الذي «جعل المختار مختاراً والكاره كارها والمستطيع مستطيعاً والعاجز عاجزاً». ولقدرة العبد خاصية أخرى تجعلها دون قدرة الله، تتمثّل في كونها محدودة بضروب من الأعراض لا تتعدّها، مثل العلوم والإرادات المختلفة. أمّا

¹ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 238-240؛ عبد الجبار، المغني، ج 2/6، ص 3-5؛ شرح

الأصول الخمسة، ص 435؛ الجويني، لمع، ص 133.

² ابن فورك، مجرّد، ص 131.

³ نفسه، ص 76، 91.

⁴ راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 279.

الضروب الأخرى، مثل الألوان والطعوم والأراييح والقدرة والحياة، فلا سبيل إلى اكتسابها بالقدرة الحادثة أصلاً¹.

ولئن تمكّن الأشاعرة بفضل إقرارهم بالكسب من التبرؤ من تهمة الجبر ووضع أساس فلسفي وشرعي لمسؤولية الإنسان عن أفعاله فإنهم لم ينجحوا في حلّ المشكلة في وجهها الميتافيزيقي. فقد ظلّ شرحهم للمفهوم قاصراً بسبب اتباعهم منهجاً صورياً في الحدّ يفسّر الشيء بنفسه² وبسبب طبيعة مفهوم الكسب نفسه، فإنه يتضمّن تناقضاً داخلياً من حيث إنّه يقرّ بأنّ الإنسان طرف في الفعل من غير أن يكون شريكاً حقيقياً في صنعه.

وحاصل الأمر في النهاية أنّ الأشاعرة اعتبروا كلّ الحوادث فعلاً لله بما في ذلك أكساب العباد، فإنّها «فعل[ه] ومفعوله وخلقه ومخلوقه وإحداثه ومحدثه»³. ولخصّ الجويني «مذهب أهل الحقّ» في المسألة -يعني مذهبه- بالقول إنّ الله هو الخالق المبدع «لا خالق سواه ولا مخترع إلا هو»، وإنّ الحوادث كلّها حادثة بقدرته لا فرق بين ما تعلّقت قدرة العباد به وما تفرّد الله بالاقتدار عليه⁴. ورغم اعتراف الأشعري للإنسان بقدرة على الكسب أبى أن يقول فيما يكتسبه من أفعال إنّه موجود بالقدرة المحدثّة أو حادث بها، والتزم في ذلك بعبارة أخرى هي الوقوع، فكان يقول إنّ الفعل «يقع بالقدرة المحدثّة كسبا ويقع بالقدرة القديمة خلقاً»⁵؛ وذلك يدلّ على أنّه يرضنّ على الإنسان حتّى بالاعتراف اللفظي له بالسيادة على أفعاله.

وقد نجمت عن القول بالكسب مشكلة فرعية تتعلّق بوقوع الفعل الواحد بين فاعلين. كانت هذه المشكلة متعلّقة في الأصل بالأفعال المتولّدة لكنّ الأشاعرة وسّعوها حتّى شملت جميع أفعال الإنسان، إذ رأوها من وجه كسبا للعبد ومن وجه آخر خلقاً لله، واعتبروا هاتين الجهتين وصفين «يرجعان إلى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم وبالأخر المحدث»، وشبّهوا الكسب في

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 76، 100، 107-108.

² عرف الأشعري الكسب بكونه «ما وقع بقدرة محدثة». نفسه، ص 92.

³ نفسه، ص 91.

⁴ الجويني، الإرشاد، ص 237، 187؛ العقيدة النظامية، ص 33.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص 94.

هذا المقام بالحركة، فإن الله يخلق الحركة والمخلوق يتحرك بها فينتصف الله لأجل ذلك بوصف الخلق ويتنصف المخلوق بوصف التحرك¹.

ولئن اعترف الأشعري بجهتين مختلفتين في الفعل إحداهما خلق له - وهذه لا تضاف إلا إلى الله - والأخرى اكتساب له - وهذه لا تضاف إلا إلى الإنسان - فإنه نفى أن يكون الفعل الواحد واقعا من فاعلين أو محدثا من جهتين ورأى أن فاعل الفعل ومحدثه لا يكون إلا واحدا وأن الله هو المختص بذلك، وأكد أن القول بخلاف ذلك يبطل دلالة الأفعال والحوادث على فاعلها ويبطل من ثم دلالة العالم على خالقه. إن الأشاعرة يميلون إلى جعل حال الله مع الفعل بالصد من حال الإنسان معه، وتجسيدا لذلك أحال الأشعري أن يكتسب المكتسب فعل غيره أو أن يكتسب في غيره لأنه لم يقر بتعدّي تأثير القدرة لمحلها، وأجاز له أن يكتسب في نفسه. وجعل وضع الله في ذلك بخلاف وضع الإنسان، فأجاز أن يفعل في غيره ولم يجز أن يفعل في نفسه².

إن القدرة في المنظور الأشعري صنفان: قديمة وهي مختصة بالله لأنها صفة من صفاته المعنوية، وحادثة وهي مختصة بذوي الحياة من المخلوقين ولا سيما العباد. ومحلّ قدرة العبد هو بدنه لأن القدرة الحادثة عرض والعرض لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى محلّ يقوم به ولا تقوم الأعراض بغير الجواهر والأجسام. ويتضح من أقوال الأشعري أنه لم يكن يقرّ بإمكانية أن يكتسب الإنسان شيئا بقدرته الحادثة في غير بدنه. فإذا رمى العبد غيره بحجر ونتج عن الرمي ألم في بدن الرمي أو طعنه بالسيف ونتج عن الطعن موت المطعون - وتسمّى هاتان النتيجةتان في اصطلاح المتكلمين فعلا مولدا أو متولدا - لم يكن الرامي أو الطاعن هو فاعل الفعل على الحقيقة وإنما فاعله هو الله، والسبب في ذلك أن تأثير القدرة الحادثة عند الأشعري لا يتعدّى محلها أي بدن صاحبها. ولئن حرم هذا الموقف العباد من التأثير في الغير فإنه لم يحرمهم من التأثير في النفس، فاعترف لهم بالقدرة على اكتساب العلوم والاعتقادات والظنون وشتى الأحاسيس لأن محلها أبدانهم.

¹ نفسه، ص ص 91-92.

² نفسه، ص ص 91-92، 102، 134.

وكان مذهب تلاميذ الأشعري في هذه المسألة علي الفقيص من مذهب المعتزلة¹. فقد أكد الجويني أن «القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها»، أما ما يقع «مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للبارئ من غير اقتدار العبد عليه». وبناء على هذا المبدأ أنكر أن يكون اندفاع الحجر عند اعتماد العبد عليه مقدورا للعبد، واستعمل في الرد على المعتزلة في قولهم بتعلق الفعل المتولد بالعبد بطريقة التقسيم. فبيّن أن هذا الفعل لا يخلو من أن يكون مقدورا للعبد أو غير مقدور، ثم أبطل كونه مقدورا له بوجهين: الأول «أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع» وذلك يجعل المسبب واجبا ومن ثم مستقلا وهو ما يغنيه عن تعلق القدرة به. والثاني «أن المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب» كما تقع مقدرات الله من غير افتقار إلى توسط السبب. فإذا بطل كون المتولد مقدورا للعبد لم يبق إلا الحكم «بأنه ليس فعلا لفاعل السبب» -أي الإنسان- لأن من شرط الفعل أن يكون مقدورا للفاعل. ولا يجوز أن يكون فعلا لا فاعل له كما قال ثمامة بن أشرس، لأنه لو جاز ذلك لجاز المصير إلى أن العالم ليس فعلا لله، «وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين». فوجب كونه فعلا لله وحده².

توضيح ذلك أن المرء إذا أشعل نارا قرب حزمة من الحطب احترق الحطب لا محالة لأن السبب في التصور المعتزلي -وهو النار في هذا المثال- لا يتخلف عن إيقاع مسببه، فيكون المسبب بذلك واجبا عن سببه. وإذا كان المسبب واجبا استغنى عن القدرة التي هي صفة لفاعل السبب -وهو مشعل النار- لأن من شأن الواجب أن يستغني عن غيره، وبطل أن يكون واقعا بها، ولم يجز من ثم إضافة فعل الاحتراق إلى الإنسان. إن هذا الاستدلال يقوم على مغالطة مكشوفة وتلاعب بالألفاظ لا غير. فالواجب الذي تحدت عنه المعتزلة في هذا السياق ليس واجبا مطلقا بل واجب مشروط، ويتمثل شرطه في استعمال الإنسان السبب وتوجيهه إياه إلى غايته، وذلك لا يبطل دور الفاعل البشري بل يؤكد. ومن التعسف الظاهر أن يسوي الجويني في الإجراء بين قدرة العبد وقدرة الله على ما بينهما من تفاوت، ويزعم أن المسبب -وهو في

¹ راجع: عبد الجبار، المغني، ج2/6، ص114.

² الجويني، الإرشاد، ص ص230-233.

المثال الذي ضربناه احتراق الحطب بالنار- لو كان مشمولا بقدرة العبد لجاز أن يقع دون توسط سبب -أي دون نار- كما جاز أن تقع جميع أفعال الله دون حاجة إلى توسط سبب لكونها مقدورة له. إن هذا قياس مغالطي يروم الجويني من خلاله دحر آراء المعتزلة في الموضوع، ويشي هذا السلوك بعدم قدرة المتكلم على تحقيق التلاؤم في المواطن الصعبة بين الاعتقاد والأداة المستخدمة في نصرة ذلك الاعتقاد.

إن قول الأشاعرة بفاعل واحد هو الله حملهم على أن لا يروا فروقا بين الأفعال الواقعة في العالم، فعدوها مخلوقة من قبل الله وحده ولم يجعلوا للإنسان فيها حظا إلا الكسب وليس للكسب مدخل في إيجاد الفعل. ونتج عن هذا الموقف أن لم يروا جدوى من تصنيف الأفعال وتمييز المباشر منها عن المتولد والطبيعي عن غير الطبيعي واعتبروها جميعا متماثلة، وحاولوا تأسيس هذا الموقف كعادتهم على قاعدة علمية ذرية¹.

إن مبدأ إنكار فعل واحد بين قادرين يعني رفضا للاعتراف بأن الإنسان فاعل لأفعاله، وفي ذلك إفراغ للكسب من أي مضمون إيجابي باعتبار أن المكتسب لفعل من الأفعال ليس محدثا له بحال من الأحوال لأن محدثه هو الله. وقد حاول الجويني تبرير هذا المبدأ باعتماد مفهوم رياضي ذري، يتمثل في عدم قابلية الفعل الواحد للانقسام والتبويض². ذلك أن الفعل الواحد واحد، والواحد لا ينقسم؛ وهو أيضا عرض، أي جزء بالمعنى الذري، والجزء العالم بكل شيء، القادر على كل شيء، الخالق لكل شيء، المنفرد بذلك دون ما سواه³.

إن مسألة الأفعال ومن فاعلها مسألة بالغة الأهمية في علم الكلام وفي مجمل الفكر الإسلامي القديم، وهي من القضايا التي كفر المختلفون فيها بعضهم بعضا. وتُرجع أهميتها إلى كونها الأساس الذي بنوا عليه رأيهم في حاجة العالم إلى الصانع وتصورهم لماهيته وصفاته، والمبدأ الذي اعتمده في تحديد علاقة العباد بخالقهم وبيعهم بعضا وإثبات مسؤوليتهم عن أعمالهم. ولئن كان الفقه لا يُعنى بأعمال القلوب إلا من حيث المبدأ لأنها أعمال غير

¹ ابن فورك، مجرّد، ص131.

² الجويني، العقيدة النظامية، ص32.

³ راجع في ذلك: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص ص129، 132.

ظاهرة فإنه لم يكن يفرط في شيء من أفعال الجوارح التي لها تأثير بَيْن في النفس والغير ويعتبرها جميعا من مجال نظره الخاص. ويدل ذلك على أن القول الفقهي مبني على القول الكلامي محتاج إليه وهو ما يؤكد ترابط العلمين وتضامتهما.

4. مشكلة النظام

إذا كانت جميع الحوادث المكوّنة للعالم أفعالا حدثت بإرادة الله على وجه الابتداء لم يوجبها سبب ولم تولدها علة فهل يبقى للحديث عن نظام يخضع له العالم مبرّر؟

يظهر من التصوّر الأشعري للفعل أنّه لا وجود لنظام حقيقي في العالم ولا حاجة للعالم به أصلا لأنّ كلّ شيء فيه مرتبط مباشرة بإرادة الله الحرّة. يعرّز هذا الاستنتاج نفيّ الأشعري وجود علاقة سببية بين الشرط ومشروطه أو بين الاستطاعة والفعل المستطاع أو بين الجارحة وفعلها، وتأكيد أنه أنّ الله مخترع كلّ الحوادث ابتداء وابتداعا وأنّه ما من موجود أحدثه الله مع موجود آخر أو قبله أو بعده إلاّ وجائز أن يفعله على خلاف ذلك الوجه. فالحوادث المتزامنة وتلك التي يلي بعضها بعضا لا علاقة بينها إطلاقا وليس بعضها موجبا لبعض أو سببا له، وإنّما هي أفعال تتوارد على التعاقب «لعادة جرت على ذلك»¹.

إنّ الأشعري يعمد إلى تفكيك كلّ العلاقات الطبيعية الملاحظة بين الموجودات ويحوّلها إلى هبئات مستقلة عن بعضها البعض لا يشدّها إلاّ خيط الإرادة الإلهية غير الخاضعة لأيّ اعتبار موضوعي معقول. وإذا كان المعتزلة والفلاسفة قد وجّهوا عنايتهم نحو اكتشاف النظام الكامن في العالم وإظهاره بالقدر الذي تتيحه لهم وسائلهم النظرية فإنّ عناية الأشعري وتلاميذه انصرفت إلى هدم هذا النظام ومحاولة إيجاد تفسير لما ينطوي عليه من انتظام من غير اعتراف بفكرة النظام. ووجدوا في مفهوم العادة ما يفي بالغرض فقالوا

¹ ابن فورك، مجرّد، ص 33، 109-110، 131. 555

به واستعاضوا به عن مفهومي الطبع والتوليد في تفسير ما "توهمه" المعتزلة والفلاسفة اطرادا واجبا في حركة عناصر الطبيعة¹.

إن وظيفة مفهوم العادة في الكلام الأشعري هي إبطال مقالتي الطبع والتوليد، وتجويز خرق الانتظام الطبيعي، ومن ثم تبرير المعجزة وإحلال اختيار الله المطلق وقدرته اللامحدودة محلّ النظام، بل جعلهما هما النظام. وتجسيدها لهذه الأهداف وتعبيرا عن المنطق الذي يؤسسها جوّز الأشعري أن يدفع أحدهما الحجر فلا يذهب «بأن لا يفعل الله ذهابه»، وجوّز أن لا يدفعه «فيذهب بأن يخترع الله فيه ذهابا وحركة»، ذلك أنّ ذهابه ليس فعلا للدافع بل هو اختراع إلهي من لا شيء. وجوّز أن لا ينحدر الحجر في الهواء ولا يتحرك إذا خلق الله فيه سكونا، فيكون الحجر ساكنا به في الهواء. ولم ينكر أن يقع على السفينة الجبل الكبير فلا ترسب في الماء وأن تقع عليها الذرّة الصغيرة فترسب فيه، وذلك بأن يخلق الله فيها سكونا عند ملاقاته الجبل ورسوبا عند وقوع الذرّة عليها. وبهذه الطريقة فسّر حدوث السكر عند شرب المسكر والشبع عند أكل الطعام والريّ عند شرب الماء والبرء عند شرب الدواء والاحتراق عند مماسة النار وهبوط الحجر عند الإرسال في الجوّ. فعنده أنّ «جميع ذلك اختيار الله يحدثها على عادة أجزائها في إحداثها ووقوعها، وممكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها وأن يحدث وأن لا يحدث وأن يحدث على بعض الوجوه دون بعض»².

إذا لم يكن ثمة طبع موجب، وكانت الحوادث تخترع باختيار خالقها وفق عادة أجزائها في أفعالها، فهل يجوز أن يختار اختراعها على غير الوجه المعتاد؟ وهل يعني إبطال العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب إبطالا للانتظام الطبيعي؟

تدلّ عدّة أقوال للأشاعرة على أنّ إنكارهم للضرورة أو الوجوب لم يكن مطلقا وأنّ ثمة حدودا يقف عندها هذا الإنكار لا يتعداها تتمثل في لوازم الماهية في الأشياء، وهذا يعني أنّهم كانوا يعترفون على نحو ما بمبادئ عامّة

¹ نفسه، ص 132.

² نفسه، ص ص 132-134، 264، 271، 283.

تحكم الوجود في أعْمَ مستوياته. تتلخّص هذه المبادئ عند الأشعري في حكمين: أحدهما يتمثل في كون الله يفعل ما يشاء لكنّه لا يستطيع أن يجمع بين الضديّن في وقت واحد وفي محلّ واحد لأنّ ذلك في إدراك العقل مستحيل. فالله يريد حدوث المتضادات مثلا لكنّه لا يحدثها كيفما اتفق بل يتّبع في ذلك سمتا لا تصحّ مخالفته وهو أن يأتي بها مفرقة. ويتمثل الآخر في حاجة الأعراض إلى محالّ بحيث لا يُتصوّر وجودها مستقلة عنها. إنّ هذا الحكم واجب فيها جميعا ولا يجوز «تغيّره وانقلابه» لأنّ تغيّره يؤدّي إلى تبدل طبيعة العرض وانقلابه إلى جنس آخر، وذلك غير ممكن.

ولا يرجع تقيّد الحوادث بما أجراه الله من عادة في إحداثها إلى خضوعها لهذين الحكمين الحتميين لأنّ أحوال الموجودات وإن كانت تأتي في الغالب على المعتاد من الوجوه فإنّ من الجائز في قدرة الله أن تتغيّر عادته فيها، وهو ما سمّاه الأشعري بـ«المعتاد الذي يجوز تغيّره». ومثاله حركة النار والحجر، فإنّ من الجائز «في قدرة المخترع لحركة النار صعودا أن يخلق فيها بدل ذلك حركة سفلا، ويخلق في الحجر حركة صعودا، وأن يرفع عن الماء البرودة والرطوبة ويخلق فيه الحرارة واليبوسة»، وكذلك الشأن في كلّ ما جانس هذه المسائل فإنّه «سائغ تبدّله وانتقاض العادة فيه وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه»¹. إنّ مجال عمل هذين الحكمين يتعلّق بما لا يجوز وقوعه لأنّه من باب المحال، وهذا يعني أنّ الجواز المتاح للقدرة الإلهية ليس مطلقا وأنّ هناك حدودا لا تتعداها وصورا وأحوالا لا يصحّ أن تقع عليها الموجودات -كاجتماع الضديّن واستغناء الأعراض عن المحلّ- ترجع إلى ما لا يسع العقل قبوله. فليست العادة هي ما يقرّر المحال بل العقل هو ما يقرّر ذلك، غير أنّ العقل في مفهومه الأشعري غير مستقلّ عن الشاهد بتاتا.

يظهر ذلك من خلال توسّع دائرة المحال عند الأشاعرة اللاحقين لتشمل كلّ ما يخالف أحكام الجواهر والأعراض الأساسية. من ذلك أنّ الباقلاني لم يسمح بنقض العادة في عمل العلل، فقال «بوجوب وجود كلّ معلول بعلة كلّما وجدت وتكرّرت وكلّما وجد مثلها، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها

¹ نفسه، ص ص75، 132، 283.

على قول من أثبت السبب والمسبب¹. ووافقه الجويني في ذلك مؤكداً أن «العلّة العقلية مع معلولها يتلازمان، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني»².

وبسبب هذه الطبيعة الآلية في عمل العلل شدّد الباقلاني على عدم جواز أن يسمّى الله علّة لأنّ العلّة إذا كانت قديمة وجب أن يكون معلولها قديماً مثلها، ورأى أن الأنسب أن يسمّى فاعلاً لأنّ ذلك لا يقتضي الإقرار بقدم العالم. إنّ تأثير الفاعل ليس كتأثير العلل، فالعلّة توجب حكمها من غير اختيار أو إرادة ولا يمكن أن توجد ويتخلّف فعلها، وبهذا الاعتبار لو كان الله علّة للعالم لوجب أن يكون العالم قديماً. لذلك ينبغي عدّه فاعلاً للعالم لأنّ الفاعل يفعل باختياره وإرادته ومن لوازم الاختيار أن يوقع الفعل متى شاء، وهذا يسمح بأن يكون العالم محدثاً. وما ينطبق في هذا الباب على الإرادة ينطبق على القدرة أيضاً، فإنّها يجوز أن توجد في الأزل ولا يكون صاحبها - وهو الله - فاعلاً بها ما دام يفعل باختياره، لذلك لم يعتبرها القاضي الأشعري علّة موجبة للفعل³.

إنّ ما يمكن أن نستنتجه ممّا سبق من تحليل هو أنّ علم الكلام لم يبلور نظرية في السببية، وإنّما صاغ نظريّات مختلفة في الفعل وتوزيع المسؤوليّات على الأطراف التي يظنّ أنّ لها دوراً في إيقاعه. وتتوزّع هذه النظريّات على ثلاثة اتجاهات متباينة في المسألة:

- اتجاه طبيعي يعتقد أصحابه - وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة - أنّ الله خلق أصول الموجودات «ضربة واحدة»⁴ وجعل فيها طبائع ثابتة وعن تلك الطبائع تصدر الأفعال من الأشياء لا فرق في ذلك بين موجود حيّ وآخر طبيعي. ويبدو هذا الاتجاه أقرب إلى التصرّو العلمي الحديث، لكنّ عيبه أنّه توقّف بمفهوم الطبع عند حدود التصرّو الميتافيزيقي ولم يطوّره إلى مفهوم

¹ الباقلاني، تمهيد، ص 61.

² الجويني، الإرشاد، ص 88-89.

³ الباقلاني، تمهيد، ص 53-55. قارن بآبن متويه، المجموع، ص 92.

⁴ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 404.

علمي قابل للترجمة إلى معادلة رياضية صورية ومؤهل لتفسير تفاعل الموجودات تفسيراً يراعي خصوصياتها.

- واتجاه «إرادي» يذهب أصحابه - وهم أكثر المعتزلة - إلى أن كلّ موجود فعل وأنّ كلّ فعل محتاج إلى فاعل وأنّ الفاعل لا يكون إلاّ حياً قادراً عالماً مختاراً. وبناء على هذه الشروط حصروا الفاعل في عدد محدود من الموجودات: الله والكائنات الحيّة من بشر وجنّ وشياطين وغيرها. وكان أهمّ سؤال طرحه هو: من فعل ماذا؟ ولم تشغلهم كثيراً الكيفيّة التي بها تحدث الأشياء وتترابط على النحو المشاهد وتتنظم انتظاماً محكماً. وأهمّ نتيجة توصّلوا إليها هي أن الله هو خالق جميع الأجسام، وبناء على ذلك لا ينبغي أن نبحت في كلّ مرّة صادفنا فيها جسماً عن فاعله وكيفيّة نشوئه، بل يكفي أن نتذكّر هذه القاعدة، وهي أن الله وحده يخلق الأجسام لنعترى المشكل مفوضاً. أمّا الأعراض فما وقع منها بإرادة الإنسان وبحسب قصده فهي فعله، وما وقع منها على خلاف ذلك فهي من فعل الله.

إنّ أصحاب هذا الاتجاه يعترفون في باب الفعل بدائرتين متفاوتتين: إحداهما صغيرة جداً، هي دائرة أفعال الفاعلين بالإرادة المحدثّة، ولا تضمّ من الأفعال سوى قسم ضئيل من الأعراض، ودائرة واسعة جداً هي دائرة أفعال الله، وتشمل معظم موجودات العالم ومن ضمنها جميع أفعال الطبيعة. ولا شكّ أنّ اعتبار هذه الأشياء أفعالاً وإضافتها إلى الله مباشرة تمنع من البحث في نظام وجودها وقوانين حركتها بحثاً علمياً إلاّ بالقدر الذي يبرز دور الله الحكيم العادل. وهذا يفسّر لِمَ كانت الأحكام التي توصّل إليها المعتزلة في نطاق النظرية الذريّة أحكاماً جامدة لا تصف الظواهر في حيويّتها وتفاعل عناصرها وتكاملها وإنّما تفتتها وتفرض عليها حالة من الجمود والسلبية.

- واتجاه «غيبوي» يذهب أصحابه - وهم الأشاعرة قاطبة وأكثر أهل السنّة - إلى أنّ الفاعل للكلّ هو الله وإلى أنّ الكلّ فعله، وبحكم هذا المبدأ نفوا عن الإنسان وعن المخلوق عامّة كلّ دور حقيقي في إنتاج الفعل. ولكنهم لما كانوا يمثّلون اتّجاهاً شرعانياً يتمسك بالشرعية ويولي الفقه أهميّة كبرى - وهذا عامّ في جميع أهل السنّة - لزمهم أن يحفظوا مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، فوجدوا

في مقالة الكسب ضالتهم. وخاصية هذه المقالة أنها تثبت مسؤولية الإنسان القانونية عن الفعل من غير أن تثبت مسؤوليته الأنطولوجية في إحدائه. ومن الواضح أن هذا الموقف أكثر بعدا عن مقتضيات التفكير العلمي في ظواهر الطبيعة والاجتماع وأنه لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تكريس النظرة الصوفية التي ترى في كل شيء مظهرا من مظاهر التدخل الإلهي.

إن الفاعل في التصور الكلامي القديم لا يخرج عن أحد ثلاثة فواعل: السبب الطبيعي أو الإنسان أو الله. لم يتصور القدامى ضربا آخر من الفاعلين ولم يقبلوا باشتراك عدة أطراف في إنجاز الفعل الواحد وإنتاج الظاهرة الواحدة. كانت فكرة التفاعل غير معقولة عندهم لذلك لم يلتجئوا إليها لتفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية المعقدة.

ورغم وجود اختلاف عميق بين هذه الاتجاهات فإنها تتفق في أمر مهم هو الاعتراف بوجود صلة مؤكدة بين الله والعالم، لكن هذه الصلة اتخذت شكلا متميزا عند كل واحد منها. فالإتجاه الطبيعي يؤكد بالرغم من إقراره بأن العالم مخلوق لله أن الموجودات مستقلة عن خالقها في حركاتها وتجدد تركيب عناصرها وتبدل خصائصها، وأنها لا تخضع في ذلك إلا لطبيعتها السارية فيها. وكان هذا المعنى أكد عند الفلاسفة منه عند المتكلمين¹. والاتجاه الإرادي يفصل الدائرة البشرية ببعديها الفردي والاجتماعي عما سواها من الدوائر، ولا سيما الدائرة الطبيعية، فيجعل الإنسان سيّدا على الأولى، ويمنح الله السيادة على الثانية. ولا يعترف هذا الإتجاه لله بدور أساسي في الدائرة الأولى تحقيقا لمبدأ العدل وتشريعا لأصل الوعد والوعد، ولكنه عوّض عن هذا الغياب بالاعتراف بالدور الأخروي الحاسم لله من خلال فعلي المحاسبة والجزاء للناس على ما فعلوا في الدنيا. أما الإتجاه الغيبي فلا يرى من سبيل إلى إتصاف الله بصفاته المستحقة على الوجه اللائق إلا برد كل

¹ إن وجود مسافة شاسعة تفصل بين الأول-أي الله- والمراتب السفلى من العالم لاسيما ما دون فلك القمر تسمح بالبحث عن علل طبيعية تفسر حركة العالم وحدث الحوادث فيه. ولكن بما أن المبادئ المستخدمة في هذا التفسير مستمدة من علم ما بعد الطبيعة كانت بدورها مبادئ ميتافيزيقية، وهذا قلل من حظوظ تفسير الفلاسفة الأحداث الكونية بعوامل ملموسة وطبيعية بالمعنى الدقيق للكلمة.

خلقها أول مرة وفي حال استمرار وجودها ثم فنائها. فالله حاضر في كل وقت وفي كل مكان، ولا استقلال لشيء عنه.

ولتعاقب ظهور هذه الاتجاهات في الزمن على النحو الذي أوردناه دلالة خطيرة، إذ يبين أن تطور الفكر الكلامي كان يتجه باستمرار نحو مزيد من التضييق من دائرة الفاعلية الطبيعية والإنسانية. فقد تخلّى في مرحلة أولى عن الاعتراف بخضوع الأشياء في ظهورها وتفاعلها وفنائها لمبدأ ذاتي باطني سمّاه القائلون به طبيعة لصالح رؤية ردت جميع الأفعال إلى إرادات حرّة: إرادة الله التي يحكمها العلم والحكمة، وإرادات البشر وغيرهم من الأحياء ويتجاذبها قطبا العقل والهوى. ثم تراجع المتكلمون شيئا فشيئا عن هذه الرؤية الإرادية المتوازنة ليحصروا الفاعلية في إرادة وحيدة حرّة مطلقا لا تخضع لحكمة ما لأنها هي المجدسة للحكمة والحق والعدل، وهذه هي إرادة الله القديمة الشاملة لكل الموجودات. وفي ظلّ هذه الرؤية الأخيرة أصبح تقرير قدرة الله مشروطا بإلغاء قدرة الإنسان.

الخاتمة

لا شك أن كثيرا من العلماء اليوم لم يعودوا يشعرون بالحاجة الماسّة إلى التمسك بمفهوم السببية والبناء عليها. ذلك أن الظواهر الطبيعية التي يمكن أن تطبّق عليها الحتمية الجذرية لم تعد تكوّن من حقل تجاربهم إلاّ قسما ضئيلا، ولم تعد اللاسببية تمثّل في بعض المجالات وخصوصا في الفيزياء الذرية عائقا يحول دون الصياغة الرياضية الدقيقة للمبادئ والقوانين. كلّ هذا يؤكد أن مصير العقلانية التجريبية ليس مرتبطا على نحو آلي بمسألة السببية¹، وأنّ البحث عن القوانين المفضية إلى تكوين النظريات العلمية أهمّ من البحث عن العلاقات السببية بين الأشياء².

ولا شك أيضا أننا إن بحثنا عن نظرية في السببية عند المتكلمين فسنصاب بخيبة أمل شديدة وسنحكم على فكرهم بالخرافية والفقر لأننا نكون حينئذ قد أسقطنا البعض من مقولات وعينا الحديث ومطالبنا الفلسفية على الفكر

¹M. A. Sinaceur, *Logique et causalité*, p210.

²راجع: J. Pierre, *Loi*, E.U., t13, pp1000-1004

القديم. لكننا لو بحثنا عن المشكل الخاص الذي عالجه في نطاق نظريتهم في الفعل وعن الجواب الذي اقترحوه لحلّه كما سمحت به ظروفهم التاريخية فلن نتعجل الحكم عليهم بأحكام تبخيسية. ولعلّ هذا هو المسلك الصحيح الذي يمكننا من الوقوف على طبيعة فكرهم وعلى القيمة النظرية لآرائهم، وعلى حدودها دون إسقاط أو تجنّب.

لكنّ هذا الضرب من المقاربة لا ينبغي أن يحجب عنّا أهميّة فكرة السببية في تطوّر المعرفة العلميّة خصوصا في بدايات النهضة وكيف كانت عنوان النزعة العلميّة طيلة حقبة تاريخية كاملة. إنّ السببية تستمدّ أهميّتها من كونها أسّست للنظر العلمي بمعناه الحديث وساعدت على التمييز بين ما هو تأمل ميتافيزيقي وما هو بحث تجريبي ووصف موضوعي للطبيعة. ولم يكن المهّم فيها أن يبحث الإنسان لكلّ ظاهرة جزئية عن سبب، بل المهّم أنّه إذا طرح سؤالاً أو معضلة تتعلّق بمشكلة طبيعيّة أو ظاهرة معقّدة كشوء نظام الكون أو تساقط الأجسام على الأرض أو تكوّن المطر ونزوله أو تفشّي وباء معيّن أن يوجّه عنايته إلى التحليل الموضوعي المنصبّ على دراسة العوامل الملموسة المتّصلة بالظاهرة المعنيّة مباشرة وينظر فيها من حيث ترابطها وتفاعلها دون إهمال لأيّ عنصر من عناصرها المؤثّرة بقصد التوصل إلى ما يسمّى بالقوانين العلميّة.

إلاّ أنّ المتكلّمين لم يفكروا في هذه الأهداف ولم يسعوا إليها، لكنهم رغم ذلك تمكّنوا بفضل الأدوات المعرفيّة المحدودة المتاحة لهم والمتمثّلة أساسا في نظرية الجواهر والأعراض من إثارة عديد المشاكل الطبيعيّة المهمّة المتعلّقة بالحركات والاعتمادات والمجاورة والتأليف واصطكاك الأجسام وما يحدث عنها من حركة وصوت وتراجع سرعة الأجسام بعد إرسالها أفقيّاً في الهواء¹. وتمكّنوا من اقتراح تفسير بل تفسيرات لها ولغيرها من الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة وذلك في ثلاثة مستويات مختلفة: مستوى الصفات وسمّوا العامل المؤثّر فيه علّة، ومستوى التأثير غير المباشر وسمّوا العامل المؤثّر فيه سببا، ومستوى المسؤوليّة وسمّوا العامل المؤثّر فيه فاعلا.

¹ عبد الجبار، المغني، ج9، ص ص147-149، 160، 166-167.

وفي هذا الباب نهض الأشاعرة بدور خطير يتمثل في ترويجهم تفسيراً غيبياً لظواهر الطبيعة لم يحوجهم إلى افتراض القوانين الطبيعية ولم يهدمهم إلى ما تنطوي عليه من نظام دقيق لا يمكن إدراكه بمجرد النظر العابر. وقد منعتهم ذريتهم الجذرية من إدراك ظاهرة النظام في العالم وعمق التشابك بين موجودات الطبيعة وحاجة بعضها إلى بعض، ولم تساعدهم على تجاوز فكرة العادة الإلهية التي تقبل الخرق والانتهاك من قبل الله نفسه. وكان من نتائج ذلك أن نفوا كل استقلال عن الطبيعة والمجتمع ولم يروا في اتساقهما سوى انتظام خارجي - ومن ثم غير ضروري - بين ما سمّوه على سبيل التوسّع أسباباً أو فاعلين وما سمّوه مسببات أو أفعالا.

ولما كانوا ينظرون دوماً إلى الموجودات باعتبارها أفعالا فإنهم بدل أن يحلّلوا الظواهر أخذوا يحلّلون الأفعال ويجرون على الطبيعة والعالم بأسره أحكام الأفعال. وأدى عدم اعترافهم بأصالة أفعال الطبيعة إلى الإلقاء بظواهرها في دائرة الظلّ، وتوجيه الاهتمام إلى من يقف وراءها. ويبين هذا أنّ غاية النظر الكلامي كانت في المقام الأوّل غاية عقائدية تتمثل في إثبات وجود الله والدفاع عن صفاته وسلطانه، وأنّ النظر في الطبيعة كان يجري بالتبع لهذه الغاية.

الفصل الثاني

من الأسباب إلى مسبب الأسباب

المقدمة

يسود أغلب الدراسات الحديثة عن السببية في فكر الغزالي رأي مفاده أن حجة الإسلام ينكر السببية، حتى اعتبره البعض من ألد خصومها الساعين في إبطالها، وتأكيدا لهذا المعنى شَبَّهوه أحيانا بالفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم. و لعلّ من أوّل من ذهب هذا المذهب من المستشرقين الفرنسي دي بوروكيه (S. De Beaurecueil)، ويتلخّص رأيه في إنكار أن يكون للسببية مكان في نسق الغزالي¹. وممّن أيد هذا الرأي أيضا ونسك (A. J. Wensink)، فقد لاحظ أنّ الغزالي كان بالرغم من استعماله مصطلح السبب يهاجم السببية ويعتبر الله الفاعل الوحيد². وذهب ولفسن (H. Wolfson) إلى أنّ إنكار السببية موقف غالب على المتكلمين لم يشدّ عنه الغزالي³. وأكّدت سيوف (M. L. Siauve) أنّ الغزالي إنّما كان يرفض السببية بمعناها الفلسفي، أي سببية أفلاطون وأرسطو وابن سينا⁴. وزعم أوربمسابي (E. L. Ormsby) أنّه كان يعتبر كلّ موجود خلقا مباشرا لله من دون واسطة⁵. وتوصّل مرمورا (M. E. Marmura) اعتمادا على تحليل مقاطع من التهافت إلى أنّ الغزالي كان خصما لنظرية الفلاسفة في السببية، وبالمقارنة بين الاقتصاد والتهافت لاحظ وجود تضارب في فكره، فهو يقرّ بالنظرية الفلسفية حيناً ويناهضها حيناً آخر. وتساءل عن حقيقة رأيه في ذلك، وذهب إلى أنّه قبل بالسببية الطبيعية جدلا من أجل إبطال بعض الآراء المخالفة، وأنكرها مبدأ ولم يعترف بغير الله سببا، وهو جوهر الموقف الأشعري⁶.

¹S. De Beaurecueil, *Gazzali et S. Thomas d'Aquin*, p223.

²A. J. Wensink, *La pensée de Ghazzali*, p60.

³H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, p191.

⁴M. L. Siauve, *L'amour de Dieu*, pp20-21.

⁵E. L. Ormsby, *Theodicy*, pp212-213.

⁶"... it is introduced as an additional refutation of the philosopher's denial of the possibility of certain miracles". M. E. Marmura, *Ghazali's second causal theory*, pp101-102, 106.

ومن الدارسين العرب القائلين بمناهضة الغزالي للسببية أبو يعرب المرزوقي، فقد ذهب إلى أن الغزالي لم يسلم بالضرورة الحتمية للعلاقة السببية ولم يأل جهدا في دحضها وإن أوهم أحيانا بعكس ذلك¹. ورأى محمد علاّل سيناصر أن حجة الإسلام واجه السببية بالرفض العنيد وصاغ فيها أطروحته الشهيرة عن تعذر معرفتنا بالعالم الخارجي معرفة مباشرة (immédiate) وأنكر فكرة الارتباط الضروري بين الحوادث². وبهذا الرأي أخذ مصطفى حجة، فبين أن الغزالي لم يقرّ قط بالسببية أو بدور ما للعلل الثواني ورأى أن مذهبه يقوم على اعتبار كل شيء راجعا إلى علة واحدة هي الله³. وأكد الرأي نفسه فضل الرحمان مرجعا موقف حجة الإسلام السلبي من السببية إلى أشعريته المؤكدة⁴.

إن جميع هذه الآراء -ومثلها كثير- تتفق في الإقرار بأن الغزالي ينكر السببية إما بصورة مطلقة أو بالمعنى الخاص الذي كان يفهمه الفلاسفة. وتعتمد هذه الآراء بصورة أساسية على ما قرره الغزالي في التهافت، وبصورة ثانوية على ما كتبه في الاقتصاد، ولا تكاد تلتفت إلى ما وراء ذلك. إلا أن ما استفدناه من درسنا للغزالي إلى حد الآن هو أن الاعتماد على مصنف واحد أو اثنين من مصنفاته قد يقود إلى استنتاجات مضللة، وأن بناء حكم يتعلّق برأيه في موضوع ما يتطلب العودة إلى جميع مؤلفاته ذات الصلة بالموضوع. وأوقفنا البحث على خطورة الانسياق وراء المواقف والتقارير التي يطلقها الغزالي في معرض النقد لخصومه من الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم، واعتبارها ممثلة لرأيه الحقيقي والنهائي من المسائل المطروقة. فقد يدين في موضع على وجه المجادلة والحجاج ما قد يتبنّاه في موضع آخر وإن بصيغة جديدة.

من أجل هذه الاعتبارات نعيد النظر في موقف الغزالي من السببية، رامين إلى تبين حقيقة رأيه فيما ذهب إليه سابقوه في أمرها، وتحديد رأيه الخاص

¹ المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 28، 39.

² M. A. Sinaceur, *Logique et causalité*, pp176, 202.

³ M. Hogga, *Orthodoxie*, pp28-29.

⁴ Fazlur Rahman, *The eternity of the world*, p224. وكان هذا رأي العطواني أيضا.

المعنى وبلاغة التأويل، ص 241.

فيها ونظرته إلى العلاقة بين الغيب والشهادة والله والعالم. وارتأينا أن نقسم عملنا في ذلك إلى ثلاثة أقسام نخصص أولها لنقد الغزالي للسببية، وثانيها لإثباته لها بمعنى خاص، وثالثها للبعد العملي لموقفه منها.

1. نقد السببية

ضمن الغزالي كتابيه التهافت والاقتصاد القسم الأكبر من نقده لسببية الفلاسفة، وهما كتابان يغلب عليهما المنزع الحجاجي ويتميزان بوضع الحقيقة الكلامية والأشعرية مقابل الباطل الفلسفي والكلامي المنحرف. في التهافت تناول المسألة في إطار الكشف عن أغلاط الفلاسفة في قسم الطبيعيات. وتركز رده على ما يتصل بالنبوءة، وخصوصا ما يهّم الوحي والمعجزات وإنكار الفلاسفة لبعضها. وأعلن أنه لا تلزم مخالفتهم شرعا إلا في أربع مسائل، إحداها حكمهم بأن «الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة». وبرر منازعته لهم في هذه المسألة بما لآرائهم فيها من نتائج خطيرة تهدد صحة المعجزات ودلالاتها على صدق النبي -وهو ما تجلّى في إنكارهم لما ثبت منها بالنص، مثل قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وانشقاق القمر، فإن «من جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضرورياً أحال جميع ذلك»-، وبما تضمنته من تشكيك صريح فيما «أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء»¹. فغاياته من نقد آراء الفلاسفة في الموضوع هي الدفاع عن منزلة الألوهية التي هي أساس الاعتقاد وحفظ منزلة النبي التي هي أساس النظام الاجتماعي وذلك بالدفاع عن معجزاته.

إن مذهب الفلاسفة يقوم على اعتبار الأسباب فاعلا حقيقيا لأن الله لا يفعل أصلا إلا على الوجه الغائي، وعلى عدّ الاقتران المشاهد بين الأسباب والمسببات اقترانا ضرورياً لأنه «ليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب»، وإذا ثبت هذا فلا مناص من الإقرار بالسببية. ولذلك كان على الغزالي لكي يتمكن من إبطال السببية أن يشرع أولاً في إبطال هاتين القاعدتين: إبطال وجود علاقة سببية بين ما

¹ الغزالي، تهافت، ص ص 270-272، 275-276.

يسمى سببا وما يسمى مسببا، وإبطال دعوى الضرورة في هذه العلاقة. ففي مثال إحراق النار للقطن ذهب إبطالا للقاعدة الأولى إلى أن الفاعل الحقيقي للإحراق ليس هو النار لأنها جماد، بل هو الله. وذهب إبطالا للقاعدة الثانية إلى أن احتراق القطن ليس ضرورياً عند مجاورته النار، بل هو ممكن من الممكنات¹.

كيف أثبت الغزالي هذين التقديرين الخطيرين؟

1.1. إبطال فاعلية الأسباب

في رأي الغزالي لا يسمى الفاعل فاعلا إلا إذا توفرت فيه شروط أربعة هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة، واعتبر الإرادة أهمها². ولما كان الفلاسفة ينكرون فيما يتعلق بالفعل الإلهي هذا الشرط تحديداً أولاه الغزالي اهتماماً خاصاً وخصهم لأجله برداً عنيف. كانوا ينكرون قول المتكلمين إن الإرادة الإلهية هي التي رجحت وجود العالم على عدمه محتجين بأن إرادتنا نفسها لا تميز بين الشيء ومثله. فأبطل رأيهم وضعف استدلالهم لأنه مبني على قياس فاسد، وذهب في حدّ الفاعل إلى أنه «عبارة عمّن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد»³. فالإرادة شرط أساسي من شروط الفعل، والبرهان على ضرورتها في أفعال الله «أن الفعل الصادر منه مختصّ بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح. ولا تكفي ذاته للترجيح لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة»، وكذا القدرة والعلم لا يكفيان، فلا بدّ من مخصّص آخِر، وليس ذلك إلا الإرادة⁴، إلا أنه لم يقدم أي دليل على وجاهة هذا الحصر.

يظهر من هذا الاستدلال أن سبب اشتراط الإرادة في الفاعل هو الفرار من الإقرار بقدم العالم. أمّا كيف تكون الإرادة قديمة ويكون مفعولها حادثاً فذلك ممّا يرجع إلى طبيعة الإرادة ذاتها فإنّ من شأنها أن تخصّص الشيء عن مثله ومعنى تخصيصها خلق العالم أنّها متعلّقة بإحداثه في وقت مخصوص لأنّ

¹ نفسه، ص ص 271، 279.

² نفسه، المقصد، ص ص 142.

³ نفسه، مُفَات، ص ص 38-39، 96.

⁴ نفسه، الاقتصاد، ص ص 128-130.

إحداثه في أوقات أخرى ممكن فكان لا بدّ من الإرادة لترجيح الوقت المختار على ما عداه¹.

إنّ هذه الشروط الأربعة وخاصّة شرط الإرادة هي التي تميّز بين السبب والفاعل، وتجعل منزلة الأوّل دون منزلة الثاني. والغزالي ككلّ المتكلّمين حريص كلّ الحرص على مراعاة الفرق بينهما. فالسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور، ولكن لا يقال إنّهما فاعلان للضوء أو النور إلّا مجازفة وتوسّعا واستعارة باعتبار الفاعل سببا على الجملة. وفي المقابل لا يكون الفاعل فاعلا لمجرّد كونه سببا، بل يكون فاعلا لكونه «سببا على وجه مخصوص»، وهو كونه مريدا مختارا. وهذا يخرج الأسباب والجمادات عامّة من دائرة الفواعل، ويجعل صفة الفاعل مقصورة على الأحياء المريدين².

إنّ الموقف الفلسفي الطبيعي ينسب فعل الاحتراق إلى طبع النار، وهذا ما أنكره الغزالي بحزم لأنّ النار «جماد، فلا فعل لها»، ولأنّ ما ادّعه لا دليل عليه «إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار. والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده، ولا تدلّ على الحصول به وأتّه لا علّة سواه». وبناء على ذلك لم يجوز إضافة الفعل إلى الطبع، ورأى في قول من قال: «إنّ النار تفعل بالطبع» تناقضا، لأنّ آخر هذا الكلام ناقض لأوّله. ورأى في قول من قال: «فعلّ بالاختيار» تكرارا محضا، وشبهه بقول القائل: «أراد، وهو عالم بما أراد»، إذ المرید عالم بالضرورة بمراده. إنّ الفاعل هو المختار الذي «يفعل بعد أن لم يفعل - كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخيائط والنسّاج والبنّاء-»³، وهذه الأمثلة تدلّ على أنّ الغزالي يعتبر الإنسان فاعلا على الحقيقة. وما يدلّ على أنّ الفعل حصل بالإرادة هو وقوعه على هيئة من الترتيب والنظام والإلتقان - إذ لا يحصل الفعل المتقن باتّفاق-، وبسبب هذا الشرط عدّ الغزالي أفعال النائم من مشي وكلام أفعالا إرادية أيضا محتجّا بإحكامها ونظمها⁴.

¹ نفسه، ص 135؛ تهافت، ص ص 26-46، 102.

² نفسه، تهافت، ص ص 97، 99.

³ نفسه، ص ص 99-100، 134، 279.

⁴ نفسه، معيار، ص 206.

وإذا كان في الاستعمال اللغوي ما يخالف هذا الرأي عدّه الغزالي من المجاز. فقول العرب: إنّ «النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرّد والسقمونيا تسهّل والخبز يشبع والماء يروي»، وقولهم في معنى الفعل يحرق: يفعل الإحراق، وفي معنى الفعل يقطع: يفعل القطع... كلّ مجاز لا حقيقة له، «وإنّما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة». والدليل عليه أن «من ألقى إنسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار، حتّى إذا قيل: ما قتله إلا فلان، صدق قائله». فمع أنّ النار هي العلة القريبة في القتل... والملقى لم يتعاط إلاّ الجمع بينه وبين النار» كان أحدهما فاعلا أصلا والآخر مستعارا، وذلك هو المقبول في اللغة والعرف والعقل، والفارق بينهما الإرادة. وذلك أنّ الجمع بين الشخص المراد إحراقه والنار حاصل بالإرادة، فسُمّي الجامع بينهما قاتلا ولم تسمّ النار قاتلا إلاّ على وجه الاستعارة لأنّ فعلها حاصل بغير إرادة منها، وفي ذلك دليل على أنّ الفاعل «من صدر الفعل عن إرادته». وهكذا يجب أن نفهم دور السيف والسقمونيا والخبز وغيرها من الأمثلة المضروبة وما شابهها. وإذا أنكر الفلاسفة كون الله فاعلا بالإرادة لزمهم عن هذا الإنكار أن لا يكون الله صانعا فاعلا إلاّ على المجاز¹.

وفي كتاباته الصوفيّة نظر الغزالي إلى الأسباب نظرة أكثر إيجابيّة، فاعتبر الشيطان سببا للوسواس والملك سببا للإلهام. ذلك أنّ الخواطر حادثة وهذا يجعلها مفتقرة إلى أسباب، وهي إلى ذلك مختلفة وهذا يجعل أسبابها مختلفة. وليس الملك إلاّ الاسم الشرعي للسبب الباعث على الخير، وليس الشيطان إلاّ الاسم الشرعي للسبب الباعث على الشرّ. وشبه اختلاف خاطري الخير والشرّ المتواردين على قلوب العباد واحتياجهما إلى سببين مختلفين بالنور المنتشر في البيت عند وجود النار المصحوب بسواد يصيب السقف، فإنّه لا بدّ فيه من سببين: سبب للنور وهو ضوء النار، وسبب للسواد وهو دخانها².

¹ نفسه، ثقافة، ص ص 100-102.

² نفسه، قانون، ص 129.

وفي بعض الاستعمالات لا تتبيّن إن كان الغزالي يقصد بالسبب معناه المعجمي - أي الطريق - أو معنى العلة الفاعلة المؤثرة أو معنى العلة المعنوية، وذلك كما في المقصد حيث جعل «البرّ والفجور سببا يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة»، أو كما في المقصد والمقاصد حيث تحدّث عن العلاقة بين العلم والمعلوم وميّر بين علمنا وعلّم الله، جاعلا علم الله سبب وجود المعلوم ووجود المعلوم سبب وجود علمنا¹. لكنّه حين تكلم عن «ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسبّبات»² قصد على الأرجح العلة الفاعلة. وفي بعض الأحيان سوّى بين السبب والشرط، رادّا بذلك الأسباب إلى منزلة الشروط، رافضا الاعتراف بقدرتها على التوليد³. إلا أنّ الأمثلة التي ضربها لذلك قليلة وكلّها مألوف في الكتابات الأشعرية، وكأنّه يريد بذلك إشعار القارئ بانخراطه في الرؤية الأشعرية العامّة⁴.

إن رفض مبدأ فاعلين لفعل واحد مبدأ عامّ في الثقافة الإسلامية، يتجلّى في نظرية الفعل، وفي النظرية الطبيعية، وفي التعليل الشرعي للأحكام الفقهية. وأصل هذا المبدأ مستمدّ من موقف عقائدي ميتافيزيقي مميّز للإسلام، يتمثّل في رفض الاشتراك في الألوهية. وبناء عليه إذا لم يصحّ أن يكون السبب أو العلة فاعلا حقيقيا للحوادث لأنّ من ضرورة الفاعل أن يكون عالما قادرا حياّ مريدا وجب أن يكون الفاعل لجميع الحوادث والمتولّدات هو الله وحده المستبدّ دون غيره باختراعها⁵. تلك هي النتيجة الكبرى التي أراد الغزالي منذ البداية الوصول إليها ومن أجل تأكيدها أنكر العلاقة السببية بين الأسباب والمسبّبات، وهي لا تختلف في شيء عمّا ذهب إليه الأشاعرة وأغلب أهل السنّة.

¹ نفسه، المقصد، ص 38، 92، 93، 98، ص 4-5؛ مقاصد، ص 169-170.

² نفسه، المقصد، ص 98، س 7.

³ نفسه، إحياء، ج 4، ص 393-394.

⁴ من هذه الأمثلة حركة اليد في إناء الماء، فإنّها في نظره ليست سببا لحركة الماء بل شرط لها، إذ ينبغي أوّلا تفرغ الحيز من الماء ليتملأه اليد وإلا اجتمع جسمان في حيز واحد، وهو محال. ولما تلازم الفعلان ظنّ الناس أن أحدهما متولّد من الآخر، وهو خطأ. نفسه، الاقتصاد، ص 125.

⁵ نفسه، ص 126.

2.1. إبطال دعوى الاقتران الضروري

من أجل إبطال دعوى الاقتران الضروري بين السبب والنتيجة ردّ الغزالي على تصوّرين فلسفيين للسببية، أحدهما التصوّر الطبيعي الذي يعتبر الأسباب فاعلة بطبائع مركوزة فيها، والآخر التصوّر الإلهي الذي يعتبر الأسباب المادّية القريبة منفعلة بمبادئ أولى ملائكية تهبها ما تحتاج إليه من صور. في التصوّر الأوّل تعتبر الأسباب غير حرّة وغير مريدة لذلك فهي تفعل فعلا واحدا ضرورياً، وفي التصوّر الثاني هي أيضا غير حرّة وغير مريدة وإنما تتقبّل بحسب استعداداتها المتفاوتة ما يفيض عليها من أعلى. ولما كانت المبادئ الأولى فيأضة بما عندها بالطبع لم يصدر عن الأسباب المنفعلة بها إلا ضرب واحد من الفعل. والنتيجة في الحالين واحدة، وهي لزوم أفعال متماثلة عن الأسباب المتماثلة لزوما ضرورياً لا يقبل التخلّف. فلا يتصوّر أن تلاقي قطنتان متماثلتان النار على وتيرة واحدة فتحترق إحداها ولا تحترق الأخرى لأنّه ليس للنار اختيار في أن تحرق أولا تحرق وليس للقطن اختيار في أن يحترق أو لا يحترق. وبناء على هذه النتيجة أنكر الفلاسفة عدم احتراق النبيّ إبراهيم مع وقوعه في النار، ذلك أنّ نسقهم الفكري لا يستطيع أن يقبل بهذه المعجزة إلا بسلب النار حرارتها - وذلك يخرجها عن كونها نارا- أو بقلب بدن إبراهيم جسما آخر لا تؤثّر فيه النار، وهذا غير ممكن من وجهة نظر طبيعيّة¹.

اعتبر الغزالي هذين التصوّرين الفلسفيين متماثلين لأنّهما يفضيان إلى نتيجة واحدة. وتفطن إلى أنّ ثانيهما يتضمّن أولهما، فاكتفى بالردّ عليه مؤكداً أنّ إبطاله مؤدّ إلى إبطال الآخر². وسلك في ذلك مسلكين مختلفين: في المسلك الأوّل أنكر أن تكون المبادئ الأولى تفعل أفعالها «باللزوم والطبع لا على سبيل التروّي والاختيار صدور النور من الشمس»، وأقرّ بأنّها إنّما تفعل بالاختيار. واستنتج بناء على ذلك أنّ الفاعل إذا ثبت أنّه يحدث الاحتراق بإرادته عند تقريب القطن من النار لم يمتنع في العقل أن لا يحدث الاحتراق إذا لم يُرِدْهُ

¹ نفسه، ص ص 278، 282-283.

² نفسه، ص 281.

الفاعل رغم وجود الملاقاة. لكنّ هذا الردّ يقوم على مجرد مقابلة الدعوى بالدعوى ويفترض أنّ الفعل الإرادي تحدّثه الإرادة وحدها وأنّ عملها لا يتأثّر بالعناصر التي تتعامل معها وبالظروف المحيطة. هذا الفهم يجعلنا نقرّ بأنّ دعوى الفلاسفة أكثر وجاهة لأنّها تستند إلى الأطراد المشاهد، بينما لا تستند دعوى الغزالي إلّا إلى نفسها. وهي فضلا عن ذلك تجرّ إلى ارتكاب محالات شنيعة منها أنّ الإرادة حرّة ليس لها «منهج مخصوص متعيّن» فما يقع عنها يكون متفنّنا متنوعا، وفي هذا السياق تخيّل الغزالي أفاعيل عجيبة يمكن للإرادة الحرّة أن تفعلها تخالف كلّ نظام وتجانب كلّ مألوف¹.

لذلك عدل عن هذا المسلك إلى المسلك الثاني ورأى فيه المخلص من كلّ التشنيعات، ويتمثّل في الاعتراف بضرورة ترتّب النتيجة عن سببها، مثل احتراق القطنه عند ملاقاتها النار. لكنّه مع ذلك جوّز إلقاء النبي في النار من غير أن يحترق «إمّا بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي»، وضرب لإثبات إمكان ذلك عدّة أمثلة استقاها من الواقع وتوصّل إلى أنّه إذا صحّت هذه الأمثلة -وهي عنده صحيحة- لم يجز إنكار المعجزات ولا البعث².

تكمن قيمة هذا الحلّ في كونه صيغ على أساس مبادئ الفلسفة، ومن خلاله حاول الغزالي بناء فكرة المعجزة على قواعد علم الطبيعة المتعلقة بالتوالد والوراثة وتركيب المعادن وتحديد الطواع والتحكّم في الحيوانات الضارّة بالطلسمات. واعتبر ما توصّل إليه لأجل ذلك لازما للفلاسفة، وبلزومه تصبح معجزة النبي ممكنة معقولة في ذاتها³. إنّ هذا موقف براغماتي مألوف عند الغزالي. فهو لا يستنكف من استغلال الفلسفة في مخاصمة الفلسفة وإثبات ما تنكره أصولها ومبادئها باعتماد تلك المبادئ والأصول ذاتها، ولا يتحرّج من إقحام معطيات السحر والشعوذة في بنية الخطاب العلمي وجعلها ممّا يعتمد عليه في الاستدلال.

¹ نفسه، ثمّافت، ص ص 281-285.

² نفسه، ص ص 286-288.

³ نفسه، ص ص 289، 291.

إلا أن بعض الدارسين لم يذهب هذا المذهب في فهم آراء الغزالي في المسألة. فقد رأى إيلي ألون (I. Alon) فيها حلاً وسطاً (a compromise) أبدى الغزالي خلاله مرونة ملموسة تجاه الفلاسفة تتجلى في إقراره بخضوع المعجزة للنظام الطبيعي مع الاستغناء عن المدة الزمنية التي يتطلبها الفعل عادة. وبلغ بهذه المرونة مداها الأقصى حين نظر إلى القدرة الإلهية بعين ناقدة، فأقر بأن المستحيل غير مقدور عليه وهاجم غلو المتكلمين في رفضهم الاعتراف بمستحيل ما على الله. وكان هذا أكبر تنازل قدمه للفلاسفة، إلا أنه في المقابل طالبهم بتنازل لعله أن يكون أثقل تمثّل في إدخال الخارق في الطبيعة¹.

لسنا نشاطر ألون هذا الرأي، ولا نرى فيما ذهب إليه الغزالي تنازلاً حقيقياً، بل نعتبره مجرد طريقة في الجدل توخّاه من أجل تحقيق هدف محدّد هو إثبات القدرة الإلهية الشاملة وحفظ المعجزات. ولسنا نقرّ بأنه حاول تجاوز المتكلمين حين أقرّ بمحالات تستعصي على القدرة الإلهية، فإنّ جميعهم يقرّ بأن المحال غير مقدور عليه ويسلم بتعدّد خرق الأحكام الأساسيّة للجواهر والأعراض، كأن يخلق الله الجوهر لا في حين أو يحدث المثليين أو الضدّين في وقت واحد وفي محلّ واحد.

المهمّ أنّ الغزالي انتهى في المسألة إلى رأي خطير مفاده أنّ «كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمّن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمّن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». وقد عمّم هذه القاعدة في كلّ المقترنات الملاحظة في مجالات الطبيعة والنجوم والطبّ والصناعات والحرف. إلا أنّ إنكار الاقتران الضروري يتضارب مع ما يشاهد من أطراد في وقوع المسبّبات عن أسبابها، وكان على الغزالي أن يعثر على تفسير معقول لهذه الظاهرة يستغني عن فكرة الضرورة السببية، فوجده في فكرة تقدير الله السابق خلق المقترنات على التساوق. لذلك أنكر أن يكون تساوقها ضرورياً في نفسه غير

¹ I. Alon, *Al-Ghazâlî on causality*, pp403-405.

قابل للخرق، ورأى أنّه «في المقدور خلق الشيع دون الأكل وخلق الموت دون حرّ الرقبة وإدامة الحياة مع حرّ الرقبة، وهلمّ جرّاً إلى جميع المقترنات»¹.
ولئن أقرّ في بعض المواضع بصحة علم النجوم من حيث المبدأ فإنّه اعتبر النجوم مجرد علامات دالة على ما سيحصل لا أسباباً حقيقية. فحاصل علم أحكام النجوم استدلال «على الحوادث بالأسباب»، وذلك شبيهه باستدلال الطبيب بالنبض «على ما سيحدث من المرض»، وهذا أمر يرجع إلى معرفة «مجاري سنة الله وعادته في خلقه» لا أكثر. وزعم أنّ الشرع زجر عن هذا العلم بالرغم من أنّه كان معجزة للنبي إدريس، وفسّر زجره عنه باندراسه وعدم صحّ نتائجه لاعتماده على «تخمين محض» وتضرّر أكثر الخلق به. فأكثر نظر المنجمين «مقصود على الأسباب القريبة السافلة مقطوع من الترقّي إلى مسبب الأسباب»، وإذا اتّفق لبعضهم إصابة الحقّ فإنّه ليس أكثر من اتّفاق نادر، وشبهه تنبؤهم بتخمين الإنسان «أنّ السماء تمطر اليوم مهما رأى الغيم يجتمع ويتحرّك من الجبال»².

واستعان في إثبات جواز أن تحدث الحوادث على غير ما جرت عليه العادة بما في مقدورات الله من «غرائب وعجائب» لم نطّلع على أكثرها «ينكرها من يظنّ أن لا وجود إلّا لما شاهده كما ينكر طائفة السحر والنانرجات والطلسمات والمعجزات والكرامات، وهي ثابتة بالاتّفاق بأسباب غريبة لا نطّلع عليها». وعدّ إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً من هذا القبيل واستدلّ على جوازهما بكون «المادّة قابلة لكلّ شيء»، فهي تستحيل بمرور الزمن نباتات ثمّ دماً ثمّ منياً ثمّ حيواناً، وتساءل بناء على هذه الملاحظة: «فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادّة في هذه الأطوار في وقت أقرب ممّا عهد فيه... ويحصل به ما هو معجزة للنبي؟». إنّ جمع العظام وإنشاز اللحم وإنباته—وهي أمور ضروريّة للبعث—تحتاج عادة إلى زمان طويل، إلّا أنّه من غير المستحيل اختصار هذا الزمن فتحصل النتيجة وفق مبادئ السببيّة في وقت وجيز. وإذا جاز ذلك صار قول من قال باستحالة حصول معجزة إحياء

¹ الغزالي، تهافت، ص ص 277-278.

² نفسه، إحياء، ج 1، ص ص 53-54.

الموتى وغيرها من المعجزات دليلا على ضيق أفقه وجهله بـ«أسرار الله في الخلق والخلق»¹.

ومن أجل أن يتمكن الغزالي من إثبات رؤيته العجائبيّة السحريّة ويضفي عليها ضربا من المعقوليّة عمد إلى الاستشهاد ببعض معطيات الواقع التي يمكن لجميع الناس التحقّق من صحتّها لكنهم ينكرونها قبل أن يجربوها لغرابتها. من هذه المعطيات المغناطيس وجذبه للحديد، فإنّه أمر غريب خارج عن المألوف لمن لم يشاهده. ومنها النطفة أيضا، فإنّها من أغرب الأمور إذ تنتقل عبر المراحل من ماء قذر إلى آدمي مكتمل ذي أعضاء متباعدة التركيب والصورة. ومنها النار، فإنّها تكون بمقدار حبة ثم تتعاظم وتلتهم كلّ ما يعترض طريقها وأخيرا تلتهم نفسها فلا يبقى شيء من نفسها ولا ممّا التهمت، وهذا لو أخير به من لم يعرف النار لقال إنّه محال واعتبره من جملة الخرافات. ومنها بعض الأشكال المكتوبة ذات «الخواصّ العجيبة المجرّبة في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق». وبناء على هذه الأمثلة أوجب على المرء أن لا يعتقد انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ودعا إلى أن لا يستبعد «أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده»².

إنّ هذا المنطق يحيل فكرة الأسباب إلى مجرد أداة للتبرير ولقبول ما لا يفهمه العقل ولا يرى فيها منهجا للفهم والسيطرة على الطبيعة. لذلك لم تبعث عجائب الطبيعة في نفس الغزالي الحيرة العلميّة ولم تحمله على التساؤل عن أمرها لأنّ ما شغله لم يكن غرابة هذه الظواهر وإنّما هو الحاجة إلى إثبات المعجزة والمعاد باعتبارهما من المشكلات الكلاميّة المقلقة. فكان نظره في الطبيعة من أجل تقديم الأدلّة على إمكان المعجزة واستبعاد الشبه المبطلّة لها وللبعث، وهذا جرّه إلى أن يستخدم غرائب الطبيعة من أجل تبرير ما هو أغرب منها، فالعجيب يبرّر العجيب ويستدعيه ولا يقود إلى تفسير الظواهر والكشف عن قوانين الطبيعة. ولا يعني ذلك أنّ بنية تفكير الغزالي ذات طابع

¹ نفسه، مآفات، ص ص 287-288، 291-292، 369.

² نفسه، ص ص 291-292، 369-370؛ المنقذ، ص ص 51-52.

أسطوري، وإنما هي بنية ذات معقوليّة خاصّة تؤسّس لنظام طبيعي قابل للخرق.

إنّ المعجزة والخوارق تقتضي وجود نظام يخرق، فهي مبدئيًا لا تلغي النظام بل تتطلّبه، لكنّها من حيث تتطلّبه تخرقه. والخرق لا يؤدّي إلى تقويض النظام إلّا إذا كانت العلاقة بين عناصره ضروريّة، وهو ما سعى الغزالي إلى إثبات عدم صحّته إبستمولوجيًا مستخدمًا مفهوم الممكن في أوسع معانيه. ولا يعود دفاعه المستमित عن المعجزة إلى كونها الأساس النظري الأوّل لكلّ نسق كلامي فحسب، بل يعود أيضًا إلى كونها أساسًا للنظام الاجتماعي المبني على قاعدة الأحكام النبويّة التي تفقد جدارتها بانهاية المعجزة وأساسًا للنظام الأخلاقي القائم على فكرة المعاد وبعث الموتى لمحاسبتهم على ما فعلوا في الدنيا.

صحيح أنّ هذه الطريقة في الردّ على السببيّة وإبطال الافتران الضروري فتحت من الناحية الإجرائيّة الباب لتقويض النظام والإقرار بواقعيّة كلّ ممكن مهما كان غريبًا ما دام العقل يقبله نظريًا، ولا تستنكف من الاستدلال بالطلاسم ووضوعها هي والمعجزات مع الطبيعيات في صعيد واحد. إلّا أنّ الغزالي لم يكن من الناحية التاريخيّة هو المسؤول عن هذا الجمع، فقد سبقه إليه ابن سينا لما عدّ في رسالته في أقسام العلوم المضمّنة في مجموع تسع رسائل الطلسمات علما فرعيًا من علوم الطبيعة.

إنّ موقف الغزالي السلبّي من السببيّة اقتضاه الإقرار بأنّ الله لا يفعل بحكم الضرورة، بل يفعل عن إرادة حرّة واختيار. ولكي يثبت أنّ فعل الله إرادي أثبت للتقديم الحياة والإرادة والقدرة والعلم صفات زائدة على الذات، وذلك حتّى لا يكون فعله ناتجا عن ضرورة طبيعيّة فيه، وكان الغزالي في كلّ هذا أشعريًا. وهذا يعني أنّ معركته في موضوع السببيّة كانت ضدّ خصمين: المعتزلة والفلاسفة، فكان يروم إثبات الصفات زائدة على الذات ضدّ المعتزلة، ويروم إثبات حدث العالم وإبطال القول بقدمه ضدّ الفلاسفة. ولعلّ هذا الإطار السجالي الذي تندرج فيه مساهمته في معالجة مشكل السببيّة هو الذي أملى

عليه أن يوظف كل المعطيات المتاحة ويستخدم المعرفة العلمية والفلسفية إلى جانب السحر والطلاسم في بناء رأيه في الموضوع والمنافحة عنه بشتى الوسائل.

3.1. إلزاماته الخصوم والردّ عليهما

استخدم الغزالي في الردّ على الفلاسفة سلاح الملاحظة، فأكد أن ما لا يلاحظ لا يمكن إثبات وجوده بالحسّ، بل يحتاج إلى النظر، وهذه هي حال السببية. وإذا أمكن افتراض مذهب تفسيري آخر يعتمد النظر أيضا لم يكن مذهب الخصم أولى بالقبول منه. في هذا الإطار عارض دعوى الاقتران الطبيعي الضروري بدعوى معاكسة تقوم على فكرة الفعل الإلهي الحرّ والمباشر. فإذا احترق القطن عند ملاقة النار له فليس ذاك لأنّ النار أحرقتة، وإنما احترق لأنّ الله خلق فيه عرض الاحتراق. وإذا مات الشخص عند حرّ رقبته فليس موته حاصلًا بفعل الحرّ بل لأنّ الله خلق فيه موتا عند الحرّ، وكان بالإمكان أن يحترق القطن بغير نار ويموت الشخص بغير حرّ الرقبة أو تدوم له الحياة مع حرّ الرقبة¹.

إلا أن هذه دعوى مجردة لا دليل عليها، وهي فضلا عن ذلك لا تفسّر أطراد الاقتران المشاهد في الواقع بين السبب والمسبب، وتؤدّي إلى «ارتكاب محالات شنيعة» تعصف بالنظامين الطبيعي والكوني. إذ لا يمتنع بناء عليها أن يكون بين أيدينا «سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدّة بالأسلحة» ونحن لا نراها لأنّ الله لم يخلق عرض الرؤية في أعيننا. ولا يستحيل أن يترك أحدنا كتابه في البيت فيجده «قد انقلب عند رجوعه... غلاما أمرد عاقلا متصرفا...»².

إنّ الغزالي يمضي مع تفكيره إلى نهاياته، ولا يتعمّد إخفاء نتائجه الشنيعة، بل يذكرها بنفسه ليتولّى الردّ عليها وإبطالها. ويتمثّل ردّه في إنكار أن يكون لهذه الاحتمالات الممكنة نظرياً أيّ تأثير في حياتنا العملية لأنّ «الله خلق لنا علما بأنّ هذه الممكنات لم يفعلها»، وما يعرّز الثقة بعدم حصولها هو جريان العادة على خلافها. إنّ هذه الاحتمالات مجرد إمكانات نظرية لا حظّ

¹ نفسه، تهافت، ص278.

² نفسه، ص ص283-284. وانظر إلزامات أخرى ساحرة من هذا القبيل: ص ص284-285.

لها في الوقوع، وهي تشبه معرفة نبيّ بواسطة الوحي أنّ فلانا لا يقدم من سفره غدا. فقدومه ممكن في ذاته وإن كان يعلم عدم وقوعه. كذلك الممكنات المذكورة، فهي ممكنة وإن كنّا نعلم أنّها لا تقع¹.

إنّ هذا الردّ يقوم على التمييز بين كون الممكن -أي وجوده، وهذا الكون يجوز أن لا يقع فلا يوجد الممكن- والعلم بعدم كونه، وهذا يعني أنّه لن يقع فعلا. فعلمنا بأنّ ممكنا ما لن يقع لا يعني أنّه مستحيل الوقوع في ذاته. إنّ الممكن وإن لم يقع يبقى دائما ممكنا، ولا ينقلب أبدا إلى محال. ما فائدة هذا الإمكان النظري إذا لم يكن له تحقّق في الواقع؟ إنّ فائدته هي أنّه يسمح بتبرير المعجزة، وتلك غاية أساسية في علم الكلام.

إنّ الحلّ الذي اقترحه الغزالي يروم الاستجابة لاقتضاءين متناقضين أحدهما تستوجبه الفلسفة والآخر يستوجبه علم الكلام. يتمثّل الأوّل في بناء الثقة بسلامة النظام الكوني وإطراده وجريانه على سنة واحدة مألوفة، ويتمثّل الثاني في بناء الثقة بالمعجزات والاعتراف لها بمعقوليّة الوجود في ظلّ النظام. ولم يتأتّ للغزالي الجمع بين الاقتضاءين إلّا بافتراض زمانين مختلفين أحدهما يخصّ النظام -وهو زمان العادات- والآخر يخصّ المعجزة، وهو زمان خرق العادات. وبني رأيه في إمكان الجمع بينهما على فهم للإمكان أوسع من الفهم الذي يقبل به الفلاسفة عادة وأقرب ما يكون إلى معنى الإمكان النظري المحض الذي قال به الأشاعرة واستندوا إليه في إبطال الضرورة الطبيعيّة. وفق هذا المفهوم تدخل جميع أمور العالم في باب الممكن من قدرة الله، لكنّ الله لطفًا بعباده يجري هذه الأمور على منهاج واحد ليكون أساسا موثوقا لعلمنا بالحوادث، ومع ذلك فإنّ هذا المنهاج قد يُخرق في حالات خاصّة لغاية مهمّة هي تصديق دعوى الأنبياء، وهذا يقتضي القبول بالمعجزات واعتبارها جزءا من النظام.

إنّ ما يعدّه الفلاسفة ضرورة يعدّه الغزالي والمتكلّمون إمكانا، وما ينفيه الفلاسفة باسم الضرورة يقبله الغزالي باسم الممكن الآخر. في ظلّ هذا الفهم للممكن يكون الله هو الضامن الوحيد للنظام الطبيعي. لكنّ النظام المحتاج إلى

¹ نفسه، ص 285.

ضامن ليس بنظام حقيقي، بل عبارة عن جملة من الظواهر المفككة والعادات. والذي دعا المتكلمين إلى هذا التصور هو حرصهم على إنقاذ المعجزة التي هي استثناء، فكأنهم يضحون بالنظام من أجل الاستثناء.

إلا أن هذه الصورة السيئة تنطبق في اعتقادنا على الأشاعرة التقليديين أكثر مما تنطبق على الغزالي. فنظرية العادة المنكرة لأي صلة بين عنصر وآخر في الكون نظرية أشعرية صرف، وهي تتناقض وفكرة النظام التي ألح الغزالي مرارا على خضوع العالم لها ولأجلها عدّه أفضل العوامل الممكنة. وبسبب هذا التناقض كان فهمه لخرق العادة بالمعجزة مخالفا لفهم الأشاعرة له. فالمعجزة عنده جزء من النظام تقع بالتوافق مع أحكامه، ولا يبطل ذلك كون هذه الأحكام استثنائية، وكونها ناشئة عن اتفاق غير مألوف في العلل السماوية. فإنّ هذا الاتفاق مخطّط له منذ البداية ضمن النظام العام، وليس شيئا يحصل بالتعارض معه¹.

لكنّ الفلاسفة لم يقبلوا بإمكانية أن يكون نظام العالم على خلاف ما هو عليه ورأوا في الإقرار بإمكان ذلك إنكارا للنظام ذاته لأنه لا نظام إلا النظام القائم. وإذا جوزنا تغييرا في النظام ولو مؤقتا اضطررنا إلى تجويز كل شيء بما في ذلك المحال، فلا فرق عندهم في هذا المستوى بين الممكن والمحال. في هذا الإطار ألزمو منكري السببية أن يقولوا «إنّ الله يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد، وخلق علم من غير حياة، ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلّدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنّه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه، وإنّما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله». والصيغة القصوى لهذا الإلزام هي القول بقدرة الله على المحال، مثل الجمع بين الشيء وضده، وبين البياض والسواد في محل واحد².

إنّ هذه الإلزامات التي أوردها الغزالي على لسان الفلاسفة تستهدف تقويض القواعد الكلية التي يقوم عليها التصور الكلامي لنظام العالم وللمبادئ

¹ نفسه، المقصد، ص98. راجع أيضا: R. Frank, *Creation*, p59.

² الغزالي، تهافت، ص ص292-293.

التي تحكم علاقة الجواهر بالأعراض، ومن ثمّ إلى هدم بنية الاستدلال الكلامي. إنهم يريدون الانتهاء بالمتكلمين إلى الإقرار بانتفاء الفرق بين الحركة الاختيارية والرعدة، «فلا يدلّ الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل. وينبغي أن يقدر [الله] على قلب الأجناس، فيقلب الجوهر عرضاً، ويقلب العلم قدرة والسواد بياضاً والصوت رائحة، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً»¹، وكلّ هذه محالات تتعارض ومسلّمات المتكلمين الأساسية في بابي المنطق والكوسمولوجيا. إنّ جوهر هذا الاعتراض كما بيّن المرزوقي أنّ هناك أمورا ممكنة «أي غير متناقضة لا يستطيعها الله، وإلاّ أصبحنا في عدم النظام الكوني»².

كيف ردّ الغزالي على هذه الإلزامات؟

ردّ عليها بالتمييز بين التناقض الواقعي والتناقض العقلي وعدّ الأوّل ممكناً والثاني غير ممكن لأنّه يرجع إلى تناقض في القول وجمع بين الإثبات والنفي. إنّ المحال محال منطقي فحسب، ولا تدخل فيه مخالفة الله لمجرى العادة على ما قد تقتضيه إرادته الحرّة كما في زمن خرق العادات. لذلك لم يقبل باعتراض الفلاسفة من حيث المبدأ واعتبره قولاً متناقضاً وأكد «أنّ المحال غير مقدور عليه»، ذلك أنّه يعني «إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخصّ مع نفي الأعمّ أو إثبات الاثنيين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور»³.

إنّ هذا الشرح يدلّ على أنّ المحال عند الغزالي ينحصر في التناقض المنطقي، أمّا «ما عليه الوجود» وخلافه فلا يجوز وصفه بالضرورة أو بالمحال. ذلك أنّ الوجود في أبعاده المابعدية والطبيعية والخلقية لا يخضع للضرورة لأنّ الضرورة تقتصر «على علاقات عريّة عن كلّ محتوى، وهي موضوع العلوم الصورية التي مبدؤها عدم التناقض في حساب التكافؤ والتلازم»⁴. وإذا كان المحال كلاماً أو تصوّراً ينطوي على تناقض داخلي فإنّ تجويزه يؤدّي إلى أن

¹ نفسه، ص ص 292-293.

² المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 45.

³ الغزالي، تهافت، ص ص 293-295.

⁴ المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ص ص 45، 116.

يكون العقل مبطلا للعقل. فالجمع بين السواد والبياض محال لأن إثبات السواد في المحل نفي للبياض عنه، «فإذا صار نفي البياض مفهوما من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محالا. وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت، فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت»¹.

إن قيمة هذا الردّ أنه يردّ أحكام الطبيعة الخاصّة بالجواهر والأعراض إلى مبادئ منطقيّة صوريّة لا يجوز فيها إلاّ الصدق أو الكذب، ويحوّل أمورا تجريبيّة إلى أمور منطقيّة. ولا يفعل الغزالي ذلك على وجه الحيلة والتخلّص، وإنما يفعله عن اقتناع كامل. ذلك أنّ الفكر القديم لم يكن يعترف بالتمييز الصارم بين ما هو منطقي صرف وما هو تجريبي.

ورغم زعمه أنّ مذهبه في السببيّة (الله هو فاعل كلّ الحوادث) أكثر معقوليّة واقتصادا من مذهب الفلاسفة لأنّه استغنى فيه عن افتراض علل متوسّطة بفضل إضافته كلّ الأفعال إلى الله وحده² فإنّه في رأينا لم ينجح في التغلب على الصعوبتين الرئيستين اللتين كانتا السبب في رفضه لمذهبه. الصعوبة الأولى هي افتراض فاعل في الطبيعة غير مدرك بالحواس، هو الطبع عند الفلاسفة، والله عند الغزالي. والصعوبة الثانية هي توخّي حلّ غير اقتصادي لمشكلة الفعل في الطبيعة، وذلك بافتراضه أسبابا ووسائط سماها ملائكة وافتراض فاعل آخر وراءها هو الله. والملاحظ أنّ هذه الزيادة الأخيرة تجنّبها الموقف الطبيعي باقتصاره على الأسباب الماديّة المحسوسة، وهو ما يجعله أكثر اقتصادا من الحلّ الذي اقترحه الغزالي.

انتقد الغزالي التصرّف الفلسفي للسببيّة من عدّة جهات واستعمل لغتهم ووظّف آراءهم على سبيل المجادلة لا على سبيل التبيّن، وبسبب ذلك اكتنف آراءه الكثير من اللبس. إلاّ أنّه بوسعنا إرجاعها إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

¹ الغزالي، تهافت، ص ص 293-295.

² نفسه، إحياء، ج 5، ص 36.

أ- الطبع قاصر عن تفسير ما يحدث في العالم من حوادث، لا فرق في ذلك بين أن يكون الطبع مضافا إلى الأسباب القريبة كالنار والطعام والسيف، أو مضافا إلى الأسباب البعيدة وهي التي يسميها الفلاسفة مبادئ أولى.

ب- جميع الأسباب المخلوقة ليست أسبابا حقيقيّة لما يحدث عنها، وإنما هي أسباب على المجاز، والسبب الحقيقي هو الفاعل بإرادته الحرّة، وهو الله.

ج- يترتب على هذين المبدئين كون الرابطة التي تربط بين المسبب وسببه ليست ضروريّة، بل عاديّة. وهي كذلك قابلة للنقض، إلا أن نقضها لا يكون إلا على وجه الخرق الاستثنائي للأطر المعتاد في زمن المعجزات. وبهذا المبدأ مهّد الغزالي لإدخال الكرامات في نظام العالم وتكريس سلطة الأولياء الكونيّة.

هل تعني هذه المبادئ إنكارا للسببيّة واستغناء عن منظومة الأسباب في تصوّر العالم؟ وهل تسمح رغم طابعها السلبي بتفسير ما يحدث في العالم تفسيراً معقولاً؟ للإجابة عن السؤالين ننظر في الجانب الإيجابي من مذهب الغزالي في السببيّة، ونتعرّف على تفسيره الشخصي لما قصّر الفلاسفة عن تفسيره تفسيراً ملائماً، ونبحث في الوظيفة التي نهض بها فهمه الخاصّ للسببيّة ضمن نسقه الفكري.

2. إثبات السببيّة

من الخطأ أن نقرّر بناء على ما وجّهه الغزالي في التهافت من نقد إلى التصوّر الفلسفي للسببيّة أنّه ينكر السببيّة جملة وتفصيلاً. ذلك أن أفق كتاب التهافت هو الأفق الكلامي الضيق المدافع عن شرعيّة العلم ومصداقيّته وجدارته بالتعبير عن الحقيقة العقليّة ضدّ الفلسفة المتهمة باحتكار هذا المجال وبالسعي إلى إدامة احتكارها له بتبخيس العلوم الأخرى وفي مقدماتها علم الكلام. لكنّ هذا الموقف السلبي من الفلسفة وإن ظلّ ماثلاً في كتابات الغزالي التالية فإنّه لم يمنع صاحبه من توسيع أفق تفكيره والإطال على مصادر جديدة للحقيقة. وتدلّ القراءة الشاملة المتأنيّة لتلك المؤلّفات على أنّه أقرّ بهيمنة النظام على العالم في جميع مستوياته، وبأنّ هذه الهيمنة تستند

إلى قاعدتين مترابطتين شديد الترابط هما الحكمة والإرادة الإلهيتان من جهة، والحاجة إلى الأسباب لحدوث الحوادث على وجه النظام والحكمة من جهة أخرى. فالله وإن كان قادرا على أن يفعل كل شيء بنفسه من غير أن يحتاج إلى وسائط فإنه لا يكاد يفعل شيئا إلا من وراء أسباب ووسائط لا يحصي عددها سواه، بل إنه هو نفسه سبب، بل السبب الأول ومسبب الأسباب، ولذلك استحق أن يوصف بأنه «المغيّر من غير تغير» و«المحرّك الأول الذي لا محرّك له ولا هو متحرّك في نفسه»¹.

1.2. السببية أساس الموجود الحادث

لماذا لم ينجز الله أفعاله بنفسه واختار أن ينجزها بواسطة الأسباب؟ اعتبر الغزالي الأمرين متساويين في القدرة الإلهية، لكنّه لم يعتبرهما كذلك من منظور الحكمة، وذهب إلى أن مقتضيات العناية والنظام هي التي رجّحت الأمر الثاني، أي الفعل بواسطة الأسباب. أظهر ذلك في معرض الردّ على الباطنية الذين لم يقتنعوا بجدوى العبادات والشرائع والتكاليف فتحلّوا منها وادّعوا أنّهم يحققون بالعلم والزهد مثل ما يحققه العامة بالعبادات المكتوبة وأكثر². وقد اعتمدوا في ذلك على كون الله قادرا على تحقيق النفع لعباده من غير تكليف، فما الداعي إلى أن يكلفهم ويتعبهم؟

لم يرتض الغزالي هذا الموقف وشبهه منطوق الباطنية فيه بمنطق من يقول: إن الله قادر على إنماء الطفل بلا رضاع وتصحيحه من غير أدوية فما باله عاقب بعقوبة الجوع من ترك الأكل وعاقب بالمرض من ترك الأدوية؟ رأى أن هذا الضرب من التفكير خيالي لأن الله لم يقرّر هذا النظام غضبا وانتقاما وإنما جعل الأمور تسير على هذا النحو من الانتظام لأن ذلك هو ما يحقق الحكمة والعدل. غير أننا قد لا نعرف وجوه الحكمة والعدل في الترتيب الإلهي. وأوضح مثال على ذلك أحكام الطاعات والمعاصي ونسبتها إلى آلام الآخرة ولذاتها، فإن هذه أسباب ومسببات رُتّب بعضها على بعض لسرّ لا يعلمه إلا الله. وشبه الغزالي من لم يعترف بهذا النظام وأخذ يخرقه بالمعاصي بالأعمى

¹ نفسه، ج2، ص449؛ ج4، ص381.

² نفسه، هُافت، ص ص278-279؛ مسائل، ص218.

الذي يتعثر بأواني الدار المرتبة أحسن ترتيب فيتهم أهلها عن غير حق بوضع الأواني في غير مواضعها، وإنما أتى الأعمى من عماه لا من فوضى النظام¹. إن تصوّر العالم القائم باعتباره أفضل العوالم الممكنة واعتبار نظامه أحكم نظام وأجده لكل من يعيش فيه والحكم على ترتيب أجزائه بأنه أوفق ترتيب يستطيع عقل من العقول أن يهتدي إليه أمور لا بدّ من أن تفضي بالغزالي إلى الاعتراف بوجود أسباب ثوان تعطي العالم لحمته وسداه. وكانت هذه الفكرة من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها التصوّر الفلسفي للعالم عثر عليها الغزالي عند ابن سينا فقال بها، ثمّ انتقلت إلى ابن رشد فأسس عليها مفهومه للعناية واستدلّ بها على وجود الله².

لكنّ سؤال الحكمة سؤال ميتافيزيقي أفضى إليه نظر ميتافيزيقي في الوجود والعالم وله نماذج كثيرة في علم الكلام والفلسفة: لماذا توخّى الله الترتيب والنظام في خلق العالم وتصريف شؤونه؟ لمّ استعمل في ذلك الأسباب والوسائل؟ لمّ لمّ يستغن عن الشرّ؟ لماذا يطلب منا أن نعمل ونشقى حتّى يدخلنا الجنّة بعد ذلك؟ ومن شأن هذه الأسئلة أن تصرف نظر الناظر عن العالم المادّي إلى نوايا الإله ودوافعه ومقاصده، وهو ما يحول دون التوصل إلى أحكام موضوعيّة جديرة بالثقة، وهذا هو شأن الكثير من تقريرات المتكلمين.

أقرّ الغزالي بالسببية في جميع مستويات الوجود مؤسساً النظام الكوني عليها، ولم يحصر مجال تطبيقها في نطاق العالم المادّي المحسوس بل عممه في كلّ مراتب الوجود التي ينطوي عليها عالم الغيب والشهادة ولم يُخرج من حيّزها سوى الوجود الإلهي، فكلّ ما خلا الله يخضع لمنطق الأسباب والمسببات. كان كمعظم المتكلمين يسلم بأنّ «علم الله بالأشياء سابق عليها وسبب لها»³، وبناء على ذلك افترض أنّ «جميع ما كان وما يكون مسطور ثابت في شيء خلقه الله» سمّاه لوحاً وإماماً وكتاباً وعرشاً، وجعله مرجعاً

¹ نفسه، مسائل، ص 219-220.

² «متى لم يعقل أن ههنا أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنّها صنعت عن علم وحكمة». ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 117.

³ الغزالي، المقصد، ص 93.

ضروريًا لما يحدث في العالم. فالله «يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش. فإنه لا يحدث في العالم صورة ما لم يحدثه في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثه في الدماغ»¹. وأكد في موضع آخر أن «حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في قلوب الملائكة المقربين»².

وفسر المرور الاضطراري بهذه الوساطة التي هي العرش أو اللوح تفسيراً مكنه من تأكيد فكرة النظام وجنّبه في الآن نفسه مزلق الحدّ من الإرادة الإلهية وإخضاع الله لقانون الوجوب. أرجع هذه الضرورة إلى أحد معنيين: إمّا إلى أن الخلق على هذا الوجه واجب في نفسه، أو أنه ليس بواجب إلا أن الله أجرى سنته وعادته على هذا النحو ولو شاء أن تكون بخلاف ذلك لكانت. لكن بعد سبق المشيئة الأزلية أصبح حدوث خلاف الواقع ممتنعاً، «لا لقصور في ذات القدرة لكن لاستحالة ما خالف الإرادة القديمة والعلم السابق الأزلي»³. إن الطابع الاحتمالي لهذا التفسير (هذا أو هذا) والتجاءه إلى افتراضات لا مستند لها في المنطق أو التجربة يفقدانه كلّ قيمة فلسفية. ويمكن إرجاع هذا الهزال في الاستدلال إلى كون الغزالي يحاول البرهنة على ما لا يقبل البرهنة أصلاً لأنه مجرد مفهوم خيالي أو رمز ديني.

وبالاستناد إلى مبدأ الفاعلية والاطراد صنّف الغزالي الأسباب إلى ثلاثة أصناف: أسباب مقطوع بنتائجها، وأسباب مظنونة بنتائجها ظناً يوثق به، وأسباب موهومة بنتائجها وهي ما لا تثق النفس به ثقة تامة ولا تطمئن إليه. فمن الأسباب ما «ارتبطت المسببات بها بتقدير الله ومشيبته ارتباطاً مطرداً لا يختلف»، وضرب لها مثال الطعام الذي لا يمكن أن ينتقل إلى فيك ويُمضغ ويُبعل إلا بحركات يدك وأضراسك ولسانك، ومثال النبات الذي لا يمكن أن ينبت من غير زرع تزرعه وبذر تبذره، ومثال إنجاب زوجتك ولداً فإنه لا يتحقق إذا لم توقعها. واعتبر من الجنون انتظار حصول هذه الأشياء من غير

¹ نفسه، إجماع، ص 60؛ قانون، ص 131. وانظر أيضاً: إحياء، ج 5، ص 127-128.

² نفسه، إحياء، ج 3، ص 33.

³ نفسه، إجماع، ص 60-61.

توفير أسبابها، واعترف بأن القانون الإلهي يقضي بأن لا تتحقق النتائج إلا بأسبابها¹.

ومنح القدر والتقدير في المقصد معنى طبيعياً نظامياً بحيث يدلان دلالة دقيقة على معنى النظام والحساب في عمل الأسباب. فأكد أن كل ما يصدر منها يصدر بـ«قدر معلوم ومقدار مقدر»، وأن حركتها «لا بد من تقدرها ليتقدر ما يتولد منها»، وعرف المتولد منها بأنه جملة «الحوادث المقدرّة التي لا يتقدّم منها شيء ولا يتأخّر إذا جاء أجلها، أي حضر سببها، وكلّ ذلك بمقدار معلوم». وطبق هذا المعنى للتقدير على حركة الفصول أيضاً، فبين أن اختلافها «مقدر بقدر معلوم لأنها منوطة بحركات الشمس والقمر، والشمس والقمر بحسبان، أي حركتهما بحساب معلوم»².

وذهب في الإحياء مذهباً أكثر صراحة في الاعتراف بلزوم النتائج عن أسبابها وشمول النظام لكلّ الموجودات، غير مميّز في ذلك بين أفعال الله وأفعال الوسائط. فأقرّ بأنه «لا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلا بالحقّ واللزوم، وكذلك جميع أفعال الله تعالى، ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثاً يضاھي فعل المجانين... فكلّ ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحقّ لازم لا يتصوّر أن يكون إلا كما حدث وعلى هذا الترتيب الذي وجد»³.

وفي المقصد استعمل الغزالي ثلاثة مفاهيم أساسية في وصف عملية الخلق تتصافر معانيها من أجل تفسير ما يمكن تسميته بالنظام الميكانيكي للعالم وتتجلّى من خلالها أهميّة فكرة الأسباب في عملية الخلق الأولى وسير نظام العالم اليومي، هي مفاهيم الحكم والقضاء والتقدير.

أمّا الحكم فيعني تدبير الله «أصل وضع الأسباب» لتكون مؤهّلة للتوجّه إلى مسبباتها. وفي موضع آخر عرفه بأنه «التدبير الأوّل الكلّي والأمر الأوّل الذي هو كلمح البصر»⁴. ولا شكّ أنّه يقصد بذلك الأمر الإلهي «كن» المذكور في

¹ نفسه، إحياء، ج4، ص ص407-411، 435.

² نفسه، المقصد، ص ص101-102.

³ نفسه، إحياء، ج4، ص ص393-394. فارن بابن سينا، الرسالة العرشية، ص15.

⁴ الغزالي، المقصد، ص ص98، 102.

سورتي القمر (50/51) والنحل (77/16)، وهو أمر لا يحتاج إلى زمان ومكان ولا يقع في زمان ومكان، لذلك شبّهه بلمح البصر. إلاّ أنّه لم يكن أمراً لغويّاً، بل كان بمثابة المخطّط الصوري الأصلي الذي جعله الله أساساً لنظام الأسباب المتحكّمة في أمر العالم وأودعه اللوح المحفوظ. ويعني افتراضه هذا التدبير الأوّلي إقراراً بالأصل المثالي للعالم، وبأنّ خلق الله للعالم لم يكن مباشراً ولم يتطلب وقتاً، وبأنّه لم يفكر في خلق الحوادث وإنّما فكر في خلق أسبابها فقط. وأمّا القضاء فيعني «الوضع الكلّي للأسباب الكلّية الدائمة»، أو نصب «الأسباب الكلّية الأصليّة الثابتة المستقرّة التي لا تزول ولا تحول، كالأرض والسموات السبع والكواكب والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغيّر ولا تنعدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله»¹. وهو مرحلة ثانية تلي التقدير الكلّي الأوّلي وتسبق الحياة الزمنيّة للموجودات الجزئيّة. ولئن كان القضاء بهذه الأسباب الكلّية واقعا في الزمن فإنّه زمن دائم مستمرّ، وهذا يجعل من قضاء الله مرحلة وسطى بين الكلّي أو المثالي بأعمّ معانيه والجزئيّ بزمنيّته الخاصّة. وما يلفت الانتباه في لغة الغزالي وهو يتحدّث عن هذا المفهوم أنّه استعمل فعلي الوضع والنصب ولم يستعمل فعلي الخلق والإحداث. فهل يعني ذلك إقراراً بأنّ هذه الأسباب كانت موجودة منذ البداية، وأنّ الله لم يخلقها من عدم، وأنّ شأنه معها لم يتعدّد الاستعمال والتوظيف؟

وأما القدر فيعني «توجيه هذه الأسباب بحركاتها المتناسبة المحدودة المقدّرة المحسوبة إلى المسبّبات الحادثة منها لحظة بعد لحظة»، أو «توجيه الأسباب الكلّية بحركتها المقدّرة المحسوبة إلى مسبّباتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص»². وهذه هي المرحلة الثالثة في عمليّة الخلق، وتتمثّل في متابعة الله الأسباب الكلّية وهي تفعل وتتوجّه صوب مسبّباتها، وهي مرحلة زمنيّة تخضع لحركة التاريخ، ودور الله فيها لا يتعدّد التوجيه. ونعتقد أنّ الغزالي استعمل هنا لفظ التوجيه في المعنى المفهوم من قولنا: وجّه الرجل

¹ نفسه، ص98.

² نفسه، ص ص98-99؛ الأربعين، ص14.

رمحه أو سهمه صوب الهدف. فالله يحدّد للأسباب اتجاه حركتها ومسارها، والأسباب تنجز الحركة بنفسها وتحقّق الهدف المرسوم لها سلفاً.

من خلال هذا التصرّو الثلاثي الأبعاد المتدرّج من الحكم إلى القضاء فالتقدير يظهر مدى التباين والترابط في الوقت نفسه بين ما سمّاه الغزالي بعالم الأمر وما سمّاه بعالم الخلق، فأحدهما بعيد عن الآخر من حيث المنزلة والطبيعة وكيفية الاشتغال لكنّهما مع ذلك متراتبان وكلاهما خاضع للسببيّة، فالأوّل سبب لما يحدث في الثاني من وقائع لكنّه مسيرٌ بحكم أوّلي سطره الله قبل الزمان والمكان، والثاني منفعل بالأوّل خاضع لتوجيهه. ويبدو هذا التصرّو شديد الشبه بما ذهب إليه ابن سينا في العديد من مصنّفاته¹. وفيما يلي نبين مظاهر السببيّة في هذين العالمين كما تصوّرها الغزالي.

2.2. السببيّة في عالم الأمر

بناء على تحليله الخاصّ لمفاهيم الحكم والقضاء والتقدير لم ينظر الغزالي إلى الموجودات باعتبارها حوادث منفصلة بعضها عن بعض كما تقتضيه النظرية الذريّة لا صلة لآحادها إلاّ بموجود واحد فوقها هو الله خالقها، وإنّما اعتبرها عناصر متضامنة في نظام مترابط وميّز فيها بين قسمين مختلفين من الموجودات: قسم الأسباب وأناطه بعالم السماء، وقسم المسبّبات وأناطه بعالم الأرض. وحين تكلم في المقصد عن الأسباب الكلّيّة الدائمة إنّما كان يقصد هذا القسم الأوّل، ويتكوّن من النجوم والشمس والقمر وغيرها من المخلوقات العلويّة العظيمة.

لم ير الغزالي في التسليم بأنّ هذه المخلوقات جُعِلت أسباباً كليّة لما يحدث في عالما على وجه التفصيل تناقضاً مع ما نهى الشرع الشرع عنه من التصديق بعلم النجوم والمنجمين لأنّها اعتُبرت في هذا الأفق أسباباً مسخّرة بأمر الله عاملة بمقتضى حكمته². وحصر ما نهى الشرع عنه في أمرين: أوّلهما التصديق بأنّ النجوم «فاعلة لآثارها مستقلّة بها وأنّها ليست مسخّرة تحت تدبير مدبّر

¹ نفسه، فضائل، ص 109-110. قارن بابين سينا، الرسالة العرشية، ص 16؛ الإشارات والنبهات، ص 297؛ النجاة، ص 337.
² الغزالي، إحياء، ج 4، ص 181.

خلقها وقهرها»، والآخر «تصديق المنجمين في تفصيل ما يخبرون عنه من الآثار التي لا يشترك كافة الخلق في دركها» لأنهم يخبرون بما يخبرون به عن جهل. أما التصديق بأن الكواكب أسباب لآثار تحدث في الحيوان والنبات والجماد، كجفاف الثوب أو تغيير لون الوجه لتعرضهما لحر الشمس، فلم يعتبره «قادحا في الدين، بل هو حق»¹.

واعترف بوجاهة علم الفراسة أيضا رغم اعتماد المتفرس على مجرد التأويل، وأرجع وجاهته إلى ازدواجية تأثير الأسباب السماوية. فبفضل هذه الازدواجية يتمكن الناظر في كتف شاة مثلا من الاستدلال «بما فيها من الخطوط الحمر على جريان سفك الدماء في السنة، و[ب]ما فيها من النقط على كثرة الأمطار والنبات»، ويكون في ذلك مصيبا. وهو يعلم على القطع «أن حمرة خطوط كتف الشاة لا تكون علة تقتل السلاطين، ولا النقط فيها علة كثرة النبات والأمطار ولا معلولا لها. ولكن لا يبعد من عجائب صنع الله أن يكون في الأسباب السماوية سبب واحد يتفق في تلك السنة، فيكون علة بحكم إجراء العادة لحياة في أعضاء الحيوانات وتشكلاتها وفي أسباب كثرة الغيوم وفي أسباب تواحش القلوب التي هي أسباب التقاتل التي هي أسباب سفك الدماء. وإنما يستنكر هذه العلوم الجهال الذين لا خبرة لهم بعجائب صنع الله واتساع قدرته»². إن ما يحدث في الأرض له أسباب إذن، وأسبابه سماوية. وجائز أن يكون السبب الواحد منها سببا لعدة مسببات في الأرض ويكون بين هذه المسببات ترابط يدرك بالتأويل، لكنّه ترابط دلالي لا ترابط عليّ.

وفي المقصد أجرى الغزالي تصوّرا ميكانيكيا صارما على العالم والمجتمع حاول من خلاله أن يوضح كيفية تأثير الأسباب السماوية في الأحداث الأرضية، فربط ربطا محكما بين العالي والسافل من الموجودات وبين الأسباب الروحانية والأسباب المادية في منظومة واحدة متضامنة، وأكد أن لكل سبب وظيفة بعينها لا يحيد عنها ومنزلة محددة لا يعدوها. ولعلّ ما

¹ نفسه، ص 181-182.

² نفسه، محك، ص 120.

يلفت الانتباه فيما ذهب إليه أنه أدخل ضمن الأسباب الكلية الأرض والبحر والهواء والرياح -وهي عناصر سفلية- ولم يكتف بالشمس والقمر وسائر الكواكب، وفَسَّر تأثير الأسباب الكلية السماوية في الأرض تفسيرا طبيعيا يعتمد على الملاحظة الحسية والتجربة البسيطة. فالشمس تسخّن والقمر يربط والرياح تُلَقِّح... وهكذا يتعاون الجميع على إنضاج الثمار. صحيح أنه اعتبر هذه الأمور بعض فوائد تلك الأسباب لا كلّ فوائدها¹، لكنّه في كلّ الأمثلة التي ضربها لم يكن يذكر غير هذه الأفعال الطبيعية الملموسة التي يعرفها عامّة الناس ويوجد بعضها المذكورا في القرآن.

وبصورة عامّة كان الغزالي يجيد اختيار الأمثلة ويميل إلى الاستشهاد بالمجرّب المعروف منها، ولا شكّ أنّ تقويم فكره بالاعتماد على ما ضربه من أمثال من شأنه أن ينشئ فهما خاطئا لحقيقة آرائه. ذلك أنّ طبيعة تأثير الأسباب العلوية عنده يتجاوز هذه الأمثلة كثيرا ويشمل مختلف الظواهر النفسية والعقلية والغيبية التي يعرفها الإنسان، لكنّه لم يكن يتوسّع في ضرب الأمثلة التي توضّح ذلك ويكتفي أحيانا بالعموميّات. مثال ذلك قوله في توضيح دور السماء: «فإذن المقصود أنّ غذاء النبات لا يتمّ إلاّ بالماء والهواء والشمس والقمر والكواكب ولا يتمّ ذلك إلاّ بالأفلاك التي هي مركوزة فيها ولا تتمّ الأفلاك إلاّ بحركاتها ولا تتمّ حركاتها إلاّ بملائكة سماوية يحركونها، وكذلك يتمادى ذلك إلى أسباب بعيدة»². إنّ هذا القول يؤكّد أنّ فهم الغزالي لعليّة الأفلاك مزيج من الفهم الطبيعي «العلمي» والفهم الديني الميتافيزيقي والفهم الفلسفي الفيضاني. ويتّضح منه أنّ الأسباب سلسلة ذات مستويات عديدة متدرّجة بعضها نعرفه وبعضها لا نعرفه، آخرها موجود عندنا أمّا أولها فموجود عند الله، ولا نعرف من شأن الله وعالمه إلاّ القليل.

إنّ ما يميّز تصوّر الغزالي للسببية السماوية أنّه يقوم على مقابلة ديمومة «الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرّة التي لا تزول ولا تحوّل... وحركاتها

¹ نفسه، المقصد، ص ص 101-102؛ إحياء، ج 4، ص ص 180-181، 185-186.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 183.

المتناسبة الدائمة التي لا تتغيّر ولا تنعدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله¹ بظرفيّة «المسبّبات الحادثة منها لحظة بعد لحظة». لذلك وصف تلك الأسباب بالكليّة والدائمة مقابل مسبّباتها المحدودة بالمحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص². وفي هذا الإطار فسّر العبارة القرآنيّة «جاء أجلها» بحضور أسبابها³، فالمقصود ببلوغ الكتاب أجله تحقيق تلك الأسباب نتائجها. وهذا يعني نهاية المحدثات بسبب عرضيّتها وظرفيّتها، ولا يعني نهاية الأسباب التي هي بطبعها دائمة مستمرّة. ويعني أيضا أنّ الأسباب لا تفعل باستقلال، وإنّما تتبع تخطيطا إلهيا مسبقا. إنّ هذه المقابلة لا تضع في صعيد واحد السبب والمسبّب باعتبار كلّ منهما ظاهرة طبيعيّة وعنصرا من عناصر الكون، بل تجعل منهما رتبتين مختلفتين ومستويين وجود متباينين، وهذه إحدى خصائص الفكر الميتافيزيقي القديم ما قبل العلمي.

ولإعطاء صورة ملموسة عن الدقّة التي يتّسم بها اشتغال الأسباب العلويّة وتحريكها للموجودات السفليّة ضرب الغزالي مثال الساعة المائيّة التي تتكوّن من مجموعة عناصر يتحرّك أحدها لعلّة، فيتحرّك الثاني لحركته، والثاني يحرك ثالثا، وهكذا إلى أن تصل الحركات إلى غايتها وهي تحديد الوقت. وأبدى في هذا الإطار معرفة دقيقة بمبدأ الحركة الميكانيكيّة وبقابليّتها للتوظيف المتعدّد بحسب أغراض الإنسان، فذكر أنّ هذه الحركة النهائيّة المحدّدة للوقت يمكن أن تُجعل سببا لحركات أخرى «حتّى تتولّد منه حركات عجيبة مقدّرة بمقادير محدودة، وسببها الأوّل نزول الماء بقدر معلوم»⁴.

وسمحت له فكرة السلسلة السببيّة بمدّ سلسلة الأسباب إلى ما تحت السماء، أي إلى الأسباب الأرضيّة أو الطبيعيّة، وهو ما لاحظته في أسباب معيشة الإنسان ونزول المطر. وفي هذا الإطار تصوّر عناصر الطبيعة كالسلسلة

¹ نفسه، المقصد، ص 98، س 10-13.

² نفسه، ص ص 98-99.

³ نفسه، ص 101، س 6-7.

⁴ نفسه، ص ص 99-101.

المحكمة الترابط بحيث يكون العنصر الواحد منها سببا بالنظر إلى ما تحته مسببا بالنظر إلى ما فوقه، ولا يخرج شيء من الموجودات عن هذه السلسلة¹. إن الذهاب مع هذا المنطق إلى آخر نتائجه يفضي بالضرورة إلى تطبيق قانون السببية على الحياة الإنسانية في مختلف أبعادها الاجتماعية والروحية والأخروية، وهذا ما نوضحه فيما يلي.

3.2. السببية في عالم الخلق

إن الوجود الإنساني محور أساسي من محاور الوجود العام في تصوّر الغزالي، تتجلى أهميته فيما أحاطه الله به من أسباب سخّرها لخدمته والعناية به واستصلاح العالم لأجله. فليس من أمن يتحقّق له «إلا وهو مستفاد بأسباب» تفرد الله «بخلقها والهداية إلى استعمالها»². والأمن في معجم الغزالي الصوفي مفهوم واسع يشمل الأمن الصحيّ الظاهر وأمن القلب من الرذائل وأمن الآخرة، وهذا يجعل مجالات الطبيعة والمجتمع والنفس محكومة بأسباب توجهها وتسهر عليها، ولا غنى لأحد عن معرفتها والاستعانة بها على الوجه المطلوب إن كان يهّمه تحقيق سعادته في الدنيا ونجاته في الآخرة.

تظهر هذه الفكرة في مواطن عدّة من مؤلّفات الغزالي، منها ما ذهب إليه في تأويل الحديث «داووا مرضاكم بالصدقة» من مزج بين الاعتبار الميتافيزيقي الروحاني والاعتبار الاجتماعي النفسي. فقد فهم الحديث على معنى أنّ الصدقات تكون سببا لتحريك الهمم للدعاء، وحركة الهمم تكون سببا لفيضان الهداية من خزائن الملكوت إلى قلب المريض والطبيب «فإنّه كلّما انصرف إلى هم أهل الدين وأفكارهم كانت أسبابها مبذولة من جهة الملائكة، ولا يمكن تحريك هم أهل الدين إلاّ بالإحسان والصدقة». وتكون هداية المريض والطبيب سببا لاستعمال الدواء على القانون الصواب ويكون استعمال الدواء سببا للشفاء وتكون حركة الهمم باعثة لروحانيات الملائكة في إفاضة الهداية بسبب المناسبة التي توجد بين الأرواح والروحانيات، «ولهذا البحر غور عميق

¹ نفسه، معيار، ص 232.

² نفسه، إجماع، ص 75.

ولا ينكشف هذا السرّ إلا بمقدار ما بين الروح والروحانيات من تناسب وانسجام لأنّ جميع الأمور ربّانية... وعالم الأمر بعيد عن عالم الخلق»¹.

إنّ هذا التأويل الباطني للحديث يدلّ على أنّ الغزالي يقرّ بأنّ حياة البشر محكومة بنوعين من الأسباب: أسباب ماديّة طبيعيّة وأسباب روحيّة علويّة، وأنّه يعتبر النوعين متعاونين على تحقيق تطلّعات الناس ويعترف بضرب من التداخل بينهما، إلاّ أنّه يضع الأسباب الماديّة تحت الأسباب الروحيّة ويجعلها تابعة لها مندرجة فيها. وهذا التصرّو للسببيّة يكرّس في المستوى الميتافيزيقي تصوّره الثنائي للعالم ومركزيّة الملكوت فيه، ويدعم في المستوى الديني رؤيته الصوفيّة وما يدعو إليه من منهج روحي في الحياة، ويشجّع المؤمنين في المستوى الاجتماعي على دعم المتصوّفة والزهاد ماديّاً بإعطائهم الصدقة درءاً للضرر واستجلاباً للمنفعة. وكلّ ذلك يلخّص مشروع الغزالي الصوفي في أبعاده النظريّة والاجتماعيّة والسلوكيّة.

وفي موضع ثان أجرى هذا التصرّو للسببيّة على أعمال الإنسان الدنيويّة والجزاء الأخروي المترتب عليها، فبيّن أنّ انتفاء الرابطة الآليّة بين العمل والجزاء لا ينقص شيئاً من حقيقة كون الأعمال أسباباً للجزاء، وفسّر خطأ ما نبنيه من أحكام بشأن مصير بعض العباد الأخروي اعتماداً على ما نعرفه من أعمالهم الدنيويّة بخفاء بعضها عنّا وغموضها. وشبّه ذلك بخطأ الطبيب الذي يحكم على مريض استحكمت علته «بأنّه يموت لا محالة ولا يقبل العلاج» اعتماداً على ظاهر حاله، ويحكم على مريض آخر خفيف العلة «بأنّ عارضه خفيف وعلاجه هين»، فيحصل العكس لأسباب كانت خافية عليه. ففي الحكيمين -الحكم على الطائع والعاصي والحكم على المريض- نصدّر عن «ظنّ يصيب في أكثر الأحوال»، لكنّه قد يخطئ إذا فاتتنا بعض الأسباب. وهذا، إذا كان ممكن الوقوع فيما يخصّ حياة الأبدان، فإنّه أجدر بالوقوع فيما يخصّ حياة الأرواح ومصيرها الأخروي لأنّهما أشدّ خفاء وغموضاً. ففي هذا المجال يوجد من الأسباب الخفيّة ما تعجز قوّة البشر عن معرفته ولذلك يجب «أنّ نجوّز العفو عن العاصي وإن كثرت سيئاته الظاهرة والغضب على

¹ نفسه، فضائل، ص ص 109-110.

المطيع وإن كثرت طاعاته الظاهرة». ولم ير الغزالي في هذا التجويز تهديدا لمبدأ السببية، بل رأى فيه تحقيقا لها وتجسيدها لأصل العدل الإلهي مفهوما فهما صوفياً سنياً متصالحا مع بعض وجوه الاعتزال¹.

وفي موضع ثالث أقرّ الغزالي بأنّ الحرام أو المحظور أو المعصية «سبب العقاب في الآخرة»، وفسرّ المراد بالسبب بـ«ما يفهم من قولنا: الأكل سبب الشبع وحزّ الرقبة سبب الموت والضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء» معرضا عن شرح المفهوم شرحا نظرياً قد يتورط بسببه مكتفياً بالإحالة على أمثلة واقعية ملموسة. وافترض اعتراضاً على هذا التفسير يتمثل في أنّ المعصية لو كانت سببا بهذا المعنى لم يتصور أن لا يعاقب الله عاصيا، وهذا مخالف للاعتقاد السنّي. وأجاب بأنّ الأمر ليس كذلك «إذ لا يفهم من قولنا: الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أنّ ذلك واجب في كلّ شخص أو في معيّن مشار إليه. بل يجوز أن يعرض في المحلّ أمر يدفع السبب ولا يدلّ ذلك على بطلان السببية. فربّ دواء لا ينفع وربّ ضرب لا يدرك المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشيء آخر... وكما أنّ العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله مرضية توجب العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب»².

إنّ أهميّة هذا الشاهد تكمن في تضمّنه أقدم استعمال فيما نعلم للفظ السببية في دلالتها الاصطلاحية³، وهو يكشف بوضوح عن نزعة الغزالي إلى التآليف بين الآراء والمذاهب المختلفة، وهي نزعة تزداد وضوحا كلّما تعلق الاختلاف بقضايا نظرية معقدة تستعصي على الحلّ بمجرد النظر العقلي الفلسفي أو

¹ «قد انكشف لأرباب القلوب أنّه لا عفو عن عبد إلاّ بسبب حفيّ فيه يقتضي العفو، ولا غضب إلاّ بسبب باطن يقتضي البعد عن الله. ولولا ذلك لم يكن العفو والغضب جزاء على الأعمال والأوصاف، ولو لم يكن جزاء لم يكن عدلا؛ ولو لم يكن عدلا لم يصحّ قوله تعالى: «وما ربك بظلام للعبيد» (فصلت 46/41) ولا قوله: «إن الله لا يظلم مثقال ذرة» (النساء 40/4).» نفسه، إحياء، ج4، ص46. وانظر رأيه في وجوب قبول توبة العباد على الله، ص24.

² نفسه، المستصفي، صص 23-24.

³ استعمل ابن رشد لفظ السببية في تهافت التهافت مرتين في معنى واحد يدلّ على الذات مقابل الزمان، الموضع الأوّل قوله، ص54: «متقدّما بالسببية لا بالزمان»، والثاني قوله، ص55: «متقدّما عليه بالزمان والسببية».

الكلامي أو باعتماد المنقول وحده، فيعمد إلى التركيب بين مختلف الآراء والروافد والأخذ بما يرشد إليه العقل والنقل معا. وبراعة الرجل تكمن في تمكنه غالبا من تخطي عقبة التناقض بين الآراء المختلفة والاهتداء إلى ما فيها من عناصر تقبل التأليف والتركيب. ففي هذا الموضوع أقر بالسببية في معناها الطبيعي، ثم ما لبث أن عمّمها على حياة الإنسان الروحية ومصيره الأخروي وأبقى الباب مفتوحا لإمكانية خرق نظام الأسباب، لكنه جعل ذلك استثناء وفسره بعوامل موضوعية يمكن اعتبارها أسبابا مضادة.

ومثل هذا التركيب بين الأنساق المختلفة في موضوع السببية متواتر عند الغزالي. ففي شرحه لاسم الحكم من أسماء الله الحسنى أوحّ أولا على ما يمكن اعتباره شرحا سنّيا معتبرا للفظ دالّا على معنى الحكم الأخروي رابطا في ذلك بين العمل في الدنيا والجزاء في الآخرة. ثم ما لبث أن أعطاه مضمونا معتزليا مؤكدا أنّ الحكم للبرّ بالسعادة يعني جعل البرّ سببا للسعادة، والحكم للفاجر بالشقاوة يعني أنّه جعل الفجور سببا للشقاء كما جعل الأدوية والسموم أسبابا للشفاء والهلاك. وفي مرحلة ثالثة اعترف له بمضمون كوسمولوجي فلسفي كشفنا عن فحواه حين استعرضنا شرحه لمفاهيم الحكم والقضاء والتقدير¹.

ولم يكتف الغزالي بإبراز دور الأسباب في حياة الإنسان الروحية وإظهار حاجته الأكيدة إليها بل سعى إلى الكشف عن طبيعتها وتفسير كيفية عملها. وإذا كان قد ردّها فيما ذكرناه آنفا من مواضع إلى معطيات واقعية مفهومة فإنّه مال في مواضع أخرى إلى مماهاتها بالموجودات الروحانية المختلفة ولاسيما الملائكة والشياطين مصنّفا إياها إلى أصناف عدّة اقتضاها اختلاف الأفعال المنسوبة إليها.

فقسّم الملائكة إلى ثلاث طبقات: الملائكة الأرضية والملائكة السماوية وحملة العرش²، واعتبر هذه المراتب غير متساوية. فالملائكة الأرضية في أدنى

¹ نفسه، المقصد، صص 98-99؛ الأربعين، ص 14. وانظر جمعه بين مقالتي الطبع والإرادة الإلهية في: فضائل، صص 109-110.
² الغزالي، إحياء، ج 4، ص 186.

المراتب، وهي الموكلة بجنس الإنس وهي التي أمرت بالسجود لآدم، وتأخذ مددها من الملائكة السماوية. تليها الملائكة السماوية، وهي تستمد من حملة العرش. ثم حملة العرش -وسماها في الجواهر بالملائكة الكروبيين-، وهي فوق الملائكة السماوية، وتستمد مددها من الله مباشرة. والله فوق الجميع، يمدهم بتأييده وهدايته.

واعترف بأن هذا ترتيب مجمل يهمل الكثير من المراتب الفرعية التي لا يعلمها إلا الله. فمن الملائكة الأرضية صنف ذكرهم القرآن هم الملائكة الكرام الكاتبون، وخاصيتهم أنهم لا يطلعون على أسرار القلب وإنما يطلعون على الأعمال الظاهرة فحسب. وأعلى الملائكة «في رتبة القرب ملك اسمه إسرافيل». أما الملك جبريل فهو عبد لله، يسمى جبريل وروح القدس والأمين، وهو عنده محبوب مطاع أمين مكين»¹.

إن هذا التصنيف الثلاثي حصيلة تركيب بين تصوّرين مختلفين، أحدهما فلسفي يقوم على ثنائية العقول والنفوس التي يستند إليها التصوّر الفيضي للسماء في مقابل الأرض الواقعة تحت فلك القمر وترمز إلى عالم الكون والفساد، والآخر ديني كتابي يتمثل في إقرار التوراة بالملائكة الكروبيين خدما شخصيين لله. وكان تمييز الفلاسفة بين مراتب مختلفة من الملائكة نتيجة منطقيّة لاعتمادهم على مفهومي القوّة والفعل وثنائية الكامل والناقص. فمن مذهبهم أنّ الوجود الأكمل لله، و«كلّ وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص، وللنقصان درجات وتفاوت». والملائكة المقربون هم الأقرب صفة إلى الله، و«كلّ ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوّة حتّى يخرج إلى الفعل. فإذن كمالهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله»، إلا أنهم مع ذلك على درجات ومراتب. فالملائكة السماوية «عبارة عن النفوس المحركة للسموات». والملائكة الكروبيون المقربون هي «العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيّز ولا تتصرّف في الأجسام» ومنها تفيض الصور الجزئية على النفوس السماوية، وهي أشرف من الملائكة

¹ نفسه، ج3، ص42؛ ج4، ص ص152-153، 187؛ جواهر، ص11. فارن بالمعنى الذي أبرزه جعيط في تحديد دلالة اسم جبريل في: جعيط، الوحي والقرآن والنبوءة، ص53.

الساوية لأنها مفيدة وتلك مستفيدة «المفيد أشرف من المستفيد». وأشرف الملائكة ما عبّر الله عنه بالقلم، ودونه في المرتبة الملك المسمّى باللوح¹. تعتمد هذه التصنيفات على مبدأين متكاملين يتعلّق أحدهما بالدرجة والآخر بالوظيفة. والتدرّج في تصوّر العالم مبدأ أنطولوجي مشترك بين الغزالي والفلاسفة. فكما أنّ الموجودات على مراتب ثلاث -موجودات تتأثّر بغيرها ولا تؤثّر فيه وهي الأجسام المتحيّزة المنقسمة، وموجودات تؤثّر وتتأثّر وهي النفوس تتأثّر بالعقول وتؤثّر في الأجسام، وموجودات تؤثّر ولا تتأثّر وهي العقول المجردة وهي جواهر غير منقسمة ولا مركّبة²، فينبغي أن تكون الملائكة أيضا على مراتب ثلاث لأنها النور الذي به ظهر نظام عالم الملكوت كما ظهر بالنور الإنساني نظام عالم الملك³.

إنّ التفاوت في درجات الملائكة مقصود والهدف منه توفير أساس ميتافيزيقي لفكرة النظام وتأكيد روحانيّة عالم السماء على الخصوص وإظهار حاجة أقسام الوجود بعضها إلى بعض بحسب حظّ كلّ منها من الروحانيّة، فبعضها يستعين ببعض على تحقيق النظام وإتمام الخير للعالم، والله هو «المنعم على جملتهم بالتأييد والهداية والتسديد المهيمن القدّوس المنفرد بالملك والملكوت»⁴. ويعكس هذا التصنيف رؤية أنطولوجيّة ذات أبعاد سياسيّة وأخلاقيّة أكيدة من خصائصها إسناد العلوّ إلى أكثر الموجودات كمالا وطاعة وقربا من الله والأشدّ براءة من شوائب المادّة والشهوة واعتبار التدرّج أساسا ضرورياً للمجتمع والمصير الأخرى. ويمكن أن نرى فيها تعبيراً عن تصعيد روحي لإرادة القوّة والكمال وتمجيد السلطة والعلوّ بسبب استعصاء هذه القيم على التحقيق في الواقع على الوجه المرغوب.

إنّ الخاصيّة الأولى لعمل الملائكة هي أنّ كلّ صنف منها يؤدّي عملا واحدا لا يتعدّاه إلى غيره، فالراكع منهم راعع أبدا والساجد منهم ساجد أبدا والقائم قائم أبدا لا اختلاف في أفعالهم ولا فتور». وقد فسّر الغزالي هذه

¹ الغزالي، ثمّات، صص 248-249، 255؛ مقاصد، ص 217.

² نفسه، مقاصد، ص 182.

³ نفسه، مشكاة، ص 59.

⁴ نفسه، إحياء، ج 4، ص 187.

الخاصية بالطبيعة المتميزة لهذه المخلوقات، فهي وحدانية الصفة خالية من كل تركيب لذلك كان ما تقوم به من أعمال واحدا. إنها أشبه بالحواس الخمس من حيث إنّ الواحدة منها لا تنافس الأخرى، فلا البصر يزاحم السمع في إدراك الأصوات، ولا اللمس يزاحم الشمّ في إدراك الملموسات... أمّا البشر فيتولّون أعمالا مختلفة وينافس بعضهم بعضا وقد يناقض الواحد منهم نفسه، وذلك مظهر من مظاهر «الاعوجاج والعدول عن العدل» سببه اختلاف صفاتهم ودواعيهم¹.

إنّ تدخّل الملائكة شامل لمستويات الوجود كافة علويها وسفليها، لكنّ ما شغل الغزالي بصفة خاصة هو تدخّلها في حياة الإنسان. ومن الطبيعي أن يحظى هذا الجانب بالنصيب الأوفر من اهتمامه لأنّ مشروعه الديني الإصلاحية يقوم عليه. ويتلخّص رأيه في الموضوع في أنّ حياة الإنسان محفوفة بالرعاية واللفظ الإلهيين محاطة بالرقابة الإلهية، والملائكة هم الذين يتولّون ذلك بتكليف من الله. فهم يصحبون الإنسان من مولده إلى مماته ويتدخّلون في حياته بشقيها المادّي والروحاني ويصعدون به بعد الموت إلى حيث يلقي مصيره النهائي².

تصوّر الغزالي حياة الناس مسكونة بالملائكة يتدخّلون في كلّ كبيرة وصغيرة منها، فلولاهم ما استقرّ الإنسان لحظة ولا ناله من خير. وهم قريبون جدّا منه، يعيش معهم ويلقاهم في الطريق، ويلقى الشياطين أيضا يحاولون إغواءه فينجحون تارة ويفشلون أخرى. فمن الملائكة من يحاور الناس ويبلّغهم رسالة شخصية من الله إليهم، أو يرفع دعاء الأحياء إلي الأموات هدية إليهم في طبق من نور. ومن الشياطين من يحاور بعض الناس لا سيما الأنبياء قصد إغوائهم، وللأنبياء والصالحين قصص معهم مدارها العلاقة بين الإنسان والشيطان وبين الشيطان والله³.

¹ نفسه، ص 188-189.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 396؛ جواهر، ص 11.

³ نفسه، إحياء، ج 2، ص 247، 290؛ ج 3، ص 52-56؛ ج 4، ص 17.

يتجلّى تدخل الملائكة والشياطين في حياة الإنسان في ثلاثة مجالات أساسية: مجال الحياة المادّية، ومجال الحياة الروحية الباطنية، ومجال المعرفة والعلوم. في المجال المادّي أكد الغزالي أنّ مع كلّ قطرة ماء ملكا يحفظها من الاندثار في الهواء بواسطة «معنى متمكّن من ذاتها»، فيضعها في موضعها المقرّر¹. وأقرّ بأنّ كلّ جزء من أجزاء بدن الإنسان والحيوان والنبات يسهر على تغذيته «سبعة من الملائكة هو أقلّه إلى عشرة إلى مائة إلى ما وراء ذلك». واستخدم في بيان ذلك النظرية الذريّة، فبيّن أنّ كلّ جزء من الغذاء يتلف ويقوم آخر مقامه وبصير دما ثمّ لحما وعظما، فإذا حصل ذلك تمّ اغتذاء الإنسان. إلّا أنّ الدم واللحم «أجسام ليس لها قدرة ومعرفة واختيار، فهي لا تتحرّك بأنفسها ولا تتغيّر بأنفسها، ومجرّد الطبع لا يكفي في ترددها في أطوارها كما أنّ البرّ بنفسه لا يصير طحيناً ثمّ عجينا ثمّ خبزاً مستديراً مخبوزاً إلّا بصنّاع. فكذلك الدم بنفسه لا يصير لحما وعظما وعروقا وعصبا إلّا بصنّاع»، ويتعدّر أن يكون «بطبعه يهندس شكل نفسه». وإذا كان «الصنّاع في الظاهر هم أهل البلد» فإنّ «الصنّاع في الباطن هم الملائكة». وبعد أن عدّد مختلف الوظائف التي يحتاج إليها اغتذاء الجسم ونموّه وحاجة كلّ منها إلى ملك يراعي مقاديرها وموادّها المناسبة حتّى لا يتشوّه الجسم ولا يفقد صورته وشكله الإنساني افترض ملكا منسقاً بين الجميع فوّض الله إليه أمر «مراعاة هذه الهندسة في هذه القسمة»، وجعله بمثابة رئيس الملائكة الصنّاع ومنسّق جهودهم².

إنّ هذا التصرّو مستوحى في وجهه السطحي من واقع المهن وتنظيمها في المجتمع، لكنّه في وجهه المعرفي الأعمق مستمدّ من الرؤية الذرية للعالم، وهي رؤية تعتبر الجواهر كائنات ميّنة لا فعل لها بنفسها وتسلّم بأنّ كلّ أثر لا بدّ له من مؤثّر وأنّه لا شيء يحصل من تلقاء نفسه. وهذا مخالف للتصرّو العلمي الحديث لواقع الذرة ولما تملكه في باطنها من طاقة هائلة قياسا إلى وزنها ولما يقوم عليه توازن مكوناتها من حركة وتفاعل عجيبين. إنّ التصرّو الغزالي يقوم

¹ نفسه، المقصد، ص122، س3-13.

² نفسه، إحياء، ج4، ص ص186-187.

على الإقرار بأن الحوادث تحدث لعلل وأسباب والأسباب تحركها الملائكة والملائكة أدوات في قبضة الإرادة الإلهية، وهذا يلغي فكرة النظام الذاتي المستقل التي قام عليها مجمل التصور الحديث للعالم والمجتمع.

وفي المجال الروحي الباطني ذهب الغزالي إلى أن الله يتحكم في الإنسان «باستسحار الملك والشیطان»، فهما مسخران بقدره الله «في قلب القلوب، كما أن أصابعك مسخرة لك في قلب الأجسام». وعزا ما يشاهده النائم من الأمثلة والرؤى إلى تمثيل الملائكة، وأقر بأن للرؤيا ملكا موكلا بها يتمثل عمله في إطلاع الأرواح عند النوم على ما في اللوح المحفوظ من حقائق. ونسب إلى الشيطان صنفين من الجن: «جند يطير وجند يسير، والوسواس عبارة عن حركة جنده الطيار، والشهوة عبارة عن حركة جنده السيار». وإضافة طابع واقعي على أشخاص الشياطين أعطى اعتمادا على بعض الأحاديث عددا منها أسماء محددة. فاسم شيطان الصلاة خنزب، واسم شيطان الوضوء الولهان. وروى عن مجاهد أن لإبليس خمسة أولاد ولّى كلّ واحد منهم على شيء: ولّى ثبرا على المصائب، والأعور على الزنا، ومبسوطا على الكذب، وزلنبورا على السوق، وأسند إلى داسم مهمة التفيتين بين الزوجين¹.

إن إحاطة الملائكة والشياطين بالإنسان جعلت منه ساحة صراع مرير بينهما يتجاذبه كلّ إلى حيّزه وطبعه، وما نحسبه حروبا طاحنة بين البشر إنما هو قبل كلّ شيء معارك بين الملائكة والشياطين. والذي استدعى الاستنجاد بهذه المخلوقات هو تضادّ نوازع الإنسان الفطرية، فبعضها باعث له على الإيمان والخير وبعضها باعث له على الشهوة والخطيئة، ولذلك كان اندلاع الصراع في كيانه محتوما، والملائكة والشياطين هم جنود المعركة².

وفي المجال المعرفي من حياة الإنسان تنهض الملائكة بدور أساسي وذلك راجع إلى أنها في حقيقتها عقول، والعقل وظيفته المعرفة. فالمعارف المختلفة تفيض على الخلائق بواسطة أرواح الأنبياء القدسية، وتقتبس أرواح الأنبياء معارفها من أنوار علوية مصدرها «الروح الإلهية العلوية» التي هي أحد

¹ نفسه، ج2، ص248؛ ج3، ص45؛ ج4، صص37، 46، 63، 116.

² نفسه، ج3، صص44، 45، 98.

الملائكة. وما يرسله الله إلى العباد «من رحمة العلوم» تتولّى إيصاله إلى قلوبهم ملائكة موكلّة بذلك¹. فما من علم يصيبه الإنسان إلاّ بفضل رسول من الملائكة.

إنّ هذه الوظائف تبينّ تداخل مستويات وثقافات عدّة في فكر الغزالي وفي نظرتّه إلى الملائكة، وتكشف عن طريقته في توظيف الثقافة الدينيّة السائدة من أجل إكساء أفكاره غير السنيّة عظاما ولحما حتّى تغدو جسما قائما ثابتا مستقيما. ولا شك أنّ التجاهه إلى مخلوقات روحانيّة لا مرئيّة في تفسير عمل الجسم الحيواني راجع إلى جهله بالأنظمة الدقيقة التي ينطوي عليها الجسم وبالقوانين التي تعمل وفقها الطبيعة، وهو جهل تفسّره حدود العصر المعرفيّة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه في تفسيره لحياة الإنسان الروحيّة والمعرفيّة. ويظهر من وصفه لهذه الحياة بأبعادها المختلفة أنّ ما يهّمه ليس الوقوف على الظواهر في حدّ ذاتها بل الاهتداء إلى وجه الحكمة فيها وتبيّن دلالتها على أسبابها البعيدة. وتصويره الإنسان محفّوفا بالملائكة تتولّى أمره في كلّ صغيرة وكبيرة دون شقاء منه وتعب² من شأنه أن يلقي في الروح أنّه ليس مطالبا إلاّ بجهد أخلاقي مستمرّ يتمثّل في طاعة الله. وهذا هو معنى المطالبة الصوفيّة للعباد بأن لا يتوجّهوا إلى الأسباب لأنّها لا تضرّ ولا تنفع، وأن يتوجّهوا إلى مسبّب الأسباب فحسب. إلاّ أنّ هذا النهج يؤدّي إلى سدّ الطريق أمام المسألة العلميّة باعتبارها طريقا أخرى تمكّن الإنسان من الأخذ بمقاليد أمره.

إنّ افتراض وجود الملائكة والشياطين ضروري في كلّ الديانات التوحيدية لأنّهم يضمنون تعالي الإله، وضرورتهم متأتية من مفهوم الألوهية نفسه باعتباره دالّا على التعالي المطلق. فمن دون ملائكة يضطرّ الله إلى التدخّل بنفسه في العالم والاحتكاك بمخلوقاته، وهذا يؤدّي إلى إضعاف المقدّس وتهديد التوحيد وجرّ الإنسان مجدّدا إلى الشرك. لكن بإمكان الدين تجنّب كلّ ذلك بافتراض الملائكة همزة وصل بين الله المتعالي تعاليا مطلقا والعالم

¹ نفسه، مشكاة، ص52؛ إحياء، ج1، ص83.

² «فهذه هي الملائكة الأرضية وقد شغلوا بك وأنت في النوم تستريح وفي الغفلة تردّد وهم يصلحون الغداء في باطنك ولا خبر لك منهم». نفسه، إحياء، ج4، ص187.

المادّي السفلي الذي يعيش فيه الإنسان فتنقل رسالة الله إلى البشر وتنقل أعمال البشر وهو اجسهم وآمالهم إلى الله. وقد اقتضت هذه الوظيفة الحساسة التي أنيطت بالملائكة أن يكون وضعها مزدوجاً، فهي من جهة روحانية الجوهر لكنّها قادرة على الحياة في العالم المادّي والتواصل مع البشر من جهة أخرى.

هل يعني إلحاح الغزالي على وجوب النظام وحتمية الترتيب إلغاء للدور الإلهي في الكون أو تقليصاً منه؟

نعتقد أنّ الأمر في تصوّره بخلاف ذلك، فقد أسند إلى الله دوراً مركزياً في العالم يتجلّى في ثلاثة أمور. يتجلّى أولاً في كون الأسباب ونظامها من صنع الله، فهي لا تعمل إلاّ بإذنه ووفق إرادته. ولئن اعترف بوجود حصول النتيجة عن سببها فإنّه أرجع ذلك في النهاية إلى خلق الله الأسباب على هذا الوجه: خلق «الطاعة مكفّرة للمعصية، والحسنة ماحية للسيئة كما خلق الماء مزيلاً للعطش»، وفي وسع قدرة الله أن تجري الأمور على خلاف هذا الوجه. فلأسباب لا تؤثر بنفسها، بل هي مسخّرة تؤثر بإذن ربّها¹.

ويتجلّى ثانياً في اعتباره الأسباب شروطاً لا أسباب بالمعنى الحقيقي، وهذه هي دلالتها المعجمية الأولى. وإنّما ذهب هذا المذهب في الفهم لأنّه جعل الله وراء كلّ فعل، فهو الفاعل الوحيد وما عداه أدوات ووسائط منزلتها منزلة الشروط التي تصحب ولا تفعل. ولئن أقرّ بالترابط الضروري بين الأسباب ومسبباتها فإنّه اعتبر ذلك من جنس ارتباط الشرط بمشروطه، وردّه إلى الترتيب الأصلي الذي قدّره الله منذ البداية ليكون نظاماً للأشياء في حدوثها وفنائها. «فالعلم والميل الطبيعي أبداً يستتبع الإرادة الجازمة، والقدرة والإرادة أبداً تستردف الحركة، وهكذا الترتيب في كلّ فعل. والكلّ من اختراع الله، ولكن بعض مخلوقاته شرط لبعض، فلذلك يجب تقدّم البعض وتأخّر البعض»². إنّ هذا الفهم يجعل معنى الترتيب مستمدّاً من ضرورة تقدّم الشرط

¹ نفسه، ص 24، 383-385؛ المقصد، ص 157.

² نفسه، إحياء، ج 4، ص 9، 393-395.

مشروطه لا من علاقة سببيّة حقيقيّة بين الأسباب والمسبّبات، وذلك يضمن لله هيمنة مطلقة على العالم.

ويتجلّى ثالثاً في إقراره بأنّ الله يخلق العالم خلقاً مستمراً، ولولا ذلك لفنيت جميع الأعراس دفعة واحدة ولفنيت بفنائها الجواهر والأجسام لأنّ بقاءها مشروط بها. صاغ الغزالي هذه المقالة بعدّة طرق وفي عدّة مواضع. فذهب إلى أنّ الله يتدخّل في العالم على وجهين: أحدهما حفظ الوجود للموجودات، والآخر «صيانة المتعدييات والمتضادات بعضها عن بعض في الأجسام المركّبة مثل جسم الإنسان. والمتعدييات هي الماء والنار والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وشرح اسم الله الملك بأنّه «الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كلّ موجود... ولا يستغني عنه شيء في شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقائه». وفي تعليقه على اسم الحفيظ شرح معنى الحفظ بأنّه «إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها». واعترف بأنّ كلّ موجود سوى الله فقير «لأنّه محتاج إلى دوام الوجود في ثاني الحال»، وبأنّه «ما من شيء إلّا وهو محتاج في نفسه إلى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردّه في أطواره». ووصف الإنسان بأنّه «هالك عقيب وجوده لولا فضل الله عليه بالإبقاء»، وبأنّه «ناقص لولا فضل الله عليه بالتكميل لخلقته». ولخصّ هذه المعاني كلّها في معنى القيوميّة¹.

وإذا كانت النظريّة الأشعريّة ترفض أن يكون أيّ شيء سبباً لأيّ شيء في العالم وتحصر الفاعليّة في الله وحده فإنّ الغزالي بحديثه عن الأسباب والوسائط تجاوز هذه النظرة. فاعترف بأنّ لكلّ مسبّب سبباً، لكن لأنّ الله هو مسبّب الأسباب كلّها أوجب إضافة كلّ شيء إليه. ولعلّ هذه الازدواجيّة هي التي تفسّر تردّد بين إثبات السببيّة وتسمية الله مسبّب الأسباب من جهة ونفيها ونسبة كلّ شيء إلى الله مباشرة من جهة أخرى. في هذا السياق تظهر قيمة نظريّة الخلق المستمرّ، فهي من جهة تكرّس الفهم الكلامي للموجود الحادث باعتباره فعلاً - أي شيئاً حدثياً زمنياً زائلاً لا علاقة له بالديمومة -

¹ نفسه، ج1، ص165؛ ج4، صص461، 294، 397؛ المقصد، صص70، 119-120، 143؛ فضائل، ص63.

وتوظف هذا الفهم من جهة أخرى في بناء رؤية صوفية خاصة تحاول إقناع الجمهور بعرضية الدنيا وبحاجة الإنسان المطلقة إلى خالقه وتشجعه على تحويل ذلك إلى التزام عملي، وهو ما نبينه في العنصر التالي.

3. الثقة بمسبب الأسباب

اندرج نقد الغزالي للسببية في التهافت في إطار نقده للفلسفة ودفاعه عن الرؤية الكلامية. واندرج إقراره بها في المقصد وفي مواطن من الإحياء في إطار شرحه لأسماء الله الحسنى وإبرازه دلالة النظام المحكم المائل في العالم عليها. واندرج كلامه على الملائكة في الإحياء وغيره في إطار تأكيده الطابع الروحاني للأسباب وكونها مسخرة في قبضة الله. وليس بين هذه الاتجاهات أدنى تناقض لأنها تتكامل ولا تتضارب، إلا أنها لا تعبر عن كل جهات النظر التي نظر الغزالي من خلالها إلى مسألة السببية. فثمة جهة رابعة لعلها أهم جهات النظر عنده بالنظر إلى طبيعة المشروع العملي الذي يروم تحقيقه، وهي أعلق بعلوم المكاشفة منها بعلوم العقل والنظر، بسطها بصورة عرضية في الكتاب الأول من ربح المنجيات من الإحياء في معرض كلامه على التوبة، وبصورة أساسية في الكتاب الخامس منه في معرض كلامه على التوكل باعتباره مقاما صوفيا عاليا يثمره التوحيد بمفهومه الصوفي العملي. وفيما يلي تحليل لهذه الجهة الرابعة.

جعل الغزالي للتوحيد عدة رتب يختلف عددها باختلاف زوايا نظره، فكانت ستا من إحدى الزوايا وأربعا من زاوية ثانية وثلاثا من زاوية ثالثة. في كتاب التوحيد والتوكل من ربح المنجيات عدّها أربعا، الثالثة منها تعني أن لا يرى المرء إلا فاعلا واحدا في الوجود، وسمى توحيد هذه المرتبة «توحيد الفعل» وجعله الأساس الذي يبني عليه مقام التوكل بمراتبه الثلاث. وحاصلها «أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر إلى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم

فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله لا شريك له فيه¹، وقد مثل هذا التعريف مدخلا مكن الغزالي من ربط نظريته في الأسباب بمفهومه المتحرك للتوحيد. ورغم علو هذه المرتبة لم يعتبر صاحبها موحدًا توحيدًا خالصًا لأنه لا ينفك عن شائبة ملاحظة غير الحق. تتطرق «شائبة الشرك» إلى توحيدته من جهتين تمثلان عقبتين خطيرتين في طريق المؤمن ومزلتين لقدميه. إحداهما «الالتفات إلى الجمادات»، أي إلى السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والغيم والمطر وسائر الجمادات، وهي المسماة أسبابًا طبيعية؛ والأخرى «الالتفات إلى اختييار الحيوانات»، ورأى فيها «أعظم العقبتين وأخطرهما. وبقطعهما كمال التوحيد»².

عدّ الغزالي المزلّة الأولى -وهي الالتفات إلى الجمادات، كاعتماد الفلاح على المطر في نموّ الزرع واعتماد البحار على الريح في تحريك السفينة - ضربًا من الشرك في التوحيد وجهلاً بحقائق الأمور لأن حقيقة الريح هي الهواء «والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه محرك وكذلك محركه وهكذا إلى أن ينتهي إلى المحرك الأول الذي لا محرك له». وبناء على هذه الرؤية شبه التفات العبد في نجاته إلى الريح بالتفات المحكوم عليه بالقتل -إذا كتب الملك توقيعًا بالعفو عنه- إلى الحبر والكاغد والقلم الذي به كتب التوقيع، «فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم، وهو غاية الجهل»³.

واستثمر في نصّ جميل جدًا مثال الكتابة لبيان لا فاعلية ما يسميه الناس عادة أسبابًا ويسميه هو شروطًا، فصور كلّ عنصر من عناصر الكتابة فاعلا عاقلًا يفعل بقدرته وإرادته المستقلتين، ثم استنتج بناء على بطلان ذلك استنتاجًا ضروريًا وهو كون هذه العناصر غير فاعلة وكونها مفعولًا بها، الأمر الذي تظهره دلالة النصّ وبنيته النحوية على السواء. وليس هذا المثال مجرد صورة تمثيلية عنده، بل هو الحقيقة عينها، وهو صادق على جميع الأشياء. فما من حيوان أو جماد أو غيرهما في السماوات والأرض إلا وهو مسخر «في

¹ نفسه، إحياء، ج4، صص377-381.

² نفسه، صص381، 405-406.

³ نفسه، ص381.

قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب». وظهر هذا الأمر للمؤمن كالعيان هو وحده الكفيل بصرف الشيطان عنه خائبا وتينئسه عن مزج توحيدده بهذا الشرك¹.

وعدّ المزلّة الثانية -وهي التفات العبد إلى اختياره وادّعاؤه لنفسه حولاً وقوّة وتوهمه أنّه حرّ في أفعاله يشاء ولا يشاء متى يشاء- مهلكة أخطر من الأولى، إذ يأتيه الشيطان عندها ويقول له: «كيف ترى الكلّ من الله... وهذا الشخص هو الذي يحزّ رقبتك بسيفه وهو قادر عليك إن شاء حرّ رقبتك وإن شاء عفا عنك، فكيف لا تخافه وكيف لا ترجوه وأمرك بيده وأنت تشاهد ذلك ولا تشكّ فيه!». وعند هذه العقبة تزلّ أقدام كثير من الناس لأنهم لم يتجاوزوا الالتفات إلى السيف إلّا بدرجة واحدة فأضافوا القتل إلى صاحب السيف، ولم يتجاوزوا القلم إلّا على نحو تجاوزهم للسيف فأضافوا الكتابة إلى صاحب القلم، وأثبتوا للمخلوق أمراً «وهو شرك في التوحيد وإثبات خالق سوى الله». ولا ينجو من هذه العقبة إلّا الذين «شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد جميع الضعفاء كون القلم مسخراً»².

ليس الأمر إذن كما يتصوّره ضعفاء البصيرة لأنّ المشيئة التي توجّه القدرة نحو الفعل ليست للعبد، بل هي من خلق الله ينقاد العبد إليها مضطراً، «إذ لو كانت إليه لافتقرت إلى مشيئة أخرى وتسلسل إلى غير نهاية». وإذا اتّضح أنّ أمرها لم يكن إليه وكان حدوثها في قلبه ضرورة وهو ما يصرف القدرة إلى مقدورها لا محالة فتحدث الحركة بها ضرورة قام من ذلك دليل على أنّ العبد ليس له «أن يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطراً في الجميع». إنّ أهميّة هذا القول تكمن في أنّه يدخل مشيئة الإنسان في دائرة الضرورة ولا يعتبرها البداية الحرّة والمطلقة للفعل الإنساني. بل يراها حادثة في العبد من غيره ضرورة، تسبقها ضرورات وتلحقها ضرورات أخرى³.

¹ نفسه، ص 383-388.

² نفسه، ص 381-382، 405.

³ نفسه، ص 390-391.

إنَّ من يتعلَّق بالأسباب لا يستطيع أن يرى الأشياء على حقيقتها، ومن لا يبصر قدرة الله وإرادته وفعله في كلِّ فعل يكون حاله كحال النملة القصيرة النظر التي تنظر إلى حدود خطِّ على ورق فلا ترى إلاَّ القلم فتظنُّ أنَّه الكاتب، ولا ترى محرَّكه. وإنَّما الطبيعة كالقلم، والملائكة كالأصابع، والملك الأعظم الذي يتبعه جميع الملائكة كاليد، وصاحب اليد والأصابع والقلم وراء الكلِّ، وهو كالقلب من الإنسان، وهو المتفرِّد بالجبروت. وليس لعالم الشهادة من الأمر شيء، بل «كلَّ أسباب الخلقة فوق الطبيعة، والطبيعة في أسفل السافلين». وإذا كان الأمر كذلك فـ«لا بدَّ من طلب الإعانة في جميع المصالح من عالم الروحانيَّات، وهو عالم العلوِّ»، وليس يوصل إلى هذا العالم بالمال والجاه بل يوصل إليه بالهمَّة والدعاء¹.

إنَّ الناس في باب السببيَّة ليسوا سواء، فبعضهم يلحظ الأسباب الوهميَّة وبعضهم يلحظ الأسباب الحقيقيَّة وبعضهم يلحظ مسبَّب الأسباب. والملاحظون لمسبَّب الأسباب أربعة أصناف متفاضلة: ناظر إلى الخاتمة وهو أدناهم، وناظر إلى السابقة—أي إلى ما قضى الله له به في الأزل—وهو أعلى من الأوَّل، وتارك الماضي والمستقبل—وهذا ابن وقته الراضي بمواقع قدر الله—وهو أعلى من السابق، وتارك الحال والماضي والمستقبل المستغرق القلب بالله الحَكَم—وهذه هي الدرجة العليا—وصاحبها يعيش خارج الزمان والمكان².

تبيِّن هذه الأصناف أنَّ الذهاب في موضوع السببيَّة مذهبا مخصوصا لا ينعكس على موقف صاحبه المعرفي فحسب بل ينعكس على موقفه العملي أيضا. ولذلك كان التوحيد الحقَّ مفضيا بصاحبه إلى «أن يرى الأمور كلَّها من الله رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط». وإذا تحقَّقت للمؤمن هذه الحال تغيَّرت نظرته إلى الأمور وعلاقته بالأشياء والناس وانقطع اتِّكاله على غير الله³، فلم يعتبر اللبن مثلا من الأمِّ، بل اعتبره «هو والأمِّ من الله ومن فضله وجوده». وإذا أصابه مكروه اطمأنَّ قلبه وتوجَّه إلى الله وأجمل الطلب⁴.

¹ نفسه، ص111؛ فضائل، ص110؛ الأربعين، ص142.

² نفسه، المقصد، ص105، س1-6.

³ نفسه، إحياء، ج1، ص59؛ ج4، ص381، 400.

⁴ نفسه، المقصد، ص103، 124.

وغلبة التوحيد على قلبه تجعله لا يغضب على أحد لأنه يرى كل شيء من الله. لكن الغزالي اعترف بأن هذه الحال لا تدوم وتكون كالبرق الخاطف، ثم «يرجع القلب إلى الالتفات إلى الوسائط رجوعاً طبيعياً لا يندفع عنه»¹. فكان التوحيد الحق يروم مغالبة الطبع وصرف الإنسان عن جبلته، فلا يتأتى له ذلك إلا في الأوقات القليلة المتباعدة.

إن التوحيد الحق يقتضي من المؤمن «أن يرى الأشياء كلها من مسبب الأسباب ولا يلتفت إلى الوسائط، بل يرى الوسائط مسخرة لا حكم لها». فإذا صدق العبد بهذه الحقيقة وانتفى عنه إمكان الشك فيها أدرك يقين المتكلمين، وهو النوع الأول من اليقين. وإذا غلب هذا اليقين على قلبه «غلبة أزالته عنه الغضب على الوسائط والرضا عنهم والشكر لهم، ونزل الوسائط في قلبه منزلة القلم واليد في حق المنعم بالتوقيع... فقد صار موقناً بالمعنى الثاني، وهو الأشرف، وهو ثمرة اليقين الأول وروحه وفائدته»². إن هذا الترتيب يدل دلالة واضحة على أن الغزالي لم يتنكر للمنهج الكلامي، ولكنه لم يعد يعتبره ممثلاً للرتبة العليا في المعرفة، بل صار يسند هذه الرتبة إلى منهج آخر، هو منهج التصوف العرفاني.

وإذا كان التوكل في معناه العام مشتركاً بين كافة المؤمنين فإن الدرجة العليا منه تقتضي من العبد أن «يكون بين يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الغاسل لا يفارقه إلا في أنه يرى نفسه ميتاً تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت». وحينئذ يتيقن أنه «مجرى للحركة والقدرة والإرادة والعلم وسائر الصفات وأن كلاً يحدث جبراً»، فلا ينتظر شيئاً ويعتبر التفكير فيما سيقع له «لغو»³ لا فائدة فيه، فإنه لا يدفع المقدور. ومن مقتضيات هذا المقام ألا يتوجه العبد إلى الله بالدعاء «ثقة بكرمه وعنايته وأنه يعطي ابتداءً أفضل مما يسأل»³.

¹ نفسه، إحياء، ج3، ص266.

² نفسه، ج1، ص122.

³ نفسه، ج4، صص102-104.

إنّ هذه النتيجة التي اعترف الغزالي نفسه بتطرّفها واضطرّ إلى الإقرار بظرفيّتها وتضاربها مع الطبيعة البشريّة تبين أنّ للموقف من السببيّة انعكاسا مباشرا على رؤية الإنسان للعالم والحياة، وأنّ إنكارها بأيّ وجه من الوجوه يقود إلى الاستقالة من الحياة واختيار العطالة بمعناها المعرفي والاجتماعي.

الخاتمة

أبان التحليل السابق عن أربعة أمور:

أ- أبان عن أنّ الغزالي قرّر ما قرّره بشأن لا فاعليّة الأسباب انطلاقا من موقف معرفي ذاتي، وكذلك كان شأن من جعل للأسباب والوسائط حظاً في الفعل. فإذا صحّ ذلك دلّ على أنّ هذين الموقفين لا يعبران عن الواقع الموضوعي كما هو رغم ادّعاءات القائلين بهما وعلى أنّ السببيّة بأيّ معنى فهمت ليست شيئا موجودا في الطبيعة، وإنّما هي طريقة في النظر إليها. وهذا أدركه الغزالي جيّدا ولكن بشأن موقف خصومه فحسب، وأعلن عن رفضه له بسبب ما يتضمّنه من انحراف عن التوحيد وما يقود إليه في العمل من نتائج أخلاقيّة خطيرة. وأرجع أصل الخطأ فيه إلى خلل معرفي يتمثّل في نظر أصحابه إلى الجزء غير المهمّ من الحقيقة، ويتمثّل في عالم الشهادة.

ب- وأبان عن أنّ الاعتماد على مثال الكتابة وما يشتمل عليه من ذكر الكاغد والحبر والقلم واليد والقدرة والإرادة والعلم والعقل والقلب والقلم الملكوتي -وهو أعلى عنصر مذكور في السلسلة- يندرج في الرؤية الكلاميّة التقليديّة التي تضع في قمّة الفعل العلم والإرادة والقدرة. وقد وسم الغزالي العلاقة بين هذه العناصر بالقهر، فكلّ واحد منها مسخّر للذي فوقه مقهور في يده. ولم ينته بهذه السلسلة إلى منتهائها الأخير بدليل أنّه حين بلغ إلى ذكر عنصر القدرة همّ أن يسأل عن صاحب القدرة وهو الله فلم يجزؤ، واختار السكوت لاجما لسانه بآية «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الأنبياء 21/23) متأسيا بموقف الرسول وأبي بكر. وهذا يعني أنّ كلّ قول في الأسباب يظلّ

منقوصا، وأن معرفة جميع الأسباب متعدّرة لأنها تنتهي إلى ما لا يعرف بامتياز: الله¹.

ج- وأبان عما تتسم به مواقف الفرق الكلامية من ضيق وأحادية، فهي لا تعبّر إلا عن جزء من الحقيقة، والحقيقة أكبر منها جميعا، وهذا ينطبق حتى على القائلين بالكسب. أمّا الحقيقة كاملة فلا تدرك إلا بنور آخر يشرق «من كوة نافذة إلى عالم الغيب». والنظر من هذه الكوة يقود إلى فسخ الحدود بين مشكلة السببية بما هي نظر في الطبيعة وتفسير لظواهرها ومشكلة القدر بما هي نظر في الشأن الإنساني وتأكيد لارتباطه بالغيب، ويعتبرهما وجهين لمشكل واحد يمثل أحدهما جانبه الظاهر الموجود عندنا في عالم الملك، ويمثل الآخر جانبه الخفي الثاوي في عالم الملكوت. فالإنسان جزء من السببية الإلهية وليس خارجا عنها، والسببية الإلهية هي الإطار الأشمل الذي ينضوي كل شيء تحته².

د- وأبان أخيرا عن أنّ هاجس الغزالي فيما كان يذهب إليه ويحرص على بيانه هو النجاة من مخالب الشياطين لا وصف الطبيعة ومعرفتها معرفة علمية دقيقة لأنّ ذلك عنده ليس شرطا ضروريا لا غنى عنه في تحصيل النجاة الأخروية وضمان القرب من الله. إنّ الغاية النهائية لكلامه على السببية غاية أخلاقية عملية لا نظرية علمية.

¹ نفسه، ج4، صص10، 383-385.

² نفسه، صص9-11.

الباب الخامس

مأزق فرقة أم مأزق ثقافة؟

الفصل الأوّل

هل كان الغزالي متكلمًا أشعريًا؟

المقدمة

هل يحقّ لنا بعد الذي رأينا من آراء الغزالي واتّجاهاته الكبرى في النظر إلى مشاكل عصره أن نعتبره أشعريًا ونحشره في زمرة أهل السنة؟ لا مناص من إعادة النظر في المسألة والتثبّت في حقيقة انتماء الغزالي الفكري، لا بهدف الوصول إلى تصنيف مذهبي نهائي للرجل—فهذا بمفرده أمر قليل الجدوى في تاريخ الفكر—، وإنما بهدف التعرّف على مصير الأشعرية والسنيّة عموما في الثقافة الإسلاميّة القديمة. والذي يمنح هذا السؤال مشروعية كاملة هو اختلاف المفكرين القدامى والدارسين المحدثين في أشعرية الرجل، إذ أثبتتها البعض ونفاها البعض الآخر.

نعرض في هذا الفصل لمشكلة هوية الغزالي الفكرية وننظر في حقيقة انتمائه السني وصلته الملتبسة بالأشعرية وبغيرها من المدارس والتيارات الفكرية المعروفة في عصره. ومن أجل تفصيل القول في ذلك قسّمنا عملنا إلى العناصر الثلاثة التالية:

- هل كان الغزالي متكلمًا؟
- هل كان الغزالي سنيًا؟
- هل كان الغزالي أشعريًا؟

1. هل كان الغزالي متكلمًا؟

لم يتمكن خصوم علم الكلام التقليديون وخصوصا الحنابلة من تهميش الكلام رغم حملاتهم المتلاحقة ضده، ولم تفلح جهودهم رغم ضراوتها في إخماد حركته. بل الذي حصل هو العكس، إذ تسرّب الكلام إلى معاقلهم وانساق بعضهم إلى التصنيف فيه على طريقة المتكلمين التقليديين، مثل القاضي أبي يعلى بن الفراء (ت458) وأحمد بن تيمية (ت728). واحتاجت جهودهم المعادية إلى وقت طويل وتضافر عوامل سلبية أخرى حتّى توتّي أكلها. في المقابل كان للغزالي الناشئ في أحضان الأشعرية دور حاسم ومباشر

في تهميش هذا العلم وإضعاف مكانته وصرف الطلبة عنه، حتى إن أيًا من تلاميذه الكثر لم ينبغ فيه. وقد يبدو هذا الرأي مستغربا بالنظر إلى ما عرف به الرجل من نشاط كلامي وما صنّفه من كتب في نصره الكلام والمتكلمين، إلا أننا نبيّن صحّة ذلك بتحليل أربعة جوانب من نشاط الغزالي وفكره ذات صلة بعلم الكلام، هي: نشاطه الكلامي، ورؤيته لوظيفة علم الكلام، وبيانه مخاطر هذا العلم، وتغليب علوم المعاملة على علوم المكاشفة.

1.1. نشاط الغزالي الكلامي

لاحظت ماري برناند (M. Bernard) أن الغزالي لم ينقطع طيلة حياته عن الاهتمام بالكلام والتصنيف فيه. فقد صنّف منذ وقت مبكر مقاصد الفلاسفة متمثلاً منهج الفلاسفة بهدف توفير الأسس المنطقية لنسقه الكلامي. واستمرّ اهتمامه بالكلام حتى بعد تركه بغداد وانغماسه في العزلة والتصوّف، ورأت في مؤلفاته التي كتبها بين سنتي 488 و499 شاهداً على ذلك. فالإحياء والأربعين والمقصد تُعنى بأصول الفقه والكلام عنايتها بمسائل التصوّف¹.

ولئن كان بالإمكان معارضة برناند في الأمثلة التي اعتمدت عليها والمجادلة في الطابع الكلامي للإحياء والمقاصد والأربعين فليس بالإمكان فعل ذلك بخصوص كتب أخرى مثل التهافت والاقتصاد وقواعد العقائد والإلجام.

فما من شكّ في أنّ الغزالي كان يتكلّم في التهافت باسم المتكلمين جميعاً، ويهاجم الفلاسفة فيما اعتبره خروجاً على أصل من أصول الدين المقبولة

¹ M. Bernard, *AL- Ghazâlî artisan*, p230. انظر أيضا ص238، حيث أكّدت أنّ التأويل الكلامي للفلسفة في المقاصد لا يمكن أن يكون إلا احتواء كلامياً للفلسفة وترويضها لها. ولذلك اعتبرت المستشرقة الفرنسية المقاصد مقدّمة للتهافت وعمهيدا له، ورأت في التهافت معالجة للقضايا الكبرى التي تمّ الكلام في ضوء نظرة نقدية إلى الفلسفة أكثر منه هجوما عليها. فليس التهافت دفاعاً عن الكلام ضدّ الفلسفة، ولم يتضمّن من النقد لها إلا بقدر ما كانت تحول دون إرساء النسق الكلامي. نفسه، ص239.

عندهم مستخدما عبارات تنم عن تعصب فكري يذكّر بالتعصب القبلي¹. وكان في مختلف المسائل التي ناقشها يذهب مذهب المتكلمين إن كان لهم مذهب عام، وإذا لم يكن لهم مذهب عام أخذ بمذهب أصحابه². وكان يناقش الفلاسفة حتى في المسائل التي لا يخالفون فيها المتكلمين بهدف تعجيزهم وإظهار تهافت طريقتهم. وهذا كله يجعل من التهافت دحضا كلاميا للفلسفة مضمونا ومنهجيا، وانتصارا للكلام ولطريقته الخاصة في الجدل.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه في كتابه الاقتصاد، فقد استعاد فيه الكلام التقليدي بقضاياه ودعاواه الأشعرية المعروفة: الصفات السبع، تجويز الرؤية الأخروية، التحسين والتقبيح الشرعيان، التكليف بما لا يطاق، تجويز إيلاء الحيوان والأطفال، نفي وجوب رعاية الأصلح، احتمالية الثواب والعقاب... كما استعاد فيه الأسلوب الكلامي التقليدي: «ندعي أن...»، «إن قالوا... قلنا...». واستعان بالمنطق الثلاثي وقياس الغائب على الشاهد وبرهان الخلف وإلزام الخصوم بالزامات متعددة وإيراد شبههم وبيان أوجه الانفصال عنها، إلخ.³

وليس كتاب قواعد العقائد من الإحياء سوى استعادة مقتضبة للاقتصاد بقضاياه ومشاكله. أما الإلجام فهو جواب عن سؤال سائل مجهول سأل الغزالي عن حقيقة اعتقاد السلف في نصوص التشبيه الواردة في القرآن والحديث. ولئن تضمن نقدا للكلام والمتكلمين فإن هذا النقد نفسه لم يخرج عن أسلوب المتكلمين وأدواتهم. فكان توظيف المنهج الكلامي فيه واضحا، مثل استعمال أسلوب المساءلة: «فإن قلت... فجوابك...»، «فإن قيل

¹ «بل أجعل جميع الفرق إلها واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين. فلننظر عليهم، فعند الشدائد تزول الأحقاد». الغزالي، تهافت، ص 13-14.

² الأمثلة عديدة جدا، منها اعتباره الزمان مخلوقا، ص 36؛ وتأكيده أن جميع الحوادث مختصرة لله ابتداء من غير واسطة، ص 50-51؛ وقوله إن المذهبين المتعارضين إذا كانا ممكنين في العقل فإن الصحيح منهما لا يعرف إلا بالشرع، ص 81؛ وإنكاره وحدة العلم والعالم في ذات الله بحجة أن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا، ص 184...

³ انظر ذلك كله في القسم المخصص لقدم الصفات من الاقتصاد، ص 166-172.

سَلْمَنَا... الجواب...». وكان موضوعه كلامياً أيضاً، إذ تناول فيه قضايا من قبيل التشبيه والتنزيه وخلق القرآن وتأويل نصوص التشبيه¹. ومعلوم أن هذه المصنّفات الكلامية التي عدّنا وغيرها ممّا لم نذكر² موزّع على مراحل متباعدة من حياة الغزالي، وهو ما يدلّ على دوام اشتغاله بعلم الكلام حتّى أواخر حياته. فإن كان قد فعل ذلك كلّ وحافظ على اهتمامه بالجدل الكلامي فكيف نتهمه بتهميش الكلام؟

إلاّ أننا مع ذلك لا نعتبر الغزالي متكلماً بالمعنى التقليدي، فقد عاش في زمن لم يكن فيه لخصوم أهل السنّة التقليديين -نقصد المعتزلة والشيعة الإمامية خاصة- حضور قويّ ونشاط خطر يبعث على القلق ويستدعي استنفار القوى. بل ملأت الدنيا وشغلت الناس تيّارات جديدة في مقدّماتها الفلاسفة والباطنية، لذلك كان هذان الطرفان الخصمين الرئيسيين اللذين نازعهما الغزالي في دروسه ومصنّافته. ولئن لم يهمل المعتزلة في ردوده فإنّه لم يفرد لهم مكاناً خاصاً، وإنّما كان يضمّمهم في الأغلب إلى الفلاسفة ويذكرهم بجوارهم. وبسبب هذا الواقع الفكري الجديد لم يكن مطلوباً من الغزالي أن يكون متكلماً تقليدياً، بل وجد أنّ مهمته الدفاعية عن أهل السنّة تقتضي منه الانضمام إلى الموكب الناقد لعلم الكلام. ولا ينبغي أن نرى في انتقاداته للكلام وتسفيه المتكلمين نوعاً من الانقلاب، فقد كان دوماً مرتاباً بهذا العلم متخوّفاً من مزلقه متوجّساً للخطر من أصحابه.

2.1. وظيفة علم الكلام

اعترف الغزالي بأنّ الحاجة إلى علم الكلام حاجة موضوعية وغير مفتعلة لأنّ «إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل»، و«الدعوة إلى الحقّ بالبرهان مهمّة في الدين»، و«لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدّى لإغواء أهل الحقّ بإفاضة الشبهة فيهم. فلا بدّ ممّن يقاوم شبهته

¹ نفسه، إجماع، ص 41، 51، 85-86، 91-97، 100.

² لا تقتصر مؤلفات الغزالي الكلامية على هذا العدد القليل من الكتب بل هي أشمل من ذلك، وقد عدّ بنفسه منها: التهافت والمستظهري وحيّة الحقّ وقواصم الباطنية ومفصل الخلاف في أصول الدين وغيرها، والثلاثة الأخيرة منها مفقودة. نفسه، جواهر، ص 21.

بالكشف ويعارض إغواؤه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم». واستخلص من هذا التشخيص وجوب «أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع قائم بالحقّ مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحقّ ويصفيّ قلوب أهل السنّة عن عوارض الشبهة»¹.

تدلّ هذه الأقوال على أنّ علم الكلام في نظر الغزالي ضروري للمجتمع، وضرورته متأتية من ظهور الشبه وتفشي الشكوك بين المسلمين. وهذا يوجب على المتكلمين ثلاثة أمور: مقاومة المبتدعة، وإرجاع المنحرفين إلى حظيرة الحقّ، وتصفية عقائد العامّة من الشوائب والشبه. ولكنّ هذه الوظائف تعني أنّ علم الكلام في مشروع الغزالي المعرفي والسياسي لا يتعدّى التعامل مع الفئات «المريضة» أو «القاصرة» في المجتمع، وهذا يمنعه من أن يكون أساساً لذلك المشروع.

وبالنظر إلى هذا الدور العلاجي لا يمكن أن تكون فائدة علم الكلام إلاّ محدودة، ولذلك اعتبر الغزالي التبحّر فيه والاشتغال بمجماعه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان «إذ تبين أنّه ليس يجب على كافّة الخلق إلاّ التصديق الجازم... وإنّما تصير إزالة الشكّ فرض عين في حقّ من اعتراه الشكّ»². وبسبب هذه الوظيفة العلاجيّة التي أناطها بعلم الكلام شبه المتكلم بالطبيب، وقصر مجال إشعاعه على مرضى الاعتقاد ومحدودي الفكر من العامّة، واعتبر أنّ من أراد به ما وراء ذلك كان ساعياً إلى كشف حقائق الأمور «من غير طريقتها»، فإنّ هذا العلم ليس «ملياً بكشف الحقائق» ولا يتعدّى مقصوده «ردّ الضلالات والبدع وإزالة الشبه... [و] حراسة عقيدة العوامّ عن تشويش المبتدعة»³.

ولأنّ الناس طبقات متفاوتة شرح الغزالي علم الكلام على طبقات متفاوتة أيضاً، ذكر في موضع أنّها اثنتان، وفي موضع آخر ذكر أنّها ثلاث. وضح في الإحياء الأساس الاجتماعي لهذا التفاوت، فذكر أنّ العوامّ المشتغلين بحرفهم

¹ نفسه، الاقتصاد، ص43.

² نفسه، ص42.

³ نفسه، إحياء، ج4، ص378؛ ج1، ص70؛ فيصل، ص ص82-83؛ جواهر، ص21.

يكفيهم الفصل الأول من قواعد العقائد، والعوام والصبيان المرعّضين للشبهة تكفيهم الرسالة القدسيّة، والأذكياء الذين ثارت في نفوسهم شبهة يُرتقى بهم إلى القدر المذكور في الاقتصاد. فإن قضى الواحد منهم حاجته بذلك فقد نال ما أراد، وإن لم يقضها «فقد صارت العلة مزمّنة والداء غالبا والمرض ساريا، فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه وينتظر قضاء الله فيه»¹. وأكّد أنّ التوسّع معه في مسائل دقيق الكلام إلى ما فوق طبقة الاقتصاد لا ينفعه ولا يزيده إلاّ تحيرا². وفي الجواهر قصر هذه الطبقات على اثنتين: طبقة قريبة تمثلها الرسالة القدسيّة، وطبقة فوقها يمثلها الاقتصاد³. وبسبب هذه النظرة العمليّة البراغماتيّة إلى الكلام وتحديد فائدته بحسب كلّ صنف من الناس بل وكلّ فرد منهم على حدة ذهب الغزالي حيناً إلى أنّه حرام، وحيناً آخر إلى أنّه فرض كفاية، وحيناً ثالثاً إلى أنّه فرض عين⁴، مؤكداً بذلك الوضع القلق وغير المستقرّ لهذا العلم عنده.

ولم تختلف نظرته إلى الفقه كثيرا عن نظرته إلى الكلام. فلئن أقرّ بأنّه ممّا تعمّ الحاجة إليه لتعلّقه بصلاح الدنيا أولا ثمّ بصلاح الآخرة -وبهذا فسّر اتّساع البحث والتأليف فيه وتوقيع الناس لعلمائه- فقد عدّ الانشغال بالخلاف فيه هدرا للعلم، واعتبر الفقيه والمتكلّم متقاربي الدرجة وإن كانت «الحاجة إلى الفقيه أعمّ وإلى المتكلّم أشدّ»، واعترف بأنّ سعيهما دون المطلوب، فهما ليسا أكثر من حارسين للمؤمنين أن تتخطّفهم شياطين الطريق وليس لهما حظّ من مآثر القرب من الله إلاّ إذا أضافا إلى الحراسة سلوك الطريق⁵. وحذّر المتكلّم على وجه الخصوص من أنّه «إذا تجرّد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهّد القلب وصلاحه لم يكن

¹ نفسه، إحياء، ج1، ص157-158.

² أرجع القدر الزائد على المذكور في الاقتصاد إلى قسمين: «أحدهما بحث عن غير قواعد العقائد، كالبحت عن الاعتمادات وعن الأكوام وعن الإدراكات وعن الخوض في الرؤية هل لها ضدّ يسمّى المنع أو العمى... إلى غير ذلك من الترهات المضلات. والقسم الثاني زيادة تقرير لتلك الأدلّة في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة، وذلك أيضا استقصاء لا يزيد إلاّ ضلالا وجهلا في حقّ من لم يقنعه ذلك القدر». نفسه، إحياء، ج1، ص158.

³ نفسه، جواهر، ص21.

⁴ انظر تفاصيل هذه الحالات وأحكامها في: فيصل، ص82-83؛ المنحول، ص173.

⁵ نفسه، جواهر، ص22-23.

من جملة علماء الدين أصلاً»، إذ ليس عنده من أمر الدين «إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوأم، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان»¹.

إنّ هذا النقد يخرج الكلام المحض من دائرة علوم الدين ويجعل انتسابه إليها مشروطاً بسلوك أصحابه وبموقفهم من التصوّف. وهذا الشرط خطير لأنّه يمزج العلم بما ليس منه ويفرض على المتكلّمين الانخراط في مسار حياتي لا علاقة له باختصاصهم ويجعل علم الكلام الذي هو رئيس العلوم الشرعيّة ومرجعها تابعاً منقاداً².

وقد استحقّ الكلام في نظر الغزالي هذه المنزلة الوضيعة بسبب طابعه الجدالي، ولأجل ذلك لم يعتبره جديراً بتمثيل التوحيد، ورأى فيه مجرد سلاح لحراسة أدنى مراتبه. إذ للتوحيد أربع رتب: رتبة المنافقين ورتبة العوأم ورتبة المقربين ورتبة الصديقين. وتوحيد العوأم «عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفساح»، وله حيل «يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمّى بدعة»، وحيل أخرى «يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف» وإحكام عقدة القلب، وتسمّى كلاماً. فالمتكلّم «في مقابلة المبتدع، ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوأم». وهو لا يعدو الرتبة الثانية من التوحيد، إذ لم يفارق العامّي في الاعتقاد، بل فارقه «في صنعة تليق الكلام الذي به حيل المبتدع عن تحليل هذه العقدة»³.

وبلغ تحامل الغزالي على نمط الكلام السائد في عصره إلى حدّ اعتباره مسؤولاً عن تزييف مفهوم التوحيد وضياع قيمته الجوهرية. فالتوحيد «قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة والإحاطة بطرق مناقضة الخصوم والقدرة على التشدّق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبه وتأليف الإلزامات»، وكلّ ذلك غير معروف في العصر الأوّل. فقد كان التوحيد فيه «عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلّمين وإن فهموه لم يتصّفوا به، وهو أن يرى الأمور كلّها من الله رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط فلا

¹ نفسه، إحياء، ج 1، ص 43.

² راجع تحديد الغزالي لمراتب العلوم الدينيّة وفق رؤية صوفيّة في: جواهر، ص 23، ص 43.

³ نفسه، إحياء، ج 4، ص 378.

يرى الخير والشر كله إلا منه¹. وبسبب هذا التضحّم المرضي في علم الكلام قرّر الغزالي أن يردّه إلى حجمه الحقيقي ويحدّ من دوره ويعيّن القدر المفيد منه محرّماً ما وراء ذلك.

ولأنّ الكلام من منظور شرعي ضيق ليس علماً أصيلاً لأنّه كان بالإمكان أن لا يوجد - وإنّما حدث لما حدثت البدع- اعتبره مجرد حارس لبعض منازل الدار ولم يعدّه من أهل الدار، ولم يشترط في صحّة إيمان المرء أن يكون مبنياً على قواعد الكلام المعروفة. وفي هذا الباب اتّهم بالغلوّ والإسراف جماعة من المتكلّمين «كفروا عوامّ المسلمين وزعموا أنّ من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعيّة بأدلتنا التي حرّناها فهو كافر»، وعاب عليهم أن جعلوا الجنّة وقفا على «شُرْمة من المتكلّمين»².

إنّ خطأ المتكلّمين يتجلّى في تسليمهم بأمرين وهميّن: أولهما تسليمهم بأنّ الكلام أرفع أنواع المعارف، وثانيهما تسليمهم بأنّ طوق النجاة بأيديهم وأنّه لا خلاص لأحد إلاّ بعلمهم. وحقّتهم في ذلك أنّ العلم بالله وصفاته وبالنبوءة وغيرها من الأصول علم مطلوب وليس بديهيّاً أو ضرورياً، والعلوم المطلوبة لا يوصل إليها إلاّ بالأدلة وتحريّر المقدمات والمسائل، وذلك يقتضي النظر في عدّة مسائل و«استيفاء علم الكلام إلى آخر النظر في المعقولات». لم يجاز الغزالي هذا التفكير واعترض عليه بالتذكير بأنّ الواجب هو الإيمان فقط بهذه الأمور والتصديق بها تصديقاً جازماً، وبأنّ هذا يحصل للعوامّ من غير نظر، ذلك أنّ المطلوب هو الفائدة لا الدليل المفيد، وإذا انتقش قلب العبد ب«صورة الحقّ» فلا نظر إلى السبب المؤدّي إليها. واستشهد على ذلك بإيمان أجلاف العرب رعاة الإبل القاصرين عن النظر وبقبول الرسول منهم إيمانهم، ورأى في هذا القبول حجّة قاطعة على أنّ الله لم يطلب من الناس إلاّ أن يؤمنوا ولم يشترط طريقاً مخصوصة في تحصيل هذا الإيمان³.

¹ نفسه، ج 1، ص 59.

² نفسه، فيصل، ص 81.

³ نفسه، إجماع، ص ص 107؛ 110-112.

إنّ مقابلة هذه الآراء الغزاليّة بما ذكره الأشعري في رسالة الحثّ على البحث تبين أنّ آراء الرجلين على طرفي نقيض. ولا يعكس ذلك اختلافاً بينهما فحسب، بل يعكس اختلافاً بين عصرين أيضاً وتحولاً في اتجاهات العلم وفي بنية المنظومة العلميّة العربيّة الإسلاميّة برمتها والمنزلة التي يحتلّها علم الكلام منها.

3.1. مخاطر علم الكلام

بالإضافة إلى كون علم الكلام غير ضروري إلاّ في حقّ قلة من الناس رأى الغزالي أنّه مضرّ بأكثرهم، وهذا ما أدركته الدولة أيضاً وتصرّفت بمقتضاه. فلم يعتبر السلاجقة الكلام سلاحاً لا بدّ منه كما كانوا ينظرون إلى الفقه، بل على العكس من ذلك عمدوا إلى منع المتكلّمين وأرباب المذاهب من إظهار مقالاتهم خشية تجدد الفتن. فقد كان للصراع بينهم انعكاس سياسي سلبيّ تضرّرت بسببه أطراف الدولة المتعدّدة، وهو ما أملى عليها أن تمنع المتكلّمين من إظهار مقالاتهم والتعرّض للخصوم بالشتيمة والتكفير خصوصاً زمن الفتن المذهبيّة والاجتماعيّة. ولا يتناقض هذا القول وتعيين الوزير نظام الملك أبا المعالي الجويني ثمّ في وقت لاحق أبا حامد الغزالي أستاذين بنظاميّة بغداد، فإنّ الصفة التي كانت لهما في هذه النظاميّة هي صفة أستاذ الفقه الشافعي لا المتكلّم الأشعري كما ظنّ البعض. ولم يكن الكلام يدرّس في النظاميّات أصلاً، وإنّما كانت الدروس فيها تقتصر على الفقه وأصوله¹.

ظلّ الكلام مجرداً إيديولوجياً ضمنيّة للدولة تمنع من التعبير عنها في الدوائر والمؤسسات الراجعة بالنظر إليها، مثل المدارس والمساجد الجامعة. وبسبب هذا المنع كان المتكلّمون ينشطون بصورة فرديّة عبر الكتابة والمناظرة، ويستغلّون المؤسسات الموازية أو الخاصّة التي لا تخضع لرقابة الدولة، ويتوجّهون أحياناً إلى الشارع مباشرة. وتشبه هذه الوضعيّة السياسيّة القلقة للكلام وضعيّته التي كان عليها في بداية الدولة العبّاسيّة، وهو ما أدرك

¹ G. Maqdisi, *The non-Ash'arite shafi'isme of Abû Hâmid Al-Ghazâlî*,

pp239-240.

المأمون بذكاء كبير خطره، فعمد إلى الإحاطة بهذا العلم والتشجيع عليه مع السعي إلى وضعه تحت السيطرة.

ولا ينبغي أن نخدعنا محاولات المتكلمين التقرب من السلطة وسعي كل مجموعة منهم إلى أن تجعل من مذهبها الكلامي مذهباً رسمياً للدولة. فقد كان بين الكرامية والحنابلة والأشاعرة وغيرهم تنافس شديد في هذا المجال، وفي هذا الإطار يندرج تصنيف الجويني لرسالته العقيدة النظامية وتصنيف الغزالي كتابه المستظهر في الرد على الباطنية خصوم الخلافة العباسية. ويمكن اعتبار هذا السلوك من جانب الأشاعرة رد فعل على محاولات الحنابلة السيطرة إيديولوجياً على الخلافة، وكان أرقى تعبير عنها إملاءهم على الخليفة القادر بالله سنة 432 الاعتقاد القادري ودفنهم إياه إلى إكراه الفقهاء والقضاة على الإمضاء عليه وإعلان الالتزام به. وكان السلوك الحنبلي بدوره رد فعل على نجاح المعتزلة في التقرب من بعض الخلفاء العباسيين وسيطرتهم جزئياً على سلطة القرار العباسي، وعلى نجاح الشيعة الإمامية في كسب الدولة البويهية لصالح مذهبهم.

أدرك الغزالي مخاطر هذا التنافس المذهبي والاستقطاب السياسي وعبر عنها بلغة تذكرنا بالخطاب الحنبلي العدائي، فحذر من الذهاب إلى ما وراء أدلة القرآن الظاهرة في مسائل الاعتقاد مما يعمد إليه المتكلمون «من تنقيح وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله»، واعتبره بدعة «ضررها في حق أكثر الخلق ظاهر». واستدل على ضررها «بالمشاهدة والتجربة وما ثار من الفتن منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام»، مذكراً بـ«سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك» لا لعجزهم عن تدقيقات المتكلمين بل لعدم نفعها ولأنها «مثار الفتن ومنبع التشويش». ولخص طريقة السلف في الدعوة إلى الله في شعار: «من لا يقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه إلا السيف والسنان»¹، رافضاً

¹ الغزالي، إجماع، ص72. لكنّه اعترف من باب الإنصاف بأن «حاجة المعالجة تزيد بزيادة المرض وأن لطول الزمان وبعد العهد عن عصر النبوة تأثيراً في إثارة الإشكالات، وأن للعلاج طريقين: أحدهما الخوض في البيان والبرهان... والطريق الثاني طريق السلف في الكفّ والسكوت والعدول إلى الدرّة والوسط والسيف». نفسه، ص72-73. ويبيّن هذا الاستدراك أن الغزالي لم يطل الكلام تماماً، بل اعترف له بمساحة ما في الفضاء الإسلامي، وأنه كان في المسائل الخلافية ينجح دائماً إلى التوفيق والجمع بين المتناقضات مقراً بتعدد الطرق في الإصلاح والوصول إلى الله.

بذلك الجدل الكلامي معتبرا إياه مسلكا قد يقود صاحبه من حيث لا يدري إلى الكفر¹.

وليس ضرر الكلام مقصورا على إشاعة الفساد والفوضى في الحياة العامّة، بل ضرره يمتدّ إلى الحياة الباطنيّة للأفراد أيضا، وذلك بسبب اقتصار أصحابه على الجدل وإهمالهم إشباع حاجة الروح إلى الغذاء. إنّ أهمّ سمة مميّزة للكلام في نظر الغزالي هي الجدل، فالمتكلّمون قوم قطعوا أعمارهم «في تعلّم الجدل والبحث عن المقالات وهذيانات المبتدعة ومناقضاتهم، وأهملوا أنفسهم وقلوبهم حتّى عميت عليهم ذنوبهم وخطاياهم الظاهرة والباطنة» وخالفوا القرن الأوّل -وهم أفضل القرون- إذ أدركوا كثيرا من أهل الأهواء والبدع فما اشتغلوا بمناقضتهم ومجادلتهم ولم يتكلّموا في الدين إلّا بقدر الحاجة وقالوا: «إنّ الحقّ هو الدعوة إلى السنة، ومن السنة ترك الجدل في الدعوة إلى السنة». ودعم الغزالي وجهة النظر هذه بجملة من الأخبار المنسوبة إلى النبي، وبين أنّ الأكياس وأهل الحزم يرفضون صرف العمر في مجادلة المبتدعة والكفار، وذكر لهذا الرفض سبباً تعبّر عن رؤيته الصوفيّة للرسالة الدينيّة².

لم يكن هذا النقد من باب الاتّهام التعسّفي لعلم الكلام، فقد خبر الغزالي الجدل بنفسه ومارسه ووضع له القواعد وصنّف فيه الكتب، ويعطي كتاب التهاافت أدقّ صورة عن هذه الخاصيّة. فقد اعترف بأنّه لم يصنّفه «إلّا لبيان التهاافت والتناقض في كلام الفلاسفة» وليشوّس دعاويهم ويهدّمها ويعجزهم عن دعواهم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعيّة ويشكّكهم فيها. وأقرّ بأنّه لم يدخل في الاعتراض عليهم دخول مدّع مثبت، بل دخول مطالب منكر، وأنّه لا هدف له من ذلك سوى تكدير «ما اعتقدوه مقطوعا بالزمامات مختلفة». وكان كثيرا ما يعترض عليهم في أمور لا ينكر صحتّها بهدف تأكيد عجزهم عن إثباتها. وقد يعارض آراءهم بآراء أخرى لا يسلم بصحتّها، يفعل ذلك

¹ نفسه، القسطاس، ص ص86، 89-91.

² نفسه، إحياء، ج3، ص ص611-612.

على سبيل الإلزام أو لمجرد التنغيص. وقد يواجه الخطأ بالخطأ ويقول: «فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا»، ثم يعلق: «فهذه هي طريقة المقاومة»¹. إن الاعتماد على الحجج والجدل اللذين غايتهما إفحام الخصم انطلاقاً من مسلمته لا إقامة الدليل والبرهنة على صحة الدعوى هي سمة الكلام الأولى. وهذا يجعل التفكير الكلامي مرتبطاً بالعصر محدوداً بحدوده وقضاياه، ويمنع أصحابه من التفكير في الحقيقة مطلقة. ولذلك لم يتجاوز الغزالي المتكلم حدود عصره ولم يتمكن من كسر القوالب المتكلسة التي جمدها الصراع بين الفرق ولم يفتح للمتكلمين طريقاً جديدة في المعرفة. وإنما سعى حين تنبه إلى محدودية الكلام وضرره إلى إضعاف مكانة المتكلمين في المجتمع لإفساح المجال لهيمنة التصوف، فشهّر بالصديق الجاهل الذي يضرّ بالدين أكثر مما يضرّ به عدوه، قاصداً المتكلمين وعلماء الدين الجاهلين المتعصبين، وحملهم مسؤولية انكماش الدين وعزوف أكثر الناس عنه². ورأى في الاشتغال بتفاصيل المسائل الكلامية والتطويل فيها مضيعة للوقت وهدرًا للعمر، وجعل ذلك دأب من لا يميز بين مهمات الأمور وتوافهها³. ولم يقل الغزالي هذا الكلام في بعض كتبه الصوفية المتأخرة، بل قاله في الاقتصاد أهم كتبه الكلامية وأقدمها، واستعاده في بعض مصنفاته الأخرى⁴.

4.1. تغليب المعاملة على المكافحة

كان الغزالي في معالجاته النظرية المختلفة يبحث دائماً عمّا وراء المسائل التي يعالجها من قيمة عملية ويحاول تجنب الجدال النظري المجرد. تبيننا ذلك حين تعرّضنا لرأيه في مشكلة الوجود وذهابه إلى أنّ الوجود الحقّ لله

¹ نفسه، تمّافت، ص ص13، 30-31، 59، 66، 77-78، 130، 179، 180، 200، 234، 304، 308. ومن الأدوات التي أطبق في استعمالها في هذا الغرض برهان الخلف، وهو نوع استدلال يمكن من بيان أخطاء الخصوم من غير أن يلزم صاحبه ببيان رأيه. وقد تفتن مصطفى حجة إلى هذه الخاصية في مجادلات الغزالي، وقال مبيّناً وجه المكر فيها: « Il est beaucoup plus habile de mettre en cause les thèses de l'adversaire que de prouver le bien-fondé des siennes ; la polémique est d'essence négative. Réfuter est moins difficile que prouver ». M. Hogga, *Orthodoxie*, p55.

² الغزالي، تمّافت، ص ص11؛ القسطاس، ص ص41، 102.

³ نفسه، الاقتصاد، ص 248.

⁴ نفسه، أيها، ص ص15، 17، 53، 55؛ فضائل، ص ص144-145.

وحده ووجود الإنسان باطل من حيث ذاته، وتوصله من ذلك إلى أن الوجود الباطل لكي يصبح حقيقة ذات معنى يحتاج صاحبه إلى المجاهدة والتقرب من صاحب الوجود الحق.

وتبيناه حين تعرضنا لرؤيته للعالم وذهابه إلى أن العالم عالمان: أحدهما مفارق مستقل بنفسه ومنه مصدر الخيرات كلها والآخر تابع له محتاج إليه، ودعوته بسبب هذا التفاوت ووقوع الإنسان في أسفل العالمين إلى الاستعداد للانتقال إلى العالم العلوي والعمل على تحصيل مكان رفيع فيه.

وتبيناه حين تناولنا مشكلة إثبات الغيب والاستدلال على الصانع. فقد عدل الغزالي في ذلك عن الاستدلال العقلي النظري إلى المجاهدة الباطنية وتصفية القلب المهّدة لتجلي الله فيه، وهو ما دعاه إلى أن يتكلم في المجاهدة والذوق والكشف وغيرها من المفاهيم التي يحتاج إليها السالك لطريق التصوف.

وتبيناه عندما تعرّفنا على وجهة نظره في مسألة الصفات الإلهية، وتوصله إلى أنه لا سبيل إلى معرفتها على التحقيق، وأن الطريق إلى معرفة شيء منها لا يتحقق إلا بتخلّق العبد بأخلاق الربّ فيصبح بفضل ذلك ربانياً، وهو ما عبّر عنه في المقصد بـ«حظّ العبد من الاسم» وجعله عنصراً قاراً يتكرّر عند شرحه كل اسم من أسماء الله الحسنى.

وتبيناه عند تعرضنا لموقفه من السببية، إذ توصل هناك إلى إثبات الله سبباً أول لكل الأسباب، واستخلص من هذه النتيجة موقفاً صوفياً عملياً رأى في مقام التوكّل الذي هو إحدى ثمار التوحيد أفضل تجسيد له.

وتظهر الغاية العملية في جلّ كتبه ساطعة مهيمنة على ما عداها. ذلك واضح بذاته في كتبه الفقهية، وهو واضح أيضاً في مجمل كتبه الصوفية ولا سيما في الإحياء. ولم تخل من هذه الغاية كتبه الكلامية وحتى المنطقية، وذلك بالنظر إلى الوظيفة الإصلاحية والعلاجية التي أناط الكلام بها، وإلى البعد الصوفي العرفاني الذي أسنده إلى المنطق واستغلاله إيّاه في كثير من المناسبات في معاضدة المنهج الفقهي، وهو ما تظهره الأمثلة التطبيقية الكثيرة التي كان يضربها في مصنفاته المنطقية.

ولم يكن تغليب العمل على النظر هو السبب الوحيد الذي دعا الغزالي إلى التقليل من شأن علم الكلام، بل دعته إلى ذلك أيضا ضالة القيمة العلمية لهذا العلم وقصوره عن الوفاء بمتطلبات الغزالي الصعبة في باب المعرفة. فبين أن من عيوب الكلام اعتماد أصحابه على مقدمات «تسلموها من خصومهم واضطّروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار»، وميلهم في أكثر الأحيان إلى «استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا»¹. وأعرب عن خيبة أمله في هذا العلم حين اكتشف قصوره عن تحقيق ضالته، فاعتترف بأنه صادف فيه «علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي»².

وإذا كان علم الكلام بهذا الموضوع النازل من تقدير الغزالي فلا ينبغي أن نعجب إن هو عامله معاملة الأداة المحدودة وأهمل إهمالا تاما التصنيف فيما عدّ أساس العلمية فيه، وهو دقيق الكلام، فلم يحرر فيه كتابا ولا فضلا على كثرة ما كتب، ولم يذكره إلا على سبيل الإشارة المقتضبة عندما كانت تدعو الحاجة إليه، وقلما تدعو. وارتبط هذا السلوك بموقفه السلبي من النظر المجرد، فهو لم يتحدث قط عن مسألة من مسائل الرياضيات التي هي فرع من فروع الفلسفة رغم إقدامه في أكثر من كتاب على تلخيص العلوم الفلسفية، ولم يفكر قط في تأسيس المعرفة العلمية عليها، وإنما اختار في المواضيع الحاسمة أن يؤسس أفكاره الميتافيزيقية على أساس أخلاقي صوفي متمزج فيه الاعتبارات الأنطولوجية بالاعتبارات العملية، معرضا عن الأساسين الذري والطبيعي.

وكانت بذور هذا الموقف الإستمولوجي موجودة عند الغزالي منذ بدايات نشاطه الفكري، لكنها ازدادت تجذرا إثر الأزمة النفسية المعرفية التي مرّ بها سنة 488، فكان موقفه من علم الكلام بسبب ذلك ناتجا عن امتزاج الاعتبارات الذاتية التي أشار إليها في المنقذ بالاعتبارات الإستمولوجية

¹ نفسه، المنقذ، ص 16.

² نفسه، ص 16.

والروحانية التي ذكرها في الإحياء¹. ولم يكن نقده للكلام تعبيراً عن تعصب مذهبي، بل كان جزءاً من موقف متوازن اعترف فيه بأن الكلام رغم ما قاله فيه لا يخلو من فائدة معرفية إلا أنها فائدة محدودة يمكن لأكثر الخلق الاستغناء عنها.

وبسبب سطحية هذا العلم وقلة فائدته قرن الغزالي المتعاطين له، أي المتكلمين، بالعوام، ونعى زمانه لأن علم القلوب صار فيه مستغرباً إلا عند الأقلين، وصار المجادلون المتكلمون والقصاص معدودين في العلماء، وأرجع ذلك إلى أن «العوام هم المستمعون». وأكد أن الخواص رغم قلتهم يدركون الفرق «بين العلم وبين القدرة على الكلام». ورأى في اعتبار الفقه والكلام أفضل العلوم لأن العلماء المشهورين بالفضل عند الأمة هم من الفقهاء والمتكلمة معرفة للحق بالرجال لا العكس، وفسر هذا الاعتقاد الخاطئ باستسلام أصحابه للتقليد².

ولا يعني تغليب العمل على النظر أنه كان يحط من شأن العلم المجرد ويفضّل عليه العلم العملي، بل كان يذهب إلى عكس ذلك تماماً، لكنّه حصر العلم النظري المجرد الذي هو أفضل من كل العلوم الأخرى في علم المكاشفة. إن العلوم تنقسم في إطار الإبستمولوجيا الصوفية إلى علمين فقط: علم المعاملة وعلم المكاشفة. يشمل علم المعاملة المعارف التي تتعلق بالعباد وصفاته وأحواله، ومن أمثلتها معرفة الحلال والحرام وأخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفية علاجها والفرار منها. ويشمل علم المكاشفة المعارف التي تتعلق بالعبود وصفاته وأفعاله³.

¹ جاء فيه: «قد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه، وهيهات! فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخييط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا. فاسمع هذا بمن خير الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغليل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود». نفسه، إحياء، ج1، ص157.

² نفسه، ص ص43، 90، 130.

³ نفسه، ج5، ص10؛ ج3، ص601.

يتميّز هذا التصنيف الثنائي باعتماد درجة الوجود أساسا للتصنيف، وتتحدّد درجة وجود الموجود بانتماؤه إلى أحد العالمين. وبهذا الاعتبار فضّل الغزالي علوم المكاشفة على علوم المعاملة لأنّها تُعنى بالموجود الأعلى، أي بعالم الملكوت، وطبّق هذه الموازنة على كلّ علم وعمل، مؤكداً أنّ علوم المعاملة لا تتراد لنفسها وإنّما تتراد للعمل. ف«لولا الحاجة إلى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة، وكلّ علم يراد للعمل فلا قيمة له دون العمل»، مثل الطبّ الذي لا قيمة له لولا الحاجة إليه في العلاج¹.

بيّن الغزالي هذا التفاضل بالتحليل المفصّل، فذكر أنّ فائدة علم المعاملة إصلاح العمل، وفائدة إصلاح العمل إصلاح حال القلب، وفائدة إصلاح حال القلب «أن ينكشف له جلال الله في ذاته وصفاته وأفعاله»، وهي جملة علوم المكاشفة وأرفعها معرفة الله لأنّها «الغاية التي تطلب لذاتها، فإنّ السعادة تنال بها، بل هي عين السعادة». ووصفها بالمعرفة الحرّة لأنّها غير منقيّدة بغيرها، «وكلّ ما عداها من المعارف عبيد وخدم بالإضافة إليها، فإنّها إنّما تتراد لأجلها». ولما كانت بعض المعارف تفضي إلى بعض إمّا بواسطة واحدة أو بأكثر من واسطة استنتج أنّ المعرفة تكون أفضل وأشرف كلّما كانت الوسائط بينها وبين معرفة الله أقل². وانتهى بفضل هذا التحليل إلى موقف مثالي أفلاطوني صريح أعرب عنه في معرض المفاضلة بين التفكّر والتذكّر الصوفيّين³.

إنّ هذا التقسيم الجديد للعلوم والمفاضلة بينها من شأنهما أن يفرغا علم الكلام من محتواه وينقلا معظم اهتمامات المتكلّمين إلى علم المكاشفة، وهذا ما حصل فعلا على يدي الغزالي. فعّد التوحيد من علوم المكاشفة واصفا إيّاه بالبحر الخضمّ الذي لا ساحل له. وأقرّ بأنّ معرفة الله وصفاته وأفعاله وما يتبعها من علوم المكاشفة «لا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجابا عليه ومانعا عنه»، وعدّ شرح وجوه التقديس والتنزيه في حقّ الله من

¹ نفسه، ج3، ص601؛ ج4، صص212، 214.

² نفسه، ج4، ص212؛ جواهر، ص24.

³ «إذا حصل العلم في القلب تغبّر حال القلب، وإذا تغبّر حال القلب تغبّرت أعمال الجوارح. فالعمل تابع الحال، والحال تابع العلم، والعلم تابع الفكر. فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخبرات كلّها». نفسه، إحياء، ج5، ص8.

أسرار علوم المكاشفات. واعتبر السببية أيضا من علوم المكاشفة، وربطها بالتوحيد والتوكّل في أعلى درجاته، وهي أن لا ترى فاعلا إلا الله. وصرّح بأن من انفتحت له أبواب المكاشفة اتّضحت له هذه الحقيقة «اتّضاحا أتمّ من المشاهدة بالبصر»¹. إنّ الكلام والمكاشفة لا يختلفان في الموضوع وإنّما يختلفان في المنهج، وما دامت المعرفة الكشفية أعلى طرازا فلا مبرر للتمسك بالكلام إلا لمن كان قاصرا عن تحصيل المعرفة الكشفية.

إلاّ أنّه بسبب قصور أغلب الأفهام عن إدراك أسرار علوم المكاشفة، وبسبب كونها أسراراً منهياً عن إفشائها -ف«إفشاء سرّ الربوبية كفر»- أعلن الغزالي عن تقيده بعلوم المعاملة واكتفائه بها لا سيما حين كان يوجّه الخطاب إلى العوامّ. وأعلن مرارا أنّه خصّص كتاب الإحياء لهذا الغرض، رغم تبسّطه في مواضع عديدة منه في علوم المكاشفة، وبرّر استطراداته بالقول إنّه لم يكشف إلاّ عن بدايات الأسرار وأنّ مقصده كسر سورة الشكّ لدى قارئه لا أكثر، وإنّه فعل ذلك لأنّ ما يريد شرحه من علوم المعاملة لا يستقيم إلاّ بالكشف عن القدر الذي كشفه من الأسرار².

ما الذي نقرأه في نقد الغزالي لعلم الكلام وفي انحيازه إلى العمل دون النظر؟ ولماذا فقد هذا العلم بداية من عصره قدرته على التجدّد واختراق آفاق معرفية جديدة ممّا اضطرّه إلى الذوبان في الفلسفة، كما حصل مع فخر الدين الرازي وعضد الدين الإيجي أو الانكفاء إلى التصوّف بوجهيه العملي والنظري، كما حصل مع محيي الدين بن عربي؟

إنّ في موقف الغزالي من علم الكلام وجهين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي. يتمثّل الوجه الإيجابي في الإقرار بوجهته العملية، ويتنزّل هذا الموقف في المشروع السياسي السنّي الذي نادى به الغزالي ورمى من ورائه عبثا إلى تنقية المجتمع من البدع والانحرافات العقائدية باعتبارها سببا للضلال الروحي والفساد الاجتماعي. أمّا الوجه السلبي فيتمثّل في الإلحاح على محدودية هذه الوظيفة ضمن مشروعه الروحي العامّ، وعلى إبراز القصور

¹ نفسه، ج1، ص43؛ ج4، ص378، 381، 467.

² نفسه، ج4، ص378-399؛ جواهر، ص24.

العلمي الذي تتميز به المعرفة الكلامية واحتمالات الفساد التي تنطوي عليها والتي تصبح حقيقة واقعة كلما تعدينا بها الوظائف العلاجية المرسومة لها وتجاوزنا الحدود القصوى المسموح بها في الممارسة. وقد قاده هذا الموقف إلى الإغلاء من شأن المعرفة الكشفية واعتبارها الغاية التي ليس وراءها غاية في المعرفة. إلا أن واقعيته أملت عليه أن يلجم قلمه عن التوسع فيها كما أملت عليه الاعتبارات السياسية أن يلجم العوام عن علم الكلام، ودعته إلى التوسع في علوم المعاملة باعتبارها علوما نافعة للجميع وضرورية لكل فرد.

إن هذا الموقف المزدوج يعبر عن تمسك الغزالي بالعلوم الشرعية وعدم اكتفائه بها في الوقت نفسه لاقتصرها على ظاهر أعمال القلب والجوارح. فهو لم يرفضها كما رفضها الإباحية، ولم يقتصر عليها كما صنع الفقهاء وعلماء الظاهر، وإنما اعتبرها جزءا من منظومة العلوم اللازمة لنجاة الإنسان. ولأنه وضع كافة العلوم في إطار صوفي عدّ علوم الظاهر - ومنها الكلام - أقلها شأنًا لتعلقها بقشور الدين. وقد حرّمه هذا الموقف من الإسهام في تطوير علم الكلام على النحو الذي يحقق له مزيدا من الاستقلال عن المعرفة الدينية والتحول إلى علم طبيعي ذي مقومات تامة. فكان في جميع ما كتب لا يكاد يهتم إلا بما له صلة بالسلوك الديني والمعاد الأخروي.

ولأن علم الكلام ارتبط نهائيا بنظرية علمية محدودة ومستنفدة هي النظرية الذرية انقاد شيئا فشيئا إلى الانغلاق والجمود والعجز عن مواجهة المشاكل المتجددة بأساليب جديدة. ولا شك أن هذا الوضع المعرفي المقلق قد كان له دور في تنفير الغزالي من الكلام التقليدي واضطرار الأشاعرة إلى الاعتراف بأن المؤمن يظل مؤمنا وإن جهل المذاهب الكلامية ومقالاتها، وهو ما قبله المعتزلة أيضا باسم الواقعية. ولا شك أن محاصرة الاعتزال والفلسفة في القرن الخامس أثر في حيوية علم الكلام وشجع الغزالي على أن يبتعد عنه بالرغم من أنه كان مؤهلا لأن يصبح متكلمًا كلاسيكيا من الطراز الأول. وكان التصوف هو البوتقة الجديدة التي انصهر فيها شتات أفكاره واندمجت فيها مختلف العلوم الدينية التي اعترف بأهميتها.

2. هل كان الغزالي سنياً؟

أعلن الغزالي في كتبه المختلفة عن انتسابه إلى عدّة مرجعيّات متضامنة وأحياناً مترادفة: الصحابة والسلف وأهل السنّة وأهل الحقّ، واعتبرها مرجعيّات يلزم المؤمنون المخلصين التقيّد بها، وتكلّم عليها في ثلاثة مجالات أساسية: الفقه والكلام والتصوّف.

1.2. مرجعيّة السلخنة الفقهية

إنّ أهمّ مفهوم يعبر عن مرجعيّة السلف هو مفهوم عدالة الصحابة، وقد خصّص الغزالي له في المنحول فصلاً أكد فيه أنّه «هو معتقدنا في جميعهم على الإطلاق، وعليه ينبني قبول روايتهم». واعتبر التابعي كالصحابي في الفضل ووجوب التعويل عليه¹.

وفي المستظهري عارض انحرافات الباطنية بسنيّة متشدّدة، وقابل سلطة الإمام الشيعي بسلطة الرسول مغلباً الثانية على الأولى، ودعا إلى موافقة الصحابة وأهل السنّة والجماعة موافقة تامّة. وأعطى السنّة مضموناً فقهياً، فربطها بالقرآن والحديث وبالاجتهاد عند تعذّر التمسكّ بهما مستشهداً بقصّة الصحابي معاذ بن جبل².

وسمّى في الإحياء كلام الصحابي أثراً وسمّى كلام النبي خبيراً، ودعا إلى الأخذ بهما. ولشدة احترامه للسلف لم يكن إذا خالفهم يخطنهم ولا ينتقص من شأنهم وعدّ خلافه لهم وجهاً من وجوه التأويل لا أكثر³.

ووسّع مرجعيّته في المستصفي لتشمل «الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلّمين»⁴.

2.2. مرجعيّة السلخنة الكلامية

تظهر هذه المرجعيّة في المصنّفات الكلامية مثل الاقتصاد والمستظهري والإلجام، وهذا طبيعي لأنّ علم الكلام في تصوّر الغزالي موضوع للدفاع عن عقيدة أهل السنّة والعموم. وكانت القضايا التي ذكر في معرضها أهل السنّة

¹ نفسه، المنحول، صص 266، 431.

² نفسه، المستظهري، صص 65، 128، 130.

³ نفسه، إحياء، ج 2، صص 204، 221؛ ج 1، ص 192.

⁴ نفسه، المستصفي، ص 118.

قضايا كلامية مثل قضايا التنزيه والتشبيه والصفات والنبوءة والإمامة والعمل بالشرعية.

في الاقتصاد عدّ عصابة الحقّ هم أهل السنّة وأكّد أنّه لم يوفّق للحقّ غيرهم زاعماً أنّ إشكالات الفرق الأخرى متعدّرة الحلّ إلاّ إشكال أهل السنّة فإنّه سريع الانحلال. وأدان الحشويّة لجمودها على التقليد واتّباع الظواهر، والفلاسفة وغلاة المعتزلة لمصادمتهم بالعقل قواطع الشرع، ورأى في المجموعتين طرفين متقابلين يمثّلان التفريط والإفراط. أمّا أهل السنّة فرأى فيهم الوسط المحدود بين إفراط المعتزلة وتفريط الحشويّة، وأشاد بجمعهم بين الشرع والتحقيق، وجعل وظيفة علم الكلام خدمة عقيدتهم¹.

وفي الإحياء أوجب مقاومة جميع البدع وحسم أبوابها والإنكار على أصحابها واعتبر «الحسبة في البدعة أهمّ من الحسبة في كلّ المنكرات». ومن مظاهر تشديده على البدع اعتباره أمر صاحبها أشدّ من أمر الكافر، فإن كانت بحيث يكفر بها المبتدع فكفره ظاهر، وإن كانت بحيث لا يكفر بسببها فأمره وإن كان أخفّ من الكافر بالنظر إلى الآخرة فإنّه أثقل بالنظر إلى الدنيا، والإنكار عليه أشدّ من الإنكار على الكافر «لأنّ شرّ الكافر غير متعدّد فإنّ المسلمين اعتقدوا كفره فلا يلتفتون إلى قوله»، أمّا المبتدع فشره أعدى وخطره أفشى. لذلك دعا إلى التمسك بهذه القاعدة: «ما تكلم فيه السلف فالسكوت عنه جفاء، وما سكّته عنه السلف فالكلام فيه تكلف»².

وربط في أيّها الولد بين الاعتقاد الصحيح والسلوك الصحيح، فاشتراط في السالك أن يكون له «اعتقاد صحيح لا يكون فيه بدعة» حتّى تخلص نيّته ويسلم له عمله³.

وفي الإلجام تحدّث عن مذهب السلف باعتباره المذهب الصحيح والاعتقاد الحقّ، فد «الحقّ ما قالوه والصواب ما رأوه». قال ذلك بمناسبة معالجته مشكلة نصوص التشبيه، فعقد باباً جعل الهدف منه «البرهان على أنّ الحقّ

¹ نفسه، الاقتصاد، ص ص 27-29، 43، 102، 118، 130-131، 135، 261-264.

² نفسه، إحياء، ج 1، ص 133؛ ج 2، ص ص 262، 509.

³ نفسه، أيها، ص 25.

فيه مذهب السلف وأن من خالفهم فهو مبتدع». وأسس صحّة هذا المذهب على براهين عقلية وسمعية¹.

3.2. مرجعية السلف الصوفية

في الإحياء أعطى الغزالي مفهوم أهل السنة مضموناً صوفياً، وذهب إلى أن الله «مميز عصابة السنة بأنوار اليقين... ووقفهم للاقتداء بسيد المرسلين وسددهم للتأسي بصحبه الأكرمين ويسر لهم اقتفاء آثار الصالحين»². وقسم العباد إلى ما يزيد على نيف وسبعين فرقة كلهم ضلوا عن سواء السبيل، ذكر منهم من غالى في التفريط في الدنيا بقتل نفسه وقطع شهواته بالتشديد على النفس والرياضة، ثم ذهب إلى أن الناجية منهم فرقة واحدة «وهي السالكة ما كان عليه رسول الله وأصحابه، وهو أن لا يترك الدنيا بالكليّة ولا يقيم الشهوات بالكليّة. أما الدنيا فيأخذ منها قدر الزاد، وأما الشهوات فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل، ولا يتبع كلّ شهوة ولا يترك كلّ شهوة، بل يتبع العدل»، وسمّى هذه الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة³.

إن هذه قراءة صوفية مستحدثة لحديث الفرقة الناجية خاصيتها أنها لا تعني بالفرقة الناجية متكليمي أهل السنة والجماعة بدليل أن الغزالي في موضع آخر قريب أرجع جميع الفرق الكلامية إلى فرقتين: فرقة ضالة تدعو إلى غير أهل السنة، وهم فرق كثيرة؛ وفرقة محقة تدعو إلى السنة، لكنه اعتبر الغرور شاملاً لجميعهم: «أما الضالة فلغفلتها عن ضلالها وظنّها بنفسها النجاة... وأما الفرقة المحقة فإنما اغترارها من حيث إنها ظنّت بالجدل أنه أهمّ الأمور وأفضل القربات في دين الله». وتوصّل بناء على ذلك إلى أن الجدل الكلامي مخالف للسنة وإلى أن الأنجي للعبد اشتغاله بمجادلة نفسه ومجاهدتها⁴.

¹ نفسه، إجماع، ص ص 41-42، 45، 67، 81-85.

² نفسه، إحياء، ج 1، ص 167.

³ نفسه، ج 3، ص ص 356-358.

⁴ «فاشتغالي بمحاصرة نفسي ومجادلتها ومجاهدتها لتترك الدنيا للأخرة أولى، هذا لو كنت لم أنه عن الجدل والخصومة، فكيف وقد نُهيت عنه؟ وكيف أدعو إلى السنة بترك السنة؟». نفسه، ص ص 611-612.

إنّ نظرة الغزالي إلى الصحابة والسلف في المؤلّفات الصوفيّة نظرة روحانيّة مثاليّة. وقد دعا عالم الآخرة إلى «أن يكون شديد التوقّي من محدثات الأمور»، «حريصا على التفتيش عن أحوال الصحابة وسيرتهم وأعمالهم» ليقنّدي بها. وعدّ القرن الأوّل، أي قرن الصحابة، خاليا من الأخطاء، والقرن الثاني، أي قرن التابعين، مشتملا على أخطاء واستغفار، والقرون التي بعدهم قرون أخطاء مع اعتقاد بأنّها طاعات، وهذا عين الضلال¹. إنّ السلف في نظره أناس غير عاديّين، لذلك ذهب إلى أنّ من «شبه نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدّادين»، اتّخذهم الأنموذج الأمثل للإيمان والهدى وعدّ من زاد عليهم في الورع ضالّا مبتدعا وليس بمتبّع، وأحال أن «يبليغ أحدٌ مدّ أهدم ولا نُصيّفه ولو أنفق ما في الأرض جميعا»².

ولم يفصل في حياة الصحابة والتابعين بين مجال الفقه ومجال الاعتقاد ومجال الروح، فاعتبر قيمتهم الفقهية ممتزجة بقيمتهم الاعتقاديّة والروحيّة ولذلك رأى فيهم أنموذجا أقصى. وفسّر في الإحياء فضل الصحابة بمشاهدتهم قرائن أحوال النبي وهذا مفهوم أصولي، لكنّه أضفى عليه مدلولاً صوفياً، فاعتبر هذه المعرفة الزائدة التي لا تدخل في الرواية والعبارة فائضة عليهم من نور النبوة، واعتبرها حارسة لهم «في الأكثر عن الخطأ»³.

وفي بعض الأحيان حوّل الصحابة إلى شخصيات شبه أسطوريّة. فانقلب رجال مثل أبي بكر وعمر وعثمان وكذلك بعض كبار السلف والمتصوّفة بفضل منهج الانتقاء الذي يقتصر من حياتهم على ذكر بعض الأقوال والأفعال إلى نماذج أسطوريّة للتصوّف والتقرّب من الله والمستويات عليا من المعرفة والنور يقصر كافّة الخلق عن دركها⁴. وتشي هذه الأسطورة بغياب صارخ للتاريخ، وهي تعتمد على أقوال وحوادث قليلة وأحيانا غير مؤكّدة. وهذا بدوره يشي بتهافت النسق الاستدلالي الصوفي من وجهة نظر عقليّة، ويبيّن أنّ حاجته إلى هذه النماذج هو الذي جعل منها نماذج لا أنّها نماذج في الحقيقة.

¹ نفسه، ج 1، ص 130، 133.

² نفسه، ج 2، ص 187-188، 217.

³ نفسه، ج 1، ص 129.

⁴ بخصوص عوامل هذه الأسطورة راجع: الشرفي، لبنات، ص 38-46.

لماذا أعلن الغزالي بحماس انتسابه إلى السُنَّة والجماعة والسلف وأهل الحق؟

يوفّر لنا الوضع الاجتماعي والسياسي في عصر الغزالي مفتاح الجواب عن هذا السؤال. كانت الجماعة الأقوى التي يبدو الجميع راغباً في الانضمام إليها في هذا العصر هي جماعة أهل السُنَّة والجماعة، إذ عدّت الفرقة الناجية من قبل العديدين، وكان هذا موقف الغزالي أيضاً. ومعلوم أنّ الانتساب إلى أهل السُنَّة انتساب واسع وليس ضيقاً كالانتساب إلى الأشعرية مثلاً، وهو انتساب كلامي وسياسي واجتماعي يتيح التواصل مع عدد ضخم من الفئات الاجتماعية ويوفر لصاحبه حماية أمنية، ولذلك فضّله الغزالي. وبالإضافة إلى ذلك كان رفع شعار أهل السُنَّة يساعد على التضييق على الشيعة بمختلف اتّجاهاتهم وسحب البساط من الكرامية والحنابلة الذين كانوا يرومون احتكار هذا المفهوم. وقد كان لهذا الثالوث موقع لا يستهان به في اهتمامات الغزالي ومعاركه الكلامية.

3. هل كان الغزالي أشعرياً؟

1.3. آراء الدارسين في أشعرية الغزالي

كان لاختلاف الدارسين في تحديد المتن الغزالي وتمييز المنحول منه من الصحيح واتّباعهم كميّات مختلفة في قراءته أثر في ذهابهم في عقيدة الرجل واتّجاهه الفكري مذاهب شتى، فمال بعضهم إلى تأكيد سنّيته وأشعريّته ومال البعض الآخر إلى نفيهما. وبالإمكان ردّ آرائهم في المسألة على اختلافها إلى اتّجاهين عامّين: اتّجاه مثبت لأشعرية الغزالي، واتّجاه ناف لها.

أ- المثبتون

أقرّ بأشعرية الغزالي كثير من القدامى من المؤيدين له ومن المعارضين، من أبرزهم ابن رشد وابن عساكر والسبكي. أقرّ ابن رشد بأشعريّته واعتبره متكلماً باسم الأشاعرة مدافعاً عن مقالاتهم ولم يميّز في أكثر الأحيان بين نقده للغزالي

ونقده للأشاعرة¹. لكنّه أقرّ بتمثالهما في كتابي التهافت والاقتصاد فحسب،
أما في كتبه الأخرى ولا سيما في المشكاة فلم يعتبره أشعرياً وأرجع آراءه في
العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة².

وترجم ابن عساكر للغزالي ضمن الطبقة الخامسة من علماء الأشعرية.
وأدخله السبكي ضمن دائرة الأصحاب³ واعترف باختلاف الناس في شأنه
لكنّه اختار من جهته الاعتراف بأشعريته وسنيته وإن كان ذلك بأسلوب خال
من الحماسة واليقين⁴، ولم ير في استعاراته الفكرية من الفلاسفة ما يبطل هذا
الحكم⁵.

وسلك هذا المسلك في النظر إلى فكر الغزالي كثير من المستشرقين خصوصا
ممن كان لهم نشاط بارز في أواسط القرن الماضي. من هؤلاء مونغمري وات
(M. Watt)، فقد اعتبر الوفاء للسنة معيارا من معايير صحة نسبة كتاب ما
إلى الغزالي، وأكد أن اعتناق الغزالي للتصوف لم يمنعه من أن يكون أشعرياً،
وذكر بأنه جدّد في المنقذ تمسكه بنقد الأفلاطونية المحدثة الوارد في التهافت
وبأنّ تحمسه للسنة في المشكاة بلغ إلى حدّ الدعوة إلى عدم الاحتفاظ بكلب في
البيت كما تنصّ عليه بعض الأحاديث النبوية، ولاحظ أنّه كان في مؤلفاته
المختلفة حريصا دوما على صورته السنيّة. ونبه على أنّه أحال في الأربعين -
وهو أكثر كتبه تمهيدا للعرفان الصوفي - على الاقتصاد إحالة إيجابية، واعتبر
ذلك مؤيدا للرأي القائل إنّه لم يكفّ قطّ عن كونه أشعرياً في العقائد، وذكر
أيضا بأنّ كتابه فيصل التفرقة كتاب كلامي صرف⁶.

وأكد أرنلديز (R. Arnadez) أنّ الغزالي ظلّ في مراحل حياته المختلفة
متكلّما، واعتبر من الخطل القول بأنّه بنى فلسفة سنيّة، ورأى أنّ كلّ ما فعله

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، ص ص13، 14، 15، 89، 90، 93، 94، 117، 169، 205، 295،
314، 322، 403.

² نفسه، ص117.

³ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص ص371، 387.

⁴ «وقد وقفنا نحن على كلام الغزالي وتأمّلنا كتب أصحابه الذين شاهدوه وتناقلوا أخباره... ثمّ لم
نتنه إلى أكثر من غلبة الظنّ بأنّه رجل أشعري المعتقد خاض في كلام الصوفية». نفسه، ج6، ص246

⁵ شبه ما يوجد في كتبه من أفكار الفلاسفة بما يقع على المجاهد من دم الكفار حين يخرق صفوفهم
ويعمل سيفه فيهم ضربا وقتلا. نفسه، ص254.

⁶ M. Watt, The Authenticity, p29 ; Al-Ghazâlî, E.I.2, t2, p1064.

هو أنه ساهم في كسر الارتباط بين الفلسفة والهرطقة وفي أقلمة الفلسفة في الوسط السنّي، ولم يتردّد في اعتباره أشعرياً¹.

وانطلق لاووست (H. Laoust) في دراسته الضخمة عن سياسة الغزالي من التسليم بأنّ حجة الإسلام كان أشعرياً في الكلام شافعيّاً في الفقه سنّيّاً في التصوّف². ولم تتردّد سيوف (M. L. Siauve) كذلك في تأكيد أشعريّة الغزالي واعتباره منتمياً إلى المدرسة نفسها التي ينتمي إليها أستاذه الجويني³. وكذلك كان رأي برناند (M. Bernand) التي لم تر في انفتاح الغزالي على أنساق فكريّة أخرى، مثل التصوّف والفلسفة، ما يبعث على إعادة النظر في أشعريّته⁴. وأكّد ذلك أورمساوي أيضاً⁵.

واعترف فرانك (R. Frank) بأنّ في صلة الغزالي بالأشعريّة لبساً، لكنّه لم يشكّ في أنّه كان أشعريّ العقيدة كما كان شافعيّاً في الفقه. وذهب إلى أنّه فعل أكثر من مجرد استعادة بعض الأفكار من فلسفة ابن سينا، وأنّه تبنّى تبنّيّاً كاملاً عدداً من أفكاره التي كان لها تأثير ملحوظ في فهمه للعقائد التقليديّة التي كان يأخذ بها⁶.

وساير هذا الرأي المعترف بأشعريّة الغزالي وسنّيّته كثير من الدارسين العرب المحدثين. فذهب فريد جبر إلى أنّ الغزالي ظلّ منتمياً إلى خطّ الأشعري-الباقلاّني-القشيري-الجويني رغم تجاوزه لهم في بعض الجوانب⁷. وذهب مصطفى حجة إلى أنّ مشروع الغزالي يعبر عن وجهة نظر الأشعريّة والشافعيّة، وإلى أنّ تحوّل الصوفي (sa conversion) دعم قوّة انتمائهم للأشعري، فلم ينكر أشعريّته رغم نقده الشديد للكلام. واعتبر المعيار الأشعري والشافعي هو القاسم المشترك بين جميع مؤلّفاته. وميّر في حياته بين

¹R. Arnaldez, *Falsafa*, E.I.2, t2, pp791-792.

²"Gazâli reste avant tout un théologien ach'arite, un jurisconsulte chafiiite et un sûfi qui s'apparente à la grande tradition du soufisme légaliste...". H. Laoust, *La politique de Gazâli*, pp373.

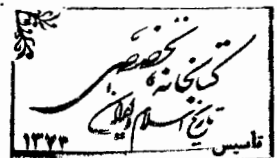
³M. L. Siauve, *L'amour de Dieu chez Ghazâli*, pp4, 35, 64, 65.

⁴M. Bernand, *AL-Ghazâli artisan*, pp238, 241-242.

⁵E. L. Ormsby, *Theodicy*, pp52, 243, 261.

⁶R. Frank. *Al-Ghazâli's use* pp272-273.

⁷F. Jabre, *La biographie et l'oeuvre de Ghazâli*, p101.



مرحلتين: مرحلة أولى تتميز بأشعرية نضال سياسي، ومرحلة ما بعد الأزمة وتميزت أشعريته فيها بإدماج القيم الصوفية، وأكد أن الغزالي كان في المرحلتين يرفض ما يرفض ويقبل ما يقبل باسم الأشعرية. وجعل الأشعرية معيارا لمواقفه السياسية أيضا، فبين أنه كان يؤيد السلطة كلما كانت الأشعرية مذهبها الرسمي ويبتعد عنها كلما تخلت عن الأشعرية. وأكد بصفة عامة أن الأشعرية والشافعية ثابتان من ثوابت فكره لم يتخل عنهما قط، وتحدث عن مشروع أشعري كلياني لديه، ونسب إليه رغبة تفتيشية مقلقة¹، ودفعته ثقته المفرطة بأشعرية الغزالي إلى الاكتفاء بتسميته: «الأشعري» (l'ash'arite)².

وذهب سعيد بن سعيد العلوي متبعا عابد الجابري إلى أن الغزالي خلافا لما ذهب إليه ابن خلدون كان يتبع طريقة المتقدمين في المضمون وطريقة المتأخرين في الشكل، وذلك باعتداده المنطق بصورة أساسية. وتحدث عن قطيعة مهد لها الغزالي مقارنة بالقدمى في الطريقة تتمثل في مزجه مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، وهو ما أحدث لديه أزمة وتصادما بين أبنية فكرية مختلفة. وتحدث في الأشعرية عن عصر كلاسيكي اعتبر الغزالي آخر من يمثله، وانتهى إلى أن «فكر الرجل في غناه وتنوعه من جانب أول وبما يموج به من أقوال متصارعة ومضطربة من جانب ثان لسان أمين في التعبير عن الأشعرية وزمانها الثقافي»³.

وأثبت أشعرية الغزالي توفيق بن عامر، مؤكدا أن منهجه «في ترويض التصوف وإخضاعه للمسلك السنّي قد ترسم خطى الأشعري في ترويضه الكلام لذلك المسلك. بل إن مشروع الغزالي قد بني في الحقيقة على أساس المنظومة الأشعرية، وهكذا أضحي للسنة تصوفها كما تحقق لها كلامها»، وألح على

¹ M. Hogga, *Orthodoxie*, pp17-18, 47.

² نفسه، ص 157، 175. ولخص حجة رأيه في انتماء الغزالي على هذا النحو: "La pensée de Ghazâlî ne peut donc s'interpréter adéquatement si l'on n'a en vue l'interrelation de ces trois dimensions: l'appartenance à l'ash'arisme, la domination de la sensibilité sûfie, et la distance par rapport au pouvoir".
³ "traduisant les conflits politico-religieux de l'époque". نفسه، ص 177.

بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، ص 10-14.

تقيّد الرجل في تصوّفه بالسنة وبقائه وفيّاً لها ورفضه الآراء المنحرفة عن الاعتقاد الإسلامي والرائجة بين عدد من المتصوّفة¹.

وأقرّ بن عبد الجليل كذلك بسنيّة الغزالي وأشعريّته، واعتبره «أفضل ممثّل لاعتقادات أهل السنة بما أفاد من الأشعري المرتدّ إلى الحنبلية دون التحلّل من آلة الكلام»². وذهب إلى أنّ مفهوم أهل السنة والجماعة «حدّد نهائياً... وظهرت أصوله في كتابات الغزالي وأهل التصنيف من بعده»³.

لقد تفتّن الدارسون الذين أتينا على ذكرهم إلى انفتاح الغزالي على التيارات غير السنيّة وغير الأشعريّة، لكنهم أصرّوا مع ذلك على أشعريّته. ولئن كانت آراؤهم تنطلق من معطيات تاريخية صحيحة تتعلق بالغزالي وبعضهم فإنهم أهملوا معطيات أخرى لا تقلّ عنها أهميّة حملت مفكرين آخرين على إنكار أشعريّة الغزالي والشكّ في سنيّته.

ب- النفاة

شكّ الكثيرون في سنيّة الغزالي وأشعريّته، وبدأ هذا الشكّ في الظهور منذ السنوات الأخيرة من حياته. فقد ذكر جامع فضائل الأنام أنّ جماعة من العلماء بمعسكر السلطان سنجر (ت552) في بتروغ تأمروا به سنة 503 وأشاعوا أنّ عقيدته فاسدة وحرصوا على جلبه للاستماع إليه ومناظرته⁴. فبعث الغزالي برسالة توضيحية إلى سنجر جاء فيها: «فأمّا ما يتعلّق بالعلوم العقلية فليس بعجيب إذا اعترض أحد عليها لأنّ في كلامي الكثير من الغرابة والعسير على الإدراك، ولكنّي حاضر لشرح وإثبات ما قلت لكلّ من كان في العالم، ومن السهل عليّ إثبات الحجّة»⁵.

وذكر الغزالي من جهة أخرى أنّه صنّف فيصّل التفرقة للردّ على «طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنّفة في أسرار معاملات الدين وزعمه

¹ بن عامر، منزلة أصول الدين، ص 12، 199؛ مواقف الفقهاء، ص 30-32.

² بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 226.

³ نفسه، ص 240-241.

⁴ الغزالي، فضائل، ص 36.

⁵ نفسه، ص 42. وفضائل الأنام مجموع رسائل كتب الغزالي معظمها بالفارسيّة، ولم تعرّب إلّا حديثاً.

أنّ فيه ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدّمين والمشائخ المتكلّمين وأنّ العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسر»¹. ويدلّ هذا الردّ على أنّ الطعن الموجّه إليه كان يتعلّق بالجانبين العملي (أسرار معاملات الدين) والنظري (مخالفة الأصحاب والمتكلّمين)، وأنّ الطاعنين عليه كانوا من الفقهاء والأشاعرة المتعصّبين المعادين للتصوّف. يؤكّد ذلك إلحاحه على أنّ الأشعريّة مذهب من المذاهب وأنّ الأشعري عالم من العلماء ليس له فضل على غيره، وأنّ مخالفته حقّ لكلّ عالم ولا توجب لصاحبها كفرا أو فسقا².

إنّ نفاة أشعريّة الغزالي وسنّيته من القدامى صنفان: بعضهم أشعري من الدرجة الثانية يفعل ذلك دفاعا عن الأشعريّة وغيره عليها من الخلط والذوبان، وبعضهم الآخر سنّي متشدّد لم يقبل من الغزالي آراءه الجريئة فنفاه عن السنّة. أبرز ممثّل للسنن الأوّل أبو بكر بن العربي وكان تلميذا للغزالي مدّة قصيرة من الزمن. نقل عنه ابن تيميّة في كتابه نقض المنطق أنّه قال: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثمّ أراد أن يخرج منهم فما قدر»³. وأورد له الذهبي نقدا يتعلّق بنظريّة الغزالي في أحسن العوالم وما تقتضيه من إقرار بمحدوديّة القدرة الإلهيّة⁴.

وأبدى أبو بكر محمّد بن الوليد الطرطوشي -وكان معاصرا للغزالي- تحاملا شديدا عليه، فقال في رسالة له إلى ابن المظفر ملخصا تجربته معه ومنبها على خطورة ما اكتشفه من أمره: «رأيتُه وكلمتُه، فرأيتُه جليلا من أهل العلم واجتمع فيه العقل والفهم ومارس العلوم طول عمره وكان على ذلك معظم زمانه. ثمّ بدا له عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال ثمّ تصوّف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس

¹ نفسه، فيصّل التفرقة، ص 47.

² نفسه، ص 51-53.

³ أورده بدوي، مؤلّفات الغزالي، ص 153. وروى الذهبي عن ابن العربي صيغة أخرى لهذه القولة، هي قوله: «شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيّاهم فما استطاع». الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 327. وانظر أيضا نقد محمّد بن علي المازري الصقلي -وهو أشعري متعصّب- للغزالي في: سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 341، وكذلك: ص 334.

⁴ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 337.

الشیطان. ثمّ شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين ولقد كاد أن ينسلخ من الدين. فلما عمل الإحياء عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفيّة - وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها - فسقط على أمّ رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات¹. وتلخّص هذه الشهادة أهمّ الطعون التي وُجّهت إلى الغزالي من قبل خصومه من داخل المذهب ومن خارجه.

وانضوى ابن الجوزي (ت597) - وهو من أبرز ممثلي الصنف الثاني - إلى موكب الناقدين للغزالي، وأخذ عليه أنّه وضع الإحياء أهمّ كتبه «على مذهب الصوفيّة وترك فيه قانون الفقه»، وجمع أغلظه في كتاب سمّاه: «إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء»، وأشار إلى بعضها في كتابه تلبّيس إبليس. وكان من أشدّ ما عابه عليه تعويله على الأحاديث الموضوعية وركونه إلى ما لا يصحّ، حتّى شبّهه بحاطب ليل، وأورد بعضاً من أخطائه التاريخية الظاهرة وفسّر وقوعه فيها بقلة خبرته بالنقل².

وأتهم شمس الدين الذهبي (ت748) الغزالي بالجهل بالآثار، وكشف عن مصادره غير السنيّة قائلاً: «وحبّب إليه إدمان النظر في كتاب رسائل إخوان الصفا، وهو داء عضال وجرب مُرْدٍ وسَمٌ قتال، ولولا أنّ أبا حامد من كبار الأذكياء وخيار المخلصين لتلف، فالحذار الحذار الحذار من هذه الكتب!». وكان يرى في تناقضاته نوعاً من الردّة³، وبدافع التحامل الشديد عليه قام بجمع كلّ ما وصلت إليه يده من الأقوال والشهادات المدينة له ووضعها في كتابه سير أعلام النبلاء.

حسب هذا الفريق قد يكون الغزالي أشعرياً في مرحلة من مراحل حياته، لكنه بعد ذلك تنكّر لأشعريّته بل لسنيّته وبات إلى البدعة والقول بالباطن أقرب. ويمكن تلخيص مآخذ الأشاعرة وأهل السنّة عليه في النقاط الثلاث التالية:

¹ نفسه، ص339.

² ابن الجوزي، تلبّيس إبليس، صص236، 315، 337-338، 452، 460-461، 478-481؛ المنتظم، ج17، صص125-126.

³ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، صص328-329.

« ضعف ثقافته النقليّة وجهله بالحديث، وقد أكّدت بعض المصادر التاريخيّة هذا المآخذ وجعلته يعترف بأنّه «مزجى البضاعة في الحديث»، ولكنّها اعتذرت له بأن أشارت إلى أنّه مال في آخر عمره إلى سماع الأحاديث والتحفّظ للصحيحين¹.

« انفتاحه على الأنظمة المعرفيّة الأخرى ولا سيما التصوّف والفلسفتين السنيويّة والباطنيّة، وهو ما رأى فيه المحدثون وأهل السنّة المتشدّدون أصلاً للانحراف والابتداع.

« خوضه في العلوم غير الشرعيّة من غير تبخّر، وهو ما أوقعه في التخليط وسوء الفهم ومزج ما لا يمتزج.

وفي الآونة الأخيرة تفتن عدد من المستشرقين إلى هذه المآخذ وراجعوا مسألة أشعريّة الغزالي في ضوءها، وانتهى بعضهم إلى نفي هذه الصفة عنه. في هذا الإطار استبعد الباحث الياباني كوجيرو نكمورا (K. Nakamura) أن يرضى الغزالي -مع شعوره بالتفوّق والاستعلاء، وهو ما يظهره المنقذ والتهافت والمستظهري- بأن يكون مجرد تابع للأشعري². وذكر بانتقاده في فيصل التفرقة الذين يرمون بالكفر من خرج ولو قليلاً عن الأشعري، وبياعلانه في كتاب الأربعين عن اختلافه عن الجمهور في مسائل الاعتقاد، وبنهيه في ميزان العمل عن التقليد، وبنكاره في فضائل الأنام أن يكون للشافعي أو لأبي حنيفة حقّ عليه. واستنتج من ذلك كلّهُ أنّ الغزالي كان متكلماً مستقلاً ولم يكن تلميذاً مخلصاً للأشعريّة التقليديّة³. ولاحظ أنّه انتقد في الاقتصاد والميزان المواقف الفكرية المتحرّبة للناس وللمتكلمين، فما وافق مذهبهم قبلوه وما خالفه رفضوه، وتعجّب في الإحياء من قبول الأشاعرة بالتأويل في الصفات

¹ ابن كثير(ت774)، البداية والنهاية، ج11، ص174. وكرّر ذلك بدر الدين العيني(ت855) في كتابه عقد الجمان. ذكره بدوي، مؤلّفات الغزالي، ص520. وقد ورد الاعتراف بهذا الضعف واستخدمت في وصفه عبارة البضاعة المزجاة على لسان الغزالي نفسه في رسالته قانون التأويل، ص132.

K. Nakamura, Was Ghazâlî an Ash'arite?, p2.

³ "All these statements by Ghazâlî lead us to the conclusion that he was quite an independent theologian, not a faithful follower of traditionnal Ash'arism". Id., pp3-4.

وإنكارهم له في الأخرويات، وأدان في فيصل التفرقة تبادل الحنابلة والأشاعرة التكفير فيما بينهم، وتحدث في التهافت عن اختلاف الأشاعرة فيما بينهم في بقاء الجواهر والأعراض، وأشار في المقصد إلى اختلاف الأشعري والباقلاني في الاسم والصفة. ثم استنتج نكمورا من هذه المعطيات أن الغزالي كان يقبل بجميع الأفكار الأشعرية طالما بدت له صحيحة، وأنه يخالفها فيما وراء ذلك¹. واستدل على استقلاليته عن الأشاعرة وانفراده دونهم بمواقف خاصة بقوله مرة بنفي وجوب الأصلح على الله وإقراره بوجوده مرة أخرى، وبتأييده الذرية مرة ومعارضتها أخرى، وبوقوفه في مسألة النفس أو الروح موقفاً سينويًا لا أشعريًا².

ولئن مال المستشرق الأمريكي فرانك (R. Frank) في بعض دراساته إلى إثبات أشعرية الغزالي مع ملاحظة أنها كانت أشعرية غير خالصة، فإنه مال في دراسات أحدث وأكثر عمقا إلى التشكيك في هذه الأشعرية وإثبات كونها لا تتعدى ظاهر اللغة التي كان يستعملها عن قصد للإيهام بأنه ما يزال وفيًا للفكر السنّي. ملخص رأيه الثاني أن الغزالي يتعمد الغموض لإيهام القارئ السطحي بأنه يثبت السنة التقليدية (traditional orthodoxy) أكثر مما هو بالفعل³. في هذا الإطار لاحظ فرانك أن حجة الإسلام كان عندما لا يريد أن يكشف عن موقفه بوضوح يستعمل عبارات من نوع: هذا ليس في طاقة العامة إدراكه، هذا غور لا يدرك... وبين أنه فعل ذلك بعدة طرق، مثل ترك كلامه منقوصا، والتعبير عن آرائه بأساليب مألوفة من غير أن يبين ما يقصده بتلك التعابير في السياق الذي يستعملها فيه. وهذا يجعل القارئ السطحي يعتقد أنه يؤيد النظرة التقليدية، ولكن الأمر على العكس من ذلك. ورأى فرانك أن غاية الغزالي لم تكن تضليل القارئ أو الاحتماء بضرب من التقية، بل كانت غايته مخاطبة كل حسب قدرته على الفهم وحسب ما يحق له

¹ "This means that Ghazâlî accepts any aspects of Ash'arism as long as he thinks they are true". *Id.*, p5₂

Id., pp7-8, 12-20.

³ R. Frank, *Creation*, p82.

النفع الملائم له¹. وأكد أنّ كلّ قارئ نابه بإمكانه أن يقف على المعاني الحقيقية التي رمى إليها الغزالي من خلال أساليبه تلك².

ولم يذهب من العرب المعاصرين هذا المذهب الراض لأشعرية الغزالي أو المتشكك فيها سوى قلة من الدارسين، أبرزهم جورج مقدسي. بين هذا الباحث في دراسة أولى له أنّ المدارس النظامية التي اشتغل الغزالي في بعضها لم تكن مكانا لتدريس الكلام، بل كانت وفقا على تدريس الفقه وأصوله. وبناء على ذلك أكد أنّه كان يضطلع بمهمة التدريس في نظامية بغداد باعتباره فقيها شافعيًا لا بصفته متكلمًا أشعريًا، وذكر بأنّه لم يشر إلى نفسه باعتباره أشعريًا قط، وأنّه في المقابل أبدى الكثير من الآراء والمواقف التي تبعت على الاعتقاد بأنّه غير أشعري. وأرجع شيوع الرأي الخاطئ عن أشعريته إلى دراسات غير دقيقة لبعض المستشرقين³.

وعاد مقدسي في دراسة أخرى إلى القضية نفسها مؤكّدًا ما كان ذهب إليه في الدراسة الأولى، وجعل هدفه الأوّل فيها أن يبيّن أنّ الغزالي كان شافعيًا في الفقه والأصول غير أشعري في أصول الدين أو الكلام. والطريقة التي اعتمدها في إثبات ذلك هي استعراض المعطيات التي استعملت باعتبارها أدلة على أشعريته والردّ عليها. فبيّن أنّ فكرة أشعرية الغزالي راجت بعد ظهور الدراسات الأولى عن الغزالي في القرن التاسع عشر وخصوصًا منذ ظهور بحث لمهرن (A. Von Mehren) في الموضوع اعتمد فيه على كتاب تبیین كذب المفتري لابن عساكر، ثمّ تدعّمت الفكرة على يدي جولدسيهر (I. Goldziher) في ثلاث من دراساته⁴.

ولإبطال هذا الرأي ذكر مقدسي بأنّ النظاميات كانت مؤسسات لتدريس الفقه لا الكلام، وبأنّ دور الغزالي فيها ينحصر في تدريس الفقه الشافعي

¹ نفسه، ص41.

² "For those who read the texts carefully and were able to discern what is actually asserted and implied and what is not, his writing was clear enough and manifestly consistent"³.

G. Makdisi, *The non-ash'arite shafi'isme of Abû Hâmid Al-Ghazâlî*, pp239-240, 244-246.

⁴ Id., *Al-Ghazâlî, disciple de Shâfi'î en droit et en théologie*, pp46-47.

وأصوله. ورأى أن المعطى الوحيد الذي قد يشكّل دليلاً على أشعريته هو كتابه الاقتصاد الذي يتضمّن عقائد أشعرية صريحة. لكنّه ذهب إلى أن هذا الكتاب لا يمثّل العقائد التي يؤمن بها الغزالي، وقاس ذلك على حال الحنبلي أبي يعلى بن الفراء الذي وظّف في كتابه المعتمد في أصول الدين أفكاراً كلامية من غير أن يدلّ وجودها فيه على أنّه كان أشعرياً أو معتزلياً.

لم يكن كتاب الاقتصاد في رأي مقدسي سوى كلام معتدل استعمله الغزالي عند الضرورة لحماية عقائد العامة من هجوم المبتدعة عليها. واعترف بأنّ لفظ الاقتصاد يعبر عن الوسط المحمود، لكنّه خطأً من استنتج من ذلك أنّ الغزالي يقصد به الفكر الأشعري وأنّه كان متبنيّاً لهذا الفكر. إنّ الاقتصاد عند الغزالي عبارة عن سلاح يستعمل وليس عقيدة تعتنق، والدليل على ذلك نقده للكلام والمناظرة. ولا شك أنّ هذه النظرة الأداة إلى علم الكلام لا تعكس الموقف الأشعري، فالأشاعرة لا يعتبرون الكلام مجرد أداة، بل يرون فيه طريق النظر المؤدّي إلى معرفة الله. إنّ الكلام عندهم ضروري لتحقيق النجاة، ولا غنى للجماعة عنه، والأشعري الحقّ هو من يتعاطى الكلام للدفاع عن الإسلام والوصول إلى معرفة صادقة بالله.

وبالإضافة إلى ذلك رأى مقدسي في موقف السبكي من الغزالي ما يؤكّد لا أشعريته. فقد ذكر هذا المؤرّخ الأشعري أنّه لا يعرف للغزالي كتاباً صنّفه على طريقة المتكلمين، وهذا يدلّ على أنّه لا يعدّ الاقتصاد كتاباً كلامياً كلاسيكياً يعبر عن قناعات صاحبه. كما أنّه خصّص مقدار النصف من ترجمته للغزالي لعرض أحاديث الإحياء المنكرة، وفي ذلك طعن من طرف خفيّ في صاحب الترجمة¹.

يتّضح من هذا العرض أنّ آراء الدارسين السابقين مختلفة شديدة الاختلاف في أشعرية الغزالي. ونحن نعتزّ بفضلها في تجلية اتجاهات الرجل الدينية والفكرية ونقرّ بنجاحها في إظهار الطابع الإشكالي لانتمائه وتشجيعها بصورة مباشرة أو غير مباشرة على مراجعة الاعتقادات الشائعة بشأنه. إلا أنّ هذه الآراء لا تسعفنا بجواب شاف في المسألة لأنّها لا تعتمد على معيار واضح في

¹ نفسه، ص ص 47-49، 53-54.

تحديد انتماء مفكر ما إلى إحدى الفرق، ولا تأخذ بعين الاعتبار تطوّر الغزالي واستجابته السريعة لمقتضيات كلّ مرحلة من مراحل حياته. ومن جهتنا نرى أنّ الانتماء إلى فرقة ما يتحدّد بثلاث وسائل: بالانتساب اللفظي الصريح أو بالتمسك بأصول الفرقة أو بتبني مقالاتها المميّزة. وسنختبر فيما يلي هذه الوسائل الثلاث في دراسة انتماء الغزالي.

2.3. رأينا في أشعريّة الغزالي

أ- أشعريّة خجولة

نجد في مصنّفات الغزالي ثلاثة عناصر لفظيّة قد توحى بأنّه أشعري، أحدها يتعلّق بشخص الأشعري والثاني يتعلّق بفرقة الأشعريّة والثالث يتعلّق بشيوخ الفرقة.

يتجلّى العنصر الأوّل في اعترافه بأنّ الأشعري شيخه. ورد ذلك في مواضع عدّة من المنحول¹ -وهو من أوّل مصنّفات-، وهذا يؤكّد أشعريّة الغزالي في مرحلة مبكرة من حياته حين كان تلميذا للجويني وبعيد وفاة الأستاذ بقليل. إلّا أنّنا لم نجد مثل هذا الاعتراف بمشيخة الأشعري في مصنّف آخر. نعم ذكر الشيخ في مواضع أخرى، لكنّه فعل ذلك من دون تمجيد أو تفضيل². وفي أواخر حياته أعلن استقلاله عن كلّ المرجعيّات الدينيّة بما فيها مرجعيّة أئمّة المدارس الفقهيّة. فبعد حوادث اتّهامه بفساد العقيدة اعتمادا على كلمات مزوّرة وُجدت في المنحول والمنقذ والمشكاة عاد إلى مدينة طوس منهيا فترة تدريسه الثانية، وهناك سأله علماء المدينة عن مذهبه فأجاب: «أما في المعقولات فعلى مذهب البرهان وما يقتضيه دليل العقل، وأما في الشرعيّات فعلى مذهب القرآن ولا أقلد أحدا من الأئمّة، فلا للشافعي عليّ خطّ ولا لأبي حنيفة عليّ سند»³.

ويتجلّى العنصر الثاني في استعماله في حديثه عن الأشاعرة عبارة «أصحابنا» أو «الأصحاب» أو «أهل الحقّ» في سياق لا يمكن أن يدلّ على غير

¹ الغزالي، المنحول، ص ص22، 23، 36، 98، 105، 124، 139.

² نفسه، فيصل، ص ص51، 79.

³ نفسه، فضائل، ص46.

الأشاعرة. التجأ إلى ذلك في المنخول وسمّى من بينهم الأشعري والباقلاني وابن فورك وأبا إسحاق الإسفراييني وأبا القاسم الإسكافي(ت452)، وهو أستاذ الجويني¹. والتجأ إليه أيضا في المحك والاقتصاد والمستصفي حيث عنى بالأصحاب الشافعية حيناً والأشعرية حيناً آخر، وكان ينسب إليهم في كلّ مرة آراء أشعرية معروفة². وكان أكثر ما يعتمد في مناظراته الأصولية والكلامية التي خاضها في المستصفي على الباقلاني³ ويكتفي في الإشارة إليه بعبارة «القاضي» تعبيرا عن صلته الحميمة به، وهو أمر مفهوم في مسائل الكلام لكنّه مستغرب في مسائل الأصول بالنظر إلى أنّ الباقلاني مالكي المذهب.

ويتجلّى العنصر الثالث في اعتراضه في المنخول على أبي إسحاق الإسفراييني بسبب رجوعه في بعض المسائل الفقهية إلى «محاسن العقول» محتجاً بأنّ هذا «لا يليق بمذهبنا فإننا لا نقول بتحسين العقل وتقبيحه»⁴، وفي اعتباره في الإحياء الأشعرية ممثلة للوسط المحمود بين طرفين مذمومين هما الفلاسفة والمعتزلة والباطنية من جهة والحنابلة والحشوية وأهل الظاهر من جهة أخرى⁵. وفي المقصد عقد فصلا خصّصه لبيان وجه رجوع أسماء الله الحسنى «إلى ذات واسع صفات على مذهب أهل السنة»⁶، وهذا هو مذهب الأشاعرة في الصفات وقد دافع عنه بحرارة في الاقتصاد.

وهنا نلاحظ أمرين: الأوّل أنّ الغزالي يماهي بين الأشاعرة وأهل السنة، والثاني أنّه يتجنّب التصريح بعد تصوّفه بأشعريته مفضلاً للتخفي وراء تسمية أهل السنة. لكنّه في فيصل التفرقة -وهو من كتبه المتأخّرة- ذكر مذهب

¹ نفسه، المنخول، صص36-38، 108.

² نفسه، محك، صص115-116؛ الاقتصاد، صص179، 188، 234، 248، والملاحظ أنّه لم يسمّ فيه أيّاً من الأصحاب لكنّ المقالات التي نسبها إليهم مقالات أشعرية صريحة، وفي مناسبة واحدة، صص192، ذكر اسم الأشعري وأردفه بعبارة «رضي الله عنه»، لكنّ ذلك قد يكون من إضافة النسخ؛ المستصفي، صص42-43، 201، 204.

³ نفسه، المستصفي، صص20، 53، 63، 65، 84، 109، 113، 134، 182، 183، 184، 189، 191، 192، 217، 240، 249، 251، 252، 254، 256، 257، 259، 352، 366، 369.

⁴ نفسه، المنخول، ص485.

⁵ ذكر في موضوع التأويل جمود الحنابلة وإسراف الفلاسفة ثمّ ذكر توسّط الأشاعرة بهذه العبارات: «وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كلّ ما يتعلق بصفات الله وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية». نفسه، إحياء، ج1، ص166.

⁶ نفسه، إجماع، صص172-174.

الأشعري في عدة مواضع لا باعتباره المذهب الحق، بل باعتباره مذهباً تجوز مخالفته في بعض المسائل دون أن يؤدي ذلك إلى الوقوع في الكفر، أو باعتباره مذهباً يشارك غيره من المذاهب في معرفة التكفير دون مبرر كاف، أو باعتباره هو وغيره من المذاهب الكلامية موضوع تقليد مذموم من قبل الأتباع¹.

ولم يكن الغزالي بطبيعة الحال من مؤيدي التقليد، لذلك أوصى قارئه بتجنب ذلك وحصر الحق في «أن لا يعتقد [المرء] شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً»². وعبر عن هذا التمشي بجملته شهيرة تكررت في كتاباته هي قوله: «لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، فتعرف إلى الحق أولاً»³. وأدى رفضه المستمر للتقليد إلى تركه الانحياز إلى مذهب من المذاهب وإلى أن يجعل هدفه في الإلجام هو «إظهار الحق الصريح من غير مدهانة ومراقبة جانب ومحافظة على تعصب لمذهب من المذاهب» مقراً بأن الحق «أولى بالمراقبة»⁴.

وفي مواضع مختلفة من كتبه استعمل عبارة أهل الحق في وصف الجماعة المحقة الناجية، وكان حيناً يقصد بهم الأشاعرة⁵ وحيناً آخر يقصد بهم الشافعية⁶. وقد يستعمل العبارة بمعنى ينطبق على الأشاعرة وعلى غيرهم من المتكلمين ممن وافقوهم في بعض المسائل، كالقول بإنكار أزلية السماوات والكواكب والأرض⁷. وفي هذه الحالة لا يمكن اعتبارها دالة على فرقة بعينها، وإنما تدل على زعم كلامي بامتلاك الحقيقة والانفراد بها. فالتسمية بها تركية للجماعة التي ينتمي إليها المتكلم وتبخيس لكل الفرق الأخرى. وفي التهافت استعمل عبارة «فرقة أهل الحق» لا للدلالة على فرقة كلامية محددة لأن المقالة التي يتكلم بشأنها يقول بها كل المتكلمين مما يجعل لفظ الفرقة في

¹ نفسه، فصل التفرقة، ص ص47، 51، 57.

² نفسه، الاقتصاد، ص ص192-193.

³ نفسه، معيار، ص144؛ المنقذ، ص ص9-11.

⁴ نفسه، إلجام، ص41.

⁵ نفسه، الاقتصاد، ص134؛ محك، ص159؛ إحياء، ج3، ص393.

⁶ نفسه، المستصفي، ص192. انظر أيضاً: ص220.

⁷ نفسه، معيار، ص235.

هذا الكتاب غير تقني، بل عنى بتلك العبارة اتّجاهها في النظر يمثّله مجموع المتكلّمين¹.

وتوجد قرينتان مضمونيتان قد تدلانّ على أشعريّة الغزالي أيضا. تتمثّل إحداها في حديثه في مناسبات عدّة عن الفرق الأخرى حديث المنكر المدين، وكان في الغالب ينقدها اعتمادا على وجهات نظر أشعريّة². وقد يعترض علينا معترض بأنّه ينقد أحيانا الأشاعرة أنفسهم ويردّ بعض آرائهم تعبيرا عن استقلاليّته³، لكننا نشير إلى أنّه لم يفعل ذلك قطّ بعقليّة معادية ولم يسع إلى تحطيم صورتهم وتقويض مبادئهم. وقد بدا لنا أنّ الغزالي كان يخالف الأشعري بشيء من الثبات في مسائل محدّدة لا يخفيها ولكنّه لا يتعدّها⁴. وكان عموما لا يتردّد في مخالفة شيوخ الأشاعرة الكبار والتفرّد دونهم باختيارات خاصّة⁵، كما كان يخالف في مسائل الفقه والأصول الشافعي ومالكا وأبا حنيفة والباقلاني وغيرهم ويختار رأيا مخالفا لما يذهبون إليه⁶. وليس هذا النقد دليلا على التنطع والتحرّر من المذهب، فقد كان عدد من كبار الأشاعرة أيضا يخالفون الأشعري بصراحة في أمور محدّدة، وكان هذا تعاملًا يسمح العلماء لأنفسهم به في الفقه والأصول والكلام كلّما أنسوا من أنفسهم قدرة على الاجتهاد والاختيار. فليست مخالفة الغزالي للشيوخ السابقين في باب الكلام قادحا في أشعريّته بالضرورة، كما أنّ مخالفته للشيوخ السابقين في باب الفقه وأصوله لم تكن قادحا في شافعيّته.

¹ نفسه، ثقافة، ص133.

² انظر ردوده على المعتزلة في: محلّك، صص115-116؛ الاقتصاد، صص155، 156، 206؛ إحياء، ج1، صص173، 178-181؛ القسطاس، ص95؛ المستصفى، صص20، 21، 22، 45، 49، 51، 54، 60، 63، 348؛ فيصل، ص74؛ وعلى الخوارج في: المستصفى، ص348؛ وعلى الروافض في: المستصفى، ص348؛ وعلى الجهميّة في: الاقتصاد، صص172-175؛ وعلى الكراميّة في: الاقتصاد، صص175-177؛ وعلى الخنابلة في: إحياء، ج1، صص175-176. وهذه مجرد عينات.

³ كما في: المستصفى، صص60، 183.

⁴ مثل نقده لمنهج الأشعري في الحدّ، المستصفى، ص16؛ معيار، ص257، ولتعريفه للعلم، المستصفى، ص21، ولموقفه من التكليف بما لا يطاق، المستصفى، صص69-70.

⁵ نفسه، المستصفى، صص226، 230، 231، 240، 265.

⁶ نفسه، صص196، 200، 240، 249، 257، 265. وقد أظهر هذه المخالفة منذ وقت مبكّر. انظر: المنحول، صص36-39، 44، 103، 107، 112، 124، 228، 232، 473.

وتتمثل القرينة الأخرى في تبنيهِ المصطلحات والمفاهيم والأمثلة والحجج والمقالات الأشعرية، وقد يميل إلى اختيار أشعري دون آخر عند وجود اختلاف بين شيوخ الفرقة، وقد يتوسّط بينهم. وهنا نعزف عن ضرب الأمثلة لكثرتها وشيوعها في كلّ مصنّفاته. لكننا نلاحظ أنه حتّى وهو يتبنّى المقالات الأشعرية لا يحتفظ غالبا بمعناها الأشعري التقليدي، بل يضيف عليها مضمونا جديدا يؤهلها لخدمة أهدافه الجديدة الروحية والاجتماعية. فقد احتفظ من الأشعري بجملة من مقالاته المميّزة مثل الوسطية والإقرار بالصفات السبع والقول بالرؤية والكسب، إلّا أنه أعطاهم مضمونا غير أشعري. فاستمد فهمه للوسطية من موقف فلسفي أخلاقي يضع الإنسان في منزلة وسطى بين الملكيّة والبهيميّة¹. وبنى موقفه من السببية على رؤية أنطولوجية عامّة تقرّ بالاحتمية الميكانيكية لما يسميه بالأسباب الكلية الدائمة الراجعة بدورها إلى سبب وحيد هو الله. وأقام تصوّره للرؤية على فهم خاصّ يعتبرها درجة من درجات الوضوح المعرفي تقع فوق مرتبتي الإدراك الحسيّ والمعرفة العقلية².

هل تكفي هذه المعطيات للحكم بأنّ الغزالي كان سنّيّا أشعريّا؟ إنّ تبني الغزالي لمقالات أشعرية أساسية وتحامله على الفرق الأخرى المخالفة ليسا في نظرنا دليلا كافيا ونهائيا على أشعريته. وما أوردناه من أقوال ومواقف يدلّ على قرب من الأشاعرة يتأكّد في صنف من المؤلّفات هي المؤلّفات المبكرة والكلامية بالخصوص، لكنّ هذا القرب يضعف فيما سوى ذلك.

هل يعني عدم تصريحه في أيّ من كتبه بأشعريته أنّه لم يكن أشعريّا؟ نعتقد أنّ الجواب عن هذا السؤال أيضا لا يمكن أن يكون بالإيجاب. فالأشاعرة السابقون الذين لا نشكّ في أشعريتهم لم يتبجّحوا أيضا بانتماهم، بل كانوا إلى السكوت عنه أقرب. من ذلك أنّ البغدادي لم يتحدث في كتابه الفرق بين الفرق عن الأشعرية ولم يخصّص لها بابا أو فصلا، وإنّما تحدّث

¹ عبّر عن الوسطية بمفهوم الاقتصاد وجعل هذا اللفظ عنوانا لهمّ كتبه الكلامية، ونسب في الإحياء، ج1، صص 166-167؛ ج3، صص 154-155، 357، حدّ الاقتصاد صراحة إلى الأشاعرة. راجع أيضا: نفسه، ج3، صص 154-155. فارن بمفهوم الوسطية عند ابن تيمية في: منهاج السنة النبوية، ج2، ص179.

² نفسه، إحياء، ج4، صص 477-481.

عن أهل السنّة والجماعة، وهم الفرقة الناجية عنده¹، ويدلّ عدم ذكره الأشاعرة ضمن الفرق المبتدعة على أنّه يعدّهم من أهل السنّة. وتحدّث في كتابه أصول الدين - وهو تفصيل لقسم من الفرق بين الفرق - عن «أصحابنا» وذكر من بينهم الأشعري - وكان يسمّيه «شيخنا» - وابن كلاب (ت241) والقلانسي والباقلاني وغيرهم²، إلّا أنّه لم يذكر الأشعريّة. ولم يظهر الجويني أيضا أشعريته صراحة وفضّل الانتساب إلى أهل السنّة، ولم نعثر له في أيّ موضع من مصنّفاته التي وصلتنا على انتحال صفة الأشعري.

وبصفة عامّة كان الأشاعرة يميلون إلى استخدام عبارة أهل الحقّ في وصف الفرقة الناجية، فقد استخدمها الأشعري³ والباقلاني⁴ والبغدادي⁵ والقشيري⁶ والجويني⁷ والشهرستاني⁸، ولا يذكرون الأشعريّة. وإذا كانوا يتحرّجون من أن يسمّوا أنفسهم أشاعرة فلأنّهم يتمسّكون بالأسماء الشرعيّة ويرون الأولى بهم أن يتسمّوا بالمسلمين والمؤمنين وجماعة أهل السنّة وأهل الحقّ. وكانوا يعتمدون كثيرا على حديث الفرقة الناجية، وليس فيه ذكر الأشعريّة، بل فيه تنصيب على اتّباع السنّة والصحابة. فكان الانتساب إلى الفرقة يبدو كالبدعة لا سيما في الفترات التي تمرّ فيها الفرقة بصعوبات سياسيّة واجتماعيّة. ولم يتججّح بأشعريته ويمجّد هذه التسمية سوى عدد قليل من الأشاعرة المتأخّرين، مثل محمّد بن علي المازري الصقلّي (ت536) وأبي القاسم بن عساكر (ت571) وتاج الدين السبكي (ت771).

¹ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص312 وما بعدها.

² نفسه، أصول الدين، ص132.

³ الأشعري، الإبانة، ص7 حيث عقد بابا بعنوان «في إبانة قول أهل الحقّ والسنّة»؛ مقالات الإسلاميين، ص ص549. واستخدم في المقالات، ص550، عبارة أهل الحقّ والإنبات.

⁴ الباقلي، تمهيد، ص258.

⁵ البغدادي، أصول الدين، ص106. كما استعمل عبارة أصحابنا، ص107.

⁶ القشيري، الرسالة، ص45. واستعمل العبارة أيضا في شكايّة أهل السنّة، ضمن السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، ج3، ص415.

⁷ الجويني، لمع، ص ص119، 137، 155، 157؛ الشامل، ص ص34، 35، 39، 45، 169، 182؛ الإرشاد، ص ص23، 79، 130، 166، 174، 176، 187، 190، 209، 210، 231، 238، 258، 273، 300، 316، 381، 393...؛ العقيدة النظاميّة، ص ص16 (حيث استعمل عبارة فئة الحقّ)، ص43.

⁸ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص103.

إنّ الذين يقولون إنّ الغزالي ليس أشعرياً لمجردّ قوله بآراء تخالف ما ذهب إليه الأشعري يعتبرون الأشعرية شيئاً قد تكوّن نهائياً واكتمل مع المؤسس، وليس الأمر كذلك، فهي ككلّ الاتجاهات الكلامية نسق مفتوح قابل للمراجعة والتطوير. وقد اضطرّت الأشعرية إلى هذا الانفتاح بسبب الضغط الفكري والسياسي المسلّط عليها كما اضطرّت إليه بسبب وصول الفكر الأشعري في عدّة مسائل إلى مآزق كان للغزالي فضل الاعتراف بها والإعلان عنها ومحاولة تجاوزها بتوسيع أفق النسق الأشعري. وفي القرن الخامس لم تكن الأشعرية فرقة منغلقة تتوفّر فيها مواصفات الفرقة السياسية أو الفرقة الهامشية كما حددها بن عبد الجليل¹، وإنّما كانت إطاراً نظرياً فضفاضاً ومفتوحاً.

وبهذه الطريقة توصل إلى إقحام عناصر فكرية جديدة في منظومته هيمنت أحياناً على أشعريته بحيث لم يعد مسموحاً أن نستخرج أفكاره تلك ونرتبها في نسق ونقول: هذه هي أشعرية أواخر القرن الخامس. بل الصواب أن نقول إنّ الأشعرية في فكر الغزالي كانت مجردّ عنصر انضمت إليه عناصر فكرية أخرى، كالفقه الشافعي والفلسفة الإلهية والتصوف، يكوّن مجموعها فكر هذا الرجل.

لقد رفض الغزالي التقيّد بالنسق الأشعري لأنّ هذا النسق بلغ أقصى درجات تطوّره الممكنة له تاريخياً مع الجويني، ولم يعد قابلاً للمزيد من

¹ أقام بن عبد الجليل مفهوم الفرقة على أربعة أركان: 1. المرجع، ويكون تأويلاً متميّزاً لآيات القرآن كما هو الشأن عند الفرق السنّية، أو إماماً يكون بمثابة المرجع الروحي كما هو الحال مع الشيعة، أو نصوصاً مقدّسة يُعْتَضَدُ بها عن القرآن كما في حالة الفرقة الغالية. 2. التشريع الخاصّ الضابط للاجتماع والسيرة. 3. التنظيم، وينطوي على سلطة مزدوجة: سلطة اعتقادية-معرفية، وسلطة عسكرية توظف في القتال عند الحاجة. 4. مجتمع أهل المقالة الاعتقادية، ويعني انفصال الفرقة عن الفرق الأخرى انفصلاً قد يكون خفيفاً وقد يكون بائناً يدفع أصحابه إلى الخروج المسلح. الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 30-32. وهذا التحديد لأركان الفرقة براعي في نظرنا حاجات الفرق الغالية أكثر ممّا براعي حاجات الفرق «المعتدلة» المتعايشة مع السلطة ومع غيرها من الفرق تحت سقف مدينة واحدة. فالمعتزلة مثلاً أو الأشاعرة لم يكونوا في حاجة إلى تنظيم خاصّ وإلى «اجتماع على نحو» يميّزهم عن غيرهم لأنهم كانوا في فترات قوتهم متحدّرين في النسيج الاجتماعي بأكمله، ولم يعتبروا أنفسهم حتّى في فترات ضعفهم هامشيّين يعيشون على طرف المجتمع. ولم يكن لأيّ من الفرقتين تشريع خاصّ، بل كان أكثر المعتزلة حنفيّة أو شافعيّة، وكان الأشاعرة في الغالب شافعيّة أو مالكيّة. وفي مجال التأويل انتهى متأخرو الأشاعرة إلى تبنّي معظم تأويلات المعتزلة بشأن المشابهات، ورغم كل هذا ضلّ العداء بين الفرقتين مستحكماً.

التطوّر وامتصاص المعرفة العلميّة لعصره إلاّ بتفجيّره من الداخل وتحويله إلى مجرد عنصر ضمن مجموعة عناصر أخرى مستقاة من منظومات مختلفة، وهذا ما صنعه الغزالي. والذي شجّعه على ذلك أو حمله عليه ما تعرّض له الكلام بصفة عامّة والأشعريّة بصفة خاصّة من نقد في القرن الخامس من جهات عدّة: فلسفيّة وحنبليّة وظاهريّة، إلى جانب حملات السلطة الحاكمة من حين لآخر.

الخاتمة

في بداية حياته العمليّة حمل الغزالي لواء الدفاع عن الكلام وعن العقائد الأشعريّة، لكنّه أخذ يقتنع شيئاً فشيئاً بأنّه كان يخوض معركة خاسرة بسبب تغيّر المعطيات الفكرية والروحيّة والسياسيّة في عصره بشكل ملموس. فعّدل من مسلكه، ولكنّ ذلك لم يتخذ شكل تنكّر مطلق لفرقته السابقة وللمجال الفكري الذي تشتغل عليه وهو علم الكلام، بل اختار أسلوب الجمع والتأليف محتفظاً بنزعتة النقديّة الأصليّة. لذلك عكست كتاباته نقد المتصوّفة للفقهاء والمتكلّمين، ونقد الفقهاء والمحدّثين للمتكلّمين والمتصوّفة، ونقد المتكلّمين للفلاسفة، إلخ. لكنّ هذا النقد لم يبلغ درجة تجعله يتخلّى كليّاً عن أحد هذه العلوم، وهذا ما يفسّر التناقض الظاهري في كتاباته. وبسبب هذه النقديّة لم يكن الغزالي حريصاً على الانتساب إلى شخص أو فرقة بعينها، لكنّه بحكم تربيته الأولى والدور الإصلاحي الذي ندب نفسه للقيام به كان حريصاً على مواقف يعتقد أنّها صحيحة وممثّلة للسنة باعتبار السنة طريقة في الفهم ومنهجاً في السلوك لا بدّ منهما لصالح العباد، وكانت كثير من هذه المواقف مطابقة لمواقف الأشاعرة.

الفصل الثاني

وهم السنّية

المقدّمة

إنّ التباس صلة الغزالي بالكلام وغموض سنّيته وأشعريّته من شأنهما أن يحملا المرء على التفكير في مشكلة الانتماء إلى الفرقة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ويعيد النظر في مفهوم السنّية الذي يميل الجميع إلى انتحاله رغم اختلاف مسالكهم. لذلك رأينا أنّه لا مناص في هذا الفصل من أن ننظر في مسألة أصول الدين وندرس مختلف الحلول التي توصلت إليها الفرق بشأنها، ونحاول أن نعرف ما إذا كان الغزالي قد أسس نسقا فكريا خاصا به يتوفّر فيه عنصرا الانسجام والشمول، وهل نجح في التحرّر من الفرقة بما هي أداة للضبط الفكري والاجتماعي، وإلى أيّ حدّ تحقق له ذلك دون الاضطرار إلى الانتماء إلى فرقة أخرى، أي بالتحرّر من السنّية نهائيا.

للإجابة عن هذه الأسئلة ربّنا عملنا في هذا الفصل الختامي على ثلاثة

عناصر:

أ- وهم الأصل الجامع

ب- وهم المصدر الواحد

ج- وهم الحقيقة المطابقة.

1. وهم الأصل الجامع

كيف تحدّد الفرقة مجالها، وعلى أيّ أساس يكون الانتساب إليها؟
يמדنا تاريخ الفرق بالجواب عن ذلك، ومحصل هذا الجواب كما بيّنه المنصف بن عبد الجليل أنّ القاعدة في ظهور الفرقة هو المباينة في الأصول لا في الفروع¹. وهذا يفرض علينا أن ننظر في الأصول عامّة وأصول الأشعريّة خاصّة لنعرف مدى تقيّد الغزالي بها، ومن ثمّ مدى وفائه لهذه الفرقة.

¹ بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، ص30.

1.1. حول النواة الاعتقادية الدنيا

أقرّ بن عبد الجليل بأنّ بين الإسلاميين - بالرغم مما أبانت عنه مسألة الكفر والإيمان من «اختلاف عميق وتنافر باد» بينهم- «إجماعاً على أصول الديانة». ورأى أنّ أيّ فرقة تنكر أحد هذه الأصول، فتقول مثلاً بغير القرآن أو بالتناسخ أو الحلول أو تنكر البعث والجنّة والنار أو تبطل الشرائع أو ترتفع ببعض الأشخاص إلى مرتبة الألوهية، «تتظاهر جميع تلك الفرق عليها وتردّ مقالاتها وتتهمها بالعلو». واستدلّ بهذا «الموقف الموحد على أنّ بين أهل المقالات الإسلامية «عقيدة دنيا» تجتمع فيها المقالات ويتألف عليها أصحابها». وأدخل ما زاد عليها في باب «الآراء الواسمة للفرقة بعينها»¹. ومع اعترافه باختلاف الفرق في أمور مهمة وسيادة بعضها على بعض في فترات مختلفة أثبت وجود «نواة أساسية قد يكون عليها إجماع أهل العقائد مهما تنافروا وتناذبوا» سماها «العقيدة الدنيا» وآها «مجسمة تماماً في مثل الحسن البصري». فإنّ «أهل المقالات والفرق على اختلافهم» ادّعوه جميعاً - «كأنه مثل لتلك «العقيدة الدنيا» بامتياز-، فتألف عليه سائر الإسلاميين». وتوضيحا لمعقولية هذا الرأي بيّن كيف توسّط الحسن مقالات الفرقاء من جبرية وقدرية وأمويين وثائرين عليهم ومعتزلين لفتنتهم وأزارقة ومرجئة، وأخذ «بطرف من أشهر المواقف»².

وعنى بن عبد الجليل بالعقيدة الدنيا «المشترك الذي أسهم في بنائه -على التدرج- أصول الفرق الإسلامية منذ المحكمة الأولى إلى نشأة السنيّة الأشعرية ولا يسع هذه الفرق على تناذبها إنكاره». وسماه أيضاً مجمّعاً مقالياً، واعتبره «بمثابة القلب من كلّ العقائد التي تكوّنت تحت وطأة الأحداث التي شهدها المسلمون وألجأت إليها أحوالهم». ثمّ قرّر أنّ ذلك المجمع يمكن إجماله «في ما أسماه العلماء بـ«أصول الدين» والتوحيد»، ونبه على ما للترادف بينهما من دلالة ظاهرة، إذ «يكفي أن تقول فرقة بغير «العقيدة الدنيا» في أصل من هذه الأصول ليجمع الكلّ على إكفارها، فتضحى من ثمّ فرقة هامشية». ومثّل لهذا

¹ نفسه، ص 224-225.

² نفسه، ص 228.

الخروج بقول البعض باستمرار الوحي بعد الرسول وبألوهية البشر والتناسخ وإنكار البعث والمعاد¹.

إنّ هذا الرأي على طرافته وجدته لا يبدو لنا مستقيماً من الناحية التاريخية، ولنا نشاطر صاحبه الاعتقاد في أنّ هناك أصول دين مشتركة اتفق عليها المسلمون القدامى بالفعل، وتمثّل من معتقداتهم المختلفة ما يمكن تسميته بالنوأة. فلم يحصل أن اتفقت فرق المسلمين صراحة ولا ضمناً على أصول مشتركة، ولم يعرف الإسلام -ربّما لسوء الحظ- مجامع مثلما شهدته المسيحية. وإنّما كان هناك إطار فضفاض -ولا يكون إلاّ كذلك قبل خضوعه للقراءة والتفكيك والتأويل- تمثّل تاريخياً في التجربة النبوية ونصّ القرآن². وكانت كلّ فرقة تقدّم فهمها الخاص لهذا الإطار وتتصرّف مع الفرق الأخرى بدرجات متفاوتة من التشدّد والتسامح بناء على أولوياتها النظرية، لا بالرجوع إلى أصول دين مشتركة. وعندما تريد فرقة ما إثبات صحّة فهمها للإسلام لا تفعل ذلك بالاندراج فيما حدّته فرقة أخرى من أصول للدين، ولا بالخضوع لأصول دين مشتركة يسلم بها الجميع، وإنّما بتقديم أنموذجها هي للإسلام، وينطبق هذا أحيانا حتّى على الأفراد³. وإذا حصل ما يخالف ذلك فلمدّة وجيزة ولأسباب ظرفية، كحادثة الفرقة أو ضعفها أو عدم اتّضح الاختيارات الفكرية لديها⁴.

وهذا بالطبع لا يمنع من وجود قواسم مشتركة فعلية بين كبريات الفرق، يستطيع الدارس استخراجها من نقاط التقاطع بينها، وإنّ ما نريد الإلحاح عليه هو أنّ المتكلّمين المختلفين لم يكن لديهم وعي بوجود عقيدة دنيا إليها

¹ نفسه، ص ص210-211.

² تعبيراً عن هذا الإطار الفضفاض وصف البغدادي مختلف المنتسبين إلى الإسلام بأنهم «يدخلون بالاسم العامّ في ملة الإسلام». الفرق بين الفرق، ص12.

³ قدّم مالك بن نويرة أنموذجاً حياً عن ذلك محيلاً على نفسه حين قال لخالد بن الوليد وهو يهّم بقتله: «أقتلتني وأنا مسلم أصلي القبلة؟». وقدّم خالد بن الوليد أنموذجاً آخر سياسياً حين ردّ عليه بالقول: «لو كنت مسلماً لما منعت الزكاة ولا أمرت قومك بمنعها»، ثمّ قتله. الواقدي، كتاب الردة، ص106.

⁴ لعلّ أوضح مثال على ذلك ممثله أبو الحسن الأشعري، فقد رام هذا المتكلّم بعد تركه الاعتزال في حدود سنة 300 التقرب من الحنابلة وإثبات اندراجه الصادق في الاتجاه السني، ولأجل هذه الغاية صنّف كتابه الإبانة الذي نعتبه كتاباً ظرفياً لا يعبر عن الكلام الأشعري كما صاغه الأشعري نفسه في كتبه الأخرى لاحقاً وكما طوّره تلاميذه.

ينتسبون. نعم كان يوجد اعتراف بأن الإسلام ينتظم الجميع، يظهر هذا مثلا في عنوان كتاب الأشعري مقالات الإسلاميين وفي مقدّمته. لكن الإسلام إطار واسع، ولذلك استعمل الأشعري مفهوم الجمع، جاعلا من الإسلام إطارا رحبا يتّسع لكل الفرق. بينما تعني «العقيدة الدنيا» نواة صلبة يلتقي عليها الفرقاء، وهي على نقيض الإطار الجامع. والملاحظ أنّ الأشعري حين أبرز نقاط الاشتراك بين الفرقاء لم يذكر سوى الصلاة، فتحدّث في عنوان كتابه عن «اختلاف المصلّين»، وتحدّث غيره عن أهل الصلاة وأهل القبلة. فالسمة العامّة الجامعة بين المسلمين على اختلافهم سمة عمليّة تتعلّق بأشهر عبادة جماعيّة في الإسلام، لا بالاعتقاد.

وحتّى في مستوى الاعتقاد لا ننكر وجود تقاطعات كثيرة بين تصوّرات الفرق المختلفة للإسلام، لكننا لا نرجعها إلى اتّفاق واع بينها، وإنّما نرجعها إلى اعتماد هذه الفرق على مصادر مشتركة -هي القرآن والتجربة النبويّة-، وإلى صلتها المباشرة بهذه المصادر. فقد كان ظهور ما سمّي بالفتننة الكبرى امتدادا مباشرا للفترة النبويّة، وكان أبرز الأشخاص الفاعلين فيها فاعلين كذلك في الفترة النبويّة ومنفعلين بها، ثمّ كان ظهور الخوارج والشيعية والمرجئة وأهل السنّة وغيرهم امتدادا لذلك الامتداد. فانتماء الفرق الأولى إلى الإسلام كان طبيعيا، ولم يكن مبنيا على أساس الالتزام بأصول معيّنة. بل لم تكن فكرة الأصول موجودة أصلا في المرحلة النبويّة والسنوات التي أعقبتها، وإنّما عرضت هذه الفكرة حين استفحل الخلاف وشمل الحياة الاجتماعيّة ومسائل الاعتقاد وطرق التفكير وسبل إنشاء الأحكام.

إنّ كافّة المسلمين العقائديين يسلّمون بأنّ الاعتقاد الإسلامي الصحيح اعتقاد واحد ثابت، حدّده الله ورسوله بوضوح وتفصيل كافيين، وأنّ هناك فرقة واحدة اهتدت إليه وما سواها فحائد عنه قليلا أو كثيرا. وانصياعا لهذه المسلّمة دأب مؤرّخو الفرق القدامى على افتتاح كتبهم بذكر انقسام المسلمين إلى فرق نتيجة حدوث الاختلاف بينهم «بعد موت نبيّهم» في مسائل عدّة،

ذكروها بدرجات متفاوتة من الشمول والتفصيل¹. وكانوا يرومون من وراء هذا المنهج تحقيق هدفين عقائديين: أولهما تكريس المرجعية النبوية باعتبارها الأصل الذي ينبغي أن يعود إليه كافة المسلمين، وثانيهما اعتبار الاختلاف خروجاً عن الأصل والإجماع، أو ناتجاً عن الخروج عنهما. لذلك وضعوا اختلاف المسلمين زمنياً «بعد نبئهم»، وأكدوا أن الإسلام -رغم اختلافهم- يجمعهم ويشتمل عليهم².

إلاً أننا نرى أنه ينبغي أن نتجنب هذه الطريقة التي أخرج بها المؤرخون والمتكلمون ظاهرة الخلاف التاريخي بينهم، وتتمثل في القول إن الحقيقة كانت أولاً واحدة كاملة ومجمعا عليها، ثم حدث الاختلاف والانشقاق، لأن هذا التصور يفهم ما «حدث» لاحقاً باعتباره تفرعاً عن أصل، ولعل الأمر أن يكون بالعكس من ذلك. فالقرآن من حيث هو كتاب لا يتضمن عقيدة جاهزة مصوغة بأسلوب فني، ولا يتضمن أي شيء آخر على هذا النحو. بل هو مجموع أفكار ومبادئ متنوعة تتعلق بمجالات شتى، وهو بذلك يعكس على أحسن صورة التجربة النبوية وما تضمنته من أبعاد متداخلة روحية واجتماعية ونفسية وسياسية وحريرية. وفي وقت لاحق نهضت العلوم الدينية الناشئة بمهمة الفرز، فاستقل كل منها بجانب من المادة القرآنية المتنوعة. إلا أنها لم تكن تنجح دائماً في استصفاء المادة التي تخصها بسبب التداخل الأصلي، فنتشابك مع غيرها أحياناً، وينطبق ذلك أكثر ما ينطبق على واقع المعرفة في القرنين الأول والثاني.

إن الرأي الذي نذهب إليه في مشكلة الأصول هو أن فكرة تقسيم مسائل الدين إلى أصول وفروع، ومحاولة ضبط هذه الأصول في عناصر محدودة عمل تاريخي متأخر في الزمن عن الفترة النبوية. وقبل ذلك كان الإسلام يُعتبر كلاً،

¹ راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 1-5؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 14-19؛ الإسفراييني، التبصير في الدين، ص 19-22.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 1-2. وشاركه في ذلك الإسفراييني في التبصير، ص 19، حيث قال: «اعلم أن المسلمين وقت النبي وبعد وفاته كانوا على طريق واحدة لم يكن بينهم خلاف ظاهر، ومن كان بينهم من المخالفين المناقذين ما كان يتمكن من إظهار ما كان يستسره من أخباره. فكان أول خلاف ظهر بين المسلمين اختلافهم في وفاة رسول الله...».

ويدرك من خلال التجربة الذاتية للمؤمن ونوع تماهيه بالجماعة بمعناها الضيق أو الواسع.

وليست الأصول وحدها هي الموسومة بالتاريخية، بل فكرة الأصول أيضا، إذ لم يكن يوجد في عصر الرسول تمييز بين أصول وفروع، ولا أثر لمثل هذا التمييز في القرآن كذلك. وإنما كانت هذه الثنائيات وما أعقبها من تحديدات لأصول الدين ومن حصر للفروع في أحكام الفقه أثرا من آثار التطور الفكري للمسلمين، واستجابة لمقتضيات اجتماعهم النامي. فما تضمنه القرآن إنما هو معالجة لمسائل كثيرة باللغة التنوع، بعضها جزئي أو ثانوي مثل نهى المؤمنين عن رفع أصواتهم فوق صوت النبي ومناداته من وراء الحجرات وضبط الأوقات التي ينبغي للأطفال أن يستأذنوا آباءهم فيها قبل الدخول عليهم، وبعضها هامّ وخطير مثل تحريم القتل أو إباحته وتحليل الفروج أو تحريمها وتحديد المصير الأخرى. ولا نجد فيه تصنيفا لهذه الأمور إلى مهمّ وثانوي، أو إلهي أصلي وفرعي، وإنما ترد فيه متتالية أو متداخلة بلا فرز. والشيء نفسه ينطبق على الإجراءات التي اتخذها الرسول في حياته وعبر عنها لاحقا مفهوم السنة.

ولم يتمكن بعد الفترة النبوية شخص من الأشخاص أو مجموعة من المجموعات من تجسيد «النموذج القرآني» و«النموذج النبوي» تجسيدا كاملا رغم كثرة المزايم التاريخية بهذا الشأن. وهل كان بالإمكان حصول ذلك بعد ما أبناه من طبيعة القرآن والسنة! ولذلك لا نعتبر الحسن البصري تجسيما لعقيدة مشتركة وممثلا لأصول دين مسلم بها من الجميع. وهل بالإمكان أن يشكل ما تبناه من مواقف وسطى -على ما ذهب إليه بن عبد الجليل- عقيدة دنيا يتفق عليها المرجئة والأزارقة والمجبرة والقدرية والشيعية وغيرهم علما بأن كثيرا من أصول الدين عند هؤلاء لم تظهر إلا بعد وفاة الحسن! وهل تبنت هذه الفرق فعلا شخصية الحسن برمتها، أم عمد كل منها إلى إبراز الوجه الذي يلائمه منه وأنكر باقي الوجوه أو تجاهلها، استقواء بهذا الرجل

الذي كان محلَّ إعجاب البصريين بسبب حياده وعدم تورطه في مزلق السياسة وانفراده بدرجة من العلم والورع لم يكن يضاهيه فيها أحد¹ ؟
 إنّ أوّل من وضع في الإسلام أصول دين وجعل عليها مدار الاجتماع والافتراق هم المعتزلة، ومعلوم أنّهم قصرُوا هذه الأصول على خمسة مبادئ لأسباب تاريخية، فقد ردَّ عبد الجبار ذلك إلى كون المخالفين للمعتزلة لا يعدّون أحد هذه الأصول الخمسة. فخلاف الملحدة والمعطّلة والدهرية والمشبهة داخل في باب التوحيد، وخلاف المجبرة داخل في باب العدل، وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر².

إنّ هذا الجواب يقوم دليلاً على أنّ الصراع الفكري والسياسي بين المسلمين هو الذي أفرز الأصول وحددها، وعلى أنّ منظومات الأصول هي الجامع لشتات الاختلاف بين أمّهات الفرق. فقد تمَّ تحديدها من جانب كلّ فرقة بناء على تقاطعها الفكري مع الفرق الأخرى، وهو ما يعكس ذرية الفكر الكلامي بسبب قيامه على ثنائية الاتفاق والاختلاف، وغياب فكرة الاتصال القائمة على ملاحظة الكلي الطامحة إلى التآليف بين شتيت المذاهب. إنّ أصول الدين لم توضع لتجمع، بل وضعت لتميّز وتفرّق.

وتقودنا هذه الملاحظة إلى استنتاج خطير مؤداه أنّ وضع هذه الأصول من قبل المعتزلة لم يتمّ على أساس قراءة شاملة ومتأنيّة للدين، أي للقرآن والتجربة النبوية، وإنّما كان جواباً خاصاً عن واقع الاختلاف بين الفرق ورداً عليه. ولذلك فإنّ هذه الأصول قد تصيب أمراً جوهرياً في الدين، كالتوحيد

¹ إنّ قراءة كلّ فرقة لشخصية الحسن غير قراءة الأخرى، وهذا ينفي أن يكون الرجل ممثلاً لعقيدة دنيا تتفق عليها كل الفرق. وإنّما كان شخصية مجعاً عليها، ومثل هذا قد يحصل في كل العصور والجماعات التي تشهد تبايناً كبيراً في الآراء والاتجاهات. ونحسب أنّ ذلك الإجماع - إن كان ثمة إجماع - مرده إلى أنّ الحسن لم يصرح بانحيازه ولا بعدائه لأيّ طرف على نحو واضح وشامل. فهو إجماع على شخصه لا على عقيدته. للتأكد من ذلك راجع تدمر الجبريين من مقالته في القدر وتخويف أيوب السختياني له بالسلطان إن هو استمرّ في الإعراب عنها. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 7، ص 123.

² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 124.

والوعد والوعيد، وقد تعبر عن قضايا طارئة أفرزتها ظروف تاريخية خاصة نشأت بعد الرسول، كالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما قد تعبر عن اختيار لإحدى الإمكانيات التي تضمنها النص الديني وظلّ موقفه الأخير منها ملتبسا، كقضية العدل وما ارتبطت به من قول بالجبر أو بالقدر.

إنّ الأصول المعتزلية الخمسة سلبية قضايا أخرى سبقتها وكانت موضوع اختلاف وصراع بين الفرق، نستطيع أن نتيبئها من التعريف التفصيلي بالأصول الخمسة الذي قدّمه عبد الجبار¹. والملاحظ أنّ الفرق التي جاءت هذه الأصول لتردّ عليها ولترسي أسس الاختلاف بينها وبين المعتزلة ليست كلّها فرقا إسلامية، فبعضها يعبر عن مذاهب إسلامية كالخوارج والمرجئة والإمامية، وبعضها يعبر عن نزعات دينية غير إسلامية، مثل الملحدة والدهرية، وبعضها مشترك بين مذاهب إسلامية وأخرى غير إسلامية، كالمشبهة والمجبرة. وهذا يؤكد أنّ وضع هذه الأصول أخذ في الاعتبار المخالف الإسلامي والمخالف غير الإسلامي.

إنّ الأصول المعتزلية محاولة للسيطرة على مسائل الاختلاف والارتقاء بموقف الفرقة منها إلى مرتبة الحقيقة الكلية، هي نوع من التصعيد الفكري، وكانت هذه العملية مصحوبة بإعادة ترتيب للأولويات. فإذا كانت المسألة التي شغلت مؤسسي الاعتزال أكثر من غيرها وميّزت طريقتهم هي اسم مرتكب الكبيرة وحكمه -وهو ما أدى إلى ظهور مقالة المنزلة بين المنزلتين- ودور العلماء في المجتمع -وهو ما أدى إلى ظهور مقالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-، فإنّ ما استقرّ عليه الاعتزال اللاحق هو تقديم أصلي التوحيد والعدل للذين أفرزتهما مشاكل أخرى وتأخير الأصليين الأوّلين. إنّ ميزة هذا الترتيب للأصول هي تقديم الأصول الميتافيزيقية المتعلقة بالألوهية والمعاد (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد) على الأصول المتعلقة بالاجتماع والسياسة (المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ويعكس ذلك انقلاب ميزان الاهتمامات النظرية للمعتزلة وانتقال الفرقة من حزب سياسي

¹ راجع: نفسه، الأصول الخمسة، ص 80 وما بعدها.

إلى حلقة مفكرين. كما يعكس انحياز الفكر العقائدي إلى المسائل النظرية المحض تاركا العمل لعلم آخر هو الفقه.

تلك هي خصائص المسلك المعتزلي في تحديد الأصول، فما خصائص المسلك الأشعري في تحديدها؟

2.1. أصول الدين في الكلام الأشعري

وضع ابن عساكر الأصول في مقابلة الفروع وعنى بالفروع الفقه، وتحدث عن علم الأصول واعتبره -بناء على بعض الأخبار- ميراث أبي الحسن الأشعري عن أجداده¹. كيف تصوّر الأشعري أصول الدين؟ وهل سلك التلاميذ مسلكه في تحديدها؟

أ. مسلك الأشعري

بالرغم من تسمية الأشعري أحد كتبه: «الإبانة عن أصول الديانة» لم يتحدث في هذا الكتاب عن أصول وإنما ردّ فيه على «أهل الزيغ والبدعة» بحجج نقلية محضة² مسترضيا الحنابلة في غير ما جدوى³. وقد عرف فيه بقول «أهل الحقّ والسنة»⁴ تعريفا يقوم على تحديد المصادر التي اعتمدوا عليها في باب الاعتقاد -وهي الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين وأئمة الحديث- مع إشادة خاصة بابن حنبل(ت241)، وأورد فيه على وجه التفصيل مختلف العناصر التي يتكوّن منها الاعتقاد السنّي، وهو نفس الاعتقاد الذي نسبه في المقالات إلى الحنابلة وأصحاب الحديث⁵.

ومن خصائص الاعتقاد الذي أوردته الأشعري أنه لا يميّز بين أصل وفرع، ولا بين ما يتعلق بالغيب (الله، الملائكة، الآخرة) وما يتعلق بالشهادة (الخلفاء الأربعة، الموقف من الأئمة، الذنوب والكبائر، الموقف من أهل البدع والأهواء). وبعد الفراغ من العرض خصّص بقية الكتاب، أي معظمه لمناقشة

¹ ابن عساكر، تبيين، صص 109-110.

² الأشعري، الإبانة، صص 5-7.

³ ذكر ابن أبي يعلى أن البرهاري لم يقبل من الأشعري رغم ما عدّه من ردوده على المعتزلة واليهود والنصارى والمجوس، ولما صنف كتاب الإبانة لم يقبله منه أيضا. طبقات الحنابلة، ج2، ص18.

⁴ الأشعري، الإبانة، صص 7-13.

⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، صص 290-297.

مسائل الرؤيَّة وخلق القرآن والصفات الموهمة بالتشبيه وغير الموهمة والتكليف والقدر وأمور الآخرة وإمامة أبي بكر، وجميع هذه المسائل موضع خلاف بين الفرق قبل الأشعري. فإن كانت هذه المسائل أصولاً جاز القول إن الأصول عند الأشعري هي المسائل التي نشأ بشأنها خلاف بين الفرق وكان له فيها اختيار محدّد.

وفي رسالة الحثّ على البحث تكلم الأشعري على الأصول والفروع في مقامين مختلفين أحدهما كلامي والآخر فقهي شرعي. تكلم أولاً على أصول الدين وعنى بها المسائل الكلامية المهمّة، يظهر ذلك في قوله في بداية الرسالة معرّضاً بالحنابلة: «إنّ طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال فزعموا أنّ الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارئ بدعة وضلالة»، ويدلّ هذا الشاهد على أنّ الأشعري لم يفرّق في أصول الدين بين جليل ودقيق. يؤكّد ذلك استعماله عبارة «ترك النظر في الأصول»¹ في وصف عزوف الحنابلة عن الخوض في مسائل الكلام المختلفة. وعدّ كلاً من التوحيد والعدل أصلاً له فروع مفصّلة²، وأشار في موضع آخر إلى ما سيذكره «من تفصيل الكلام في المسائل»³ قاصداً بالمسائل فروع أصول الدين. كما تحدّث عن «الأصل بأنّ للجسم نهاية، وأنّ الجزء لا ينقسم»، وعن «الأصل في أنّ المحدث يجب أن يتأتّى له الفعل على حسب قصده وينتفي عند كراهته»، مسمياً هذه المسائل من الدقيق أصولاً. وتحدّث ثانياً عن الأصول التي اعتمد عليها، قاصداً بها المصادر النصّية التي كان يستمدّ منها مبادئه ومقالاته. يظهر ذلك في قوله: «وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنّة النبي»، وقوله: «وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (الأنبياء/98)»⁴.

¹ نفسه، الحثّ على البحث، صص 135-136.

² نفسه، صص 137-138.

³ نفسه، ص 147.

⁴ نفسه، صص 143-145.

يدلّ هذا التتبّع لمفهوم الأصول في الكتابين المذكورين على أنّ الأشعري لم يفهم من أصول الدين ما فهمه منها المعتزلة، ولم يحصرها مثلهم في مبادئ أساسية معدودة، وإنما عدّ جميع المسائل النظرية التي تتعلق بالاعتقاد وبطرق الاستدلال من الأصول.

ب. مسلك البغدادي

قدّم البغدادي لكتابه أصول الدين بالقول: «هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين، وشرحنا كلّ أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد...». ثمّ ذكر هذه الأصول الخمسة عشر، فإذا هي جامعة لمجالات نظر المتكلمين حتّى عصره، بدءاً ببيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم -وهو الأصل الأوّل-، وانتهاءً ببيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والفجرة، وهو الأصل الخامس عشر. ثمّ علّق قائلاً: فهذه جملة أصول الدين على قواعد فريقَي الرأي والحديث دون من يشترى لهو الحديث». وعلّل العدد خمسة عشر باستعماله بكثرة في الأحكام الفقهية، وضرب لذلك عدّة أمثلة¹. وهذا يعني أنّ مرجعية عدد أصول الدين عنده فقهية إجرائية لا كلامية مبدئية، وأنّ هذه الأصول تغطّي جميع قضايا علم الكلام ومسائله بقطع النظر عن أهميتها الدينية والتاريخية. إنّ هذه الأصول -ويسمّيها قواعد أيضاً- أطر ومسائل كبرى تشتمل كلّ واحدة منها على خمس عشرة مسألة فرعية. فهي ليست مبادئ اعتقادية كحال الأصول المعتزلية، بل مجالات نظر وتصنيف. ولذلك صرح البغدادي بأنّه سيتحدّث فيها عن مذهب فرقته ومذهب مخالفها مع الانتصار لمذهب فرقته وتقديم الأدلة المثبتة له. ولأنّ الكاتب سنيّ لم يقتصر في كتابه على المسائل التي اختصّ بها المتكلمون، بل جعله شاملاً للمسائل التي كان يهتمّ بها أصحاب الحديث أيضاً.

إنّ الأصول عنده هي ما يُعتقد، أمّا الفروع فتتعلّق بالعمل. ويفيد هذا التمييز أنّ مرجعية الأصل عند البغدادي نابعة من فكرة الاعتقاد الواحد الحقّ المميّز للمعرفة الكلامية خلافاً للمعرفة الفقهية التي تسمح بالاختلاف الأمر

¹ البغدادي، أصول الدين، ص ص 2-3.

الذي يضعها خارج دائرة الأصول الواجب اتباعها على الجميع. ذلك واضح في تعليقه على حديث الفرقة الناجية في كتابه الفرق بين الفرق، وقوله فيه إنَّ النبيَّ لم يرد بالفرق المذمومة «الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتِّفاقهم في أصول الدين»، وإنَّما أراد بها «فرق أصحاب الأهواء الضالَّة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد أو في الوعد والوعيد أو في بابي القدر والاستطاعة... ونحوها من الأبواب التي اتَّفَق عليها أهل السنَّة والجماعة من فريقَي الرأي والحديث على أصل واحد». ونَبَّه في الآن نفسه إلى أنَّ المختلفين في العدل والتوحيد والقدر والاستطاعة والرؤية والصفات وشروط النبوءة والإمامة يكفِّر بعضهم بعضاً، وليس كذلك الفقهاء المختلفون في فروع الأحكام في أبواب الحلال والحرام، فليس فيما بينهم إكفار ولا تضليل¹.

ومما يؤكِّد هذا الفهم الواسع للأصول تخصيصه فصلاً لبيان «الأصول التي اجتمع عليها أهل السنَّة»² سمَّاها أيضاً أركاناً، فإذا هي الأصول الخمسة عشر نفسها التي ذكرها في صدر الكتاب، وهي في الحقيقة مجالات نظر لا مبادئ.

ويتناسب تعريفه لأمَّة الإسلام مع هذا الفهم الفضفاض للأصول، فقد أورد ثلاثة أقوال مختلفة في حدِّها، هي قول أبي القاسم الكعبي إنَّ اسم أمة الإسلام يقع على «كلِّ مقرِّ بنبوءة محمَّد وأنَّ كلَّ ما جاء به حقٌّ»، وقول بعضهم: «أمَّة الإسلام كلٌّ من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبة»، وقول الكرامية: «أمَّة الإسلام جامعة لكلِّ من أقرَّ بشهادتي الإسلام لفظاً... سواء كان مخلصاً فيه أو منافقاً مضمراً للكفر فيه والزندقة»³.

وذهب إلى أنَّ الصحيح هو أنَّ أمَّة الإسلام «تجمع المقرِّين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه ونبوءة محمَّد ورسالته إلى الكافة وبتأييد شريعته وبأنَّ كلَّ ما جاء به حقٌّ وبأنَّ القرآن منبع

¹ نفسه، الفرق بين الفرق، ص 9-11.

² نفسه، ص 323 وما بعدها.

³ نفسه، ص 12. وانظر ردَّ البغدادي على هذه الأقوال، ص 12-13. والملاحظ أنَّه طرح المشكلة باعتبارها مشكلة «انتساب إلى أمَّة الإسلام» لا إلى الإسلام نفسه. ذلك أنَّ غايته في هذا السياق كانت تحديد موضوع كتابه وما يدخل فيه وما لا يدخل، ويحصر ذلك في من تنتمي مقالاته إلى دائرة الإسلام.

أحكام الشريعة وأنّ الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها، فكلّ من أقرّ بذلك كلّه ولم يشبّهه ببدعة تؤدّي إلى الكفر فهو السنّي الموحد، وإن ضمّ إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء نُظر¹. وهذا يؤكّد أنّ الأصول التي من آمن بها دخل في حظيرة المسلمين جامعة لمسائل الاعتقاد المختلفة، بل ولبعض مسائل الفقه أيضاً.

إنّ ميزة تعريف البغدادي لأمة الإسلام إقراره بثلاث دوائر ضمن هذه الأمة: دائرة السنّة والتوحيد، ودائرة المبتدعة من المسلمين -وهذه تنطبق عليها بعض أحكام الأمة ولا ينطبق عليها بعضها الآخر-، ودائرة أصحاب البدع الشنعاء الموسومين من قبل المسلمين بالغلوّ، وأصحابها ليسوا من أمة الإسلام عنده.

واعتبر الفترة النبويّة فترة اتّفاق ووحدة في الأصول والفروع، وزعم أنّ الخلاف لم يظهر بين المسلمين إلّا بعدها. وكان هذا الخلاف في الفترة الأولى التي أعقبت موت النبي يتعلّق بالفروع دون الأصول، فقد كان المسلمون حتّى فتح الروم والعجم «على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وفي سائر أصول الدين، وإنّما كانوا يختلفون في فروع الفقه... ممّا لم يورث اختلافهم فيه تضليلاً ولا تفسيقاً. وكانوا على هذه الجملة في أيام أبي بكر وعمر وستّ سنين من خلافة عثمان». ثمّ اختلفوا اختلافات سياسيّة خطيرة لكنّها لم تمسّ العقيدة. ثمّ ظهر الاختلاف العقائدي في زمان المتأخّرين من الصحابة في القدر والاستطاعة، وبعد ذلك اتّسع الخرق وظهرت الفرق الثلاث والسبعون من خوارج ومعتزلة ورافضة وباطنيّة وغيرها، وليس منها فرقة ناجية سوى فرقة «أهل السنّة والجماعة من فريقَي الرأي والحديث»، فإنّهم «كلّهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته...»².

إنّ هذه الرؤية الإيديولوجيّة المحض لتاريخ الفرق تكشف عن مذهب صاحبها أكثر ممّا تكشف عن وقائع التاريخ. وممّا تكشف عنه اعتقاد البغدادي أنّ الاتّفاق رديف الحقّ والاختلاف أخو الباطل، وأنّ أصول الدين

¹ نفسه، ص 13. ثمّ استعرض حكم الفرق المختلفة وموقعها من الإسلام. ص ص 13-14.
² نفسه، ص ص 14، 17-26، 313-318.

التي يتكلم عليها قد رتبها النبي مذ كان حيًا، وأن مخالفتها تعني إما ابتداء شيء جديد لم تنص عليه تلك الأصول، أو فهما منحرفا لتلك الأصول، وأن طريق النجاة لا تتطلب أكثر من التقيد بالسنة المعطاة وفهمها الفهم الصحيح.

ج. الشهرستاني

عرض الشهرستاني (ت548) عدة تعريفات للأصول والفروع نقلها عن سابقه، ورغم اختلافها يمكن القول إنها متكاملة مترابطة لأنها ترجع إلى ثنائية واحدة هي ثنائية النظري والعملي. عرف الأصول أولاً بأنها «كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين». ثم لما كان الدين ينقسم «إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع» استنتج أن «من تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هي موضوع علم الكلام، والفروع هي موضوع علم الفقه». ونقل عن البعض أيضاً أن الأصول كل معقول يتوصل إليه بالنظر والاستدلال، والفروع كل مظنون يتوصل إليه بالقياس والاجتهاد¹.

واستعمل عبارة «أهل الأصول» مقابل أهل الفروع، وعنى بهم المختلفين في الأصول. وحصر الأصول التي هي موضع اختلاف بينهم في أربعة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والسمع والعقل². وأرجع اختلافهم فيها إلى فهمها وشرحها لا إلى إثباتها أو نفيها، فإنهم جميعاً متفقون عليها من حيث المبدأ. ولذلك أورد عند استعراضها قول أهل السنة فيها أولاً، ثم قول أهل العدل يعني المعتزلة. وسمى هذه الأصول قواعد³ تأسياً بالبيغدادي والغزالي في رسالته قواعد العقائد من إحياء علوم الدين. والملاحظ في هذا الاستعراض التمهيدي أن الشهرستاني لم يدخل مقالتي المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن الأصول، وهذا يدل على أنه لم يتبع خطة معتزلية تامة في

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ص41-42.

² نفسه. وفي موضع آخر أورد هذه الأصول أو القواعد الأربع بتفصيل أكبر، وحددها على النحو التالي: الصفات والتوحيد فيها، القدر والعدل فيه، الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والسمع والعقل والرسالة والإمامة؛ وأدرج تحت كل واحدة منها المسائل التي تفرع عنها. نفسه، ص ص12-13.

³ نفسه، ص ص42-43.

تحديد الأصول، بل اختار من أصولهم ومشاكلهم ما يوافقهم أهل السنة في اعتباره من مهمات الدين.

ما هي الدوافع التي دفعت الشهرستاني إلى أن يميّز بين الأصول والفروع، ويفرد الأصول بالاهتمام دون الفروع؟

كان الدافع إلى ذلك منهجياً محضاً، فقد صرّح بأن منطلقه مشكلة تتعلق بالتصنيف في الفرق والتوصّل إلى تبويب مقبول فيها. وفي هذا الإطار عاب على أصحاب المقالات اتّباعهم طرقاً في تصنيف الفرق الإسلامية «لا على قانون مستند إلى أصل ونصّ ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود»، وسلوك كلّ واحد منهم في ذلك مسلكاً خاصاً به. وتنبّه إلى أنّ تصنيف الفرق بحسب المقالات غير عملي لأنّ المقالات لا تكاد تخرج «عن حدّ الحصر والعدّ». وتوصّل إلى ضرورة وضع «ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة ويعدّ صاحبه صاحب مقالة»¹. في هذا السياق المنهجي يندرج استعماله لمفهوم الأصول. فذكر أنّه التجأ إلى هذا المفهوم من أجل التمييز بين المقالات الثانوية والمقالات الرئيسية التي يعدّ صاحبها لأجلها صاحب مقالة، والقاعدة التي عمل بها في ذلك هي قاعدة التميّز في أمّهات المسائل².

وترتبط هذه الخلفية المنهجية بمشكلة تكاد تكون خاصة بأهل السنة، هي مشكلة تحديد الفرق الثلاث والسبعين التي نصّ عليها الحديث النبوي المشهور. هذا الارتباط يجعل مسألة الأصول في علاقة وثيقة بمشكلة ظهور الاختلاف بين المسلمين لأنّ الاختلاف هو الذي أفرز الفرق. غير أنّ الشهرستاني لم يتحدّث عن الاختلاف وإنّما تحدّث عن الشُّبه، وربّما كان الداعي إلى ذلك أنّ مفهوم الشبهة أقدّر على التعبير عن سلبية الاختلاف من مفهوم الاختلاف نفسه. وفي استعراضه لهذه الشبهة لم يقصر نظره على

¹ نفسه، ص12. وانظر وصف الطريقة الرياضية المعقّدة التي اعتمدها لاستيفاء «مقالات أهل العالم من لدن آدم إلى يومنا هذا»، وأقسام الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين: ص32-35.
² «فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهبا وجماعته فرقة. وإن وجدنا واحدا انفراد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهبا وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ورددنا باقي مقالاته إلى الفروع التي لا تعدّ مذهبا مفردا، فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية». نفسه، ص13.

المسلمين بحكم الحدود الواسعة التي حدّت موضوع كتابه، فتحدّث عن «أول شبهة وقعت في الخليقة»، وهي شبهة إبليس حين استكبر وعصى أمر ربه بالسجود لآدم، وكانت شبهته أنّ النار خير من الطين¹.

وتمشياً مع هذا المنطق لم يرجع ظهور الشبه في الإسلام إلى ما بعد فترة النبي كما صنع سابقوه، وإنّما ردّها إلى فترة النبوة عملاً بقاعدة صريحة تقرّ بأنّ شبهات كلّ نبي وصاحب ملّة في آخر زمانه «ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين وأكثرها من المنافقين»². وفي ظلّ هذه القاعدة لا ينبغي أن نعتبر السنّة وحدها راجعة إلى الزمن المرجعي الأوّل، بل ينبغي إرجاع الشبه والبدع إليه كذلك. فمصير الأمّة كلّها تقرّر في هذه اللحظة التاريخية، وكلّ ما يأتي بعدها تكرر أو تحقّق جديد لها.

وفيما يخصّ الشبه التي ظهرت في زمان الرسول ميّز الشهرستاني بين شبه المنافقين التي هي ضرب من «الخلافات المؤثّرة في الدين» مثل شبهة ذي الخويصرة عن عدم عدل النبي، والشبه الناتجة عن «اختلافات اجتهادية» مثل تلك التي ظهرت عند مرض وفاة الرسول من اختلاف المسلمين في كتابة وصيّته أو عدم كتابتها وإمضاء جيش أسامة بعد موته أو عدم إمضائه³. ثمّ انقسمت الاختلافات بعد موت علي بن أبي طالب إلى قسمين: اختلافات في الإمامة، واختلافات في الأصول⁴. لكنّ الشهرستاني لم يوضّح المقصود بالاختلاف في الأصول، واكتفى بالعرض التاريخي لنماذج من هذه الاختلافات. فذكر منها «بدعة» معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري ومن وافقهم على القول بالقدر، ثمّ انتقل إلى ذكر المعتزلة وبدوها⁵. ويدلّ ذلك على أنّ ما قصده بالأصول إنّما هو مسائل علم الكلام ولا سيما تلك القواعد الأربعة الكبرى التي ذكرها أولاً.

¹ نفسه، ص 14.

² نفسه، ص 19.

³ نفسه، ص ص 19-21.

⁴ نفسه، ص 26.

⁵ نفسه، ص ص 28-30.

يتّضح من هذا التحليل أنّ قضية أصول الدين لم تحظ عند الأشاعرة بالاهتمام الذي حظيت به عند المعتزلة، وأنّهم لم يذهبوا في فهمها مذهبهم. وبالرغم من ميلهم إلى وضع كتبهم الكلامية تحت عنوان أصول الدين فإنّهم لم يحصروا هذه الأصول في مبادئ محدّدة، بل كثيرا ما كانوا يهملون هذه العناوين. فقد اختار الجويني لأحد أهمّ كتبه، ولم يصلنا إلا أقلّه عنوان الشامل في أصول الدين، ولكتاب آخر -وهو تلخيص له- عنوان الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد. لكنّه لم يضبط في أيّ من الكتابين أصولا للاعتقاد الإسلامي أو السنّي بصورة حصريّة، وإنّما أثار مختلف المسائل الكلامية، وبيّن فيهما المذهب الحقّ الذي هو دائما المذهب الأشعري، وردّ فيهما على آراء الخصوم. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بشأن كتاب المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي، فقد تناول فيه على طريقة الأشاعرة مجمل مسائل الكلام بدءا بقضية النظر وانتهاء بقضية الإكفار، ولم يحصر أصول الدين في مبادئ معيّنة. وأدّى هذا الفهم الواسع لأصول الدين إلى التسوية بين الأصول وعلم الكلام حتّى صار البعض يتحدّث عن «علم أصول الدين» وعن «علم التوحيد» باعتبارهما مرادفين لعلم الكلام¹.

3.1. أصول الدين عند الغزالي

تناول الغزالي مسألة الأصول في إطار مناقشة الإكفار وشروطه، فاعتبر الكفر حكما شرعياً كالرقّ والحرية «إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار». ومن ثمّ ذهب إلى أنّ الحكم على شخص بالكفر لا يدرك إلاّ بنصّ أو بقياس على منصوص لأنّ كلّ أحكام الفقه مدرّكها الشرع، ورأى أنّه لا مجال في هذه القضية لدليل العقل البتّة. وتأكيدا لهذا البعد الفقهي لمسألة التكفير عرّف الكفر بأنّه «تكذيب الرسول في شيء ممّا جاء به» وعرّف الإيمان بأنّه «تصديقه في جميع ما جاء به»، وجعل هذه القاعدة مطّردة منعكسة بحيث يكون كلّ كافر مكذّبا للرسول وكلّ مكذّب له كافرا. وانتقد بشدّة تساهل الفرق

¹ ابن عساكر، تبين، ص ص 109-110، 139.

في إكفار بعضها بعضا، ودعا العالم المحصل إلى «الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا»¹.

وإذا كان التكفير في جانبه الإجرائي مسألة فقهية فإنه في جانبه النظري موصول بمسائل الاعتقاد وبقضية الأصول تحديدا لأن التكفير لا يحل إلا عند مخالفة أصل من الأصول الثابتة بالنص. في التهافت ذهب الغزالي إلى وجوب معارضة الفلاسفة في المسائل التي أنكروا بموجبها أصلا من أصول الدين، ومثّل لأصول الدين بحدث العالم وصفات الصانع وحشر الأجساد والأبدان. ودعا جميع الفرق من معتزلة وكرامية وواقفية بالإضافة إلى أصحابه أي الأشاعرة إلى أن يكونوا إلبا واحدا على الفلاسفة لأن «سائر الفرق ربّما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدين، فلننتظر عليهم»².

إنّ هذا القول يبيّن أمرين: أنّ أصول الدين التي خالف فيها الفلاسفة هي محلّ اتفاق بين جميع المتكلمين أو معظمهم على الأقلّ، وأنّ ما يقابل الأصول في نطاق علم الكلام ليس الفروع، بل التفصيل أي المسائل الجزئية. أمّا الفروع عند الغزالي فهي لفظ ممحّض للدلالة على أحكام الفقه الجزئية. وفي هذا انزياح بليغ عن الفهم الأشعري للأصول، إذ لم تعد بمقتضاه جميع مسائل الاعتقاد من الأصول، بل انحصرت الأصول في عدد قليل منها وعُدّ باقي المسائل تفصيلا لها يسع المؤمنين الاختلاف فيه.

وفي فيصل التفرقة قسّم النظريات إلى قسمين: قسم يتعلّق بأصول القواعد، وقسم يتعلّق بالفروع، وجعل أصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر، واعتبر كلّ ما عداه فروعا. ثمّ ذهب إلى أنّه «لا تكفير في الفروع أصلا، لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلّق بالإمامة وأحوال الصحابة». إلّا أنّ من كدّب بشيء ثابت من الشرع وجب تكفيره «وإن كان من الفروع» لأنّ فيه تكديبا للرسول وهو أصل من الأصول. أمّا من أنكّر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يكفر. وأمّا من أنكّر ما ثبت

¹ الغزالي، فيصل، ص 55 وما بعدها.

² نفسه، تهافت، ص 13-14.

بالإجماع ففي أمره نظر، ويبدو أنّ الغزالي يميل إلى عدم تكفيره «لأنّ معرفة كون الإجماع حجة مختلف فيه»¹.

واضح أنّ هذه التدقيقات تهدف إلى إخراج المعتزلة وبعض المخالفين من دائرة الكفر ووضعهم في دائرة الخطأ أو البدعة فحسب. يؤكد ذلك ذهاب الغزالي إلى أنّ المرء لا يكفر ولا يبدع بالتأويل حتّى وإن عمل فيه «بغلبات الظنون من غير برهان قاطع»، وذلك بشرط أن لا يتعلّق تأويله «بأصول العقائد ومهمّاتها»، ومثّل له بقول بعض الصوفيّة: «إنّ ما رآه النبي إبراهيم جواهر نورانيّة ملكيّة لا الكواكب المعروفة. وبالرغم من أنّ فتح هذا الباب من التأويل يؤدي إلى تشويش قلوب العوامّ فإنّ صاحبه يبدع ولا يكفر. أمّا إذا تعلّق التأويل «بأصول العقائد المهمّة فيجب تكفير من يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع»، مثل إنكار أكثر الفلاسفة حشر الأجساد والعقوبات الحسيّة في الآخرة «بظنون وأوهام واستبعدادات»، ومثّل قول بعضهم: «إنّ الله لا يعلم إلّا نفسه»² إنّ الغزالي يميل بصفة عامّة إلى اعتبار الكفر تكديبا وجمدا لا تأويلا وإنّ أبعده، والذي دعاه إلى ذلك أنّ التصوّف يعتمد بصورة أساسيّة على التأويل الباطني وأنّ الغزالي نفسه كان محتاجا إلى ممارسة هذا الضرب من التأويل في كثير من كتبه. ولا شك أنّ التكفير أيّا كانت دوافعه لا يتناسب وقيم الحرّيّة والاختلاف التي تميّز ثقافة العصر الحديث، لكنّ موقف الغزالي منه يبدو إذا وضعناه في سياقه الفكري ومرحلته التاريخيّة وقارنناه بالمواقف المعاصرة له موقفا إيجابيا لأنّه يروم محاصرة الظاهرة وتقنينها بما يمنع من التساهل في تكريسها³.

¹ نفسه، فيصل، ص ص73-74.

² برّر الغزالي تكفير الفلاسفة في مسألة المعاد بانعدام البرهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد، ويكون ادّعاء ذلك عظيم الضرر في الدين، لذا وجب «تكفير كل من نطق به». وبرّر تكفير من نفى منهم علم الله بغيره ولا سيما علمه بالجزئيّات. معارضته قطعيات النصوص، ورأى في المسألين تكديبا للنبي. نفسه، ص ص69-71.

³ ممّا التجأ إليه الغزالي بقصد الحدّ من ظاهرة التكفير في عصره اشتراطه على المكفّر شروطا يصعب على أحد من العلماء ولا سيما من الفقهاء الوفاء بها، وهو ما سمح له بتوجيه هذه النصيحة: «فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فأعرض عنه ولا تشغل به قلبك ولسانك». نفسه، ص79.

وفي المستصفي مَيَز بين الشرعيّات من جهة والعقليّات ومساائل الكلام من جهة ثانية. فاعتبر الناظر في الحكم الشرعي مجتهدا وأقرّ باجتهاده كيفما كان لأنّه «ليس فيه دليل قطعي»، إلا في «جليّات الشرع» وهو ما قامت عليه أدلّة قطعيّة وانفقت عليه الأُمَّة، كوجوب الصلوات الخمس والزكوات، فإنّها ليست محلّ اجتهاد والمخالف فيها آثم. لكنّه رفض الاجتهاد في العقليّات لأنّ «الحقّ فيها واحد والمصيب واحد والمخطئ فيه آثم»¹. وكان هذا رأيا قديما ذهب إليه منذ مرحلة ما قبل التدريس ببغداد²، وفُسّرهُ بتعدُّر صحّة الرأيين المتناقضين في العقل³.

وفي القسطاس - وهو كتاب صوفي منطقي كلامي - وضع مسألة الأصول في إطار الردّ على مشكل اختلاف المسلمين في الدين ومحاولة حلّه، وحصر الأصول فيما نزل به القرآن من أمور اعتقاديّة تتصل بالألوهيّة. واعتبر الفروع موضع اختلاف الأُمَّة، وربطها بمسائل السلوك الباطني والظاهري مثل تحريم الغيبة والنميمة والزنا والكسب الحرام⁴. ومن الواضح أنّ خطابه في هذا الموضوع يستهدف العامّة من أتباع الفرق وخصوصا من الشيعة، ويحاول استمالتهم بالتلويح بالرباط الجامع بين المسلمين، وهو القرآن. والغزالي يكثر من الاستشهاد بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والسلف كلّما رمى إلى إقناع أكبر عدد ممكن من الناس خصوصا فيما يتعلّق بالأمور ذات الطابع العملي، كما هو الحال في كتب الإحياء والأربعين والجواهر والمشكاة وغيرها.

وفي الإحياء أخرج من «قواعد العقائد» - وهي مرادف الأصول - مجمل المسائل التفصيليّة المكوّنة لدقيق الكلام، كالكلام على الاعتمادات والأكوان والإدراكات والرؤية البصريّة وهل لها ضدّ يسمّى المنع أو العمى أم لا...

¹ نفسه، المستصفي، ص 345.

² عقدي في المنحول، ص 451، فضلا لبيان «أنّ كلّ مجتهد في الأصول لا يصيب»، وعارض من زعم أنّ كلام مصيب واعتبره مذهبا فاسدا.

³ «... فإن اعتقاد الإصابة المحقّقة على التناقض محال، إذ من ضرورة أحدهما أن يكون جهلا، وهو كاعتقاد اللون الواحد سوادا وبياضا، وإن عني به نفي التأييم معلا بقصور عقله فليطرد في النصارى واليهود. كيف، والصحابة كانوا يشدّدون القول على كلّ مبتدع غير مكرّنين بقصور عقله». نفسه، ص 452.

⁴ نفسه، القسطاس، ص 86-87.

واعتبر هذه المسائل من «الترهات المضلات»¹. وهذا الموقف يبيّن أنّ نظرة الغزالي إلى الأصول تختلف جذرياً عن نظرة أسلافه من الأشاعرة، ويفسّر احتفاظه بحريّته تجاه الفرق والكلام عموماً ووقوفه منه موقفاً نقدياً وعزوفه عن التصنيف في قسم الدقيق منه. وفي مسعى صوفي واضح ذهب إلى أنّ معرفة القلوب والوقوف على حقيقة أوصاف النفس في الباطن هما «أصل الدين وأساس طريق السالكين»². وفرّع هذه المعرفة الصوفيّة إلى أربعين أصلاً جعلها موضوع كتابه الأربعين في أصول الدين. فأصل الدين ليس هو ما عند الفقهاء والمتكلمين، بل هو ما عند الصوفيّة من معرفة باطن الإنسان وصفاته المحمودة والمذمومة لأنّ هذه المعرفة هي أساس كلّ صلاح واستقامة وتقوى.

إنّ موقف الغزالي السلبي من الجدل الكلامي هو الذي يفسّر تخليّعه عن الفهم الأشعري التقليدي لأصول الدين، وبحثه عن جوهر الدين خارج المعارف والعلوم المهتمّة بما سمّاه في الجواهر قشورا. غير أنّ هذا الموقف المعرفي النقدي لم يحمله على تجاوز علوم عصره نوعياً لأنّه اختار بدل التجاوز الجذري البحث عن حلّ تركيبّي يأخذ من الكلّ بطرف من حقائقه، ولأنّ الحلّ التجاوزي غير ممكن في ظلّ حاجته إلى الغطاء السياسي أو المذهبي في فترات الالتزام بالتدريس الرسمي وفي ظلّ تغليب الكشوف والمعرفة الذوقيّة في فترات عزلته.

كانت الأشعريّة في نظر الغزالي نسقا من الأنساق ولم تكن النسق الوحيد، ذلك أنّ سعة أفق الرجل لم تكن تسمح له بأن يكون أشعرياً منغلقا ومفكراً ذا بعد واحد. ولعلّ هذا ما يفسّر غياب أصول الدين باعتبارها مبحثاً قائم الذات في فكره وكتابات، وعدم تعرّضه لهذا المبحث إلّا على نحو سريع وذلك في معرض ردّه على الفلاسفة وتكفير من يجب تكفيره منهم، مع أنّ هذا الموضوع يمثّل في الأصل أهمّ مجالات النظر عند المتكلمين.

¹ نفسه، إحياء، ج 1، ص 158.

² نفسه، ج 3، ص 4.

2. وهم المصدر الواحد

مثّلت الأشعرية أول الأمر إدانة للانحراف المعتزلي ومحاولة لبناء كلام سنّي يردّ الاعتبار للصفات الإلهية وسلطة الله المطلقة على العالم من خلال صياغة نسقيّة لاعتقادات السلف يقبل بها أنصار النقل وأنصار العقل معا. لكنّ الحفر في آثار هذه الفرقة يكشف عن جذور غير سنّية لأشهر مقالاتها ويبين أنّ أكثرها لم يبتكره الأشعري بنفسه وإنما أخذه عن سلفه من متكلمي أهل السنّة وخصومه من المعتزلة والإمامية وغيرهم¹. وقد انطوى بعضها على معان ليست سنّية إلاّ في قشرها الخارجي، وهذا ما يفسّر معارضة الحنابلة لها، وأدى ذلك في النهاية بحسب تعبير المستشرق وات إلى «ذوبان الكلام الأشعريّ في لهيب من الفلسفة»².

وأظهرت المقارنة بين شيوخ الفرقة اختلافات أساسية يخفيها تماثل عباراتهم، يمكن عدّها دليلا على ابتعاد المتأخّرين عن الأصول بسبب تعدّد الوفاء المطلق لها، وهو ما حاولوا إخفاؤه بتقديس لحظة التأسيس ورفع تقريرات أصحابها قريبا من مرتبة الحقيقة المطلقة. وقد فسّر جورج مقدسي الخصومة بين أبي القاسم القشيري وأنصاره الأشاعرة من جهة والسلطان السلجوقي طغرلبيك الذي أمر بلعن الأشعري والأشاعرة في نيسابور سنة 445 من جهة أخرى بوجود مذهبيين أشعريين أحدهما تقليدي وفيّ للأشعري منتهاه

¹ ذكر ابن تيمية أنّ الكلاية هم مشائخ الأشعرية، وعدّ الأشعريّ مقتديا بأبي عمّد بن كلاب. الاستقامة، ج 1، ص 105. ووصف ابن كلاب في منهاج السنّة النبوية، ج 2، ص 100، بأنّه إمام الأشعري. ومّا أخذه الأشعري عن ابن كلاب في باب الصفات الإلهية قوله بالمعاني القائمة بالله وبصيغة «لا هي الله ولا هي غيره». وأخذ عنه أيضا مقالة الكلام النفسي بكل تفاصيلها. الأشعري، مقالات، ص 298، 546، 584-585، *Van Ess, Ibn Kullab et la Mihna*, ARABICA, t37, 1990, p235. وقد استعمل صيغة «لا هي الله ولا هي غيره» فيما يخصّ علاقة القرآن بالله ككل من أحمد بن حنبل وهشام بن الحكم الأشعري، مقالات، ص 582. وذهب فان أس في مقاله عن ابن كلاب، ص 209-211، إلى أنّ هذه الصيغة ذات جذور ثنوية ديصانية ومسيحية أرثوذكسية شرقية، ورأى، ص 193، أنّ الأشعري قد يكون أخذ عن ابن كلاب أيضا التمييز بين القراءة والمقروء، وهي فكرة أخذها ابن كلاب بدوره عن المعتزلة. أمّا مقالة الكسب وعبارة «كسب للعبد خلق لله» فقد استعملها قبل الأشعري بأكثر من قرن ضرار بن عمرو المحسوب على المعتزلة، كما استعملها الحسين النجّار. D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, pp67, 71 ; M. Watt, *The origin of the islamic doctrine*, p235

² M. Watt, *Ash'arīyya*, E.I., t1, p718.

العقيدة النظامية للجويني، والآخَر تجديدِي تميّز بالابتعاد عن خطّه الفكري التقليدي وانفتاحه على مشارب أخرى¹.

وحاول الأشاعرة المتأخرون التقليل من خطر الاختلاف بين الشيوخ، فعُدّوا اختلافا مقبولا لأنه ناتج عن انفتاح على تيارات سنيّة أخرى، واعتبروا تأثر الأشاعرة المتأخرين بالمصادر الخارجيّة سطحياً لا يتجاوز العبارة². لكنّ هذا الرأي في نظرنا خاطئ لأنّ منطلقه هو التسليم بأنّ الأشعريّة نسق تكوّن واكتمل نهائياً مع الأشعري، وهذا لا ينطبق على مذهب حيّ يخضع للامتحان ويتعرّض للمراجعة باستمرار. وقد تحدّث ابن خلدون عن مرحلتين في علم الكلام: مرحلة المتقدّمين ومرحلة المحدثين، وجعل ميزة المحدثين مزج الكلام بالفلسفة³. وليست هذه الرؤية خاطئة، لأنّ ابن خلدون تحدّث فيها عن الكلام السنيّ الأشعري فحسب، معتبراً الكلام المعتزلي بدعة لا كلاماً، وهو ما يظهر في حدّه للكلام بأنّه حجاج عن عقائد أهل السنّة بالأدلة العقلية، وحصره أعلام المتكلمين الممثلين للمرحلتين المذكورتين في مشائخ الأشاعرة المعروفين. ولعبارة الامتزاج التي استعملها دلالة خاصّة، إذ تعني أنّ علاقة الكلام الأشعري بالفلسفة لم تكن مجرد علاقة تأثر، بل كانت علاقة من النوع الذي تضيع بسببه الحدود بين المختلفات.

ولم يكن الكلام الأشعري المتأخّر وحده مزيجاً من المقالات والأنظمة المعرفية المختلفة الأصل، بل كان علم الكلام كلّ ذلك، بفرقه واتجاهاته المختلفة. ففي القرن الثاني أبدأ الشيعة أئمة وعلماء انفتاحاً عجيبياً على مختلف التيارات الفلسفية والغنوصية التي كان بإمكانهم الاطلاع عليها. واستوعبوا في القرن الثالث بالنسبة إلى الزيدية وفي القرن الخامس بالنسبة إلى

¹ G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, pp348-350. ويؤكد خطاب ابن عربي المزدوج في الفتوحات المكيّة، ج1، ص38، وجود ثلاثة مستويات في فهم الأشعريّة: المستوى الأول ممثله عقيدة العوام من أهل التقليد وأهل النظر -وقد عرضها في الكتاب ملخّصة-، ثمّ عرض بعدها «عقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود»، أمّا «عقيدة الخلاصة» فقال في شأنها «ما أفردها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بما مبدّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبيّنة، لكنّها كما ذكرنا متفرقة». نقلاً عن نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص31.

² السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص246.

³ ابن خلدون، المقدّمة، ج2، ص ص565-567.

الإمامية الاثني عشرية مجمل الفكر الاعتزالي ولم يلفظوا منه إلا ما كان في تضارب واضح مع أصولهم مثل مقالة المنزلة بين المنزلتين. ولم يكن الاعتزال أكثر من تركيب لمقالات استوحاها المعتزلة من عدة جهات أو وضعوها بأنفسهم رداً على مقالات أخرى سابقة. ولم يخف الجاحظ استعارته ممن سبقه، واستخرج من تجربته قانوناً عاماً أقر من خلاله بحاجة كل جيل إلى الأجيال التي قبله في المعرفة والعلوم والخبرات العملية¹، وقال بشجاعة لم تتحلل بها بعض الأجيال التي جاءت بعده²: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»³.

ولم تقتصر ظاهرة الانفتاح على الأنساق المختلفة والجمع بينها على المتكلمين، بل شملت الفلاسفة أيضاً. ولم يبدأ ذلك مع الفارابي كما يُعتقد، بل بدأ مع الكندي. فقد كان هذا الفيلسوف ذو الميول المعتزلية أول من أشار في نطاق الثقافة العربية إلى وحدة رأي أرسطو ومعلمه أفلاطون في بعض المسائل المهمة كمسألة طبيعة العقل⁴. وجمع بعده الفارابي بصورة أدق وأشمل بين رأيي الحكيمين اليونانيين، ونظر في العلاقة بين الملة والفلسفة والجدل والكلام والفقه⁵. ثم مضى ابن سينا في هذا الاتجاه شوطاً أبعد، فاعتبر الجمع غاية إستراتيجية تُنشد خدمة للمعرفة، وأبرز ما في تعاون العلوم من منفعة تعود بالنفع عليها جميعاً⁶. وكان له دور أساسي في إضفاء طابع إسلامي على

¹ الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 43.

² ذكر ابن المرتضى أن البهاسمة كانت لهم نفرة عن أبي الحسين البصري فسرها بأمرين: «أحدهما أنه دس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشائخ في نقض أدلتهم في كتبه وذكر أن ذلك الاستدلال لا يصح». طبقات المعتزلة، ص 119.

³ الجاحظ، الحيوان، ج 2، ص 134.

⁴ «حاصل قول أفلاطون في ذلك قول تلميذه أرسطاليس». الكندي، رسالة في العقل، ضمن رسائل فلسفية، ص 1.

⁵ الفارابي، كتاب الحروف، ص 132-133.

⁶ ابن سينا، الشفا، ص 17. وانظر تفصيله لكيفية استفادة العلوم بعضها من بعض في: النجاة، ص

الفلسفة اليونانية والنهوض بدور التوسّط بين الثقافتين¹. وقد مال إلى ابتكار حلول ومفاهيم وسطى لعلّها أن تكون نوعاً من الحلّ التوفيقى لمشكلة اختلاف الفلسفة والشريعة في بعض المسائل المهمّة، مثل إقراره بعلم الله بالجزئيات على نحو كليّ وقوله بمفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره.

في ظلّ هذه النزعة الثقافية العامّة ليس مستغرباً أن ينهض متكلم سنيّ أشعري كالغزالي بدور التوسّط والجمع، وأن يستلهم في ذلك التجربة السينوية ويستعير منها جملة من أهمّ أفكاره. ذلك أنّ فلسفة ابن سينا ليست في جوهرها مناقضة للدين كما قد توهم به قراءة سريعة للتهافت. بل يمكن القول: إنّ أسلمة الفلسفة المشائيّة على يدي ابن سينا آتت ثمارها على يدي الغزالي. ولذلك نعتبر إضافة الغزالي الكبرى لا تكمن - كما هو شائع - في التوفيق بين التصدّف والتسنّن، فقد سبقه إلى ذلك القشيري وغيره، بل يكمن في التوفيق بين الفلسفة والتسنّن بتوسّط التصدّف. وكانت حلقة ابن سينا شرطاً لتحقيق هذا التوفيق، لذلك استحال ما كان عنده فلسفة متديّنة إلى دين متفلسف عند الغزالي. وعلى النقيض من ذلك كان مشروع ابن رشد يرمي إلى الفصل بين الحكمة والشريعة - بالرغم من إيهام عنوان كتابه بالعكس - باعتبار ذلك الطريق الوحيدة للمحافظة على هويّة الفلسفة. ولم يكن الفرق بين الغزالي من جهة والفارابي وابن سينا من جهة أخرى أنّ ما تبناه هذان صراحة تبناه ذاك مراوغة كما توحي به قراءة فرانك لفكر الغزالي. بل الفرق بينهما هو الفرق بين القول الفلسفي الذي يريد أن يستكمل مقوماته ويؤسّس حقيقته ويجعل مرجعيّته داخله في إطار السعي إلى التآقلم مع محيطه، والقول التوفيقى التبريري الذي يريد أن يوحد بين الأنساق باسم نسق واحد معنن: النسق الديني الصوفي. لم يكن الدين هو الضحيّة في مشروع الغزالي كما حسب أهل السنّة المتشدّدون، بل الفلسفة؛ وأكبر طعنة وجهها إليها لا تتمثّل في نقده لها، بل في تبنيها لها.

¹ جيب الجاهري قام ابن سينا بدمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني ببنية الفكر الديني الإسلامي مستعينا بما تبقى من بنية الفكر الديني الحراني. المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس، ص 103.

إن أخذ الغزالي بنظريات ومشارب مختلفة في وقت واحد يعني أنه يشهد فكرياً على وحدة الثقافة القديمة ويضطلع بمهمة تجسيد هذه الوحدة عبر التأليف بين مكوناتها، وقد يكون ذلك هو فضله النظري الوحيد¹. ويرجع نقده الشديد لبعض العناصر فيها إلى عدم قابليتها للانسجام مع اختياراته الفكرية الشخصية لا إلى أن هذه العناصر غريبة عن الثقافة التي ينتمي إليها ويؤلف بين مكوناتها الرئيسية.

وقد رأى بعض المستشرقين في ظاهرة الجمع بين الأنساق تعبيراً عن روح شرقية خاصة ناتجة عن غياب التفلسف الحر وعن الانطلاق من آراء جاهزة دينية أو فلسفية. فقد أرجع البارون دي فو (B. Carra de Vaux) «توفيق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو... إلى نزعة عامة عند الشرقيين خاصة بهم هي الميل إلى توحيد المذاهب المختلفة». وعلل دي بور (De Boer) هذه النزعة عند الفارابي «بانصرافه عن التدقيق في فحص الجزئيات إلى رغبة في لمّ المعارف واستيعابها، أي إلى عدم تمكن الروح الفلسفية منه». وعزا عدم تمكن الروح الفلسفية منه إلى «سيطرة روح الدين عليه»².

لكن هذا التفسير لا يبدو لنا وجيهاً بسبب منطلقاته العنصرية، ونحن نعتقد مع محمد البهي أن هذه النزعة التأليفية يجب أن تردّ إلى طبيعة التفلسف الديني عامة، وكان ظهورها مرتبطاً بنشوء الصراع بين الفلسفة الإغريقية والأديان السماوية، ولها ممثلون منذ فترة ما قبل الميلاد، مثل أرسطوبولوس وفيلون للذين وفقاً بين اليهودية والفلسفة الإغريقية، ويحيى النحوي الذي عاش في النصف الأول من القرن السادس الميلادي وكان من أشهر الموقّنين بين المسيحية والفلسفة الإغريقية، والفارابي وابن سينا في نطاق الثقافة الإسلامية. وفي القرون الوسطى المسيحية نهض بمهمة الجمع أسقف كنتربري القديس أنسلم (ت1109م) والقديس طوما الإكويني (ت1274م). ولاحظ

¹ ذهب فرانك إلى أن تيولوجيا الغزالي كانت مثل تيولوجيا الأشعري قبله خالية من كل جديد، وأنها لم تكن أكثر من تجميع لعناصر موجودة من قبل. وفسّر نجاحه في ترويض هذا الفكر المركب بما أضفاه عليه من تناسق ظاهري وبما أظهره من صلة متينة بينه وبين تعاليم القرآن والسنة. R. Frank. *Al-Ghazālī's use*, p275.

² البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج2، ص111.

البهي عن حقّ أن توفيق هؤلاء جميعا كان يستند إلى فكرة الحقيقة الواحدة، «فما في الدين لا يناوئ الفلسفة، وما بين الفلاسفة لا يناوئ بعضه بعضا. فإن اختلف الدين مع الفلسفة أو اختلف فيلسوف مع آخر ففقط في العبارة دون الجوهر»¹.

لم يمثل انفتاح الفرق طوعية أو كرها على اتّجاهات الفكر المختلفة المعروفة في العصر القديم عائقا يحول دون تحقيق الاتّباع التلاحم الضروري لاستمرار الفرقة وتوفير حدّ أدنى من الانسجام الفكري بين أفرادها. ويعود الفضل في ذلك إلى تمييز أرباب الفرق ضمن ما يسلمون به من مقالات بين الأصول والفروع، واعتمادهم في تحديد الإيمان والكفر والانتساب إلى الفرقة وعدم الانتساب إليها على الأصول دون الفروع.

3. وهم الحقيقة المطابقة

1.3. معركة السنيّة

تعتبر الأشعرية في نظر مؤرخي الفكر الإسلامي أهم فرقة كلامية سنيّة بالمفهوم المتعارف لمصطلح السنيّة. وقد حرصت منذ نشأتها على أن تصبح ممثلا رسميا للتسنن، وهذا ما يفسر عداها الشديد للاعتزال حتّى وهي تستعير منه وتتبنّى بعض مواقفه، وتودّدها المفرط للحنابلة حتّى اعتبر الأشعري في الإبانة ابن حنبل إمامه وإمام أهل السنيّة قاطبة. ولكن بسبب نشأتها المتأخّرة وخروجها من رحم فرقة اتّهمت بمعاداة السنيّة -هي المعتزلة- وإصرارها على اعتماد طرق المتكلمين في النظر والاستدلال، تعرّضت خلال مدّة طويلة للنقد والاتّهام بالابتداع من قبل جماعات عديدة ذات انتماء أقدم إلى أهل السنيّة مثل الحنفيّة والكرامية والحنابلة.

حدث ذلك في مناسبات عديدة بدأت بمعارضة الفقيه الحنبلي أبي محمّد الحسن بن علي بن خلف البربهاري(ت329) لأبي الحسن الأشعري وعدم قبوله به ضمن أهل السنيّة رغم تقربّه إليه بتصنيف كتاب الإبانة². وتواصل

¹ نفسه، صص 113-114.

² قال ابن أبي يعلى في وصف معاولات الأشعري: «لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البرهاري فعمل يقول: "رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس

العداء الحنبلي للأشعرية وقتنا طويلا وأدرك أوجه في فتنة أبي القاسم القشيري الأشعري والشريف أبي جعفر الحنبلي سنة 445، وقد تركت هذه الأحداث آثارها في نفوس الأشاعرة حتى تحدّث بعضهم عن محنة ثانية.

وواصل الكرامية الحملة المعادية للأشعرية في بداية القرن الخامس. فسعوا بأبي بكر بن فورك (ت406) لدى السلطان محمود بن سبكتكين (ت421) وطالبوا بمحاكمته. واتهمهم تاج الدين السبكي (ت771 هـ) بسّمه وقتله لما أعياهم أمره¹.

وعرفت الحملة في منتصف القرن الخامس للهجرة في عصر السلطان طغرل بك (ت455) منعطفا خطيرا، وذلك لما قاد وزيره عميد الدولة الكندري من عاصمة السلطنة نيسابور حملة منظمة ضدّ الأشاعرة بتحريض شديد من الفقهاء الحنفيّة انتهت بإيقاف كبار علماء الفرقة أو نفيهم عن خراسان، وكان من بينهم أبو بكر البيهقي (ت458) وأبو القاسم القشيري (ت465) وأبو المعالي الجويني (ت478) وآخرون. وفي الوقت نفسه صنّف الفقيه الحنبلي عبد الله الأنصاري الهروي (ت481) كتابه في ذمّ علم الكلام وأهله. وبهذه المناسبة كتبت عدّة رسائل وشهادات في الدفاع عن الأشعرية، من أشهرها رسالة القشيري المسماة «شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة»².

وتجدّدت الحملة في أواخر القرن الخامس عندما أحرق كتاب الغزالي الإحياء على ملاّ من الناس ببعض مدن المغرب، ثمّ في أواخر القرن السادس عندما لم يتحمّل المعتزلة مناظرات الفخر الرازي (ت606) فأخرجوه من خوارزم ومن بلاد ما وراء النهر. وانتهى الأمر بكرامية هراة حسب السبكي إلى

وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البرهماري: "ما أدري مما قلت قليلا ولا كثيرا، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل". قال: فخرج من عنده وصنّف كتاب الإبانة، فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها». ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص18.

¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، صص130-131.
² وقد كتبها القشيري سنة 446. انظر نصّها في المرجع السابق، ج3، صص400-422. وكتب ابن عساكر كتابه: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري في هذا الإطار، وقال السبكي في هذا الكتاب: «كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة». نفسه، ص351.

أن دسّوا له السّم فمات به¹. واعترف الرازي بما تعرّض له من خصومه وحسّاده من طعن في اعتقاده وشكّ في ولائه لعقيدة أهل السنّة والجماعة، واضطرّ إلى الدفاع عن نفسه والتذكير بالكتب التي صنّفها في الدفاع عن الاعتقاد السنّي². كما اضطرّ السبكي إلى مهاجمة أستاذه الذهبي بكلام حادّ لأنّه كان يغضّ من الأشعري³.

هذه المعاملة جعلت فرقة الأشعرية في وضع قلق. فهي تدين غيرها باسم السنّة وتتعرّض بدورها لنفس الاتهام، ممّا اضطرّها إلى تبرير ذاتها والدفاع عن شرعيّتها ومراجعة أسسها باستمرار. فأكدّ الأشعري منذ البداية أنّه انتقل من الضلال إلى الحقّ ومن الاعتزال إلى السنّة، وأنّه سخرّ خبرته الجداليّة في محاربة البدع وأهلها. وكان يحاول إقناع معاصريه بهذا التوجّه الجديد بترويج مقالات تنتمي إلى مجال معرفي نشأ تاريخياً وتطوّر خارج الدائرة السنّيّة - هو علم الكلام⁴ -، ومن هنا ما أتى الصعوبة في موقفه وتردّد الحنابلة والتقليديين في القبول بسنّيّته. وقد التجأ في الإقناع بسنّيّته إلى عدّة وسائل، أهمّها ثلاث:

أ. إعلانه المسرحي عن التوبة وترك الاعتزال والالتحاق بأهل السنّة، وتصنيفه كتاب الإبانة إرضاء للحنابلة وتأكيداً لالتزامه باعتقاد إمامهم أحمد بن حنبل⁵، وخروجه عن حياده العلمي في كتابه المقالات بالإعلان عن انحيازه الصريح إلى عقيدة أصحاب الحديث وأهل السنّة⁶.

¹ نفسه، ج6، ص ص217، 219؛ ج8، ص86.

² الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ص128-129.

³ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص353. ولمزيد التوسّع في معرفة المضايقات التي تعرّضت لها فرقة الأشعرية، راجع: نجيب عياد، محن الأشاعرة، ص ص55-76.

⁴ ذكر الشهرستاني أنّه لما ظهر كلام المعتزلة في الصفات أقلق السلف، فكانوا «ينظرونهم عليها لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي، ويسمّون الصفتيّة». واعتبر الثالث عبد الله بن سعيد الكلّابي وأبا العبّاس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي «أشبههم إتقاناً وأمتنهم كلاماً». ثمّ ظهر أبو الحسن الأشعري فناظر المعتزلة، ونصر مذهب السلف «على قاعدة كلاميّة»، وهكذا نشأ كلام سنّي حقيقي. الملل والنحل، ص31.

⁵ انظر خاصّة الصفحة الثامنة منه.

⁶ نفسه، مقالات الإسلاميين، ص297. وقد تكون إشارات الأشعري القليلة في المقالات إلى سنّيّته من الإضافات اللاحقة التي أضافها بنفسه بعد توبته أو أضافها إلى الكتاب بعد موته بعض تلاميذه المتحمسين.

ب. تأليفه لرسالة «الحث على البحث»¹ دافعاً عن علم الكلام ورداً على الحنابلة بعد اليأس منهم وإبطال زعمهم أنّ هذا العلم بدعة بحجة عدم خوض الرسول في مسأله، وذلك بقلب السؤال عليهم ومناقضة مذهبهم في إنكار جواز النظر والبرهنة على أنّ لمسائل الجليل والدقيق أصولاً في القرآن والسنة². والمبدأ الأساسي الذي دافع عنه في هذه الرسالة هو ضرورة وضع العقل في خدمة عقائد أهل السنة، وهذه هي الوظيفة التي أناطها الأشاعرة بعلم الكلام. والغاية من الربط بين الكلام وعقائد السلف مزدوجة: سلب الشرعية عن الكلام غير السنّي من جهة وتأكيد وحدة الأشاعرة والمحدّثين والفقهاء وأنّه لا اختلاف بينهم إلاّ في طرق الاستدلال من جهة أخرى³.

ج. تمسّكه في مختلف المجالات بنهج وسط بين موقفين متناقضين كلاهما مذموم. من ذلك رفضه التعطيل والتجسيم في باب الصفات وإثباته الصفات المعنويّة السبع أو الثماني والصفات الخبريّة التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة⁴ وتمييزها عن الذات، وإنكاره القول بالقدر والجبر في باب الأفعال وإثباته مقالة الكسب بديلاً عنهما، وإبطاله إنكار رؤية الله في الآخرة مطلقاً والإقرار بها على نحو حسّي وإثباته صحّتها في الآخرة بلا كيف ولا جهة⁵، وإنكاره القول بخلق القرآن ويقدم الحروف والأصوات وإثباته الكلام النفسي، ورفضه إنكار ظواهر النصوص في باب التأويل والاقتران عليها وأخذ

¹ نشرها R. Frank نشرة علميّة في: MIDEO, n° 18, 1988, pp83-152. وهي نفس الرسالة المنشورة في عدّة طبعات بعنوان: «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام». ولا يُعرف على وجه اليقين متى صنفها صاحبها، أقبل توبته أم بعدها؟ انظر: M. Allard, *Le problème des attributs divins*, p206. لكنّ حدّة اللهجة التي تميّزت بها واستهدافها مقالات الحنابلة بشكل خاصّ يرجحان كونها مصنّفة بعد رفض البرهاري لقاء الأشعري، وقد أيد فرانك هذا الاستنتاج. انظر: مقدّمته لكتاب الحث على البحث، صص 91، 99.

² الأشعري، الحث على البحث، صص 135-137، 143-146؛ نفسه، اللمع، صص 8-9. وبدا استشهاد الأشعري بنصوص القرآن في اللمع للمتأخّرين سلوكاً غريباً، فبرزه الجويني بـ«تقريب الأمر على منكري الكلام من الحشويّة والمقلدة». الجويني، الشامل، ص 166.

³ راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، صص 313-315.

⁴ الأشعري، اللمع، صص 38-39؛ ابن فورك، مجرّد، ص 41.

⁵ ابن فورك، مجرّد، ص 79.

بالظاهر والمؤول معا، وكذا كان موقفه في مسائل الإيمان وارتكاب الكبيرة والإمامة وغيرها¹.

وواصل التلاميذ والأتباع هذا الجهد الدعائي حتى عصر متأخر ونظّموا حملات متتالية موضوعها إثبات سنّية المؤسس وإظهار دوره في الذبّ عن عقيدة المسلمين الصحيحة² مذكرين بأنّ أغلب علماء المذاهب السنّية الأربعة أشاعرة³. واستعملوا في هذه الحملات الأحاديث النبوية التي قيلت في أبي موسى الأشعري وقومه باعتبارها تكريما لأبي الحسن نفسه لأنّه وارث علمهم ومنزلتهم⁴، وكتبوا في شأنه عدّة نصوص دفاعية أشهرها شكايّة القشيري وتبيين ابن عساكر، وراج على أيديهم جنس من الكتابة ذو صلة بأدب القضاء سمّي استفتاء يهدف إلى الشهادة للأشعري بالسنّية، مثل استفتاء أبي القاسم القشيري واستفتاء قاضي القضاة الحنفي أبي عبد الله الدامغاني واستفتاء أبي إسحاق الشيرازي الشافعي⁵. ومن الوسائل التي توخّوها إرسالهم الرسائل إلى الملوك ورجال الدولة، مثل كتاب الحافظ البيهقي إلى عميد الملك لإثبات سنّية الأشعري وبراءته ممّا نسب إليه⁶.

بفضل هذه الجهود تحوّل الأشعري شيئا فشيئا إلى سلطة علمية مقبولة ومرجعية دينية معتبرة وانتسب إلى عقيدته عدد متزايد من التلاميذ والأتباع، فبات مذهبه عنوان سنّية جديدة في علم الكلام أنضج وأكمل من سنّية المتكلمين السنّة الأوائل: أبي العباس القلانسي (ت235؟) والحرث بن أسد المحاسبي وعبد الله بن سعيد الكلابي (ت241)⁷ وغيرهم، وانتهى الأمر بالحنابلة أخيرا إلى القبول بمذهبه - وإن على مضمّن - ضمن جماعة أهل

¹ نفسه، ص ص59-65، 149-180؛ الغزالي، إحياء، ج1 ص166؛ ابن عساكر، تبيين، ص ص150-152؛ ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص ص564-565.

² تواصل ذلك حتى عصر السبكي على الأقل، فقد أكد هذا الشافعي الأشعري المتحمّس أنّ الأشعري كان سلفيا لم يتدع رأيا جديدا، وأنّه «عقد على طريق السلف نطقا وتمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك». طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص365. انظر أيضا شهادة محمد المائرفي المالكي في المرجع نفسه، ص367.

³ نفسه، ص ص377-378.

⁴ نفسه، ص ص361-362.

⁵ نفسه، ص ص374-376.

⁶ نفسه، ص ص397-398.

⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، ص31.

السنة¹. ويبيّن هذا التاريخ الحافل أنّ السنيّة ليست صفة أصلية تسم هذه الفرقة أو تلك، وإنّما هي اعتبار مكتسب لا يناله صاحبه إلاّ بعد جهود نظريّة وعملية حثيثة تثمر حيناً ولا تثمر حيناً آخر. غير أنّ السنيّة لا تظهر هذا الوجه لأنّ فيه بطلانها، وإنّما تسعى إلى إخفائه بعدة وسائل وآليات تستند كلّها إلى مفهوم جامع هو مفهوم الحقيقة القبليّة.

2.3. الحقيقة القبليّة

أخذ يسود في موضوع السنة أو الأرثوذكسيّة الإسلاميّة منذ حوالي العقدين من الزمن رأي مفاده أنّ السنة كانت خلال القرنين الأوّلين منفتحة ثمّ أخذت بداية من الشافعي تنغلق حتّى انغلقت تماما وتحجّرت مع الأجيال التالية حين صار «العالم» مطالباً بالخضوع لأفكار ومقولات ومناهج جاهزة. وتأسّس هذا الرأي على أنقاض رأي سابق يعتبر الدين الحقّ أصلاً تفرّعت عنه فروع قريبة أو بعيدة. لسنا نذهب في فهم الأمور أيّاً من هذين المذهبين لأنّنا ننتقل من قراءة مغايرة للتطوّر الفكري للثقافة الإسلاميّة ومن فهم آخر للسنة.

إنّ السنة عندنا ليست أفكاراً وأحكاماً وقولاً جاهزة، وإنّما هي شيء أشبه بالسلطة. هي مرجعيّة دون مرجع، بمعنى أنّ مرجعها غير ثابت وغير متعيّن المحتوى حتّى وإن كانت تحيل على شيء واحد معروف كالقرآن والحديث. هي مفهوم ديناميكي يرمز إلى القوّة والتحديد وليست تحديداً بعينه أو جملة من التحديدات. هي التسليم للفرقة بأنّها توصّلت إلى الفهم الحقيقي للأصل الذي تُستمدّ منه كلّ شرعيّة وكلّ حقيقة والحكم ببطلان الفهم الأخرى جميعاً. وعلى أساس هذا المعنى حدّدت الثقافة الإسلاميّة أنموذجها، لذلك كانت تدّعي باستمرار سنيّة أنساق تمّ تجميع عناصرها المتنافرة من مشارب مختلفة وتحاول أن تثبت ذلك بالبحث عن جذور لها في النصوص الدينيّة الأصول. وقد جعل هذا العمل حظّ العقل الإسلامي قائماً تاريخياً على مجرد الجمع بين المشارب المختلفة والتوفيق بينها وبين النصوص.

¹ نسب ابن تيميّة إلى السنة والجماعة الكلاسيّة والكراميّة والأشعريّة والسالمية، واعتبر أحمد بن حنبل أبرز ممثل للسنة المحضة، وجعل ما سواه دونه في ذلك. منهاج السنة النبويّة، ج 2، ص 165.

إنَّ كلَّ سنيّةٍ تنطلق من وهم التمسك بالأصل وتزعم أنّ مقالاتها أفضل تعبير عنه، وتعتبر ما يذهب إليه خصومها انحرافاً يزداد خطورة بقدر بعدهم عن مقالاتها؛ لذلك تحاول كلَّ فرقة أن تؤصل لها أصولاً وتسمي التمسك بها سنةً والخروج عنها بدعةً. ولم يكن تطوّر الفكر الإسلامي من سنةٍ منفتحة إلى سنةٍ منغلقة، وإنّما كان تطوره انتقالاً من بداية بدائيّة حيث كانت الأشياء المحدّدة قليلة ويغلب على تحديدها العموم—وذلك يكاد يكون طبيعياً في كلِّ البدايات— إلى مراحل أخرى أكثر نضجاً. ومن ثوابت هذا التطوّر انفتاح مطرد على الثقافات المجاورة ذات السلطة المعرفيّة والأخلاقيّة الكبيرة. ويمكن أن نقول دون خشية من الوقوع في الخطأ إنّ كلَّ قرن من قرون التاريخ الإسلامي إلى حدود القرن العاشر الهجري على الأقلّ كان أكثر انفتاحاً وتأثراً بالثقافات غير الإسلاميّة المعروفة لدى المسلمين من القرن الذي قبله. ذلك صحيح إذا نظرنا إلى الثقافة الإسلاميّة في شمولها واعتبرنا بجميع عناصرها السنيّة والشيعيّة وغيرها. إلّا أنّ ما يضلّلنا هو إخفاء هذه الثقافة المفاهيم والأفكار والنظريّات المستعارة تحت أسماء عربيّة وإسلاميّة.

إنّ المعضلة الحقيقيّة التي عانت منها ثقافتنا في هذا الصدد ليست هي الامتناع عن الانفتاح، وإنّما هي رفض الاعتراف بشرعيّة هذا الانفتاح، مما أجبرها على ممارسة صنوف من التمويه على نفسها ودعاها إلى الأخذ بإيديولوجيّة التقليد وقضى لديها على القدرة على التمييز بين الاتّجاهات والمناهج الفكرية المتباينة، وهو ما عبّرت عنه فلسفيّاً فكرة الجمع.

وهذا يمكن أن نعمّمه في مختلف الثقافات والديانات التي ينطلق أصحابها من مبدأ الحقيقة الأصليّة ويحصرّون دور الفكر في السعي إلى تحقيق المطابقة. ويمكن أن نرى في هذا السعي خاصيّة تتمييز بها الديانات التاريخيّة مثل البوذيّة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام عن الديانات البدائيّة. فإنّها تتمييز دونها بالتعلّق المتين بالمؤسّس وبارادته وروحه الحاضرتين من خلال كتابه أو كتبه المقدّسة وأتباعه المتحمّسين لتعاليمه النازعين باستمرار إلى ربط موقف الأنصار وإيديولوجيّتهم وسلوكهم العملي بخطّه المفترض. بينما تجهل الديانات البدائيّة بداياتها ولا تفكّر في استعادتها ولا تعرف الإحالة على إرادة

المؤسس والإشارة في سياق التوجيه والإصلاح إلى مثل أولي مستمد من كتابه وسيرته ولا تعمل على تقييد الشاعر والتفكير والضمير والسلوك بنظام دقيق من التوجيهات والقواعد المضبوطة سلفا والجاهزة للتطبيق¹.

لقد بات واضحا لدينا أن السنيّة الأشعرية وهم ادّعاء الأشاعرة ثم صدّقه. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: إذا كان التلاميذ يخرجون فعليا بصفة جزئية أو كلية عن الأصول التي حدّدها المؤسس فلماذا لا يعترفون صراحة بهذا الخروج ولا يتحرّرون من مرجعيته الفكرية؟ لماذا يستمرّون في الادّعاء الخاطي بأنهم على ولائهم التامّ له؟ لماذا تبقى الفرقة مستمسك الجميع ولا يجرؤ أحد على التخلص من هيمنتها حتّى إنّ من يخرج صراحة عن مرجعيته القديمة يسارع إلى الانتماء إلى مرجعية أخرى قائمة، كما فعل الأشعري؟

ومما يزيد من أهميّة السؤال أن ما قلناه بشأن الأشعرية ينطبق في رأينا على الفرق الكلامية الأخرى أيضا وعلى مختلف العلوم الشرعية من حديث وتفسير وفقه وأصول وغيرها. فكل طائفة من العلماء ما تفتأ تدعي السنيّة والتمسك بالأصول بالرغم من خروج آخريهم عمّا وضعه أولهم! ومما له دلالة في هذا السياق أن مصنّفات المؤسسين قد ضاعت كلّها أو معظمها، كما ضاع الكثير من مصنّفات أتباعهم المباشرين والمتأخّرين. وهذا ينطبق على أهل السنّة انطباقه على غيرهم. وهو يدلّ على ضرب من التنكّر للأصول، وإن كنّا لا ننكر إسهام عوامل تاريخية أخرى في هذا الضياع.

تعبّر حالة الغزالي عن هذه المفارقة أحسن تعبير، فإنّه بالرغم من ابتعاده الشديد عن الأشعرية في كثير من المسائل المهمّة لم يتنكّر لها قطّ بلسان صريح، وإن فضّل في أغلب الأحيان التخصّي وراء أسماء مبهمّة كالسلف وأهل السنّة وأهل الحقّ متّبعًا في ذلك سلفه الأشعري والبعغادي والقشيري والجويني، ولكن لأسباب مختلفة. ونعتقد أن الأشاعرة السابقين حتّى عصر الجويني كانوا يستخدمون هذه الأسماء العامّة المبهمّة إخفاء لنسبة كانوا عرضة بسببها لملاحقة السلط القائمة والتفافا على حصار شرس عانوا منه

¹Bottéro et Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp57-58.

طويلا. أما الغزالي فكان يلتجئ إليها إخفاءً لنسبة لم يعد يؤمن بها كثيرا، لكنّه كان في الوقت نفسه محتاجا إليها لتسريب أفكاره الجديدة في الوسط السنّي.

إنّ هذا الموقف المزدوج للمفكرين القدامى، نقصد إصرارهم على السنيّة بالرغم من ابتعادهم عملياً عنها، جعل بنية تفكيرهم مزدوجة كذلك. فخطابهم يشتمل على بنية فكرية واعية ومصرّح بها هي بنية الانتماء إلى فرقة «أهل الحق»، وعلى بنية أخرى باطنة يخضعون لها جميعا بلا وعي ويقطع النظر عن انتماءاتهم الخاصّة خضوع مستعمل اللغة لقواعد لغته. البنية الأولى بنية إقصائيّة لا تهتمّ بالوحدة وبالقواسم المشتركة - وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة «فرقة»-، وهي الفاعلة في الواقع الاجتماعي الظاهر. والبنية الثانية تخضع لها كلّ الفرق بدرجة واحدة رغم اختلافاتها الفكرية، وهي المسؤولة عن وحدة الفكر الإسلامي القديم بأنّجاهاته ومدارسه المختلفة، وهذه الوحدة وحدة سمات وخصائص لا وحدة أصول.

إنّ مختلف المنظومات العلميّة في الثقافة العربيّة، وإن كانت مهتمّة بالجانب العملي فإنّها في المقام الأوّل منظومات للحقيقة، بمعنى أنّ غايتها الأولى هي تحديد الحقيقة والبرهنة عليها. فعلم الكلام يحدّد حقيقة الاعتقاد وحقيقة الوجود والمصير، وعلم التفسير يحدّد حقيقة مقاصد الشارع، والفقه يحدّد حقيقة مقاصد الشارع العمليّة، وعلم اللغة يحدّد حقيقة مقاصد العرب في مخاطبتهم إلخ. وهذه الحقيقة المطلوبة ذات مدلول ميتافيزيقي، بمعنى أنّها حقيقة جاهزة تامّة قبلية وسابقة للفكر وليست شيئا يبنيه الإنسان ويطوّره وربّما يتراجع عنه. إنّها موجودة في مصدر ما، وما على المرء إلاّ أن يكتشفها فيه. لذلك كانت آليات الإدراك التي استخدمتها الثقافة العربيّة الإسلاميّة في أغلب الأحيان آليات لتلقّي الحقيقة لا لبنائها، وما فنون الرواية والإخبار والتفسير والشرح والاستدلال والترجمة إلاّ تجلّيات لهذه الآليات.

إنّ هذا الحكم ينطبق على الشعر أيضا، فهو صناعة تقوم على الاحتذاء والتنويع على مثال سابق، وهو في وهم كثير من العرب ضرب من الوحي مصدره الشياطين أو الجنّ. بل ينطبق حتّى على ما سمّي فلسفة عربيّة.

فليست الفلسفة كما فهمها الفارابي وابن سينا وابن رشد سوى تبين حقيقة مقاصد الفلاسفة اليونان وخصوصا لمقاصد أرسطو، وهذا ما فهمه الغزالي جيدا لذلك حين رام تصنيف كتاب يعرف فيه بنظريات الفلاسفة قبل التصدي لنقدها لم يجد عنوانا أنسب من «مقاصد الفلاسفة»¹. وولد هذا الفهم للحقيقة بنية تفكير خاصة تقوم على مبدأ المطابقة، وهو ما يظهر في مستويات أنطولوجية ومعرفية عدة أهمها المستويات الأربعة التالية:

● المطابقة اللفظية في علوم الرواية - وعدد كبير من العلوم العربية قائم عليها مثل الحديث والتاريخ والأدب-، ومن هنا جاءت الحاجة إلى تنشيط الذاكرة وحمايتها بشتى الأحكام والقواعد التي تضمنتها علوم الرجال والطبقات والجرح والتعديل ومراتب الإسناد.

● والمطابقة الدلالية في علوم التأويل، وغايتها القصى إدراك مقاصد المتكلم ليتطابق فهم المؤول مع نية صاحب الخطاب.

● والمطابقة الموضوعية في علوم الطبيعة، وفي هذا الإطار عرف المتكلمون والفلاسفة العلم بكونه ضربا من مطابقة العلم للمعلوم وانطباع مثال صورة المعلوم في النفس العالمة².

● والمطابقة العملية في علم الأخلاق والسلوك، وإن كانت هذه المطابقة نسبية بسبب ظنية الأحكام الفقهية. فالطاعة ليست سوى احتذاء لمثال سابق في الذهن، وكذلك كل فعل وسلوك. أما أتباع الهدى فيتمثل في إخضاع السلوك للميول الظرفية الاعتبارية المتقلبة للنفس، وعدم اتباع سبيل محددة سلفا تكون موضع رضا من الله ومحلا احترام من قبل العبد³.

¹ انتقد ابن سينا دور «بعض القوم من أحداث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين». النجاة، ص308. وانتقد ابن رشد بدوره ابن سينا لأنه لم يفهم آراء القدامى وشوهمها. تلخيص ما بعد الطبيعة، صص4، 19، 41، 52.

² الباقلاني، الإنصاف، ص13؛ الغزالي، مقاصد، صص18-19، 151، 289، 297-298؛ معيار، صص48، 292-293؛ إحياء، ج3، ص20؛ المقصد، ص83؛ ابن رشد، قفاة التهاة، ص531.

³ «فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوما في الأعيان يشترط أن يكون موجودا في الأذهان أي في العقل حتى يكون إيجاده في الأعيان على وفقه في الأذهان فيكون طاعة وامتنالا أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب. فما لا مثال له في النفس لا مثال له في الوجود». نفسه، المستصفي، صص70-71.

كيف نشأت مسلمة الحقيقة القبليّة في الثقافة الإسلاميّة وتحولت إلى مبدأ باطني يفرض على المفكر بنية تفكير خاصّة أهمّ مميّزاتها مبدأ المطابقة؟ نعتقد أنّ هذه المسلمة نشأت عن الأساس الأصلي الذي أقيم عليه صرح ثقافتنا القديمة، وهو الوحي. وتدلّ لفظة الوحي على معنيين أساسيين:

أ. المعنى الأوّل هو طريقة مخصوصة في الوصول إلى الحقيقة تتميز بالتلقّي من مصدر علوي لا يتاح إلاّ لأفراد مخصوصين.

ب. والمعنى الثاني هو الحقيقة نفسها في أشمل معانيها وأدقّها، ويعبر عنها بامتيّاز نصّ القرآن في كليّته. وتتحدّ الحقيقة بالله لأنّ «الحقّ» أحد أسمائه، فتصبح ذات طابع مفارق ما يلبث أن يسحب على الفرقة ذاتها، فتغدو هي والحقيقة شيئاً واحداً.

وكلا هذين المعنيين يعبر عن مسلمة الحقيقة القبليّة، ويدعم بنية المطابقة. فالبدائية عندنا تظهر دائماً مكتملة، وتمثّل النموذج الذي يحتذى لأنّها مكتملة، كذلك كان شعر امرئ القيس والقرآن وكتاب العين للخليل وكتاب سيّويه ورسالة الشافعي. ولا يجوز انطلاقاً من هذه الرؤية اعتبار الفرق بين المقلّدين والمجتهدين فرقا نوعياً رغم كلّ ما قاله الغزالي، بل ينبغي اعتباره مجرد اختلاف في الدرجة والمرجعيّة. فالمقلّد هو من يأخذ الحقيقة من سلفه، والمجتهد هو من يأخذها مباشرة من المصدر الأوّل الذي أخذ منه السلف. وهذا في مجال الفلسفة مثلاً هو كلّ الفرق بين ابن رشد وسابقيه. فالكندي والفارابي وابن سينا رضوا بأن يأخذوا الحقيقة الأرسطيّة من الشراح السابقين، فوقعوا في الخلط والخطأ، أمّا ابن رشد فعاد إلى الأصول وناقش الشراح ووضع شرحه الشخصي لحقيقة أرسطو. وبهذا المعنى تجاوز التقليد، لكنّه بقي في الجوهر مرتبطاً بأرسطو متقيّداً بفلسفته يرنو إليها باعتبارها أرقى تعبير وأدقّه عن الحقيقة. وبنفس المنطق ناقش ابن سينا الجيل الجديد من الفلاسفة أو من سمّاهم بـ«بعض القوم من أحداث المتفلسفة الإسلاميّة»، وانتقد دورهم «في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين»¹.

¹ ابن سينا، النجاة، ص308.

لم يكن المفكر المسلم في القديم يعتبر نفسه نقطة حرّة في خطّ ممتدّ أو حلقة مستقلة في سلسلة، بحيث يكون من جهة مرتبطا بغيره الذي يحدّد له بداية المسار ومن جهة أخرى حرّاً في توجيهه المحيث له مساهما بذلك في تعديل وجهة الفكر، بل كان يعتبر نفسه مكرّراً للسابق. إلا أنّ ذلك لم يؤدّ إلى تعطيل حركة الفكر وتطوّر العلوم وإنّما بطأها. وأخطر نتيجة ترتّبت على هذا الاعتبار تمثّلت في منع فكرة العدول والتمييز والتجاوز من اكتساب المشروعية في المجال الثقافي العربي. إنّ الغزالي يعود إلى الفارابي وابن سينا وغيرهما، ولكنّ عودته مخفاة وغير معلنة، والعودة الوحيدة المصرّح بها هي المثقفة مع السنّة، وأنموذجها الأبرز عودة الأشعري إلى أحضان السنّة.

وكان من الضروري أن يتّجه الفكر العربي القديم نحو التأليف والتركيب ووضع المجموع المختلف تحت راية واحدة لأنّ المبدأ الذي يحكمه هو مبدأ ارتباط الشيء بمصدره. والذي أنتج هذا المبدأ هو فكرة الحقيقة القبليّة أو المعطى الجاهز، وهي تختلف باختلاف ميول المفكرين وتنوع اختصاصاتهم. فكانت عند البعض هي القرآن، وعند البعض الفكر اليوناني، وعند البعض الشعر الجاهلي، إلخ. إنّ الفرق بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي القديم يكمن في أنّ الأوّل تطوّر من الأسطورة إلى الأفلاطونيّة فالأرسطيّة بما يعنيه ذلك من تقدّم مطرد نحو العقل والواقعيّة. بينما انطلق الثاني من معرفة نصيّة بدائيّة ما فتئت تتّسع وتتسلّح بأدوات اللغة والمنطق، لكنّها بسبب تعلقها بالسنّة والشرعيّة آلت إلى الجمود والانغلاق والتكرار واعتبار مرجعيّتها خلفها. لقد عظّم السابق في الفكر اليوناني تعظيما أخلاقيا لكنّه اعتُبر من جهة المعرفة اجتهادا لا تعبيرا عن الحقيقة المطلقة. فالحقيقة المطلقة إن وجدت تقع خارج مجال التداول البشري. لذلك كان أفلاطون في نظر أرسطو أستاذا ذا فضل كبير لكنّه اعتبر الحقيقة دوما أكبر منه¹. أمّا المسلمون فظلّوا يضعون الحقّ وصاحب الحقّ في رتبة واحدة ولا يفصلون بين المثال والواقع المتشبه به.

¹ قال أرسطو إنّهُ بحبّ أفلاطون لكنّه يحبّ الحقيقة أكثر، وهذا ما قاله لاحقا ولكن بطريقة جديدة الفيلسوف الفرنسي فولتير حين تحدّث عن خصومه.

ولم تسمح هيمنة هذه الآلية على الفكر العربي القديم بنشأة نقدية جذرية ذات طابع فلسفي تفضي إلى مرحلة فكرية أكثر تقدماً، كما حصل في نطاق الثقافة الأوروبية مع ديكرت وكانط مثلاً. ولم يكن بوسع الغزالي أن ينجح رغم مشاريعه النقدية العديدة في تقويض أسس الفكر القديم لأنه لم يتخلص من هذه الآلية. وفي العصر الحديث تفسر بنية المطابقة تهميش محاولات الإصلاح الجذري للإسلام بما يفتح طرقاً جديدة للتعامل مع الوحي ومع العالم. ذلك أن الخروج عن السنية عدّ سقوطاً في الكفر أو البدعة، ولا تكون البدعة إصلاحاً. كما أن تماهي الحقيقة والفرقة منع من ظهور النزعة الفردية بمعناها الإيجابي ومن الاعتراف للآخرين بحق المعارضة الفكرية، وتسبب في تواصل القديم في الحاضر واستمرار الانتماء إلى الجماعة بمعناها الضيق حتى في أكثر دوائر المجتمع حداثة.

الخاتمة

لئن أخذ الغزالي بالكثير من الأفكار الفلسفية والغنوصية فإنه أعاد صياغتها وأدرجها في نسقه الأصولي أو الكلامي أو الصوفي. فهو حين يسوق هذه الأفكار متبنيًا لها لا يفعل ذلك من داخل النسق الفلسفي الذي أخذها منه، وإنما من داخل نسقه هو، ويمكن عدّ هذا معياراً أساسياً لصحة المؤلفات المنسوبة إليه أو انتحالها عليه.

ويمثل تجاوزه للأشعرية الضيقة والمذهبية السنية المحدودة وتمثله للفلسفة والتصوف بتياراتهما المختلفة مظهراً من مظاهر الإنسوية في فكره ومحاولة لصياغة موقف كوني على الطريقة الإسلامية تقوم على نصب العقل منسّقاً بين شتات المعارف والمذاهب مؤلفاً بين متنافر الآراء، ولكنّها لا تسند إليه وظيفة بناء القواعد الإستمولوجية اللازمة لعمله كما صنع ديكرت أو كانط. إن الكونية عند الغزالي تعني المجاهدة الشخصية من أجل الوصول إلى الحقيقة المعطاة للمتبسة على البشر بسبب انحرافاتهم، ويقتضي ذلك الأخذ

بالإيجابي من كلِّ المذاهب واستلال الحقِّ من أفواه أهل الضلال دون خوف من تأنيب أحد¹.

ولا تعني إدانته الفلاسفة أن كلَّ ما كتبه باطل، فقد عدَّ بعضه حقاً جديراً بأن يتَّبَع، ونفى أن يكون من الحكمة رفض جميع ما كتبه لتضمُّنه بعض الباطل. والمشكلة هي أن حقَّهم ممزوج بالباطل، وهذا دعاه إلى أن يطرح السؤال عن كَيْفِيَّةِ استخلاص الحقِّ من أفواه أهل الضلال كما يستخلص الترياق من فم الأفعى. إنَّ موقف الغزالي المعرفي في جوهره موقف براغماتي، وإضافته الأساسيَّة تتمثَّل في الذهاب في التآليف بين الحقول المعرفيَّة والمذاهب الفكريَّة إلى الحدود التي لم يبلغها سنيُّ قبله. وكان وهو يأخذ ما بدا له صالحاً من الأنساق المختلفة يفكِّك هذه الأنساق ويفصل بين عناصرها ويبطل التضامن الذي كان بينها لصالح علاقات تضامن جديدة. ولم يكن يلتفت إلى ما لا صلة له بأهدافه القريبة أو البعيدة وإن كانت له في حدِّ ذاته قيمة علميَّة عالية كالرياضيَّات والهندسيَّات.

يمثِّل موقف الغزالي من الوجهة الدينيَّة المحض انزلاقاً عظيماً في موقف المؤسَّسة الدينيَّة من معطيات الفلسفة. إذ كانت تعتبرها كلام الكفَّار، ثمَّ صارت بفضل جهود ابن سينا تعتبر عدداً كبيراً منها حقائق عقليَّة لا سبيل إلى التنكُّر لها، وأخيراً صارت تعتبرها بفضل جهود الغزالي معطيات روحيَّة تؤسِّس عليها نظرتها الدينيَّة إلى العالم والمصير. لكنَّ هذا الموقف من الناحية الإبيستمولوجيَّة خطير جداً ويمكن عدُّه تراجعاً إلى الوراء. ذلك أنَّ ظهور العلوم المختلفة واستقلالها النسبي كان ظاهرة إيجابيّة في تاريخ المعرفة. وكان المطلوب أن تحمّل على المزيد من الاستقلاليَّة ليتحقَّق لها مزيد من التطوُّر، إلّا أن الذي حصل لها في البيئَة الإسلاميَّة وخصوصاً مع الغزالي كان هو العكس. فصارت توظَّف مجتمعة في خدمة حقيقة واحدة مشتركة هي الحقيقة الدينيَّة، ويعقد بينها تفاضل على أساس دورها في تجلية هذه الحقيقة وقربها من التعبير عنها. إنَّ هذا المسعى يضحِّي بمختلف العلوم من أجل خدمة الحقيقة الكلِّيَّة التي تخدمها كلُّ العلوم. وفي هذا الإطار تبدو الصورة التي يعطيها

¹ الغزالي، إحياء، ج1، ص92؛ الأربعين، ص217-218.

الغزالي عن منزلة العلوم الشرعية في الجواهر معبرة جدا، إذ جعلها بمثابة الثمرة الواحدة، وجعل كل علم منها ممثلا لجانب من جوانبها: قشرها الخارجي أو الداخلي أو لبها أو لب لبها.

وإذا كانت النزعة الموسوعية سببا من أسباب النهضة العلمية في أوروبا فلأنها كانت تقدم للأوروبيين مجموع المعارف التي توصلت إليها الإنسانية وخصوصا الحديث منها مرتبا مشروحا بحيث تسهل العودة إليه واستثماره. أما موسوعية الغزالي كما يعبر عنها الإحياء مثلا فلم تكن لها هذه الغايات العلمية النهضوية، وإنما كانت تنطلق من شعور صاحبها بسير المعرفة في طريق الاندثار، وكان ما يحركه هو صون هذه المعرفة بالسعي إلى تثبيتها بالكتابة وتلخيصها للناس حتى يسهل عليهم حفظها وتطبيقها. فهي موسوعية محافظة ومنكفئة أقيمت على أساس نظرة إلى العلوم أخلاقية أخروية لا إبستمولوجية، نظرة تقول لك: هذا العلم مهم، وذاك العلم مجرد وسيلة، وذلك ليس مهما إطلاقا. ولئن كانت الناحية العملية مهمة عند فلاسفة اليونان ومفكري النهضة الأوروبية أيضا فإنها لم تكن عائقا يحول دونهم والبحث النظري المحض الذي هو أساس كل تقدم علمي حقيقي. وقد كان بإمكان دقيق الكلام أن يستقل عن الجليل ويصبح علما طبيعيا رائدا، يؤكد ذلك ظهور كثير من المصنفات المعتزلية المفردة فيه. لكن تراجع التصنيف فيه مع الأشاعرة وعزوف الغزالي التام عن التأليف فيه وجنوحه إلى دمج كل العلوم في بنية واحدة قضى على كل إمكانية لاستقلاله وتطوره.

كان اطلاع الغزالي الشامل على ثقافة عصره من شأنه أن يؤهله لأن يكون صاحب مشروع معرفي يتجاوز حدود عصره الإبستمولوجية، لكن شيئا من ذلك لم يقع، والسبب راجع إلى ظروف اطلاعه على هذه الثقافة وإلى الأهداف غير العلمية التي كانت تحركه. لم يكن اطلاعه عليها من باب معرفة ما لا بد من معرفته لاكمال ثقافته، ولم يكن من باب المعرفة للرد والدحض وإن كان هذا حاصلًا على نحو ما، وإنما كان استيعابا يقوم على الفهم والتمثل بحثا عن سبيل النجاة. وقد وقع هذا التمثل في ظروف خاصة: أزمة فكرية صورها بعمق في المنقذ، مدة قصيرة لا تزيد على سنتين، الاعتماد على مصادر

اعتبرت ممثلة للفلسفة اليونانية والفكر الباطني والاعتزال وغيره لكنها لا تعدو في الحقيقة أن تكون ملخصات مدرسية. وهذا لم يتيح للغزالي قراءة الفكر الفلسفي في حركيته وسياقه التاريخي والفكري، وهل كان ذلك ممكنا حتى للفلاسفة المحترفين؟

وما توصل إلى صياغته بفضل قراءاته وتأملاته لم يكن عبارة عن نسق مترابط ومكتف بذاته، وإنما كان جملة من الاتجاهات والاحتمالات والأفكار المتقلبة، وهذا مظهر من مظاهر تراجع الفكر العقائدي (la dogmatique) في الثقافة الإسلامية. وقد أدى نقد هذا الفكر في نطاق الثقافة المسيحية إلى ظهور الفلسفة النقدية والعقلانية المعاصرة، لكن تراجعها في الثقافة الإسلامية واتخاذها شكل مقررات عقائدية بسيطة وغير مؤسسة على العقل فوَّتا على المسلمين فرصة ظهور مثل هذه الفلسفة بينهم. وهكذا تطورت الدغمائية الإسلامية إلى نزعة توفيقية ثم إلى صفات جامدة بينما تطورت نظيرتها الأوروبية إلى فلسفة نقدية.

الخاتمة العامّة

رمنّا في هذه الرسالة دراسة عالم الغيب وصلته بعالم الشهادة في فكر الغزالي، فأوقفنا ذلك على اتّجاهات الرجل الفكرية وعلاقاته بتيّارات عصره ومنزلته بينها وحدود إضافته، كما أوقفنا على خصائص المعرفة الكلامية ومظاهر قصورها واضطلاع التصوّف بمهمّة تدارك ذلك القصور.

وكان ممّا تبيّننا أنّ الغزالي كان يملك رؤية للعالم مؤسّسة على موقف أنطولوجي لا يعتبر الأشياء متساوية في الوجود، ونتيجة لذلك لم يعتبر الوجود عنصراً مشتركاً بينها؛ فشتان عنده ما بين الوجود الإلهي والوجود المخلوق! لكنّ غياب الأساس الأنطولوجي المشترك بين الموجودات من شأنه أن يمنع من قيام أنطولوجيا عامّة، ويحمل على اختزال الفكر الأنطولوجي في خطاب عن الألوهية، ويحول دون تحويل المعرفة إلى علم لأنّ المعرفة هي الوسيلة التي بها ندرك الله، والله خارج نطاق الإدراك، فلا معرفة، وهو ما انتهى إليه الغزالي فعلاً. لكنّه لما كان مفكراً سنّياً حريصاً على سنّيته لم يتسنّ له ولم يشأ التخلّي تماماً عن المعرفة الشرعية بالله، فقبل بها وعدّها منتهى مقام العامّة.

ولئن لم يخرج الغزالي عن القول بأنطولوجيا المعلوم الشائعة في الكلام السنّي فإنّه ذهب بها إلى حدودها القصوى. فردّ جميع الموجودات إلى أصول علمية، أي إلى أشياء أولية من جنس المعلومات، وقسم هذه المعلومات إلى متغيّرات على قرب ودائمت ثابتات، ثمّ قسم الدائمت إلى ثلاثة أصناف أو جهات عقلية استقاهها من الشأن الإلهي، هي الواجب والممكن والمستحيل، وأكد أزيّة هذه الجهات وكليّتها، وأسند إليها مضمونا فلسفياً صوفياً.

وأفرزت هذه الأنطولوجيا كوسمولوجيا غيبية فرّعت العالم إلى فرعين: غيب وشهادة، وجعلت الشهادة صورة باهتة من الغيب، فإذا هي عالم مستلب لا قيمة له في ذاته، مسكون في إطار التطلّع الصوفي إلى الملكوت بالغيب ومعانيه، وإذا بأشائها رموز ومقامات في رحلة الصعود إلى الله والملكوت. وبهذا الاعتبار اجتمع في الشهادة بعدا المقدّس والمدنّس. أمّا البعد

المدّس فيظهر كلّما قورن من حيث الجوهر والطبيعة بالملكوت، وأمّا البعد المقدّس فيظهر كلّما اتّخذ منطلقاً إلى الملكوت واعتُبر صورة منه تذكّر بدرجاته وأنواره.

وقاد النظر إلى العالم من حيث هو صنعة إلهية محكمة إلى اعتباره أفضل العوالم الممكنة. ولئن جانب الأشاعرة هذه النظرة فذاك لأنهم رأوا فيه مظهراً من القوّة الإلهية ومن إرادة الخالق وحرّيته المطلقتين، وهذا ينطبق في نظرهم على مضمون كتاب الله أيضاً. وفي هذا الباب كان الغزالي أقرب إلى الفلاسفة وأهل الاعتزال منه إلى الأشاعرة وأهل السنّة عموماً.

وبسبب نظريته المعيارية إلى العالم رأى أنّ ما يستحقّ النظر والاهتمام من الموجودات هو الله وملؤه الأعلى دون ما سواهما، وما يستحقّ أن يصاحب ويتّبع من الناس هو المعين على سلوك الطريق إليهما لا غير. وبهذا الاعتبار فقدّ عالم الشهادة وظيفته الأصلية، وهي الشهادة على الله والغيب عموماً، وفقد أهليته لأن يكون موضوعاً لعلم حقيقي، واعتبر مجرد محطة عابرة في رحلة الصعود الإنساني إلى الملكوت. ونتيجة لهذه النظرة المعيارية كان من الطبيعي أن يغلب على اهتمامه موضوع الربوبية ذاتا وصفات.

ولئن أقرّ بفائدة الشريعة وعلم الكلام والمنطق في تحصيل المعرفة بالربّ والملكوت فإنّه أكد أنّ هذه المعرفة خارجية لا تتعلق بالماهية، وأنّ المعرفة الحقّ هي معرفة الماهية. ولما كانت الطريق إلى المعرفة الماهوية مسدودة أمامنا في حقّ الله دعا الغزالي الإنسان إلى الحفر في باطنه وتطهيره من الشوائب لتبرز فيه شمس الملكوت. فانقلب البحث عن الألوهية إلى بحث عن الذات، وتحوّل الارتقاء إلى الملكوت إلى غوص في بواطن النفس، وتحوّلت التيولوجيا إلى سيكولوجيا ونظرية المعرفة إلى نظرية في النفس والبحث والنظر إلى تجربة روحية ذات مقامات وشروط وأحوال معلومة.

وإذا كان من الطبيعي أن يأخذ النظر في صلة الغيب بالعالم حظاً وافراً من اهتمام الغزالي والمتكلمين فلأنّ كلّ ما في الوجود أثر من آثار الفعل الإلهي وصفاته عندهم. وإذا كان الفلاسفة قد أبرزوا في المقام الأوّل دور الأسباب السماوية الكلية من عقول ونفوس وأجرام لطيفة في تفسير ما يكون في العالم ويفسد فلأنّ الله علّة أولى فوق العلل ومحرك غير متحرك ومؤثر بالغاية

لا بالفعل أو بجنس من أجناس التأثير الأخرى. أما المتكلمون فسووا بين العلل والمعلولات ووضعوها في منزلة واحدة بالإضافة إلى الله واعتبروها فعلا له، ولم يُخرجوا من هذه الدائرة السلبية سوى الفعل الإنساني الخاضع للحساب والجزاء الأخرويين، رادّين بذلك السببية إلى بعد من أبعاد مشكلة الفعل.

وبدا الغزالي متأرجحا بين مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين ساعيا إلى الجمع بينهما، فأقرّ للقدرة الحادثة ببعض التأثير ولكنه أرجع الكلّ إلى الله. ولم يكن ميله إلى التوسّط والجمع خاصا بهذه المسألة، بل كان عاما في كلّ القضايا التي تناولها في أبواب المعرفة والعمل والتصوّف والتأويل والموقف من الآخر ومن علم الكلام والأشعرية وغيرها.

ويعكس التوسّط موقف رجل مطلع على ثقافة عصره مستوعب لها موظف لأوجه أفكارها، لكنه يشي في الآن نفسه بعجزه عن اتّخاذ موقف تجاوزي جذري من هذه الثقافة. ولعلّ ما يفسّر هذا الموقف الوجلّ ظنّ صاحبه أنّ مختلف الأنساق المعرفية المتداولة في عصره لم تكن محاولات بشرية محدودة وظرفية، بل طرقا متكاملة في التعبير عن حقيقة واحدة مطلقة مبادئها الأساسية موحى بها من قبل الله لكنّ الناس حرّفوها أو أسأؤوا فهمها. وبناء على ذلك حكم بأنّ السعيد من تمكّن من التلفيق بينها بحسب مقتضيات ظرفه وحاجته.

هل كانت أفكار الغزالي ونظريّاته المختلفة من الترابط والتناسق والتكامل بحيث يصحّ أن نتحدّث عنده عن نسق فكري واحد تحكمه علاقات الضرورة والاقتران الذاتيين؟ نستطيع أن نجزم، بناء على ما قدّمنا من تحليل على مدار الأبواب الخمسة المكوّنة لهذا البحث، بانعدام مثل هذا النسق عنده، إلا أنّنا رغم ذلك لا ننكر وجود خيوط ناظمة لفكر الرجل ومؤلفاته على اختلاف أغراضها وظروفها ومناسباتها، مما يمنع من اعتبارها شتاتا مبعثرا من الآراء.

أولّ خيط ناظم لفكره هو خيط الأسلوب والمنهج، وقد اعتمدها في تحقيق صحيح كتبه وتمييزها عن المنحول منها. ومن أبرز هذه الخيوط وحدة الأهداف التي كان يرمي إليها في جميع مصنّفاته ويمكن اختزالها في هدفين

اثنين: طلب معرفة الحق في صورته المطلقة، ونشدان استقامة السلوك الكفيلة بتحقيق الخلاص، وهذا يعني أن مشروع الفيلسوف يقود بالضرورة إلى مشروع عملي. ولعل أهم هذه الخيوط اعتماد فكره على جملة من الثنائيات، مثل العلم والمعرفة والتقليد والتجربة والشريعة والحقيقة والظاهر والباطن والمادي والروحاني والعاجل والآجل والديني والأخروي، وهو ما يجعله في الجوهر فكراً ثنويّاً شأن كل فكر ديني يقرّ بفكرة المفاوق.

إنّ وظيفة هذه الثنوية الإسلامية هي إنشاء حكمة الحياة وتفسير محنة الإنسان في الوجود والتشريع للنبوة وإظهار الحاجة إليها في تحقيق الخلاص، والإعلاء من شأن الكشف والإلهام وتبيين فضل أهل العلم وأصحاب المعرفة. وهي فوق ذلك كله أساس ضروري لتصنيف الناس والموجودات، وإرساء رؤية للوجود أخصّ خصائصها ردّ العالم إلى عالمين متقابلين تحكهما لعبة المغالطة. وقد مارس الغزالي هذه اللعبة بنفسه وأتقنها، فكان يوهم القارئ بأنه يردّ على الفلاسفة ويدحض آراءهم مثلاً، ثم يفاجئه في موضع آخر بتبني تلك الآراء.

هذا فيما يتعلّق بالغزالي، أمّا فيما يتعلّق بعموم الفكر الإسلامي فإننا لا نزع من أننا توصلنا إلى قوانين علمية تحكم المسائل التي اهتمنا بدراستها وتوجّه حركة الفكر الذي سعينا إلى رصده. ذلك أنّ ظواهر الفكر والظواهر الإنسانية بصفة عامّة لا تصلح أن تكون موضوعاً لقوانين نهائية دقيقة وصارمة لأنّه لا شيء في المجال الإنساني يمنع من حدوث ظواهر جديدة تكذب تلك القوانين التي وضعناها. فالظواهر الإنسانية حيّة باستمرار وذات قدرة كبيرة على التكيف وحتّى على الاحتياال على الظروف والإرادات المتضاربة. لا ندعي أكثر من أننا توصلنا إلى نزعات غالبية على حركة الثقافة العربية القديمة نجملها في النزعات الأربع التالية:

1. ميل هذه الثقافة بمختلف اتجاهاتها إلى الانفتاح على مختلف الأنساق الفكرية وإن بدرجات متفاوتة، وانتزاع الأفكار القابلة للدمج منها وتمثلها بعد تعديلها بما يلائم كلّ اتجاه فكري ويخدم نسقه الخاص. لكنّ فكرة الحقيقة التي تُركب من كلّ الأنساق - وهو ما مارسه الغزالي بكلّ نجاح - خطيرة جداً من الناحية الإستمولوجية لأنها تلزم العقل بحدود لا

يحقّ له تجاوزها وتحصره في دائرة ضيقة لا يكون فيها حرّاً تماماً، ولأنّها تسمح للأفكار والأطر الفكرية القديمة بالاستمرار رغم ضعفها وهشاشتها وذلك بالقضاء على كلّ ما يمكن أن يكون نقيضاً معرفياً لها نتيجة عقد اتصال بين جميع الأنظمة المعروفة. وفي ظلّ هذا الموقف المعرفي يصبح التركيب كالمفتاح السحري الذي يلجأ إليه المفكّرون كلّما ألت بهم ضائقة.

إنّ المذاهب والعلوم والنظريات الكبرى في ثقافتنا هي تلك التي قامت على تركيبات تحفظ للسمع مكانته الممتازة وتستعير من العلوم العقلية ما يفيد اللحظة التاريخية وتميل بصفة عامّة إلى التوسّط والاعتدال. وفي المقابل لم يكتب النجاح والاستمرار في المراكز الحضارية الكبرى لأيّ من التيارات المغالية، وإذا تغلّب أحدها فلفترة قصيرة ولا يكون ذلك إلاّ في المناطق الطرفية والمعزولة. فالجهنم مثلاً مال إلى الغلوّ في التنزيه والجبر فلم يستمرّ، وغلاة الخوارج مالوا إلى الإفراط في التكفير فلم يستمرّ منهم إلاّ أكثرهم اعتدالاً وهم الإباضية، ولم يستمرّ الإرجاء من حيث هو فرقة لغلوّه في استبعاد الأفعال من دائرة الإيمان. وليس الاعتدال في الثقافة العربية القديمة دالاً على موقف عقلائي متّزن بالضرورة، بل يعني الأخذ من هذا وذاك. إنّه يعني مراعاة القاتل والمقتول والراعي والرعيّة والعقل والنقل والدنيا والآخرة، ولا يشكل مجموع هذه الثنائيات بالضرورة مزيجاً منسجماً. وما يميّز الفترة المسماة بعصر الانحطاط هو كسر هذه القاعدة والاكتفاء بالسمع والموروث دون المعقول.

2. نزوع كلّ من السنّة المهيمنة والنزعات المعارضة أو المهمّشة إلى تأكيد توافقهما مع معطى جاهز ولكنّه غير تامّ التحديد يمثّل الحقيقة والشرعية، اتّخذ في نطاق علم الكلام اسم الأصول، وفي نطاق السياسة والمجتمع اسم السنّة والسلف، وفي نطاق التصوّف جسّدته شخصيّة الولي والملك والله. ولم تكن السنّة تعتبر هذا المرجع الذي تسعى إلى التوافق معه من صنعها، ولم تقرّ بأنّه شيء قابل للتغيير والتجاوز، بل كانت تؤكّد أنّه معطى قبلي ثابت. لذلك لم يتّخذ انفتاح القدامى على الغير سواء كان إسلامياً أو غير إسلامي شكل انسلاخ عن الذات وتنكر للماضي، وإنّما اتّخذ شكل استحواذ على أفكاره وتدجينها. فالمعاينة الدقيقة تظهر أنّ ما اعتُبر على مدى التاريخ الإسلامي سنّة ومحافظة لم يكن سوى تركيب لأفكار بعضها في

تناقض صريح مع المصادر الأصول مما أحوج أحيانا إلى التأويل البعيد وحتى المتعسف، وأن ما اعتبرته الأجيال المتعاقبة أصلا أول مجعما عليه لم يكن سوى حقيقة ظرفية كرسنها الفرقة ورفعتها إلى مرتبة الحقيقة المطلقة.

3. تداخل البعدين النظري والعملي في حركة الفكر الإسلامي مع هيمنة أحدهما على الآخر حسب المراحل، فهيم البعد النظري في مرحلة الازدهار، وغلب البعد العملي في مرحلتي النشأة والتراجع. وانتقل أساس العلمية عبر هذه المراحل من اعتماد اللغة والنقل أولا إلى اعتماد الاستدلال المنطقي بمعنييه الكلامي والفلسفي لاحقا، ومنه إلى اعتماد التجربة الروحية أخيرا، وذلك بعد تفشي التصوف وهيمنته على أغلب نواحي الحياة في المجتمع.

ولما كان الغزالي قد عاش في بداية عصر التراجع أبدى اهتماما في أول حياته بالناحية النظرية، فصنّف فيها عدّة كتب كلامية وفلسفية ومنطقية، ثم ما لبث أن تخلّى عنها لصالح النزعة العملية التي جسدها موقفه السلبي من علم الكلام وإقباله الواسع على ما سمّاه بعلوم المعاملة. وفي ظلّ هذه النزعة تحوّل عنده ما كان نظرياً في الأصل، كالكلام في الألوهية ومسائل المنطق ومشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات، إلى أمور عملية. فجعل من صفات الله وأسمائه سجلاً للأخلاق اليومية وسخر المنطق للنظر الفقهي وتنقيح الأحكام واستخلص من مشكلة السببية منهاجا في السلوك...

4. تردّد الفكر الإسلامي القديم في مجال الأنطولوجيا بين ثلاثة أقوال: القول بوحدة قطبي الغيب والشهادة وإرجاعهما إلى أصل واحد ينفي وجود المحدث ولا يفرّق بغير القديم موجودا حقيقياً، أو القول باثنيتيهما مع إخضاعهما لأحكام واحدة، أو القول بتمايزهما واستقلال أحدهما عن الآخر وهو ما يمنع من قياس أحدهما على الآخر ويوجب من ضمن ما يوجب الإقرار بمسؤولية الإنسان عن أفعاله. إلا أن أنصار القول الثالث لم تكن لهم اليد الطولى إلا نادرا، ولم يكن قولهم ذاك يطبق على كلّ مجالات النظر. فلم تذهب فرقة من الفرق إلى القول بالتمايز التام بين الشهادة والغيب وباستقلال شامل للأول عن الثاني. وإذا اعترفت إحداها بهذا الاستقلال في مجال ما، كامتناع المعتزلة عن الإقرار لله بصفات المعاني وإباء الأشاعرة إخضاع الخالق

لمفهوم العدل المنطبق على المخلوق، أقرت بالتماثل أو التبعية في المجالات الأخرى.

واقترضى إسناد دور الدليل إلى عالم الشهادة تصوّره على نقيض عالم الغيب لأنه فعله الواقع تحت سلطانه، وليس الفعل كالفعل، فكان عالم الشهادة مقيّداً محدوداً مادياً وعالم الغيب مطلقاً غير متناه ولا مادياً. ونتيجة لهذا التقابل لم يعرف الغيب بالإيجاب، بل عرّف بالسلب، ونُظر إليه من جهة مخالفته لعالم الشهادة. ولكن دلالة الشهادة على الغيب تقتضي من جهة أخرى التسوية بينهما والإقرار بتماثلهما من بعض الجهات الأساسية. فكان الجمع بين هذين المذهبين المتناقضين، أي القول باختلاف العالمين والإقرار بتماثلهما رغم ذلك سمة الخطاب الكلامي في العالم. وتكشف هذه السمة عن بعض مآزقه النظرية التي عجز عن حلّها حلاً جذرياً، وهو ما حال دونه والارتقاء إلى درجة الخطاب العلمي.

ولم تكن المآزق الكلامية السبب الوحيد في هذا القصور العلمي، بل كان لبنية المطابقة دور مهمّ في ذلك أيضاً. فقد حرمت هذه البنية الفكر الإسلامي القديم من تجاوز ذاته وتحقيق تقدّم نوعي حتى عندما وقف مفكّرون كبار -مثل الغزالي وابن تيمية- على ضعف بعض أركانه ونجحوا في إظهار تهافتها. ومثّل الموقف من الماضي أو الأصل أو ما سمّيناه في الفصل الأخير بالحقيقة القبليّة نقطة فارقة بين الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي تفسّر إلى حدّ كبير اختلاف مصير كلّ منهما.

فمن المعلوم أنّ أوروبا المسيحية اطّعت بشكل مفصّل على الفلسفة الأرسطية بفضل أعمال الفلاسفة العرب، ولم يتحقّق لها ذلك إلا في وقت متأخّر نسبياً. ثمّ إنّ المقولات والمفاهيم الأرسطية سرعان ما كُفّت بعد ازدهار وانتعاش كبيرين عن تغذية التحليل الحيّ للواقع في هذه الثقافة وتحوّلت إلى أفكار دغمائية تشجّع الكسل الفكري وتقطع الطريق على التجربة. وهو ما دفع بغاليلي (ت 1642 م) وديكارت (ت 1650 م) (Descartes) إلى إنشاء رؤية فيزيائية متعارضة مع الأرسطية مستعنيين بالتصوّر الرياضي الأفلاطوني الذي كانت الأرسطية في بداية الأمر ثورة عليه. وهكذا ظهر في أوروبا عصر معرفي جديد يمكن تسميته بعصر ما بعد الأرسطية.

لكنّ مثل هذا التحوّل لم يحدث في الثقافة الإسلاميّة القديمة. فقد عرف المسلمون الأرسطيّة نقلاً، ووقفوا منها موقف التّبني بدرجات متفاوتة، ولمّا عارضوها فعلوا ذلك بالعودة إلى ما قبلها في الزمن وفي درجة اليقين. عادوا إلى الفقه واللغة والمواظم معتقدين أنّها تنطوي على ما هو أصحّ وأصدق وأنفع من الأرسطيّة. فلم يتجاوزوا الأرسطيّة بالمضيّ بأهدافها إلى آفاق أبعد والبحث لها عن أسس أمتن، ولم يلتفتوا إلى الرياضيات ولم يسعوا إلى مراجعة الأسس التي عليها يستندون في تشييد صرح المعرفة، وإنّما تجاوزوها بالرجوع إلى ما هو دونها.

ولم يجانب الغزالي هذا الاتّجاه رغم اطلاعه المعرفي الواسع وحاسته النقدية المرفهة وإخلاصه العلمي. فوظف كلّ طاقاته من أجل وسم الثقافة الإسلاميّة نهائياً بطابع روحي أخلاقي أخروي، وأبدى الكثير من الترفع عن الحياة الدنيا واحتقار الطبيعة والحواس. ومما يكشف عن سلبية اختياره الإبستمولوجي أنّه أقرّ بعسر تعريف العلم «على الوجه الحقيقي بعبارة محرّرة جامعة للجنس والفصل الذاتي»، ورأى أنّ هذه الصعوبة قائمة في تعريف أكثر الأشياء، واقترح للخروج منها الالتجاء إلى التقسيم وضرب المثال¹. وبدل ذلك على أنّه أدرك جيّداً محدوديّة المنطق ممثلاً في آليّة الحدّ في تقديم وصف شاف لأكثر الظواهر والعناصر الطبيعيّة والفكريّة، لكنّه لم يقترح منهاجاً آخر في التعامل معها يكون أقدر على تعقلها ووصفها، وإنّما اكتفى باقتراح حيلة فكريّة تتمثّل في التقسيم وضرب المثال.

كان الغزالي يفكر في المنطق لا باعتباره منطقيّاً، بل باعتباره مجرد موظّف لآلة. وكان ينظر في الظواهر الطبيعيّة لا باعتباره طبيعيّاً، بل باعتباره مستدلاً بالطبيعة على آراء لا علاقة لها بالطبيعة. اعترف بالمأزق المعرفي لكنّه لم يبرز منه إلا وجهه الإجرائي، فبدا مستسلماً له أكثر ممّا بدا مواجهها باحثاً عن حلّ له شامل ومرضي. إنّ هذا الموقف هو موقف المؤسّسة الدينيّة عموماً من المعرفة. فهي تستغلّ المعارف القائمة، وقد تثريها ببعض المصطلحات والمفاهيم والإشكاليّات التطبيقيّة، لكنّها لا تتقدّم بها نوعياً لأنّ جهودها محكومة في الجوهر بأهداف أخلاقيّة لا علميّة نظريّة.

¹ الغزالي، المستصفى، ص ص 21-22.

إنَّ نقطة الضعف الأساسيَّة في مشروع الغزالي الفلسفي لا تتَّصل بما تبناه من أفكار صوفيَّة غيبيَّة، ذلك أنَّ أهميَّة فلسفة ما لا تكمن أساسا فيما تتضمَّنه من أفكار، بل فيما تفضي إليه من نتائج وتفتحه من آفاق. ففلسفة ديكرت مثلا انبنت على مسلمتي الله وجوهريَّة النفس وبقائها، لكنَّ وجهته الفكرية قادته إلى وضع العقل الإنساني في المركز وإلى ضبط أسس سليمة (إلى حين) للبحث العلمي. أمَّا الغزالي فقادته فلسفته إلى نتائج معاكسة تماما بالرغم من قيامها على مسلمتي الله والنفس الخالدة، ذلك أنَّ وظيفتهما فيها لم تكن كوظيفتهما في فلسفة ديكرت. كانت فلسفة الغزالي تقود إلى الزهد النظري والعملي في العالم الطبيعي، فقد بدا له هذا العالم غير جدير بأن يتعلَّق به قلب المؤمن وغير خليق بأن يتعقله عقله، وإذا أبيض له ذلك أحيانا فللوقوف على تفاهته والاتعاظ بهوانه.

إنَّ هذه النتائج المعرفية الخطيرة هي التي تفسَّر اهتمامنا الخاصَّ بالجانب الفلسفي من مشروع الغزالي، ولا يعني ذلك البتَّة أننا غير واعين بأهميَّة مشروعه السياسي. فنحن نقرُّ بأنَّ للرجل مشروعا ثانيا موازيا لمشروعه الفلسفي، موضوعه الإنسان والمجتمع والمصير، يتميَّز بطابعه العملي ويكمل مشروعه الفلسفي المهتمَّ بالله والعالم أساسا. كان الغزالي في هذا المشروع الثاني مترددا بين الثقة بالنظام السياسي وبقدرة الاجتماع الإنساني على تحقيق مقاصد الشرع وإدراك الحقيقة من جهة، ونفض اليد من المجتمع والتطلُّع إلى مدينة السماء أو «كعبة القلب» والتسليم بأنَّ الخلاص لا يكون إلا فرديا ولا يتحقَّق إلا بالانكباب على النفس تطهيرا وصقلا من جهة ثانية. فكانت ميزة خطابه العملي الأولى هي تشابك البعدين الزمني والروحي وتجاذبهما وتنافرهما في آن واحد.

وبالرغم من ظهور كتابات ممتازة اهتمَّت بدراسة هذا الوجه من مشروع الغزالي، من أهمها كتاب فريد جير «اليقين عند الغزالي»، وكتاب لاووست «سياسة الغزالي»، وكتاب مصطفى حجة «السنة والفتنة والإصلاح في الإسلام، الغزالي والسلاجقة» - وثلاثتها مكتوبة باللغة الفرنسية-، فإنَّ المسألة من وجهة نظرنا ما تزال قابلة للتعميق والإضاءة الجديدة وتوسيع الأفق النظري. وإلى جانب ذلك ما يزال مشروع الغزالي التأويلي -وهو بمثابة همزة

الوصل المنهجية بين مشروعيه الفلسفي والسياسي - قابلا لمزيد الحفر والتعميق رغم ظهور أطروحتين تونسييتين بشأنه¹.

إن فكر الغزالي واسع وثري، وهو شديد الاتصال بتيارات فكرية مختلفة معاصرة له وسابقة، وقد كان بوجه ما خلاصة لها جميعا، لذلك رأينا فيه أعلى الدرجات التي بلغها الفكر الإسلامي حتى عصره. لكنّه بسبب انشداه إلى الأصل وخضوعه لبنى التفكير السائدة لم يتوصّل إلى إحداث شرح في ثقافة عصره، فكان مكرّسا للسنيّة لا مقوّضا لأسسها. ولعلّه بذلك وضع حدًا نهائيًا لكلّ أمل في اختراق السنّة، فلم يحدث أن خرج مفكّر مسلم عليها وسعى إلى وضع قواعد جديدة للنظر والعمل، واستمرّ هذا الموقف السلبي حتى فجر النهضة العربيّة.

¹ الأولى في الزمن كتبها عبد الجليل سالم بعنوان «التأويل عند الغزالي: نظرية وتطبيقا»، وهي رسالة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة، ناقشها سنة 1988 بجامعة الزيتونة، وطبعها بالمطبعة العصرية بتونس سنة 2000 من دون أن يدخل عليها أدق تغيير؛ والثانية رسالة لنيل شهادة الدكتوراه تحت عنوان «المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي»، كتبها عبد الحميد العطواني، وناقشها بكلية الآداب بمؤونة سنة 1999، وهي ما تزال مرقونة.

المصادر والمراجع

1. المدونة (مؤلفات الغزالي)

1. إحياء = إحياء علوم الدين، ت. سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1992.
2. أساس = أساس القياس، ت. فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرباط، 1993.
3. الاقتصاد = الاقتصاد في الاعتقاد، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1993.
4. إجماع = إجماع العوالم عن علم الكلام، ت. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.
5. أيها = أيها الولد (= خلاصة التصانيف في التصوف)، المكتبة الشرقية، بيروت، ط3، 1986.
6. بداية = بداية الهداية، ت. عدنان مولود المغربي، مطبعة الشام، دمشق، ط1، 1994.
7. التبر = التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ت. محمد أحمد دمج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987.
8. تهافت = تهافت الفلاسفة، ت. موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1927.
9. مسائل = مسائل في معرفة الله، مجلّة الأبحاث، السنة14، المجلد2، حزيران 1961، صص206-222. (= جواب المسائل الأربع التي سأها الباطنية هممدان، مجلّة المنار، مجلد 11، 1326 هـ، ص ص601-608).
10. جواهر = جواهر القرآن ودرره، ت. لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة - دار الجيل، بيروت، ط6، 1988.
11. رسالة الإمام حجة الإسلام التي كتبها إلى بعض أهل عصره، ضمن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، صص260-268، وضمن الغزالي، فضائل الأنام، صص114-120.
12. شفاء = شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971.
13. فضائح = فضائح الباطنية (= المستظهر)، ت. عبد الرحمان بدوي، دار الكتب الثقافية، بيروت، د. ت.
14. فضائل = فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي، ت. نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر، 1972.
15. فتوى في شأن يزيد بن معاوية، ضمن بدوي، مؤلفات الغزالي، صص47-49.

16. فيصل = فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ت. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.
17. قانون = قانون التأويل (= القانون الكلي في التأويل)، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1988، ج7 ص ص 119-132.
18. القسطاس = القسطاس المستقيم، ت. فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983.
19. الأربعين = كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجليل، بيروت، 1988.
20. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1986، ص ص 157 - 185.
21. محك = محك النظر، ت. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
22. مشكاة = مشكاة الأنوار، ت. أبي العلاء عفيفي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.
23. معيار = معيار العلم في فنّ المنطق، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993.
24. مقاصد = مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1331هـ.
25. المقصد = المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ت. فضله شهادة، دار المشرق، بيروت، 1986.
26. من الفتاوى عن حجة الإسلام، ضمن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص ص 268-283.
27. المنحول = المنحول من تعليقات الأصول، ت. محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط2، 1980.
28. المنتقد = المنتقد من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال، اللحنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، ط2، 1969.

2. المصادر العربية القديمة

1. إخوان الصفاء، الرسائل، ت. عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1995.
2. الإسفراييني أبو المظفر (471)، التبصير في الدين = التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ت. كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، د.ت.

3. الأشعري أبو الحسن (ت324)، الإبانة = الإبانة عن أصول الديانة، ضمن كتاب شرح الفقه الأكبر، حيدرآباد الدكن، 1321.
4. نفسه، الحثّ على البحث (= رسالة استحسان الخوض في علم الكلام)، ت. ريشار فرانك، MIDEO, n° 18, 1988, pp135-152.
5. نفسه، اللع = اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تصحيح ر. مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1952.
6. نفسه، مقالات الإسلاميين = مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت. هلموت ريتز، دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن، ط3، 1980.
7. الباقلاّني القاضي أبو بكر بن الطيّب (ت403)، إعجاز القرآن، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1990.
8. نفسه، الإنصاف = الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت. محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1963.
9. نفسه، تمهيد = تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ت. عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط1، 1987.
10. السبخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256)، نخلق أفعال العباد، ت. عبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1991.
11. نفسه، الصحيح، ت. عبد العزيز بن باز، دار الفكر، ط1، 1991.
12. البطلبيوسي أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيّد (ت521)، رسالة في الاسم والمسمى، نشرها العمري جمال عبد العالي، Zeitschrift für arabische Linguistik, Heft 15, 1985, Otto Harrassowitz Wiesbaden, pp80-93.
13. البغدادي التميمي أبو منصور عبد الفاهر (ت429)، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، ط1، د. ت.
14. نفسه، الفرق بين الفرق، ت. محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
15. البلاذري أحمد بن يحيى (ت279؟)، أنساب الأشراف، ت. محمد حميد الله، دار المعارف بمصر، د. ت.
16. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت458)، الأسماء والصفات، ت. عبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997.

17. ابن تهريري بردي جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي (ت874)، النجوم الزاهرة = النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1963.
18. التفتزاني سعد الدين (ت791)، شرح العقائد النسقية، لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد (ت537)، ت. أحمد حجازي السقا، مطبعة مورافنلي، مصر، ط1، 1987.
19. التسنوخي أبو علي المحسن بن علي القاضي (ت384)، نشوار المحاضرة = نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ت. عبود الشالحي، ط2، 1972.
20. التهانوي محمد علي بن علي (ت1158)، كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، د. ت.
21. ابن تيمية تقي الدين أحمد (ت728)، الاستقامة، ت. محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية الإسلامية، ط1، 1983.
22. نفسه، درء تعارض العقل والنقل، ت. محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط1، بداية من 1979.
23. نفسه، الرد على المنطقيين، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.
24. نفسه، العقيدة الواسطية، ت. هنري لاووست، المكتبة الاستشراقية بول غوتنار، باريس، 1986.
25. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255)، الحيوان، ت. عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، 1988.
26. نفسه، الرسائل، ت. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1979.
27. الجرجاني أبو بكر بن عبد الرحمان عبد القاهر (ت471)، أسرار البلاغة، ت. هلموت ريتز، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983.
28. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف (ت816)، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
29. نفسه، شرح المواقف، لعضد الدين الإيجي (ت756)، ت. عبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997.
30. الجشمي الحاكم أبو سعيد المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ت. حسين المدرسي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1995.
31. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان (ت597)، تلبيس إبليس، دار مكتبة الحياة، ط1، 1989.

32. نفسه، المنتظم = المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت. محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
33. الجويني أبو المعالي (ت478)، الإرشاد = الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.
34. نفسه، الشامل = الشامل في أصول الدين، ت. هلموت كلوبفر، دار العرب، الفخالة، مصر، 1960-1961.
35. نفسه، العقيدة النظامية، تصحيح محمد زاهد الكونزري، مطبعة الأنوار، 1948.
36. نفسه، لسع = لسع في قواعد أهل السنة والجماعة، نشر ميشال آلر، دار الشروق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968، سلسلة الفكر العربي الإسلامي، المجلد 43.
37. الجسلافي عبد الكريم (ت حوالي 813)، الإنسان الكامل = الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - مطبعة حجازي، القاهرة، د. ت.
38. ابن أبي الحديد (ت655)، شرح نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
39. ابن حزم علي (ت456)، الأحكام في أصول الأحكام، ت. جماعي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984.
40. نفسه، الأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1984.
41. نفسه، الفصل = الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت. محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت، 1985.
42. الحكيم الترمذي (ت285)، سيرة الأولياء، ضمن ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذي، ت. بيرند راتكيه، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1992، ص ص1-134.
43. الحلاج الحسين بن منصور (ت309)، ديوانه وأخباره وطوايسينه، جمع سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، ط1، 1998.
44. ابن حنبل أحمد (ت241)، الرد على الجهمية، ت. أحمد بكر محمود، دار قتيبة، بيروت-دمشق، ط1، 1990.
45. ابن الحنفية الحسن بن محمد (ت100)، كتاب الإرجاء، ت. يوسف فان آس، ARABICA, t. 21, 1974, pp20-25.
46. ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق (ت311)، التوحيد = التوحيد وإثبات صفات الرب، دار الجليل، بيروت، 1988.

47. الخطيب البغدادي الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (ت463)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية بيروت د.ت.
48. ابن خلدون عبد الرحمان (ت 808)، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989
49. خليفة حاجي (ت1067)، كشف الظنون = كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، 1982.
50. الحياطي أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت بداية ق 4)، الانتصار = كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ت. نيرج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط2، 1993.
51. ابن ذكوان سالم، سيرة سالم بن ذكوان، حقق قسما منها مايكل كوك (Michael Cook) ونشره ضمن كتابه Early muslim dogma, Cambridge University Press, London, 1991, pp160-163.
52. الذهبي شمس الدين محمد (ت748)، سير أعلام النبلاء، ت. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1992.
53. الرازي أبو عبد الله محمد فخر الدين (ت606)، أساس التقديس في علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.
54. نفسه، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1986.
55. نفسه، لوامع البيئات = لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط2 سنة 1990.
56. نفسه، المباحث المشرقية = المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، ت. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990.
57. نفسه، محصل = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ت. حسين أتاي، دار التراث، القاهرة، ط1، 1991.
58. الراغب الإصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل (ت502)، الاعتقادات، ت. شمران العجلي، مؤسسة الأشرف، بيروت، ط1، 1988.
59. ابن رشد أبو الوليد محمد (ت595)، تلخيص ما بعد الطبيعة، ت. عثمان أمين، ط. مصطفى الباي الحلبي، القاهرة 1958.
60. نفسه، تمهات التهافت، ت. موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.

61. نفسه، فصل المقال = فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.
62. نفسه، الكشف عن مناهج الأدلة، ضمن مجموع بعنوان: فلسفة ابن رشد، دار العلم للجميع.
63. الرقائبي أبو الحسن علي بن عيسى (ت386)، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ت. محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت.، سلسلة ذخائر العرب.
64. الزبيدي محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى (ت1193)، إتخاف = إتخاف السادة التقيين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، د. ت.
65. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله (ت794)، البرهان في علوم القرآن، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1972.
66. الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود (ت538)، الكشف، ج2، دار المعرفة، بيروت.
67. السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (ت771)، طبقات الشافعية الكبرى، ت. عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
68. السراج أبو نصر الطوسي (ت378)، اللمع، ت. عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، بصر ومكتبة المثني ببغداد، 1960.
69. ابن سعد محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230)، الطبقات الكبرى، ت. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
70. السكوني أبو علي عمر (ت717)، عيون الناظرات، تج. سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1976.
71. السلمى أبو عبد الرحمان (ت412)، طبقات الصوقية، ت. نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1986.
72. السهروردي شهاب الدين يحيى بن حبش المقتول (ت587)، أصوات أجنحة جبريل، ضمن عبد الرحمان بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام.
73. نفسه، مقامات الصوقية، ت. إميل المعلوف، دار المشرق، لبنان ط1 سنة 1993.
74. السيرافي أبو سعيد (ت368)، شرح كتاب سيبويه، تج. رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

75. ابن سينا الشيخ الرئيس الحسين أبو علي (ت428)، الإشارات والتنبيهات، ت. سليمان دنيا، دار المعارف، ط3، القسم الثالث: الإلهيات، سلسلة ذخائر العرب، عدد 22.
76. نفسه، الأضحوية في المعاد، ت. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987.
77. نفسه، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط1، 1908.
78. نفسه، رسالة الحدود، ضمن الحدود في ثلاث رسائل، ت. عبد اللطيف محمد العبد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1979، صص 45-67.
79. نفسه، الرسالة العرشية، ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما.
80. نفسه، رسالة في أسباب الرعد، ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما.
81. نفسه، رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1353هـ.
82. نفسه، رسالة في سرّ القدر، نشرها جورج حوراني في: Zeitschrift für arabische Linguistik, Heft 15, 1985, Wiesbaden، صص 27-31؛ كما نشرها محيي الدين صبري الكردي الكائنشكاني ضمن مجموعة الرسائل، الرسالة العاشرة، صص 244-249، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1328هـ.
83. نفسه، رسالة في القدر، ضمن رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما.
84. نفسه، إلهيات الشفاء= الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، ت. الأب قنوتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.
85. نفسه، السماع الطبيعي= الشفاء، الطبيعيات، ج1: السماع الطبيعي، ت. سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
86. نفسه، عيون الحكمة، ت. عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت ط2 سنة 1980.
87. نفسه، النجاة= النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.
88. السيوطي جلال الدين (ت911)، صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
89. نفسه، الهيئة السنّية في الهيئة السنّية، ت. أنطون م. هاينز، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1982.
90. الشافعي محمد بن إدريس (ت204)، الرسالة، ت. أحمد محمد شاكر، دار الفكر، 1309.

91. الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم (ت548)، الملل والنحل، ت. عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت، د.ت.
92. نفسه، نهاية الأقدام في علم الكلام، ت. ألفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ت.
93. الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764)، الوافي بالوفيات، نشر هلموت ريتز، دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن، ط2، 1962.
94. ابن طفيل القيسي محمد بن عبد الملك (ت581)، حيّ بن يقظان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993.
95. ابن طيفور أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب (ت280)، كتاب بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994.
96. ابن عبد البر أبو عمر يوسف النمري القرطبي (ت463)، هجة المجالس = هجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس، ج1، ت. محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة بالفحالة، د.ت.
97. عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد قاضي القضاة (ت415)، الأصول الخمسة، ت. جيميره، Annales Islamologiques, tXV, le Caire, 1979, pp47-96.
98. نفسه، شرح الأصول الخمسة، ت. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1965.
99. نفسه، فضل الاعتزال = فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبايئتهم لسائر المخالفين، ت. فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط2، 1986.
100. نفسه، متشابه القرآن، ت. عدنان محمد زرزور، مكتبة التراث، القاهرة، د. ت.
101. نفسه، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ج2، صص 189-282.
102. نفسه، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ت. جماعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الأجزاء 4، 5، 6/أ، 6/ب، 7، 8، 9، 11، 12، 14.
103. ابن العربي أبو بكر (ت543)، قانون التأويل، ت. محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1990.
104. ابن عساكر الدمشقي أبو القاسم ثقة الله علي بن الحسن بن هبة الله (ت571)، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ت. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990.

105. العسكري أبو هلال(ت بعد 400)، الفروق في اللغة، لجنة إحياء التراث العربي، الدار العربية للكتاب، ط6، 1983.
106. ابن عبد السلام عزّ الدين عبد العزيز السلميّ(ت660)، الملحة في اعتقاد أهل الحقّ، ضمن رسائل في التوحيد، ت. إياد خالد الطّبّاع، دار الفكر المعاصر، بيروت-دار الفكر، دمشق، ط1، 1995.
107. العيدرّوس عبد القادر، تعريف الأحياء بفضائل الإحياء، بذيل كتاب الإحياء، ج5 ص ص 193-211.
108. الفارابي أبو نصر(ت339)، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.
109. نفسه، رسالة في الردّ على جالينوس فيما ناقض فيه طاليس لأعضاء الإنسان، ضمن بدوي، رسائل فلسفيّة، دار الأندلس، بيروت، د.ت.، ص ص38-107.
110. نفسه، رسالة في العقل، ت. موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.
111. نفسه، رسالة في الملة الفاضلة، ضمن بدوي، رسائل فلسفيّة، دار الأندلس، بيروت، د.ت.، ص ص33-37.
112. نفسه، السياسة المدنيّة، دار سراس للنشر، تونس، 1994.
113. نفسه، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط4، 1968.
114. نفسه، كتاب الحروف، ت. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
115. نفسه، كتاب الواحد والوحدة، ت. محسن مهدي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1990، سلسلة المعرفة الفلسفيّة.
116. ابن فوروك أبو بكر محمّد بن الحسن(ت406)، مجرّد= مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ت. جيمريه، دار المشرق، بيروت، 1987.
117. ابن قتيبة أبو محمّد عبد الله بن مسلم الدينوري(ت276)، عيون الأخبار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1986.
118. القرطبي أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري(ت671)، الأسنى= الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، تح. صالح عطية الحطمان، جمعيّة الدعوة الإسلاميّة العالميّة، الجماهيرية الليبية، ط1، 2001.
119. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن(ت465)، الرسالة= الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، ت. معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، د.ت.

120. نفسه، الفصول = *الفصول في الأصول*، ت. ر. فرانك، MIDEO, t16, 1983, pp59-75.
121. نفسه، *لمع في الاعتقاد*، ت. ر. فرانك، MIDEO, t15, 1982, pp53-74.
122. ابن كثير الدمشقي الحافظ أبو الفداء (ت774)، *البداية والنهاية*، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت.
123. الكلابساذي أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري (ت380)، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، نشر آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994.
124. الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت260؟)، *الرسائل الفلسفية*، ت. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950.
125. نفسه، *رسالة في العقل*، ضمن رسائل فلسفية، ت. بدوي، دار الأندلس، بيروت، د.ت. ص ص 5-1.
126. الماتريدي أبو منصور محمد السمرقندي (ت333)، *كتاب التوحيد*، ت. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.
127. ابن متويه أبو محمد الحسن بن أحمد (ت469)، *المجموع = المجموع في المحيط بالتكليف*، ت. الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، ج1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
128. الخاسي أبو عبد الله الحارث بن أسد (ت243)، *الرعاية لحقوق الله*، دار الكتاب العربي، مصر، د.ت.
129. ابن المرتضى أحمد بن يحيى (ت840)، *طبقات المعتزلة*، ت. سوسنة ديفلد-غلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960.
130. نفسه، *النية والأمل = النية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل* (باب ذكر المعتزلة)، تصحيح توما أرنولد، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، 1316هـ.
131. مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي (ت421)، *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ط2، د.ت.
132. المغنيساوي أبو المنتهي أحمد بن محمد الحنفي، *شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة* (ت150)، حيدرآباد الدكن، 1321هـ.
133. المكّي أبو طالب محمد بن علي (ت386)، *قوت القلوب = قوت القلوب في معاملة المحبوب*، دار الفكر، د. ت.

134. الملطي أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمان الطرائفي العسقلاني الشافعي (ت377)، التنبيه= التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، نشر محمد زاهد الكوثري، مكتبة المثني ببغداد ومكتبة المعارف بيروت، 1968.
135. ابن منظور أبو الفضل محمد القفصي (ت711)، لسان العرب المحيط، ترتيب يوسف خياط، دار الجليل، بيروت، 1988.
136. ابن النديم محمد بن أبي يعقوب (ت380)، الفهرست، ت. رضا، دار المسيرة، ط3، 1983.
137. أبو نعيم الحافظ أحمد بن عبد الله الإصيهاني (ت430)، حلية الأولياء= حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1987.
138. النيسابوري أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعد (ت بعد 400)، المسائل في الخلاف= المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ت. معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط، 1979.
139. ابن هداية الله الحسيني أبو بكر (ت1014)، طبقات الشافعية، ت. عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط3، 1982. الواقدي محمد بن عمر بن واقد (ت207)، كتاب الردة، ت. يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990.
140. أبو يعلى القاضي محمد بن الفراء الحنبلي (ت458)، المعتمد في أصول الدين، ت. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1986.
141. ابن أبي يعلى أبو الحسين محمد، طبقات الخنابلة، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

3. المراجع العربية

1. أحمد أبو زيد مني، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.
2. أرسطو (منحول)، الإيضاح في الخير المحض، ضمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977.
3. نفسه، التمييز: السماع الطبيعي، ت. عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 1998.
4. الإكويشي القديس توما (ت1274م)، الخلاصة اللاهوتية، تع. الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، د. ت (طبع معرباً أول مرة بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة 1887).

5. بارنندر جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ت. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، عدد 173، ماي 1993.
6. بدوي عبد الرحمان، الأفلاطونيّة المحدثّة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، 2، 1977.
7. نفسه، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.
8. السبلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة، سلسلة المعرفة الفلسفيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1997.
9. بن جساء بالله حمّادي، تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، بيت الحكمة، تونس، 1986.
10. التركي محمّد، الفارابي مؤسس الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفافس، 1995.
11. الجابري محمّد عابد، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط2، 1991.
12. نفسه، المدرسة الفلسفيّة بالمغرب والأندلس مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981، صص 102-165.
13. جبر اللعازري الأب فريد، مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي، المشرق، ج6، السنة 53، تشرين الثاني-كانون الأوّل 1959، صص 679-690.
14. جعيط هشام، الوحي والقرآن والنبوءة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.
15. جولدتسيهر إحتس، العناصر الأفلاطونيّة المحدثّة والغنوصيّة في الحديث، تع. عبد الرحمان بدوي ضمن كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة دراسات لكبار المستشرقين، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط4، 1980، صص 218-241.
16. نفسه، موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل، تع. عبد الرحمان بدوي ضمن كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة دراسات لكبار المستشرقين، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط4، 1980، صص 123-172.
17. الجويني مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازره، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.

18. الزارعي محمد محسن، مثالية هوسرل الفينومينولوجية دلالاتها ومسائلها، أطروحة دكتوراه في الفلسفة مرقونة، جامعة تونس 1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1998-1999.
19. الزركلي خير الدين، الإعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1992.
20. أبو زيد نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1995.
21. نفسه، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1996.
22. سرور طه عبد الباقي، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، ط2، 1961.
23. مسهيديان مهدي، منزلة المنطق في علم الكلام، شهادة الكفاءة في البحث بإشراف الأستاذ مقداد منسية، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، قسم الفلسفة، سبتمبر 1993.
24. الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات، عدد 4، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991.
25. نفسه، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، 1986.
26. نفسه، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1994، سلسلة معالم الحداثة.
27. شيدر هانز هينريش، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدها وتصويرها الشعري، تع. عبد الرحمان بدوي، نشره ضمن كتابه الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، صص 10-101.
28. بن عامر توفيق، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، إصدار جامعة الزيتونة بتونس، طبع المركز القومي للبيداغوجي، ط1، 1998، سلسلة دراسات، عدد19.
29. نفسه، منزلة أصول الدين بين سائر العلوم الشرعية، إصدار جامعة الزيتونة بتونس، طبع المركز القومي للبيداغوجي، ط1، 1997، سلسلة دراسات، عدد5.
30. نفسه، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، عدد39، 1995، صص 7-63.

31. بن عبد الجليل منصف، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، مركز النشر الجامعي بتونس، ط1، 1999
32. بن عبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميثافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1991.
33. عبده محمد الأستاذ الإمام، رسالة التوحيد، ت. محمد أبو رية، دار المعارف، القاهرة، ط5، د. ت.
34. العطاوي عبد المجيد، المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي، أطروحة دكتوراه مرقونة، جامعة تونس الأولى، كليّة الآداب بمتّوبة، إشراف د. حمّادي صمّود، 1998-1999.
35. العلوي سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1992.
36. عياد الحبيب، الكلام في التوحيد، أطروحة دكتوراه مرقونة، بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كليّة الآداب، متّوبة، 1998.
37. فان آس يوسف، بدايات الفكر الإسلامي = بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد، تع. عبد المجيد الصغير، مراجعة عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء، ط1، 2000، سلسلة مناظرات.
38. عياد نجيب، محن الأشاعرة، موارد (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة)، العدد2، 1997، صص55-76.
39. الكتاب المقدّس، كتاب الحياة، ترجمة تفسيرية.
40. مبارك زكي، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988.
41. فرانك ريشار، نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي بنيتها ووظيفتها، تع. مقداد منسيّة، مجلّة الكراسات التونسيّة، مجلّد 41-42، الأعداد 151-152-153-154، صص5-23.
42. محجوب محمد، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، المركز القومي البيداغوجي، جامعة الزيتونة بتونس، ط1، 1997، سلسلة دراسات 8.
43. نفسه، المدينة والخيال، دراسات فارسيّة، دار أميّة، ط1، 1989.
44. مرحبا محمد عبد الرحمان، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1988.
45. المرزوقي أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة، تونس، ط1، د. ت.
46. المسديّ عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1982.

47. المسكيني فتحي، ابن رشد والإغريق أو الفلسفة وسياسة الحقيقة، دراسات عربية، العددان 3-4، السنة 35، جانفي-فيفري 1999، ص ص 63-74.
48. نفسه، فلسفة النوبات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997.
49. المصباحي محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995.
50. نفسه، مئة مقال الزاوي في فلسفتي ابن سينا وابن رشد، ضمن دراسات فلسفية وسوسولوجية مهداة لجمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، عدد خاص 14، ط1، 1998، ص ص 109-123.
51. موسوعة لاند الفلسفية، منشورات عويدات، ط1، 1996.
52. منسية مقداد، بين الغزالي وابن عربي، IBLA, n°160, 1987, 2, pp319-337.
53. النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكرتي الإسلام، دار المعارف، ط4، 1978.
54. نفسه، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1977.
55. هرتون ماكس، مراجعة فقهائوية لمحاولات ترجمة نصوص الحلاج الصوفية، تع. أبي يعرب المرزوقي، الحياة الثقافية، تونس، السنة 22، العدد 85، ماي 1997، ص ص 6-17.
56. السواد حسين، المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1991.

4. المراجع الأعجمية

1. Abel Armand, La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, dans : L'élaboration de l'islam, P.U.F., Paris, 1961, pp61-85.
2. Abrahamov Benjamin, The bi-lâ kayfa doctrine and its foundations in islamic theology, Arabica, t XLII, fas. 3, nov. 1995, pp365-379.
3. Id., Al-Ghazâli's supreme way to know God, Studia Islamica, n° LXXVII, 1993, pp141-168.
4. Id., Al-Ghazâli's theory of causality, Studia Islamica, n° LXVII, 1988, pp75-98.
5. Id., Necessary knowledge in islamic theology, British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 20, number 1, 1993, pp20-32.

6. **Allard** Michel, Le problème des attributs = Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples, Imprimerie catholique de Beyrouth, coll. Recherches, t XXVIII.
7. **Alon** Ilai, Al-Ghazâlî on causality, J.O.A.S., vol. 100, number 4, oct.-dec. 1980, pp397-405.
8. **Altmann** Alexander, The delphic maxim in medieval Islam and Judaïsme, in Studies in religious philosophy and mysticism, London, Routledge and Paul Kegan, 1st. pub., 1969, pp1-40.
9. **Anawati** Georges et **Gardet** Louis, Mystique musulmane, Vrin, Paris, 4 éd. 1986.
10. **Alquié** Ferdinand, Métaphysique, E.U. t15 pp187-192.
11. **Aristote**, La métaphysique, comm. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986.
12. **Arnaldez** Roger, Falsafa, E.I.2, t2, pp788-794.
13. **Aubenque** Pierre, Le problème = Le problème de l'être chez Aristote, PUF, 5 éd. 1983.
14. **Bernand** Marie, AL- Ghazâlî artisan = AL- Ghazâlî artisan de la fusion des systèmes de pensée, Journal Asiatique, t278, n° 3-4, 1990, pp223-251.
15. **Id.**, La critique de la notion de nature = La critique de la notion de nature (Tab') par le kalâm, Studia Islamica, n° LI, 1980, pp59-105.
16. **Bloch** M. E., Etudes sur l'ésotérisme musulman, Sindbad, Paris, 1979, coll. Tradition Islamique, 7.
17. **Bottero** Jean et **Kramer** Samuel Noah, Lorsque les dieux faisaient l'homme, Gallimard, 1989.
18. **Bouyges** Maurice, Essai de chronologie des œuvres de AL- Ghazâlî (Algazel), édité et mis à jour par Michel Allard, Imprimerie catholique de Beyrouth, 1959, coll. Recherches.
19. **Bréhier** Emile, La philosophie du moyen âge, Albin Michel, Paris, 1971.
20. **Brunschvig** Robert, Mu'tazilisme et optimum (al-aslah), Studia Islamica, n° XXXIX, 1974, pp5-23.
21. **Burrell** D. B., Essence and existence Avicenna and Greek philosophy, MIDEO, n° 17, 1986, pp53-66.
22. **Chenoufi** Ali, Le statut de l'homme chez Spinoza, Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis, 1991, série philosophie et littérature, vol. XXXVI.

23. **Ceylan Yacin**, A critical approach = A critical approach to the avicennian distinction of essence and existence, *Islamic Studies*, vol. 32, n° 3, 1993, pp329-337.
24. **Cook Michael**, *Early muslim dogma*, Cambridge University Press, first published, 1981.
25. **Corbin Henry**, Ghazâlî Abû Hâmid Muhammad, in : *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, N. Y., Macmillan and Free Press, 2nd. printing, 1967, vol.3, pp326-327.
26. **Id.**, *Le paradoxe du monothéisme*, éd. l'Herne, 1981.
27. **Id.**, *Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique*, dans : *colloque sur les visions mystiques*, tenu à l'Institut Catholique de Paris les 17 et 18 mars 1976, pp182-197.
28. **Davidson Herbert A.**, Avicenna's proof = Avicenna's proof of the existence of God as a necessary existent being, in *Islamic philosophical theology*, edited by Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany, 1979, pp165-187.
29. **De Beaurecueil S.**, Gazzali et S. Thomas d'Aquin. = Gazzali et S. Thomas d'Aquin *Essai sur la preuve de l' existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les «Voies» thomistes*, B I F A O , t XLVI , 1947, pp199-238.
30. **Descartes René**, *Discours de la méthode*, cérés éditions, Tunis 1995.
31. **Dhanani Alnoor**, *The physical theory = The physical theory of kalâm, atoms, space, and void in basrian mu'tazilî cosmology*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1994.
32. **Duhem Pierre**, *Le système du monde*, Hermann, Paris, s.d.
33. **Eliade Mircea**, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965.
34. **Fakhry Majid**, *The ontological argument of al-Fârâbî*, *Studia Islamica*, LXV, 1986, pp 5-17.
35. **Fazlur Rahman**, *The eternity of the world = The eternity of the world and the heavenly bodies in post-avicennan philosophy*, in *Essays on islamic philosophy and science*, edited by George F. Hourani, State University of N.Y. Press, Albany, first edition, 1975, pp222-237.
36. **Frank Richard MacDonough**, *Abû Hâshim's theory = Abû Hâshim's theory of "STATES" its structure and function*, *Actas, IV congresso de estudos arâbes e islâmicos*, Coimbra-Lisboa, 1 â 8 de setembro de 1968, Leiden, Brill, 1971, pp85-100.

37. **Id.** Al-Ghazâlî's use of Avicenna's philosophy, R.E.I., n° LV-LVII, 1987-1989, pp271-285.
38. **Id.** Al-Ma'dûm wal-mawjûd, MIDEO, n° 14, 1980, pp185-210.
39. **Id.**, Al-Ma'nâ = Al-Ma'nâ : some reflexions on the technical meanings of the term in the kalâm and its use in the physics of Mu'ammâr, J.A.O.S, vol. 87, 1967, pp248-259.
40. **Id.**, Beings = Beings and their attributes, State University of N. Y. press, Albany, 1978.
41. **Id.**, Bodies and atoms = Bodies and atoms : the Ash'arîte analysis, in islamic theology and philosophy, studies in honor of George F. Hourani, edited by Michael E. Marmura., State University of N. Y. press, Albany, 1984, chapter 3, pp 39-53.
42. **Id.**, Creation = Creation and the cosmic system : Al-Ghazâlî and Avicenna, Carl Winter Universitatsverlag, Heidelberg, 1992.
43. **Id.**, The divine attributes = The divine attributes according to the teaching of Abu l-Hudhayl al-'Allaf, in Le Museon, LXXXII, 3-4, Louvain, 1969.
44. **Id.**, Notes and remarks on the Tabai' in the teaching of Al-Maturidi, in Mélange d'islamologie,  la mémoire d'Armand Abel, d. par Pierre Salmon, Leiden, Brill, 1974, pp137-149.
45. **Id.**, Remarks = Remarks on the early developpments of the kalam, in Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici, Rravello 1-6 settembre 1966, Istituto universitario orientale, Napoli, 1967, pp315-329.
46. **Gardet** Louis, 'lam, E. I. 2, t1, pp361-362.
47. **Id.**, La connaissance suprême = La connaissance suprême de Dieu selon Avicenne, IBLA, n° 56,1951-3 pp 387-394 .
48. **Id.**, Les hommes de l'Islam, d. Complexe, 1977.
49. **Id.**, 'Ilm al-kalâm, E.I.2, t3, pp1170-1179.
50. **Id.**, La mystique, P.U.F., Paris, 1 éd., 1970, Que sais-je ? n° 694.
51. **Id.**, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, Vrin 1951, coll. Etudes de philosophie médiévale XLI.
52. **Gilliot** Claude, l'opus MAGNUM = Une leçon magistrale d'orientalisme : l'opus MAGNUM de J. Van Ess, Arabica, t XL, fas. 3, nov. 1993, pp346-402.
53. **Id.** Muqâtil = Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, Journal Asiatique, t279, n° 1-2, 1991, pp39-92.
54. **Gilson** Etienne, L'être et l'essence, Vrin, Paris, 2 éd. 1987.

55. **Id.**, Etudes = Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Vrin, Paris, 5^{ème} éd., 1984, col. Etudes de philosophie médiévale, XIII.
56. **Gimaret** Daniel, Dieu à l'image de l'homme, éd. CERF, Paris, 1997.
57. **Id.**, La doctrine d'al-Ash'arî, éd. CERF, Paris, 1990.
58. **Id.**, Matériaux pour une bibliographie des Gubbâ'î, Journal Asiatique, 1976, pp 277-332.
59. **Id.**, Mu'tazila, E.I.2, t7, pp 785-795.
60. **Id.**, Les noms divins en Islam, éd. du CERF, Paris, 1988.
61. **Id.** Théories de l'acte humain = Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris, Vrin, 1980, coll. Etudes Musulmanes, XXIV.
62. **Goichon** A.M., La philosophie de l'être, IBLA, n° 57, 1952 pp49-61.
63. **Goodman** Lenn Evan, Did al-Ghazâlî deny causality?, Studia Islamica, n° XLVII, 1978, pp83-120.
64. **Heer** Nicholas, Al-Jâmî's treatise on existence, in Islamic philosophical theology, edited by Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany, 1979, pp223-255.
65. **Hadot** Pierre, L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote = L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les catégories, in Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, anno CCCLXXI, 1974, Ouderno, n° 198, pp31-47.
66. **Id.**, Patristique, E.U., t17, pp638-643.
67. **Id.**, Théologie négative, E.U., t22, pp495-498.
68. **Halouani** M'hamed Ali, Cause et loi = Cause et loi dans les sciences arabes, thèse de doctorat, dactylographiée, Paris I, Panthéon-Sorbonne, département de philosophie, 1991.
69. **Heidegger** Martin, Interprétation = Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure», tr. Emmanuel Martineau, éd. Gallimard, 1982.
70. **Hogga** Mustapha, Orthodoxie = Orthodoxie, subversion et réforme en Islam. Ghazâlî et les saljouqides, Paris, Vrin, 1993.
71. **Horten** Max, Mystics in Islam, Islamic Studies, Pakistan, XIII, june 1974, n°2, pp67-93.

72. **Hourani** George F., A revised chronology = A revised chronology of Ghazâlî's writings, in J.O.A.S. volume 104, n° 2, April- June 1984, pp289-302.
73. **Jabre** Farid, La biographie = La biographie et l'oeuvre de Ghazâlî reconsidérés à la lumière des Tabaqat de Sobki, MIDEO, n° 1, 1954, pp73-102.
74. **Id**, Essai sur le lexique de Ghazâlî, Université libanaise, Beyrouth, 1970, Section des études philosophiques et sociale.
75. **Id**, La notion de certitude = La notion de certitude selon Ghazâlî dans ses origines psychologiques et historiques, Paris, Vrin, 1958, coll. Etudes musulmanes, n° VI.
76. **Jacob** Pierre, Loi, E.U., t13, pp1000-1004.
77. **Jolivet** Jean, Le déploiement de la pensée philosophique = Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne, dans L'Islam la philosophie et les sciences, U N E S C O, 1986, pp35-58.
78. **Id.**, Al-Kindî et la théologie platonicienne, Studia Islamica, n° 49, 1979, pp55-75.
79. **Kant** Emmanuel, Leçons de métaphysique, Paris, éd. de poche, coll. Classiques de la philosophie, 1993.
80. **Kempfner** Gaston, Rationalisme et mystique, Ibla, n° 82, 1958 -2, pp153-160.
81. **Laoust** Henri, La politique de Gazâlî, Paul Geuthner, Paris, 1970.
82. **Id**. La profession de foi d'Ibn Batta, Institut francais de Damas, 1958.
83. **Lazarus-Yafeh** Hava, Philosophical terms = Philosophical terms as a criterion of authenticity in the writings of al-Ghazâlî, Studia Islamica, XXV, 1966, pp111-121.
84. **Id.**, Studies in Al-Ghazâlî, the Magnes press, the Hebrew university, Jérusalem, 1975.
85. **Leibniz** G. W., Essais de Théodicée, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
86. **Macdonald** Duncan Black, Al-Ghazâlî, First E.I., volume III, pp146-149.
87. **Id.**, Continuous re-creation = Continuous re-creation and atomic time in moslem scholastic, The Moslem World, vol. XVIII, January 1928, n°1, pp6-28.
88. **Madelung** Wilfred, Aspects of isma'ili theology = Aspects of isma'ili theology : the prophetic chain and the God beyond beings, in Religious

- schools and sects in medieval Islam, *Variorum Reprints*, London, 1985, chapter XVII, pp53-65.
89. **Id.**, The Murji'a and sunnite traditionnalism, in *Religious trends in early islamic Iran*, ed. by Ehsan Yarshater, *Biblioteca persica*, 1988, pp13-25.
90. **Id.**, The theology of Al-Zamakhsharî, in *Actas del XII congreso de la U. E. A. I.*, Málaga, 1984, Madrid, 1986, pp485-495.
91. **Madkour** Ibrahim, L'Organon d'Aristote = L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin Paris, 2 ed. 1969, coll. Etudes Musulmanes X.
92. **Makdisi** George, Al-Ghazâlî, disciple de Shâfi'î en droit et en théologie, dans Ghazâlî, dans la raison et le miracle, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987, coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, pp45-55.
93. **Id.**, Ibn 'Aqîl = Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V s.h), Institut français de Damas, Maisonneuve, Paris, 1963.
94. **Id.**, The non-Ash'arite shâfi'isme of Abû Hâmid Al-Ghazâlî, R.E.I., LIV, 1986, pp239-257.
95. **Marmura** Michael E., Avicenna on primery concepts = Avicenna on primery concepts in the metaphysics of his al-Shifa', *Logos Islamikos, Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. By Roger M. Savory and Dionisius A. Agius, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, pp219-239.
96. **Id.**, Ghazâlî's attitude to the secular sciences and logic, in *Essays on islamic philosophy and science*, ed. by George F. Hourani, State University of N.Y. Press, Albany, first edition, 1975, pp100-111.
97. **Id.**, Ghazâlî's second causel theory = Ghazâlî's second causel theory in the 17th discussion of his Tahâfut, *Islamic philosophy and mysticism*, edited by Parviz Morewedge, Delmar, N. Y., 1981, pp85-112.
98. **Id.**, Quiddity and universality in Avicenna, in *Neoplatonism and islamic thought*, edited by Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany, 1992, pp77-87.
99. **Massignon** Louis, Akhbâr Al-Hallâj, Paris, Vrin, 3 éd. 1975.
100. **Id.**, Essai Sur Les Origines = Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane, Paris, Vrin, 1968.
101. **Id.**, La Passion de Hallâj, éd. Gallimard, 1975.
102. **Id.**, Recueil de textes = Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.

103. **Melchert** Christopher, The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal, Arabica, t.44, 1997, pp234-253.
104. **Mensia** Mokdad Arfa, Le bien et le mal = Le bien et le mal. Quelques repères classiques dans la pensée musulmane, dans Valeurs et Absolu, actes du colloque international de philosophie, Tunis, 17, 18 et 19 nov. 1994, Centre National Universitaire de Documentation Scientifique et Technique, 1996, pp217-227.
105. **Morewedge** Parviz, A third version = A third version of the ontological argument in the Ibn Sīnan metaphysics, in Islamic philosophical theology, edited by Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany, 1979, pp188-222.
106. **Nader** A. N., Bishr b. al-Mu'tamir, E.I.2, t1, p1281.
107. **Nakamura** Kojiro, Imam Ghazālī's cosmology = Imam Ghazālī's cosmology reconsidered with special reference to the concept of jabarūt, in S. I., n° 80, 1995, pp29-46.
108. **Id.**, Was Ghazālī an Ash'arite?, Memoirs of the research department of the Toyo Bunko, Tokyo, n° 51, 1993, pp1-24.
109. **Nietzsche** Friedrich, La philosophie à l'époque tragique des grecs, traduit par Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, s.d.
110. **Ormsby** Eric L., Theodicy = Theodicy in Islamic thought The dispute over al-Ghazālī's "best of all possible worlds", Princeton University Press, 1984.
111. **Pascal** Blaise, Pensées, Classiques français, Paris, 1995.
112. **Platon**, Œuvres complètes, t2, trad. par Léon Robin, Bibliothèque de la pléiade, éd. Gallimard, 1950.
113. **Plessner** M., Mukātil B. Sulaymān, E.I.2, t7, pp508-509.
114. **Ricard** Hubert, Le réel de Dieu = Le réel de Dieu selon Thomas d'Aquin, in Ibn Rochd, Maïmonide, Saint-Thomas ou la filiation entre foi et raison, Le colloque de Cordoue, tenu les 8, 9, et 10 mai 1992 par l'Association Freudienne Internationale, éd. Climats, Paris, 1994, pp101-142.
115. **Ricoeur** Paul, Ontologie, E.U., t16, pp902-910.
116. **Siauve** Marie-Louise, L'amour de Dieu = L'amour de Dieu chez Ghazālī, une philosophie de L'amour à Bagdad au début du XIIe siècle, Vrin, Paris 1986, col. Etude Musulmanes, XXVIII.
117. **Sinaceur** Mohamed Allal, Logique et causalité chez Ghazālī, dans Un trait d'union entre l'orient et l'occident : al-Ghazzali et Ibn Maimoun,

- Académie du royaume du Maroc, Agadir, 27-29 nov., vol.12, 1985, pp173-211.
118. **Spinoza B.**, Court traité de Dieu et de la santé de son âme, dans Oeuvres I, trad. Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1964.
119. **Id**, Ethique, dans Oeuvres III, trad. Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965.
120. **Tajouri Mohamed**, Les conceptions politiques chez les Mu'tazila, thèse de doctorat (nouveau régime), dactylographiée, Sorbonne (Paris IV), 1992-1993.
121. **Vadet J.-C.**, Le primat de l'action = Le primat de l'action sur l'être et l'essence, fil conducteur de la logique d'al-As'ari?, *Studia Islamica*, XLIV, 1976.
122. **Vajda Georges**, La connaissance de Dieu = La connaissance de Dieu selon al-Gâhiz critiquée par les mu'tazilites, *Studia Islamica*, XXIV, 1966, pp19-33.
123. **Id**, Le problème de la vision de Dieu = Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs si'ites duodécimains, in *Etude de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, Variorum Reprints, London, 1986.
124. **Van Ess Josef**, Ibn Kullâb et la Mihna, trad. par Claude Gilliot, *Arabica*, n° 37, juillet 1990, fas.2, pp173-233.
125. **Id.**, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1990-97.
126. **Id.**, Une lecture à rebours de l'hitoire du mu'tazilisme, *R.E.I.*, t46, fas. 2, 1978, pp163-240 ; t47, fas1, 1979, pp19-69.
127. **Id**, *Kadariyya*, EI2, t4, pp384-388.
128. **Id**, Quelques remarques = Quelques remarques sur le Munqid min ad-dalâl, dans *Ghazâlî, la raison et le miracle*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987, coll. *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, pp57-68.
129. **Virieux-Reymond Antoinette**, *Les grandes étapes de l'épistémologie jusqu'à Kant*, éd. Pétino, Genève, Suisse, 1986.
130. **Watt Montgomery**, *Al-Gazâlî*, E.I.2, t2, pp1062-1066.
131. **Id**, *Ash'ariyya*, E.I.1, t1, pp717-718.
132. **Id.**, *The Authenticity = The Authenticity of the works attributed to al-Ghazâlî*, J.R.A.S, parts 2, 3 and 4, 1994 pp24-45.
133. **Id**, *A forgery in al-Ghazâlî's Mishkat?* J.R.A.S., 1949 pp 5-22.

134. **Wensink** A. J., *La pensée de Ghazzali*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940.
135. **Wolfson** Harry Austryn, *Mu'ammār's theory of ma'nâ*, in *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, edited by George Makdisi, Brill, Leiden, 1965, pp673-688.
136. **Id.**, *The philosophy of the Kalâm*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1976.

الفهرس العام

الموضوع	الصفحة
المقدمة	5
تمهيد: الدراسات السابقة عن الغزالي	15
الباب الأول: رؤية العالم	29
الفصل الأول: علم الوجود	30
1. العالم الناظر في مشكلة الوجود	34
2. المفاهيم الأنطولوجية الأساسية	62
الفصل الثاني: صورة العالم	97
1. نظرية الفيض	102
2. نظرية الخلق	113
3. تصوّر الغزالي للعالم	156
الفصل الثالث: أفضل العوالم الممكنة	191
1. مقالة الأصلح	192

- 218..... 2. النقد الأضعري
- 228..... 3. الأصلح في الأفق الكوني
- 267..... الباب الثاني: في إمكان معرفة الغيب
- 268..... الفصل الأول: من الاستدلال إلى التجربة
- 269..... 1. إبستمولوجيا المتكلمين
- 308..... 2. إبستمولوجيا الفلاسفة
- 331..... 3. إبستمولوجيا المتصوّفة
- 350..... الفصل الثاني: إثبات الصانع
- 352..... 1. إثبات الصانع مشكلة لاهوتية مشتركة
- 377..... 2. إسهام الغزالي في الاستدلال على الصانع
- 387..... 3. حدود الاستدلال الكلامي على الصانع
- 399..... 4. من الاستدلال العقلي إلى التجربة الروحية
- 411..... الباب الثالث: موضعة المفارق
- 412..... الفصل الأول: الذات الإلهية
- 414..... 1. بين الماهية والوجود

- 430..... 2. مشكلة الوحدة الإلهية
- 451..... 3. مشكلة التنزيه
- 483..... الفصل الثاني: نظرية الصفات
- 485..... 1. نقد النفي المعتزلي:
- 490..... 2. النظرية الأشعرية في الصفات
- 512..... 3. التجاوز الغزالي
- 539..... الباب الرابع: العالم فعل إلهي
- 540..... الفصل الأول: من الفاعل الطبيعي إلى الفاعل المختار
- 541..... 1. نقد مقالة الطبع
- 545..... 2. مقالة الاختيار
- 547..... 3. الله محدث كل الأفعال
- 564..... الفصل الثاني: من الأسباب إلى مسبب الأسباب
- 566..... 1. نقد السببية
- 582..... 2. إثبات السببية
- 5..... 3. الثقة بمسبب الأسباب

- 611..... الباب الخامس: مازق فرقة أم مازق ثقافة؟
- 612..... الفصل الأول: هل كان الغزالي متكلماً أشعرياً؟
- 612..... 1. هل كان الغزالي متكلماً؟
- 630..... 2. هل كان الغزالي سنيّاً؟
- 634..... 3. هل كان الغزالي أشعرياً؟
- 653..... الفصل الثاني: وهم السنيّة.....
- 653..... 1. وهم الأصل الجامع.....
- 674..... 2. وهم المصدر الواحد.....
- 679..... 3. وهم الحقيقة المطابقة.....
- 695..... الخاتمة العامّة.....
- 705..... فهرس المصادر والمراجع.....
- 731..... الفهرس العامّ.....

