

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بمصر على إبداءها، الدكتور محمد فوزي باشا رئيس الجمعية، والدكتور علي عبد الواحد في وكيدها

---

## الحقيقة في نظر الغزالي

تأليف

الأستاذ سليمان دنيا

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

obeykandi.com

# مقدمة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

وبعد ؛ فقد استرعى انتباهي إلى هذا الموضوع ما لاحظته من تعارض في أفكار الغزالي وتضارب في آرائه .

كذهابه مثلاً في كتاب معارج القدس « إلى أن صفات الباري كلها اعتبارات وإضافات وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » (١) .

وفي كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » إلى : « أن الصفات السبعة - يعني صفات المعاني - ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات » (٢) .

فأردت أن أثبت سر هذا التضارب بين أفكار الغزالي من ناحية ، وأن أثبت أي الرأيين المتعارضين هو الحقيقة في نظره من ناحية أخرى .

وقد رأيت من الوسائل الضرورية لفهم هذا التضارب أن أتتبع الأدوار التي تقلب فيها الغزالي والعوامل التي ساعدت على تكوينه ، فافتضاني ذلك أن أعقد فصلاً أخصه لدراسة حياة الغزالي أستوضح فيه شخصه ما أمكن ذلك . ورأيت أن مما يساعد على هذا الاستيضاح دراسة الحال العلمية والسياسية

إبان عصره ، أعنى في القرن الخامس الهجرى ، فجعلتها فصلاً آخر اتخذته مقدمة  
لدراسة شخصه .

ورأيت من الوسائل الضرورية أيضاً دراسة كتبه دراسة وافية ؛ فعقدت  
لهذه الدراسة فصلاً سجلت فيه ملاحظاتي على هذه الكتب .

ثم رأيت أن أستعين بآراء من درسوا الغزالي ، وأن أستعرض أحكامهم  
على هذا التضارب ، فوجدتهم قد أدركوه وحاولوا الكشف عن سره ، فعقدت  
لمحاولاتهم هذه فصلاً بعنوان « الغزالي كما فهمه الباحثون » .

ولما كنت قد ناقشت كل هذه الحلول بما يجعلها واهية ضعيفة في نظري ،  
وكنت قد اهتديت إلى حل جديد للمسألة فقد عقبته هذا الفصل بفصل آخر  
عنوانه « الغزالي كما فهمته » .

ولما كانت هذه الفصول تسير بالقارىء خطوة خطوة حتى تضع يده على  
المراجع التى تصور الحقيقة فى نظر الغزالي فقد جعلتها باباً واحداً تحت عنوان  
« مصادر الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كانت هذه البحوث قد كشفت سر هذا التضارب فقد رأيت أن  
أصوب إلى الهدف وأن أشتغل بالمقصد - فأصور الحقيقة فى نظر الغزالي - بعد  
أن أخذت من الوسائل ما يكفى ، فعقدت لها فصلاً بعنوان « جوهر الحقيقة  
عند الغزالي » .

وفى هذا الفصل أردفت رأى الحق فى نظر الغزالي بغيره من الآراء التى  
قالها لغرض آخر ، كلما أمكن ذلك .



وقبل ذلك رأيت أن أعالج الوسيلة التي رآها الغزالي طريقاً مأمونة للوصول إلى الحقيقة فعدت لها فصلاً بعنوان « وسيلة الحقيقة عند الغزالي » .  
ولما كان هذان الفصلان يعالجان الحقيقة من حيث وسيلتها ومن حيث جوهرها فقد جعلتهما باباً واحداً بعنوان « الحقيقة عند الغزالي » .

فتكون أبواب الكتاب وفصوله كما يلي :

الباب الأول : مصادر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : الحال السياسية والعلمية في عصر الغزالي .

الفصل الثاني : حياة الغزالي .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .

الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .

الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الباب الثاني : الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

والتاريخ الفكري مركب صعب ، وطريق وعرة ملتوية ؛ لأن المؤرخ

لهذا الجانب فوق أنه يعبر القرون ويثب وثبات فسيحات في أحشاء الماضي السحيق باحث عن فكرة والأفكار والنوايا محلها القلوب ، وإدراك ما في القلوب يعز حتى في حياة أربابها ؛ فما بالك وقد تطاول العهد ، وبعدت الشقة واستطال

الزمن ؟ !

قد يقال إن بين يديك رسوماً وآثاراً هي مؤلفات من تأريخه ؛ أليس فيها ما يكشف لك الحجاب عن وجه الحقيقة ؟

حقاً إن هذه المؤلفات هي ما يمكن التعويل عليه في أمثال هذه المواطن ؛ ولذا فإن مؤلفات الغزالي هي مناط الأمل ومعقد الرجاء في هذا البحث الذي أعالجه . ولكن الغزالي كان من المولعين بكثرة التأليف حتى أربت تأليفه على الثلاثمائة ، وهذه الكثرة المفرطة تقتضي زماناً متطاولاً ومجهوداً شاقاً متواصلًا ، حتى يستطيع جمع هذا الشتات وتربيته ، واستخراج منهج المؤلف وعقيدته من بين ثناياه .

ولأمر ماهاجم الغزالي ونقد ، واشتد في هجومه ونقده ، فخلق له منذ الملاحظة الأولى خصوماً ألداء اشتدوا هم أيضاً في هجومهم ونقدهم<sup>(١)</sup> ، كما خلق لنفسه أصدقاء أعجبهم جرأته وشجاعته فشرعوا أقلامهم يذودون عنه ويدافعون<sup>(٢)</sup> ، واشترك الفريقان في حرب جدلية عنيفة دامت منذ عهد الغزالي حتى اليوم . واقتضى الحال وجود فريق ثالث حملهم حب الإنصاف على أن يقولوا كلمة الحق<sup>(٣)</sup> ؛ خصوصاً أن المسألة لم تصبح مسألة أشخاص بل أصبحت مسألة فكرة وعقيدة .

---

(١) كما صنع أبو الوليد الطرشوشي ، والمازري ، وابن رشد ، وابن القيم ، وكثيرون غيرهم .

(٢) كما صنع صاحب كتاب « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » وكما صنع السيوطي في كتابه « تشييد الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان » .

(٣) كما صنع خوجه زاده في « تهافت الفلاسفة » والطوسي في « الذخيرة » .

فكان لازماً على كل من يريد أن يعرف الغزالي أن يتنقل بين هذه الصفوف ، وأن يصيخ بـكلتا أذنيه إلى المدح والذم جميعاً ، فإن الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ، ولا من أصدقائه فقط ؛ فـكلالها مبالغ . ولقد أوصي الغزالي في كتابه الإحياء من يريد أن يعرف نفسه أن يرهف أذنيه إلى أقوال الأصدقاء والأعداء فيه ، ولست أرى فارقاً بين من يريد أن يعرف نفسه ومن يريد أن يعرف نفس غيره . ثم إن أمثال « الغزالي » من الشخصيات الفذة التي أفسح لها الزمان عن مقعد في صدر الوجود ، يتخذها الضعفاء رداً يحتمون به ؛ فيضعون المؤلفات التي لو ظهرت بأسمائهم لأهمت وأخل أمرها ، ويضيفونها إلى غيرهم ممن ذاع صيتهم ونبه أمرهم ؛ فتسير مسير ذكرهم وتشتهر على حسابهم .

وأحياناً توضع المؤلفات وتضاف إلى أحد المشاهير الأعلام بقصد سيئ ، فتحشى بالأفكار التي لا تلتئم مع مجموعة أفكاره حتى تشوش على سمعته ، وتدع مجالاً للطاعنين فيه والناقلين منه ، وهذا من شأنه أن يوجه النظر وينبه الباحث إلى أن يلقى المؤلفات بحيطه وحذر ، وينظر إليها نظراً فيه شيء غير قليل من الشك والارتياب .

ولقد أقيم حول كتابين « للغزالي » - سأعرض لهما فيما بعد - ندوة وصياح فنفيا وأثبتا ، وأشيد بهما وأخملا . وهذه صعوبة لا يستهان بها في طريق الباحث . فلا بد أن يضاعف الجهد ويواصل الدأب حتى يصل إلى رأى لعله ينير من حلك هذه الظلمة ، ويكشف عن وجه الحق في هذه المدهمة .

ثم إن بعض مؤلفات « الغزالي » مفقود ، وبعضها مخطوط غير ميسور .

وهذه المؤلفات لعل فيها من الأفكار ما كان يساعد الباحث على أن يرجح رأياً على رأى أو خطة على خطة ، فبدل أن يعمل الرأى والاستنباط المعرضين للخطأ والمثار ، ربما كان واجداً فيها ما يغنيه عن كل ذلك .

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن أخطر الآراء التى سجلتها على « الغزالي » كالتقول بقدوم العالم وأزليته ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم البعث الجثمانى ، كلها استنباط ليس واحد منها صرح به « الغزالي » .

ثم إن عصر « الغزالي » كان عصر فتن واضطراب وزعازع وأعاصير . وهذه الملابس غير العادية قد تحمل العلماء أحياناً على أن يترخصوا فى أمور - نزولاً على حكم الضرورة - لعلهم لو كان العدل قائماً والنظام مستتباً والحال عادية لم يترخصوا فيها . ونحن ، لعدم درايتنا بكل ما أحاط بهم من ملابس عادية فى تلك العصور الخوالى ، نحاسبهم على كل ما صدر منهم ، وربما لو أحطنا بملابسهم فيها كان لنا معهم موقف آخر .

ثم إن « الغزالي » نهل من كل ثقافة وروى من كل مشروع ، و « الغزالي » حر فى تفكيره ، لا يرى فى الكثرة دليلاً على صوابها ، ولا فى القلة أمانة على خطئها ، يعرف الرجال بالحق ، ولا يعرف الحق بالرجال ، وقد ساعده عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أنى وجدته ولو من فم كافر ، ولا عجب فمعدن الذهب الرغام - كما يقول - . ولهذا ظهر الغزالي وفيه شبه بكل أولئك الذين قرأ لهم ، وأخذ عنهم : فكان كالبلورة انعكس عليها جملة ألوان ، وهذا ما جعل الناس يتنازعونه ، فالتصوفه يرونه صوفياً ، والأشاعرة يرونه أشعرياً ، والفلاسفة يرونه فيلسوفاً .

وبحق يقول فضيلة الأستاذ الأكبر<sup>(١)</sup> المرحوم الشيخ المراغى : « إذا ذكرت أسماء العلماء أتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابى خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام ، وإذا ذكر ابن عربى خطر بالبال رجل صوفى له فى التصوف آراء لها خطرهما ، وإذا ذكر البخارى ومسلم وأحمد : خطر بالبال رجال لهم أقدارهم فى الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال » .

« أما إذا ذكر الغزالى فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمه » .

« يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر ، والغزالى الفقيه الحر ، والغزالى المتكلم إمام السنة وحامى حماها ، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكونات القلوب ، والغزالى الفيلسوف ، أو الذى ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالى الربى ، والغزالى الصوفى الزاهد » .

« وإن شئت فقل أنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، رجل متعطش إلى معرفة كل شىء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة » .

بل إن « الغزالى » نفسه يقول فى كتابه « المنقذ<sup>(٢)</sup> » : « اعلموا - أحسن الله

---

(١) فى مقدمة كتاب الأستاذ « فريد رفاعى » عن الغزالى .

(٢) ص ٣

إرشادكم، وألان للحق قلوبكم :- أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب، على كثرة الفرق، وتباين الطرق، ببحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون » .

« ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أتقحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً، إلا وأقصد الوقوف على كنهه فأسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتمنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته » .

« وقد كان التعطش لدرك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعيان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي لا باختيارى وحيلتى، حتى انحطت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة عن قرب عهد بسن الصبا » .

ثم إن « الغزالي » عاب على علم الكلام وهو مؤلف فيه ، وعاب على الفلسفة وهو مؤلف فيها .

و « الغزالي » شاك وأمعن في شكه ، وقد كان قبل الشك يستعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد الشك ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة .

هذه الصعوبات - وسواها كثير - تجعل « الغزالي » لغزاً يعسر حله ولقد صدق « ديبور » حيث يقول (١) :

« إن أمثال الغزالي معضلة في نظر الفلاسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح » .

من هذا يظهر أن البحث حول « الغزالي » لن ينتج أكثر من ظنون والظن يغني في مثل هذه المواطن إذا لا سبيل إلى اليقين .

ولن يضير « الغزالي » هذا الظن أو ذاك . فقد تلقى ربه وتبوا مكانه اللائق به ، وقطع كل صلاته بعالمنا هذا ، وما فيه من خير أو شر ، ولن ينفع « الغزالي » شهادتنا له بأنه في درجة أنبياء بني إسرائيل إن لم يكن عند الله كذلك ، ولن يضيره أن يحكم عليه بأنه فيلسوف كان يضمّر الفلسفة ، ويخفيها عن العامة ، الذين لا تقوى أفكارهم على هضمها ، إن كان عند الله على خلاف ذلك . فلا ينبغي النزاع حول شخصه ، ولا شن الغارات بسببه . وليدرس من شاء أن يعرف ، والمخطيء والمصيب فيه - متى خلصت النيات - مأجور ، معذور أو مشكور

(١) نقلاً عن كتاب التصوف الإسلامي العربي للطيباوى ص ٤٦ .

ولقد عمدت إلى دراسته من كتبه جمعت منها ماشاء الله أن أجمع ، لم يند  
عنى إلا مفقود ، أو مخطوط غير ميسور ، ولم يفتنى الانتفاع بمن كتبوا عنه ،  
بيد أن انتفاعي بهم محصور في ثلاثة أمور :

الأول : أن يدلوا على كتاب لم أكن أعرفه ، أو على مكان كتاب أكون  
قد أخطأته .

الثاني : أن يدلوا على أهمية نص أكون قد مررت به مسرعاً فلم أتنبه  
لأهميته فأعأوده .

الثالث : معرفة تاريخ « الغزالي » الزمني .  
أما أن يبدوا رأياً ، لا أجد في كلام « الغزالي » ما يؤيده فإني لا آخذ به ،  
بل أردده وأناقشه .

هذه نظرة في « الغزالي » ، لأزعم أني قد شأوت بها الأوائل ، ولا أدعى أني  
بهم ألدع ما يقوله الأواخر . ولكنها محاولات ، خطتها يديلا عهد لها بحياة الكتابة  
والتأليف ، فقد تكون خطأ ، وقد تكون صوابا ، وقد تكون مزاجاً من كليهما .  
ولكن يشهد الله أني ما حمت على « الغزالي » - إن كنت قد حمت عليه -  
تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه - إن كنت قد دافعت - تحيزاً وحباً . ولكن  
الحق أردت والصواب توخيت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .  
وفي هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى  
ونعم النصير .



# الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول : الحال العامة والسياسية في عصر الغزالي

الفصل الثاني : حياة الغزالي .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .

الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون.

الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

# الفصل الأول

## الحال العامية والسياسية

في عصر الغزالي\*

كان العلماء في ذلك العهد جادين في طلب العلم وتحصيله فكان هنالك حركة علمية دائبة غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلفى إلى الرؤساء لذلك كانوا يعكفون على العلم الذى يجدون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به، فكان هدفهم الذى يسعون إليه الجاد، والشهرة وبعد الصيت إلا من عصم الله .

وهذا ما جعل العلماء يلقون بأنفسهم فى أحضان الرؤساء ويتشبثون بأهدابهم<sup>(١)</sup> .

وفى الوقت ذاته كان الرؤساء فى حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة فى ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر إذ خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة أنهم بعيدون عن المطامع الشخصية ، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهى إلى دعائه أشد استجابة من أى داع آخر .

---

(\*) منذ القرن الخامس الهجرى تقريباً .

(١) وقد أرخ الغزالي لذلك فى كتابه «فاتحة العلوم» ص ٤٧ أنظر الملحق رقم ١

ولذلك أنشأ السلاجقة - حكام تلك الفترة التي تؤرخها - المدارس في « بغداد » و « نيسابور » تعلم مبادئ أهل السنة - لأنهم كانوا سنيين - وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة .

وقد كان « نظام الملك » وزير آل سلجوق صاحب الفضل الأكبر على هذه المدارس أنفق عليها عن سعة ، حتى بلغت نفقاتها في العام ٦٠٠.٠٠٠ دينار<sup>(١)</sup> .

كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب ، جميعاً فراجت سوق العلم ، وأحب العلماء نظام الملك ، وتعشقوا بحجسه وأخذوا منه ندوة علمية . ويحكى عن نظام الملك هذا أيضاً أنه كان يحب الصوفية. حدثوا<sup>(٢)</sup> أنه كان له شيخ فقير . كان إذا دخل عليه يقوم له ويجلسه في مكانه . ويجلس بين يديه ، ولما سئل في ذلك قال : « إنه يذكرني بعيوب نفسي » .

ولما وشى به إلى « ملك شاه » وقيل<sup>(٣)</sup> . إن الأموال التي ينفقها « نظام الملك » على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور « القسطنطينية » أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » : « إني أقت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها ،

---

(١) ص ١٦ الأخلاق للدكتور زكي مبارك .

(٢) ص ١٩ » » » » .

(٣) ص ١٦ » » » » .

فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك  
ولجيوشك فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعاتهم تبيتون، وبركاتهم  
تمطرون وترزقون .»

ومما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضاً ، أنه قد لاح لهما في الأفق عدو  
واحد مشترك ، أقض مضجعهن ، وأقلق راحتهم ، وهددهم في دينهم ودولتهم،  
وأعنى به الفلاسفة والمعتزلة، قالت<sup>(١)</sup> الهلال: «أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية،  
والمجالس الجدلية في الشرق ، والفاطميون — مثل ذلك — في الغرب ، هؤلاء  
يسعون في إثبات تعاليم الشيعة ، وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما  
في خوف من أهل الفلسفة والتعطيل .»

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء  
يطاردونهم بالسيف ، وأولئك يطاردونهم بالطنن والتحجير<sup>(٢)</sup> ولم يصرف  
واحد من علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد  
الجرى<sup>(٣)</sup> .

وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ  
من الكفر والزندقة سلاحاً يشهره في وجه من شاء من العلماء والباحثين ،  
فراجت سوق الفتنة ، وخشى العلماء على أنفسهم ، فراحوا يكتمون آراءهم في  
صدورهم ، ويرقبون — في خلصة — فترات تغفل فيها أعين الرقباء ،

---

(١) أول العدد ٦ من المجلد ١٥ (٢) المصدر السابق .

(٣) ص ٨٢ من « المنقذ » للغزالي طبعة دمشق الثانية .

ليوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم ، أو يودعوها كتباً تحت ستار علم آخر .  
إقرأ ترجمة أبي الظفر<sup>(١)</sup> الأبيوردي الذي تفقه على إمام الحرمين ،  
تجد مترجمه يقول<sup>(٢)</sup> : « وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة » .  
مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت ماثراً أخذ ورد .

وروى<sup>(٣)</sup> « أبو سعيد » السمعاني أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى  
دروس « علي بن عبد الله بن أبي جرادة » المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . أثناء رحلته  
الدراسية إلى حلب ، فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ  
فسأله عن سبب زيارته ، فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث ، فقضب الرجل  
الصالح غضباً شديداً ، وقال . « ذاك يقرأ عليه علم الحديث !! ، قلت ولم ؟ ! ،  
هل هو إلا رجل متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ ، فقال لي . ليته اقتصر على هذا ،  
بل هو يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل<sup>(٤)</sup> » .

ولقد ذكر « جولد زيهر » أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلاً<sup>(٥)</sup> :  
« فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين  
ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم

---

(١) المتوفى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) ص ٤٤ الأخلاق للدكتور زكي مبارك .

(٣) ص ٣٤ « التراث اليوناني » .

(٤) وكلمة « الأوائل » في رأى الإسلاميين اصطلاح على الفلاسفة .

(٥) ص ١٣٤ « التراث اليوناني » .

الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم الحسنة السمعة .  
وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد « محمد بن علي بن الطيب »  
المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل  
إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج  
مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل  
السنة في عصره هي الأخرى ، ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من  
الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية .  
هذه هي الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي ، وسنرى إلى أي حد  
أثرت فيه .

# الفصل الثاني

## حياة الغزالي

قد تكون هناك مندوحة لإغفال الجانب الزمني من حياة الغزالي ، ما دام موضوع الكتاب هو الجانب الفكري . ولكني رأيت مع ذلك أن أوليه شيئاً من العناية . لأن الجانب الزمني من شأنه أن يلقى ضوءاً على الجانب الفكري .

— ١ —

### مولده وأشبائه

ولد أبو حامد منتصف القرن الخامس الهجري ، أعني سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد كانت المنازعات الدينية مألوفة فضاء هذه المدينة ، لكثرة عدد المسيحيين فيها وكذا الشيعة من المسلمين<sup>(١)</sup> .

أما والد « أبي حامد » فقد كان فقيراً صالحاً ، لا يأكل إلا من كسب يده في غزل الصوف ، وكان في أوقات فراغه يطوف على المتفقهة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ، ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً واعظاً<sup>(٢)</sup> . غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه وقد تحقق ، ودعوته وقد استجيبت فقد توفي وما يزال « أبو حامد » صغيراً ، بيد أن أحداً من المؤرخين لم يذكر لنا كم كانت سن « الغزالي » حين توفي والده ، إلا أن القرائن تدل على أنه

(١) كتاب حياة الغزالي للدكتور ( زوير ) ص ٤٤

(٢) ص ١٠٢ ج ٤ طبقات الشافعية الكبرى .

كان صغيراً لم يبلغ رشده بعد .

أما أم « أبي حامد » فلم يعرف التاريخ شيئاً عنها ، سوى أن الأقدار قد أمهلتها ، حتى شهدت ما لم يشهده زوجها من بزوغ شمس ابنها في سماء المجد ، وتبوئه أسمى مركز علمي في ذلك العهد .

وللغزالي عم يقول عنه « أبو بكر بن هدايت الله »<sup>(١)</sup> : « وله عم هو « احمد ابن محمد » وكنيته « أبو محمد وأبو حامد » أيضاً ، تفقه على صاحب « الزيادي » واشتهر حتى أذعن له فقهاء الفريقين ، وأقر بفضله علماء المشرقين والمغربين ، توفي « بنظاران طوس » ولم أعلم تاريخ وفاته ، وحيث يطلق « أبو حامد الغزالي » هو ذلك غالباً لا حجة الإسلام » .

عهد والد « أبي حامد » به وبأخ له أصغر منه إلى صديق له متصوف ، وأوصاه أن يتعهدهما بالتربية والتعليم ، وزوده لذلك بما كانت تملكه يده من المال ، وكان قدراً ضئيلاً ، فسرعان ما نفذ ، وكان الوصي بدوره فقيراً ، فنصح لهما أن يلتحقا بمدرسة من مدارس العهد ، التي كانت تمد الوافدين عليها بما يلزمهم من النفقة . قرأ « الغزالي » في صباه طرفاً من الفقه ببلده « طوس » على « احمد بن محمد الراذكاني الطوسي »<sup>(٢)</sup> وقد كان أستاذ الأول بها « يوسف النساج » ، وكان صوفياً وصار فيما بعد إمام الحرمين<sup>(٣)</sup> .

---

(١) ص ٧١ في كتابه « طبقات الشافعية » وهو موجود بدار الكتب

الملكية رقم ٧٢٩٢ ح . (٢) كتاب « أبو حامد الغزالي » للأستاذ محمد

رضا ص ٦ . (٣) ص ٥٥ الدكتور زويمر .



ولا بد أن يكون الغزالي قد بدأ في التعلم صغيراً ، ولا بد أيضاً أن يكون قد أحس في نفسه ميلاً عظيماً للعلم وهو في « طوس » إذ انتقل إلى مركز علمي أكبر في « جرجان » وهو لم يبلغ العشرين بعد<sup>(١)</sup> ، وفيها تعلم على « نصر الإسماعيلي » .

ولم يكن الغزالي يقصر همه على الدروس الدينية ، بل أولى جانباً كبيراً من عنايته لدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ولا نعلم كم أقام في جرجان غير أننا نعلم أنه مكث في طوس ثلاث سنين بعد عودته منها يزاجع ما تلقاه في جرجان على إثر تلك الحادثة المشهورة حادثة سرقة اللصوص لكتبه ، واسترجاعها منهم بعد رجاء عظيم ومخاطرة كادت تؤدي بحياته .

ولعل هذه الحادثة كانت ذات أثر بين في حياة الغزالي الفكرية ، فقد عودته — كما يقول المؤرخون — أن يستظهر كل ما يقع تحت يده حتى لا تصبح له حاجة إليه إذا ما تناولته أيدي الغفاء .

### في نيسابور

تاقت نفس الغزالي بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة « جرجان » فذهب إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني »<sup>(٢)</sup> رئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف .

---

(١) ص ٥٩ زويعر . (٢) المتوفى عام ٤٧٨ هـ .

وهنا تبدأ مرحلة هامة في تاريخ الغزالي ، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش ، وفي رئيس المدرسة الأستاذ الكفء ، والمدرس الضليع ، فأكب على دروس الفقه والأصول ، والمنطق والكلام ، يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجريء ، الذي لا يرى بأساً في أن ينقد « الأشعري » أو غير « الأشعري » ، إذا رأى في كلامهم موضعاً لنقد أو مجالا لتعقيب .

وسواء صح ما حكاه بعض المؤرخين<sup>(١)</sup> من أن إمام الحرمين كان يضمّر الحفيظة والحق لتلميذه الشاب أم لم يصح ، فإن التلميذ كان واجداً في أستاذة البحر الملىء بالجواهر ، والكنز الوفير الدرر ، بدليل أن الغزالي - وهو الشاب المتوثب المتطلع - حرص على صحبة أستاذه ، ولم يفرط فيها حتى كان الموت هو المفرق بينهما .

في « نيسابور » ابتدأ الغزالي حياة الكتابة والتأليف ويقولون<sup>(٢)</sup> إن هذه الفترة التي قضاها في « نيسابور » كانت أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع في أثنائها في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وكتب وألف بدرجة تستلفت النظر وتسترعى الانتباه ، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت<sup>(٣)</sup> .

(١) هو أبو القاسم بن عساكر في كتابه « تبين كذب المفترى » ص ٢٩٢

(٢) ص ١٨٥ محاضرات الدكتور غلاب .

(٣) سيأتى نعرف أن معلوماته لم تنضج إلا في الفترة التي نسميها فترة الهدوء والطمأنينة .

وإذا سألنا التاريخ عن الكتب التي ألفها الغزالي في تلك الفترة أجابنا إجابة غامضة .

فالزبيدي في كتابه « إتحاف السادة المتقين ، بشرح إحياء علوم الدين » وهو أوسع مؤرخ للغزالي يجيبنا عن هذا السؤال ، فيقول<sup>(١)</sup> : « ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصليين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطلتهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » .

ولكن ما هذه الكتب التي أحسن وضعها ، وأجاد تأليفها وترصيفها ؟ ! لا يقول شيئاً

وفي هذا النص ما يفيد أن الغزالي ألف في الرد على الفلاسفة وهو في « نيسابور » مع أنه سيأتي في نص « المنقذ من الضلال » ما يفيد أن الغزالي رد على الفلاسفة وهو في « بغداد » .

فهل رد الغزالي عليهم في نيسابور ورد عليهم في بغداد ؟ هذا ما يحتمل عقلاً ، ولكن لم تصل إلينا إلا الكتب التي ألفها في بغداد ولم ينص لنا الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي أرخ فيه لنفسه إلا على الكتب التي ألفها في بغداد . ومهما يكن من شيء فإنه يكاد يكون الإجماع منعقداً بين المؤرخين على أن هذه الفترة كانت أخصب حياة الغزالي العلمية<sup>(٢)</sup> .

إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالي في « نيسابور » لم نظفر منه بجواب ،

---

(١) ص ٧ ج ١ (٢) سنعلم أن هذا غير صحيح

لأنه لم يحدد لنا مبدأ المقام وإن حدد نهايته.

أما سبب خروجه من « نيسابور » فيرى جمهرة المؤلفين أن السبب فيه هو الغزالي نفسه ، إذ رأى أن قد آن الأوان ليزج بنفسه وسط هذا المعترك العلمي الذي كانت تدار رحاه أمام « نظام الملك » وفي داره ، ذلك الوزير السلجوقي الذي عرف بتشجيع العلم والعلماء وإجزال الصلات لهم وإحلالهم من مناصب الدولة ما يليق بهم<sup>(١)</sup> .

ويرى الأستاذ<sup>(٢)</sup> « ماكدونالد » أن السبب في ذلك ليس هو الغزالي ، بل تسمم الجو من حوله ، فقد خلق له نبوغه خصوماً ومناوئين ، أخذوا يقاومونه ويحسدونه وينمون عليه .

وأياً ما كان فقد خرج الغزالي من « نيسابور » عام وفاة إمام الحرمين ، أعنى سنة ٤٧٨ هـ . وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً ، وقد كان متزوجاً حينئذ ، لأن التاريخ حدثنا أنه تزوج قبل بلوغه العشرين ، وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبا حامد » . قطعنا هذه المرحلة الطويلة من عمر الغزالي حاكين قول الغير فيه ، فما نصيب هذه المرحلة من حكايته هو عن نفسه ؟

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام تلك الوثيقة التاريخية الهامة التي دبحتها يراعة الغزالي ، وهي كتابه « المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال » كما يسميه الغزالي أو « إعرافات الغزالي » كما يسميه الفرنجة .

---

(١) وقد مر في الفصل السابق بيان السر في ذلك (٢) ص ٩٩ زويعر

نشأ الغزالي والعالم الإسلامي يموج - كأنه البحر الزاخر - بمختلف الآراء  
وشتى النزعات فأزعج الغزالي ذلك .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً ، لأنها متقابلة  
متباينة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين  
فرقة ، الناجية منها واحدة » .

وإذا كان كل فريق يزعم أنه الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون ،  
وإذا كان الغزالي حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء فماذا هو فاعل ؟!  
لاشك أن الحكمة تقتضي عدم اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليداً ،  
بل الحزم يقتضي البحث والتفتيش ، وتحكيم العقل ؛ واستعمال النقد الجيد الجريء .  
وهذا ما صنع الغزالي قال (١) :

( ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين  
إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ،  
وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل  
مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة  
كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن  
ومبتدع ) .

لكن هذه المهمة الخطيرة التي انتدب لها الغزالي نفسه ، مهمة استخلاص  
الحق من بين اضطراب الفرق ، لا يحسنها كل من حاولها ، لأنها تتطلب

استعداداً خاصاً ومواهب خاصة ، وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالي بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب .

« وقد <sup>(١)</sup> كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلى ، حتى انحطت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

لا ريب أن ترك التقليد جانباً واطراح العقائد الموروثة ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث ، لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته شك أو بؤادر شك .

والشك — ككل الأمور النفسية البحتة — لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض . وقد يخفى بعض هذه الأسباب وينزوى فلا تقع عليه عين الباحثين ، لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه .

ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التى انتابت الغزالي .

فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبه » يقولان <sup>(٢)</sup> : « وكان أول

(١) ص ٦٧ من المنقذ . (٢) فى مقدمتهما لكتاب المنقذ ص ٤٥ .

الشك عنده انحلال رابطة التقليد » .

وانحلال رابطة التقليد كان — كما نص الغزالي نفسه — على قرب عهد بسن الصبا ، فيكون الشك قد خامر نفسه وخاطبها — على رأى هذين العالمين — قبل مغادرته « نيسابور » قطعاً ، لأنه غادرها كما سبق التحقيق ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره .

ولمثل هذا الرأي ذهب الأستاذ « ديپور » حيث يقول <sup>(١)</sup> ( ثم درس علم الكلام في « نيسابور » على إمام الحرمين ، ولعل الشكوك كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة ) .

أما الدكتور زويمر فلا يحدد مبداءً ، وإنما يحدد نهايته فيقول <sup>(٢)</sup> ( ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو سنة ٤٨٨ هـ ) <sup>(٣)</sup> .

كذلك الأستاذ ما كدونا لا يتردد في تحديد مبداء هذه الأزمة النفسية إذ يقول <sup>(٤)</sup> ( لست على يقين فيما إذا كان الغزالي قد انتقاد وهو في نيسابور إلى شكوكه التي تكلم عنها في « المنقذ » أم لا ؟ ولا بد أن تكون قد تملكته منه قبل سنة ٤٨٤ هـ ) <sup>(٥)</sup> .

وهي نتيجة تطورات كثيرة اعترت نفسه ، ولكن يحتمل أن يكون قد

---

(١) ص ١٩٩ تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(٢) ص ٨٤ « الغزالي » .

(٣) يوافق خروج الغزالي من بغداد .

(٤) ص ٦٢ زويمر .

(٥) وهذا العام يوافق توليه منصب التدريس بمدرسة بغداد .

ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه إمام الحرمين ذلك الصوفي الغيور .

وعندي أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين .

١ — دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعترى كثيراً من الباحثين .

ب — ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من الصنف الذي يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيتمثل في أن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة ، وآراء متنازعة ، متباينة ، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً فألقى سلطة الآراء الموروثة واطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق ، فشكك في هذه المرحلة بتشخيص — إن صح هذا التعبير — في أي هذه الفرق على حق؟ ! ولكن بأي ميزان يوزن هذا الحق؟ . هذا ما لم يدر بخلفه في ذلك الوقت ، وطبعي ألا يدور ، لأن الشك في ميزان الحقيقة مرحلة متأخرة ، فالباحث أول ما يشك ، يشك في نفس الآراء فيروح يختار منها ما يؤيده الدليل ، ويلقي ما يعوزه الدليل فإذا رأى رأيين متقابلين قد اعتصم كل منهما بدليل اضطرب واختلط عليه الأمر ، ولكنه لا يلبث أن يتنبه إلى أن العيب في نفس الأدلة . وهنا يتجه فكره إلى النظر في نفس الأدلة ، وفي موازين الحقيقة ، فأحياناً يهتدى إلى ميزان يرتاح إليه فيقبل أو يرفض الآراء في ضوءه ، وأحياناً يشك في كل الموازين ولا يرى واحداً منها صالحاً للوزن به ، وهذه أخطر حالات



الشك وأعقدها ، وهذا ما وقع للغزالي آخرًا .

وتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الشك أو البحث مطلقا حول ميزان الحقيقة خطوة تالية ومرحلة ثانية .

شك الغزالي أول ما شك على هذا النحو السمع الخفيف ، فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب هذه الفرق ، معمولا على العقل وعلى الحواس ، وعلى ظواهر القرآن والسنة ، وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك العهد ، فلا بد أن يجربها الغزالي ، ولا يعقل أن يتخطاها ويهملها دون أن يجربها ، فأحس تضارب الأدلة ، — أى إنتاجها نتائج متضاربة — كما حدث هو في كتابه «جواهر القرآن»<sup>(١)</sup> . قال حاكيا عن قوم : « وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا » ثم قال حاكيا عن نفسه : « ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة » .

وكان طبيعيا أن تتضارب الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ومن الحق والباطل ليست واحدة ، فكان لا بد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة .

وقد فحص « أبو حامد » هذه الموازين في ضوء تحديد العلم اليقيني<sup>(٢)</sup> « فإدام العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من قلب

الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ؛ بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين ) .

أقول : ما دام العلم اليقيني - في نظر الغزالي - ما استكمل هذه الصفات فالميزان الصحيح هو الذي يحصل هذا النوع من العلم .

وهنا نجد الغزالي شارف أن يدخل في الدور الثاني من أدوار الشك ، دور العنف والهدم .

أطرح الغزالي للنظرة الأولى سائر الموازين ، ولم يستبق سوى العقل والحواس فإنهما من القوة والثاقة بحيث يظهر للانسان لأول وهلة أنهما يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذي ينشده الغزالي أما ما عداها من الموازين الأخرى التي كانت معروفة لذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر في أنها لا توصل إلى اليقين .

ولكن الغزالي - على سبيل الحيطة والحذر - لم يقبل ميزاني العقل والحواس على علاقتهما ، بل أخذ يشكك نفسه فيهما ويتفصى عما عساه يكون فيهما من ضعف ، فيرفضهما على أساس أو يقبلهما على أساس .

«فانتهى<sup>(١)</sup> بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ! ؟ ، وأقوى الحواس حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغته ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخوننه تكديبا لا سبيل إلى مدافعته » .

بطلت الثقة بالحواس فلم يبق إذن إلا العقل فإذا كان موقف الغزالي منه ؟ ! وما نتيجة التشكيك فيه ؟ ! هل نال منه كما نال من الحواس ؟ أم أثبت العقل قوته وجدارته ؟ !

لا شك أن الغزالي قد استطاع بنقده للحواس أن ينال منها وأن يضعف من شأنها ويحط من قدرها . لكن موقفه من العقل كان على خلاف ذلك إذ لم يستطع أن يقف له على زلة ، أو يضرب له مثلا يكون قد زاغ فيه عن الجادة ، وكان كل ما فعله معه أن أبدى احتمالا ضعيفا إلا أنه على أية حال غرض من قدر العقل وشكك فيه قال<sup>(٢)</sup> .

---

(١) ض ٧١ من « المنقذ » .

(٢) ض ٧٢ من « المنقذ » .

« قالت لى المحسوسات . بم تأمن أن تكون ثققت بالعقليات كشتقت بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالنام وقالت . أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ؟ ! ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها .

ولعل تلك الحالة ماتدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم - إذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالاً لا توافق هذه العقول .

ولعل تلك الحالة هى الموت إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات - أى الإنسان - ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

أكثر أبو حامد من اللف والدوران حول العقل ؛ لأنه قوى لم ترهبه هجمته ، ولم تصب مقتله رميته ، وإن نالت منه بعض الشيء ؛ على العكس من الخواس التي بنبل أو نبيلين ارداها قتيلا ، ثم تركها وانصرف .

ومهما يكن من شيء فقد نفى الغزالي يده من العقل والخواس كليهما . فإذا بقى « يا ترى ؟ لم يبق له إلا الشك العنيف » (١) :

« فلما خطر لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العاوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ؛ فأعطل الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . وهذه هي أزمة الشك العنيفة ، التي تحدث عنها ماكدونالد ، وشك هل كانت في « نيسابور » أم كانت في بغداد ، ورجح أن يكون الغزالي قد ظل معتصما بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه : إمام الحرمين ذلك الصوفي النور .

وإني أقول : أهل صوفية إمام الحرمين وغيرته هاتين ، هما السبب في إحداث ذلك النفور — الذي وقع بين الأستاذ وتلميذه ، والذي تحدث عنه المؤرخون ففسبوه غير الأستاذ من تلميذه — حين أحس منه أزمة الشك هذه .

---

(١) ص ٧٣ من « النقد » .

وأما ما قبل ذلك فهو الدور الخفيف ، الذي تحدث عنه صاحبنا مقدمة المنقذ  
والأستاذ « ديمور » .

شنى الله الغزالي من هذا الدور الخطير سريعاً ؛ إذ لم يمكث معه سوى  
شهرين ، وأما الدور الخفيف فقد ظل معه إلى أن خرج يتخبط في الصحارى  
والتفار هائماً على وجهه في إثر الحقيقة<sup>(١)</sup> .  
قال « الغزالي »<sup>(٢)</sup> :

« وعادت نفسى إلى الصحة والاعتدال - أى بعد مرض الشهرين -  
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ؛ ولم يكن ذلك  
بنظم دليل ولا ترتيب كلام . بل بنور قذفه الله فى الصدر ، وذلك النور هو  
مفتاح أكثر المعارف ؛ فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق  
رحمة الله الواسعة . ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه  
فى قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو  
نور يقذفه الله تعالى فى القلب » فقيل : وما علامته ؟ قال : « التجافى عن دار  
الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود ، وهو الذى قال عليه السلام فيه : « إن الله  
خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب  
الكشف ، وذلك النور ينبجس عن النور الإلهى فى بعض الأحيان ، ويجب

---

(١) كما سنتحدث عنه بعد .

(٢) ص ٧٥

«الترصده»؛ كما قال عليه السلام : «إن ربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها». خرج الغزالي من هذه التوبة العنيفة واثقاً بالعقل شائب ؛ أما ما عداه من الموازين فهو لا يزال مطروحاً بعد ، لم يعد إليه الموثوق به .

وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية كما يسميها هو ، ما دامت موثوقاً بها هذا الموثوق التام ، فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى الحقيقة والعلم اليقيني اللذين بنشدهما الغزالي .

وبهذا خرج الغزالي من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة : فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً .

أما الشك في أي هذه الفرق على حق ؟ أو عند مَنْ من هذه الفرق يوجد العلم اليقيني ، فلم يخرج منه بعد ، بدليل أنه سيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، وسيعقد هذا الامتحان في بغداد<sup>(١)</sup> .

---

(١) فلنرجىء الكلام عليه حتى نؤرخ له فيها .

## في المعسكر

وسواء صبح ما قيل من أن مؤامرات دبرت حوله في نيسابور أم لم يصب ، فقد خرج منها ، وبخروجه منها ودّع حياة التلمذة نهائياً .

نعم إنه كان في نيسابور يلقي دروساً ويعلم — كما سبق القول — ولكنه كان أيضاً يجلس من إمام الحرمين مجلس التلميذ من الأستاذ ، ويجلس المتعلم من المعلم ، ويموت إمام الحرمين انتهى ذلك العهد نهائياً .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، قاصداً نظام الملك ، وكان المعسكر محط رجال السلاطين السجاقيين ، منسقاً على أحسن نسق ، منفصلاً بميادين وشوارع ؛ كأنه مدينة شادتها قوة السحر ، على سهول قاحلة ، حوى مجموعة أنيقة لألوان الخيام والمساكن المختلفة<sup>(١)</sup> .

ويقول الدكتور زويمر<sup>(٢)</sup> : « إن الغزالي قصد إلى المعسكر ليظهر على خصوصه ، وينال أوسمة العلم والشرف . فإن نظام الملك كان أكبر رجل في الامبراطورية ، وحاكماً الحقيق ، وقد أسس مدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم » .

ولعل الدكتور زويمر لم يظلم الغزالي ؛ فسيأتي نذكر له اعترافات بهذا المعنى ، ولعل الغزالي نال ما كان يرجّيه ، من الظهور على الأقران ، واعتراف الناس له



بقوة المعارضة ، واتساع دائرة المعرفة ، فقد طار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار ، فولاه نظام الملك عام ٥٨٤ هـ التدريس في مدرسته ببغداد ، التي كانت إذ ذاك عاصمة العالم الإسلامي بالشرق .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٥٧٨ هـ إلى المعسكر ، وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٥٨٥ هـ . فتكون المدة التي قضاها في المعسكر خمس سنوات .

فكيف قضى الغزالي هذه المدة ؟! خمس سنوات كاملة ليست قليلة في حياة العلماء الذين يعرفون كيف تفتنم الفرص ، وكيف تلتهم الأوقات ، خصوصاً عالماً كالغزالي عرف بكثرة الإشاج . فلا يعقل أن فترة طويلة كهذه يقضيها الغزالي في غير عمل جدي وهو الذي يقول <sup>(١)</sup> :

« وتضييع الوقت بهذا وأمثاله — يشير إلى خلاف المعتزلة والأشاعرة في تحديد معنى الرزق — دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه <sup>(٢)</sup> لا قيمة له . فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم .

وبين يدي النظر أمور مشككة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ، ومقتضى الإطلاقات . فسأل الله أن يوفقنا الاشتغال بما يعيننا » .

ونسكن بالتحديد على أية حال كان يقضيها ؟ هذا ما لا نعرفه . وإذا رجعنا نسأل التاريخ هذا السؤال : أمسك حتى لا يكاد يبين . وهذه

(١) ص ١٠٢ الاقتصاد .

(٢) يعني : ودأب من يعرف أن عمره لا قيمة له .

بقوة كبيرة في تاريخ الغزالي ، تتلخص نفس المؤرخ لسرفته بما دار فيها ، وما شغلها ، وكيف كان يقضيها .

وهذا وأمثلة في تاريخ الغزالي ما جعل الدكتور زويتر يقول - بحق - (١) :  
« إن تاريخ الغزالي مخطط بالأمور الذبكية ، حتى لأولئك المؤرخين الذين سطوروا مؤلفاتهم بعد موته بقرن واحد ، فهناك بعض الغموض في تاريخ سفراته وترتيبها الزمني ، بل وخلاف في أسماء الأماكن التي جابها » .

فهل قضى الغزالي هذه الفترة في عقد مجالس المناظرة والجدل ومطارحة الآراء ؟ لا بد أنه قد حصل شيء من ذلك ، فإن اعتراف الأقران له ، وتطامنهم أمامه ، واختيار « نظام الملك » له ، ليكون رئيس أكبر مدرسة لذلك العهد ، لا يكون إلا نتيجة لثل هذا .

لكن هل شغل كل هذه المدة الطويلة ، في هذا العمل الذي تكفى منه المرة والمرتان ، لبلوغ هذه الغاية !!!

أم كان يقضى هذه الفترة ساجداً مع وساوسه وشكوكه ، مختلياً بنفسه ، متقلباً الرأي على وجوهه ؟

أم كان يقضى هذه الفترة باحثاً ومؤلفاً في علم الكلام ؟

لعل هذه الأمور كلها مجتمعة هي التي استنفدت منه هذه الفترة ، التي ليست بالمتصيرة في حياة الغزالي الحافلة بشتى البحوث .

أما المناظرة والجدل ، فقد نص التاريخ على حدوثهما من الغزالي في هذه

الفترة بين يدي نظام الملك .

وأما الوسائوس والشكوك فلا يمكن أن تكون قد برحت ذهن الغزالي ؛ لأن هذه الشكوك مازالت تقذف به من علم إلى علم ، ومن بلد إلى بلد ، حتى خرجت به إلى الصحارى والتفار ، فتصوف<sup>(١)</sup> ولبس المرقعة ، كل ذلك من أجل الحقيقة ، وكل ذلك تحت تأثير أزمة الشك التي نزلت به .

وأما الاشتغال بعلم الكلام بحثاً وتأليفاً ، فالغزالي يحدثنا أنه بعد أن وثق بالعقل ، وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع التي كانت معروفة لهده على هذا الترتيب :

أولاً — علم الكلام .

ثانياً — الفلسفة .

ثالثاً — مذهب التعليمية ( أصحاب الإمام المعصوم ) .

رابعاً — مذهب الصوفية .

فنظر في علم الكلام ، وقال فيه : ما قال<sup>(٢)</sup> .

ثم نظر في الفلسفة وهنا قال<sup>(٣)</sup> :

« فشمرت عن ساعد الجسد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد

المطالعة ، من غير استعانة بأستاذ<sup>(٤)</sup> ؛ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغى من

---

(١) كما سيأتى نتعرض له . (٢) مما سيأتى نتعرض له .

(٣) ص ٨٣ من المنقذ . (٤) ولعل الذى سهل عليه تلك المطالعة

من غير استعانة بأستاذ ، سابق اشتغاله بالفلسفة فى نيسابور ، كما دل عليه النص الذى اقتبسناه من الزبيدى .

التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ؛ وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لشهادة نفس من الطلبة ببغداد .

ولم ينص هذا النص وهو قوله : « وأنا ببغداد » إلا بإزاء الفلسفة ، مع أن نظره في علم الكلام كان سابقاً على الفلسفة ، فلربما كان ذلك منه تأريخاً لدخوله ببغداد ، فيكون نظره وتأليفه في علم الكلام سابقاً على دخول ببغداد ، فيكون في المعسكر .

ولم صرح ذلك لكان دليلاً على أن أزمة الشك العنيفة وقعت في المعسكر أو في نيسابور .

وسواء أكان نظر الغزالي في علم الكلام ، في المعسكر أم في ببغداد ، فإن علم الكلام لم يرق الغزالي ، ولم يثبت جدارته وصلاحيته ، أمام الامتحان الذي عقده له الغزالي ، فلم تكن الحقيقة في نظر علماء الكلام هي الحقيقة التي ينشدها الغزالي قال (١) :

« ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي » .

أما مقصود علم الكلام - كما حكى الغزالي - فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسالماً ، ولقن عقيدته تلقيناً ، من أن يشوشها عليه المبتدعون والمخالفون : بأن يرد عليهم كيدهم في محاورهم ، ويلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه .

أما أن يخلق علم الكلام حقيقة وعاملاً يقينياً في إنسان نشأ خالياً عنهما ، أو شك فيهما ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته .

وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء المخالفين ، ليؤاخذهم بأوزم مسلماتهم ؛ وهي مقدمات واهية ضعيفة ؛ لذلك يقول الغزالي (١) :

« وكان أكثر خوضهم - يعني علماء الكلام - في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بأوزم مسلماتهم » .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة إدراكاً تؤيده الضرورة العقلية ، التي لا وثوق لها إلا بها ، حتى تكون من نوع العلم اليقيني الذي حدده .

وشتان ما بين المقصدين لهذا يقول (٢) الغزالي مشيراً إلى علم الكلام :

« وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . . »

فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل نست أشك في حصول ذلك لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات .

والتصد الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ؛ وكما من دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر .

## في بغداد

لم يك بد للغزالي من أن يلتبس الحقيقة عند فرقة أخرى ، من الفرق الأربع التي سبق تعدادها ، والتي حصر الغزالي الحق خلالها .  
إنجحه نحو الفلسفة . وقد عرفنا من قبل أن الغزالي وثق بالأوليات العقلية؛ وراح ينشد الحقيقة في ضوءها ؛ وقد عرفنا أيضاً أن علم الكلام لم يثبت جدارته أمام هذا الامتحان ، الذي عقده الغزالي للفرق المختلفة ؛ لمعرفة حظ كل منها من الحقيقة .

وقد يبدو لأول وهلة أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق ، في هذا المضمار ، لأن منهجها عقلي صرف .  
يقول الأستاذ أحمد أمين (١) :

« أما الفلاسفة : فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ؛ ثم يبدؤون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان ، سائرين خطوة خطوة ، حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت ، فيعتقدوها . هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها .

فوقف الفيلسوف موقف قاض عادل ، تعرض عليه قضية ، لا يكون

---

(١) ص ١٨ ج ٣ ضحى الإسلام .

فيها رأياً ، حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء ، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز ، ثم يكوّن فيها رأيه ، ويصدر فيها حكمه » .  
ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١) :

« أما مذهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ؛ ولم يكن من همّ أهل النظر من الفلسفة إلاّ تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل : من كشف مجهول أو استكناه معقول » .

نعم إن الفلسفة المسلمين ، الذين عرّج عليهم الغزالي بعد أن أعوزته الحقيقة لدى علماء الكلام ، لم يكونوا على هذا النهج ، ولم يتذرعوا بهذه الحجة التي رسمها الأستاذ الإمام والأستاذ أحمد أمين ، إلا أن الفلسفة الإسلامية هي نتاج عقل الإغريق في الجملة ، والفلاسفة المسلمون تقبلوها أيضاً ؛ لأنها وافقت عقولهم : فالعقل الإغريقي أنتج ، والعقل الإسلامي تلقى وشرح ، فهي مترددة بين العقل إنتاجاً وشرحاً .

نعم إن الأفلاطونية الجديدة والفلاسفة المسلمين قد أدخلوا فيها جانباً دينياً ، ولكن أيضاً على أساس عقلي ؛ ولذلك اتهم فلاسفة الإسلام بأنهم جذبوا الدين إلى الفلسفة ، ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحواروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها .

فكان المظنون أن الغزالي في هذه الحال الملابسة له ، حال الوثوق بضرورة العقل ، يقبل الفلسفة الإسلامية ، أو على الأقل يقبل منها ما لم تتناول له يد التعديل .

ولكننا نجد الغزالي يردها جميعاً : ماعدل منها وما لم يعدل .  
وقد بين ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » أن الغزالي رد بين ما رد ،  
مسائل إغريقية صرفة لم تتناولها عقول المسلمين بشيء من التغيير ، وكل ما لهم  
فيها ، إنما هو شرح وإيضاح . وهذه المسائل هي التي عاب ابن رشد على الغزالي  
ردها ، واتهمه بصددتها بالجهل أو عدم الإنصاف .

نعم قد يبدو أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق في هذا المضمار ؛ مادام  
أنها نتاج عقلي ، وما دام ميزان القبول والرد في نظر الغزالي الآن هو العقل .  
ولكننا ندهش حين نجد الغزالي قد أعلن على الفلسفة حرباً لا يزال نفعها مثاراً  
حتى اليوم .

واقعد نزول هذه الدهشة ، حين نعلم أن الغزالي لاحظ أن العقل وحده  
لا يمكنه أن يدرك مسائل ما وراء الطبيعة ؛ وحجته في ذلك أن الفلاسفة الإغريق  
الذين كانوا يتذرعون في أبحاثهم بالعقل فقط ، قد اختلفوا حولها اختلافاً عظيماً  
ولم يتفقوا فيها على رأي .

فالغزالي لم يفيض من قدر العقل مطلقاً ، ولم يسمه بالنقص بإزاء جميع  
المسائل ؛ بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط . إذ أننا لم ننس بعد تلك  
العبارات التي اقتبسناها من أول كتاب المنقذ ، والتي تفيد أن الغزالي ما كاد  
يبلغ درجة النضوج العقلي ، حتى أدرك الحال التي عليها العالم الإسلامي حينئذ ؛  
من اضطراب في الآراء ، وتباين في الأفكار ، حول العقيدة الدينية ، حتى ظن  
أن قد تحقق حديث الرسول الكريم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة



كلها في النار إلا واحدة » .

والتي تفيد أيضاً ؛ أن هذه الحال قد استرعت انتباه الغزالي ، فلم يرض لنفسه أن يعتصم بواحدة من هذه الفرق ، ويعتقد بصدق ما جاءت به مجازفة وتقليداً ، بل راح يطلب الحقيقة بنفسه من بين اضطراب هذه الفرق ، معولاً على البحث الحر والنقد الجريء ، حتى آل أمره إلى أن يشك شكاً ، لعب معه دورين خطيرين ، ثم شفاء الله من أخطرها ، وما نزال معه إلى الآن في الدور الآخر .

يتضح من كل هذا ، أن الغزالي لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة ؛ أعني الحقيقة الشاملة لجميع نواحي الوجود ، كما هو الشأن في الفلاسفة الذين يتناولون جميع نواحي العلم بحثاً وتمحيصاً واستنتاجاً : فيبحثون في الرياضيات ، وفي الطبيعية ، وفي المنطقيات ، وفي الإلهيات ... الخ وإنما كان يبحث عن الحقيقة في الإلهيات ، وفي مسائل طبيعية تتصل بها . فلا بد إذن أن نبعد من ميدان الاختبار علوم الفلاسفة الرياضية ، والفلكية ، والمنطقية ، والطبيعية ، وغيرها ، ولا نستبقى إلا الإلهيات . وبعضاً من الطبيعية له مساس بها .

نظر الغزالي في هذه المسائل لدى الفلاسفة فلم يجد مسالكهم فيها برهانياً ، يؤدي إلى العلم اليقيني ، الذي حدده . واستضعف العقل بإزاء هذه المشاكل ، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها .

فإذا كان العقل ثمة في مسائل الرياضيات . والفلكيات ، والمنطقيات ،

فإنه ليس بثقة في مسائل ما وراء الطبيعة .

يتجلى هذا الرأي واضحاً في كتابه « تهافت الفلاسفة » إذ يقول<sup>(١)</sup> :  
« بل المقصود تمجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية .  
فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ !! » .  
هذا هو الذي انتهى إليه الغزالي في أصل العقل ، بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة .  
ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى ، حين يجد الغزالي واقفاً من العقل هذا  
الموقف ، وأن ينحيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية .

نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين ، أن هناك أموراً لا تعالج  
— أول ماتعالج — إلا بالعقل ، كوجود الله ، وقدرته على إرسال الرسل ، فإن  
العقل لو لم يخطط بنفسه هذه الخطوة ، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه  
رسول الله . وكالبحث في صحة دعوى النبوة ، فإن هذه مسألة يعول فيها أيضاً  
على العقل .

نعم إنه بعد قطع العقل هاتين المرحلتين ، يمكنه أن يتقبل مطمئناً كل  
ما يأتي عن طريق الرسول ، متى وثق من صحة نسبته إليه .  
يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده<sup>(٢)</sup> :

(١) طبع الحلبي ص ١٥٧ ولقد كرر هذا المعنى في مواضع من الكتاب .

انظر الملحق رقم ٢

(٢) ص ٧ « رسالة التوحيد » . وبمثل هذا صرحت العقائد النفسية

« وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ؛ كإلحاق وجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحي به إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسالته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها » .

فهل الغزالي يرى في المسألة رأياً غير ما تقرر بين القوم ؟  
الظاهر مما سبق - حيث استبعد أن تكون الإلهيات كلها قاطعة كبراهين الهندسيات - أنه يخالفهم . لكننا نجد في نفس الكتاب يقول :  
« وإذا <sup>(١)</sup> ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليها ، فما إنكاركم على هذه الفرقة <sup>(٢)</sup> المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات الرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي ، والنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن ، المعترفة بالعجز عن درك حقيقته » .

وهذا يفيد موافقته للقوم فيما ذهبوا إليه .

(١) ص ١٥٧ .

(٢) الأوصاف التي سيذكرها تنطبق على الأشاعرة ، وفي هذا ما يدل على أنه يرمى من وراء التشويش على الفلاسفة ، إفساح المجال لمذهب كلامي معين .

وهو بهذه الفقرة ، يرسم المنهج الذى يراه قوياً فى البحث : فيطلق للعقل العنان بتدريج ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحد الذى لا يكون له فيما وراء مجال .  
وهنا نسأل « أبو حامد » سؤالين :

### السؤال الأول

إذا كان يرى أن للعقل الحق فى البحث عن بعض مسائل الإلهيات - كما يفيد هذا النص - فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة ، حين استعملوا العقل فى هذه المسائل ؟!

### والسؤال الثانى

إذا كان « أبو حامد » يرى هذا المنهج صواباً ، فلماذا لم يجد فيه شفاء نفسه ، وراح يطلب الحق ، مرة عند التعليمية ، وأخرى عند الصوفية ؟!!  
الجواب على الأول : يتضح إذا عرفنا أن الغزالي ألف كتاب التهافت ، ليسلب من العامة ثقتهم كلية بجماعة المتفلسفة ، بإظهار أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلًا فى دائرة اختصاصه ، وأيضاً أخطأهم الصواب حين استعملوا العقل فيما هو من اختصاصه ، فكانت بضاعتهم كلها مزجاة .  
هكذا أراد أن يظهرهم الغزالي ، حتى لا يدع متمسكاً لمن يريد أن يأخذ عنهم ، ويتعلم منهم ، فهو لا يرى الخير للعامة إلا فى البعد عن الفلاسفة نهائياً  
قال فى التهافت (١) :

### « مقدمة ثالثة »

/ ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض : ببيان وجود تهاقضهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به : بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلها واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلننظاها عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

أما الجواب على السؤال الثاني : فهو أن هذا المنهج لم يرسمه الغزالي لنفسه ، وإنما رسمه لطائفة لم تسم بأفكارها إلى درجة الاجتهاد المطلق ، بل عولت في بعض ماتدين به على التقليد ، ولكنها بدل أن تقلد صاحب الشرع ، راحت تلتمس الحق بين تخليط الفلاسفة وتخيلاتهم<sup>(١)</sup> ، فالغزالي يرسم لهم هذا المنهج ويقول لهم : الأولى تقليد صاحب الشرع .

أما هو فليس يجد في هذا المنهج شفاء نفسه ، وكيف والشرع بمقدار ما أفاض في العمليات ، اقتصد في المسائل النظرية ، رعاية لعقول العامة أن تتخبط في مالا تحسنه، وفيما ليس لها به حاجة !!

(١) أعنى في نظر الغزالي في ذلك الوقت .

يقول الغزالي<sup>(١)</sup> :

« وعلى هذا المعراج - يشير إلى المعراج الثاني في بحث النفس وهل هي باقية أم لا - يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ، ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، ويصدق أو يكذب ، وكلام الرسل عليهم السلام ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض ، والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فتعترض من قولهم على قولهم ، فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً » .  
ويقول في موضع آخر<sup>(٢)</sup> :

« ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاء النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجمل ولم يفصل » .

وهذه المسائل النظرية ، هي التي يبحث عنها الغزالي ، ويريد أن يصل فيها إلى يقين ، فكيف يقنع هو بهذا المنهاج الذي يهمل هذه المسائل نهائياً ؟!!  
وإذا كان الشرع قد أجمل فإذن ليس فيه ما يبحث عنه الغزالي ، وإذا كان منهج الفلاسفة غير صالح ، فليطلب الحق إذن عند فريق ثالث قال :  
« ثم<sup>(٣)</sup> إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتزييف ما يزيغ منه ، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات » .

(١) ص ٦٣ في « معراج السالكين » . (٢) ص ٥٢ « ميزان العمل »

(٣) ص ١٠٧ من المنقذ .

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية . وماذا يقول أهل تلك الطريقة ؟ ! يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وهكذا يقول الغزالي . فهم إلى هذا الحد متفقدون . عما ذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم ، الذي يتلقى عن الله مباشرة . أحب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه ! ! ! ولكن أين ذلك الإمام ؟ . . . فنش عنه الغزالي طويلاً فلم يجد ، وتبين أنهم فيه مخدوعون ، وأن هذا الإمام شخص خرافي ، لا حقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكر راجعاً .

بقيت أربعة الفرق التي حصر الغزالي الحق بينها : بقى المتصوفة ، الذين يقولون بالكشف ، والمعاينة ، والاتصال بعالم المالكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار .

ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ! أجابوه بأن طريقهم علم وعمل (١) قال (٢) :

« ولما كان العلم أيسر على من العمل ، ابتدأت بتحصيل علومهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات الماثورة ، عن الجنيد ، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي ، - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على

كمنه مقاصدهم العالمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم، بالتعلم والسماع .  
حصل الغزالي كل هذه العلوم وانسكن بقى عليه العمل ، وفي هذا يقول (١) :  
« فظهر لي أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق  
والحال وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن يعلم [ الإنسان ] حـد الصحة ، وحد الشبع ،  
وأسبابهما ، وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان ، ...  
فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد ، وشروطها ، وأسبابها ، وبين  
أن يكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا .

وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن  
تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه ، بالسماع  
والتعلم ، بل بالذوق والسلوك »  
وهنا ينبغي أن نحدد معنى العلم الذى حصله الغزالي ؛ ومعنى العلم الذى  
يسعى إليه عن طريق المكاشفة .

الأول : هو العلم العملى الذى هو العلم بكيفية العمل ، وهو أقل درجة  
من العمل ؛ لأنه وسيلة إليه ، والوسيلة لا تكون أشرف من المقصد (٢) .

(١) فى المنقذ ص ١٢٣

(٢) قال فى « ميزان العمل » ص ٥١ : « ومن العمل العلم العملى ، أعنى  
ما يعرف به كيفيته ، فإن العلم العملى ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه  
فيه مراد له » .



والثانى : هو العلم النظرى ، كعرفة أحوال النفس فى المعاد الأخرى ،  
وأشياء ذلك .

والمتصوفة يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وعلوم مكاشفة ، فغاية علوم  
المعاملة العمل بمقتضاها ، ومن العمل اشتق اسمها .

وهى تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ، كعلم الفقه ، ويسمى علم  
الظاهر ، وإلى علوم تتعلق بالقلب ، لمحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات  
الحسنة فيه ، وتسمى علم الباطن .

وعلوم المعاملة بقسميها وسيلة إلى العمل الذى هو غايتها ، وأشرف منها ،  
والعمل بدوره وسيلة إلى علوم المكاشفة ، التى هى نظرية محضة ، وبها السعادة  
القصوى ؛ لأنها تعد المرء لأن يقرب من الذات الأقدس ، قربا بالمعنى والشرف ،  
لا بالمكان والمسافة .

وعلوم المعاملة تهى القلب لإفاضة هذه التجليات — أعنى علوم المكاشفة —  
من قبل الجواد الذى لا مانع من جهته أصلا ، وإنما المانع من جهة القابل ،  
قال الغزالى (١) :

« واتفقوا — يعنى المتصوفة — على أن العلم أشرف من العمل ، وكأن العمل  
متمم له ، وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ، ولأجله قال الله تعالى : « إليه يصعد  
الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » .

« والكلم الطيب يرجع إلى العلم عند البحث ؛ فهو الذى يصعد ويقع الموقع ؛

والعمل كالخادم له ، يرفعه ويحمله ، وهذا تنبيه على علو رتبة العلم .

فوسيلة المعرفة في نظر المتصوفة تتكون من مرحلتين :

المرحلة الأولى : العلم العملي الذي هو معرفة كيفية العمل .

المرحلة الثانية : نفس العمل ، سواء كان ذلكم العمل عمل تخلية ،

كالتجرد من الصفات المذمومة ، أو عمل تخلية كالتحلي بالفضائل المحمودة .

فالغزالي إلى هذا الوقت ، كان قد قطع المرحلة الأولى فقط ؛ إذ كان قد

عكف على علم المعاملة فحصله ، كما حدثنا هو عن ذلك ، ولكن بقي عليه المرحلة

الثانية ؛ بقي عليه التمسك بأحكام الفقه والأخذ بها عملياً ؛ بحيث لا يفرط

في صغير منها ولا كبير ، وبقي عليه محو الصفات الرديئة من القلب ، مثل

العجب والرياء والحسد وحب الدنيا وحب الجاه والمال والأولاد ؛ وبقي عليه

إحلال الصفات الطيبة ، والفضائل الخلقية ، محلها ، مثل الصبر والقناعة

والخمول والتوكل .

وقد أجهل ذلك كله بقوله <sup>(١)</sup> :

« رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور ،

والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى . وذلك لا يتم إلا

بالإعراض عن الجاه ، والمال ، والحرب من الشواغل والعلائق » .

وقال في الأحياء <sup>(٢)</sup> :

---

(١) في المنقذ ص ١٢٥

(٢) ج ٨ ص ٣٣ طبع لجنة نشر الثقافة .

« بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه » .  
وأنى للقلب البشرى أن يتجرد من كل هذه الأمور ؟ ! اللهم إنها مطلب  
عسير قل من يطيقه من الرجال ؛ حتى الغزالي نفسه . فإن الغزالي إلى هذه  
اللحظة التي نؤرخها ، إذا كان قد امتاز عن الناس بوفرة في العلم ، وبِعزُوف عن  
التقليد ، وعن الجرى في أعقاب الغير ، فإنه من حيث المسائل الدنيوية إنسان  
عادي ككل إنسان لم يفرغ نفسه من مظاهرها ، إذ يتصبأ المجد ، ويأسر  
حب الشهرة ، ويغريه المال ، ويفتنه حب الرياسة .  
إستمع إليه يتحدث عن نفسه ، حينما أراد أن يطبق عليها هذا البرنامج ،  
يقول (١) :

« ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس في العلائق ؛ وقد أهدت بي من  
الجوانب ، ولاحظت أعمالى - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا مقبل على  
علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس ،  
فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحررها طلب الجاه وانتشار  
الصيت » .

فكيف يتخلص الغزالي من كل هذه العلائق التي أهدت به ؟ ! وكيف  
يترك منصبه في التعليم ، وهو أكبر مركز تتشوف إليه النفس في ذلك الزمان ؟ !  
وكيف يترك المال وهو كثير (٢) وفير ؟ ! وكيف يترك الوطن وقد جبات

---

(١) المنقذ ص ١٣٦ . (٢) حدث هو عن نفسه أنه لما

عزم على الخروج ، احتجز نفسه ولأولادهما يكفي ، ثم وجد لديه باقياً تصدق به .

النفوس على التعلق به ؟! وكيف يترك الأولاد ؟! وفيهم يقول الشاعر :

وإنما أولادنا أكبا دنا تمشي على الأرض

وكيف يترك بغداد ونعيمها ؟! وقد وصفها الدكتور زويمر أوصافاً شيقة  
ثم عتب بقوله (١) :

« ومما تقدم يتضح لنا كيف تنعم الغزالي على مائدة نظام الملك وغيره ،  
من أصحاب الثراء ، وأن الجوع لم يدخل أسوار بغداد » .

وكيف يترك المدرسة النظامية وقد كان من كبار مدرسيها (٢) ؟! وهي مبنية  
على الشاطئ الشرقي لنهر دجلة ، بجوار الميناء والسوق .

لا شك أن الأمر خطير ، والموقف محير ، وندع « الغزالي » يعبر لنا عن  
شعوره إزاء هذه الورطة ، فإنها حال نفسية دقيقة ، لا يحسن وصفها ، إلا من  
ذاقها وأحسها قال الغزالي (٣) :

« فلم أزل أفكر في الأمر مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم  
على الخروج من بغداد ، ومشاركة تلك الأحوال ، يوماً ، وأحل العزم يوماً ،  
وأقدم فيه رجلاً ، وأؤخر فيه أخرى ، لاتصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ،  
إلا ويحمل عليها جند الشهوة فيفتريها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني  
بسلاسلها إلى النقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر  
إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء

(١) ص ٦٨ من كتابه عن الغزالي .

(٢) زويمر ص ٦٨ (٣) ص ١٢٦ من النقد .

وتخييل ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تتبعث الداعية ، وينجزم العزم على الحرب والفرار ، ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أنت أذعنت لها ، وتركت هذا الجاء العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنقيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا تيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني ، حتى اعتقل عن التدريس ، فسكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً ، تطيباً لقلوب المختلفة إليّ ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقدة في اللسان ، حزناً في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراة الطعام والشراب ، فكان لا ينساع لي ثريد ، ولا تهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج .

ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، إلتجأت إلى الله التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاء ، وسهّل علي قلبي الإعراض عن الجاء ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام ، حذار أن يطلع الخليفة وجملة

الأصحاب على عزمي في المقام بالشام ؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبداً ؛ واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بُعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاية ؛ وأما من قرب من الولاية ، وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانكباب على ، وإعراض عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوي ، وليس له سبب إلا عين أصابت الإسلام وزمرة العلم ، ففارقت بغداد » .

أخيراً وبعد لأي - كما قص علينا الغزالي نفسه إستطاع أن يتحرر من خداع الدنيا وتليساتها ، وأن يحمل نفسه على الأخذ بطريق الصوفية ، عليه يجد فيه برد اليقين وطمأنينة المعرفة .

ويرى الصوفية أيضاً من تنمة منهجهم<sup>(١)</sup> : « أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القاب ، مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله .

وذلك في أول الأمر ، بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : « الله . الله » مع حضور القاب وإدراكه ، إلى أن تنتهي إلى حالة : لو تركت تحريك اللسان ، لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك ! لكثرة

اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ؛ بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والدوام .

ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . قد يكون أمراً كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ؛ وقد يتأخر ؛ فإن عاد فقد يثبت ؛ وقد يكون مختطفاً . وإن يثبت إمتد ثباته ؛ وقد لا يطول ؛ وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ؛ وقد لا يقتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى ، لتفاوت خلقهم وأخلاقهم .

فهذا منهج الصوفية . وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط .

هذا هو المنهج الذي غادر الغزالي بغداد ، وغادر كل مظاهر الأبهة والترف من أجله ، علّه يظفر من ورائه بما يتحرق إليه شوقاً ، من إدراك الحقيقة اليقينية .

## في الشام وبلاد الحجاز

ترك الغزالي بغداد هائماً على وجهه في إثر الحقيقة ، فهل أخذ أولاده معه في هذه الرحلة الشاقة ؟ !

يقول الأستاذ محمد رضا<sup>(١)</sup> .

« فارق الغزالي بغداد وفرق<sup>(٢)</sup> ما كان معه من المال ؛ ولم يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأُطفال » .

ويقول الدكتور زوهر<sup>(٣)</sup> :

« وترك كل ما يملك سوى ما يكفيه وعائلته من القوت » .  
وهذه النصوص تفيد بظاھرھا أنه أخذ أسرته معه ؛ لكن هذا غير مستقيم في نظري لأمرين :

الأول : قول الغزالي نفسه بعد أن طوّف في الآفاق ما شاء الله أن يطوف :  
« ثم جذبتني الهمم ودعوات الأُطفال إلى الوطن » .  
فهذه العبارة تفيد أن الأُطفال لم يكونوا معه .

الثاني : أن اصطحاب الأولاد يتنافى مع المنهج الذي رسمه الصوفية ؛  
والذي أخذ « الغزالي » نفسه بتطبيقه بخلافه ؛ وهو ينص على التجرد من

---

(١) في كتابه عن الغزالي ص ١٣ .

(٢) وهذا يفيد أنه كان لديه مال مدخر . (٣) في كتابه ص ٦٩ .



علائق المال ، والأهل ، والأولاد ، والوطن .

ومهما يكن من شيء فقد خرج « الغزالي » من « بغداد » أواخر سنة ٤٨٨ هـ ذاهباً إلى الشام ؛ حيث يستطيع الخلوة ؛ ليطبق منهج الصوفية العملي قال (١) :

« ثم دخلت الشام ، وأقيمت بها قريباً من سنتين ؛ لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتركيب النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلتته من علم الصوفية . فسكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ؛ أصعد منارة المسجد طوال النهار ، وأغلق بابها على نفسي (٢) . »

---

(١) في المنقذ ص ١٢٩ .

(٢) وقد اعتور خلوته نشاط وفتور . لأن إعطاء الدروس في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية خروج على هذه الخلوة بعض الشيء ، واعتزامه زيارة الأندلس وسلطان الغرب ، ربما كان خروجاً على هذه العزلة كل الشيء .

ويحدثنا صاحب « عقود الجواهر » عن ملابس الغزالي ، وعن حالته النفسية أثناء هذه العزلة فيقول :

« ذكر علاء الدين الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » أن القاضي أبابكر بن العربي قال : رأيت الإمام الغزالي في البرية ، وعليه مرقعة ؛ وعلى =

ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأقبل بابها على نفسه .

ثم تحركت في " داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة

عاتق ركة ، وقد كنت رأيته ببغداد ، يحضر درسه أربعمائة عمامة ، من أكابر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم . قال : فدنوت منه وسلمت عليه ، وقلت : يا إمام أليس تدريس العلم ببغداد خيراً لك من هذا ؟ ! . قال : فنظر إلى شذراً وقال :

« لما طالع بدر السعادة ، في فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصال ، في مغارب الوصول .

|                               |                           |
|-------------------------------|---------------------------|
| تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل     | وعدت إلى مصحوب أول منزل   |
| ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه   | منازل من تهوى رويدك فأنزل |
| غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد | لغزلي نساجا فكسرت مغزلي » |

هذا وفي نفسي من تمثل الغزالي بالبيت الثالث شيء ، فإن الغزالي - كما حدثنا - لم يترك بغداد لعدم وجود تلامذه يفهمون نظرياته بل تركها ليطبق البرنامج الصوفي العملي على نفسه .

ثم إنه لم يكن له إلى هذه اللحظة نظريات هامة ؛ لأنه لا يزال شاكاً ، وكل ما كان يلقيه من دروس ، أو يودعه مؤلفاته ، إنما هي - في أكثرها - نفحات مرادة ، لعلماء الكلام وغيرهم كما سبق القول .

على أنه ليس يبعد أن يكون ذلك من البواعث أيضاً .

وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه فسرت إلى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فأثرت العزلة به أيضاً ، حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة ، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها ، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها .

ودمت على ذلك مقدار عشر سنين <sup>(١)</sup>

(١) لم يشر الغزالي في كتبه إلى دخوله مصر ويعمل الدكتور زويمر ذلك « بأن علماء الأزهر في ذلك الوقت ، لم يحسنوا لقاءه ، مع شهرة صيته في كل العالم الإسلامي ، ومع وجود تلامذة له في بغداد ونيسابور ممن كانوا أصلاً في مصر وشمال إفريقيا : ظناً منهم أنه لا علم إلا في الأزهر ، ولا عالم إلا من الأزهر ، وأن كل من تعلم في غير الأزهر لا يكون عالماً حقاً .

وقد كانت القاهرة في وقت زيارة الغزالي لها ، مركز المدينة العربية ، وكانت مزدانة بكل أمجاد الدولة الفاطمية » .

وإني لا أوافق الدكتور زويمر فيما ذهب إليه ، من تعليل شبه الجفوة التي وقعت بين الغزالي وعلماء الأزهر ، فلربما كان اختلاف المذهب هو السبب لا عدم اعتداد الأزهريين بغيرهم .

يبين لنا الغزالي أنه أقام مختلياً بالشام قريباً من سنتين ؛ ولكنه لم يبين لنا كم أقام في بيت المقدس . ولا كم أقام في الحجاز ، ولا كم أقام في طوس بعد العودة إليها ، ولكنه أبهم كل ذلك وقدره بمشـر سنوات ، غير أنه في موضع آخر<sup>(١)</sup> يقدر هذه المدة بإحدى عشرة سنة ، فاعلمه هنا قدرها على التقريب ، وهناك لما استعمل الأرقام قدرها تقديراً مضبوطاً .

وفي هذه المدة - مدة الخلوة والعزلة - تجلت للغزالي الحقيقة التي كان يتلهف شوقاً إليها . فهدأت نفسه ، وذهب قلقه ، وأدرك أن طريق الصوفية هي الطريق الحق ، فإن يعود الغزالي بعد ذلك حائراً ؛ فقد ظفر بما كان ينبغي ، وإن يعود باحثاً عن منهج لليقين بعد ؛ فقد وجد في الصوفية<sup>(٢)</sup> « أنهم هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ؛ وأخلاقهم أزكى الأخلاق<sup>(٣)</sup> » ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ؛ وليس

= فما دامت مصر كانت مزدانة بأعجـاد الدولة الفاطمية إذ ذاك ، لا بد أن يكون المذهب الرسمي فيها هو المذهب الشيعي . ومعروف أن الغزالي كان سنياً وهذا كاف لحدوث شبه الجفوة التي وقعت .

(١) ص ١٥٣ النقد . (٢) ص ١٣١ النقد .

(٣) أنظر النص رقم ٥

وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به» (١).

وهكذا بمد أن طوَّف الغزالي في آفاق المعرفة ما شاء الله أن يطوِّف ، لم يرقه سوى التصوُّف .

وقد كان الغزالي في هذا التطواف مدفوعاً بعامل خاص ، هو عامل الدين ، فهو لم يحمل نفسه على السخول في هذه المفاوز الضيقة ، والشعاب الملتوية ، إلا من أجل الدين .

(١) وهل تقرر الضرورة العقلية ، التي كان يحتكم إليها الغزالي في القبول والرفض ، طريقة المتصوفة هذه ؟ لا ، نعم ؛ لأن الإنسان في النوم حين تتعطل حواسه ، وتخلو نفسه إلى ذاتها ، تطلع على أمور تحصل في المستقبل ، كما ظهرت لها في النوم . فإذا جاز للنفس أن تشرف على عالم الماكوت حين غفلة الحواس ، فإن هنالك أناساً يهبأون حواسهم تمام الإهمال في حال اليقظة ، فلا مانع في تلك الحال من أن تطلع نفوسهم على عالم الماكوت .

ولأن الأنبياء يخبرون عن أمور تحصل في المستقبل كما أخبروا تماماً ، وليس النبي إلا إنساناً كاشف بحقائق الغيب ، وكاف مع ذلك هداية الناس وإرشادهم .

فلا يستحيل أن يكون بين الخلق إنسان مكاشف بحقائق الأمور ، ولا يكاف هداية الخلق وإرشادهم .

قال « ديبور » (١) :

« ولم يكن الذى حملته على دراستها - يعنى الفلسفة - مجرد شغف بالعلم ؛ بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التى كان يثيرها عقله ، ولم يكن يحاول الوصول إلى تعليل ظواهر الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ، بل كان يبنى طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا » .

وباسم الدين قبل الغزالي من العلوم ما قبل ، وباسمه رد من العلوم ما رد ، فالرياضة علم وثيق الأدلة لا صرية فيه ، ولا يصطدم فى شىء مع أوليات الفكر ، ولكنه يخشى على من يقرؤه أن يمنح كل علوم الفلاسفة هذه الثقة .

وفى الحق أن الغزالي قرأ وألف ، وأفرط فى القراءة والتأليف ، من أجل الدين ، وشك وأمعن فى شكه وباعثه على ذلك هو الدين ، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها ، هو وحدة الموضوع ، قال صاحباً مقدمة المنقذ (٢) :

فمن صدق بالرؤى الصحيحة ، والنبوات ، لم يسعه إلا أن يصدق بأن طريق التصوف فى المعرفة طريق تؤيدها الضرورة العقلية .

وإلى هنا انتهت الضرورة العقلية من أداء رسالتها ، وهى هداية الغزالي إلى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، فأسلم الغزالي نفسه إلى هذه الطريق ، واستقى منها ما شاء من المعارف .

غير أن الضرورة العقلية ، قد لعبت مع الغزالي دوراً آخر هو شرح مكاشفاته وإلهاماته .

« وبلغت مؤلفاته كلها عدداً ضخماً ؛ وتدور مباحثها كلها حول الفكرة الدينية ، التي شغلت حياته . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة هي وحدة الموضوع ، ووضوح الفكرة الأساسية ، وقوة التعبير في الدفاع عن نظرياته .

وفي الحقيقة فقد كان للغزالي أسلوب تتدفق منه الحياة ، بعيد عن الصناعة اللفظية ، غاية في الصراحة والوضوح ، يشعر القارئ في كل جملة ، بأن هناك قلباً يخفق ، وفكراً يجول ، وإرادة تملي » .

ليس في وسعنا أن نستبين بالظروف الأولى التي أحاطت بالغزالي ، فالأب المتصوف ، والوصي المتصوف ، والعم المتصوف ، والأخ المتصوف ، والأساتذة المتصوفون ، و « نظام الملك » المتصوف أو صديق المتصوفة ، والعصر المتصوف كله ، كما حكى الدكتور زويمر<sup>(١)</sup> .

وأخيراً نفس الغزالي المشرقة ، ذات العاطفة المتدفقة ، كل أولئك قد طبع الغزالي بطابع خاص ، طابع التدين والحيلة ليوم الجزاء .

قد يكون الغزالي نفسه قد غفل عن ذلك الطابع أول الأمر ، ولم يدركه تمام الإدراك ، فإن الحالات النفسية في أول أمرها تخفى حتى على أصحابها . والذي يظهر لي أن الأمر مع الغزالي كان كذلك ، بدليل أن الهوى قد لعب به حيناً ، وأن الشهوة والمجد الزائف قد تصبياه بخرى في تيارها أحياناً ؛ كما حدث هو عن نفسه .

ولكن لم تلبث تلك العوامل الأولى الدفينة في نفسه ، الكمينية في قرارة

---

(١) في كتابه عن الغزالي ص ٧٦ .

وجدانه ، أن ظهرت بعد أن كانت قد استكملت قوتها ، فنشأت عنه هذه المظاهر المستعارة ، وبقيت إليه هذا الجهد المزيف ، فسفرت نفسه الحقيقية ، رافعة علم الصوفية عاليا . بعد أن كانت قد أعدت له من وسائل الدفاع ما كفل له الظهور .

يقول الأستاذ ماكيدونالد<sup>(١)</sup> :

« كانت الصوفية موجودة في الإسلام قبل الغزالي ، إلا أنها كان يُنظر إليها كأشياء شتى ، تخالف للشرع ، مزر بتمتاع من يتبعه . ولكن الغزالي لما ظهر في ميدان الحياة ، عزز الصوفية في تعاليمه أيما تعزيز ، وطبقها على الشرع ، وطبق الشرع عليها ، وزاد في تكريمها ، حتى صارت الصوفية ذات المكانة العليا بين عموم المسلمين ، بل بين جميع الفرق الإسلامية منذ ذلك الحين » .

انكشف للغزالي ولا بد أثناء تلك الخلوة من المعارف ما لم تسعفه به جميع وسائل المعرفة الأخرى قال<sup>(٢)</sup> :

« وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها »<sup>(٣)</sup>

---

(١) نقلاً عن كتاب الدكتور زويمر ص ١٢٨ .

(٢) المنقذ ص ١٣٥ .

(٣) ما هذا الذي انكشف للغزالي ؟! وما هي على وجه التحديد المسائل

التي كان يشك فيها الغزالي ؟! والتي من أجلها جاب آفاق الحقيقة باحثاً عنها ؟! ويجب من أول الأمر أن نميل بهذا السؤال بعيداً عن الفترة التي شك فيها



الغزالي في العقل والحواس جميعاً ، فإنه في هذه الفترة ، ما كان يؤمن بشيء أصلاً ، مثله مثل السوفسطائي سواء بسواء .

وإنما نقصد بالسؤال ، ما قبل هذه الفترة وما بعدها ، إلى أن تصوف .  
فيهما إذن فترتان :

١ — فترة قبل نوبة الشك العنيفة .

٢ — وفترة بعدها إلى أن تصوف .

أما الفترة الأولى فقد كان الغزالي فيها لا يشك في موازين الحقيقة إذ كان لديه منها إذ ذاك العقل والحواس والتضاي المشهورة وظواهر النصوص .

وإنما كان يشك في أي الفرق المختلفة على حق ؟

وأما الفترة الثانية ، فقد كان شكه أيضاً بعيداً عن موازين الحقيقة ، ولكن لم يكن لديه منها سوى الضرورة العقلية .

وإنما كان يشك أيضاً في أي هذه الفرق على حق ؟

والعقل وما معه في الفترة الأولى ، والعقل وحده في الفترة الثانية ، كاف — على مذهب الغزالي نفسه — لإثبات ذات الإله ، وإثبات صدق مدعى الرسالة .

وعن طريق صاحب الرسالة يؤخذ الإيمان باليوم الآخر .

وهذه هي أصول الإيمان . وقد حدثنا الغزالي نفسه أنه في أثناء تفتيته

عن صنف العلوم العقلية والشرعية ، حصل له علم يقيني ، بدلائل لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها ، بالله ، وبالنبوة ، واليوم الآخر .

فهل اليقين بهذه المسائل ، في هاتين الفترتين لم يعتوره شيء أصلاً من الشك؟! أم كان يدب إليه ديبه أحياناً؟!

هذا ما لم أجد حوله نصاً ، ولا شبه نص ، لا من الغزالي ، ولا ممن كتبوا عن الغزالي .

وإنما الذي أعرفه ، أن بين المسائل التي شغلت بال الغزالي طويلاً ، والتي من أجلها شك وأمعن في شكه ، مسألة النفس : تجردها ، وجوهريتها ، وقدمها وحدوثها ، وبقائها ، وفنائها .

هذه المسألة أعرف أنها من أهم - إن لم تكن أهم - المسائل التي شك فيها الغزالي ، لأنه حدثنا عن هذه المسألة في كتابه « معراج السالكين » فقال : « إنها أس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ، وطريق معرفة العالم ، وإنها المسألة التي لها يعمل العاملون ، ويجتهد المجتهدون ، وإنها إذا ثبت بقاؤها ، أمكن تصديق الأنبياء في كل ما أتوا به ، مما يتعلق باليوم الآخر ، من ثواب وعقاب ، وسؤال وحساب ، وبعث ونشور .. الخ .

وأما إذا لم يثبت بقاؤها ، انهدمت النبوات ، وبطل كل ما أتت به ، من حديث عن أمور الآخرة » .

هذه المسألة التي هي بهذه المثابة ، يرى الغزالي - كما حدثنا سابقاً - أن الشرع لم يخض فيها ، لكونها في غاية الغموض ، والأذهان في أكثرها ضعيفة . ولذلك لما سئل عنها الرسول كان الجواب « قل الروح من أمر ربي » وأمسك .

ثم إن الفرق المختلفة قد ذهبت في أمر النفس مذاهب شتى ، فمنهم قائل  
بقدمها ، ومنهم قائل بحدوثها ، ومنهم قائل ببقائها ، ومنهم قائل بفنائها ، ومنهم  
قائل بتجردها ، ومنهم قائل بجسميتها ، ومنهم قائل بأنها جوهر فرد .

وما دامت المسألة بهذه المثابة من الأهمية في نظر الغزالي ، وما دام الشرع  
قد أمسك عن القول فيها ، وما دامت الفرق لم تهتد بشأنها إلى رأى ، تجمع  
عليه وتعطيه صبغة اليقين ، فلا بد أن يضعها الغزالي ، في الموضع الذى تستحقه  
من العناية ، ولا بد أن يبحثها في هدوء وتؤدة ، ولا بد أن يطرح كل الآراء  
التي قيلت حولها ، حتى يفرغ ذهنه للرأى الحق فيها .

فسألة النفس كانت إذن ولا بد من المسائل التي شك فيها الغزالي .  
لكنى أعود فأقول : ما دامت النفس أساساً لليقين باليوم الآخر ، وما دام  
الغزالي قد شك فيها ، فلا بد أن ينجر شكه إلى اليوم الآخر .  
وأيضاً ما دام قد شك في اليوم الآخر ، فلا بد أن يكون قد استبقى الحكم  
بصدق الأنبياء ، إلى أن يثبت لديه أساس التصديق باليوم الآخر ، إذ لا يعقل أن  
يكون شاكاً في اليوم الآخر ، ومصدقاً بالنبي ، الذى يخبر باليوم الآخر .  
وعلى هذا يكون الغزالي قد شك في الفترتين اللتين نتحدث عنهما ، في النبوة  
واليوم الآخر .

هذا ما يؤدى إليه الاستنتاج ، وإن لم يكن لدينا بإزاء ذلك نص .  
كذلك لا بد أن تكون مسائل في الإلهيات قد امتد إليها شك الغزالي ،  
كمسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها . ومسألة قدرة الإله ، وأنها هل تتغلغل في

الكون جليلة وحكيمة ؟! أم يقف آثارها عند حد العقل الأول ، أو الصادر الأول ، على الإطلاق ، وعن هذا العقل صدر العالم وتسايل . وكسالة حياة السموات ، وأنها كانت حية ، أم جمادات ؟ . إلى غير ذلك من مسائل أخرى نظرية .

لأن الغزالي يحدثنا أن الشرع بمقدار ما أفاض في العمليات حتى علم الاستنجااء وكيفية ، أمسك عن الخوض في النظريات ، لأن الأذهان أكثرها ضعيفة ، وهذه النظريات هي التي عنها يفتش الغزالي .

والغزالي رغم ما عانى من الشك ، يعتبره الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح ، وفي ذلك يقول في المنقذ من الضلال :

« والمقصود من هذه الحكايات ، أن يعمل كمال المجد في الطالب ، حتى ينتهي إلى طالب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة ، بل هي حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واختفى ، ومن طالب ما لا يطلب فلا يهتم بالتقصير في طلب ما يطلب » .

ويقول في ميزان العمل :

« بجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة أعمى ، تطلب قائداً يرشدك إلى الطريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة أمرك ظم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به . في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات ، إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث .  
لتنشد للطلب ، فناهيك به نقماً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك  
لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .  
ويقول في معراج السالكين :

« واعلم يا أخى ، أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال ، من غير  
أن تتكلم على بصيرتك ، فقد نزل سميكت ، فإن العالم من الرجال ، إنما هو  
كالشمس أو كالسراج : يعطى الضوء . ثم انظر ببصيرتك فإن كنت أعشى  
فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقايد هلك هلاكاً مطلقاً » .  
بل أنه ليقول في أعظم كتاب ألفه ليناصر مذهب الأشاعرة وهو الاقتصاد :  
« إن إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع للأوهام .  
وأما اتباع العقل الصرف ، فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ، الذين أراهم  
الحق حقاً ، وقواهم على اتباعه .

وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات ، فأورد على فهم العاقل المعتزلى  
مسألة معقولة ، فيسارع إلى قبولها فلو قلت له : إنه مذهب الأشعرى ، رضى الله  
عنه ، لنفر واستنم عن القبول ، وانقلب مكذبا بما هو مصدق به ، مهما كان مسيئ  
الظن بالأشعرى ، أو كان قبيح ذلك في نفسه منذ الصبا .

وكذا تقرر أمراً معقولاً عند العاقل الأشعرى ، ثم تقول له : إن هذا قول  
المعتزلى فينفر عن قبوله ، بعد التصديق ويعود إلى التكذيب .  
ولست أقول هذا طبع العوام ، بل طبع أكثر من رأيت من المتوسمين باسم

العلم ، فإنهم لم يفارقوا الموام في أصل الاعتقاد ، بل أضافوا إلى تقليد الذهب ،  
تقليد الدليل . فهم في نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة في  
نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكّد اعتقادهم  
قالوا : لقد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا : قد عرضت  
لنا شبهة .

فيضعون الاعتقاد المتلف بالتقليد أصلاً ، وينبذون بالشبهة كل ما يخالفه ،  
وبالدليل كل ما يوافقّه .

وإنما الحق ضده ، وهو ألا يعتقّد شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى  
مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلاً .

## في نيسابور ثانيا

لقد مررنا بنا في نص المنقذ السابق ، أن دعوات الأطفال جذبت الغزالي إلى طوس ، بعد أن كان أبعد الخلق من الرجوع إليها . ومررنا بنا أنه وهو في طوس كان يتابع خلوته ، وإن كانت تحول دون اتصالها شواغل .

بينما هو كذلك إذ رأى أن الفساد قد استشرى ، وأن الشر كاد أن يودي بالعقائد ، فحدثته نفسه بالخروج عن العزلة ، ودعوة الخلق إلى الحق ولكنه لم يلبث أن رأى أن ذلك « لا<sup>(١)</sup> يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؛ فترخصت فيما بيني وبين الله بالاستمرار على العزلة ؛ تعللاً عن إظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من الخارج ؛ فأمر أمر إلزام بالهوض إلى « نيسابور » لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الأمر حداً كاد ينتهي - لو أصرت على الخلاف - إلى حد الوحشة ، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك على طلب العزلة الكسل ، والاستراحة ، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق » .

ذهب الغزالي إلى نيسابور<sup>(٢)</sup> ليدرس بمدرستها . وللمرة الثانية يدرس

---

(١) ص ١٥٣ من المنقذ .

(٢) ولسمنا نعلم عام ذهابه إليها ، كما لا نعلم عام رجوعه منها .

الغزالي بمدرسة نيسابور : المرة الأولى في حياة إمام الحرمين . وهذه هي المرة الثانية ؛ ولكن شتان ما بين الرتين ، قال (١) :

« وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؛ فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولي وعملي ؛ وكان ذلك قصدي ونيتي .

وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيته ، يعلم الله ذلك مني » .

مكث الغزالي في نيسابور ماشاء الله أن يمكث ، ثم عاد إلى طوس ولم يبرحها بعد ، وبني بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية . ثم توفي في ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ . بحضرة شقيقه احمد . ثم دفن شرق الحصن بمقبرة الطابران ، قريباً من قبر الشاعر الفردوسي الشهير .

توفي الغزالي ولسان حاله يقول (٢) :

« إنني أضع روحي بين يدي الله ؛ وليدفن جسدي في طي الخفاء ؛ وأما اسمي فأني باعته به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم » .

---

(١) ص ١٥٤ من المنقذ .

(٢) كلمة فرنسيس بيكون الفيلسوف الانجليزي المتوفى سنة ١٦٢٦ م



## خلاصة

ويمكن تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

(١) الفترة التي سبقت شكه .

(٢) فترة الشك بقسميه .

(٣) فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه ، فيمكن التفاضل بينها كفترة إنتاج عقلي ؛ لأن الغزالي في هذه الفترة كان متعلماً ، لم يبلغ درجة النضوج الفكري ، حتى ينتج إنتاجاً عقلياً مستقلاً ، وقد حدثنا الغزالي نفسه : أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية ، فترة الشك ، فقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى ، وهي فترة طويلة في حياة الغزالي . حدثنا الغزالي في النقد من الضلال ؛ أنه في هذه الفترة ، ألف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة ، وألف في نقد مذهب التعليم ، وكان يلقي دروساً في مدرسة بغداد ، في علوم الشريعة .

ومما يشير الدهشة أن شكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ؛

ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً : وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح ، دون النقد والتزييف .

اللهم إلا أن يكون مردداً لآراء غيره ، وشارحاً لها ، دون أن يعتقدوها .  
نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان : وأعني بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتفنيد ؛ لأن الشاك باحث ، لم تسلم لديه أدلة الدعاوى ؛ إذ قامت لديه حولها شبهة ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبهة في كتب ، أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه .  
لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم ، لكنى مع ذلك ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعى شكه ؛ لأن قارئ كتاب التهافت ، يلاحظ أن صاحبه لا يزال عملية الهدم فحسب ، بل هو يهدم ليفسح المجال لشيء معه ، لا يقوم إلا على هذه الأنقاض . إستمع إليه يقول <sup>(١)</sup> :

« ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ...  
وأما إثبات المذهب الحق فنسصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله ، نسميه « قواعد العقائد » ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم » .

وظاهر ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كلامياً معيناً يعتقد صدقه . لا كما فهم الأستاذ عبد الهادي أبو ريده ، في تعليقه على كتاب

«ديبور» من أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف ؛ لأن الغزالي في تلك الحال لم يشك قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد - وهذا يتنافى مع الشك الذي كان حاله في تلك الفترة .

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الأشكال ؛ فحدثنا أن المذهب ينقسم إلى أقسام ثلاثة :

الأول : مذهب يتعصب له المرء ؛ لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ؛ ومذهب أهله ، وهو إما مذهب الأشعرى أو المعتزلى ... الخ .

الثانى : مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم ، فلو كان المسترشد بليداً ، لا يستطيع إدراك المجردات فلا يقال له : الإله مجرد ، لادخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولو كان ذكياً ، ذكرت له حقيقة الأمر .

الثالث : المذهب الذى يعتقد المرء فى خاصة نفسه ، يلتقى الله عليه ، ولا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور تأتى الإشارة إليها .

فالغزالي فى حال شكه ، لعله إنما كان يشك فى المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة ، التى يلتقى الله عليها ، ويرأى الحق الصراح ، ولا يلزم من الشك فى المذهب بهذا المعنى ، الشك فى المذهب الرسمى الذى يتعصب له المرء .

فالغزالي فى دروسه وتأليفه الإيجابية ، والسلبية التى تتضمن الإيجاب « ككتاب التهافت » ، إنما كان يصور مذهب الرسمى ، كما يفهمه أهل السنة ،

ولقد أطلق هو نفسه على كتبه هذه . كلمة « المذهب الرسمي » .  
وذلك لأن مذهب أهل السنة ، هو مذهب الدولة التي نشأ في أحضانها ،  
ومذهب المدارس التي خرج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوا  
بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

وإذا فإن كتبه الكلامية كلها تردد نغمة واحدة .  
قال في مقدمة الاقتصاد : « الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباده عصابة  
الحق وأهل السنة » .  
وقال في مقدمة « قواعد العقائد » : « الفصل الأول في ترجمة عقيدة  
أهل السنة » .

وقال في مقدمة « الرسالة القدسية » : « الحمد لله الذي ميز عصابة السنة  
بأنوار اليقين » .

ورسالاته أيضاً في التوحيد إلى « ملك شاه » تصور مذهب أهل السنة .  
فلا يصح إذن للباحث أن يستمد تأليف هذه الفترة ؛ ويتخذها مصدراً  
لمعرفة الحقيقة في نظر الغزالي ، كما يدين بها وكما يلتقي الله عليها .

وأما الفترة الثالثة ، التي اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فلعلها  
الفترة التي يمكن استبعاد تأليفه فيها ، لتصور الحقيقة عنده .

لكن ليست كل مؤلفات الغزالي في تلك الفترة تصلح لذلك ؛ لأن الغزالي  
لم يتخل في هذه الفترة أيضاً ، عن مذهبه بالمعنيين الآخرين .

ولقد كان الغزالي نفسه دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ،

ضن بها على الجمهور ، أودعها خالص الحقيقة وصريح المعرفة .  
فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا لبس فيه  
ولا غموض .

ولعل في هذا ما يفسر لنا كيف إن الغزالي استعمل موازين للحقيقة لم  
يرض عنها بعد أن تصوف ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها  
عند المناسبة .

### إستنتاج

ومن دراسة تاريخ حياة الغزالي يمكننا أن نستخلص ما يلي :  
أولاً : لم يخرج الغزالي على سنة العصر ، من التزلف إلى الرؤساء ، وطلب  
الجاه والشهرة عندهم .  
ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك ، وتردد على مجالسه ، وخاض غمار  
الجدل الذي كانت تدار رحاه أمامه ، ليظهر على أقرانه ، وليطير اسمه في الآفاق .  
وأيضاً ألف وعلم ورفع صوته عالياً مدوياً ، بالدفاع عن الدين والزياد  
عنه ، وباعثه على كل ذلك ، ليس وجه الله تعالى <sup>(١)</sup> ، بل وجه الرؤساء  
والحكام الذين كان يهمهم نشر مذهبهم ؛ لأن قيام دولتهم منوط به .  
ولقد حدثنا هو عن ذلك في نص المنقذ السابق حيث يقول :

---

(١) كل ذلك كان قبل عهد التصوف .

« ثم لاحظت أعمالي : فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدقت بي من الجوانب . ولاحظت أعمالي ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ؛ بل باعثها ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت » .

فلا يمكن أن تتخذ تأليفه في تلك الفترة عنواناً صادقاً على عقيدته : فهو لم يكن يكتب ويؤلف ويعلم ما يعتقد أنه الحق ، بل ما يجلب عليه الشهرة وارتفاع المنزلة .

ولقد كان أكثر تأليفه في تلك الفترة حول تأييد عقيدة أهل السنة والدفاع عنها .

ولقد كان أهل السنة في تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ، ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم ، من يجروء على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ؛ ليطمعهم بسلاح العلم والمعرفة . أو على الأقل يحول دون هجماتهم ، ويمكن لذهب أهل السنة من أن يعيش في طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط .

فوجد أبو حامد في هذا مجالا لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، أطارته إسمه في الآفاق ، ورددت في الخافقين ذكره .

وثانياً : أحس بروح العصر المتمردة ، التي كانت تسم بالكفر والزندقة

كل من تحدّثه نفسه أن يتصل بالفلسفة والفلاسفة ؛ فأوجس منها خيفة على نفسه وعمل على تفادى شرها .

روى مؤرخوه أنه في مؤلفاته المنطقية استبدل أمثلة المناطق بأمثلة فقهية ؛ ليصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية، حتى يقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين .

بل لقد لاحظت في مطالعاتي أن الغزالي لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على ضرب أمثلة فقهية ، فقد ادعى أن المنطق ليس علماً فلسفياً صرفاً بل هو علم إسلامي أيضاً .

استمع إليه يقول<sup>(١)</sup> :

« وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر ، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد » .  
واقراً قوله في التهافت<sup>(٢)</sup> .

« ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يعني الفلاسفة - وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » ، فغيروا عبارته تهويلاً ؛ وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول . فإذا سمع المتكلمين والمستنصف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة » .

---

(١) ص ٣ مقاصد الفلاسفة .

(٢) ص ٤٥ .

بل لقد تلطف النزالى الأمر أكثر من ذلك : فاستخرج المنطق من كتاب الله ، وردّه فى أصله الأصيل إلى الأنبياء ، وإلى الكتب السماوية ، وكتاب « التسطاس المستقيم » يدور كله حول هذه الفكرة .

وفى هذا الكتاب يقول (١) :

قال - يعنى مناظره من أهل التعليم - هذه الأسامى أنت ابتدعتها . وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها ؟ !

قلت : أما هذه الأسامى فإنى ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن . وما عندى أنى سبقت إلى استخراجها من القرآن ، لكن أصل الموازين قد سبقت إلى استخراجها ، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى - عليهما الصلاة والسلام - أسام أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام .

وقد بعثنى على استبدال أسمائها بأسام أخرى غير ما سمعوها به ، ما عرفت من ضعف قريحتك ، وطاعة نفسك إلى الأوهام ؟ فإنى رأيتك من الاغترار بالظاهر بحيث لو سقيت عسلاً فى قارورة حجام لم تطق تناوله ؛ لنفور طبعك من المحجمة ، وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر فى أى زجاجة كان . وكذلك لا تنظر إلى القول من نفس القول وذاته ، بل من حسن صنعته ، أو حسن ظنك بقائله . فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح



الحال في اعتقادات ، رددت القول ، وإن كان في نفسه حسناً وحقاً .

فلو قيل لك : قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعاً ،  
وقلت : هذا هو قول النصارى ، فكيف أقوله !!! ولم يكن لك من العقل  
ما تعرف به أن هذا القول في نفسه حق ، وأن النصارى ما مقت لهذه الكلمة ،  
ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط : —

إحداهما : الله ثالث ثلاثة ؛ والثانية قوله محمد ليس برسول الله . وسائر أقواله  
وراء ذلك حق» .

وهذا تصوير جيد لروح العصر ، جمود وعصبية لفريق ، وجمود وعصبية  
على فريق . فالفريق الذي يتعصبون له ، يقبلون منه كل شيء ، حقاً وباطلاً ،  
والفريق الذي يتعصبون عليه ، يردون عليه كل شيء ، حقاً وباطلاً .

فالغزالي يلاطفهم ، ويسلك معهم شتى الحيل ، لينخفف من عصبيتهم ،  
وليتفادي شرورهم ، فهو يخترع المنطق الأسامي التي تناسبهم ، وهو يمثل لهم  
فيه بالأمثلة التي تناسبهم ، وهو يدعى لهم أنه علم سماوي ، ليس للفلاسفة فيه  
سوى الاصطلاحات والإيرادات ، وهو يطبق لهم المنطق على القرآن ، ويطبق  
القرآن على المنطق .

كل ذلك مسامرة لروح العصر الثائر المتمرد .

والغزالي وإن جعل الكتاب في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، إلا أنه  
يخاطب العصر كله ، بدليل أنه ردد هذا المعنى في كثير من كتبه .

وبدليل أنه يقول في آخر الكتاب : «هاكم قصتي ، مع رفيقي من أهل

التعليم ؛ ولم يك غرضي منها تقويم مذهبه ، بل لي غرض آخر أسمى من ذلك وأهم ، ثم تمثل بقول العرب : « إياك اعني واسمعي بإجارة » .  
والغزالي فيما يظهر كان يجب مسألة الجمهور ، ويكره أن يكون معه في خلاف ، فلم يك صلباً لا يكثرث بغيره ، ولا يقيم لنفوره كبير وزن . يدل على ذلك أنه كان يتلطف لإقناعه ؛ ويحتال لذلك شتى الحيل ، كما اتضح من محاولته رفع الجفاء الواقع بينه وبين المنطق .

وكما يتضح من غضبته التي غضبها حين تعرض متعرض لكتاب « الإحياء » بنقد ، فقد ثار ثورة شديدة تدل على اهتمامه بتقدير الجمهور ، ومحافظته على أن يظل ظافراً بتأييده (١) .

ولكن هل ظفر بما كان يسمي ؟ ! ، الواقع أنه اضطهد وعودى ؛ قال ماكدونالد : « وقد صادف في حياته مرارة الاضطهاد كملحد هو طرق » .  
والغزالي لم يحدثنا هل كان لحال عصره هذى أثر في إخفاء كتبه التي سماها مضموناتها على غير أهلها ، كما كان الشأن عند غيره من الباحثين ، الذين تفادوا ثورة الجمهور ، بإخفاء آرائهم ، كما حدثنا جولد زيهر أم لم يكن لها دخل في ذلك الإخفاء ؟ ! .

وسيمر بنا ما علل به الغزالي ذلك الإخفاء من أن تلك الكتب لا تليق بالجمهور ، بل بأكثر المترسمين بالعلم .

وليس بعيداً أن يكون لتلك الحال مدخل على أنها سبب مساعد لا سبب أساس .

# الفصل الثالث

## ملاحظات على كتب الغزالي

سنح لي أثناء الاطلاع على كتب الغزالي هذه الملاحظات :

أولا : أن الشك الذي اعتري الغزالي ، كان له تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية . فالغزالي شك ، وكان شكه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . فنظر إلى الفرق الموجودة في عهده ، وحصر الحق خلالها . ثم نظر فيها على هذا الترتيب :

- ١ — علم الكلام . وألف فيه ما شاء الله أن يؤلف .
  - ٢ — الفلسفة العقلية . وألف في نقدها ما شاء الله أن يؤلف .
  - ٣ — مذهب أهل التعليم . وألف في نقده كذلك .
  - ٤ — التصوف أو الفلسفة الروحية . وألف في تأييدها ونصرتها أيضاً .
- ولقد حدد لنا موقفه من هذه الفرق جميعاً . فهذا نستطيع ، إذا وقع في يدنا كتاب من كتب الغزالي ، أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه ، والروح المسيطرة عليه .

فمثلاً كتاب « ميزان العمل » أعياني أسره ، وحاولت طويلاً أن أعرف

سقى ألفه ، فلم يتيسر لي ذلك إلا بعد جهد جهيد .  
ذلك أن الغزالي نعى في أوله ، على أنه ألفه على نمط كتاب آخر ، اسمه  
«مقيار العلم» إذن لابد أن يكون «مقيار العلم» هذا ، سابقاً على «ميزان العمل» .  
ولكن سقى ألف الغزالي «مقيار العلم» ؟  
بعد البحث الشاق ، وجدت الغزالي ينص في كتابه «تهافت الفلاسفة»  
على أنه ألف بصحبته - أي التهافت - كتاباً في المنطق هو «مقيار العلم» .  
ولكن سقى ألف الغزالي كتابه «التهافت» ؟  
ينص «الغزالي» في المنقذ على أن كتبه التي رد فيها على الفلاسفة العقليين  
ألفها في بغداد .

فيكون إذن كتاب «ميزان العمل» مؤلفاً في بغداد . أو في ما طاف  
فيه «الغزالي» من البلدان بعد الخروج من بغداد ، أو فيما بعد ذلك أيضاً ،  
حين ألقى عصا التسيار نهائياً .

وهذه معرفة عامة ، ثم لا تتناسب مع ما أحيطت به من صعاب .  
أما الآن ، وبعد معرفة تاريخ «الغزالي» الفكري ، الذي نظمته شكك ،  
وبعد معرفة موضوع كتاب «ميزان العمل» ، وأنه لشرح وتأيد مذهب  
المتصوفة ، فنستطيع أن نعرف أن «الغزالي» ألفه في أخريات أيامه ، بعد أن  
اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، وبعد أن ارتضى منهمجهم في طلب الحقيقة ،  
فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة .

ثانياً : كان المنظور أن الغزالي ، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف

الصوفية ، التي جماعته في مصاف أولئك الذين يطلعون على اللوح المحفوظ ،  
ويدركون أرواح الأنبياء ، ويخاطبون الملائكة ، لا يعالج مسائل ما وراء الطبيعة  
بالعقل ؛ بعد ما لم تصبح له به حاجة ، وبعد ما قضى عليه بالفشل والعجز ، عن  
أن يحل مشاكل ما وراء الطبيعة .

ولكننا نراه يروج بالعقل أحياناً في كتبه ، التي ألقاها بعد اهتدائه إلى الكشف  
الصوفي<sup>(١)</sup> ، حتى ليخيل إلى القارئ ، أنها نتاج العقل المحض ، ووليدة  
الفكر الصرف .

فتلاً يحدثنا عن مسائل هامة ، كان لها خطرهما في التصوف وفي الفلسفة  
على العموم<sup>(٢)</sup> ، فيقص علينا حقيقة الأمر فيها كما أدركها فيقول<sup>(٣)</sup> :

« وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب - يعني بين الواصل وبين الله - ، يكاد  
يتخيل معه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ،  
وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب « المقصد الأسنى » .

إذا انتقلنا مع الغزالي إلى هذا المبحث ، في كتاب « المقصد الأسنى » ،  
وجدناه يقول عن الاتحاد وبيان استحاطته<sup>(٤)</sup> :

« إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ، محال على وجه الإطلاق ؛

(١) كتاب « معارج القدس » وكتاب « المقصد الأسنى » .

(٢) هي مسائل الحلول والاتحاد .

(٣) ص ٣٢ « المنقذ » .

(٤) ص ٧٣

لأنا نقول : إذا عقل زيد وحده ، وعمره وحده ، ثم قيل : إن زيدا صار عمرًا ،  
واتحد به ، فلا يخلو — أي الحال — عند الاتحاد .

إما أن يكون كلاهما موجودين .

أو كلاهما معدومين .

أو زيد موجودًا ، وعمره معدومًا .

أو بالعكس .

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة .

فإن كانا موجودين ، فلم يصرا أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد  
منهما موجود .

وإن كانا معدومين ، فما اتحدا ، بل عدما ، ولعل الحادث شيء ثالث .

وإن كان أحدهما معدومًا ، والآخر موجودًا ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد  
موجود بمعدوم .

فالاتحاد بين الشيئين مطلقًا محال .

وتكلم أيضاً في نفس الكتاب<sup>(١)</sup> عن الحلول كلاماً شبيهاً بهذا .

وهذا بحث عقلي صرف ، واحتكام إلى العقل المحض ؛ مع أنه يحدثنا في  
عبارة «المنقذ» ، أنه أدرك ذلك عن طريق الكشف ؛ ومع أنه القائل فيما سبق :  
« إن العقل ليس له مجال ، في مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات  
المرسل ، والنظر في دليل المعجزة ، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية »

فهل الغزالي متناقض مع نفسه ؟ ينقض اليوم ما أبرمه بالأمس ؛ أم له في هذا وجهة نظر ؟ !

الواقع أن « الغزالي » متنبه للأمر ، وله وجهة نظر .  
وليس أدل على تنبيهه للأمر ، من أنه لما أقحم هذه النظرة العقلية ، بين مسائل هي نتاج الكشف والمعاينة ، لانتاج العقل ، لم يربداً من أن يبين في نفس الكتاب ، صلة العقل بالكشف فقال (١) :

« إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء ، غاية ما هنالك ، أن العقل لضعفه وقصوره ، يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأي في مسألة ما ، فيسغفه الوحي أو الإلهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية ، وضروب المحاولات العقلية .

وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالاته » .

فالغزالي بهذا ، يريد أن لا يستغنى عن العقل بالمرّة ، بل يجعله — كلما أمكن — شارحاً للكشف والإلهام .

وهذا يفسر لنا الظاهرة التي تبدو في بعض كتب الغزالي ، كمعارض القدس ، والتي كانت جديرة بأن تثير منا الدهشة والاستغراب ، تلك هي مؤازرة العقل

لوجهات النظر التي يبثها « الغزالي » في كتبه التي ألفها في عهده الأخير ، بعد الاهتمام إلى نظرية الكشف الصوفية .

إذ كان المنظور أن يصور الغزالي مسائل هذه الكتب بقوله :

« كوشفت بكذا ، وشاهدت كذا ، وعانيت كذا » ولكنه لم يفعل بل حاط مسائله ونظرياته ، برعاية العقل وكلاءه ، حتى ليخيل إلى الناظر الذي لم يدرس الغزالي ، ولم يعرف من أمره ما عرفنا ، أن هذه المسائل وليدة العقل المحض . أما الآن فنستطيع أن نقول : إن موقف العقل من هذه المسائل ، ليس موقف المخترع المبتدع ، وإنما هو موقف المساعد ، الذي لعب الدور الأخير ، أما الدور الأول ، فقد قام به الكشف والمعاينة .

وفي اختصار يريد الغزالي ، أن يجعل العقل شارحاً لمكاشفاته وإلهاماته<sup>(١)</sup> ولعل هذا هو السبب في اعتبار « الغزالي » - فيما سيأتى - المنطق ضرورياً للمعرفة ، حتى للنبي والولي .

فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له ، حين يراد عرضه على الغير في

(١) ولعل ذلك ، لأنه يقدمها لأناس ممتازين ، اشترط فيهم شروطاً خاصة .

وطبيعي أن هؤلاء الأشخاص ، لم يصلوا إلى درجة الكشف ، التي وصل إليها الغزالي ، وإلا لما كانوا في حاجة إلى الأخذ عنه ، فهم إذن في طور دون طور المكاشفة ، وليس دون ذلك مباشرة ، إلا العقل الصافي المستنير .

لذلك هو يحاول أن يجعل تلك المعارف ، متآخية مع العقل ، ومتمشية معه ؛

حتى يتأتى لمن تقدم إليهم ، قبولها والانتفاع بها .



مودة مقبولة ؛ وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل ، إلا إذا اعتصم بالمنطق اهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً للكشف والإلهام .

بيد أن هذا لا يعنى « الغزالي » من تقدنا الآتى ، فإن هذا إن صح أنه لمحظ الغزالي ، فإن ينتج أكثر من أن معلومات الكشف والإلهام ، حين إاد إعلام الغير بها ، تحتاج إلى المنطق ، لا أن صاحب الكشف والإلهام يحتاج سكين يتم له الكشف والإلهام ، إلى المنطق .

والغزالي فيما سيأتى — حيث اعتبر الجهل بالمنطق بعض الحجاب المانع عن الكشف — ادعى الثانية لا الأولى .

ثالثاً : عرفنا فيما سبق ، أن كتب الغزالي تدور كلها حول موضوع واحد ، ونزيد الآن أن هذه الكتب ، بينها روابط أخرى غير هذه للرابطة ، منها :

#### ١ — التكرار .

فالشاهد أو المثال ، تجده في الكتب المتعددة ، بنفسه وصياغته ؛ مما يجعل التماثل عند قراءة الكتاب الثانى مباشرة ، يستطيع أن يدرك أنه للغزالي ؛ لأنه سوف يجد الأمثال والشواهد ، التى صادفتها فى الكتاب الأول ، هى عينها فى الكتاب الثانى .

فمثلاً قوله : « وكم أتمنى يتكلم فى نفسه بصاحب الشرع ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدري » . مذكور فى مواضع كثيرة

من كتاب الإحياء ، وهو المذكور في كتابه « معارج القدس <sup>(١)</sup> » وفي كتابه « ميزان العمل <sup>(٢)</sup> » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الشاهد أو المثال ؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفصل بتمامه ، حتى عنوانه .

مثلاً نجد الفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٣)</sup> » لبيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ؛ هو بنفسه الذي في « معارج القدس <sup>(٤)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٥)</sup> » ، لبيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة ؛ هو بعينه الذي عقده في « معارج القدس <sup>(٦)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الاقتصاد في الاعتقاد <sup>(٧)</sup> » ، لبيان معنى رؤية الله هو بعينه الذي عقده في « معارج القدس <sup>(٨)</sup> » .

والفصل الذي عقده في « الإحياء <sup>(٩)</sup> » ، لبيان مثال القلب بالإضافة إلى الماوم ؛ وذكر فيه الحجاب المكون من الأمور الخمسة ، التي تحول بين امرأة القلب ، وبين اللوح المحفوظ المذكور في « معارج القدس <sup>(١٠)</sup> » .

ثم إن الأبحاث المتعلقة بتعداد قوى النفس ، من الخيلة ، إلى الذاكرة ، إلى

---

(١) ص ٩٥ (٢) ص ٨٩ (٣) أنظر النص ١٧

(٤) أنظر النص ٧ ب (٥) أنظر النص ٨ أ (٦) أنظر النص ٨ ب

(٧) أنظر النص ٩ أ (٨) أنظر النص ٩ ب (٩) أنظر النص ١٠ أ

(١٠) أنظر النص ١٠ ب .

غير ذلك ، والمقسمة للعقل إلى عملي يتعلق بالجنبه السفلى ، ونظري يتعلق بالجنبه العليا ، والمعدده لأمهاث الفضائل ، والردائل ، كل هذه الأبحاث موجودة بصورة واحدة في كل من « الإحياء » و « ميزان العمل »<sup>(١)</sup> و « معارج القدس »<sup>(٢)</sup> وأيضا البحث الذي ذكره في « الإحياء »<sup>(٣)</sup> من أنه لا فارق بين العلماء النظار وبين المتصوفة ، في نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه ، وإنما الفارق في جهة زوال الحجاب المذكور في « معارج القدس »<sup>(٤)</sup> .

وأحيانا لا يقتصر التكرار على الفصل أو الفصول ، بل يكون الكتاب كله مكررا لكتاب آخر . فمثلا كتاب « الأربعين في أصول الدين » كتاب مسائر للإحياء ، مسيرة تكاد تكون تامة ، حتى في تعداد الأبواب ، وأسمائها ، وربما لا يكون بينهما فرق ، إلا باختصار في أحدهما ، والتطويل في الآخر . ولقد تعمدت الإكثار من هذه الشواهد من ناحية ، واتخاذ كتاب « معارج القدس » طرفا في هذه النسب من ناحية أخرى ، ليكون دليلا آخر مضافا إلى ما سيأتي من الأدلة ، على صحة نسبة كتاب « معارج القدس » إلى الغزالي :

٣ — الإكثار من الشواهد الدينية ، ومحاولة رد كل البحوث ، حتى الفلسفي منها ، إلى أصل ديني ، فيخيل للقارئ أنه بصدد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة .

- 
- |                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| (١) أنظر النص ١١ ا | (٢) أنظر النص ١١ ب |
| (٣) أنظر النص ١٢ ا | (٤) أنظر النص ١٢ ب |

فمثلا نظرية افلاطون في تقسيم النفوس إلى ثلاث قوى ، ورد أمهات الفضائل والرذائل إليها ، لا تحتاج من الفزالي كبير عناء ، حتى يستخرجها من قوله تعالى : « إن الذين آمنوا ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » .

« فالإيمان <sup>(١)</sup> بالله وبرسوله من غير ارتياب ، هو قوة اليقين ، وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة . والمجاهدة بالمال هو السخاء ، الذي يرجع إلى ضبط قوة الشهوة . والمجاهدة بالنفس هي الشجاعة التي ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل » .

ونظرية الوسط : لا يعجزه أيضاً أن يردّها إلى الآيات والأحاديث « والذي <sup>(٢)</sup> يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين ، أن السخاء خان محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفي التقدير والتبذير ، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ، ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً » ، وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط » . وكذلك المطلوب في شهوة الطعام الاعتدال ؛ دون الشرء والجود . قال تعالى : « وكأوا ، واشربوا ، ولا تسرفوا ؛ إنه لا يحب المسرفين » ، وقال في الغضب : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » .

وهذا له سر وتحقيق ؛ وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب ، عن عوارض

---

(١) ص ١٠٠ ج ٨ الإحياء (٢) ص ٤ ج ٨ الإحياء .

هذا العالم . قال الله تعالى : « إلا من أتى الله بقلب سليم » ، والمخل من عوارض الدنيا ، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا ، وشرط القلب أن يكون سليماً منهما ، أى لا يكون ملتفتاً إلى المال ، ولا يكون حريصاً على إنفاقه ، ولا على إمساكه ؛ فإن الحريص على الإنفاق مصروف القلب إلى الإنفاق . كما أن الحريص على الإمساك ، مصروف القلب إلى الإمساك . فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفين جميعاً . وإذا لم يمكن ذلك في الدنيا ، طالبنا ما هو الأخيه لعدم الوصفين ، وأبعد عن الطرفين ، وهو الوسط ؛ فإن الفار لا حار ولا بارد ، بل هو وسط بينهما ، فكانه خال عن الوصفين .

فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير ، والشجاعة بين الجبن والتهور ، والعفة بين الشر والجود ، وكذلك سائر الأخلاق .

### ٣ — الإحالة

لا تلبث أن تقرأ كتاباً واحداً ، من كتب « الغزالي » حتى تعرف جملة من أسماء كتبه ، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر ، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب ، ويحيل عليه ، ولما أن موضوعات الكتب وأبحاثها ، منسجمة . فكثيراً ما تعرض المناسبة .

وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يهمل شيئاً من كتبه ، ولم يرجع عن شيء ، عما جاء فيها ، حتى تلك التي ألفها قبل إهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي يعتبر كل معرفة لا تأتي عن طريقها ظنوناً وتخمينات .

### ٤ — ضعف الأسلوب :

لاشك أن أسلوب الغزالي غير عامض ، وأفكاره واضحة جليلة . نقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول .

ولكنك تحس في نفسك ، أن صاحب هذه العبارات . كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها إلى قرائه . وما كان أحوجها . إلى أن يعاود قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت .

ولكن « الغزالي » لم تكن لديه الفرصة لكل ذلك ، لأنه كان يؤلف في أحوال ترحال وسفر ، وتبليبل أفكار ، ومنازعات خصوم ، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه الأمور ، فقال في بعض كتبه<sup>(١)</sup> :

« فهذا الآن حديث يطول ، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب . وقد أعلمتك أنني مشغول ، مبدد لشمل النفس ، كليلى الخاطر » .

وبحق يقول الدكتور زكى مبارك<sup>(٢)</sup> عنه : « والرجل فى الواقع معذور ، فقد كان يؤلف فى أوقات لاتصلح مطلقاً للتأليف ؛ لأنه يشترط فى المؤلف ما يشترط فى القاضي : من الصحة وهدوء البال » .

ولقد أدرك معاصرو الغزالي هذه الملاحظة ، ووجهوا نظره إليها . فأجاب : بأنه لم يعن بالألفاظ وتنميقها ، بل بالمعاني وتجويدها . وأذن لمن يجحد خطأ أن يصلحه . وفى رأى أن مثل هذا الخطأ غير ممكن الإصلاح ؛ لأن إصلاحه أن

(١) معراج السالكين ص ٩٥ .

(٢) فى كتابه « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢١ .

يساغ المعنى من جديد ، صياغة أخرى ، وهنا لا يمكن أن يقال إنها عبارة الغزالي ولا تأليفه .

رابعاً — جرى الغزالي في كتبه التي يقدمها للناس ، بقصد هداهم وإرشادهم ، على أساس قويم من الدراسات النفسية .

فالناس في نظر الغزالي ، متفاوتون في الاستعداد العقلي . والدين في نظر الغزالي ، سمح سهل ؛ لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ، نظرة واحدة . فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطالعة التوثب . الذي يستطيع البحث والنظر ، أن يشبع عقله بالبحث والنظر .  
لذلك يقول <sup>(١)</sup> :

« قال الله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » .

« فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم . وبالمجادلة قوم .  
« فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة ، أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير » .

« وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة ، اشمازوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوى . من الارتضاع بلبن الأدمى » .

« وإن من استعمل الجدل مع أهل الجدل ، لا بالطريق الأحسن . كما تعلم

من القرآن ، كان كن غدى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر » .

ومادام الأمر كذلك فقد يختلف موقف الغزالي من الناس ، وقد يقدم لكل طائفة منهم من العاوم والمعارف ما يناسبها ، وفي هذا يقول <sup>(١)</sup> : « الناس ثلاثة أصناف :

أ - عوام ، وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

ب - خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ج - ويتولد بينهم طائفة ، هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص فإنى أعالجهم بأن أعلمهم الميزان القسط ، وكيفية الوزن به ، فيرتفع الخلاف على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها ، القريحة الدافذة ، والفتنة القوية ، وهذه عطية فطرية و غريزة

جبلية ، لا يمكن كسبها .

والثانية ، خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ،

فإن المقادير لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

والثالثة ، أن يعقد فى أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك

تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك » <sup>(٢)</sup> .

(١) ص ٨٦ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) وهذه هى الشروط التى سيأتى يشترطها « الغزالي » فىمن يباح له

الاطلاع على كتبه التى سماها مضموناً بها على غير أهلها .



« والصنف الثاني ، البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدل .  
فأدعوه هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة » .

وكما بين لنا موقفه من أهل الحكمة ، ومن العوام ، بين لنا في موضع آخر من الكتاب <sup>(١)</sup> موقفه من أهل الجدل ، فقال :

« وأما الصنف الثالث ، وهم أهل الجدل ، فإنني أدعوهم بالتلطف إلى الحق ، وأعني بالتلطف ، ألا أتعصب عليهم ، ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن . وكذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذي أوردته في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » <sup>(٢)</sup> وإلى ذلك الحد . أي أقف .

« فإن لم يقنعه ذلك ، لتشوقه بفطنته إلى مزيد كشف . رقيته إلى تعلم الميزان » . أي رفعه إلى مرتبة أهل الحكمة .

(١) ص ٩٤ .

(٢) وهذا بين لنا قيمة الاقتصاد في الاعتقاد في نظر الغزالي ، وأن المعلومات الواردة فيه . لم يقدمها إلى الخاصة ، مع أنه أرقى كتبه الكلامية ، بل أرقى كتب الكلام على الإطلاق في نظره .

وكما عرفنا هنا بأهل الحكمة وبالعوام عرفنا في موضع آخر من الكتاب<sup>(١)</sup>

بأهل الجدل فقال :

« وأعني بأهل الجدل ، طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت الفطرة كاملة . لكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم ، أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً ، لكن لم يهلكهم إلا كياستهم الناقصة ؛ فإن الفطنة البراء ، والكياسة الناقصة ، شر من البلاهة بكثير . »

وهذا تصريح من « الغزالي » لا يحتمل التأويل ، بأنه يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة . وتصريح أيضاً ، بأن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة ، لعدم طاقتهم إياها .

لهذا ، فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه قوله صلى الله عليه وسلم :  
« خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله . »

فمثل كمثل الطبيب الذي يفد عليه جماعات المرضى ، فيخرجون ، ويبد كل واحد منهم بيان بنوع من الطعام والدواء ، لا يشبه ما يبد الآخرون ، فمن الخطأ أن يقال : أليسوا جميعاً مرضى !! فكيف يختلف نوع الدواء ونوع الغذاء !!

وفي هذا يقول « الغزالي »<sup>(١)</sup> :

« فلما رأيته ورأيت إرفقاءك من أهل التعليم ، ضعفاء العقول نزلت إلى حدك ، فسقيته الدواء في كوز الماء ، وسقيته به إلى الشفاء ، وتلطفت بك تلطف الطبيب بمريضه ، ولو ذكرت لك أنه دواء ، وعرضته في قديم الدواء ، لكان يشتم من قبوله طبعك ، ولا تكاد تسيغه .

فهذا غرضي في إبدال تلك الأسماء<sup>(٢)</sup> . يعرفه من يعرفه . ويجهله من يجهله . وينكره من ينكره » .

والغزالي وإن جعل الكتاب الذي اقتبست منه هذه النصوص . في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، إلا أنه لا يخصه وحده بذلك . بل هو يخاطب به كل من كان في مثل درجته من الفهم ، استمع إليه يقول في آخر الكتاب<sup>(٣)</sup> :

« فياكم إخواني قسوتي مع رفيقي . تلاوتها عليكم بعجزها وبجرها . لتقضوا منها العجب ، وتنتفعوا في إثبات هذه المحاولات . بالتفطن لأمر . هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم . فلم يكن ذلك من غرضي . ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة ... »

(١) ص ٦٠ من « التسطاس المستقيم » .

(٢) يعني استبداله بالأصطلاحات المنطقية القديمة اصطلاحات أخرى كقوله

« ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند » ص ٢٧ .

(٣) ص ١١١ .

# الفصل الرابع

## الغزالي كما فهمه الباحثون

أحس جماعة الباحثين ، الذين رجعت إليهم ، بهذا الذي أحسست به : من تعارض في الأفكار ، وتضارب في الآراء ؛ وحاولوا معالجة ذلك ، ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد ، بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة .

فابن طفيل<sup>(١)</sup> ، الفيلسوف الأندلسي ، أعياه أمر هذا التضارب ، ولم يستطع أن يظفر بحل يرفع هذا التناقض ، فاستبقاء وسجل على الغزالي أنه متناقض ، وذلك حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

« وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحالفها .

ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة ، في كتابه التهافت ، إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب الميزان : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .

---

(١) المتوفى سنة ٥٨٠ هـ .

(٢) في رسالته « حي بن يقظان » ص ٦٩ طبعة دمشق الثانية .

ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والفصيح بالأحوال : إن اعتقاده هو  
كاعتقاد الصوفية؛ لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث .  
وفي كتبه من هذا النوع كثير ، يراد من تصفحها وأمعن النظر فيها .  
وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن  
الآراء ثلاثة أقسام :

- ١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .
- ٢ — ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومستترشد .
- ٣ — ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطالع عليه إلا من هو  
شريكة في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث  
لكفى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم  
يبصر بقى في العمى والجيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به      في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل  
فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف  
عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ؛ أو من كان معداً لفهمها فائق  
الفطرة ، فهو يكتفى بأيسر إشارة .

وقد ذكر في كتاب « الجوهر »<sup>(١)</sup> أن له كتباً مضموناً بها على غير  
أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق .

---

(١) يعني « جواهر القرآن » .

ولم يصل إلى الأندلس - في عاصمتنا - منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها . وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب ، هي كتاب « المعارف المقايمة » وكتاب « النفع والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف ، على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أعمق مما في تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ، ليست هي المضمون بها . . .

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ، ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

فابن طفيل يرى في الغزالي : أنه متناقض ، يقول بالرأى ، ويقول بنقيضه ، ثم يستمسك بالرأين كليهما .

ويؤيد ابن طفيل رأيه هذا ، بأن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابه التهافت . لإنكارهم حشر الأجساد ! يعنى وهذا يستلزم قول الغزالي بحشر الأجساد .

ثم يجعل ابن طفيل هذا الرأى طرفاً من طرفى الرأين المتعارضين ، ويذهب فيتصيد الرأى الآخر من نصين في كتابين مختلفين .

أما النص الأول فهو في كتاب ميزان العمل<sup>(١)</sup> . ومفاده أن شيوخ الصوفية يرون على القطع ، القول بعدم حشر الأجسام .  
وأما النص الثاني فهو في المنقذ من الضلال<sup>(٢)</sup> . ومفاده أن الغزالي آخذ بمذهب الصوفية .

فينتج من هذين النصين أن الغزالي منكر لحشر الأجساد ، وذلك مناقض لما استفيد من كتاب التهاافت .  
فالغزالي إذن متناقض في كتبه التي يقدمها إلى الجمهور: تلك هي دعوى ابن طفيل وهذا دليلها .

غير أني لا أوافق ابن طفيل على ما ذهب إليه : من أن الغزالي متناقض في الكتب التي قدمها إلى الجمهور ، وأرى أن دليل ابن طفيل غير منتج للدعواه لأمرين :

الأول : أن كلمة الصوفية عند الغزالي متولة بالاشتراك : بمعنى أنه يطلقها أحياناً ، ويريد بها جماعة موقفين . هادين مهديين . ويطلقها أحياناً ، ويريد بها جماعة مخطئين ، ضالين مضلين . فليس مدلولها عنده شيئاً واحداً يراد منها كلاماً ذكرت .

بدليل أنه بينما يثنى على الصوفية في كتابه المنقذ ، ثناء عاطراً ، ويرفعهم إلى درجة لا يطاولها أحد ، إذا به يعقد فصلاً في كتابه «الكشف والتبيين في غرور

---

(١) أنظر النص رقم ١٣ .

(٢) وقد مر بنا في الفصل الخاص بحياة الغزالي ص ٦٤ .

الخلق أجمعين<sup>(١)</sup> » . للصوفية خاصة ، ينقدهم فيه ، نقداً مرأ ، ويذكر لهم مثالب وعيوباً ، أيضاً لا تطاول . فقد ذكر منهم تسع فرق وذهبهم جميعاً ، وأطال القول فيهم حتى شغل من الكتاب من ص ١١٢ إلى ص ١٣٦ .

فلا بد أن يكون الصوفية في كتابه المنقذ ، غير الصوفية في كتابه « الكشف والتبيين » .

ولو تنبه ابن طفيل لهذا ، لتوقف حتى يعرف ، أى الصوفية هؤلاء الذين يذكرهم الغزالي في كتابه ميزان العمل ، ويحكي عنهم أنهم يقولون بالبعث الروحاني فقط - أهم الذين يذكرهم في كتابه المنقذ ، أم الذين يذكرهم في كتابه الكشف والتبيين .

وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ . لا صوفية الكشف والتبيين .

الثاني : أن الغزالي يرى صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكم بكفرهم في كتابه معراج السالكين<sup>(٢)</sup> فكان هذا دليلاً لا يحتمل التأويل ، التأويل ، على أن صوفية المنقذ الذين أعلن اتباعه لهم ، ليسوا هم الصوفية الذين ذكرهم في « ميزان العمل » وحكي عنهم القول بالبعث الروحاني فقط<sup>(٣)</sup> .

(١) وهو كتاب مطبوع على هامش . تنبيه المغترين للشعراني .

(٢) أنظر النص رقم ١٤ .

(٣) وبراءة الغزالي من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكمه بكفرهم ، وارد في الكتب التي قدمها الغزالي إلى الجمهور ؛ لأن الحديث مع



هذا هو دليل ابن طفيل ، فإن لم يكن له غير على دعواه - ولم أجد له فيما قرأت - أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره .

أما ابن الصلاح<sup>(١)</sup> فقد رأى أن يرفع هذا التناقض ، بالطمع في نسبة الكتب التي تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض .

قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى<sup>(٢)</sup> :

« وذكّر ابن الصلاح ، أن كتاب المصنوع المنسوب إليه - يعزى للغزالي - معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلفاً موضوعاً ، والأمر كما قال ، فقد اشتمل على التصريح بقدم العالم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات ، وكل واحدة من هذه ، يكفر الغزالي قائلها ، هو وأهل السنة أجمعون » .

وهذا الموقف الذي وقفه ابن الصلاح ، يقوم على أساس أن الغزالي سني . ومبادئ أهل السنة معروفة ، فالكتاب الذي يعزى إلى الغزالي ، وبحمل في طيه أفكاراً تخالف مذهب أهل السنة ، هو كتاب مدخول على الغزالي ، ومدموس عليه .

ويقوم أيضاً على أساس أن الغزالي قد انغمس على الفلاسفة آراء معروفة سجلها في كتابه تهافت الفلاسفة ، فكل كتاب يعزى إلى الغزالي ، وبحمل

ابن طفيل بشأنها . فلا ينافي ما يأتي للغزالي في الكتب الخاصة بشأن هذا الموضوع .

(١) المتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

(٢) ص ١٣٢ ج ٤ .

في طيه أفكاراً تتفق مع تلك الآراء التي نتمها هو . كتاب سدخول على الغزالي  
ومندسوس عليه .

فالحقيقة عند الغزالي - فيما يرى ابن الصلاح - هي الطرف الموافق لمبادئ  
أهل السنة ، والمعادى لآراء الفلاسفة . أما الطرف المعادى لمبادئ أهل السنة ،  
والموافق لمبادئ الفلاسفة ، فليس من الغزالي في قليل ولا كثير ، وليس له  
من الحقيقة نصيب عند الغزالي .

وهذا النهج الذي نهجه ابن الصلاح . بصدد تبين الحقيقة عند الغزالي ،  
نهج يقوم على التسامع والشهرة . .

فالغزالي تعلم في المدارس التي أنشأها نظام الملك . لتأييد مذهب أهل السنة ،  
وعلم في تلك المدارس ، وألف كتباً لتأييد وجهة نظرها ، وألف كتباً في الرد  
على الفرق المناوئة لها . وقد كان لكتب الغزالي هذه أثر بين في نشر مبادئ  
أهل السنة من ناحية ، وفي القضاء على آراء الفرق المناوئة لهم من ناحية أخرى ،  
فأغدقوا عليه لقب « إمام السنة وحامي حماها » فأصبح قاراً في أذهان العامة ،  
أن الغزالي سني ، وأنه عدو لدود لكل من يناوئ أهل السنة ؛ وصار من السهل  
على كل إنسان أن يطعن في نسبة أي كتاب يعزى إليه ، متى وجد فيه ما يخالف  
مبادئ أهل السنة .

ولكن إذا رحنا نسكتي الغزالي نفسه ، عن التسامع والشهرة هذين ،  
وهل يصلح أن أساساً تدرس شخصيات العلماء على وفقه ، وتفهم آرائهم

على مقتضاء وجدناه يقول<sup>(١)</sup> :

« لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية ، وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ »

وإن كان بعضه حقاً فكيف يتصور هذا؟ فيقال : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تدفعك قط إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب إسم مشترك لثلاث مراتب :

أحدها : ما يتعصب له في المباهات والمتاخرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

وانكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول :

فهو نمط الآباء والأجداد . ومذهب المعلم . ومذهب أهل البلاد التي فيه

الشوء . وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعاصرين .

فمن ولد في بلاد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعية ، انغمس في نفسه منذ

صباه . التعصب له والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب . أو معتزلي . أو شفيعي . أو حنفي .

---

(١) ص ٢١٢ من كتابه « ميزان العمل » .

ومعناه أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاته ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بمضاهيهم لبعض ،  
ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة ، باستتباع العوام ،  
ولا تنبثق دواعى العوام ، إلا بجماع يحمل على التظاهر ، فجُعِلَت المذاهب فى  
تفصيل الأديان جامعا ، فانقسم الناس فرقا ، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة ،  
فاشتد لعصبهم ، واستحكمت به تناسرهم .

وفى بعض البلاد لما اتحد المذهب ، وعجز طلاب الرياسة عن الاستتباع ،  
وضعوا أمورا ، وخيلوا وجوب المخالفة فيها ، والتعصب لها ، كالعلم الأسود  
والعلم الأحمر . فقال قوم : الحق هو الأسود ، وقال آخرون : لا ، بل الأحمر ،  
وانتظم مقصود الرؤساء ، فى استتباع العوام ، بذلك القدر من المخالفة . وظن  
العوام أن ذلك مهم ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم فى الوضع .  
المذهب الثانى :

ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيدا مسترشدا ، وهذا  
لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد<sup>(١)</sup> . فيناظر كل مسترشد  
بما يحتمله فهمه : فإنه وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف  
الطبع ؛ وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل  
العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر  
وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرس ،

---

(١) يلاحظ أن كثيرا من كتب الغزالي إجابات على أسئلة .

وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويشبههم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء .  
وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له ، فالذهب بهذا  
الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فيه .  
المذهب الثالث :

ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ،  
ولا يذكره إلا مع من هو شريكه ، في الإطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة  
يقبل الإطلاع عليه ويفهمه .

وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد  
موروث ، نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه ، إنصباغاً  
لا يمكن محوه منه ويكون مثاله كالكاغد<sup>(١)</sup> ، كتب عليه ما غاص فيه ، ولم  
يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه . فهذا رجل فسد مزاجه ، ويش من  
صلاحه ، فإن كن ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرص على  
أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه . ولو أصفى غاية الإصفاء ، وانصرفت  
همته إلى الفهم ؛ أكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه ، أن يدفعه  
ولا يفهمه ؟ !

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ويترك على ما هو عليه ، فليس هو  
أول أعمى هلك بضلالته .

---

(١) هو القرطاس .

فهذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثانى وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، وهو  
المعتقد ، وهو الذى ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدمى كيفما اختلفت حاله ،  
وهو الذى يتعصب له . وهو إما مذهب الأشعرى ، أو المعتزلى . أو الكرامى ،  
أو أى مذهب من المذاهب .

والأولون يوافقون هؤلاء . على أنهم لو سألوا عن المذهب ، أنه واحد أو  
ثلاثة ؟! ، لم يجز أن يذكر أنه ثلاثة ، بل يجب أن يقال : إنه واحد .  
وهذا يبطل تعبك بالسؤال عن المذهب ، إن كنت عاقلاً .

فإن الناس متفقون على النطق بأن المذهب واحد . ثم يتفقون على التعصب  
لمذهب أبيهم ، أو معلمهم ، أو أهل بلدهم .

ولو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه ؟! ، ومذهب غيره يخالفه ، وليس  
مع واحد منهم معجزة ، يترجح بها جانبه .

فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب  
مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحواليك  
ألف مثل قائدك ، ينادون عليك : بأنه أهلكك ، وأضالك عن سواء السبيل .  
وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك .

فلا خلاص إلى فى الاستقلال :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به

فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

وإذا كان الأمر على ما ذكر الغزالي، من أن العالم قد يتعصب المذهب أحياناً، ويؤلف في الدفاع عنه الكتب، ويعقد حلقات الدروس لشرحه وتبليغه، ويؤمله أن يناله أحد بسوء، ولا يلزم من كل هذا أن يكون ذلك المذهب، هو عقيدة العالم، التي يلقي الله عليها؛ أو أن يكون الحقيقة في نظره؛ أمكن أن تكون شهرة الغزالي بأنه سني، ودفعه عن مذهب أهل السنة، على هذا النحو. فلا تصالح أساساً لتفهم عقيدته الشخصية، ولا اشرح الحقيقة في نظره، ولا تصالح أساساً لرد بعض الكتب المعزوة إليه؛ لجواز أن يكون له كتب غير الكتب التي ناصر فيها المذهب الرسمي. دون فيها الحقيقة كما يعتقدها وكما يراها.

لهذا لا أرى في خطة ابن الصلاح، ما يضطر الباحث الحر، إلى قبول وجهة نظره؛ من أن الحقيقة في نظر الغزالي، هي مذهب أهل السنة، ومن أن كتاب «المؤمنون به على غير أهل» مدخول على الغزالي ومندسوس عليه.

فلو كان ابن الصلاح لم يعمل على الشهرة والتسامع، ودرس الغزالي دراسة تمحيص واستقصاء:

أولاً — في حياته، ليعرف الأطوار التي مرت به، والعوامل التي كيفته، وساعدت على تكوينه.

ثانياً — في كتبه، ليتشبع بروحه، ولتترج نفسه بنفسه، حتى يعرف منهجه وطريقته؛ لعرفه معرفة غير هذه المعرفة، ولما وقع في تلك الغلطة التي وقع فيها

وهي اعتباره ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة ، إنكارهم زيادة الصفات على الذات .

ولو كان قد رجع إلى المشهور من كتبه ، بل إلى أشهرها<sup>(١)</sup> لعرف أن ثلاثة المسائل « إنكارهم لحشر الأجساد » .

وما دمنّا قدامهمنا ابن الصلاح ، بأنه لم يقرأ الغزالي قراءة تمحيص واستقصاء ، وما دمنّا قد جوزنا أن يكون للغزالي كتب أخرى ، غير ما اشتهر بها ؛ أودعها الحقيقة كما يراها ؛ فإننا نشك في طعن ابن الصلاح في نسبة كتاب المضمون ، لجواز أن يكون واحداً من هذه الكتب ، فتكون الحقيقة في نظر الغزالي ، ما اشتمل عليها هذا الكتاب وأمثاله .

أما الدكتور زكي مبارك فإنه يرى : أن الغزالي متطور . وأجمل القول في ذلك إجمالاً ، دون أن يشرحه ويوضحه ، قال<sup>(٢)</sup> :

« ولا يفوتنا في ختام هذا الباب ، أن نذكر القارى بما لاحظناه ، فيما سلف من اختلاف آراء الغزالي باختلاف سنه » .

والتطور في رأي له معنيان :

الأول — أن يكون العالم صاعداً في معارج الرقي الفكري ، ومدارج الكمال العلمي ، من درجة إلى درجة ، ومن حال إلى حال .

ولا شك أن الغزالي كان كذلك ، فقد كان تلميذاً ، فتاميزاً نابهاً ، فمعلماً مساعداً ، فمعلماً ذائع الصيت . فناقداً قوى الحججة ، يفرى أديم الآراء ، ويهتك

---

(١) أعني كتاب التهافت (٢) في كتاب « الأخلاق عند الغزالي » .



أستارها . فؤلفاً مكثراً ، أوسع العالم بحثاً وتأليفاً .

ولكن التطور بهذا المعنى ، لا يحل لنا الإشكال الذى نعالجه ، فإن الغزالي كتباً تحوى آراء متضاربة ، لا يمكن التوفيق بينها ، كإنكاره زيادة الصفات ، وإثباتها . وإنكار الجوعى الفرد وإثباته .

وهو لم ينفذ يده من واحد من كتبه ، بل يستمسك بها جميعها ، إلى آخر لحظة فى حياته .

وبيان ذلك :

١ — قسم الغزالي العلوم فى كتابه « جواهر القرآن<sup>(١)</sup> » . إلى علوم هى قشور ، وعلوم هى لباب ، وجعل فى القشور النحو والتجويد وأضرابهما . وجعل علوم اللباب طبقتين ، إحداهما أقل قيمة من الأخرى ، وجعل الأقل قيمة ثلاثة أقسام :

قسم أول هو معرفة قصص القرآن .

وقسم ثان « هو<sup>(٢)</sup> » محاجة الكفار ومجادلتهم ، ومنه يتشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع ، وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » . والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة . . . ونجسه يتعلق الكتاب الذى أوردناه فى تهافت الفلاسفة .

وهذا النص يفيد أهمية علم الكلام في نظره ؛ لأنه اعتبره في علوم اللباب .  
وفيد تمسكه بأرائه التي وردت في كتبه المؤلفة فيه ؛ وعلى الأخص كتابه  
« الرسالة القدسية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وفيد تمسكه بكتاب التهافت وبالأراء التي وردت فيه .  
وكتاب جواهر القرآن الذي ورد فيه هذا النص ، مؤلف بعد الإحياء  
وبعد أن اهتدى الغزالي إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي وصل إلى اليقين  
العلمي عن طريقها .

ب — أحال الغزالي في كتابه المقصد الأسنى . في شرح أسماء الله الحسنى (١)  
على كتابه تهافت الفلاسفة ، في موضوع الصفات الإلهية .  
وكتاب المقصد الأسنى هذا مؤلف بعد الإحياء .  
وأحال الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد الذي هو صفوة كتبه  
الكلامية في مواضع مختلفة منه على كتاب التهافت .  
وأحال في منهاج العابدين (٢) وهو آخر مؤلف له على الإطلاق على كتبه  
الكلامية .

وكتابه الدرة الفاخرة متأخر عن الإحياء (٣) .  
وأما كتبه المصنوع بها ، فقد ألفها في أخريات حياته ، حينما يش من  
وجود تلامذة له يتلقونها شفاهها .

وبين كتبه الكلامية : الاقتصاد ، والتهافت ، والدرة الفاخرة ، في طرف

(١) ص ٧٩ . (٢) ص ٤٢ . (٣) انظر الدرة ص ١٢، ١٦، ١٧ .

ويبين كتيبه المفسنون بها على غير أهلها في طرف آخر وقع التعارض .

المعنى الثانى — من معانى التطور ، أن تلوح للعالم وجهة نظر خاصة ، ثم بعد اتساع دائرة أفكاره ، وانبوح معارفه ، يرى خطأها ، فينفص يده منها ، ويستمسك بنقيضها .

وهذا المعنى هو الذى كان يمكن أن يحل لنا الأشكال . وأن يرجحنا من ذلك التلاق النفسى . والاضطراب الفكرى ، حول الغزالى . وحول تحديد الحقيقة في نظره ، لولا أن الغزالى لم ينفص يده من واحد من كتيبه ، التى كانت طرفاً في هذا التعارض .

فإلى أى المعنيين قصد الدكتور زكي ؟ ؟ إن كان قصد إلى المعنى الأول فلسنا نخالفه فيه . غير أنه لا يحل الإشكال .

وإن كان قد قصد إلى المعنى الثانى . فليس له من الأدلة ما يؤيد وجهة نظره ، بل على العكس النصوص شاهدة ضد ، وذاهبة إلى غير ما ذهب إليه<sup>(١)</sup> .

---

(١) وممن عرض للغزالى بالدراسة ، ابن رشد ، وقد عاب عليه تمكيته الجمهور من الفلسفة . بتبسيط مسألتها ، وتذليل معيقاتها . فهل يعنى ابن رشد بهذا النقد ، تأليف الغزالى الذى أودعه لباب الحقيقة وخالص المعرفة ؟ !

إن كان ابن رشد يقصد ذلك ، فما أنصف الغزالى ؛ لأن الغزالى حاظ هذه المؤلفات ، بضروب من الإخفاء والكتمان ، فإذا كانت مع ذلك ، ورغم

إرادته ، قد سربت إلى أبدي الجمهور ، فليس له في ذلك حيلة ، وليس هو الموم عليه .

وإن كان ابن رشد ، بمعنى تأليف الغزالي ، الذي رد فيه على الفلاسفة ، أعنى كتابه تهافت الفلاسفة ، ومقدمته مقاصد الفلاسفة .

فالغزالي له في هذا وجهة نظر ، فإنه لما ألف في نقد مذهب التعليمية ، كتاباً ، ككتاب مقاصد الفلاسفة ، ليكون مقدمة للرد والمناقشة ، عاب عليه أهل عصره ذلك ، وقالوا : إنك أبدت مذهبهم ، بما لو حاولوا لعجزوا عنه ، فقال إنما أردت ألا أتهم بأنني أقدم على الرد عليهم ، قبل تفهم مذهبهم ، فأردت أن أبرهن لهم واغيرهم ، على أني فاهم لمذهبهم فهماً ، ربما يعلو على أفهامهم . وأيضاً قال : إنما يخشى من هذا ، لو لم تكن شبهتهم قد انتشرت ، أما وقد انتشرت ، فإن يحصل من تأليفي هذا ما يخافه المتخرجون .

فكذلك يمكن أن يقال هنا ، وإن لم يصرح الغزالي بذلك : إنه ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم بكتاب « التهافت » ، ليرهن لهم أنه لن يناقش عن جهالة ، وإنما هو فاهم لآرائهم فهماً صحيحاً . وأيضاً لن يكون تأليفه هذا عاملاً من عوامل انتشار الفلاسفة ، لأنها كانت منتشرة إذ ذاك .

هذا ما يمكن أن يقوله الغزالي ، ولكن الدعوى الثانية غير مسلمة ، لأن الغزالي بسط المسائل الفلسفية ، وسهّل أسلوبها ، بحيث مكن من لم يكن قادراً على تفهمها من تأليف غيره ، أن يفهمها من تأليفه .

غير أن الغزالي حين ألف كتاب المقاصد ، كان في نشوة تبه وغرور ، كما سبق القول ، كان ينبغي ذبوع الصيت ، وانتشار السمعة ، وهو يستطيع أن ينال من ذلك أقصى ما ينال ، إذا امتدت تآليفه إلى أيدي الجميع ، وفراها ونسبها له بسببها العام والخاص ، وفي سهولة التأليف وتبسيط السائل ما يساعد على ذلك . فهو لم يكن منهم في تلك الفترة بما اهتم له ابن رشد من عدم تمكن الجمهور من الآراء الدقيقة .

ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالي هذا الموقف ، فيكلف نفسه الرد عليه ، وتفنيد كتاب التهافت مسألة مسألة ، وتبسط في عبارته كما تبسط الغزالي ، فيضيف إلى المعاني الفلسفية ، التي ذكرها الغزالي في التهافت ، معاني أخرى ، أضطره إليها الرد ، لو كان يعلم :

(١) أن النزالي استبقى التهافت ليقدمه لطبقة المتكلمين ، الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة ، لا يزيدون عليه إلا معرفة دليل العقيدة ؛ أيغضهم ويغض من وراءهم من العامة ، في الفلسفة : مع أن هذا نفسه هو رأي ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسيلة إليه .

(٢) وأن الغزالي على مذهبه : من أن الحقيقة في صورتها الخاصة ، يجب إخفاؤها عن الجماهير ، الذين لا يطبقون فهمها ، ويجب أن يُقدم إليهم ما يليق بهم .

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم من الغزالي ذلك ، لكان له معه موقف غيره .

# الفصل الخامس

الغزالي كما فهمته

لقد فهمت الغزالي باحثاً يشرف على الناس من عل ، فيراهم مختلفين في الاستعدادات والمدارك ، ويرى أن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين ، فيقدم لكل منهم ما يليق به .

لهذا أرى أن الغزالي أتهم وأنجد في تأليفه : فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً ، فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية ، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض ؛ ونزل إلى مستوى العامة أحياناً ، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه ، وبالمقدار الذي يرى أن الشرع كلفهم به .

أليس قد فهم<sup>(١)</sup> من قوله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » .

أن الله تعالى قد طلب من الدعاة والمصلحين ، أن يجعلوا الحقيقة نسبية ، يختلف تصويرها باختلاف حال من تقدم إليهم ؟ ؟

أليس فهم من قوله صلى الله عليه وسلم : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم » أن يكذب الله ورسوله .

أن من الواجب أن تخفى الحقيقة أو جانب منها عمن لا يطيق إدراكها ؟  
 أليس يقول في شرح المذهب بالمعنى الثانى فى نص ميزان العمل السابق<sup>(١)</sup>  
 إن المعلم ينبغى أن يتنزل إلى مستوى من يعلم ويرشد . فلو صادفه مسترشد تركى  
 أو هندى أو بليد الطبع . ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان ،  
 وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه . ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ؛ قيل له إن  
 الله على العرش لئلا يكذب بالحقيقة إن ذكرت له كما هى . وإن صادفه ذكرى  
 ذكرت له الحقيقة كما هى ؟ ! .

أليس يقول عن العامى<sup>(٢)</sup> :

« يؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجحلاً . من غير بحث عن الحقيقة  
 والكيفية ؛ فإن لم ينفعه ذلك ، وغلب على قلبه الإشكال والشك . فإن أمكن  
 إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام . وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين  
 ولا مرضياً عندهم فذلك كافى » ؟ !

أليس يقول فى مشكاة الأنوار<sup>(٣)</sup> :

« ليس كل سر يكشف ويفشى . ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ؛ بل صدور  
 الأحرار قبور الأسرار . ولقد قال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر » ؟ !  
 أليس يقول : إن الحكمة إن غذى بها غير أربابها ؛ أضرت بهم كما يضر  
 تخم الطير بالطفل الرضيع ؟ ! .

أليس يقول (١) :

( الوظيفة السادسة<sup>(٢)</sup> ) : « ينبغي أن يقتصر بالتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ؛ فينفره ، أو يخط عليه عقله ؛ اقتداءً في ذلك بسيد البشر — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : « نحن معاشر الأنبياء أسرنا أن نزل الناس منازلهم ، ونكلمهم على قدر عقولهم » .

فليت إليه الحقيقة إذا علم أنه يشتغل بفهمها . وقال صلى الله عليه وسلم : « ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فتنة على بعضهم » . وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره : إن هاهنا علوماً لو وجدت لها حملة . وصدق رضى الله عنه ؛ فقلوب الأبرار خزائن الأسرار . فلا ينبغي أن يفشى العالم كل ما يعلم إلى كل أحد .

هذا إذا كان يفهمه المتعلم ، ولم يكن أهلاً للانتفاع به . فكيف فيما لا يفهمه ؟ وقال عيسى عليه السلام : « لا تعلقوا الجواهر في أعناق الخنازير . فإن الحكمة خير من الجوهرة ، ومن كرهها فهو شر من الخنازير .

ولذلك قيل كل لـكل عبد بمعيار عقله ، وزن له بميزان فهمه . حتى نسلم منه وينتفع به ؛ وإلا وقع الإنكار ، لتفاوت المعيار .

وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب ؛ فقال السائل : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كنتم علماء نافعاً ، جاء يوم القيامة ملجأ بلجام من

---

(١) ج ١ ص ٩٦ الإحياء .

(٢) يعنى من وظائف المعلم المرشد .



نار ؟! . فقال : أترك اللجام واذهب ، فإن جاء من يفقه وكتمت فلياجمني ؛  
فقد قال الله تعالى : « ولا توثقوا السفهاء أموالكم » تنبيهاً على أن حفظ العلم  
ممن يفسده أو يضره أولى ، وليس الظلم في إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم  
في منع المستحق .

أنشر درأ بين سارحة النعم . . . . .  
فإن لطف الله اللطيف بطقه ومادفت أهلاً للعلوم والاحكام  
نشرت مفيداً واستغدت مودة وإلا فيخزون لدى ومكتتم  
فمن منح الجهال عاملاً أضاعه ومن منح المستوجبين فقد ظلم  
الوظيفة السابعة :

أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقى إليه الجلي اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء  
هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه ، فإن ذلك يفتر رغبته في الجلي ، ويشوش عليه  
قلبه ، ويوهم إليه البخل عنه ؛ إذ يظن كل أحد : أنه أهل لكل علم دقيق . فما  
من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى في كمال عقله ، وأشدهم حماقة ،  
وأضعفهم عقلاً ، هو أفرحهم بكمال عقله .

وبهذا يعلم أن من تقييد من العوام بقييد الشرع ، وورسح في نفسه العقائد  
المأثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريره  
ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ؛ بل ينبغي  
أن يخلي وحرفته ؛ فإنه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عنه قيد العوام ، ولم  
يتيسر قيده بقييد الخواص ؛ فيرتفع عنه السد ، الذي بينه وبين العامى ،

وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره .

بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية . بل يقتصر منهم على تعليم العبادات ، وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصدد ها . وتخلأ قلوبهم من الرهبة والرغبة ، في الجنة والنار ، كما نطق به القرآن . ولا يحرك عليهم شبهة ، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك « ؟ » .  
أليس يقول (١) :

« وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويستغلوا بعبادتهم ومعاشهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فإن العامى لو يزنى ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم . فإنه من تكلم في الله وفي دينه من غير إتيان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري . كمن يركب لجة البحر ، وهو لا يعرف السباحة » ؟ ؟ .  
أليس يقول في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو أوسع كتاب له في علم الكلام (٢) :

« والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ، ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها . ولا تختمل المعتقدات المتغلغل إلى هذه الغايات في العقولات » ؟  
أليس يرى (٣) أن هناك أمواً اعتقادية لا خطر على بعض الناس في الجهل بها .

« أما الأمور التي لا حاجة إلى إظهارها بالبال ، وإن خطرت في البال فلا معصية في عدم معرفتها ، وعدم العلم بأحكامها ؛ فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور

---

(١) الإحياء ج ٨ ص ٦٣ (٢) ص ٩٧ (٣) ص ٩٩ من الاقتصاد

وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد » ؟؟ .

بل ربما كان الخطر في التعرض لمعرفتها ، كما قال : « والحكمة يستضر بها الضعفاء » .

أليس يقول (١) :

« وهذه العلوم الأربعة : أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد : أو دعنا من أوائلها ومجامعها . القدر الذي رزقنا منه ، مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات . وقلة الأعوان والرفقاء : بعض التصانيف . لكننا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام ، ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسبين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره . إلا على من أتقن علم الظاهر ، وسلك في مفع الصفات المذسومة من النفس ، وطرق المجاهدة : حتى ارتاضت نفسه ، واستقامت على سواء السبيل ، فلم يبق له حظ في الدنيا ، ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة ، وفريضة منقادة ، وذكاء بليغاً ، وفيها صافياً .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع تلك الصفات » .

فهذا النص صريح في أن الغزالي كتاباً ، أودعه حقيقة الأمر ، في مسائل الذات والصفات ، والأفعال ، والمعاد .

وصريح في أن الغزالي يرى أن عرض هذه الحقيقة ، على عامة الناس ، بل على أكثر المستغلين بالعلم ، مهلك لهم وضار بهم . لهذا فهو يوصي أن يحال بينهم

وبينه ؛ ولا يكشف بأمره ، إلا من تأهل له ، واستجمع بضع صفات يندر  
توافرها لشخص .

وهذا النص يفيد أن ما عدا هذا الكتاب من كتب الغزالي ، ككتاب  
قواعد العقائد ، وكتاب الرسالة القدسية ، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ،  
وكتاب تهافت الفلاسفة ، وغيرها من الكتب المشهورة المعروفة ، لا يضمن  
الغزالي بها على الجمهور ، ولا يرى بأساً في أن تقع تحت يده ؛ لأنه ليس فيها من  
المعارف ما يخافه الغزالي عليه ، بل فيه ما يتناسب ومستواء الفكرى .  
وإذن فهي « لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة » ،

وهذا الذى نستنبطه استنباطاً ، يصرح لنا به الغزالي تصريحاً لا يحتمل  
التأويل حيث يقول (١) :

« ومعرفة أدلة العقيدة ، قد أودعناها الرسالة القدسية ، فى قدر عشرين  
ورقة ، وهى أحد فصول كتاب قواعد العقائد ، من كتاب الإحياء .  
وأما أدلتها ، مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأنيق ، فى إيراد الأسئلة والاشكالات ،  
فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، فى مقدار مائة ورقة ، فهو  
كتاب مفرد برأسه ، يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ فى التحقيق ،  
وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة ، من الكلام الرسمى ، الذى يصادف فى  
كتب المتكلمين .

وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ؛ فإن المتكلم لا يفارق العامى ،

إلا في كونه عارفاً ، وكون العامي معتقداً<sup>(١)</sup> ، بل هو أيضاً معتقد ، عرف مع

(١) يعنى أن معتقد المتكلم هو معتقد العامي ؛ غاية الأمر أن المتكلم يعرف الأدلة دون العامي ، وهذا يفيد أن القدر الذي حجبه الغزالي عن العامي من الحقيقة، حجبه أيضاً عن المتكلمين ، لأنه لا يرى بينهما فرقاً من هذه الناحية . ونزولاً على مبدأ اعتبار الناس طبقات نرى الغزالي يروج لكل فريق ، المستوى الذي يراه لا ثقابه ، فيثني عليه معه ، ويقول إنه نهاية الكمال ، التي ليس وراءها نهاية . وحقاً إنه نهاية الكمال له ؛ لأنه لو طلب شيئاً وراءه لتعثر وسقط ، فصح أنه نهاية الكمال له ، وإن لم يكن نهاية الكمال لغيره .

لذلك كان إذا تحدث مع علماء الكلام من أهل السنة قال :

« الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عبادہ، عصاة الحق وأهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفاض عليهم من نور هدايته ، ما كشف به عن حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين ، وصفي سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين ، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين ، حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد الرسلين ... الخ » .

وإذا تكلم مع العامة قال :

« وليس الطريق في تقويته وإثباته - يعنى الإيمان - أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ،

اعتقاده أدلة الاعتقاد ، ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرسه من تشويش المبتدعة .  
ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

---

ويشتغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً ، بما يقرع سمعه  
من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ،  
وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة  
الصالحين ومجالستهم وسياهم وسماعهم ، فيكون أول التلقين ، كاللقاء بذر في  
الصدر ، وتكون هذه الأسباب كالسقى والتربية له ، حتى ينمو ذلك البذر  
ويقوى ، ويرتفع شجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فإن ما يشوشه  
الجدل ، أكثر مما يمهده ، وما يفسده أكثر مما يصلحه .

فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس ، بعقيدة المتكلمين  
والمجادلين ، فترى اعتقاد العامى في الثبات كالطود الشامخ ، لا تحركه الدواهي  
والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل ، كخيطة مرسل  
في الهواء ، تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا .

وإذا تكلم مع الفقهاء والأصوليين قال :

« وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأي  
والشرع : وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع  
والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع  
بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد ، الذي لا يشهد له العقل بالتسديد

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت فيها مقداراً يسيراً ، مبثوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

والتأييد : ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفرّ الله دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً ، وأجلهم شأنًا ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً .

وإذا تكلم مع الصوفية ، بين أهمية ما يعانونه ، وعرض بالفقهاء فقال : « وأغمض أنواع علوم المعاملة ، الوقوف على خدع النفس ومكايد الشيطان ، وذلك فرض عين على كل عبد ، وقد أهمله الخلق ، واشتغلوا بأمور تستجر إليهم الوسواس ، وتسلب عليهم الشيطان ، وتفسيم عدواته ، وطريق الاحتراز منه . »

« ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الإنسان عن نفسه ، بالإختلافات الواقعة بين الناس ، في المذاهب والخصومات . »

وإذا تكلم مع المتصوفة مرة أخرى فضاهم على علماء الكلام فقال :

نعم هذا التجلي وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ، ودرجته

قريبة من درجة إيمان العوام .

والمرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

وتصادف منها مقدار صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب «المقصد الأسنى في معانى أسماء الله الحسنى» لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال . وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمحة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا فى فى بعض كتبنا<sup>(١)</sup> المضمون بها على غير أهلها وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته ، فتستهدف<sup>(٢)</sup> للمشافهة بصريح الرد إلا أن

---

وأحياناً وهو يفضل المتصوفة على علماء الكلام ، لا يترك كلمة علماء الكلام مطلقة ، بل ينص على أهل السنة فيقول :

« . . . . . والثالث وهم المخلطون ، وهم عامة أهل السنة ، تارة ينتهون فيذكرون منة الله ، وتارة يغفلون فيعجبون لذلك ، لمكان الغفلة العارضة ، والفترة فى الاجتهاد ، والنقص فى البصيرة » .

ثم إنه أخذ من الفلسفة بحظ كبير أوضحناه فى الباب الثانى ، وقد اختص بهذه الفلسفة أناساً ذوى استعداد خاص ، فإذا تكلم عن الفلسفة مع غير أربابها عابها وشنع عليها .

وهذا يفسر لنا السر فى أن الغزالى عاب على علوم هو مؤلف فيها .

(١) هنا يصرح بالجمع وفى النص السابق صرح بالمفرد ، فلعله حينما ألف كتاب الجواهر ، لم يكن ألف من هذه الكتب الخاصة إلا كتاباً واحداً ، وحينما ألف كتاب الأربعين كان قد ألف معه غيره .

(٢) وهذا يفسر لنا السر فى إخفاء الغزالى هذه الكتب عن العامة ، وعن أكثر المشتغلين بالعلم .



تجمع ثلاث خصال :

الأولى : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

والثانية : إنقلاع القلب عن الدنيا بالسكينة ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش ، إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تسكل عن درك غوامض العاوم ، ومشكلاتها على سبيل البديهة والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً ، وفي مدة طويلة . فلن يصلح لإقتباس المعرفة الحقيقية ، إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة . وإنما يصير كذلك بقوة الفطرة ، وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه الرين والطبع ، الذي يمنع الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه » .

فهذا النص صريح في أن الكتب المتداولة ، لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة ، وإنما وضعها الغزالي كذلك ، لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، لقدم إليهم ما تسكل أفهامهم عن دركه ، ويستضرون به ، فيشافهون بصريح الرد والإنكار ، فيكون الغزالي هو الذي حملهم على إنكارها وردّها ، ومن هنا قال : « إفشاء سر الربوبية كفر » ؛ أي لأن من كفر

مسلمًا فقد كفر . وقال : إن من البر ما يكون عقوقًا .

وهذه الكتب المتداولة يدرجها الغزالي في عداد كتب علم الكلام ، ولعلم الكلام في نظر الغزالي وظيفة خاصة ، لا يستطيع أن يؤدي غيرها . هي حفظ عقيدة العامة عن تشويش المبتدعة<sup>(١)</sup> .

(١) ولقد كان السلف واقفين في أمر العقائد ، عند حد يتناسب مع مستوى العامة . وكانوا يعلمون بالدرة من تحدّثه نفسه ، بمجاوزة هذا الحد ، فمن تخطى هذا الحد ، الذي وقف عنده السلف مع العامة ، يعتبر في نظر الغزالي مبتدعًا ، أما من جاوزه مع الخاصة فلا يسمى مبتدعًا .

فالابتداع في نظر الغزالي هو الخروج مع العامة عن القدر الذي وقف عنده السلف « فإن العاصي لو اشتغل بالمعاصي البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك ، وإن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

« وفي معنى العوام الأديب والنحوي ، والمحدث والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة في بحار المعرفة ، المعرضين عن المال والجاء والخلق ، وسائر اللذات ، المخلصين لله في العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها ، في القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم جملة من غير الله تعالى ، والمستحقّرين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى ، في جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الخوض في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن

سعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون .

وإذا كان هؤلاء جميعاً عوام في نظر الغزالي ، وإذا كان اشتغال العامي بالمعاصي البدنية، خيراً له من الاشتغال بمعرفة الله ؛ فإنها منحدر يهوى به إلى الشرك ، وإذا كان علم الكلام يقصد فيه حفظ عقيدة العوام عليهم ؛ فيجوز أن تكون تلك الأحكام الواردة في كتب الغزالي الكلامية ، من أن اعتقاد كذا كفر ، واعتقاد كذا فسوق ، ليس على الإطلاق ، بل بالنسبة لهؤلاء فقط، لأنها مما يشوش عليهم اعتقادهم .

وإذا كان الغزالي قد حكم بأن من أفشى سر الربوبية فقد كفر ، لأنه قدم هذه الأسرار لمن لا يحسن فهمها ، فليس بعيداً أن يحكم على هذه الأفكار نفسها بأنها كفر ، ليحول بينها وبين من لا يحسن فهمها .

فأحكام الغزالي الواردة في كتبه الكلامية ، ومنها كتاب « التهاوت » ، يجب أن يحتاط في تطبيقها وفهمها .

قال : « البدعة عبارة عن أحداث مقالة غير مأثورة عن الساف ، وعند هذا يتضح لك أن هنا مقامين :

١ - أحدهما مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تغيير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ، كما روى عن عمر رضى الله عنه ، أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين ، فعلاه بالدر ، وكما روى عن مالك رحمه الله ،

فالأراء التي تشتمل عليها الكتب الكلامية ، سواء في ذلك تأليف الغزالي أو تأليف غيره ، في نظر الغزالي ، هي الحقيقة كما يفهمها العامة ، لا كما يفهمها الخاصة ، مضافاً إليها محاولات فكرية ، للدفاع عن هذه العقيدة ، خشية أن يشوشها على أصحابها مشوش .

والغزالي يرى أن كتابه «تهافت الفلاسفة» من جنس كتب علم الكلام فيقول (١) :

« ومن مجاحة الكفار ومجادلتهم ، يتشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون .

وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين ، سميّا الطبقة القريبة منها ، الرسالة

---

أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة .

ب - المقام الثاني ، بين النظائر الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغي أن يكون بحسبهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضروره البرهان القاطع . ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً ، بأن يراه غلطاً فيما يعتقده برهانا ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك .»

فالخروج على الظواهر بمقتضى البرهان لا بأس به للخاصة ، ولا يسمى بدعة ، والحكم بالكفر من الخاصة على الخاصة ، لا يجوز ولا ينبغي ؛ لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً .

(١) ص ٢١ من جواهر القرآن .

«القدسية ، والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وفضوض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً<sup>(١)</sup> بكشف الحقائق ، وبجنسه<sup>(٢)</sup> يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة » .

فهذا النص يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة ، حاول به الغزالي أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر؛ ضرورة أنه من جنس علم الكلام .

أما أن تكون تلك الأفكار باطلة في ذاتها ، فهذا ما لا يفيد النص ؛ بل النص يفيد عكس ذلك ، إذ يصرح فيه : أن علم الكلام الذي من جنسه كتاب التهافت ، ليس ملياً بكشف الحقائق ، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلاً في ذاته ؛ بل لقد مر له في نص الجواهر أن الحقيقة يكمل عنها أكثر الأفهام ، ويستتضر بها الضعفاء ، ومنهم أكثر المترسمين بالعالم . نعم إنه كفر الفلاسفة ببعض ما جاء فيه ، ولكن لما لا يكون تكفيره

---

(١) سياق الكلام يدل على أنها «معنيا» أو «ملياً»

(٢) وإنما قال بجنسه ، لأن الشأن في كتب الكلام أن تقوم بعملين : عمل إيجابي ، هو إثبات العقيدة الحققة في نظر أصحابها . وعمل سلبي هو هدم عقيدة المخالف .

والتهافت لم يقم إلا بالعمل السلبي فقط .

إياهم من قبيل قوله . إن إفشاء سر الربوبية كفر ؟ !

وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالي الكلامية بعمامة ، وحال كتاب التهافت بخاصة ، فليس من المنطق في شيء ، أن يجعل نقطة ارتكاز تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيقبل من الكتب ما يقبل ؛ لأنه يوافق ما جاء في كتاب التهافت ، ويرفض من الكتب ما يرفض ؛ لأنه يخالف ما جاء في التهافت (١) .

(١) وقد اجتمع على كتاب التهافت أمور :

أ - أن الغزالي ألفه حين كان يطلب الجلاء والشهرة وبعد الصيت ، فكان يناصر المذهب الذي يجلب عليه كل ذلك ، لا المذهب الذي يراه حقاً في ذاته .  
ب - أن الغزالي ألفه أيام كان شاكاً في الحقيقة ، فلم تكن تأليفه - في تلك الفترة - تصور مذهبه الخاص ، الصحيح في نظره ، وإنما كانت تصور مذهبه الرسمي الذي يتعصب له .

ج - أن الغزالي أدرجه في عداد كتب علم الكلام ، ثم حكم على هذا العلم ، بأنه ليس معنياً بالكشف عن الحقيقة ، وإنما ذلك مهمة الكتب المضمون بها .

فهل بعد هذا يحق لابن الصلاح أو لغيره أن يتخذ كتابه التهافت محوراً تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيرفضون الكتب ويطعنون في نسبتها إلى الغزالي ؛ لأنها لا تلتئم مع كتاب التهافت .

وأيضاً يستنبطون منه عقيدة الغزالي .

فنجسب من المغالاة، أن يعتمد الباحث إلى هذا الكتاب ، ويجعله قطب  
الرحى فى البحث ، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكاراً تخالف ما جاء  
فيه، كما فعل ابن الصلاح ، بإزاء كتاب المصنوع به « لأنه اشتمل على القول بقدم  
العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم زيادة الصفات ، ولأن هذه المسائل  
الثلاث يكفر الغزالي قائلها - أى فى كتابه التهات - هو وأهل السنة أجمعون » .  
على أنى رجعت إلى الكتاب ، فلم أجد فيه شيئاً من ذلك . اللهم إلا بعض  
عبارات ربما تشعر بقدم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب ، وذلك  
حيث يقول (١) :

لا شك أن هذه الخطأ مجافية للصواب ، فيما أعتقد .  
غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن للغزالي بالنسبة لكتاب التهات نظرتين :  
إحداهما ، نظرة إلى المنهج ، الذى عول عليه الفلاسفة فى مسائل ما وراء  
الطبيعة ، وهو التعويل على العقل الحض .

والثانية ، نظره إلى نفس المسائل التى وردت فى الكتاب .  
أما النظرة الأولى ، فوقف الغزالي منها موقف صريح ثابت ؛ لأنه  
لا يرى هذا المنهج صواباً ، لذلك لم يأخذ به ، وإنما أخذ بنظرية الكشف  
الصوفية .

وأما النظرة الثانية ، فهى نظرة غير صريحة ولا ثابتة ، لأنه أخذ ببعض  
هذه المسائل ، كما يتضح فى الفصل الخاص بفلسفته .

« فصل :

« الرزق مضمون ، وهو من المعقولات ، لا من المنقولات ؛ لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجيه ذاته : فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثانى . وإنما يجب وجود كل واحد منها : أعنى من الموجودات المبدعات ، على ما وجد ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجيه ذاته ، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته ، لا يتغير بل يجب وجود كل ذلك ... الخ » .

أما المسألتان الأخريان ، فليس لهما فى الكتاب حديث أصلاً . وليس يبعد أن يكون ابن الصلاح لم يطلع على الكتاب بنفسه ، بل عول على ما أحيط به الكتاب من إشاعات ؛ ونحن نعلم مدى ما للإشاعات من مفتريات . وإذا كان ابن الصلاح قد حدثنا عن كتاب التهافت ، وهو لم يقرأه ، فليس بعيداً أن يحدثنا عن كتاب المضمون به أيضاً دون أن يقرأه .

ولقد استغل الدكتور زكى مبارك ، موقف ابن الصلاح من كتاب المضمون وأبدى احتمالاً قائلاً<sup>(١)</sup> : « إن كتاب المضمون الذى بأيدينا اليوم ، ليس هو كتاب المضمون الذى كان بيد ابن الصلاح ؛ لأن الكتاب الذى بأيدينا ، غير مشتمل على شيء من المسائل التى ذكر ابن الصلاح أن كتاب المضمون مشتمل عليها » .

ولكن هذا الاحتمال يكون مقبولاً ، لو لم نقف من ابن الصلاح موقف

---

(١) كتاب الأخلاق عند الغزالي له ص ١٢٠ .



الالتهام ؛ وإذ قد ثبت لدينا أنه غير ثقة في معرفة كتب الغزالي ؛ لأنه حدث عن كتاب التهافت ، فبرهن لنا أن حديثه عنه حديث من سمع لا من قرأ ، فلنا إذن أن نشك في حديثه عن كتاب المضمون ؛ لاحتمال أن يكون حديثه عنه أيضاً ، حديث من سمع لا من قرأ . وإذن فلا يكون لدينا وسيلة الجزم ، بأن الكتاب الذي بأيدينا غير الكتاب الذي كان في زمن ابن الصلاح .

وليس تعويل ابن الصلاح في تكليف كتب الغزالي على السماع ، بدعاً في بابه ، فلقد حدثنا المارزي عن الغزالي حديثاً ، أوجعه فيه نقداً وتقريماً<sup>(١)</sup> في وثوق ويقين ، لا يشك مسهما القارئ أن المارزي بحث ومحص ، وفتش في الكتب ، وقابل بين المسائل . لولا أن المارزي نفسه يصارحنا بأنه لم يرجع فيما حكى ونقد إلى شيء من كتب الغزالي وإنما عول على ما بلغه من الأخبار .

والغزالي من الأشخاص الذين حار فيهم أهل زمانهم ، فبين معجب يرفعه إلى درجة أنبياء بني إسرائيل ، وبين قادح يرميه بالمروق والإلحاد<sup>(٢)</sup> .

فشخص يتردد أمره بين هذه المتناقضات ، ويقوم بحوله النزاع واللاجاج ؛ يكون من الخطأ التعويل في دراسته على السماع ؛ لأنه لا يخاف من تفريط أو إفراط . والدكتور زكي يعني أن الكتاب الذي بأيدينا ليس للغزالي ، والكتاب

(١) الطبقات الكبرى للشافعية ج ٤ ص ١٣٢ .

(٢) كالمارزي وأبي الوليد الطرطوشي وغيرهم ، انظر الطبقات الكبرى

ج ٤ ص ١٣٢ ، وقال مكدونالد : « وقد صادف في حياته — يعني الغزالي —

صرارة الاضطهاد كلحد هرطوقي » كتاب زويمر ص ٩ .

الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى .

وما دام افتراض أن هناك كتابين لم يسلم ولم يصح ، وما دام الدكتور يرى أن الكتاب الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى ، فيرجح أن يكون الكتاب الذى بأيدينا هو للغزالى .

أما الدكتور العنانى ، فهو أيضاً يرى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالى ؛ بحجة أنه غير مشتمل على كثير من الآراء الفلسفية ، التى تتناسب مع اسم « المضمون به على غير أهله » .

والدكتور لم يبين لنا رأيه ، فى أن الكتاب الذى بأيدينا ، هو الذى كان فى زمن ابن الصلاح ، فيكون موافقاً لابن الصلاح فى رد الكتاب ، وإن تعارضت وجهات النظر : فذلك يردده لأن فيه آراء فلسفية ، وهذا يردده لأنه غير متختم بالآراء الفلسفية .

أم أنه غيره ، وأن الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى ، والذى بأيدينا ليس له كما فعل الدكتور زكى .

وهذا نص عبارته<sup>(١)</sup> :

« إنه يبعد أن يكون كتاب المضمون به على غير أهله ، هو ما بأيدي الناس ، لأن هذا الكتيب الضعيف ، لا يدل على المعنى الذى قصده الغزالى من المضمون به على غير أهله .

---

(١) نقلاً عن كتاب الدكتور زكى مبارك « الأخلاق عند الغزالى » ص

والراجح أن يكون المضمون به ، كتاباً ضخماً ، يشمل آراء الغزالي الفلسفية التي يضمن بنشرها على الجمهور .

والدكتور مصيب جداً ، في انتظاره من الغزالي أفكاراً فلسفية هامة ، بالرغم من تأليف الغزالي في علم الكلام ، وبالرغم من تأليفه ضد الفلسفة . على العكس من ابن الصلاح الذي تصور الغزالي أشعرياً متعصباً ، عدواً ندوياً للفلسفة والآراء الفلسفية .

وغير مصيب ، في انتظاره من الغزالي أن يضع كل أفكاره الفلسفية المضمون بها على غير أهلها ، في كتاب واحد .

إن الغزالي وعد بكتب كثيرة - لا بكتاب واحد - تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ، ووصف جميع تلك الكتب بأنها « مضمون بها على غير أهلها » فهو أقرب إلى أن يكون حكماً عاماً ، من أن يكون اسماً لكتاب واحد . ولربما كان للغزالي في توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب ، وجهة نظر موقفة . فما دام يريد إخفاء هذه الكتب ، وعدم ذيوعها ، ففي توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء ، حتى إذا ظفر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالي ، لا كل ما أخفاه وهذا تصرف حسن من غير شك .

فإذا جاء الغزالي ، وسمى الحلقة الأولى لهذه السلسلة بالوصف الشامل لجميعها ، لم يلزم من ذلك وجوب اشتغالها على كل الآراء المعدة لجميعها . ويمكن أن يكون فيها بعض تلك الآراء ، وقد سبق أن ذكرنا ما فيه من الإشارة إلى قدم العالم ، وسيأتي نذكر ما فيه من الإشارة إلى عدم البعث الجسماني ، وفيه أيضاً وراء

ذلك أفكار لها خطرهما .

ويكفي أن يكون الغزالي وعد في آخره بمتابعة التأليف ، وصرح بأن الكتاب لم يحو كل ما لديه من أفكار فلسفية .

فلم يصبح إذن وجه لطمع الدكتور العناني في الكتاب .

الآن وقد ناقشنا كل الآراء التي طعنت في الكتاب ، وفندناها بما يردّها على أصحابها ، يبقى الكتاب على أصله من نسبتته إلى الغزالي .

والذي يقرأ هذا الكتاب ، بعد أن يكون قد أكثر من القراءة في كتب الغزالي ، حتى عرف روح المؤلف وأسلوبه ، والأمثلة والشواهد التي يكثر دوراتها على لسانه ؛ يخالطه شعور قوي بأن الكتاب للغزالي .

تقرأ هذا الكتاب ، فتجد الشواهد من الآيات والأحاديث التي ردها الغزالي في كتبه ، مرددة فيه ؛ وتجد العبارات التي يكثر الغزالي من استعمالها ، كقوله : هذه المسألة مما يساعد فيها الوهم العقل . مستعملة فيه .

وتجد الأمثال التي يذكرها الغزالي في كتبه الأخرى مذكورة فيه .  
فمثال الأعمى ، الذي أخذ ينتقد نظام وضع الأثاث ، في بيت جماعة أضافوه مذكور فيه<sup>(١)</sup> ، وهو مذكور في الإحياء في مواضع عديدة .

وكذلك إنكاره قول المتكلمين ، إن الله لا يُحِب ولا يُحِب مذكور فيه<sup>(٢)</sup> ، ومذكور في الأربعين في أصول الدين<sup>(٣)</sup> .

وفيه أيضاً يردد المعنى الذي ذكره في كل كتبه وهو من عرف نفسه ،

عرف ربه ؛ ودعوى أنها في شريعتنا حديث ، وفي شريعة الأمم السابقة وحى منزل (١) .

وفيه يتردد في أمر الجزء الذى لا يتجزأ ، ويقول إن الأدلة فيه متعادلة (٢) . وهذا بالضبط حصل منه فى التهافت (٣) .

والمعنى الذى ذكره فى كتابه « المنقذ من الضلال » من أن الأنبياء أطباء القلوب ، وأن المعاصى سموم مهلكة ، وأن الطاعات أدوية المعاصى موجود فيه (٤) .

والمعنى الذى فى كتابه المقصد الأسنى ، وأشرنا إليه فيما سبق : من أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض مسائل ما وراء الطبيعة ولكنه لا يحيلها ، مذكور فيه (٥) .

والمثال الذى رده كثيراً فى كتبه من أن الإنسان يستغرب ما لم يعهده ، حتى لو حدثه أحد ، أنه لو حاك خشبة بخشبة ، لخرج منها شيء أحمر ، بمقدار عدسة ، يأكل هذه البلدة وأهلها ، ولم يكن رأى النار قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه (٦) .

والمعنى الذى ذكره فى المنقذ ، من أن الطب والنجوم والصناعات فى أصلها إلهام من الله ، موجود فيه (٧) .

---

(١) ص ١٢ . (٢) ص ٢٣ . (٣) ص ٢٤٩ ، ٢٥٤ .

(٤) ص ١٤ و ١٥ . (٥) ص ١٨ . (٦) ص ١٩ . (٧) ص ٢١ .

والمثال المردد كثيراً في كتب الغزالي: من أنه لو أخبر إنسان بأن ماء يوضع في الرحم فينتطور إلى علقة فضغة ، ثم يصير عظاماً ، ثم يكسى لحماً ، ثم يصبح كائناً حياً مستقلاً له فكر وإرادة ، ولم يكن رأى خلقه الحيوان قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه (١) .

هذا وما قصدت الاستقصاء ، بل هنالك أشياء أخرى كثيرة تربطه بكتب الغزالي ، وتوجد بينه وبينها شبيهاً قوياً .

وليس المهم هو اشتراك كتاب المضمون به ، مع كتب الغزالي الأخرى في هذه الأفكار ، فقط ، فأحياناً يشترك كتابان لمؤلفين مختلفين في عدد هذه المسائل ، وفي أكثر منها ، ولكن المهم ، في أن الروح العامة المسيطرة على الأفكار ، وطريقة العرض والمناسبة التي يساق من أجلها الشاهد أو المثال . كل هذه هي التي تخلق في نفس القارئ شعوراً قوياً ، بأن هذا الكتاب للغزالي ، وما رآه كمن سمع .

ومن غريب أمر ابن الصلاح ، أنه وضع نصب عينيه كتاب التهافت ، واتخذ الأساس لفهم الغزالي ، وغض النظر — ولعله لم يطلع — عن التصريحات التي اقتبسناها من كتاب جواهر القرآن ، وكتاب الأربعين ، التي تفيد أن للغزالي كتباً أخرى تحوى خالص الحقيقة ولباب المعرفة ، وأنها تخالف ما في كتبه الدارجة المشهورة .

أعتقد أن هذه التصريحات تعد ذهن القارئ المطلع عليها ، لتلقى غرائب

الكتب ، وقبول نسبتها إلى الغزالي ، وتكون هذه الغرابة هي بعض الدليل على صحة نسبتها إلى الغزالي ، لا نفس الدليل على ردها والطمع فيها .  
لكن الواقع أن كتاب التهافت وشهرة الغزالي بأنه أشعري سني هما اللذان حتمًا على ابن الصلاح هذا الموقف .

ولو أن ابن الصلاح درس وفقش ، لعرف من الغزالي نفسه قيمة كتاب التهافت ، ولعرف بعد ذلك أن التهافت لا يقف حجر عثرة . يمنع من قبول هذه الكتب .

وشبيه كل الشبه بموقف ابن الصلاح من كتاب المضمون به ، موقف فضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى : من كتاب « معارج القدس » ، فقد رد أيضاً هذا الكتاب لاعتبار الغزالي سنيًا مؤلفاً ضد الفلسفة ، أو على الأصح شك فيه قال (١) :

« إننا كثيراً ما أعربنا عن شكنا في نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالي ، وإن كنا نجده مذكوراً في ثبوت الكتب الصحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من النقل الحرفي عن ابن سينا ، بل لاشتماله على غير قليل من الآراء التي نقمها على الفلاسفة ، ورماهم من أجلها بالابتداع ، إن لم نقل بأكثر من الابتداع » .

ولقد مررنا في فصل الملاحظات (٢) على كتب الغزالي ، ما بين هذا

---

(١) كتابه الأخلاق الإسلامية وصلتها بالفلسفة الإغريقية ص ١٥٦ .

(٢) ص ٩٣ .

الكتاب وبين كتب الغزالي الأخرى كالإحياء ، وميزان العمل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، من شبه قوى ، حتى إن الفصل بتمامه وعنوانه مذكور هنا وهناك . وحظ كتاب المارج من هذا أعظم بكثير جداً ، من حظ كتاب المضمون به ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نزيد :

أولاً — أن الغزالي أكثر في كتبه من قول : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » وبالع في قيمة هذه العبارة ، حتى جعلها مرة حديثاً ، ومرة آية من الكتب السابقة ، ولقد حاولت أن أحصى مرات ترددها في كتبه فلم أستطع . وراح الغزالي يبالغ في أمر معرفة النفس حتى قال : « من جهل نفسه جهل ربه » . والجهل بالرب — في نظر الغزالي — عظيم الخطر ، كبير الأثر .

وفي هذا يقول الغزالي<sup>(١)</sup> : « قيل : كان في كتب الله المنزلة ، اعرف نفسك يا إنسان ، تعرف ربك . وقال عليه السلام : « أعرفكم بنفسي ، أعرفكم بربه » ، وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » تنبيهاً على تلازم الأمرين ، وأن نسيان أحدهما نسيان للآخر ، ولذلك قال الله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . وقال تعالى : « وفي أنفسكم ألا تبصرون » وما أراد ظاهر الجسد ، فإن ذلك تبصره البهائم ، فضلاً عن الناس ، وبالتالي من جهل نفسه فهو بغيره أجهل » . ويقول<sup>(٢)</sup> : « المعراج الثاني :

وهو لتقرير النفس وهل هي باقية أم لا ؟ ! وهذا المعراج كالقطب لسائر

---

(١) ميزان العمل ص ٢٣ . (٢) ص ٢٣ من معراج السالكين .



العلوم ، وله يجتهد المجتهدون ، ويعمل العاملون ، ولا فائدة أعظم منه ، فإن نبوة الأنبياء ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وأنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل ، لا تثبت متى بطلت هذه المسألة ، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء ، فجميع ما أخبرنا به وأطمعنا فيه باطل ، وبحسب ما نشق من هذه المسألة نجتهد ، وبحسب ما يغيب عنا ننتظر .

وعلى هذا المعراج يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، أو يصدق أو يكذب .

وكلام الرسل عليهم السلام ، ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فيعترض من قولهم على قولهم . فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ، وفي القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » .

فهذه المسألة التي يراها « الغزالي » مفتاح العلوم ، وأساس المعرفة ، وطريق معرفة الله تعالى ، التي لها يعمل ولها يدعو ، ويجعلها السعادة الحقة ، التي كل سعادة بالقياس إليها عدم ، ألا تستحق من الغزالي ، وهو الرجل المكثّر ، طويل النفس في التأليف ، الذي يُسأل السؤال ، فيفيض في الجواب ، حتى يكون كتاباً برأسه ؛ أن يؤلف فيها كتاباً ، يكون للخاصة ، لا للعامة الذين امتنع الشرع عن أن يخوض معهم فيها ، يبين فيه حقيقة النفس ، وبدايتها ، ونهايتها ، ويتدرج منه إلى معرفة العالم ، ومعرفة الله ، كما ادعى أن معرفتها

أساس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ؟!

فإذا رأى الإنسان بعد هذه التصريحات كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، ويقول صاحبه في مقدمته :

« وينبغي لكل عاقل : أن يكون الله سبحانه وتعالى ، أول كل فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، فتكون عين نفسه مكحولاً بالنظر إليه ، وقدمه موقوفة على الثول بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى ، وما فيها من آيات ربه الكبرى . فإذا انحط إلى قراره ، فليره في آثاره ، فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شيء بكل شيء . »

وأظهر الآثار التي يرى فيها جلال ذات الحق ، وكمال صفاته ، إنما هو معرفة النفس ، كما قال تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » وقال عليه الصلاة والسلام : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » .

ونحن نخرج في هذا الكتاب ، من مدارج معرفة النفس ، إلى معرفة الحق جل جلاله ، ونذكر ما تؤدي إليه البراهين ، من حال النفس الإنسانية ، ولباب ما وقف عليه البحث الشافى من أمرها ، وكونها منزهة عن صفات الأجسام ، ومعرفة قواها وجنودها ، ومعرفة حدوثها وبقائها ، وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة ، على وجه يكشف الغطاء ، ويرفع الحجاب ، ويدل على الأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة ، المضمون بها على غير أهلها .

ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس ، فحينئذ ننعطف على معرفة الحق ،

جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل ، لمعرفة الأول الحق جل جلاله ، وكل ما يراد لشيء ، فدون حصول مقصود يكون ضائعاً .

فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب العالم ، مبدعاته ومكنوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمة الملك ، ولمة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحي ، وكيفية المعجزات ، والإخبار عن الغيبات ، وعرف الدار الآخرة ، وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ، ولذة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى .

ثم وجدته قد وفى بما وعد ، فى تلك المقدمة ، فاتخذ من شرحه للنفس ، نموذجاً لشرحه للذات الأقدس ، فقال فيما قال (١) :

« وكما أن النفس واحدة ولها قوى ، وإشرافها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلاً آخر ، لاختلاف القوى : ففى موضع الإبصار ، وفى موضع السمع ، وفى موضع الحس المشترك ، وفى موضع التخيل والتوهم ، وغير ذلك .

فكذلك أمر الأول الحق جل جلاله ، بالنسبة إلى وجود العقل إبداع ، وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل ، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك ، وبالنسبة إلى الأجسام تعريف ، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل ، وبالنسبة إلى المركبات تصوير ،

وبالنسبة إلى المصورات إحياء ، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية ، وبالنسبة إلى العقل الإنسانى تسكيف وتعريف ، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات .

واتخذ من شرحه للجسم ونظامه نموذجاً لشرحه للعالم، فقال بين ما قال (١) :  
« ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض ، بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ؛ علم أن تصرف الآدمى فى عالمه : أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق فى العالم الأكبر ، وهو مثله . وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه ، نسبة العرش ؛ ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي ؛ وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافاً ؛ والأعصاب كالسماوات ؛ والقدرة فى الإصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الأجسام ؛ والمواد كالعناصر التى هى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتفريق ، والتركيب والتمزيج ؛ وخزانة التخييل كاللوح المحفوظ .

فهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى فى الملك والملكوت » .

أقول : إذ رأى الإنسان - بعد هذه التصريحات التى ذكرها الغزالي ، حول النفس فى كتابيه ميزان العمل ، ومعراج السالكين - كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، فهو أقرب إلى أن يقبله منسوباً

إليه ، من أن يردده ويطلعن في نسبته ، فإن بيان أهمية المسألة على هذا النحو الذى شرحه في كتابيه « ميزان العمل » و « معراج السالكين » ، شبه وعد من الغزالي ، بأنه سوف يقدم لقرائه الخصوصيين ، صريح القول فيها .

أما اشتغال الكتاب على أمور تتنافى مع مافى الكتب الأخرى ، فهو أيضاً مدعاة لقبوله لا لردده : كما فعل فضيلة الشيخ محمد يوسف ؛ لأن الغزالي ، صرح لنا في كتابه جواهر القرآن ، والأربعين فى أصول الدين : أن له كتباً يخالف ما جاء فيها ، ما فى الكتب الأخرى ، فإذا تنتظر بعد هذا؟! وماذا كان يمكن أن يعمل الغزالي أكثر من ذلك ، لتقبل كتابيه « معارج القدس » و « المضمون به » ولا نشك فيهما؟! .

ثانياً — أن « الغزالي » وعد وعداً صريحاً ، بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان ، وكتاب « معارج القدس » يدرس النفس بهذه الطريقة ، فلم لا يكون هو الكتاب الموعود به .

وهذا هو الوعد ، قال <sup>(١)</sup> فى معرض الكلام على النفس ، وأنها لا جوهر ، ولا عرض :

« فإن قيل لا يعقل فى العقل ، إلا جوهر أو عرض ، وأما جوهر ثالث فلا يدرى :

قلنا هذا الآن سيخف ، بل ليس فى العقل حصر يدل على ذلك ، وإنما أوجب تلك القسمة المشاهدة ، من حيث لم نشاهد إلا جوهرًا أو عرضًا ، وهذا قياس

التحميل ، وسنعد كتاباً لتقرير البراهين ، إن ساعدت الأقدار بخول الله .  
ثالثاً — أن الغزالي يذكر في كتابه « جواهر القرآن » شروطاً دقيقة<sup>(١)</sup>  
يحتم توافرها في من يقدم على قراءة كتبه الخاصة ، التي يضمن بنشرها على  
الجمهور .

وصاحب كتاب معارج القدس ، يشترط في قارىء كتابه نفس الشروط  
بنفس العبارات في الغالب ، فيقول في المقدمة :

« ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان — يشير إلى معرفة الإله والعام  
عن طريق معرفة النفس — والتطواف في متزهات هذا البستان ، فليس بيده  
إلا القشر ، يأكل كما تأكل الأنعام .

وشرح هذا السفر ، وبيان هذا العلم العظيم القدر ، لا يمكن في أوراق ،  
وأطباق ، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام .

ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه ، نشير إلى كل واحدة من هذه الجمل ، على  
وجه يستقل به المتفطن ، وأما الجامد البليد ، الذي يأخذ العلم بالتقليد ، فهو  
عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد ، إذ كل ميسر لما خلق له .

فمن رشح للسعادة ، وشارف نيل الإرادة ، وأعطى أولاً كمال الدرك ، من  
وفور العقل ، وصفاء الذهن ، وصحة الغزيرة ، واتقاد القريحة ، وحدة الخاطر ،  
وجودة الذكاء والفطنة ، وجزالة الرأي ، وحسن الفهم .

---

(١) وقد مر بنا تعداد هذه الشروط ص ١٣٣

وهذه تحفة من الله ، وهدية لا تنال بيد الاكتساب ، وتنبتر دونها وسائل الأسباب .

ومن وهبت له هذه الفطنة ، فحينئذ عليه استكداد الفهم ، والاقتراح على القريحة ، واستعمال الفكر . واستثمار العقل ، بتحديد بصيرته ، إلى صوب الغوامض ، وحل المشكلات بطول التأمل ، وإمعان النظر ، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال ، والاعتزال عن مزدحم الأشغال ، والقيام بوظائف العبادات ، حتى يصل إلى كمال العلوم .

وهذا وجه شبه كبير وصلة عظيمة ، تربط بين «الغزالي» وبين الكتاب .  
رابعاً — أن كتاب « معارج القدس » مذكور في خطاب تقدم به أحد تلامذة الإمام الغزالي إليه ، يطلب منه فيه أن ينصحه بما يراه نافعاً في الآخرة . ويقول التلميذ لشيخه في هذا الخطاب : إن كتبك كذا وكذا - ويذكر له طائفة منها - يمكن أن تؤخذ منها النصيحة المطلوبة ، ولكن ربما شق على استخراجها من بين هذه الكتب فأرجو أن توجه إلى نصيحاً خاصاً .

والمهم أن التلميذ ذكر كتاب « معارج القدس » بين كتب الإمام التي ذكر أن النصيحة يمكن أن تؤخذ منها .

وهذا في نظري دليل قوى ، على صحة نسبة الكتاب إلى « الغزالي » .

وهذا هو نص الخطاب ، وهو مذكور في مقدمة كتاب « خلاصة التصانيف » للغزالي ، الذي هو الإجابة عن سؤال التلميذ .

« مولاي .

إن كان الطريق إلى جوابي مدونا في كتبك العديدة ، كإحياء العلوم ،  
وكيمياء السعادة ، وجواهر القرآن ، وميزان العمل ، والقسطاس المستقيم ،  
معراج<sup>(١)</sup> القدس ، ومناهج العابدين ، وأمثالها ؛ فإن خادمك ضعيف كليل  
الطرف ، عن المطالعة فيها ؛ فأطلب من سيدي وأستاذي ، مختصرا أقرأه كل  
يوم وأعمل بما فيه الخ ... »

وقد أجابه « الغزالي » بجواب هو خلاصة التصانيف المذكور .

— فبعد هذا لا يمكنني أن أساير المؤرخين الذين يروحون يضربون رؤوس  
هذه الكتب بعضها ببعض ، فإذا رأوا « الغزالي » يقرر في كتابه « الاقتصاد  
في الاعتقاد » أن الميزان الذي توزن به أعمال الناس يوم القيامة ، جسم .  
لأن « الغزالي » ساق القول في كتاب « الاقتصاد » على مذهب المتكلمين  
الأشاعرة ، وهم يرون القول بجسمية الميزان وذلك حيث يقول<sup>(٢)</sup> :  
« فإن قيل : كيف توزن الأعمال ، وهي أعراض وقد انعدمت ، والمعدوم  
لا يوزن ، وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا ، لاستحالة  
إعادة الأعراض !!!

---

(١) ليس للغزالي كتاب بهذا الاسم وإنما له « معراج السالكين » وبعيد  
أن يكون ما في الخطاب تحريفا عنه ، فالظن القوي أنه تحريف عن  
معارج القدس .

(٢) ص ٩٨ .



ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهى طاعته ، فى جسم الميزان ؟ !  
أيتحرك بها الميزان ؟ ! فيكون ذلك حركة الميزان ، لا حركة يد الإنسان ، أم  
لا يتحرك ؟ ! فتكون الحركة قد قامت بجسم ، ليس هو متحركاً بها ،  
وهو محال .

ثم إن تحرك ، فيتفاوت ميل الميزان ، بقدر طول الحركات وكثرتها ،  
لا بقدر مرات الأجور ، فرب حركة مجزء من البدن ، يزيد أثمها على حركة  
جميع البدن فراسخ ، فهذا محال .

فنقول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : توزن  
صحائف الأعمال ، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال فى صحائف ، فإذا  
وضعت فى الميزان ، خلق الله تعالى فى كفها ميلاً ، بقدر رتبة الطاعة وهو على  
ما يشاء قدير .

راحوا يضربون به رأس القسطاس المستقيم » الذى يقرر أن ميزان الأعمال  
يوم القيامة روحى صرف ؛ لأن « الغزالي » ساق فيه القول على لسان أهل البرهان .  
وذلك حيث يقول <sup>(١)</sup> :

« وأشد الموازين روحانية ، ميزان يوم القيامة ؛ إذ به توزن أعمال العباد  
ومعارفهم ، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام ، ولذلك كان ميزانهما  
روحياً صرفاً » .

فما دام « الغزالي » يكتب لطوائف مختلفة ، يناسب كل واحدة منها لون

خاص من ألوان الحقيقة ؛ تكون محاولة إثبات التناقض ، بين كتابين ، كل واحد منهما قدم لطبقة خاصة ، عملاً ليس له ما يبرره .

ولقد كان ابن طفيل دقيقاً جداً ، حينما حاول إلزام الغزالي بأنه متناقض ، يربط في موضع ، ما يحل في آخر .

إذ أنه - أي ابن طفيل - عمد إلى كتب طائفة واحدة ، هي الجمهور - كما صرح بذلك في النص الذي اقتبسناه سابقاً<sup>(١)</sup> - وحاول إيجاد طرفين متناقضين منها .

الطرف الأول هو كتاب « التهافت » ، حيث صرح فيه بأنكار القول بعدم حشر الأجساد .

وأما الطرف الآخر ، فهو كتاب « المنقذ من الضلال » و « ميزان العمل » ، إذ صاغ من نصين فيهما قياساً ، أنتج - فيما يعتقد ابن طفيل - قول الغزالي : بعدم حشر الأجساد .

نعم إنه يعجبني من الفيلسوف الأندلسي ، منهجه في النقد ، وإثبات التناقض . فلم يحاوله بين كتب قدمت لطوائف مختلفة - كما صنع ابن الصلاح والأستاذ يوسف موسى - وإن كانت دعوى التناقض لم تسلم له ، كما سبق التحقيق<sup>(٢)</sup> ولكن هذا لا يمنع من الإعجاب بالمنهج .

ويعجبني أيضاً من الفيلسوف الأندلسي ، تنبيهه إلى أن كتاب « التهافت »

(١) ص ١٠٤

(٢) ص ١٠٧

قدمه « الغزالي » إلى الجمهور لا إلى الخاصة ، حيث جعله طرفاً في التعارض الموجود في كتب العامة .

فلا يمكن أن نحاسب « الغزالي » على ما جاء فيه ، على اعتبار أنه يدين به ويراء خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

— ولا أن أساير المؤرخين الذين يتحدثون عن الحقيقة في نظر « الغزالي » فيستنبطونها من أي كتاب يقع في يدهم ؛ لأننا فهمنا أن للغزالي كتباً خاصة ، تصور الحقيقة كما هي ، وكما يدين الله عليها ، فهي وحدها التي تصور الحقيقة عند الغزالي . أما ما عداها من الكتب ، فإنما تصور الحقيقة عند الطائفة التي قدمت لها .

وما مثل من يستنبط آراء « الغزالي » من الكتب التي قدمها إلى الجمهور ، إلا كمثل من أراد أن يعرف الطعام الذي يتناوله أحد الأطباء ، فعمد إلى بيان بيد أحد مرضاه ، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض ، واعتقد أنها هي الأنواع التي يتناولها الطبيب الصحيح ، المعافي مما يشكوه ذلك المريض .

— فمن أراد أن يدرس « الغزالي » من حيث هو مصلح ديني ، عنى بإرشاد الناس وتعليمهم ، فليدرسه في كتبه التي قدمها إلى الجمهور ، وسيجد الباحث أن الغزالي تنزل إلى مستوى الناس ، وخاطب كلا بما يليق به ، حتى قال<sup>(١)</sup> : « يجب على كل من يتصدى لهداية الناس وإرشادهم ، أن يراعى حال

---

(١) في نص ميزان العمل السابق ص ١١٢ .

المخاطب ، فيناظر كل أحد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي أو هندي أو بليد الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، فيفرح بهم ويثبهم ، ويدخلهم الجنة عوضا وجزاء ، وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له . فالمذهب بهذا الاعتبار ، يتغير ويختلف ، ويكون مع كل أحد بحسب ما يحتمله فهمه .

فشلا لما أراد الغزالي أن يؤلف في علم الكلام ، تنزل إلى مستوى علماء وقراء الكلام ، فأغفل الحديث عن المجردات ؛ لأنهم ينكرونها .

ففي كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ، الذي هو أرقى كتبه الكلامية<sup>(١)</sup> يتناقص المعتزلة الذين لا يرون أن في فترة البرزخ ، عذاباً ولا نعيماً ؛ محتجين بأنهم يرون شخص الميت ، ولا يدركون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، فيقول لهم<sup>(٢)</sup> :

« هذا هوس . أما مشاهدة الشخص ، فهي مشاهدة لظاهر الجسم ، والمدرك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان » .

ويأبى أن يصرح حول الروح ، بأكثر من هذا ، فلا يقول لهم : إنها كائن مجرد ، لا يدرك بالحواس ، ولا ينال هو ولا عوارضه ، بالمشاعر . ولم

---

(١) بل أرقى كتب الكلام لعصره على الإطلاق كما صرح هو في النص

يشأ أن يرد عليهم بما قرره في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من مثل قوله<sup>(١)</sup> :

« أما قولك إن المشهور من عذاب القبر ، التألم بالذيران والعقارب والحيات فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكني أراك عاجزاً عن فهمه ، ودرك سره وحقيقته ، إلا أنني أنبهك على أنموذج منه ، تشويقاً لك إلى معوفة الحقائق ، والتشمر للاستعداد لأمر الآخرة ، فإنه نبأ عظيم أنتم عنه معرضون .

فقد قال عليه السلام : « المؤمن في قبره ، في روضة خضراء ، قد فرّج له قبره ، سبعين ذراعاً . ويضيء وجهه حتى يكون ، كالقمر ليلة البدر ، هل تدرون غيم أنزلت « فإن له معيشة ضنكا »؟! قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : عذاب الكافر في قبره ، يسلط عليه تسعة وتسعون ثانياً ، هل تدرون ما التنين؟! تسع وتسعون حية ، لكل حية تسعة رؤوس ، ينهشونه ويلحسونه ، وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون .

فانظر إلى هذا الحديث ، واعلم أن هذا حق ، على الوجه الذي شاهده أرباب البصائر ، ببصيرة أوضح من البصر الظاهر ، والجاهل ينكره ، إذ يقول : إني أنظر في قبره ، فلا أرى ذلك أصلاً . فليعلم الجاهل : أن هذا التنين ليس خارجاً عن ذات الميت ، أعني ذات روحه ، لا ذات جسده ، فإن الروح هي التي تتألم

وتتبع (١) ، بل كان معه قبل موته ، متمكناً من باطنه ، لكنه لم يكن يحس بلذته ، فحس بلذته بعد الموت .

وليتحقق أن هذا التين مركب من صفاته (٢) ، وعدد رؤوسه بقدر عدد أخلاقه الدسيسة ، وشهواته لمتاع الدنيا ، وتتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا ، من الحسد والحقد ، والكبر والرياء ، والثروة والمكر ، والخذاع ، وحب الجاه والمال ، والعداوة والبغضاء .

وأصل ذلك معلوم بالبصيرة ، وكذلك كثرة رؤوسه اللداعة .  
أما انحصار عددها في تسعة وتسعين ، إنما يوقف عليه بنور النبوة فقط .  
فهذا التين متمكن في صميم فؤاد الكافر ، لا بمجرد جهله بالكفر (٣) ، بل لما يدعو إليه الكفر ، كما قال تعالى ، « ذلك لأنهم استحبوا الحياة الدنيا »

(١) ألا يشير هذا إلى البعث الروحاني؟! وسيأتي مزيد بحث فيه .  
(٢) انظر إلى لجوء الغزالي إلى التأويل المفرط ، مع أنه ذهب في التهافت ، إلى أن الفلاسفة لما أولوا في آيات البعث الجسماني ، وحملوها على التمثيل والتشبيه ، ظنا منهم عدم طاقة أكثر الناس لفهم الحقيقة الغيبية على صورتها الحقة ، كانوا مكذابين للرسول ؛ لأن أمر هذه الظواهر بلغ من الكثرة حداً لا يسوغ معه التأويل ، وهذا على خلاف الآيات المتشابهات في حق الله ، فإن الدليل العقلي دعا إلى صرفها عن ظواهرها ، ولم يدع للتأويل في آيات البعث الجسماني مثل هذه الداعية ، فاللجوء إلى صرفها عن ظواهرها تكذيب للأنبياء .

(٣) الباء للتصوير .

على الآخرة» . وقال الله تعالى: «أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا، واستمتعتم بها فاليوم تجزون عذاب الهوان» الآية .

وهذا التنين لو كان كما تظنه ، خارجاً من ذات الميت لكان أهون ، إذ ربما يتصور أن ينحرف عن التنين ، أو ينحرف هو عنه ، لا ، بل هو متمكن من صميم فؤاده ، يلدغه التنين لدغاً أعظم ، مما تفهمه من لفظة التنين ، وهو بعينه سفاته ، التي كانت معه في حياته ، كما أن التنين الذي يلدغ قاب العاشق ، إذا باع جريته ، هو بعينه المشق الذي كان مستكنّاً في قلبه ، استكنان النار في الحجر ، وهو غافل عنه ، فقد انقلب ما كان سبب لذته ، سبب ألمه ، وهذا سر قوله عليه السلام : «إنما هي أعمالكم ترد عليكم» . وقوله تعالى : «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ، ويحذركم الله نفسه ، والله رؤوف بالعباد» بل سر قوله تعالى: «كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم» .

أى أن الجحيم في باطنكم ، فاطلبوها بعلم اليقين ، لتروها ، قبل أن تدركوها بعين اليقين .

بل هو سر قوله تعالى : «ويستعجلونك بالعذاب ، وإن جهنم لمحيطة بالكافرين» ، ولم يقل : إنها ستحيط ، بل قال «إنها محيطة» . وقوله تعالى: «إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها» ، ولم يقل «يحيط بهم» وهو معنى قول من قال<sup>(١)</sup> «إن الجنة والنار مخلوقتان»<sup>(٢)</sup> وقد أنطق الله لسانه

---

(١) هم الأشاعرة (٢) وهذا يشير مرة ثانية إلى رأى الغزالي فى البعث انظر ص ١٦٢

بالحق ولعله لا يطالع على سره<sup>(١)</sup> .

فإن لم تفهم بعض معاني القرآن<sup>(٢)</sup> كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره ، كما ليس للبهيمة نصيب من البر إلا قشوره ، الذي هو التبن ، والقرآن غذاء الخلق كلهم ، على اختلاف أصنافهم ، ولكن اغتذاؤهم به ، على قدر درجاتهم ، وفي كل<sup>(٣)</sup> غذاء مخ ، ونخالة وتبن ، وحرصُ الحمار على التبن ، أشد منه على الخبز ، المتخذ من اللب ، وأنت شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهيمة ، ولا تترقى إلى رتبة الإنسانية بل إلى الملكية ، فدونك والانسراح في رياض القرآن فقيه متاع لكم ولأنعامكم .

فلم يشأ الغزالي أن يجيب المعتزلة في كتابه الكلامي « الاقتصاد في الاعتقاد » بمثل ما حدث به المتصوفة في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من أن الروح كائن مجرد وعذاب الميت في القبر ونعيمه ، روى صرف لا يخضع للمشاعر والحواس .

وهو لا يقتصر في كتابه هذا - أعني الاقتصاد - على عدم تصوير الروح

---

(١) انظر كيف ينتقد الأشاعرة هنا ثم انظر إلى قيمتهم عنده في كتاب التهافت وغيره من الكتب الكلامية .

(٢) انظر كيف يريد إخضاع القرآن لمثل هذا التاويل المفرط الذي أخضع له هذا الحديث .

(٣) لعله يريد أن يقول : إن في القرآن صوراً مختلفة وألواناً متعددة للحقيقة فهي بالنسبة لكل على قدر ما يحتمله فهمه .



بأنها كائن مجرد ، بل هو يهمل المجردات جملة ، إذ يقرر الدليل على وجود الإله قيقول<sup>(١)</sup> :

« إن العالم حادث ، وأعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، وأعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها » .

ثم يقيم الدليل على حدوث الأجسام والأعراض ، فيتم له أن العالم الذى هو كل ما سوى الله تعالى حادث ، وكل حادث يحتاج إلى محدث ، هو ليس من العالم ، وذلك الخارج عن العالم هو الله .

فلو كان يريد أن يتعرض للخوض فى المجردات ، لما كفاء هذا البيان ، لأن الذى يخلص له حينئذ من حدوث الأجسام والأعراض : أن بعض العالم حادث ، والدليل على وجود الله<sup>(٢)</sup> لا يتم إلا إذا أثبت أن كل العالم حادث ؛ لأنه حينئذ تظهر الحاجة إلى المحدث الخارج عن العالم .

أما إذا كان بعض العالم فقط ، هو الحادث ، فيجوز أن يرجع البعض المحدث فى حدوثه ، وفى كل ما يحتاج إليه ، إلى البعض الذى لم يثبت حدوثه ، فيظل العالم فى غنى عن شئ خارج عنه ، فلا يثبت وجود الله .

فكان لابد للغزالي من إثبات حدوث المجردات أيضاً . ولكنه هنا يسدل على هذا الموضوع ذيل الصمت ، بينما هو فى كتبه التى قدمها للمتنصوفة ، يفيض فى أمر المجردات إفادة عظيمة ، ويرفع من شأنها حتى يفضلها على الأنبياء ، لأنها

(١) ص ١٣ .

(٢) أى عن هذا الطريق .

خالية عن شوائب المادة أصل الشرور ، ومنبع الفساد<sup>(١)</sup> .  
ومثلاً لما انتهى من أبحاثه الكلامية ، في كتاب الاقتصاد ، عقد فصلاً  
للبحث في الإمامة مع أنه يراها بحثاً فقهيّاً صرفاً وقال<sup>(٢)</sup> :  
« النظر في الإمامة ، ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فن العقولات .  
ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ،  
فإن القلوب عن المنهج المخالف شديدة النفار » .  
فالغزالي يراعى لكل طائفة مألوفهم ، ويحافظ معهم على تقاليدهم  
ومراسيمهم .

أما من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدونها - وهذا  
ما سنعالجه في الباب التالي - فليدرسه في كتبه التي ضمن بها على الجمهور ،  
واحتفظ بها لنفسه ، ولطائفة اطمأن إلى أن مستواهم الفكري يقوى على تصورها ،  
بعد ما نضى عنها القشور والأغشية التي تغلف بها ، حينما تقدم إلى الجمهور<sup>(٣)</sup> .

---

(١) ص ٦٥ المقصد الأسنى . (٢) ص ١٠٥ .

(٣) وقد كان الغزالي لا ينوى أن يؤلف حول هذه الأفكار ، التي يسميها  
مضموناً بها على غير أهلها ، وأن يبقيا ، في صدره ، لا يبوح بها إلا شفاهاً  
لمن يجده أهلاً لها ، وكان إذا حوّم به الفكر حول هذه المعارف ، وسبقه القلم  
إلى تسطير شيء منها ، أسرع فكف جهاحه وأسف على ما فرط منه .

يقول في كتابه « المقصد الأسنى » وكان قد سبقه القلم إلى شيء من هذه  
المعارف :

« وانقبض هاهنا عنان البيان ، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له ، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبتذل بإيداعها الكتب ، وإذا جاء هاهنا عرضاً غير مقصود فلنكف عنه » .

وقد أكثر الغزالي من ترداد هذا المعنى في كثير من كتبه ، لكنه لما لم يجد لعلامه هذا أهلاً يشافهم به ، ويوصيهم بدورهم ألا ييؤحوا به إلا لأمثالهم ، عملاً بهذه الحكمة التي ردها كثيراً .

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم خشي على هذا العلم الضياع ، فاضطر إلى تسطيره في الكتب التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ، وقد قص علينا ذلك في ختام كتابه « معارج القدس » انظر النص الخاص بذلك في الملاحق رقم ١٥ .

ويظهر أن هذه كانت عادة العصر كله ، قال « صاحب المعبر » المتوفى سنة ٥٤٧ هـ : « إن عادة القدماء من العلماء الحكماء ، كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم ، وينقلها عنهم ، بالشافهة والرواية ، دون الكتابة والقراءة . فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ، ما يقولونه ويذكرونه ، لمن يصلح من المتعلمين والسائلين ، في وقت صلوحه ، كما يصلح ، وبالعبارة اللائقة بفهمه ، وعلى قدر ما عندهم من العلم والمعرفة المتقدمين ، فلا يصل علمهم إلى غير أهله ، ولا إلى أهله في غير وقته ، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد ، طويلى الأعمار ،

ينقلون العلوم من جيل إلى جيل ، بأسرها وعلى أتم تمامها ، فلا ينشيع منها شيء ، ولا ينسى ، ولا يقع إلى غير أهله .

فاما قل عدد العلماء والمتعلمين ، وقصرت الأعمار ، وقصرت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم ، لقلة المتعلمين والناقلين ؛ أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها ، لتحفظ فيها العلوم ، وتنقل من أهلها إلى أهلها ، في الأزمان المتباعدة ، والأماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات ، اللذين يفهمها أرباب الفطنة ، ويعرفهما الأكياس من أهل العلم ، صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها .

فاما استمر الأمر في تناقص العلماء ، وقتهم في جيل بعد جيل ، أخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص ، وإيضاح ذلك الخفي ، بيسط وتفصيل ، وتكرار وتطويل ، حتى كثرت الكتب والتصانيف ، وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها ، واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين ، بكلام الجهال المقصرين . فاما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكمية ، بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين ، والتفاسير والشروح والتصانيف ، التي شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكباباً طويلاً ، حتى أحصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه ؛ لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله ، من لغة إلى لغة ؛ وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، وإعواز الشرح والبيان المحققين في

ولدينا الآن من هذه الكتب كتابان :

الأول « المضمون به على غير أهله » .

الثاني « معارج القدس » .

فيسوغ لنا الآن - بعد ما ناقشنا الطعون فيهما وأبطلناها - أن نعول عليهما  
في شرح الحقيقة عند الغزالي .

لكننا سنعول على كتاب معارج القدس لأنه لا يخالجنا في صحة نسبته إلى

---

كثير من المواضع ؛ إما للعموض ، وإما للإعراض ، فيتعذر الفهم لأجل العبارة  
والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيئة .

فكنت أجهد بالفكر والنظر ، في تحصيل المعاني وفهمها ، والعلوم  
وتحقيقها ، فيوافق في شيء لبعض ، ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء  
في أقاويلهم . وتحصل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ، ما لم يقل أو  
ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ ، بل يتعلق في أوراق استبقيتها  
للمراجعة والتحصيل ، فاطلع على تلك الأوراق من رغب في تبييض مصنف منها ،  
فامتنعت عن ذلك ، لما يقدر من وقوعه إلى غير أهله ، ممن يقبل أو يرد ما فيه ،  
أو شيئاً منه بجهل وقلة تأمل .

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه ،  
مع تكرار الالتماس ممن تتعين إجابتهم ، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب في  
العلوم الحكمة الوجودية ، الطبيعية والإلهية » .

الغزالي ربية بعدما قام لدينا من الأدلة على ذلك من ناحية . ولأنه من ناحية أخرى واء ، قد تناول كل ما في الكتاب الآخر ، من أبحاث وزاد عليها .

ولن نرجع إلى كتاب المصنوع به على غير أهله ، إلا في مسألة واحدة . هي مسألة البعث . وسيكون بحثنا عنها تكميلياً لا أساسياً . وسننبه عليها في موضعها .

# الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

---

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

# الفصل الأول

## وسيلة الحقيقة عند الغزالي\*

مر بنا أن الغزالي ارتأى طريقة المتصوفة في اكتساب المعارف ، هي الطريقة القويعة . والآن نريد أن نزيد هذه الطريقة إيضاحاً وبسطاً . وهي جديرة بأن تُبحث ، وأن يوقف معها وقفات ليست بالقصيرة ؛ لأنها ذات شأن هام في حياته الفكرية . فهي التي انتشلته من وهدة الشكوك التي تردى فيها ، وهي التي بسببها فضل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين . وهي عنده مصدر العقيدة الدينية

---

(\*) ولم أر بأساً في استمداد معلومات هذا الفصل ، من كتاب الأحياء وغيره ، كميزان العمل ، لأمرين :

أ — أن هذه النظرية لا يراها الغزالي سراً ، يضمن بنشره على الجمهور . بل هو يود لو عمت معرفتها الجميع ، ولم يأخذوا العلم إلا عن طريقها كما سيأتي في ثنايا البحث .

ب — أن هذه النظرية موجودة في كتاب معارج القدس ، بنفس المعلومات التي اقتبسناها من الكتب الأخرى ، غير أنها في تلك الكتب أوضح وأوفى .



قال صاحباً مقدمة المنفذ<sup>(١)</sup> :

« وبالرغم من أن الغزالي ، قد اقتبس فكرة الكشف هذه ، من طريقة الصوفية ؛ فإنه امتاز عن غيره ، بجعلها مفتاح العلوم ، ومصدر العقيدة الدينية »  
قال الغزالي<sup>(٢)</sup> :

« إن العلوم التي ليست ضرورية ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ؛ يختلف الحال في حصولها .

فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري .

وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ؛ يسمى إلهاما .

والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً وإستبصاراً .

ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ؛ ينقسم :

(١) إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟

(٢) وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة

الملك الملقى في القلب .

والأول يسمى إلهاما ونفثا في الروع .

والثاني يسمى وحياً ويختص به الأنبياء .

(١) ص ٤٩

(٢) الأحياء ج ٨ ص ٣٣

والأول يختص به الأولياء والأصفياء .

والذى قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال ، يختص به العلماء .

وحقيقة القول فيه ، أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها ، بالأسباب الخمسة التى سبق ذكرها (١) فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ . الذى هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهى انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها .

والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألفاف ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت . فيه ينكشف الغطاء في اليقظة ، حين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ؛ فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب ، شيء من غرائب العلم . تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالى إلى حد ما ، ودوامه في غاية الندور .

فهذه الفقرات تدل على أن أساس المعرفة ، سواء معرفة الصوفية والأنبياء ومعرفة العلماء ؛ هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ ، وإزالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون إزالته باكتسابهم . والأنبياء والأولياء تهب رياح

---

(١) سيأتى القول فيها .

الألطف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ، ولكن في النهاية بعد إزالة الحجاب تكون الحال عند الطرفين واحدة ، وهي الاطلاع على اللوح المحفوظ .  
ويستمر الغزالي فيصرح بما استنتجناه قائلا :

« فلم يفارق الإلهام الا كتساب في نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه »  
اي لأن العلم في الحالين ، هو النقش الذي انطبع في مرآة القلب ، عند مقابلة مرآة اللوح المحفوظ ، من غير حجاب بينهما .

ولأن محل العلم في الحالين هو القلب .

ولأن سببه في الحالين هو زوال الحجاب .

« ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب » .

اي لأن صاحب الإلهام لا يزيل الحجاب ، بل العناية الإلهية تكفيه مؤونة ذلك ، بخلاف المكتسب ، فعليه أن يحاول رفع الحجاب وإزالته .

« ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك الملقى للعلم . فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ؛ فذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون ، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة .

بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطاع العلائق كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى .

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره

بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغيرة ، بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية .  
فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة ، والتفطن التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله من الرحمة .  
فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة ، والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبري عن علائقها ، وتفريغ القلب من شوائمها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له .

ثم لا يكتفى الغزالي بالمقارنة التي جاءت عرضاً أثناء هذا الفصل بين علم العلماء وعلم المتصوفة ، فيعقد لذلك فصلاً في نفس الكتاب . ونرى أن نقبسه اندون ماننا عليه من ملاحظات ، ولنبين وجوه الاختلاف بين الفصلين .  
قال (١) :

« إعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس . وماليس مدركاً بالحواس ، تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس ، ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثاليين .  
أحدهما :

أنه لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض ، إحتمل أن يساق إليه الماء من

فوقه ، بأنهار تقع فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أعذر وأكثر .

فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار .

وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والإعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علما ؛ ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة ، وعض البصر ، ويعتمد إلى عمق القلب ، بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى يتفجر ينابيع العلم من داخله .

فإن قلت ، فكيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه . فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في عالم المعاملة ، بل القدر الذي يمكن ذكره : أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ، في اللوح المحفوظ ؛ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ، ثم يغض بصره ، يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتى كأنه ينظر إليهما ،

ولو انعدمت السماء والأرض وبقي هو ، في نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ؛ ثم يتأدى من خياله ، أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء ، التي دخلت في الحس والخيال .

والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ، والعالم الموجود في نفسه موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ .

فكان للعالم أربع درجات في الوجود .

وجود في اللوح المحفوظ ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني .

ويتبعه وجوده الحقيقي .

ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي : أعني وجود صورته في الخيال .

ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي : أعني وجود صورته في القلب .

وبعض هذه الوجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها

أشد روحانية من البعض .

فالقلب يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته ، تارة من الحواس ،

وتارة من اللوح المحفوظ ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس ،

تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها ،

فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه

العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر

الماء من عمق الأرض .

ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة عن المحسوسات ، كان ذلك حجباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ ؛ كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار ، منع ذلك من التفجر من الأرض ؛ وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس ، لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فإذن للقلب بابان .

باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة .

وباب مفتوح إلى الحواس الخمس ، المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة .

فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك .

وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فيعلم علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا ، وإطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل ، وكان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس .

فإذن الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وبين علوم العلماء والحكماء هذا .

وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب ، من الباب المفتوح إلى عالم

الملكوت ، وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك » .

ولنا على هذا ملاحظات :

الأولى :

أنه يقرر أن علم الأولياء والصوفية ، يأتي عن طريق إطلاعهم على اللوح

المحفوظ مباشرة ، وهو المسمى بعالم الملكوت والغيب .

أما علم الحكماء والعلماء ، فيأتى عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك والشهادة ، وعالم الملك والشهادة يحاكي عالم الملكوت والغيب ، نوعاً من المحاكاة لا كل المحاكاة . كما صرح هو .

وإذن تكون الصورة المنقوشة فى النفس ، المأخوذة عن عالم الملكوت والغيب ، وهى علم الأولياء ، مخالفة للصورة المأخوذة عن عالم الملك والشهادة ، بطريق الحواس ، وهى علم العلماء ، ضرورة أن عالم الملك والشهادة لا يحاكي تمام المحاكاة عالم الملكوت والغيب ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن علم الحكماء مأخوذ بواسطة الحواس ، وقد سبق للغزالي أن رفع الثقة بها ، ولم يرضها طريقاً صحيحة للوصول إلى المعرفة اليقينية . فإذا الغزالي يجوز الخطأ على الحواس ، حين تنقل صورة العالم المحسوس ، أعنى عالم الملك والشهادة ، إلى النفس ، حتى على فرض أنه يحاكي عالم الملكوت والغيب تمام المحاكاة .

وإذا كان الأمر كذلك فسيكون علم العلماء مخالفاً لعلم الصوفية . لاختلاف الأصلين اللذين ينقل عنهما العلم ؛ واختلاف وسائل النقل .

فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :

« ولم يقارن الإلهام الاكتساب فى نفس العلم » .

الثانية :

أن الغزالي يصرح هنا أن علم الصوفية ينبع من القلب : أعنى لا يحتاج إلى الحواس ، بل تشرف النفس على اللوح المحفوظ ، فى حالة تكون الحواس فيها معطلة تماماً .



أما علم العلماء فانه يأتى عن طريق الحواس ، فيكون السبب فى اكتساب العلمين مختلفاً ، فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :

« ولم يفارق الالهام الا اكتساب فى سبب العلم » .

### الثالثة .

أن حصر الغزالي الفرق بين العلمين فى سبب زوال الحجاب يفيد - وإن لم يصرح - أن الحجاب الذى يمنع العلم عن كلا الفريقين واحد ، مع أنه مختلف على مذهبه تمام الاختلاف ، لأنه بالنسبة للصوفية هو المعاصى التى ترين على مرآة القلب ، فلا تنطبع صورة اللوح المحفوظ فيها ، وبالنسبة إلى العلماء غفلة الحواس وعدم تغلغلها فى مخبئات الكون .

### الرابعة :

أن الغزالي يقول : إن العلماء يزيلون بأنفسهم الحجاب الذى يحول بينهم وبين العلم ، أما الصوفية فإن رياح الألطاف تهب فترفع هذا الحجاب من غير بذل عناء منهم فى رفعه . مع أن هذا الحجاب ما دام هو حب الدنيا بالنسبة إليهم ، فلا بد أن يفرغوا الوسع فى إزالته ، وإن ما يبذلونه من العناء فى سبيل رفع حجابهم لأشد بكثير جداً مما يبذله العلماء ؛ لأنه لا بد للصوفية من أن يصلوا إلى حال ، يستوى فيها وجود كل شئ ، وعدمه ودون هذه الحال خراطاقتاد .

وقد مر بنا حديث ما لاقاه الغزالي من أزمة نفسية - حين هم بالدخول فى طريقهم - مع أنه من أبطالهم الذين يشار إليهم بالبنان ، فما بالك بعامةهم ؟ .

أما العلماء فيكفيهم أن يتحللوا بعض الشيء من الشوائب فى أوقات خاصة

يخلون فيها إلى عقولهم ، وحواسهم ، وكتبهم ، وأساقذتهم ، أما فيما عدا هذه الأوقات ، فهم أناس ككل الناس يتزوجون ، ويصادقون الناس ، ويعملونهم بالبيع والشراء ، والأخذ والعطاء . وبالجملة يدخلون في فلك الحياة الدائر ، ويطبق عليهم قانونه العام .

### الخامسة :

أن الغزالي في الفصل السابق يقرر أن الفريقين في النهاية بعد سلوك كل مسلكه الخاص به ، يطلع على اللوح المحفوظ ، وهنا يقرر أن الخيالات الحاصلة عن الحواس ، تكون حجاباً للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ .

وإتماماً للفائدة نسوق باقي النص :

### «الثال الثاني :

يعرفك الفرق بين العاملين ، أعني عمل العلماء ، وعمل الأولياء : فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم ، واجتلابها إلى القلب ، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيها فقط .

فقد حكى أن أهل الروم وأهل الصين ، تباهوا بين يدي الملوك ، بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة ، لينقش أهل الصين منها جانباً ، وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ؛ ففعل ذلك .

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغربية ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يحملون جانبهم ويصقلونه .

فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك من قولهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقليل وكيف فرغتم من غير صبغ ؟! فقالوا : وما عليكم ؟! . ارفعوا الحجاب ، فرفعوا ، وإذا بجانبهم يتلأأ منه عجائب الصنائع الرومية ، مع زيادة إشراق وبريق ، إذ كان كالمرآة المجلوة ، لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل .

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلالته ، وتزكيت صفائه ، حتى يتلأأ فيه جليلة الحق بنهاية الإشراق ، كفعل أهل الصين .

وعناية الحكماء والعلماء بالاكْتساب ، ونقش العلوم ، وتحصيل نقشها في القلب ، كفعل أهل الروم .

فكيفما كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت ، وعلمه عند الموت لا ينمحي ، وصفاءه لا يتكدر .

وقد عقد الغزالي فصلاً في كتابه « ميزان العمل <sup>(١)</sup> » ، لبيان الأولى من الطريقتين ، طريق العلماء ، وطريق المتصوفة ، قال فيه :

« فإن قلت : فقد مهدت للسعادة طريقين متباينين ، فأيهما أولى عندك ؟! فاعلم : أن الحكم في مثل هذه الأمور ، بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد ، ومقامه الذي فيه .

والحق الذي يابح لي - والعلم عند الله فيه - أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذه على الإطلاق ، خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال .

فكل من رغب في السلوك | فقد كبر شأنه<sup>(١)</sup> | ، فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية ، وهو المواظبة على العبادة ، وقطع الملاقاة . فإن البحث عن العلوم الكسبية لتحصيل ملكة ثابتة في النفس شديد ، ولا يتيسر إلا في عنفوان العمر ، والتعلم في الصغر كالنقش في الحجر ، ومن العناء رياضة الحرم ، وقيل لأحد الأكابر ، من أراد أن يتعلم شيخاً ما يفعل ؟! فقال يغسل (مسحاً)<sup>(٢)</sup> فمساه يبيض .

وقد خرج من هذا : أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ، والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل ، فإن الأكثر لا ينتهون لهذا الأمر ، في عنفوان الشباب .

وإن تنبه في عنفوان شبابه ؛ نظر إلى طبعه وذكاؤه ، فإن علم : أنه لا يستعد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، وجب عليه أن يشتغل بالعمل أيضاً ؛ فلا فائدة في اشتغاله بالعلوم النظرية ، وهم الأكثر من الأقل الذي تتبعناه .

فإن كان ذكياً قابلاً للعلوم ، فإن لم يكن في بلده أو في العصر مشغل بالعلوم النظرية ، مترق عن رتبة تقليد من سبقه ، فالأولى به العمل ؛ فإن هذه لا يمكن تحصيلها إلا بعلم ، فليس في القوة البشرية في شخص واحد الوصول إليها إلا قليل بطول الزمن .

والذلك لو لم يكن علم الطب مثلاً صار منسقاً مرتباً ، متقناً بالخواطر المتعاقبة في الأزمنة المتطاولة ، لافتقر أذكي الناس إلى عمر طويل ، في معرفة علاج

---

(١) كذا في الأصل ، وصوابها « بعد كبر سنه » . (٢) كذا في الأصل .

علة واحدة ، فضلاً عن الجميع .

والغالب في البلاد الخلو عن مثل هذا العالم المستقل .

فإذن لم يبق إلا قليل من قليل ، وهو ذكي ، تنبه في عنفوان عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالماً مستقلاً بالعلوم ، لتحقيقه لا اسماً ، وحسب لا رسماً ، كما ترى من أكثر العلماء .

فهم إما مقلدون في أعيان المذاهب ، أو في أعيان تلك المذاهب وأدلة تلك المذاهب جميعاً ، على الوجه الذي تلقوه من أرباب المذاهب .  
ومن قلد أعمى فلا خير في متابعة العميان واتباعهم .

أو شاب نشأ في طلب العلم ، وهو ذكي في نفسه ، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم ، ولكن بهذا النوع من العلم الذي تنبه له :

فمثل هذا الشخص مستعد للطريقين جميعاً . فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ، ما للقوة البشرية إدراكه ، بالجهد والتعلم ، فقد كفى المؤونة فيه بتعب من قبله . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ، حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله ، وأن ينتظر ففساد يفتح له بذلك الطريق ، ما التبس على سالك هذه الطريق .

هذا ما أراد — والعلم عند الله — .

وقد يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق ، الاشتغال بالعمل ، ومن العمل العلم العملي : أعني ما يعرف به كلفيته ؛ فإن العلم العملي ليس بإشراف

من العمل ، بل هو دونه ، فانه مراد له ، دون العلم الذي يراد منه المعنوم :  
كالعلم بالله وصفاته ، وملائكته وكتبه ورسله ، والعلم بالنفس وصفاتها . والعلم  
بملكوت السموات والأرض وغيره .

فهذه العلوم نظرية وليست بعملية ، وإن كان قد ينتفع بها في العمل على  
سبيل العرض ، لا على سبيل التقصد .

ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاء النبي صلى الله عليه  
وسلم ، تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفية . ولما آل الأمر  
إلى العلوم النظرية ، أجهل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس  
كمثله شيء ، وهو السميع البصير .

نعم بعد إجمال العلم ، ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ، ما لا  
يكاد يحصى ، كقوله : « تفكر ساعة ، خير من عبادة سنة » . وكقوله :  
« فضل العالم على العابد ، كفضل القمر ليلة البدر » . إلى غير ذلك مما ورد فيه .

ثم ذلك العلم المقدم على العمل ، لا يخلو إما أن يكون هو العلم بكيفية  
العمل ، وهو الفقه وعلم العبادات . وإما أن يكون علماً سواد ، وباطل أن  
يكون الأول هو المراد لوجهين :

أحدهما : أنه فضل العالم على العابد ، والعابد هو الذي له العلم بالعبادة ،  
وإلا فهو عابث فاسق .

والثاني : أن العلم بالعمل ، لا يكون أشرف من العمل ، لأن العلم العملي  
لا يراد لنفسه ، وإنما يراد للعمل ، وما يراد لغيره ، يستحيل أن يكون أشرف  
منه » .

وواضح أنه قد خُص من هذا الفصل ، بأن الأولى بالخلق جميعاً الاشتغال بالعمل الذي هو طريق المتصوفة في كسب المعارف والعلوم ، غير أن نفرًا قليلًا بل أقل من القليل ، رأى أنه لا بأس بأن يشتغلوا بطريق النظر أولاً حتى إذا انتهوا إلى الحد الذي يقف عنده النظر عادة ، عرجوا على طريق المتصوفة ليذكروا عنه ، ما أعياهم إدراكه عن طريق النظر .

وقد عتقد في كتابه الإحياء فصلاً للدفاع عن طريق الصوفية أمام من ناقشوه قائلين<sup>(١)</sup> : « إنما لا ننكر وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى المقصد على الندور . فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكننا نستوعر هذا الطريق ، ونستبطئ - ثمرة ! ونستبعد استجماع شروطه . إذ أن محور العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال فتبانه أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن أشد تقلباً من القدر في غليانها » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » .

« وفي أثناء هذه المجاهدة ، قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل . ويعرض البدن ، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة ، تطمئن النفس إليها مدة طويلة ، إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها .

فكم من صوفي سلك هذا الطريق ، ثم بقى في خيال واحد وعشرين سنة ،

ولو كان قد أتقن العلم من قبل ، لانتفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال .  
فالاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض .

وإن ذلك يضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيها بالوحي والإلهام ، من غير تكرير وتعليق .  
فأنا أيضا ربما انتهت بي الرياضة والمواظبة إليه .

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره . بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جدا . فكذلك هذا .

فلا بد أولا من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار ، لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فمصاد ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة»  
قال (٢) الغزالي في مناقشة هؤلاء :

« بيان شواهد من الشرع ، على صحة طريق أهل التصوف ، في اكتساب المعرفة ، لامن التعلم ولا من الطريق المعتاد :

إعلم أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب ، من حيث لا يدري ؟ فقد صار عارفا بصحة الطريق ، ومن لم يدرك نفسه قط فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جدا .

ويشهد لذلك شواهد الشرع ، والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقولته تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، فكل



حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووقفه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ! تاه فيما يعلم ، ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » من الإشكالات والشبه « ويرزقه من حيث لا يحتسب » . يمامه عاما من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة ، وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » قيل نورا يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام « اللهم اعطني نورا ، وزدني نورا واجعل لي في قلبي نورا ، وفي قبري نورا ، وفي سمعي نورا ، وفي بصري نورا حتى قال : في شمعي ، وفي بشرتي ، وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ما هذا الشرح ؟ ! فقال : « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف في القلب اتسع له الصدر وانشرح »

وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس « اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل » وقال علي رضي الله عنه « ما عندنا شيء أسره النبي صلى الله عليه وسلم إلينا ، إلا أن يؤتي الله تعالى عبدا فيهما في كتابه ، وليس هذا بالتعلم . وقيل في تفسير قوله تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى « فهمناها سليمان » خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول :

المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق ، والله إنه للمحق يقذفه الله تعالى في قلوبهم ، ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى . وإليه يشير قوله تعالى « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » وقوله تعالى : « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العلم علان . فعلم باطن في القاب ، فذلك هو العلم النافع » . وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ، فقال : هو سر من أسرار الله تعالى ، يقذفه الله تعالى في قلوب أحبائه ، لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتي محدثين ، ومعلمين ، ومكلمين وإن عمر منهم » وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » يعني الصديقين . والمحدث هو الملمهم ، والملمهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة ، والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم .

وقال الله تعالى « وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون » خصصها بهم . وقال تعالى . « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذي يعلم من كتاب ، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وعلمناه

من لدنا علماً » مع أن كل علم من لدنه ، وليسكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنيا ، بل اللدنى الذى يفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

فهذه شواهد النقل ، ولو جمع كل ماورد فيه من الآيات ، والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضا خارج عن الحصر ، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم .

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك . وكانت زوجته حاملا فولدت بنتا . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته : يا سارية الجبل الجبل ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه ، فحذر معرفته ذلك . ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه ، وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شذراً وتأملت محاسنها ، فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ ! لتتوبن أو لأعزرنك ! !

فقلت : أوحى بعد النبى ؟ فقال : لا ، وليسكن بصيرة وبرهان ، وفراصة صادقة .

وعن أبي سعيد الخزاز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت في نفسي : هذا وأشباهه كلُّهُ على الناس ، فناداني وقال : والله بعلم ما في أنفسكم فاحذروا . فاستغفرت الله في سرى ، فناداني وقال : وهو الذي يقبل التوبة من عباده ، ثم غاب عني ولم أراه .

وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق ، على أبي الفضل الهاشمي ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فأما قت قلت في نفسي : من أين يأكل هذا الرجل؟! ، قال : فصاح بي يا أبا العباس رُدَّ هذه التهمة الدنية ، فإن لله تعالى أطافاً خفية .

وقال أحمد النقيب : دخلت على الشبلي ، فقال : مفتون يا أحمد!! ، فقلت : ما الخبر؟! ، قال : كنت جالساً ، فجري بخاطري أنك بخيل<sup>(١)</sup> ، فقلت ما أنا بخيل ، فعاد مني خاطري وقال : بل أنت بخيل ، فقلت ما فُتِحَ اليوم على بشيء ، إلا دفعته إلى أول فقير يلقاني . قال : فما استتم الخاطر ، حتى دخل على صاحب المؤنس الخادم ، ومعه خمسون ديناراً ، فقال : اجعلها في مصالحك . قال : فقامت فأخذتها وخرجت ، وإذا بفقير مكفوف بين يدي مزين يحلق رأسه ، فتقدمت إليه ، وناولته الدنانير ، فقال : اعطها المزين ، فقلت : إن جملتها كذا وكذا ، فقال : أو ليس قد قلنا لك : إنك بخيل!!! ، قال : فناولتها المزين ، فقال المزين : قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجراً ، قال فرميت بها في دجلة ، وقلت ما أعزك أحد ، إلا أذله الله عز وجل .

(١) يخاطب نفسه .

وقال هزرة بن عبد الله العماوي : دخلت على أبي الخير التيناني ، واعتقدت في نفسي أن أسلم عليه ، ولا آكل من داره طعاماً ، فلما خرجت من عنده ، إذا به قد لحقني ، وقد حمل طبقاً فيه طعام ، وقال : يا فتى كُله فقد خرجت الساعة من اعتقادك . وكان أبو الخير التيناني هذا مشهوراً بالكرامات .

وقال إبراهيم الرقي : قصصته مساماً عليه ، فحضرت صلاة المغرب ، فلم يكده يقرأ الفاتحة مستوياً ، فقلت في نفسي ضاعت سفرتي ، فلما سلم خرجت إلى الطهارة ، فقصدني سبع ، فعدت إلى أبي الخير ، وقلت قصدي سبع ، فخرج وصاح به وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيقتي ، فتنجى الأسد ، فتطهرت ، فلما رجعت قال لي : اشتغلتم بتقويم الظاهر ، فخفتم الأسد ، واشتغلنا بتقويم الباطن ، فخافنا الأسد .

وما حكى من تفرس المشايخ ، وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم ، يخرج عن الحصر ، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام ، والسؤال منه سماع صوت الهاتف ، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر .

والحكاية لا تنفع الجاحد ، ما لم يشاهد ذلك من نفسه ، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل .

والدليل القاطع الذي لا يقدر أحد على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك في النوم ، فلا يستحيل أيضاً في اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود

الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر ؛ لاشتغاله بنفسه .

الثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمور في المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، جاز لغيره ، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون في الوجود ، شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً .

فن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان : باب إلى خارج ، وهو الحواس .

وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروح ، والوحي .

فإذا أقر بهما جميعاً ، لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ؛ بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه .

\*\*\*

ولم يشأ الغزالي أن يغفل أمر الحجاب الذي ذكر أنه يحول بين القلب وبين اللوح المحفوظ ، وأنه : تارة يزال بالاكتساب ، وأخرى بهبوب رياح الألطاف ، فعقد له فصلاً خاصاً في الأحياء جاء فيه (١) :

« أعلم أن محل العلم هو القلب ، أعنى اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهى المطاعة المخدمة من جميع الأعضاء ، وهى بالإضافة إلى حقائق المعلومات ،

كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات ؛ فكما أن للمتلون صورة ، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة ، تنطبع في مرآة القلب ، وتوضح بها . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشخاص غير ، وحصول مثالها في المرآة غير ، فكذلك هاهنا ثلاثة أمور :

(١) القلب .

(٢) حقائق الأشياء .

(٣) حصول نفس الحقائق وحضورها فيه .

فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء . والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء . والملم عبارة عن حصول المثال في مرآة القلب . وكما أن القبض مثلاً يستدعى قابضاً كاليد ، ومقبوضاً كالسيف ، ووصولاً بين السيف واليد ، ويسمى قبضاً . فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب ، يسمى علماً ، وقد كانت الحقيقة موجودة ، والقلب موجوداً ، كما أن السيف موجود ، واليد موجود ، ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلًا ، لعدم وقوع السيف في اليد .

نعم القبض عبارة عن وصول السيف بعينه في اليد ، والمعلوم بعينه لا يحصل في القلب ، فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ؛ ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتمثيله بالمرآة أولى ؛ لأن عين الإنسان لا تحصل في المرآة ، وإنما يحصل مثال مطابق له ، وكذا حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علماً .

وكما أن المرأة لا تنكشف فيها الصور الخمسة أمور :

الأول — نقصان صورتها كجواهر الحديد ، قبل أن يدور ، ويشكل ويصقل .

الثاني — لخبثه وصدئه وكدورته ، وإن كان تام الشكل .

الثالث — لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها ، كما إذا كانت الصورة وراء المرأة.

الرابع — لحجاب مرسل بين المرأة والصورة .

الخامس — للاجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة ، حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها .

فكذلك القلب مرآة مستعدة ، لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها ، وإذا خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة :

(١) نقصان في ذاته ، كقلب الصبي ، فإنه لا تنجلي له المعلومات لنقصانه .

(٢) لكدورة المعاصي والخبث ، الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة

الشبهوات ؛ فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلماته وتراكمه ، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « من قارف ذنباً فارق عقله لا يعود إليه أبداً » أي حصل في قلبه كدورة لا يزول أثرها ؛ إذ غايته أن يتبعه بحسنة يمحوه بها ، فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة ، لازداد لاحالة

إشراق القلب ؛ فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة . لكن عاد القلب إلى ما كان قبل السيئة ولم يزد بها نوراً ، فهذا خسران مبين ، ونقصان لاحيلة



فيه ، فليست المرأة التي تتدنس ثم تسمح بالمصقلة ، كالتي تسمح بالمصقلة لزيادة جلالها من غير دنس سابق ، فالإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذي يجلو القلب ويصفيه ، ولذلك قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

(٣) أن يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة ؛ فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافياً ، فإنه ليس يتضح فيه جليلة الحق ؛ لأنه ليس يطلب الحق ، وليس محاذياً بمرآته شطر المطلوب ، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ، ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية ، والحقائق الخفية الإلهية ، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه ، من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس ، إن كان متفكراً فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها .

وإذا كان تقييد الهم بالأعمال الصالحة ، وتفصيل الطاعات ، مانعاً من انكشاف جليلة الحق ؛ فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلاقتها ، فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقي .

(٤) الحجاب . فإن المطيع القاهر لشهواته ، المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق ، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من الصبا ، على سبيل التقليد ، والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ؛ ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ،

وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين ، والشعوب السذاهب ، بل أكثر الصالحين الفكريين في ملكوت السموات والأرض ؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية ، جمدت في نفوسهم ، ورسخت في قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

(٥) الجهل بالجهة التي يقع منها العثر على المطلوب ؛ فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالجهول ، إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبة ، حتى إذا تذكرها ، ورتبها في نفسه ، ترتيباً مخصوصاً<sup>(١)</sup> ، يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه ؛ فإن العاوم المطلوبة التي ليست نظرية لا تقتصر إلا بشبكة العاوم الخاصة ؛ بل كل علم لا يحصل إلا من عامين سابقين ، يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص ، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث ، على مثال ما يحصل النتائج من ازدواج الفحل والأنثى .

ثم كما أن من أراد أن يستنتج رمكة ، لم يمكن ذلك من حمار وبعير وإنسان ، بل من أصل مخصوص من الخيل : الذكر والأنثى . وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص . فكذلك كل علم ، فله أصلان مخصوصان ، وبينهما طريق الازدواج ، يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب .

فالجهل بتلك الأصول ، وبكيفية الازدواج ، هو المانع من العلم ، ومثاله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها ، بل مثاله : أن يريد

---

(١) يعني بذلك الطريقة المنطقية كما صرح بذلك في معارج القدس ص ١٠٢

الإنسان أن يرى قفاه مثلاً في المرآة ؛ فإنه إذا رفع المرآة بإزاء وجهه ؛ لم يكن قد حاذى بها شطر القفا ، فلا يظهر فيها القفا . وإن رفعها وراء القفا وحاذاه ؛ كان قد عدل بالمرآة عن عينه ، فلا يرى المرآة ولا صورة القفا . فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا ، وهذه في مقابلتها ، بحيث يبصرها ، ويرى مناسبة بين وضع المرآتين ، حتى تنطبق صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ، ثم تنطبق صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى التي في مقابلة العين ، ثم تدرك العين صورة القفا .

فكذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة ، فيها أزوارات وتحريفات ، أعجب مما ذكرنا في المرآة ، يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الحيلة في تلك الأزوارات (١) .

(١) يؤخذ منه نظراته إلى المنطق أهمية وصعوبة . وقد أ طرح الغزالي الوثوق بعلم من لم يكن ملماً إلاماً دقيقاً ، بمسائل المنطق الرئيسية ، فقال في ص ٧ ج ١ من المستقصى :

« ونذكر في هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها في الحد والبرهان ؛ ونذكر شرط الحد الحقيقي ، وشرط البرهان الحقيقي ، وأقسامهما ، على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » وليست هذه المقدمة من جملة عام الأصول ، ولا من مقدمات الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً » .

غير أن هذا التصريح أغضب كثيراً من العلماء ، خصوصاً ابن الصلاح .

فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب ، من معرفة حقائق الأمور . وإلا فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ؛ لأنه أمر رباني شريف ، فارق سائر جواهر الموجودات ، بهذه الخاصية والشرف ، وإليه الإشارة بقوله عز وجل : « إنا عرضنا الأمانة ، على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » .

إشارة إلى أن له خاصة تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، بها صار

قال ابن السبكي في كتابه « رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب » :  
« واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي - سقى الله عيده - افتتح كتاب المستصفى بقواعد منطقية ، وقال : ههنا مقدمة في العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا .

واختلف أهل العلم والذين بعده ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، أنه سمع الشيخ « العباد ابن يونس » يحكي عن الإمام « يوسف الدمشقي » أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ، يعني أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهاها ، ثم أفتى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق . وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بعلمه وتعلمه ، مما أباحه الشرع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الملة وقاداتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى . وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد . وقلب كل آدمي مستعد لحمل الأمانة ، ومطيق لها في الأصل ، ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها ، الأسباب التي ذكرناها . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنا أبعدهم يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحوسون على قلوب بني آدم ، لنظروا إلى ملكوت السماء » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التي هي الحجاب ، بين القلب وبين الملكوت . وإليه الإشارة بما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم « أين الله ؟! في الأرض أو في السماء ؟! » قال « في قلوب عباده المؤمنين » . وفي الخبر قال الله تعالى « لم يسمعني أرضي ولا سمائي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن ، اللين الوادع » .

وفي الخبر أنه قيل يا رسول الله ، من خير الناس ؟ ، فقال « كل مؤمن وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبشرة . وليس بالأحكام الشرعية - والله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً ، وما يزعمه المنطقي للمنطق ، في أمر الحد والبرهان ، قد أغنى الله عنها كل صحيح اللسان ، لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وخاض في بحر الحقائق والدقائق عماؤها ، حيث لا منطلق انتهى وتابعه غير واحد » اهـ .  
نقلًا عن نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٤٥٥ خصوصية ، وأوراق الكتاب غير مرقومة ، وهذا النص في الصحيفة الأخيرة من المزمرة الأولى .

محموم القلب « فقليل ، وما محموم القلب ؟! فقال « هو التقى التقى ، الذى لا غش فيه ولا بنى ، ولا غدر ولا غل ولا حسد » . ولذلك قال عمر رضى الله عنه « رأى قلبى ربى » إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله ، تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه ، فيرى جنة عرض بعضها السموات والأرض ، أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض ؛ لأن السموات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة ، وهو وإن كان واسع الأطراف متباعد الأكناف ، فهو متناه على الجملة ، وأما عالم الملكوت ، وهى الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له ، نعم الذى يلوح للقلب منه مقدار متناه ، ولكنه بالإضافة إلى نفسه وإلى علم الله لا نهاية له .

وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ؛ لأن الحضرة الربوبية ، محيطه بكل الموجودات ؛ إذ ليس فى الوجود شئ سوى الله تعالى وأفعاله ؛ ومملكته وعبيده من أفعاله .

فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم<sup>(١)</sup> ، وهو سبب استحقاق

---

(١) انظر تعريفه للجنة ، واعتباره إياها أنها ما يتراءى للقلب ، فإذا ضمنت هذا إلى مقاله فى هذا الفصل نفسه ، من أن القلب هو « اللطيفة الربانية المدركة ، السكائن المجرد » فربما خرج منه أن الجنة أمر ليس للجوارح فيه نصيب . ثم انظر إلى جعله الجنة جنتين :

الجنة عند أهل الحق ، ويكون سعة ملكه في الجنة ، بحسب سعة معرفته ،  
وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله .

وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها ، تصفية القلب وتزكيتة وجلالته ،  
قد أفصح من زكائها .

ومراد تزكيتته ، حصول أنوار الإيمان فيه . أعني إشراق نور المعرفة ،  
وهو المراد بقولي تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » وبقوله  
« أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه ؟! » .

ولقد لفت نظري من هذه العبارة السابقة قوله « بل كل علم لا يحصل  
إلا من علمين سابقين » ، فهذه العبارة صريحة في أن تحصيل العلم - سواء في  
ذلك علم الأنبياء والأولياء ، وسواء في ذلك علم العلماء والحكماء - إنما يكون  
بواسطة الاستنباط والاستنتاج .

وبمثل ذلك صرح أيضاً في كتابه معارج القدس<sup>(١)</sup> ، حيث قال إن العلوم  
التي ليست ضرورية ، لا تحصل إلا بواسطة الحد الأوسط ، سواء في ذلك  
العلماء والأنبياء ؛ غاية ما هنالك أن هذا الحد الأوسط ، تارة يطلب ويشتاق إليه ،  
ويعمل كمال الجد في طلبه ؛ وتارة يحصل بالحدس دفعة واحدة .

إحداهما ، مشاهدة عالم الملك والملكوت ، مشاهدة قلبية .  
والأخرى ، ما يكون هذا مقدمة له ، وهو الخطوة بقاء الله ، والقرب منه ،  
قرباً بالرتبة والشرف ، لا بالمكان والسافة .

وهذا إن صح بالنسبة للعلماء والحكماء فإن يصح — على مذهبه — بالنسبة  
للأنبياء والأولياء ، فإن الأنبياء والأولياء يطلعون على اللوح المحفوظ ، فيرون  
فيه الحقائق ناصعة ، فليسوا بحاجة إذن إلى الاستنباط والاستنتاج . أليس يقول  
عنهم فيما مر : « لا يدرون من أين حصل لهم العلم ولا كيف حصل » فما لهم  
وللمنطق إذن؟! وما لهم والاستنباط !!! .

وهل الرجل السوداني الذي ينزل عليه المطر شديداً قوياً ، ويدرك ذلك  
بالمشاهدة والعيان ، يحتاج إلى ما يحتاج إليه المصري من أعمال العقل ومحاولة  
الاستنباط؟! ضرورة بعده عن مواقع الأمطار ، فيضطر إلى أن يقول :

(١) إن النيل سريع متدفق ، وإنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين .

(٢) وهذا راجع إلى كثرة المياه .

إذن فلا بد أن يكون مطر السودان شديداً كثيراً .

كذلك النبي أو الولي الذي يطلع على اللوح المحفوظ ، فيدرك فيه مثلاً أن  
العالم محدث ، فهل تكون به حاجة إلى أن يروح فيفتش في هذا العالم ليشاهد :

(١) أنه متغير من حال إلى حال .

(٢) وإلى أن يقدر زناد فكره ليدرك أن المتغير من حال إلى حال محدث .

ثم يقول : يلزم من ذلك أن العالم محدث .

نعم لا حاجة إلى ذلك وإلا كان مثله مثل السوداني الذي يدرك بالمشاهدة  
أن المطر شديد قوى ، ثم يهمل تلك المشاهدة ، ويكلف نفسه الرحلة إلى الأراضي  
المصرية؛ ليرى أن النيل سريع متدفق ، وأنه يحمل معه كميات كبيرة من



«لغريت» فيقول يلزم من ذلك أن يكون المطر في السودان شديداً كثيراً .  
وهذا عمل فيه جانب كبير من العبث من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه  
إهمال للجانب الأقوى ، وجرى وراء الجانب الأضعف .  
ولعل مما يخفف من حدة هذا الاعتراض ما ذكره الغزالي في معارج  
القدس (١) قائلاً :

« فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ،  
وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً في كل شيء ، فيرتسم  
فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما : دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، إرتساماً  
لا تقليدياً ، بل يقينياً مع الحدود الوسطى ، والبراهين اللائحة ، والدلائل  
الواضحة » .

فالغزالي لا يكتفي في معارف الأنبياء ، بأن يدركوا مجرد الصور التي تنطبع  
في نفوسهم ، إذ يجوز أن تكون تلك الصور خواطر مشوشة ، وخيالات  
فاسدة ، فلا بد مع ذلك أن يكونوا مزودين بالدلائل الواضحة ، والبراهين  
القاطعة .

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي الجهل بالمنطق ، بعض الحجاب  
الذي يحول بين الأنبياء والأولياء ، وبين اللوح المحفوظ .

\*\*\*

ولعل مما يخل بالبال في هذا المقام هذا السؤال : هل الكشف الصوفي في  
نظر الغزالي طريق لمسائل ما وراء الطبيعة وحدها؟! أم هو طريق للمسائل الأخرى أيضاً؟

الواقع أن الغزالي — كما سبق القول — كان معنياً بمسائل ما وراء الطبيعة فقط ، وبعد البحث لم يطمئن إلى طريق يوصل إليها ، سوى الكشف ، حتى العقل نفسه لم يرضه طريقاً لها ، وإن رضيه طريقاً للحقائق الأخرى .

فالذي للغزالي بصدد هذا ، هو النص على أن الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة هو الكشف ، والنص على أن العقل ثقة فيما عدا ما وراء الطبيعة . أما أن الكشف الصوفي يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ، فهذا ما ليس للغزالي فيه نص .

غير أنني أستطيع أن أستنبط رأيه في هذه المسألة استنباطاً ، إذ قد قرر في كتابه « الإحياء » أن للعقل طاقة محدودة ، تجعله لا يتسع لكل شيء ، فمن وجه عنايته مثلاً لعلوم الدنيا ، قلّ حظه من علوم الآخرة ، ومن وجه عنايته إلى علوم الآخرة ، قلّ حظه من علوم الدنيا ، ولا يستطيع أن يضطلع بصنفي العلوم إلا عقل مؤيد بالوحي والإلهام ، معد لإرشاد الناس وإصلاحهم . كعقل الأنبياء .

قال (١) :

« والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية . فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة ، والنجوم وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال ، والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . وهما علمان متباينان : أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت

بصيرته عن الآخر على الأكثر ...

ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة، جهالا في أكثر علوم الآخرة ، لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعاً في الغالب، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني ...

فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين ، لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عبادته في معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس، المستمدون من القوة الإلهية ، التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق بها .

هذا ما يقوله الغزالي ، ومعروف على رأيه أيضاً ، أن الأنبياء يتلقون معارفهم بطريق الكشف لا بطريق الاستنباط ، فيكون الكشف إذن وسيلة لإدراك الحقيقة من أى نوع .

# الفصل الثاني

جوهر الحقيقة عند الغزالي  
الإلهيات

وجود الإله :

يرى الغزالي : أن لهذا العالم موجداً ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائله (١) :

« فإن قيل : فما الدليل على أن في الوجود موجداً ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ ؟ »

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وممكن الوجود ، لا بد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواماً ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود . »

ثبت إذن عند الغزالي وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذي لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج في شيء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه (٢) .

هذا هو الطريق الذي سلكه الغزالي لإثبات واجب الوجود ، في كتبه المصنون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر في نفس الوجود . وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا في النجاة حيث يقول (١) : « لا شك أن هاهنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنه توضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . . . الحق » .

ويعلق في الإشارات على هذا المسلك فيقول (٢) : « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات (٣) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي « سنريهم آياتنا في الأفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » . أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه . هذا هو الغزالي الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

---

(١) ص ٣٨٣ (٢) ص ١٤٦ طبعه ليدن (٣) في نسخة « السمات » .

أما الغزالي الأشعري أو الشبيهة بالتكلميين الأشاعرة، فيقول في إثبات الواجب (١):

« وجوده — تعالى وتقدس — برهانه أنا نقول : كل حادث فله محدوثة سبب

والمعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعني بكل موجود سوى الله

تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل

موجود ، إما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه اثناف ،

فنسميه جوهرًا فرداً ، وإن اثناف إلى غيره ، سميناه جسمًا .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجود جسم يقوم به ، ونسميه الأعراض ،

أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع

في الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه (٢) ؛ فإن

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشتغل بالجواب

عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! ، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ،

إد كان جسمًا موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم

ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحوس ، ونحن ندعي وجوده .

وندعي أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحوس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصليين ، فعمل الخصب ينكرهما ، فنقول له : في أى الأصليين تنازع ؟ ! .  
فإن قال : إنما أنازع في قولك : إن كل حادث فله سبب ؛ فمن أين عرفت هذا ؟ ! .

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولى ضروري في العقل . ومن يتوقف فيه ، فإنما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما يريده بلفظ «الحادث» ولفظ «السبب» وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبب . فإننا نعني بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن يوجد ، كان محالاً أو ممكناً ؟ ! ، وباطن أن يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلسنا نعني بالممكن ، إلا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان استمرار عدمه ، من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعدوم المستمر العدم ، لا يتبدل عدمه بالوجود ، ما لم يتحقق أمر من الأمور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم .  
وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث »  
و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثانى ؟! وهو قواكم :  
إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى في العقل ، بل تثبته بيرهان منطوق من  
أصلين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ،  
الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا  
يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

ففي أى الأصلين النزاع ؟؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو مستحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟!  
قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .  
قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس  
يستحق هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يستريب عاقل  
قط ، في ثبوت الأعراض في ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ،  
وسائر الأحوال ، ولا في حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم  
نسترب في تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم  
معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلا ، بل الخصم في حدوث



العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ،  
وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، والسكنها دائمة متلاحقة ، على  
الاتصال أزلا وأبدا .

وإلى العناصر الأربعة ، التي يحويها مقعر فلك القمر ، وهي مشتركة في  
مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة  
متعاقبة عليها أزلا وأبدا .

وأن<sup>(١)</sup> الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة نارا ، وهكذا  
بقية العناصر .

وأنها تبرز امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ،  
فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا ، ولا تنفك السموات عن  
الحركات الحادثة أبدا .

وإنما ينازعون في قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلامعنى  
للإطناب في هذا الأصل ، ولكننا لإقامة الرسم<sup>(٢)</sup> نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .  
أما الحركة ، فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ،  
ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائر  
كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثا ؛ لأن  
القديم لا يعدم ؛ كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

(١) معطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » . (٢) أى اتباع الطريق المرسوم .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفي عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدنا غموضاً ، ولا يفيدنا وضوحاً .

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة؟! فلعلها كانت كامنة فظهرت . قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطالنا القول بالكمون والظهور ، في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشتغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فبم يعرف بطلان القول : بانتقال الأعراض؟؟

قلنا : قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا تطول بنقلها ونقضها الكتاب ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، أن نبين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيّل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه ، كما في الجوهر .

ولو كانت هذه المقايسة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ وانصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر .

فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال . والسرف فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ؛ وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وإن بطل في العقل ، بطل وجود العلم به في العقل . والحيز ليس ذاتياً للجوهر ؛ فإننا نعلم الجسم والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟؟ ، أم هو

أمر موهوم ؟! . ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة ، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد . وليس كذلك طول زيد مثلاً ؛ لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ؛ فاختصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه : هو اختصاص ، فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعني ذات العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فإنه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته .

ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالمحل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، بطل بطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عَقلٌ وحده ، وعُقل الحيزُ به ، لا الجوهر عُقل بالحيز .

وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه . فإذا قدرنا مفارقتة لذلك الجوهر المعين ، فقد قُدم عدم ذاته .

وإنما فرضنا الكلام في الطول ، لتفهم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لفرضنا إلى الفهم ؛ فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لا تنقاً بهذا الإيجاز ، ولكن افترض إليه ، لأن ما ذكر فيه غير متنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وليسا بمنتهيين ، مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ، لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقي الأصل الثاني ، وهو قواكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟!

فلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لتثبت حوادث لا أول لها ؛ وللازم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات : الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تنهاى ، فيلزم أن يقال : قد تنهاى ما لا يتناهى . ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثاني : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهي : إما شفع ، وإما

وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معا .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كاللجنة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فأما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترا ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وترا . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحد ؟ ! ومحال أن يكون وترا ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وترا ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شيء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء !!!

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ، و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .

ثم دورات « زحل » لا نهاية لها ، وهى أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم

ضرورة ، أن ثلث عشر الشيء ، أقل من الشيء .  
والقمر يدور في السنة ، اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ،  
مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال المبنى .  
فإن قيل : مقدورات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ؛  
والمعلومات أكثر من المقدورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ،  
وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدورا .

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهاية لمقدوراته ، لم نرد به ما تريد بقولنا : لا نهاية  
لمعلوماته ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ؛  
وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلا عن  
أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الغلط ، لمن ينظر في  
المعاني من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدورات » من  
حيث التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيئات !! ، لا مناسبة  
بينهما البتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضا سر يخالف السابق منه إلى الفهم ؛  
إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها ، وهو محال ،  
بل الأشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .  
وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات .

فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام .  
فقد بانت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس  
الذى ذكرناه ، وهو قولنا :

« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .  
وقد أثبت الغزالي بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات  
الالهية .

لورحت تقرأ هذا المبحث في كتب الكلام عند غير الغزالي ، لم تجد كبير فرق ،  
استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد<sup>(١)</sup> :

« باب القول في حدث العالم :

إعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات في أغراضهم ،  
ابتناء منهم لجمع المعاني الكثيرة ، في العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعا ، العالم ، وهو كل موجود  
سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجواهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة  
والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهى الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ،



ويجمعها ما يخص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .  
والجسم في اصطلاح الموحدين ، المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسماً ؛  
إذ كل واحد مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر ينبنى على أصول ، منها :  
إثبات الأعراض .  
ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر ، عن الأعراض .  
ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .  
فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ،  
وما لا يسبق الحادث حادث .

فأما الأصل الأول ، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة ، وهو إثبات  
الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر .  
والدليل على إثبات الأعراض : أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه  
متحركًا ، مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقًا للتي انتقل عنها ؛ فعلى اضطرار  
نعلم : أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل  
تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائر بثبوته ، والجائر انتفاؤه ، إذا  
تخصص بالثبوت ، بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له  
الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى : من أن يكون نفس الجوهر ، أو زائداً عليه .

وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ، مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ لا فرق بين نفي المقتضى ، وبين تقدير مقتضى منفي ، فإذا صح كون المقتضى ثابتاً ، زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون : مثلاً له ، أو خلافاً ، ويبطل أن يكون مثلاً له ، فإن مثل الجوهر جوهر ، وله مقتضى جوهر اختصاصاً جوهر غير جهة ، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثاني . فإذا ثبت أن المقتضى ، الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافة ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجباً .

فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ، والذي وصفناه هو الفرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المختص فاعلاً ، والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالاً ، إذ الباقي لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل .

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم .

والأصل الثانى ، إثبات حدث الأعراض . والفرض من ذلك يترتب على أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكُمون والظهور .

والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول فى

معرض الأسئلة ، وثبت المقاصد منها فى معرض الأجوبة .

فنقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل

طروؤها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها ، يقتضى بحدوث السكون ، إذ

لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة فى الجوهر ،

ثم ظهرت ، وانكمن لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد . وكما نعلم استحالة

كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكملت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم

عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ،

ويقتضى الآخر كونها مستكنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب

الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ،  
وكونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .

ثم الحركة توجب كون محالها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن  
توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبدأ فيها ، وذلك يقاب جنبها ويحيل حقيقة نفسها .  
فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟!  
قلنا : الدليل عليه ، أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً  
حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداهة العقل .  
فلو قدر في وقت مفروض عدم جائر ؟ مع تجويز استمرار الوجود بدلاً  
عنه ، من غير مقتض ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الجائر يفتقر إلى مقتض ، والعدم  
نفي محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل عدمه ، على  
طريان ضد ، فإن الطاريء ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر  
ضداً له من الطور .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود  
القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفتقراً لعدمه - لو قدر -  
إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبني على منع انتقالها ،  
فما الدليل على منع انتقالها ؟ ! ، إذ للقاء أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ،  
منتقلة إليه من جوهر آخر .

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضى — بما وجدت —  
انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ،  
لا تكون فيها انتقالا ؛ وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .  
ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول فى الانتقال  
المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .  
وأما الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ،  
وعن جميع أضعاده ؛ إن كانت له أضعاد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل  
الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضده ، لم يخل الجوهر عن قبول  
واحد من جنسه .

وجوزت الملاحظة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .  
والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الميولى والمادة .  
والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .  
ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو  
عما عداها .

وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن  
الألوان .

وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها .

فنفرض الكلام مع الملاحظة في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ؛ فإننا ببديهية العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ، لا تعقل غير متماسة ، ولا متباينة .

وصما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها ، إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا رداً على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتين :

إحدهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العدو عن الأعراض ، بعد الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء . ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الالب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يفضي لحديثه . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول الباري تعالى ، للحوادث .

والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .  
والاعتناء بهذا الركن حتم ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعم جملة مذاهب  
الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ماهو عليه ، ولم يزل دورة للفلك قبل  
دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك  
إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالده ، وكل  
زراع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث ، لانهاية لأعدادها ،  
ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود .  
وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فإننا نفرض القول في الدورة ، التي  
نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية  
لها ، وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ،  
فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهائها  
بتناهيها ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات  
حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي ،  
وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهى ،

ويستحيل من كل وجه أن يدخل في الوجود ، من مقدمات الباري تعالى .  
مالا يتناهى عدده ، ولا يحصره أمد .

والذى يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ماله أول ، وإثبات الحوادث مع  
نفي الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث ماله آخر .

وضرب المحصلون مثالين في الوجين فقالوا :

مثال إثبات حوادث الأول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك  
درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهما ،  
فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهما .

ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده  
درهما ، ولا أعطيك درهما ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجرى  
على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعرى الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول ، أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق  
الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك

نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .



### باب القول في إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات .

فإذا وقع الوجود الجائز ، بدلا عن استمرار العدم المجوز ؛ قضت العقول ببدايتها ، بافتقاره إلى مخصص يخصصه بالوقوع . وذلك - أرشدكم الله - مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر .  
ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا ... الخ »

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لمحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

### وحدته :

وهذا الوجد للعالم واحد غير متعدد<sup>(١)</sup> لأنه لا يجوز أن يكون شيثان كل واحد منهما واجب وجود ، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وإن كان بذاتي فيكون

(١) ص ١٩٠ معارج القدس .

مركباً ولا يكون واجب الوجود » .

وكما لا يكون متعددًا ، لا يكون متركباً بأي نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : «<sup>(١)</sup> فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » .

وحجته في ذلك ، أن المتركب بحاجة إلى ما تركب منه ؛ والحاجة تتنافى مع الغنى المطلق ، الذي لو اوجب الوجود ، قال<sup>(٢)</sup> :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود ، ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة ، فننزله عن أن يكون له جنس أو فصل ، فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواء . »

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى ، حتى الوجود على سبيل الاشتراك ؛ لا على سبيل التواطؤ ، ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالمحل ، وكعلمنا العارض على الذات ؛ لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر ، بل تثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل للعلل والأسباب » حتى الوجود لا يراه الغزالي غير الماهية وزائداً عليها فيقول<sup>(٣)</sup> :

---

(١) ص ٧١ من معارج القدس .

(٢) ١٩٣ معارج القدس .

(٣) معارج القدس ص ١٩١

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول (١) :

« لا يكون وجوده غير ماهيته ، لأن الماهية غير الأنية ، والوجود الذي الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلمته إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علمته الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره . ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ، ولا يصل أحد إلى

كنهه معرفته » 

فالواجب إذن في نظر الغزالي ، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه .

وهو في هذا قوى الشبه بابن سينا حيث يقول في النجاة (٢) :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم

لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذي له ، هو بعينه الإرادة التي له ، وكذلك قد

تبين : أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل ، عقلاً هو مبدأ للكل ؛

لأخوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بذاته لامتوقف على وجود شيء ....

---

(١) معارج القدس ص ١٨٩

(٢) ص ٤٠٩ طبع الكردي .

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا<sup>(١)</sup> الوجود مع إضافة،  
وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ....

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء ،  
يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .

وحيث يقول في النجاة أيضاً<sup>(٢)</sup> ، إذ عقد فصلا طويلا ، خلص منه بهذه  
النتيجة « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية ينضاف  
إليها الوجود » .

وشبيه بالفارابي حيث يقول في فصوص الحكم<sup>(٣)</sup> :

« فكل ماهويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته ؛ ينتهي إلى المبدأ  
الذي لاماهية له مباينة للهوية » .

ويوضح ذلك شارحه بقوله :

« يعني أن مبدأ الموجودات ، يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فاستمع إلى الغزالي الأشعري  
أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في الاقتصاد<sup>(٤)</sup>

(١) يشير إلى الوجود الذي قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب  
وماهيته .

(٣) ص ١٢٤

(٢) ص ٣٧٥

(٤) ص ٦٠

« أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى ، عندنا ، عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات .

وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك ، وقالوا : القديم ذات واحدة قديمة ، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة . وإنما الدليل يدل على كونه عالماً ، قادراً ، حياً ؛ لا على العلم والقدرة والحياة .

وانعان العلم من الصفات ، حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات . وزعموا أن العالمية حال للذات ، وليست بصفة .

لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين ، إذ قالوا : إنه صريد بإرادة زائدة على الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ، ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة . وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة ، إما في النوم وإما في اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البته ؛ بل في سمع النبي ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ، ولكن تحدث صورها في دماغه . وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها ؛ حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع ، والنائم قد يسمع ، ويهوله الصوت المائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا : أن النبي إذا كان على الرتبة في النبوة ، ينتهي صفاء نفسه إلى

أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ؛  
ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .

ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة ، فلا يرى ذلك إلا في المنام .

فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن

له علما ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل

ذاته ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفا ،

والصفة علم مثلا ، وله عبارتان :

إحدهما : طويله ، وهي أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى : وجيزة ، أوجزت بالتصريف والاستقاق ؛ وهي : أن الذات

عالة . كما نشاهد شخصا ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله في النعل ؛

فله عبارة طويلة ، وهي : أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة في نعله .

أو نقول هو منتعل . ولا معنى لكونه منتعلا ، إلا أنه ذو نعل .

وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة ، تسمى عالمية ،

هو س محض ، بل العلم هي الحالة ، فلا معنى لكونه عالما ، إلا كون الذات

على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هي العلم فقط . . . . .

الحكم الثاني في الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ،

لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان في محل أو لم يكن في محل ..  
الحكم الثالث: أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبب حادثة  
محال للحوادث ، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك أظهر استحالة ...  
الحكم الرابع ، أن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ،  
صادقة عليه أزلا وأبدا ... »

ويقول في كتابه التهافت (١) :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ... وزعموا :  
أن ذلك يوجب كثرة ... » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟! ، وأنتم مخالفون  
من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه ؟! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات  
الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست  
استحالته معلومة بالضرورة . فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن  
هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فإما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ؛  
أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغني واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً فهما واجبا وجوداً ، وهذه التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ويقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك ؟!

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ؛ فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهي ليست بواجبة الوجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟!



فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليست له علة فاعلة ولا قابلة ؛  
فإذا سلم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولا .  
قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ؛ من اصطلاحكم . والدليل لم يدل  
على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع  
به تسلسل العلل والعلولات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن  
بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون  
مستقرة في ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل  
إلا قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكيم .  
فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلة ، يجب قطعه في القابلة ؛  
إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزم  
التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في  
ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست  
ذاتنا في محل ؛ فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ،  
كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا  
لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا  
إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية

البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، فى ذاته وفى صفاته جميعاً .  
المسلك الثانى :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخليين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دأمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوما لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ ! . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .  
فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم

يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .  
فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ،  
ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر ...

وربما هولوا<sup>(١)</sup> بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدي إلى أن  
يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنياً مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من  
لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات  
الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً  
بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن  
ملازمة الكمال بالحاجة ؟! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ؛  
فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملاً ، إلا  
وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية  
للحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه  
التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتتم ذاتاً وصفة ، وحلوا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ،  
وكل تركيب يحتاج إلى مركّب ؛ ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً ؛ لأنه  
مركّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركّب ، كقوله : كل موجود

---

(١) يعني الفلاسفة .

يحتاج إلى موجد ؟ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد :  
فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا لقيام  
صفاته بذاته ؟ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فإنمنا لم يجر أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث  
إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن  
تكون العلة الأولى جسما .

وكل مسالكهم في هذه المسألة تخیلات .

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا  
« كونه عالما » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم :  
أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟! ؛ فمنهم يسلم ذلك ؛ ومنهم من قال لا يعلم إلا  
ذاته .

فأما الأول ، فهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم : أنه يعلم الأشياء كلها  
بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد  
الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس ، التى لا نهاية لها ،  
عين علمه بنفسه؟! أو غيره؟! .

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى : أن علم الإنسان بغيره ، عين  
علمه بنفسه ، وعين ذاته ؛ ومن قال ذلك ، سفة فى عقله .

ويقول أيضاً في كتابه التهافت<sup>(١)</sup> :

« مسألة في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره :

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل :

فيقال : هم عرفتم ذلك؟! أبضروا العقل أو نظروا؟! ، وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهذا متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، في إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛

فإننا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة

منفية ، ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة

في الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً

من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ،

وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع

تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنة ، فليس يحتاج

فيه إلى سلب الماهية .

(١) ص ١٦٨ .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذي هو تابع لهما ؛ فيكون الوجود معاولاً ، ومنعولاً .

قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف في القديم ؟!

وذلك إن عنوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر - وهو أنه لا يستغنى عنه - فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة في تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته . فلا بد من برهان على استحالاته .

وكل براهينهم تحكيمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنت الذي وصفوه ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفى الصفات ؛ ونفى الانقسام الجنسي والفصلي ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ، فإن الوجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

الثاني :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول . وكما لا نعقل عدماً

مرسلا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا ،  
إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لاسيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين  
واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا  
انتفت حقيقة الوجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود ولا موجود ، وهو  
متناقض .

وبدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ؛ لجاز أن يكون في المعاولات ، وجود  
لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجودا ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ وبيانه  
في أن له علة ، والأول لا علة له .

فلِمَ لا يتصور هذا في المعاولات؟! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول في  
نفسه؟! . وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تنفي علة لا يصير معقولا ، وما يعقل  
فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهى إلى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظلماتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم  
ينزهون فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد ؛ فإن نفي الماهية نفي  
للحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا  
لم يضاف إلى ماهية .

فإن قيل حقيقته ، أنه وجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ؛ وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات .  
ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها  
لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟! والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .  
ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لو جدت رأى الغزالي في كتابيه « الاقتصاد في الاعتقاد » و « تهافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛  
إستمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد<sup>(١)</sup> :

« باب القول في إثبات العلم بالصفات :

مذهب أهل الحق ، أن الباري سبحانه وتعالى : حي ، عالم ، قادر ، له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفي الصفات .  
ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول<sup>(٢)</sup> :

« ومعول نفاة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للباري تعالى ، في القدم ؛ وهو أخص صفات الذات ؛ والاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقتضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكروه تعرض للدعوى من غير برهان ، فأما قولهم :  
الاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلا ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا ... »



ثم يذكر للأشاعرة طرقاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول (١) :

« والطريقة الثانية :

أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى .  
فلو جاز تقدير كون العالم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن يتصف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يثبت ، إثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها ، والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً ، تقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فإذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ، إنما يعلل بجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك ، فى النفي والإثبات .  
فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً ، على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا ثبت حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة ، طرداً .

قلنا : الوجه الذى يقتضى العلم لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا اختلف العالمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما ، من الوجه الذى يقتضى العلة معلولها لأجله ، فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ، مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث كان  
علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً ، ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين في حكم  
العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .

ذاته :

يتحدث الغزالي عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة  
المطلقة — فيقول (١) :

«الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن يتعلق سميناها ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناها واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : لا يكون جسماً ، لأن الجسم منقسم بالكمية ، إلى الأجزاء ؛

فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من

المادة والصورة (٢) ، وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

(١) معارج القدس ص ١٨٩

(٢) هذا هو مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو

خلاف مذهب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجواهر الفردة .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الأنية ، والوجود الذى الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضا لغيره ؛ إذ ما كان عارضا لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ وعالته إن كان غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، الذى يتعلق به كل الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علة ؛ لأن السبب ماله وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبته ، ولا يعقل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علة للآخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضاييف ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض ، فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتى ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ماسوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كالجسم طبيعى آلى ، فكذلك الرب ، موجد الكل ، وبه كالكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل .  
« <sup>(١)</sup> ومن هذا يعرف : أن جميع ما يهذى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفوقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارى تعالى ، جوهرأ يقبل الاضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويجزأ . ولا بمضاف ، فيوازى فى وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتمى ، فينتقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا يجده ، فيشمله شامل . ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل .

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجود ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن ثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة . »

وشبيه بهذا قولاً ابن سينا فى النجاة <sup>(٢)</sup> :

« فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث » .

بلى قول الغزالي نفسه حكاية عن الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة (١) .  
« الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميناء ممكنا ، وإن لم يتعلق سميناء واجبا بذاته ، فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً :  
الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : أنه لا يكون جسماً لوجهين :  
أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متممة بالأجزاء . فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر عدم الهيولى ، انعدم الجسم . ولو قدر عدم الصورة ، انعدم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود ولا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا معها ؛

لأن الهيمولي توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة عدم الهيمولي ،  
فلها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن يتحد أنيته  
وماهيته ؛ إذ قد سبق أن الماهية غير الأنية ، وأن الوجود الذي هو الأنية ،  
عبارة عن عارض للماهية ، وأن كل عارض فاعول ، لأنه لو كان موجوداً  
بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛  
إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ، ولا يكون واجب الوجود .  
وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون  
سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟  
ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون  
كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا في غير واجب الوجود محال <sup>(١)</sup> .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى

---

(١) أى فما بالك في واجب الوجود ، فإنه أعظم استحالة ؛ لأنه دور ،  
والدور باطل حتى في الأمور التي من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فيمن شأنه الغنى المطلق !

العلية ، ولكن على سبيل التضييف .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛ حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .<sup>١</sup>

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له : جوهر .

الثانى عشر : أن كل ماسوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن

واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ماسواه منه .. » .

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الفزالى الكلامية لوجدته يقول

فى التهافت (١) :

« مسألة فى أبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ،

وفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل بالجنس والفصل . »

وبعد أن يمضى فى تعريف مذهبهم ، وتوضيحه يقول :

« والكلام عليه من وجهين .

مطالبة .

وإبطال . »

والفرق واضح في اصطلاح الغزالي بين قوله « مسألة في إبطال قولهم كذا »  
وبين قوله « مسألة في تعجيزهم عن كذا » .

فهو إذا قال في المسألة السابعة مثلاً « مسألة في تعجيزهم عن إثبات الصانع »  
يكون معنى هذا عنده ، أنه يؤمن بثبوت الصانع ، كما يؤمنون ، غير أنه  
لا يوافقهم في طريقة الإثبات ، ولا يرى منهجهم في البحث كفيلاً بالوصول  
إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال في المسألة الأولى مثلاً « مسألة في إبطال قولهم : بقدوم العالم »  
يكون معنى هذا عنده أنه لا يؤمن بالدليل ولا بالمدلول معاً .  
فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة في أبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ،  
ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل » .

يفيد أن يؤمن : بأن الأول — يعني الإله — يشارك غيره في جنس ،  
ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شبهاً عند المتكلمين . قال الرازي صاحب المحصل <sup>(١)</sup> .

« ماهية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحد  
من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم » .

وقد علق الطوسي على هذا بقوله :

« أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، كيف يعقل إمكانها ؟! فإن



الإمكان. نسبة بين الماهية والوجود » .

فكأن الطوسي لا يرى بأساً في أن تكون ماهية الله مركبة ؛ لأن الإمكان الذي يخشى لحوقه لها من القول بتركيبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .  
وقال عضد الدين الإيجي وشارحه السيد<sup>(١)</sup> :

[ المقصد الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ] إليه ذهب نفاة الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها<sup>(٢)</sup> ، لذاته الخصوصية ، لا لأمر زائد عليه ، وهو مذهب الشيخ الأشعري ، وأبي الحسين البصري ، فإيهما قالوا : المخالفة بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هي بالذات ، وليس بين الحقائق اشتراك ، إلا في الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقومة ، وعلى هذا [ فهو منزّه عن المثل ] المشارك في تمام الماهية [ والند ] الذي هو المثل المساوي [ تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ] في الذاتية والحقيقة [ وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة ] ... » .

وقد يدهش القارىء أن يجد الغزالي المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ، فقرر تركيب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ، ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذي ورد فيه القول بما يخالف مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك في القيام بأدواره جماعات المتكلمين

(١) ص ٤٧٠ النسخة المجردة عن الحواشي .

(٢) يعنى بين ذاته وبين سائر الذوات .

على اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تجاه معسكر الفلاسفة ، استمع إليه يقول (١) :

« فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً ، بالزمامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية .

ولا أنهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلهاً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

عامه :

« (٢) وثبت أنه عالم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب عنه ذاته .

وعامه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فمعلومه أهو غيره ؟ ، أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإن لم يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العالم والمعلوم .

فكذلك فافهم في الباري جل جلاله .

وكما أن العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس

لأن المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس ، لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بـ « العلم » و « العالم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجد ويتبع ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدي إلى كثرة فى ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإحالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علما .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لانعلمها ، لأن الممكن مادام يعرف ممكنا ، يستحيل أن يعلم وقوعه ، أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجبا . فلو اطلعنا على جميع أسباب شئ واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشئ .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه فى سلسلة الترقى . فلما كان علما بترتيب الأسباب ، كان علما بالكل : أسبابها ونتائجها .

فتره عامه عن الحس والخيال ، والتكثر والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم عامه .  
ويقول في موضع آخر (١) :

« إن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان في الوجود من مبدعاته ، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول في  
وجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية  
التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملكوت .  
وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛  
فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزى والتثنى ، أولى بأن  
لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالما بنفسه ، وعالما بجميع ما أبدعه واخترعه  
وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم » .

وهذا الذي يراه الغزالي في السلم الآلهي ، قوى الشبه بما يراه هو  
للفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » (٢) .

« وبرهان كونه عالما بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم ما هو ؟  
وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

وسأتي في كتاب النفس من الطبيعيات : أن النفس منا تشعر بنفسها  
وبغيرها وتعلمه . ومعنى كونه عالما ، أنه موجود برىء عن المادة . ومعنى كون  
الشيء معقولا ، ومعلوما ؛ أنه مجرد عن المادة . فهما فرض حلول مجرد في  
برىء ، كان الحال علما ، وكان المحل عالما ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباع صورة  
مجردة من المواد ، في ذات هي بريئة عن المواد .

فيكون المنطبع علما ، والمنطبع فيه عالما . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . . .  
ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائبا عن نفسه ،  
حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ،  
وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالما بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود يرى عن المواد ، أشد من براءة النفس  
الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بالمادة ، تتعلق الفعل فيها ، وذات الأول — كجائ  
سنيين — منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر في ذاته ، ويكون بالضرورة  
عالما بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة ، والعلم عبارة عن مثل  
هذه الحالة فقط .

« إن علمه بذاته ليس زائدا على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .  
وبيانه بأن تقدم عليه مقدمة ، وهي أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون  
معلوما له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن . وإما أن لا يكون  
معلوما ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايضة إلى شيء مما ثبت في مشاهدته في  
نفسه ؛ فإلم يشاهد من نفسه له نظيرا بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .

فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله ، إلا بمقايضة  
إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فمعلومه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؟  
فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ؛ فقد  
اتحد العالم والمعلوم .

فنقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ حتى إذا جملنا المعلوم أصلاً ،  
وبيّنا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم — كما سبق — لزم  
منه بالضرورة ، أن للكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس ، أن الإنسان  
يكون محسناً ، باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المنبسط المحسوس ومثاله ،  
فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط . أما الشيء الخارج ، فهو  
مطابق لذلك الأثر ، وسبب حصول الأثر حصوله . والثاني<sup>(١)</sup> هو المدرك دون  
الأول ، بل الملاقى لك ما حصل في ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر  
المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد .  
وكذا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعني المثال  
الذي ينطبع في النفس . وأما الوجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله في  
النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم .  
فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف  
الاعتبارات .

فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛  
فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .

---

(١) يعني بالثاني ما عبر عنه بـ « الأثر » .

ومن حيث إن ذاته ، لذاته ، وفي ذاته ، وغير غائب عن ذاته؛ فهو علم بذاته .  
وهذا كله لأن العلم يستدعى معلوما فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ،  
هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلا .

« والأول<sup>(١)</sup> عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه

شيء ....

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته  
بجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ،  
هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته .

وإن لم يعلم نفسه مبدأ ؛ فلم يعلم نفسه على ما هو عليه . وهو محال .

لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائبا عن ذاته ، وهما مجردان - أعني  
ذاته باعتبارين - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حيا قادرا لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن لم  
يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضا يعلم ذاته مبدأ للكل ، فينطوى العلم بالكل ، تحت علمه  
بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

« وهو<sup>(٢)</sup> كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا

نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكنا ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو

لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ،  
ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لا بد أن يكون غداً مثلاً قدوم زيد ؛ فقد  
صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع  
أو غير واقع .

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ؛ فهو واجب بسبب .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علم عدم سببه ؛ كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء

واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

كما أن وجدان زيد غداً كينزاً ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ؛ مثل أن

تعرف أنه لا بد أن يجري في داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار

في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً ،

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه ؛

لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل

والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد .



وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً  
بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسببات .

وقوى الشبه بما يراه ابن سينا نفسه في النجاة حيث يقول <sup>(١)</sup> :

« وإذا قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعقل ،

ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة  
الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل ،  
وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ، أو مكنوفة بعوارض المادة ؛  
فإنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا جرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً  
وماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته  
معقول .

والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذي ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذي له ماهية مجردة ، لشيء . وليس في شرط هذا الشيء

أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً . والشئ المطلق ، أهم من : هو ، أو غيره  
- كما سنوضح - .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .  
وبما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشئ هو ذاته .  
فهو عاقل ، بأن له الماهية المجردة ، التي لشيء هو ذاته .  
ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .  
فكل من تفكر قليلاً ؛ علم أن العاقل يقتضى شيئاً معقولاً ؛ وهذا  
الاقتضاء ، لا يتضمن : أن ذلك الشئ : آخر ، أو هو ...  
وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل  
ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .  
وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .  
وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة  
تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي بذاتها عاقل ومعقول « .  
وحيث يقول (١) :

الواجب ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ  
للهوجودات التامة بأعيانها ، والموجودات السكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولاً ،  
وبتوسط ذلك ، بأشخاصها ...

فأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛

عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه - وقد بينا هذا - فتكون هذه الأسباب تتأدى بمضاداتها ، إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه .

هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفهده كتبه المضمون بها على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد هي تلتقى بصنيع الفلاسفة .  
أنظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمشككين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس الموضوع يقول (١) :

« ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمعدومات .  
فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .

والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعمام ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً بذاته وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المنقن ، وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته

— على ما سبق — ، فإن من رأى خطوطاً منظومة ، تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة ؛ كان سقيماً في استرابه .  
فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته ، وبغيره .  
ويقول (١) :

« إن الصفات ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات : فصانع العالم تعالى عندنا ، عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدره ، وهكذا في جميع الصفات » .  
ويقول (٢) :

« وهذه الصفات كلها قاعة بذاته » .

ويقول (٣) :

« والصفات كلها قديمة » .

ويقول في التهافت (٤) :

« وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فئتين :  
الفن الأول :

أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض ، فجميع العقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعاقب بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس آدمي ، مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة ، المتعدية إليه

من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق العقولات كلها .  
ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع العقولات ، ولا يشك  
عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة .  
فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنى به ، أنه  
ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص  
بجبهة ، فهو مسلم .

فبقي قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فإذا يعني بالعقل ؟  
إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ،  
فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟  
وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من  
الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ،  
فيقال : ولهم ادعيت هذا ؟! وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن  
سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟

وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟  
فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة .  
فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط .

ويقول في التهافت أيضاً<sup>(١)</sup> :

« فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ،

فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ؛ فإنه حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللازم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة والجواب من وجوه .

### الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدءاً تحكيم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدءاً ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها ، ولم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية . وهما شيان :

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً إلى أن يعلم ؛ لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله . فالإلزام قائم فى مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدءاً ، إذ فيه علم بالذات والمبدئية ، وهى الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

### الوجه الثانى :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ ، كان له معلومان متغايران ،

وكان له علم بهما ، وتعدد العلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد  
المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛  
إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ،  
وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري !!! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب  
عن علمه مثقال ذرة ، في السماوات ولا في الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع  
كلى . والكليات المعلومة له لا تنهاه ؛ فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها  
وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا  
يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ،  
ثم باينهم في إثبات العلم بالغير !!! .

ولما استحي أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا  
في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وبغيره ؛ فيكون غيره  
أشرف منه في العلم ، ترك هذا ، حياءً من المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحي  
من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل  
وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذي استحي  
منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خذى في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الألهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله .

هذا ، وإن للغزالي نصا حول العلم الإلهي ، أراء قوى الشبه ، بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوا افتئاتا على الذات الأقدس .  
أما نص ابن سينا فهو قوله في الإشارات (١) :  
«إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه ، تخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده ،

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر — وهو جزئي ما — وقت كذا — وهو جزئي ما — في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علما بجزئي ، وهو أن العاقل



يعقل ، أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير متناهية .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفته واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولاً ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافته القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه ، من الأشياء . بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير

عالما بأن الشيء أيسر ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا . فإن كونه عالما بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالما بمعنى كلى ، لم يكف ذلك ، في أن يكون عالما بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة عالما مستأنفا ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهىأة للنفس مستجدة ؛ لها إضافة مستجدة مخصوصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هىأة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادرا ، له بهىأة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له الصفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضا .

فما ليس موضوعا للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة ، لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يمينا وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادرا وعالما ، هو كونك فى حال متغيرة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات عالما زمانيا ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل

يجب أن يكون عامه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .  
ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ،  
يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأديا واجبا ، إذ كان  
ما لا يجب لا يكون ، كما علمت .

وشرح الغزالي هذا النص فى كتابه مقاصد الفلاسفة قال (١) :  
« إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت  
الماضى والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها  
ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد ،  
فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغييرا فى ذاته ، لاختلاف  
هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغيير محال عليه ، ووجه لزوم التغيير ، أن المعلوم يتبعه العلم ،  
فهما تغير المعلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من  
الصفات ، التى إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككونك يمينا وشمالا ، بل العلم صفة  
فى الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضا ،  
نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافا فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم  
بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علما بأنه كائن ، فإذا أنجلي صار علما  
بأنه قد كان ؛ والعلم فى ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال المعلوم ،  
والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذ قدّر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً ؛ لأن الكسوف كائن . وإن صار عالماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلي ، يكون متصفاً به أزلاً وأبداً ، ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا تجاوزت عقدة الذنب ، فإنها تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ وصار في محاذاتها ، حائلاً بينها وبين الأرض ، محاذة غير تامة مثلاً ، ولتكن بثلاثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً ، في إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أزلاً وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ، أو كان معدوماً .

فإما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثاني الأول ، فهذا لا يليق بحق لا يجوز التغير عليه . فإذن مامن جزئى ، ولو في مثقال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه بنوع كلي ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير معها فرض الأمر كذلك .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازى شارح الإشارة ، حيث يقول <sup>(١)</sup> :  
« لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف

تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون علما بالجزئيات ، علما زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون علما بها على الوجه الثانى الذى لا يتغير بتغير الزمان .  
وأيضاً شرحه الطوسى ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال<sup>(١)</sup> :

«وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون علماً به لا محالة .

فالتقول بأنه لا يجوز أن يكون علماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير .

---

(١) ص ٧٧ ج ٢ .

لا محالة ، أما إدراكها على الوجه السكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ،  
والمدرک بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير .  
فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعا للتغير ، بل كل ما هو  
عقل ، يمتنع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب  
أن يدركها على الوجه الثانى .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعا بنتيجة واحدة ، هى أن ابن سينا يرى  
أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً  
ثابتاً لا يتغير ، وهو كليتها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .  
أما نص الغزالي فيقول (١) :

« والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛  
فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق  
بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس  
بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان  
وانقطاع من الفيض المتمم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلاً ، تنال به كلاً ، وتقول  
قولاً ، تنال به كلاً ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ؛ فإنها تنتقش بنقش  
الوجود كله ، فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر ، فلا تنصرف فى شيء مما كان فى هذا  
العالم ، وفى تحصيلها على هيأتها الجزئية ، طالبة لها من حيث كانت جزئية .

---

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

والنفس الزكية ، تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد باليدن ، ولا تحفظ ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفأز بالتجرد المحض<sup>(١)</sup> ، مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى ، الذي في حيز السرمد ، وهو عالم ثبات ، ليس عالم التجدد ، الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعاني العقلية الصرفة ، والمعاني التي تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالقمل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور العقولات ، حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضا المعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى ، كما يقع هاهنا ، فإنك تحصل الكلى أولا ، ثم تأتى الحالة الزمانية فتفصل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معا ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا في الجوهر الذى هو الخاتم ؛ فكذلك هو في الجوهر الذى هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذى هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معا . وهذا فصل في غاية التحقيق » .

ففى هذا النص يرى الغزالي أن علم الأرواح الإنسانية فى العالم الآخر علم

---

(١) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى بقاء الله .

غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا ؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت - في نظر الغزالي - للأرواح الإنسانية ؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ، وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، في نظر الغزالي :

لأنه ليس لها كمال منتظر ، فكل شيء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شيء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلًا .

ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعني الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة في كل هذه الأمور ، فواجب - على مذهب الغزالي - أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخال بين علومه ، فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال في حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغدا يعامها مكسوفة .

ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن

سينا ، إذ في نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضي ، والآن ، والمستقبل .



وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشككة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ، كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الآله محالاً ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ذلك هو فهم الغزالي والرازي والطوسي ، في عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ — أن ابن سينا ، عرى العلم الإلهي عن الزمان . وكذلك صنع الغزالي كما فهمنا في نصه السابق .

٢ — وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشككة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالي .

٣ — وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها (١) .

٤ — وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال وهذا أيضاً يعترف به الغزالي ؛ لأنه نص في معارج القدس (٢) ، على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزوعة عن التغير .

(١) سيأتي لنا نقد هذه القاعدة ، وبيان أنها غير صحيحة على مذهبي ابن

سينا والغزالي .

(٢) ص ١٩٣ .

فإن صحت أفهم هؤلاء العلماء في عبارة ابن سينا ؛ وجب أن يكون الغزالي أيضا قائلًا بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله في كتابه التهافت (١) .  
« مسألة في إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .  
وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .  
ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره — وهو الذي اختاره ابن سينا — فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليًا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي .

ولابد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .  
ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال — أعني الكسوف —  
أ — حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود : أي سيكون .  
ب — وحال هو فيها موجود ؛ أي هو كائن .  
ج — وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .  
ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .  
أ — فإننا نعلم أولاً ، أن الكسوف معدوم وسيكون .

ب — وثانيا أنه كائن .

ج — وثالثا أنه كان، وليس كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل ، يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ؛ لكان جهلا لاعلمها ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ؛ لكان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا : أن الله تعالى ، لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدي إلى التغير . وما لم يختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع العلوم ؛ فإذا تغير العلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن عالما هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلا : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فأنهما حصلتا منه ، بواسطة الملائكة ، التي سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة »<sup>(١)</sup> . ويعلم أنهما يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعا ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدين ، فتتكسف الشمس : أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛

---

(١) سيأتى تبين أنه هو أيضا يستعمل هذا الاصطلاح .

فإنها تنكشف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكشاف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، إنكشافا واحدا متناسبا ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال المكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلي الآن .

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والسكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ؛ وإنما يعلم الإنسان المطلق ، بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه

وعلم جراً ، إلى كل صفة في خارج الأدنى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ولوازمه ؛ حتى لا يعزب عن عامه شيء ؛ ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ، أو جهة معينة ؛ وذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقديها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ؛ وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنها تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القباح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه .

وخبائهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً لا محالة : فإن كان في حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

أ — حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ب — ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فأنعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الفريزية ، ولا قدرتك ؛ لأن قدرتك قدرة ، على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ،

وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغييراً في حال القادر .

ج — والثالث تغير في الذات ، وهو أن لا يكون عالماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً ، فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم ، يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تتعلق بذلك المعلوم المعين على ماهو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات عالماً واحداً ، فيصير عالماً بالكون ، بعد كونه عالماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير عالماً بأنه كان ، بعد أن كان عالماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : هم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ؟! ؛ وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغييراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة

المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء ، بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده ، تغير ، فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، اكنا عند طلوع الشمس ، عالين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ؛ وكانت ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيمق قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته<sup>(١)</sup> ، ومنها اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومنها حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنتقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات

---

(١) يعني « العلم » .



إليها تختلف لا محالة ، فلا يصاح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛ لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛ فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ التماثلات ما يسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ؛ والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والموارض الكلية ، لانتهاء لها ، وهي مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوى تحت علم واحد؟! ، ثم ذلك ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شمري ؟ ! كيف يستحيز العالم مثل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد في العلم بالشئ الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضي ، والمستقبل ، والآن ؟ ! وهو لا يحيل الاتحاد في العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدوا واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ؛ فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف . وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

### الاعتراض الثاني

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة . وكما أعتقد « السكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .  
وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ؛ فإذا عقلتم قديماً متغيراً ؛ فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

### إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالي ؛ هي العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ، قال (١) :

« فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه يريد ، وله إرادة وعناية لا تزيد على ذاته . وبيانه : أنه يريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى عنه ؛ أو بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالي عن العلم المفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير .

والفاعل بالإرادة ، هو الذي له العلم بمفعولاته ، فإذا ن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاتة ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة » .

تلك هي الإرادة عند الغزالي ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة المسلمين لوجدت شها قويا ، حتى إن عبارة الغزالي هنا تكاد تتحد بعبارته في مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال (١) :

« إن الأول مرید، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لايزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ، فان ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهي فعله .

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض أو بالإرادة ،

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن السلم بالمفعول وبالفعل . وكل فعل

لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والكل فائض من ذات الله تعالى ، مع

علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير منافي لذاته ؛ حتى يكون كارها . فلا

كراهة فيه له ، فو إذن راض بفيضانه منه :

« وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة .... »

هذا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة في التهافت ، في معرض الإنكار : قو لهم : (٢)

« وإذا قيل : إنه مرید ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا

عنه ، وليس كارها له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه ، فيحسن

بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وجاز أن يقال للراضى : إنه مرید ؛ فلا تكون

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١

الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات  
فالسكل إذن يرجع إلى عين الذات .

ومع أنه يقول في الاقتصار<sup>(١)</sup> :

« ندعى أن الله تعالى مريد الأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، يختص بضروب من الجواز ، لا يتميز  
بعضها من البعض إلا بمرجح .

ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذي  
خصص أحد الضدين بالوقوع ، في حال دون حال .

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة .  
وكذلك العلم لا يكفى ، خلافا للسكبي ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛  
لأن العلم يتبع المعلوم<sup>(٢)</sup> ، ويتعلق به على ماهو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره .  
فإن كان الشيء ممكنا في نفسه ، مساويا للممكن الآخر ؛ الذي في مقابله ؛  
فالعلم يتعلق به على ماهو عليه ؛ ولا يجعل أحدا للممكنين مرجحا على الآخر ؛ بل  
نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ، كان

(١) ص ٤٧

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له في نص التهافت هو ؛

لتعلم منه أن أسلوب النزالي في التهافت هو أسلوب المتكلمين ، وإصلاحه فيه  
هو إصلاحهم .

ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساويا له في الإمكان ؛ لأن هذه  
الإمكانات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .  
فإن إقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده  
في ذلك الوقت ، لعله تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون  
العلم متعلقا به تابعا له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لا كتنفى به عن القدرة ؛ بل كان  
ذلك يكفي في وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يرجح أحد الجانبين  
بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لا تناسب  
أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضا ، لاتتمين لأحد الضدين ؛ فاختصاصها  
بأحد الضدين ، ينبغي أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

إذ يقال : الذات لاتكفي للحدوث ، إذ لو حدثت من الذات ؛ لكان مع  
الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لاتكفي ؛ إذ لو كان للقدرة ؛  
لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى جواز تعلق القدرة به  
على وتيرة واحدة ، فما الذي خصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لاتكفي ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ،  
فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة  
مثلا ، بدلا عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :

وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ ! .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعنى الحركة والسكون ، في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق ...

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا : إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلقت بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها مثلها في الإمكان ؟ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف المعلوم . فقول القائل : لم أوجب الإنكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علما ؟ ! ، ولم كان الممكن ممكنا ؟ ! ، والواجب واجبا ؟ ! ، وهذا محال ، لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل . لم ميزت الشيء عن مثله ؟ ! ، كقوله : لم كانت الإرادة

إرادة ؟ ! ، والقدرة قدرة ؟ ! ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تميز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قبلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فيخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصصها به .

فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد .  
والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين .

ولكي ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص <sup>(١)</sup> :

« فإن قيل <sup>(٢)</sup> : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل

---

(١) ص ٦٠ تهافت . (٢) يعنى عن لسان الفلاسفة .

عليه<sup>(١)</sup> من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ،  
فما الذي ميز وقتا معيننا عما قبله ، وعما بعده ؟ ! ...

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان  
الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا  
أن هذا شأنها ؛ لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى  
الضدين ، ولم يكن بدمن مخصص ، يخص الشيء عن مثله ، ففيل : للقديم  
— وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ، كقول القائل : لم اقتضى  
العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ ! فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا  
شأنها ؛ فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله  
الوجه الثاني في الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ، ما أستغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ،  
فإننا العالم وجد عن السبب الموجب له ، على هيئات مخصوصة ، تماثل نقائضها ،  
فلم اختص ببعض الوجود ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل ، أو في  
اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم ، لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد ؛ وإن  
العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن ؛ لكان لا يتم هذا النظام .  
وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب . وزعمتم أن الكبير يخالف

---

(١) أي على قدم العالم .



الصغير ، والكثير يفارق القليل ، فيما يراد منه ؛ فليست متماثلة ، بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية، تضعف عن درك وجوه الحكمة ، في مقاديرها وتفصيلاتها، وإنما تدرك الحكمة في بعضها ؛ كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار، والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه ، لتعلق نظام الأمر به .

وأما الأوقات فتشابهة قطعاً ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ما خلق ، أو قبله بلحظة ، لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال ؛ إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا تقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين ، لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة ... الخ » .

قدرته :

لما كان الإله — عند الغزالي — واحداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا الواحد ، قال (١) :

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

« فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل المعقولات ، مترتبة مفصلة ، وقد قيل :  
إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس بسيط واحد من كل وجه ، وقد  
ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفها كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ،  
فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك  
المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لاهل الترتيب والتفصيل  
وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك  
المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة  
إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد <sup>(١)</sup> الحق هو الله سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ،  
لاذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً ، وعقلاً ،  
وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً  
جسمانياً أو متوهماً — حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً  
صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن في هذا الواحد اعتبارين ، مع  
جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه ، يفيد أنه يرى أن الواجب  
لا يصدر منه أكثر من الواحد .

---

(١) يلاحظ أنه في أكثر بحوث الكتاب — إن لم يكن في كلها —  
يتخذ من شرحه للنفس وسيلة للتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعدته في المقدمة  
على ما مر بنا ص ١٥٠ وما بعدها .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال (١) :

« فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ؛ والبارى تعالى هو المتقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر . وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتداء من العقل فقط ، والسبق بالزمان إنما ابتداء من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتداء من الطبيعة . فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدىء المكان من تحريكها ، أو حركتها في الجسم . والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدىء منها ، أعني من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابق على الذوات والذاتيات ، ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما يبتدىء منه ، أعني هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملك ، وهو الأول والآخر ؛ حتى يعلم أنه

ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله  
وتقدسست أسماؤه .

ونعنى بالأمر القوة الإلهية ، والذي يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع  
شئ ، ليس ادعاء بأنه المبدع ، كلا ، بل نعنى به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل  
بالمباشرة ، فأما المبدع بالحقيقة ، فهو من له الخلق والأمر ، تبارك اسمه .  
ولعل في هذا شبهاً بما يقوله الفارابى فى المدينة الفاضلة<sup>(١)</sup> ؟

« القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير :

ويفيض من الأول ، وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر ، غير  
متجسم أصلاً ، ولا هو فى مادة .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته ، هو شئ غير  
ذاته ، فَمَا يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التى  
تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ،  
ويعقل الأول .

فَمَا يتجوهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب  
الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .  
وهذا أيضاً لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لافي مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهو أيضاً وجوده لافي مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه ، وجود كرة عطارد ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا أيضاً وجوده لافي مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول  
يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل  
الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ،  
إلى مادة وموضوع أصلاً : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها  
عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر ، ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها  
تتحرك دوراً » .

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات (١) :

تذكير :

فالأول يبدع جوهرًا عقلياً ، هو بالحقيقة مبدع ؛ وبتوسطه جوهرًا عقلياً ،  
وجرماً سماوياً ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تم الأجرام السماوية ،  
وتنتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عند جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم المنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ،  
ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك  
فى استقرار لزومها مالم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولائها ،

بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدءاً لاختلافها ، إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل مايلي جهة المركز ، مما يلي جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ، وإن فطنت لجلتها .  
وهناك توجد صور العناصر ، وتجب فيها بحسب نسبتها ، من السماوية ومن أمور منبعثة عن السماوية ، إمتزاجات مختلفة الأعدادات لقوى تمددها .  
وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي ، الذي يلي هذا العالم .

وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .  
وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص ؛ فإن تأملك ما أعطيته من الأصول ، يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان .  
فالغزالي - كالفارابي وابن سينا - يرى أن الإله صدر عنه شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للآله فعل فيه بالمباشرة سوى المبدع الأول . ولذلك يقول (١) :  
« الإشكال الثاني :

إن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع ، فائضة من واهب الصور ،

وليس في فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات  
هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! .  
ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصاح لسياسة بدن خاص ،  
دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهي متخصصة بهذه الهيئة ، قبل  
وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب الموجب  
وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ،  
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهي المختصة لذاتها ، بعد الاتفاق  
في النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها  
وجود ، حتى تكتسب الهيئة المختصة ، وكل ذلك محال .

تم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعي اختلاف الأسباب ، وواهب  
الصور واحد في ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف  
الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال  
بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ،  
والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف  
موادها وصورها ، مقدرة على استعداداتها :



وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسبابا مختلفة .

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصري ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات فأتىها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهي ذلك إلى الحركة المستديرة .

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على الكل ، الذي منه تتشعب المقدورات .

فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به .

ثم الهيأة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذا حدث النفس له صفة في الفاعل ، وصفة في القابل .

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، على كل ماله قبول الوجود ، حقيقة وجوده . ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور . وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذي يشرحه

الغزالي ، تسلسلا يفضى إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالمباشرة ، إلا فى كائن واحد ، هو المبدع الأول لا يمنع الغزالي ، من أن يسند صفة القدرة التامة إلى الله ؛ إذ يقول .

« (١) وكما أنه عالم مرید فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عما يفعل إن شاء ، ولا يفعل إن لم يشاء ، والقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مرید له ، فهو كائن ، وما ليس مریدا له ، فغير كائن .  
هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالي الأشعرى أو الشبيه بالأشاعرة ، فيقول (٢) .  
« الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .  
ونرتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . ففى أى الأصلين النزاع ؟ ! .

فإن قيل : فم قلم : إن العالم فعل محكم ؟ ! .  
قلنا : عينا بكونه محكما ، ترتيبه وانتظامه وانتسابه ، ومن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتيان ، ما يطول حصره .  
فهذا أصل ، تدرك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جحده .

فإن قيل : قيم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم مرتب ،  
تفاعله قادر ؟ ! .

قلنا ؛ هذا مدركه ضرورة العقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ، ولا يقدر  
العقل على جحده ، ولكننا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .  
فنقول : نعى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لا يخلو إما أن يصدر  
عنه لذاته ، أو لزائد عليه .

ويأطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ،  
فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التي بها تهيؤ الفعل الموجود ،  
نسميها قدرة ؛ إذ القدرة في وضع اللسان ، عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ  
الفعل للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا في القدرة ، فإنها قديمة والفعل ليس بقديم .  
قلنا : سيأتي جوابه (١) في أحكام الإرادة ، فيها يقع الفعل ، وهذا مما دل  
عليه التقسيم القاطع ، الذي ذكرناه .

ولسنا نعى بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها ، فلنذكر الآن أحكامها :  
ومن أحكامها أنها متعاقبة بجميع المقدورات ، وأعني بالمقدورات الممكنات  
كلها ، التي لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لانهاية لها ، فلا نهاية  
إذن للمقدورات .

---

(١) قد اقتبسنا سابقاً ص ٢٨٨ وما بعدها

ونعني بقولنا : لانهاية للممكنات ، أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد ، يستحيل في العقل حدوث حادث بعده ، فالإمكان مستمد أبداً ، والقدرة واسعة لجميع ذلك :

وبرهان هذه الدعوى ، وهي عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر أن صانع كل العالم ، واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة ، والمقدورات لانهاية لها ، فثبتت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق في إبطال دورات لانهاية لها .

وإما أن تكون القدرة واحدة ، فيكون تعلقها مع اتحادها ، بما يتعلق بها من الجواهر والأعراض ، مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك في أمر سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة ، وواقع بالقدرة . وبالجملة ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لا يصدر منه أمثالها ؛ فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد في المقدور ، فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .

وهذا الذي عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان لا ينحصر في عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ، فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عنه هذا ثلاثة فروع :

## الفرع الثانى :

إن قال قائل : إذا ادعيتهم عموم القدرة ، فى تعلقها بالممكنات ، فما قولكم فى مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟ ! ، أهى مقدورة لله تعالى ، أم لا ؟ ! .

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قواكم : إن تعلق القدرة عام .  
وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدورين قادرين ، وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو مناكرة للضرورة ، ومجاورة لمطالبة الشريعة ؛ إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله سبحانه لعبده : ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لى ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ، ولا قدرة لك عليه .

فنقول فى الانفصال : قد تحزب الناس فى هذا أحزاباً :  
فذهبت المجبرة إلى أنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع .  
وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشیاطین ، وزعمت أن جميع ما يصدر منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولا قدرة لله سبحانه عليها ، بنفى ولا إيجاد ، فلزمتهما شناعتان عظيمتان :

إحداها : إنكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنهم : من أنه لا خالق إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه ، من الحركات ، فإن الحركات التى تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها ، بل الصبى كما ينفصل من المهد ، يدب إلى الشدى باختياره . ويمتص ؛ والهرة كما ولدت ، تدب إلى شدى أمها ، وهى مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندسون فى استدارتها ، وتوازي أضلاعها ، وتناسب ترتيبها ...

وإن فى صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب ، لو أوردت منها طرفاً ؛ لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فتعساً للزائغين عن سبيل الله ، المغترين بقدرتهم القاصرة ، ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون ، مع الله تعالى ، فى الخلق والاختراع ، وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيهات ! ! هيهات ! ! ، ذات المخلوقات ، وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .  
فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل

وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى  
قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .

وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت  
القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال ...»  
ويقول في موضع آخر من الاقتصاد <sup>(١)</sup> :

« وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها  
الحادثة منها ، في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرته الله تعالى ، وهو المستبد  
باختراعها ، وليس تقع بعض المخاوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدره .

وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ،  
وما اتصل بها من الفروع واللوازم »  
ويقول في التهافت <sup>(٢)</sup> :

« فإن قيل <sup>(٣)</sup> : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الاشكال ؛ فإن الموجودات  
تنقسم :

إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست في محال . وهذه تنقسم :

إلى ماهي محال لغيرها ، كالأجسام .

---

(١) ص ٤٦ (٢) ص ١١٣ .

(٣) يعني على لسان الفلاسفة .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :  
إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوسا .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ؛ بل في النفوس ؛ ونسميها عقولا مجردة ،  
أما الموجودات التي تحل في المحال ، كالأعراض ؛ فهي حادثة ، ولها علل  
حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهي الحركة  
الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لافي محال ؛ وهي ثلاثة :  
أجسام ، وهي أخسها .

وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا  
بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعا من التعلق ، وهو  
التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر  
في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشرة المادة ، التي هي حشو مقعر  
فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في  
الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم  
بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبداءه . وقد  
سميائه العقل الأول . ولا مشاحة في الأسماء — يسمى ملكا أو عقلا أو ما أريد —



ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى - وهو السماء التاسعة - وجرم الفلك الأقصى ،  
ثم لزم من العقل الثانى ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه .  
ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه .  
ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه .  
وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ،  
وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذى يسمى العقل الفعال ، ولزم حشو فلك القمر  
- وهى المادة القابلة للسكون والفساد - من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .  
ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل  
منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول  
مختلفة الأنواع ؛ فثبت لواحد ، لا يلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع  
هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول - تسعة عشر ، ويحصل منه ، أن  
تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛  
فلا بد أن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة فى العاقل الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل  
مبدأ ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ،

بنيره لا بنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من المعاولات الثلاثة ، ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى  
فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا الثلاث من أين حصل فى المعاول الأول ، ومبدؤه  
واحد ؟ ! .

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذى  
به يعقل نفسه ، وإزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ . وهو فى  
ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن  
لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعول — لا من جهة المبدأ ؛  
بل من جهته — أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة  
ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،  
ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكيم به .

فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكركمودة ، تحكما ؛ وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو

حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه

في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لقليل إنها ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوها معدودة :  
الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لاستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، يقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، يقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، يقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ !  
وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك .

فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ !  
وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران .  
وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية ، لا تختلف باختلاف ذات الممكن ! إنسانا كان ، أو ملكا ، أو فلكا .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلا عن العقلاء !!! » .

ويقول في التهافت<sup>(١)</sup> :

« (١) فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التي هي موجبها ، أيضاً قديمة . ولما تشابهت أحوال النفس ؛ لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .

فإن كان فى العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية ، التى هى المستند ، حادثة أم قديمة ؟ ! ، فإن كانت قديمة ، فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث !! وإن كانت حادثة ، إفتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .

وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟! . فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض !! ، وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجده في نفسه ؟ ! ، فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .  
فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنوده في بعض المسائل بعد هذه ، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية ، لاتصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ماقلوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركاتنا .

### جوده :

والإله - عند الغزالي - جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التي تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لا يفعل بالمباشرة ، قال <sup>(١)</sup> : « إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة ، وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيل ، بقوله « فاذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس ، طلبا للاستكمال ، تحريكا للسموات .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .

وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » ، كما ينقطع مطلب « ما » ، لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون .

ولهذه المعاني التي يضيفها الغزالي على الإله ، نظير عند فلاسفة الساميين ، قال ابن سينا في الإشارات (١) :

« تنبيه :

أتعرف ، ما الجود ؟ ! . الجود إفادة ما ينبغي ، لالعوض . ولعل من يهب السكين ، لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعويض ، معامل ، وليس بجواد .

وليس العوض كله عينا ، بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي .  
فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به مايفعل ، فهو مستعيض غير جواد .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه ، وطلب قصدى لشيء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئا ، لو لم يفعله ، قبض به ، أو لم يحسن منه ، فهو بما يفيد من فعله ، متخلص .

### عنايته :

« (١) فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته وعنايته لا تزيد على ذاته ...

وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معاولاته ، على الوجه الأحسن الأبلغ فى النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على ما يريد ، فليس شيء أولى به ، ولا يفعل ليخلص عن مذمة ، أو يطلب حمدا .  
ولهذا شبهه عند ابن سينا حيث يقول فى الإشارات (٢) :

« وهم وتنبيه :

---

(١) ص ١٩٥

(٢) ص ١٦٠ ط ليدن .

إعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزهه ، ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ، ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .  
إشارة :

لا تجدد - إن طلبت مخلصاً - إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى ، في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله ، معقولا فياضه .

وذلك هو العناية » .

وحيث يقول أيضاً<sup>(١)</sup> .

» تنبيه :

إعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به ، أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ماهو أولى وأحسن مطلقاً ؛ وأيضاً لم يكن ماهو الأولى والأحسن به مضافاً ؛ فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحته لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن ذلك من المحاسن ، والأمر اللائقة بالأشياء الشريفة .



وَأَنْ الْأَوَّلَ الْحَقَّ ، يَفْعَلُ شَيْئًا لِأَجْلِ شَيْءٍ ، وَأَنْ لِفَعْلِهِ لِمِيَّةٌ .

تذليل :

أَتَعْرِفُ مَا الْمَلِكُ ؟! . الْمَلِكُ الْحَقُّ ، هُوَ الْغَنِيُّ الْحَقُّ مُطْلَقًا ، وَلَا يَسْتَغْنِي عَنْهُ شَيْءٌ فِي شَيْءٍ ، وَلَهُ ذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ؛ لِأَنَّهُ مِنْهُ ، أَوْ مِمَّا مِنْهُ ذَاتُهُ . فَكُلُّ شَيْءٍ غَيْرُهُ فَهُوَ لَهُ مَمْلُوكٌ ، وَلَيْسَ لَهُ إِلَى شَيْءٍ فَقْرٌ .

إشارة :

وَالْعَالِي لَا يَكُونُ طَالِبًا أَمْرًا لِأَجْلِ السَّافِلِ ؛ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ جَارِيًا مِنْهُ ، مَجْرَى الْفَرَضِ ؛ فَإِنْ مَا هُوَ غَرَضٌ ، لَقَدْ يَتَمَيَّنُ عِنْدَ الْإِخْتِيَارِ مِنْ نَقِيضِهِ ، وَيَكُونُ عِنْدَ الْإِخْتَارِ ، أَنَّهُ أَوْلَى وَأَوْجِبٌ ، حَتَّى إِنَّهُ لَوْ صَحَّ أَنْ يُقَالَ فِيهِ : إِنَّهُ أَوْلَى فِي نَفْسِهِ وَأَحْسَنُ ، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ الْفَاعِلِ ، أَنَّ طَلِبَهُ وَإِرَادَتَهُ ، أَوْلَى بِهِ وَأَحْسَنُ لَمْ يَكُنْ غَرَضًا .

فَإِذَا الْجَوَادُ وَالْمَلِكُ ، لَا غَرَضَ لَهُ ، وَالْعَالِي لَا غَرَضَ لَهُ فِي السَّافِلِ .

حكيمته :

وَالْأَوَّلُ تَعَالَى حَكِيمٌ .

» (١) لِأَنَّ الْحِكْمَةَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ ، وَلَا أَعْلَمُ مِنْهُ . أَوْ تَكُونَ عِبَارَةً عَمَّا يَفْعَلُ فَعَلًا مَرْتَبًا مُحْكَمًا ، جَامِعًا لِكُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ ، مِنْ كَالٍ وَزِينَةٍ .

وفعله هكذا في غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى .

وقريب من هذا قول الفارابي في المدينة الفاضلة<sup>(١)</sup> :  
« وكذلك القول في أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هي أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبما يعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .  
وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

### إبتهاجه :

« والأول تعالى مبتهج بذاته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ؛ أو كمال الجود ، والفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكا ، لأشد الأشياء كمالا ، الذي هو منزّه عن طبيعة الإمكان والمادة .  
والكمال في البراءة عن المادة ولوازمها<sup>(٢)</sup> ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولو أحقها .

وقريب من هذا القول قول الفارابي في المدينة الفاضلة<sup>(٣)</sup> :

(١) ص ١٠

(٢) ومن هنا يفهم السر في تفضيله الملائكة على الأنبياء في كتابه الأحياء

(٣) ص ١٥

«والجمال والبهاء والزينة ، فى كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجعله فائت لجمال كل ذى الجمال وكذلك زينته وبهاؤه .

ثم هذه كلها له فى جوهره وذاته ، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا ، هى لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، وللأشياء الخارجة عنا ، لا فى جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساها فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرهما .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما ينتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجل والأبهى والأزين بالإدراك الآتقن والأتم ، فإذا كان هو الأجل فى النهاية والأبهى والأزين ، فإدراكه لذاته الإدراك الآتقن فى الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التى يلتذ بها الأول ، لذة لانفهم نحن كنهها ، ولاندرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نبجده من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ، ما هو عندنا أكمل وأبهى ، إدراكاً آتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو بعلم عقلى . فإننا عند هذه الحال ، يحصل لنا من اللذة مانظن ، أنه فائت لكل لذة فى العظم ، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، وإن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدور .

فقياس علمه هو وإدراكه ، الأفضل ، من ذاته ، والأجل والأبهى ؛ إلى علمنا نحن وإدراكنا ؛ الأجل والأبهى عندنا ؛ هو قياس سروره ولذته

واغتيباطه بنفسه ، إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا .  
وإذا كان لانسبة الإدراك لنا نحن إلى إدراكه ، ولا لعلومنا إلى معلومه ، ولا  
للأجل عندنا إلى الأجل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهي نسبة ما يسيرة .  
فإذن لانسبة للتداذن وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا ، إلى مالأول من  
ذلك ، وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .  
وقول ابن سينا في النجاة (١) :

« ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون الماهية ، عقلية محضة  
خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة .  
والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن  
كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة في كثرته .  
وجمال كل شيء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال  
ما يكون على يجب في الوجود الواجب ؟ ! » .

وكل جمال ملامم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب ومعشوق ؛ ومبدأ إدراكه  
إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل .  
وكما كان الإدراك أشد اكتمالها ، وأشد تحقيقاً ؛ والمدرك أجمل وأشرف  
ذاتاً ، فأحباب القوة المدركة إياه ؛ والتداذنها به أكثر .

فالواجب الوجود ؛ الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذي يعقل

ذاته بتلك الغاية ، في البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول ، على أنهما واحد بالحقيقة ؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذ وملتذ .

فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم ، من جهة ما هو ملائم ؛ فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك ، بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ؛ فهو أفضل لاذ وملتذ ، ويكون ذلك أمرا لا يقاس إليه شيء .  
وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي ؛ فنن استشعرها ؛ استعمل غيرها .

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأنه - أعنى العقل - يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلى ؛ ويتحد به ، ويصير هو هو ، على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره ؛ وليس كذلك الحس للمحسوس .

واللذة التي تجب لنا ، بأن نتعقل ملائما ، هي فوق التي تكون لنا ، بأن نحس ملائما ، ولا نسبة بينهما .

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة ، لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به ، لموارض ؛ كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه ، لمعارض .

فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ، ما دمنا في البدن ، فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية ، كما لها بالعقل ، من اللذة ، ما يجب للشيء في نفسه ؛ وذلك

لعائق البدن .

فلو انفردنا عن البدن ؛ لكننا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا ، مطالعا للموجودات الحقيقية ، والجماليات الحقيقية ، والملاذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول - نجد من اللذة والبهاء ، مالا نهاية له .

واعلم أن لذة كل قوة ، حصول كلها : فلاحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شئ ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل .

فالواجب الوجود ، معقول ، عقل أو لم يعقل ؛ معشوق ، عشق أو لم يعشق ؛ لذيد ، شعر به أو لم يشعر » .

---

## الكونيات

يرى الغزالي أن أول ما خلق الله شيء واحد ، ضرورة ؛ « أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد »<sup>(١)</sup> .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة في كل شيء »<sup>(٢)</sup> .

يسمى الغزالي ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم<sup>(٣)</sup> « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر » .

ويفسر هذا الحديث بقوله ، « أقبل حتى تستكمل بي ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك » .

« وهذا العقل هو الذي قال الله له : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطي » .

ويسميه مرة قلما فيقول : « وهذا الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام « إن أول ما خلق الله القلم فقال « اكتب » قال : وما أكتب ؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل ، وأثر ، ورزق ؛ فسكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة » .

ثم يجمل لنا درجات العالم فيقول :<sup>(٤)</sup> أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس

---

(١) مرص ٢٩٤ (٢) مرص ٢٩٦ (٣) ص ١٥ معارج القدس .

(٤) ص ١٢٤ .

ثم الهيولى ؛ أو ماروى فى الخبر ، إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح  
ثم الظلمة الخارجة .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد  
حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال (١) :  
« وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة  
الكرويين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز  
ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف  
من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ؛ والمفيد أشرف من  
المستفيد ؛ ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « علّم بالقلم » ؛ لأنه  
كالنقاش المفيد ، مثل المعلم بالقلم ، وشبهه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم .  
ثم قال فى نقضه (٢) :

« والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه  
وسلم يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى  
فى المنام ، فأنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ؟ ! . فلا  
يحتاج إلى شئ ، مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود  
الشرع ، باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح  
والقلم ، هذا المعنى قطعا .

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والفارابى عند البحث الإلهى (٣)



يتضح وجه الشبه بينه وبين ما يقول الغزالي هنا ، من أن أول ما خلق الله شيء واحد هو العقل ... الخ .

والغزالي يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ — طبقة العقول .

٢ — طبقة النفوس .

٣ — طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال (١) :

« وكما أن الجسم الذي هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العملي ، يؤثر في القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظري . والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملي ، وتتأثر في الجسم وأعضاء البدن .

فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام :  
متأثر لا يؤثر .

ومؤثر (٢) لا يتأثر .

فالمتأثر الذي لا يؤثر هو أجسام العالم .

والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس . فتتأثر من العقول ، وتتأثر في أجسام

---

(١) ص ١٩٩ معارج القدس

(٢) لعل قبل هذا سقطا تقديره : ومؤثر يتأثر بدليل باقى النص .

أجسام السموات بالتحريك ، وبواسطة تحريك السموات<sup>(١)</sup> ، في عالم العناصر .

والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كما لايتها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها وسبدها ، تعالى وتقدس .  
فالطبيعة في عالم الأجسام مسخرة للنفس ، تفعل فعلا ، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلم ؛ سواء طالبت العلوم أو لم تطلب .  
فانتهجت الطبيعة بالتسخير ، منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التزويل عن ذلك بقوله : والسماء بنيانها بأيد ، وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فنعم الماهدون ، ومن كل شيء خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون .

«فالمخلوقات كلها مفعورة على الأزواج : لطيفها وكثيفها ، معقولها ومحسوسها .  
ففي المركبات ازدواج ، وفي البسائط ازدواج ، وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان .  
وبين العقل والنفس ازدواج ، كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ، الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الأزواج ، أداء<sup>(٢)</sup> وقبولا ؛ سبحانه أن يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء فقدره تقديرا .

---

(١) يعنى أن النفوس تؤثر في السموات بالتحريك ، وتؤثر في عالم العناصر بواسطة حركة السموات . (٢) في هذه الكلمة ما يشبه التعطيل

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالي - في التأثير والتأثر -  
وبين آراء الفارابي وابن سينا ، على ما مر (١) .

وعلى مذهب الغزالي لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد، فكيف صدر عن  
العقل الواحد عقول؟! وكيف صدر عن العقول نفوس؟ وكيف صدر عن  
النفوس أجسام؟

هذا ما بصمت عنه الغزالي في كتابيه « معارج القدس، والمخنون به على غير  
أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا؟

أم هو يرى أن جهة الإمكان ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدأه ،  
أصدرت عقلا ونفسا وفلكا ، ولقد مرت بنا عبارته التي تقول (٢) « إن الآله  
واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل  
فليس واحدا من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة في أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات  
التعدد فيه ؟!

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالي فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم  
فيه أبلغ تشنيع حيث يقول في التهافت (٣) :

« وماذا كرموه تحكمات، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه

---

(١) ص ٢٩٦ وما بعدها (٢) ص ٢٩٤

(٣) ص ١١٥

الإنسان عن منام رآه لاستدله على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه في التفهيمات ،  
التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون  
ومداخل الاعتراض على مثلها لا تحصى » :  
ويقول أيضاً في التهافت <sup>(١)</sup> :

« سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحركات الفاسدة ، ولكن كيف  
لاستحيون من قولكم : إن كون المألول الأول ممكن الوجود ، يقتضى وجود  
جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه يقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله  
الأول يقتضى وجود عقل الفلك منه .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن  
الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ،  
فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من  
كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران . وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه  
فكذا في موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن  
إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلماً .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً  
عن العقلاء » .

## قدم العالم

ومهما يكن من شيء، فالغزالي يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول، لا عقل واحد، ويرى أن هذه العقول، أو هذه الصور العقلية - كما يسميها أحياناً - يصدر عنها لذاتها العالم الجسماني، يعني بواسطة النفوس، قال (١) :

« قد ظهر لنا في العلوم الإلهية، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية، تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول السكونية، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل، فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في الموالم الجسمانية » .

ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني، قدعة، قال (٢) :

« فأشرف المبدعات هو العقل، أبدعه من غير سبق مادة وزمان » .

وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها، قال (٣) :

« إن درجات العالم ثلاث

١ — العقل أو العقول

---

(٢) ص ٢٠٣ معارج

(١) ص ١٦٤ معارج

(٣) ص ٢٠٣ معارج

٢ — النفس أو النفوس

٣ — المادة

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت المادة .  
أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعتورها الزمان  
والمكان<sup>(١)</sup> .

وإذا كانت العقول والنفوس قديمة، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم  
الجسماني؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات — على الأقل — قديمة بالزمان،  
وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأي الذي تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما  
للفارابي حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول<sup>(٢)</sup> :

« ووجود الأشياء عنه — يعني عن الواجب — لأعن جهة قصد منه يشبه  
قصدنا، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛  
من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير في  
الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم  
زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ،

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص ص ٢٩٥

(٢) ص ٦٧ من المجموع

ويدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا ، بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من العلل ، غير ذات المبدع . ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها ، أوهو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأشياء الآخر ؛ نسبة واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لمية ، ولا يفعل مايفعله لشيء آخر .

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ؛ ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التي فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى بمادته ، وصورته التي هي النفس .

والمراد بهذا ، أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس ويحصل من العقل الثاني ، عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى ، وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بديا في العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .  
ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن  
تنتهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .  
وهناك يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .  
وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .  
والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأنفس الأرضية ، من وجه ، وسبب  
وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .  
ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ، على النسب التي بينها ،  
المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذي  
هو سبب لأمرأ كوان هذا العالم والأفلاك التي حركاتها مستديرة على شيء  
ثابت غير متحرك ، ومن تحركاتها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل  
الأركان الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذي يجب أن يظهر منه .  
ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع  
من أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب  
ذلك التخيل لها ، التخيل الجسماني ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل  
من جزئيات تخيلات المتصلة ، الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سببا



تغير الأركان الأربعة ، وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .  
واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة  
عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة . واختلاف حركاتها ،  
يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب  
تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .  
والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة ؛  
فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن  
صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع في الجسمية ؛ لأن الأبعاد  
الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛  
ولا وجود الصورة الطبيعية<sup>(١)</sup> ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى

---

(١) يعجبنى من الفارابى هذا الاحتياط ، وهذا التقييد ؛ إذ يرسل بعض  
الناس القول على إطلاقه ، فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى .  
مع أن هذا الحكم خاص بالصور الطبيعية ، فهي التي لا تفارق الهيولى ، وهناك  
صور أخرى غير طبيعة ، كالآله والنفس مثلاً ، فكما أن الصورة الطبيعية حالة  
كمال للهيولى ، كذلك الإله هو رمز الكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك بدافع  
الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك النفس حالة كمال للجسم ، فالجسم معها ،  
يكون أكل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ، وبين الجسم  
والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

الصورة ، لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛ بل هما سبب وجودهما معا .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهي على ضربين :

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها . ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إدارة سميت طبيعة . وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفسانية ، أو حركة مع إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زمانا . ومقطع الزمان يسمى آنا . ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ، ومحركا لذلك . وإن المحرك أيضاً متحركا ؛ احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شئ بذاته ، فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية ، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ، بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذى لا يكون متحركا ، يجب أن يكون واحدا ، ولا يكون ذا عظم

ولا جسماً ؛ ولا يكون متجزئاً ، ولا فيه كثرة بوجه .

وشبيهه أيضاً بقول ابن سينا في النجاة<sup>(١)</sup> :

« مبدأ الكل ، ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته . فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو طبعاً ، أو لأمر آخر ، أي أمر كان ؟ ! .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فإما أن يوضع حادثاً في ذاته ، وإما غير حادث في ذاته ؛ بل على أنه شيء مبين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه ثابتاً .

وإن حدث في ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ، ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان ، ولم يوجد عنه شيء ؛ فليس يجب أن يوجد عنه شيء ، بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بمحدث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التمثل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه ،

بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثانى ، كما يقولون فى الإرادة والمراد .  
والعقل الصريح الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت  
من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهى  
الآن كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث فى الذات قصد ، أو إرادة ، أو  
طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .

ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لسانا ، ويعود إليه ضميرا ؛ فإن  
الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يترجح له أن يوجد  
إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التى العلة ، كانت ولا يترجح ولا يجب عنها  
هذا الترجيح ، ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلا بد من حادث  
يوجب الترجيح فى هذه الذات ، إن كانت هى الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها  
إلى ذلك الممكن ، على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر  
بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث لذاته وفى ذاته ،  
فإنها إن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتا ، ولم تكن النسبة  
المطلوبة ، فإننا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد  
ما لم يكن أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفى حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج  
من الجملة شيء ، فننظر فى حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبيناً له ، فليست

هى النسبة المطلوبة ، فإذاً الحادث الأول يكون على هذا القول فى ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث فى ذاته شيء ؟! ، وعمن يحدث ؟! ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ؟! ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هى عن واجب وجود آخر ؟! ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان عن واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

« فصل فى أن ذلك يقع لا تتظار وقت ، ولا يكون وقت أولى من وقت : ثم كيف يجوز أن يتميز فى المدم وقت ترك ، ووقت شروع ؟! ، وبم يخالف الوقت الوقت ؟! » .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال فى المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسرى ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير العرض . وإن كان بالإرادة فليزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد . فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلم لم يوجد قبل ؟! ، أتراد استصحابه الآن ؟! ، أو حدث وقته ؟! ، أو قدر عليه الآن ؟! .

ولا نغنى فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال فى

كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه في كل وقت عائد ولازم .  
وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فمعلوم أن الذى هو للشيء ، بحيث كونه ،  
ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذى هو للشيء بحيث كونه ، ولا كونه  
بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذى كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول  
كامل الذات لا ينتفع بشيء .»

«فصل فى أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان  
والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ؟ ! ، أبدأته أم بالزمان ؟ ! ،  
فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للثنتين ، وإن كانا معا بالزمان ، وحركة  
المتحرك ، بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه ، وإن كانا معا بالزمان ؛ فيجب  
أن يكون كلاهما محدثين ؛ أو قدم الأول ، وقدم الأفعال السكائنة عنه .  
وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان ؛ بأن كان وحده ،  
ولا عالم ولا حركة ، ولا شك أن لفظة « كان » تدل على أمر مضى وليس  
الآن ، وخصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كونٌ ثم مضى ، قبل أن  
يخلق الخلق ، وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛  
لأن الماضى ، إما بذاته ، وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها  
ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو  
حادث مع حدوثه ، وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت

الأول من الخلقة ؛ وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق ، وليس « كان ولا خالق » ثابتا عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خالق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء . ثالث ؛ فإن وجوده ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعند ذات ، لم يكن مفهوما منه السبق ، بل قد يصحح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدمت الأشياء ، صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء ، وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ، ممتدا لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أى وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدرة ، مكمة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد . ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن مايدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لميأة غير قارة ، والهيأة غير القارة هى الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل

سببقا بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم » .

هذا هو الغزالي في إيجازه حول هذا الموضوع ، شبيها بالفارابي وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكاية أمينة دقيقة ، في كتابه التهافت<sup>(١)</sup> ، ثم كر عليها قائل<sup>(٢)</sup> :

«والاعتراض من وجهين :

أحدها ، أن يقال : بم تذكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما الحيل له ؟ ! ...

الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال ، وليس ذلك معتقدا عاقل ؛ ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالعصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلا بد إذن على أصلكم ، من تجرير صدور حادث من قديم » .  
ثم يتعرض لقول ابن سينا : « إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله



تعالى ، سابقا على الزمان والحركة بزمان ... الخ » .  
فنقول (١) :

« الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلا .  
ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم  
كان ومعه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري ، وعدم ذات  
العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط .  
فنعنى بالتقدم انفراد به بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى  
معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس  
من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء  
ثالث ، وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليظ الأوهام » .  
ويقول في الاقتصاد (٢) :

« أما الفلاسفة فقد قالوا : يقدم العالم ؛ وهو محال ، لأن الفعل يستحيل  
أن يكون قديما ؛ إذ معنى كونه فعلا ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجودا  
مع الله أبدا ، فكيف يكون فعلا ، بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها ،  
على ما سبق (٣) وهو محال من وجوه :

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن  
الإرادة لم تعلق بالحدوث ، في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى  
نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم

يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ،  
ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب  
بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه أمران ، أوردناهما ، في كتاب  
تهافت الفلاسفة<sup>(١)</sup> ، ولا محيض لهم عنهما البتة .  
أحدهما ... الخ .

ثم يسوق الغزالي هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور في كتاب  
التهافت تماما .

هذا ولا ينبغي أن ننسى ما للغزالي بصدد إثبات الواجب في كتبه الكلامية ،  
حيث قد عول فيه على أن العالم حادث<sup>(٢)</sup> وهو نفسه صانع إمام الحرمين .

### أبدية العالم

أقام الغزالي الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى ، ولا يجوز في العقل  
أن تفنى<sup>(٣)</sup> وقد استمد الغزالي هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها في نظره

---

(١) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر

تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الغاية التي يهدفان إليها فيحسب ، ولكن من  
جهة الأسلوب العلمي ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التي أعد لها الكتابان

(٢) عرضنا لذلك فيما مر ص ٢١٠

(٣) سيأتى ذكر هذا الدليل في الأبحاث النفسانية .

راجعة إلى شيء سوى هذا التجرد .

والغزالي يقول بعقول ونفوس مجردة، غير العقول والنفوس الإنسانية؛ فيلزمه — بمقتضى هذا الدليل — أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية، حيث لا يفارق أصلاً من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد في التجرد وفي البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية .  
ومادامت المادة واجبة الصدور عن العقول لذاتها<sup>(١)</sup> فتكون دائماً بدوامها؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالي أبدياً ، دل على أبديته الدليل العقلي .  
ولكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذى هو عليه الآن ؟ !  
أم يجوز أن تكون على شكل آخر ، ولو تبدت فيه الأرض غير الأرض  
والسموات ؟ ! على ما يقول به المتكلمون .

الذى يقتضيه مذهب الغزالي من أن هذا العالم ماعدا المبدع الأول صدر عن  
العقول ، وصدوره عن العقول صدور ذاتي ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل  
الذى هو عليه الآن ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالي في هذا شبيه بما يراه ابن سينا في النجاء ، حيث يقول<sup>(٢)</sup> :

« فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ، ثم بعده يقول مفصل :

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية : وجود قوة غير متناهية ،  
ليست مجسمة ، وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكونا زمانيا .  
فقد بان من هناك في من وجه ما ، أن هنا مبدأ دائم الوجود .  
وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع  
جهات ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .  
مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة للمعلول ، فإن دامت  
أوجبت المعلول دائما ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك » .  
وشبيه بما يراه الغزالي لهم في كتابه مقاصد الفلاسفة<sup>(١)</sup> :  
« ولا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .  
والبسيط ينقسم إلى مالا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل  
كالمناسير الأربعة .  
وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانحراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة  
المستقيمة . ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطبائعها مختلفة  
ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة » .  
وفي كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا  
أو ما يروى عن الغزالي ، غير أن الغزالي في كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما  
إنكار ، إذ يقول في التهاافت<sup>(٢)</sup> :  
« مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة :

---

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ١٩

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لأبدية لوجوده ؛ فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ؛ بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضا .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالأعتراض من غير فرق ؛ فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلة أزلية أبدية ، فكان الماثل مع العلة .

ويقولون : إذالم تتغير العلة لم يتغير المعلوم ، وعليه بنوا منع الحدوث ؛ وهو يعينه جار في الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ، ففيه إثبات الزمان

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزليا ، ولا نحيل أن يكون أبديا ، لو أبقاه الله تعالى أبدا ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لامحالة إلا أبو الهذيل السلاف ؛ فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لامتلاحقا ، ولا متساوقا ، والماضي كله قد دخل في الوجود متلاحقا ، وإن لم يكن متساوقا .

وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ؛ فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا يتقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .  
والجواب عن الكل ما سبق <sup>(١)</sup> .

والغزالي في التهافت يخالف الفلاسفة في هذه المسألة من جهتين :

- ١ - أن يكون الدليل العقلي قد دل على ذلك .
- ٢ - أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع في الجملة ، لأن الغزالي - في التهافت أيضاً - يرى أن الأبدية حاصلة في الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره ، لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزامتها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالي فيهما الفلاسفة في كتاب التهافت ، هما بذاتهما اللذان تقيدهما عبارته في كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

### حاجه العالم إلى صانعه

ذهب ابن سينا في الإشارات <sup>(٢)</sup> إلى أن العالم محتاج إلى صانعه في وجوده .

---

(١) سبق له في التهافت ابتداء من ص ٥٣ (٢) ص ٢١٥ ج ١

وفي بقاءه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقفة عند حد الوجود فقط ،  
بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر في الفعل أولاً يكون ، فإن  
كان فذلك الأثر إما الذي حصل أولاً وهو محال ، وإما غيره وحينئذ يكون  
المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقي فهو غنى عنه . وأما إن لم يكن له  
فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقاءه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازي هذه الجماعة بأنها فريق من المتكلمين .  
ولما عرض الغزالي لهذه المسألة وافق ابن سينا في رأيه وعرض بمن  
خالف قال (١) :

« وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرح فيها من عبده خلقاً كثيراً ،  
فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتديره وعلمه  
وقدرته وإرادته فهم بخلقهم يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .  
فلا الدار محتاجة في بقاءها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن الباني ،  
كما ظنه قوم ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على  
ما هم عليه عن تجديد أحد وبنیان بان ، كما تخيله قوم ، بل كانوا محتاجين في  
وجودهم إلى خلقه تعالى ، كانوا محتاجين في دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما  
لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على  
الملوكوت ، جل جلاله » .

## حياة السموات

يرى الغزالي أن السموات كائنات حية ، قال <sup>(١)</sup> :  
« وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للمقول المفارقة والعقل الأول ؛  
كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفس الفلكية » .  
وهو في هذا شبيهه بآبن سينا حيث يقول في النجاة <sup>(٢)</sup> :  
« يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن  
السماء حيوان مطيع لله عز وجل » .  
هذا هو رأى الغزالي في السموات - كما تفيدته كتبه المضمون بها على غير  
أهلها - وإن تنكر لهذه الفكرة في كتبه غير المضمون بها ، قال في التهافت <sup>(٣)</sup> :  
« قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفسا ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة  
نفوسنا إلى أبداننا ؛ وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك  
النفس ؛ فكذا السموات .  
وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه  
سنذكره .

ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ؛ فإن  
الله تعالى قادر ، على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من  
كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛  
إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .



ولكننا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أوروه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخبأهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة - وهذه مقدمة حسية - وكل جسم متحرك ؛ فله محرك - وهذه مقدمة عقلية - الخ .

والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها ... الخ » .

### نظرية السببية

يرى الفزالي أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شئ واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه ينزعه عن أن يفعل بالمباشرة .

ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :

« إن <sup>(١)</sup> كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية ، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختبار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلى لا يوجب أمراً جزئياً ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه . وإن الحركات التى

توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون البتة عقلاً صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلاً ، أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلي يستمد من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين في العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني ، يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها ، ويرسم فيه صورها وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات ، في هذا العالم . ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التي فيه ، لا يعزب عنه شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التي تحدث في المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التي بين الأمور التي ها هنا ، والنسب التي بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شيء البتة من أن يكون حدوثه في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون عن الطبع ، إنما تكون بالضرورة عن الطبع ، إما طبع حاصل هاهنا أوليا ، أو طبع حادث هاهنا ، عن طبع هاهنا ؛ أو طبع حادث هاهنا عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة ، وحدوثه بضرورة .

وعلته إما شئ كائن هاهنا على إحدى الجهات ، أو شئ سماوى ، أو شئ مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى علمها ، وإلى الاجتماعات التي لعل شتى .

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكثرة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلعب دورها بين الكائنات في هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض في التأثير والوجود .

والغزالي يصرح بذلك فيقول <sup>(١)</sup> :

« إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن

علم وجود سببه كان وجوده واجباً .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء » .

هذا هو الفزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الفزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في التهافت (١) :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا (٢) بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات » .

---

(١) ص ٢٢٧

(٢) وقوله عندنا ظاهر في أنه يشايع بهذا الرأي جماعة خاصة .

ويقول في الاقتصاد<sup>(١)</sup> .

« فأما اللازمات التي ليست شرطاً ، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسه الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج ، والمهاسة في اليد ، مع خلق الحرارة في اليد بدلاً من البرودة » .

ويقول في الاقتصاد أيضاً<sup>(٢)</sup> :

« وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة » .

### تركيب الجسم :

يرى الغزالي أن الجسم مركب من المادة والصورة<sup>(٣)</sup> ، وينكر القول بالجواهر الفرد فيقول<sup>(٤)</sup> :

كل جزء من الجسم منقسم ، وقد برهنا على ذلك ، وله براهين هندسية ليس ها هنا موضع ذكرها » .

(٢) ص ٤٦

(١) ص ٤٦

(٣) وقد مر بنا شاهد ذلك ص ٢٤٦ (٤) ص ٣٠ معارج

هذا مع أنه أثبت الجزء الذي لا يتجزأ ، في كتابه الاقتصاد حيث يقول<sup>(١)</sup> « وكل جسم فهو يتألف من جوهرين » ، يعنى على الأقل .

### محتويات الكون :

ونقد لخص لنا الغزالي العالم كما فهمه ، قال<sup>(٢)</sup> :

« وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً ، فيدل على مدرك يحركه الإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقلياً : نظرياً أو عملياً .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام في مقعر فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب المشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسما ، وتدل الحركة من حيث حدوثها ، على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية<sup>(٣)</sup> . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية ، والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس ، والإرادة الكلية تكون للعقل .

---

(١) ص ٢١ (٢) ص ٢٠١ معارج القدس

(٣) أليس في هذا ما يدل على القول بقدم العالم ؟!

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب، ووجود السموات المتحركة،  
الحركة للعناصر، والسموات المتحركة، تدل على محركات هي نفوس سماوية،  
والنفوس مستمدة من العقول، والكل مستند إلى الله تعالى، إبداعا وإنشاء،  
وإختراعا وخلقاً، وإحداثا وتكويناً. وإيجادا وإبداعاً، وإعادة وبعثاً.

فله الملائكة، والملائكة كلها، هو الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا  
آخر يكون بعده، الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته  
أوهام الراحفين. ابتدع الخلق بقدرة إبداعا، واخترعهم على مشيئته إختراعا.

## الإنسانيات

يرى الغزالي أن بين الكائنات ما يسمى نفساً ؛ وأن هذه النفس أنواع  
أربعة :

نفس نباتي .

نفس حيواني .

نفس إنساني .

نفس فلكي .

يقول (١) « بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها ؛ فإن جميع خطابات الشرع  
تتوجه لا على معدوم ، بل على موجود حتى يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول :

من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت في شيء ،  
وافترقت في شيء آخر ، فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة  
الأجسام ، مشتركة في أنها أجسام ، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ،  
ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل  
جسميتها ، فينبغي أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما  
يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة .



وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتتحرك حركات مختلفة ، من التشعيب والتعريق .

فهذه المعانى إن كانت للجسمية ، فينبغى أن تكون جميع الأجسام كذلك .

وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .

ثم الحيوان ، فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية .

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكلّيات بالمشاعر العقلية ،

ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك

الكلّى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلّى مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة .

فلا الإدراك الكلّى ينكر ، ولا المدرك لذلك يحدد ، ولا العرض ، ولا

الجسم القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلّى ؛

حتى يقوم به الكلّى ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلّى له وحدة خاصة - من

حيث هو كلّى - لا ينقسم البتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلّى ، نصف

وثلت وربيع .

فقابل الصورة الكلية ، جوهر ، لاجسم ، ولا عرض في جسم . ولا وضع له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر كل شيء في العقل .

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه ميز من المادة ، والصور الجسمانية .

« تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن . فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن . فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأً طبيعياً ، كما في الأجسام الثقيلة ، من الملبوط ، وفي الخفيفة من الصعود . وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتي ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيواني .

وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار في الفعل والترك ، فهو النفس الإنساني :

وإن كان له تعقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلسفي » .

« رسوم النفوس الثلاثة :

فترسم النفوس الثلاثة بمراسمها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقي ، متعذرة الوجود

ههنا ، بل وفي كل الموجودات .

فتقول : أما النفس النباتية ، فهي الكمال الأول ، لجسم طبيعي آلي ،

من جهة ما يغتذى وينمو . ويولد مثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي ، آلي ، من جهة

ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإدارة .

وأما النفس الإنسانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ، من جهة

ما يفعل الأفعال . بالاختيار العقل ، والاستنباط بالرأى . ومن جهة ما يدرك

الأمور الكلية .

وقرأنا : « الكمال الأول » ، أي من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال

قد يكون أولاً ، وقد يكون ثانياً .

وقولنا : « لجسم طبيعي » ، أي غير سناعي ، لافي الأذهان ، بل

في الأعيان .

وقولنا : « آلي » ، أي ذي آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، في

تحصيل الكمالات الثانية والثالثة » .

إذا رجعت إلى ابن سينا في هذا البحث وجدته يقول في النجاة <sup>(١)</sup> :

« معلوم مما سلف ، أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية ...

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :  
أحدها : النباتية ، وهي كمال أول جسم طبيعي آلى ، من جهة مايتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذي قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار مايتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثاني : النفس الحيوانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلى ، من جهة مايدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ، من جهة مايفعل الأفعال الكائنة ، بالاختيار الفكري ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » .

وليس يقنع الغزالي بما وصل إليه في نصه السابق<sup>(١)</sup> من أنه « قد ثبت وجود النفس - يعنى الإنسانية - وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزّه عن المادة والصورة » .

فيعود إلى ذلك في بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول<sup>(٢)</sup> :  
« بيان أن النفس جوهر :

---

(١) مر ص ٣٥٨

(٢) ص ٢٠ معارج القدس .

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد المات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن هل بالبدن ، فلا جل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقاءه ، على ماسنين بعد إن شاء الله تعالى .

أما من حيث العقل ، فمن وجهين :

وجه عام ، يمكن إثباته مع كل أحد .

ووجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ، فإنه إنما يكون إنساناً ، إذا كان جوهرأً ، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يفتدى بها ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم العقولات ، ويعلم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لامن جهة الإنسانية .

فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملة ذات واحدة ، هي ذات الإنسان .

فإذن ثبت بهذا ، أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض

يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .

فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت ، فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك

ويزول ؟ فهو الأعراض .

وأما الوجه الثانى - وهو البيان الخاص ، فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة - فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرحة عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس أعضاؤك ، ولا تتماس أجزاءك ، وكنت فى هواء طلق - أى معتدل - فى هذه الحالة ، أنت لاتعفل عن أئيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً .

فكل من له فطانة ، ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لاتعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل ، حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتفسير . وليس هاهنا ماهية ثم معقولية ؛ بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا . ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به ، هو حقيقتك - أى نفسك - ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو ، إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ؛ لأن الإنسان فى الفرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً .

فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف لا ونحن فى الفرض المذكور ، قد أغفلنا الخواص عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لاتماس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطنياً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز

أينما ؛ لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح .  
فثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ،  
وتدرك ذاتك ضرورة ؛ فما ألجئت إلى إدراك ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك  
إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه  
الحس بوجوده من الوجود .

ويستمرسل الغزالي في إيضاح هذه الفكرة ، أعني فكرة تجرد النفس الإنسانية  
في بيان مستفيض ، بأدلة تنطبع أحياناً فتنتهيم بيسر ومهولة ، وتغمض أحياناً ،  
فتتطلب عناء ومشقة ، حتى تنطاس أمام الباحث المفكر . ، ولست أريد أن أتابعه  
في الاسترسال ، وأن أقرن الفكرة بنظائرها في فلسفة ابن سينا ، وحسبي أن أضع  
أمام نظر القارئ : هذا النص ، يقول ابن سينا<sup>(١)</sup> :

« تنبيه :

إرجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ،  
بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة ، هل تفعل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت  
نفسك ؟ ! ، ما عندي أن هذا يكون المستبصر ، حتى إن النائم في نومه ،  
والسكران في سكره ، لا تعرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في  
ذكره .

ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ،

---

(١) في الإشارات ط ليدن ص ١١٩ .

وفرض أنها على جملة من الوضع والحياة ، بحيث لا تنظر أجزائها ، ولا تتلامس  
أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت  
عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أُنيتها ...

تنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟! ، لا ؛ فإنك  
إذا انسلخت عنه ، وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .  
أو هو ما تدركه بلمسك أيضا ، وليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك ؟! ،  
لا ؛ فإن حالها ماسلف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا  
الحواس عن أفعالها .

فبين أنه ليس مدركك حينئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛  
وكيف !! ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالشرخ .  
ولا مدركك جملة ، من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من  
نفسك ؛ ومما ثبتت عليه .

فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء ، التي قد لا تدركها ، وأنت مدرك  
لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت .  
فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه  
الحس ، مما سذكروه .

وهكذا يستمر ابن سينا في إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هي وعبارة  
الغزالي ، في شيء ، كثير ، على نحو ما ظهر في نصوصهما هذه .



هذا هو الغزالي في كتبه المضمون بها على غير أهلها - كابن سينا - يعترف  
بكان مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية، ثم هذا هو في كتبه غير المضمون  
بها، يعترض على هذه الفكرة، ويفندها ويطلبها . يقول في التهافت<sup>(١)</sup> :  
« أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، محل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ،  
وفيهما آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم  
يُنتقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم ....  
والاعتراض على مقامين :

المقام الأول :

أن يقال : هم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز لا ينقسم ،  
وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبق بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف محل العلوم كلها ، في جوهر  
فرد ، وتكون جميع الجواهر النطيفة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟ !! .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون  
النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ولا  
خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟ ! ....

## المقام الثاني : ... الخ

وهذا الدليل الذي يرويه الغزالي عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ، ثم يبطله ورد في الإشارات<sup>(١)</sup> ، وهو أيضاً وارد عن الغزالي في كتاب معارج القدس<sup>(٢)</sup> : « ولا بأس أن يقبل الغزالي دليلاً وفكرة ، في كتبه المضمون بها على غير أهلها : وأن يرد نفس هذه الفكرة ، وذلك الدليل ، في الكتب التي يناصر بها المذهب الرسمي . »

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شئ آخر يسمى الجسم ؛ يتكون الإنسان . في نظر الغزالي ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحي ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالي لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنساني - من حيث هو - وإنما يريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا<sup>(٣)</sup> ما أضفاه على الإنسان ، من خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض - وهو بصدد الحديث عن الإنسان - لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول<sup>(٤)</sup> :

« بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

(٢) ص ٢٥ .

(١) ص ١٣٠ ط ليدن .

(٤) ص ٣٦ معارج القدس .

(٣) ص ٣٥٧ .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .  
أو على أنها فاعلة .

والباعثة ، إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضرر .  
والباعثة على جذب النفع ، هي التي يعبر عنها بالشهوة ...

وأما الباعثة على دفع الضرر ، فهي التي يعبر عنها بالغضب ...

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب  
والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة  
بالأعضاء ، إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف  
جهة المبدأ . وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقدرة .

والباعثة هي الإرادة» .

«(١) بيان القوى المدركة :

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهي الحواس الخمس ، فنذكرها

ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك ...

وأما القوى المدركة من باطن فتتقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنهما ما يحفظ ولا يعقل .

ومنها ما يدرك ويتصرف .  
ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .  
والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .  
والتصرف ، تارة يتصرف في الصورة ، وتارة في المعنى .  
والمدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .  
وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .  
والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعني بها في هذا المقام ، ما يدركه  
الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .  
والمعنى هو الذي يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر  
فيه مدخل .

فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .  
أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها .  
فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيا ، وخازنه الخيال .  
والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .  
والذي يدرك ويعقل ، هو القوة التخيلية .  
وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .  
أما بيان إثباتها ... إلخ .

هذه هي القوى الحيوانية بالإجمال في نظر الغزالي ، فانظر إلى هذا المبحث  
عند ابن سينا ، تجده يقول في النجاة<sup>(١)</sup> :

« فصل في النفس الحيوانية :

والنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :  
محركة .

ومدركة .

والمحركة على قسمين :

إما محركة ، بأنها باعثة .

وإما محركة بأنها فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي  
إذا ارتسم في التخيل - الذي سند كره بعد - صورة مطاوعة أو مهروب عنها ،  
حملت القوة التي سند كرها<sup>(١)</sup> على التحريك .  
ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء  
المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء  
المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ،  
من شأنها أن تشنح العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ .

---

(١) يعنى القدرة .

أو ترخيتها أو تمدها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتتقسم قسمين :

فإن منها قوة تدرك من خارج .

ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج ، هي الحواس الخمسة ...

وأما القوة المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ،

وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات .

ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً .

ومنها ما يدرك ولا يفعل .

ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً .

ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هي الشيء الذي

تدركه النفس الباطنة ، والحواس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ،

ويؤديه إلى النفس .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعني شكله وهيأته ولونه ؛ فإن نفس

الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولاً حسبها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن

يدركه الحس الظاهر أولاً .

مثل إدراك الشاة ، معنى «التضاد» في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها

إياه ، وهرجها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة .  
فالذي يدرك من من الذئب أولا بالحس ، ثم القوى الباطنة ، هو الصورة ،  
والذي تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى ...  
فمن القوى المدركة الحيوانية ، قوة فطاسيا ...  
ثم الخيال والمصورة .  
ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس  
الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة » .

بعد أن ينتهي الغزالي من تصوير القوى الحيوانية ، من حيث إنها قوى  
توجد للإنسان ، وبعد أن يقسمها ويسترسل في تقسيمها ، ويشرحها ويفيض  
في بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد في كتاب النجاة لابن سينا ،  
يعود ، فيفرد للبحوث الإنسانية ، الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان ،  
ببحثا خاصا ، فيقول (١) :

« بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتتقسم قواها أيضا :

إلى قوة عاملة .

وإلى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .  
فالعامة قوة ، هي مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،  
الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصصها ، اصلاحية .  
ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .  
واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .  
واعتبار بالقياس إلى نفسها .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئات تخص  
الإنسان ؛ يهيئ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في  
استنباط التدابير ، في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .  
وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تنولد الآراء  
الدائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛  
وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل  
النظرى والعملى .

وهذه القوة<sup>(١)</sup> ، هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على  
حسب ما توجبه أحكام القوة ، التي نذكرها<sup>(٢)</sup> ؛ حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل

---

(١) يشير إلى القوة العامة ، أى العقل العملى .

(٢) يعنى القوة العامة ، أى العقل النظرى .



تتفعل هي<sup>(١)</sup> عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى رذائل الأخلاق ؛ بل يجب أن تكون غير منفعة البتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية<sup>(٢)</sup> أيضاً<sup>(٣)</sup> ، ولكن إن كانت هي الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، ولهذا<sup>(٤)</sup> هيئة انفعالية ، فيكون شيء واحد ، يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك . وإن كانت هي المغلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ، ولهذا هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الحق واحداً ، وله نسبتان . وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة<sup>(٥)</sup> ؛ لأن النفس الإنسانية

---

(١) يعني قوى البدن .

(٢) يعني بالقوى البدنية ، الشهوة والغضب ، وذلك حينما تغلب هذه القوى ، العقل العملي فتكون هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العملي ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٣) أى كما تنسب إلى العقل العملي ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون في قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العملي ، تنشأ الفضائل .

(٤) يشير إلى القوة العاملة . (٥) يعني القوة العاملة ، أى نسبة

بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى البدن .

- كما ظهر - جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتيه .

جنبته هي تحته .

وجنبته هي فوقه .

وله بحسب كل جنبية قوة ، تنظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبية .  
فهذه القوة العملية ، هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبية التي دونها ، وهي  
البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي بالقياس ، إلى الجنبية التي فوقها ،  
لتنفصل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكان للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبة ، أرا من  
جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، والعقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائم  
القبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإذن القوة النظرية ، لتكميل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتديره ، على وجه يفضى به إلى الكمال  
النظري « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه <sup>(١)</sup> » .

---

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتديره ، على وجه يجعل

قوى البدن منفعة ، والقوة العاملة ، أو العملي ، فاعلا ، يعد النفس ، أو في تعبير

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدتها إليها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .  
وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .  
وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معانٍ ، بالتقديم والتأخير .  
فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه شيء ، بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .  
وهذا كقوة الطفل على الكتابة .  
ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

---

أدق ، يعد العقل النظري ، لأن يكون معقولاً ومستعد التلقى الفيوضات والمعارف من المبادئ العالية ، والعقول بالفعل .  
ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت الصاعد إلى الله هو « الكلام الطيب » والكلام الطيب - كما يرى الغزالي في كتابه ميزان العمل ص ١٨ - يرجع إلى العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أي المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس العمل الصالح شيئاً سوى الفضيلة .

كقوة الصبي الذي ترعرع - عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف - على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

والقوة الثانية . تسمى قوة ممكنة ومملكة .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيا ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ؟ ؟ ، فيه خلاف بين الحكماء .

وإنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهو موضوعة لكل صورة .

(١) وتارة ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون الهيولانية ، قد حصل

---

(١) مقابل لـ « تارة » في قوله « فالقوة النظرية إذن ، تارة ... الخ »

فيها ، من العقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى العقولات الثانية .  
أعني بالعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالأكتساب  
ولا أن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ،  
وقتا ألينة .

مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية شيء  
واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .  
فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلا ممكنا ،  
أو عقلا بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلا بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .  
وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من العقولات النظرية  
بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى العقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها  
أيضا ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،  
ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة  
بالفعل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلا بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم ،  
وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة

المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل . ويعقلها بالفعل . ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً . وهذا هو العقل القدسي .

وإنما سمي مستفاداً ؛ لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج . فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلاً نظرياً .

وعند الفعل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال - سيتلوه التفصيل الوافي - وظيفة كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام - العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستعاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين الأطوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله . فهل كذلك صنع ابن سينا ؟! ، نستمع إليه يقول في النجاة (١) :

« وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .  
فالعاملة : قوة ، هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الأغايل الجزئية  
الخاصة بالرؤية ؛ على مقتضى آراء ، تخصها إصلاحية .  
ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .  
واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية التخيلية والمتوهمة .  
واعتبار بالقياس إلى نفسها .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ،  
يتهيؤ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الخجل ، والحياء ، والضجث ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .  
وقياسها إلى القوة الحيوانية التخيلية والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط  
التدابير ، في الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .  
وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء  
الرائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك عن المقدمات  
المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق .

وهذه القوة ، هي التي يجب أن تتسلط على سائر القوى ، على حسب  
ماتوجبه أحكام القوة الأخرى ، التي نذكرها ؛ حتى لاتنفعل عنها ألبتة ؛ بل  
تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات  
انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل

أن تكون غير منفصلة البتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضا ؛ ولكن إن كانت هي الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المألوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة ؛ أو يكون الخلق واحدا ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية -

كما يظهر من بعد - جوهر واحد ، وله نسبه وقياس إلى جنبتين :

جنبية هي تحته .

وجنبية هي فوقه .

وله بحسب كل جنبية قوة ، بهاتنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبية .

فهذه القوة العاملة ، هي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبية التي دونها ،

وهي البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبية التي فوقه ؛

لينفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين :

وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة ، أثراً من

جلس مقتضى طبيعة البدن .



ووجهه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائم القبول عما هناك ، والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تسكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء ، وسنوضح هذا بعد . وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشيء الذي من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل مابه يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشيء ، إلا ما يمكنه به أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذي ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقة ، وهيولانية .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة .

والقوة الثالثة : تسمى ملكة .

وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس ، التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال ، الذي يحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً .

وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولانية ، قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى ، التي يتوصل منها إليها ، إلى المعقولات الثانية .

وأعني بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتاً البتة . مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فما دام إنما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلاً بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .  
وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عند مخزونة ، متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها ، وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .  
وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه ، نوع من الصور ، تكون مستفادة من خارج .  
فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى ، عقولاً نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الإنساني منه ؛ وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبه بالمبادئ الأولية للوجود كله .  
هذا هو الغزالي ، وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق !!!

نعود إلى الغزالي فنجد - بعد أن يشرح أطوار العقل الإنساني ، وتدرجه في مراتب الكمال على النحو الذي رأيناه - يعالج مسألة هامة ، شغلت عقول الباحثين قديما وحديثا ؛ تلك هي محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنساني في المواهب الفكرية ، فيبرزون إلى الوجود ، وفيهم جميعا منها مقادير متساوية ، وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التي تحيط بهم ، فتتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ، ولو فرض وتساوت ظروفهم ، لتساووا في المواهب وفي الإنتاج ؟!! .

أم هم متفاوتون في تكوينهم الفكري ، ومختلفون في حظوظهم من هذه المواهب ؟؟ .

يتعرض الغزالي لهذا الموضوع فيقول (١) :

« بيان اختلاف الناس في العقل الميولاني ، الذي هو الاستعداد المطلق : أعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد ، هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع ، أم يختلف ؟! »

فقلت جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، في نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة في الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهيولى ، في أنها قابلة لكل صورة ؛ فإن الهيولى الأولى

قابلة للصورة الأولى ، وهى الجسمية ، وهى متشابهة فى جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية .

ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود فى ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إما : نارا ، أو هواء ، أو غير ذلك . والأمر ها هنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفا بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل<sup>(١)</sup> : إن النفس الإنسانية متشابهة فى النوع ، وسلم ذلك ، فلا شك أنها مختلفة فى الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد فى العقل الهيولانى ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوابع الكواكب ، وأجرام السموات .

فإذن كما أن النفس ، وإن كانت متحدة فى النوع ، فبينهما تفاضل وترتب فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس .

فرب نفس نبى ، يستغنى عن الفكر ، يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار ، ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

---

(١) يظهر أنه من تمام رأى الثانى .

وهذا الرأي أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع .  
وهذا مثل عند الغزالي من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ،  
ونظريات الفلسفة ، يقول (١) :

« إعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه (٢) المراتب ، في آية واحدة ، فقال :  
« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح  
في زجاجة . الزجاج كآنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ،  
لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدي  
الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم »  
فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها  
النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة ، لأن يفيض عليها نور العقل .  
ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ المعقولات ، فهي الزجاج .  
فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل المعقولات ، بالكرة الصائبة ، فهي  
الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .  
فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملمسة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس  
فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضيء .

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوال العقل الإنساني التي مرت ص ٣٨٤

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها ، فهو المصباح .  
ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو نور على نور : نور العقل المستفاد ، على  
نور العقل الفطري .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج  
بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل الفعال ، المفيض  
لأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوي ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من  
شجرة أمرية ، مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية  
بشرية ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسه نار الفكرة ، نور من  
الأمر الربوني ، على نور من العقل النبوي ، يهدي الله لنوره من يشاء .  
وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالي ، في بيان الترابط بين العقل والشرع .  
يقول (١) :

« بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :  
إعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل  
كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء  
ما لم يكن أس .

وأیضا فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن  
شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلهذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهتدى به الله من اتبع رضوانه ، سبيل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه »  
« وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمدّه : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج ، لم يضيء الزيت .  
وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض »  
إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان ، بل متحدان .

ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى « صم بكم عمى ، فهم لا يعقلون » .  
ولكون العقل شرعاً من داخل ، قال تعالى فى صفة العقل : فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ فسمى العقل ديناً .  
ولكونهما متحدين ، قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع .  
ثم قال : « يهتدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نوراً واحداً .

فالشرع إذا فقد العقل ، لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .

والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .



واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء . دون جزئياته .  
نحو أن يعلم جملة ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ،  
وحسن استعمال المعدلة . وملازمة العفة . ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء .

والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذي هو معدلة في شيء شيء .

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقد ؛ وتارة بالتعليم ، وذلك في الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والبال على مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى « ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » وعن بالقليل المصطفين الأخيار «  
وفي هذا المقام — مقام البحث في قيمة العقل وتحديد مداه — يشير الغزالي إلى أن النفس الإنسانية ، في أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسمية يقول : (١)

« إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية ، حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها ، وأن لاتعقل الآلة ، وأن لاتعقل أنها عقلت ؛ فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وأنها عقلت .  
فإذن تعقل بذاتها لا بآلة » .

وقد تعرض ابن سينا لهذا المقام ، فقال : (١)  
« تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لايعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لامحالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، في طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وأزيدك بيانا فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلا على أنه ، لا فعل له في نفسه ، وأما إذا وجد وقد

لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلا بنفسه » .

وإذا كان الغزالي — كابن سينا — قد أثبت أن النفس في غنية عن الحس وأن في استطاعتها مزاوله أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائيا ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلا ؛ وإنما هو يثبت نوعا من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس في بعض الأمور ، كما يحصل في عملية التجريد مثلا ، يقول : (١)

« بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد :

إعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبمباراة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحمل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما تمثل في الحاس . فالخارج هو الذي المحسوس انتزع منه ، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشمع به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس ؛ لأن العقل يجرده عن جميع العوارض والواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات في التجريد ، فاعلم أولا أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد ، لا يتخلو في الوجود الخارجى ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

(١) ص ٦١ معارج القدس .

فإن الإنسان مثلاً له حقيقة ، وهي الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة  
لأشخاص النوع ، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ،  
إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عاماً ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصاً :  
بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشئ  
إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركان مختلفة ، فى التجريد عن هذه  
الفواشى واللواحق ، وهى على أربع مراتب :

الأولى : إنما هى الحس ، فإنه يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل فى الحاس  
تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج  
على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب  
عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه  
لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أن يدرك مع تلك اللواحق  
والفواشى : من الكم ؛ والكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك  
المعنى المجرد ، عن اللواحق وفواشى الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ،  
والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛  
بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة : إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية  
وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، منزه عن أن يحوم به لواحق  
الأجسام : من القدر ، والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً  
لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه  
القرب والبعد ، بل ينفذ في أجزاء الملك والملسكوت ، وينزع الحقائق منها  
ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان منزها  
عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن  
يفعل به فعلاً ، بل يدركه كما هو .

ولم يشأ الغزالي أن يترك البحث في هذا التمام إلى شيء آخر ، من أحوال  
النفس أيضاً ؛ كالبحث حول قدمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فناءها ؛ وسعادتها  
وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها — دون أن يتعمن فيه ،  
ويشير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .

ولم أشأ أنا بدوري ، أن أحرم القارى الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن  
تحتها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالي .

« سؤلات <sup>(١)</sup> وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلتم فيما سبق : إن النفس قد يكون لها استعداد محض ، بالنسبة  
إلى العقول ؛ وقد قلتم : إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .

فما أرى هذا إلا تناقضا : فإن كان النفس مجردا ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجردا ، فليس بعقل !!!

فإن قلتم : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يدرك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعا له خادما في كثير من الأشياء !!! ، وكيف يكون معينه على التردد في ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعا عائقا !!! قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان ، هو عقل بالفعل ، أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة ؛ بل المجرد التام ، هو الذى لا تكون المادة سببا لحدوثه ، بوجه من الوجوه ، ولا سببا لهيأة من هيئاته ، ولا لتشخصه .

وقولك : كيف يكون تابعا وعائقا ! ! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشيء ممكنا من شيء ، وعائقا عنه .

فالبدن قد يعين النفس في كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عائقا عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أكبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة .

الثاني (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .  
قلنا : هذا نوع منالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما

لم يحصل إلا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من العقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، مادامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسسه نار ، فتطلع على جلاليات من العقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلا ، متواليا متواترا غير مفقود .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .

وأخرى متوسطة بينهما .

وفي تلك الأوساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها تفاوت الناس رفعة ودرجة وعزا ، وذكرا وقربا من الله تعالى .

« الثالث (١) :

فإن قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على العقولات ، بواسطة ملك يسمى عقلا ، تفيض عنه العقولات على النفس البشرية ، وهي إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور في الخيال : أعني الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقيا ، فإذا تعطل الخيال بالموت ، فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق العقولات؟! ؛ وقد قلتم : إن البدن

عائق، فإذا فارق البدن ، يطالع على العقولات ، ويتصل به دوام الفيض .  
فكيف يكون هذا !!

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن السكورات ، يتلأأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الخدس ، ذكي الذهن ، لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملائكة الأعلى ، ما يشاء من العقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من كثرة ما يستولى عليه من العقولات ؛ يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من العقول ، يأتي المحسوس والخيال ، فيحاكبه بما يناسبه من الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا في جلايب البدن ، كأنه قد نضاهها ، واتصل بعالم القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن يستعمله ، وينتفع به البدن ، لاهو ينتفع بالبدن ، ويخرج العقول إلى الفعل ، لا أنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسي النبوي .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق العقولات ، بواسطة البدن وقواه واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، مادام ملابسا للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلا ، مستوثقا ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزينه قد صفى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقا ، وكثيرا ما يصير العين عائقا ، إذا استغنى عنه .



وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تتفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبهة بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتداعية .  
فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبهة بها ، فإما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .  
« الرابع (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهى فى أجسام ، والنفس مفارقة لاتباعى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا !!!  
قلنا : هذا إنما يشكل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقولك : إنها مفارقة ، والصور جسمانية . هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .  
ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس ، إقشعر البدن ، ويقشعر شعره ؛ وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذى يليق بها ، فإنه يتأثر عنها ؛ وإذا تأثر عنها استعبد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله واطفأبه ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ، ألا

فتعرضوا لها « فينبغي أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس في جود الجواد الحق بخل ، وليس بيدنا تحصيل المعقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضا ، موهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب » .

» الخامس (١) .

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل المعقولات مترتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس يبسيط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات ، كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه . فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل .

وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومترتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة ، وفيه ما بالفعل .

فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدرًا ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً

أو متوهمًا ؛ حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول ، لا يكون واحدا صرفا ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .  
« السادس (١) :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ، فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أمها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

قلنا : لا ، بل نفس الإدراك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فيعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما ، ولا يحتاج إلى إدراك آخر ، فإنه يتسلسل .

« السابع (٢) :

فإن قيل : النفس فى تحصيل المعقولات ، تفرع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون فى اليقظة ، إذا أقيمت عليها ، وفى النوم تتعطل الخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ !!

قلنا : أولا ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل فى النوم ، وأن النفس تتعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة ، إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغضبها وتستعملها فى مطالبتها ؛ ولهذا ينكشف كثير

من المعقولات في النوم .

نعم الغالب أن المتخيلة تستولي في النوم ، ولا تطيع النفس ، وتجد الحس المشترك خالياً ، فتتنقش فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير .  
ثم النفس قد لا تحتاج في المعقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحدس ، زاكي النفس ، فيحصل له المعقولات ابتداء ؛ فإن لم تحصل ابتداء ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه المعقولات .  
فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحدسية القدسية ، فحينئذ تفرع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، في استنباط المعقول .  
« الثامن (١) » :

فإن قيل : قد سلف أن النفس ، تدرك المعاني الكلية المجردة ، وتدرك نفسها ، وهي جزئية ؛ فكيف يكون هذا !!!  
قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان كلياً ، أو جزئياً ، ونفسك وإن كانت جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تدرك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ؛ فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولا ، بل مع شرط زائد ،

وهو أن يكون مجردا .

ولا نعني بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل

شيء .

ومن هذا تتنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التي لنا ، لا يشاركنا فيها  
غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نعني أيضاً أن  
أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس  
إلى نفسه ، أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ،  
ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ،  
زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود  
مطلقا ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أنها معقولة ، حاصلة لها في نفسها ، ليس  
لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور  
ورسوخ في النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم  
تتصور في النفس ولم تترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى  
التصديق .

وينبني على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ،  
اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة  
في الذات .

« التاسع (١) :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعقل حقيقة العقول ، فإذن يحصل لنا ، إذا عقلنا الإله والعقول ، بصور حقائقها ، فكل إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز؟! قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها في نفوسنا ، فيكون لها حقيقتان :

حقائق في أنفسها لأنفسها ، وهي بها مفارقة .  
وحقائق متصورة فينا ، فهي لنا ، وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجواهر ، لا تكون جوهرًا ، بل تكون في الأذهان عوارض ، وفي أنفسها جواهر .

ثم إنا نشعر بذواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكًا ومثالًا ، غير حصول الحقيقة ، فإنما يكون تعقلًا ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أر لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإن ملاحظة الحقيقة الشيء ، لا من حيث هي خارجة .

ولو كانت المدركات هي الخارجة ، لم تكن الأمور المدومة معقولة ، بل

هى فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التى هى بها محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة « .  
« العاشر (١) :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .  
ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية ، أم لا ؟ ! .  
وهل القوة العقلية فى جسم ، أم لا ؟ ! .

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية فى الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟ ! ،  
كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة لذاتها ، بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلاً —  
للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولاً — قوة ، ندرك بها المعانى الكلية ، وأخرى بها ندرك  
الجزئيات .

والقوة التى ندرك بها الكلى ، تدرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمى  
ما شئت ، ولكننا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو

الإدراك العقلي .

أما الإدراك العقلي ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك ، لا ببعض قواك ، إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس ، أو تخيل ، أو توهّم ، لم يكن الشعور هو الشاعر ، وأنت مع شعورك بذاتك ، تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، فأنت الشاعر وأنت الشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :  
أن تكون قائمة في نفسك .

أو في جسم .

فإن كانت قائمة في نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقوة نفسك ، فيرجع على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ، ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم ، فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشيء مفارق ؛ ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس ببدنك .

على أن إدراك القوة الجسمانية ، الجوهر المفارق ، محال .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم ، فقد بينّا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ، وجودها لغيرها ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ، ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها ؛



وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان .  
» الحادى عشر (١) :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ، فعسى هو إدراك آخر . لا يقتضى ذلك الإدراك ، أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما ، حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود ، يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .  
قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء ، من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر ، فنشعر بذلك الأثر ، فلا يخلو ، إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر ، فقولاه : فنشعر بذلك الأثر ، لا معنى له ،

بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه ، فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .  
وإن كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، في أن يحصل لها ماهية  
الذات ، إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ،  
بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع  
بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو  
الذي بحال أخرى ، وكلامنا في نفس الماهية ، وجوهرها الثابت في الحالين .  
« الثاني عشر (١) :

فإن قال قائل : قد (٢) ذكرت أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال  
بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها ؟!

---

(١) ص ٧٥

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الغزالي على الفلاسفة في كتابه

التهافت ، في مسألة علم الله بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول « فإن قيل - يعني على  
لسان الفلاسفة - : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ولا مادة .

قلنا : نسلم أنها مانع ولا نسلم أنها المانع فقط » .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذي أورده هناك ، على نفس المسألة .

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .  
وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هي الجوهر المجرد عن  
غواشى الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه  
لا يتأثر ولا ينفعل عن الغواشى الغريبة ، فإن تأثر عن غاش غريب ، فيكون  
بسبب المادة ؛ لأن المادة هي التي تغشى لها غرائب وعوارض .  
فإذن كل ما يكون عقلا ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا  
ينفعل ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة  
واحدة » .

« الثالث عشر (١) :

فإن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام  
يقتضي أن يكون نفسنا جوهرًا ماديًا ؛ فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئًا ،  
فشيئًا ، ويتأثر وينفعل عن الغواشى الغريبة .  
فلو لم يكن جوهرًا ماديًا ، فينبغي أن لا يتأثر ، ويحصل له المعقولات دفعة ،  
ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة ، فإننا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق  
الذات ولا ينفعل ، وهذه موجبة كلية ، فمكسها يكون موجبة جزئية ، وهو  
أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا  
تكون جوهرًا ، متحقق الذات ، برأ عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام .

نعم إنما يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات ، في أكثر النفوس ، إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن ، ولا يشايعه في مقصوده ، فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه في لحظة ، فيكون كبرق خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره ، وينغص وقته .  
فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع<sup>(١)</sup> عشر :

فإن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهي معقولة لك .  
ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك .  
فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك .  
وما يدرينا !! فلعلها حاصلة ، لا لغيره ولا لذاته .

قلنا : هذا روم درجة بين النفي والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن ذاتك لك ، لما قلت : ذاتي ونفسي ؛ لأنه لو كان لغيرك ، لما قبل هذه الإضافة .  
ثم التحقيق فيه - وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العلوم - هو أن كل شيء حقيقته الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من حيث حقيقته شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .  
وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية حقيقة ، بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيء ، ومن حيث هو متعين ، شيء ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .  
«الخامس<sup>(١)</sup> عشر :

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقم البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم تكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر ، ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال ، إن كانت استكمالاً ؟!

قلنا : إعلم أن النفس في ذاتها جوهر ، ليس بمركب الذات ، إذا أخذ مع تلك المملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر تتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكأن هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصويها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الإطلاع ، على صور أخرى معقولة ، قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقومة .

«السادس<sup>(٢)</sup> عشر :

فإن قيل : قد أثبتتم بالبرهان ، أن النفس من المفارقات ، فكيف تنتفع بالبدن ، وما فيه من الحس والخيال ؟!

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخيل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية ؟!

وكيف تؤثر الطاعات ، والمواظبة على العبادة في التنوير والتصفية ؟! وكيف تؤثر المعاصي ، والانهماك في الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد الفطري ؟!

قلنا : هذا سؤال شريف ، والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان في ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان والعرفان يقيناً .  
والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلا بد من استعمال الفكر والخيال ، كما قدمنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصي ، في التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولىة وجهها شطر الحق ، معرضة عن الحواس ، منخرطة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حائطاً لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض عز حضرة الجلال ، والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عنهم الأنوار الإلهية .

وكما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .

فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلايا لجلالاته ؛ بأن يكون معدلا مصقلا منورا ؛ وتصقيه بالتوجه إلى جناب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموفقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولادليل أقوى في هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغي أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق » .

ننتقل مع الغزالي ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل في بيانه لتجردها عن المادة وعلاقتها ببياناً وافياً ، مايساعده على إثبات مايريد إثباته . من أنها حادث ، حدثت عند استعداد النطفة لأن يفاض عليها ما يتم به وجودها .

### حدوث النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح جادث في نظر مغزالي قال (١) :

« بيان أن الأرواح البشرية حادث ، حدثت عند استعداد النطفة لقبول

النفس من واهبها، كما قال تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » .  
وتلخيص البرهان: أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما  
كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .  
وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها  
أو تتكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها فيحال وجودها .  
وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد  
يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع  
المتضادين فيه ، كما يستحيل في زيد وحده .  
ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يتثنى وأن ينقسم ، إذا كان  
ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار ، فله بعض فيتبع بعض .  
أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ؟!  
أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فيحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو  
مختلفة وكل ذلك محال .  
وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثليين محال في الأصل ، ولهذا يستحيل  
وجود سوادين في محل واحد ، وجسمين في مكان واحد لأن الاثنينية تستدعي  
مغايرة ، ولا مغايرة هاهنا .  
وسوادان في محلين جائز ، لأن هذا يفارق ذاك في المحل إذا اختص هذا  
بمحل لا يختص به الآخر وكذلك يجوز سوادان في محل واحد في زمانين !  
لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .



فليس في الوجود مثالان مطلقاً ، بل بالإضافة كقولنا زيد وعمر و مثالان في الإنسانية والجسمية ، وسواد الحبر والغراب مثالان في السوادية .  
ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم .  
الثاني : بالعوارض التي لا تدخل في الماهية ، كتغاير الماء الحار والماء البارد .  
فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهي نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان<sup>(١)</sup> الناطق يشملها .  
وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال ، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد ، قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً ؛ إذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة ، ولو كان في القرب من السماء والبعيد منه مثلاً .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتغاير محالاً .  
وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ، ولكن في هذا القدر تنبيه عليه .  
فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام ، ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتغايرت !!

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة .

---

(١) مرص ٣٩٢ هو الحى الناطق ، وهو الصواب ولعل ما هنا تحريف طبع .

من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ، فإنه لا سبب لتغايرها فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة في جوهرها ، هيئة نزاع طبيعي ، إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولا بد أن تكون مناسبة له مناسبة خاصة ، لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر ، وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، ولسنا نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب ، بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذاتها ، وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع في المادة ، حتى يستدعى مكاناً مميزاً ، وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً في أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً في شيء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه ، وهو أن

حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق ، وما شمله حد النوع فهو متفق فى النوع .

والدليل على أن أسباب التكثر مذكروته ، أن الأشياء التى ذواتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك ، فحال أن يكون بينهما مغايرة وتكثر وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع ، فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة فى التميز كافية ، فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملكت تلك المدينة الفاضلة .

فان قيل : لانسلم أن الأسباب المكثر ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر ؟! ، أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان ؟! ، وإنما تمايز وتتغير بحقائقها الذاتية ، وإنما نوعها فى شخصها ، أعنى فى ذاتها .

فهل قلتم فى النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغير بخواصها ، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المفارقة تتغير بالعدد ؟! ، وتقولون : إنها تتغير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها فى التميز ، هيئة أمها كانت نفس البدن الفلانى ، ولئن كان هذا

القدر كافياً في التمييز ، فهلا كان كافياً في التمييز ، هيأة أنها ستكون نفس البدن الفلاني ؛ فإن الانطباع في البدن ليس بشرط .

قلنا : في المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغايرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددتها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير . فإننا نعلم قطعاً ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن ، وتكتسب فضائل وورذائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغاير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها . متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة في مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدريج شيء بعد شيء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعياً محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداعي محض ، بل على تدريج شيء بعد شيء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأي جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، في الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به ؟! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكمال الاستعداد ، ليس يحصل بغتة ودفعة ، بل على تدريج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .

ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعني

منطبعة في المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه

من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة أصلاً ، ولا علاقة

بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف في المملكة ؛ فالتصرف

فيه ، كيف يكون سبباً لوجوب التصرف التدبر فيه ؟! ، والمدير أولى بأن

يكون متقدماً في الوجود على المملكة .

واشترط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة في المستعد ، غير ؛

واشترط الاستعداد لقبول تصرف النفس غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح

سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثاني لا يصلح سبباً ، لوجود النفس بوجه

ما ، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه ، إما ليفيده كمالاً ، أو ليستفيد منه فائدة .

وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثرتها الجهل .

فنقول : لا رتباب في أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة

وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التزويل بقوله :

« فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد . وليس في طاقة القوى البشرية الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولسكن على الجملة نعم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس طلبا للاستكمال ، تحريكاً للسموات فالكل من جود الجواد الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم بكمال الاستعداد ، وأي استعداد يستحق أي صورة .

وعلم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فيقطع سؤال « لم » كما ينقطع مطلب « ما » لا يسأل مما يفعل ، وهم يسألون .  
الإشكال الثاني :

أن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس في فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة زاعية طبيعية ، إن الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟! ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟! فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهي متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب على الموجب ؟! وكيف تكون تلك الهيئة زاعية طبيعية ؟! .

وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببدن دون بدن .  
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهي المخصصة لذاتها بعد الاتفاق في النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .  
ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعي اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد في ذاته ، إحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها مقدرة على استعداداتها .

وحل هذا الاشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعي أسبابا مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصري ، منوطة بالحركات السماوية ؛ وحتى الاختيازات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهي ذلك إلى الحركة ، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية

ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على الكل ، الذي منه تنشعب المقدورات .  
فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها بصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، و الفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيأة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .  
فإذن حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القابل :  
أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ، حقيقة وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .  
ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هي المتلونات ، دون الهواء الذي لالون له .  
وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال ، الحاصل بالتسوية ، كما قال :  
« سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد ، فإن المرآة التي ستر الصداً وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيليها ، فكلما حصلت الصقالة . حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذى لها .  
فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة . حدثت فيها النفس



من واهبها وخالقها ، من غير تغير في الواهب ، بل إنما تحدث الروح الآن لاقبله ، لتغير المحل ، بحصول الاستواء الآن لاقبله ، كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة ، على المرأة في حكم الوهم ، من غير تغير في الصورة ، ولكن كان لا تحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهيأة ، لأن تنطبع في المرأة لكن لأن المرأة لم تكن صقيلة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد ، فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم « خلق الله الأرواح قبل الأجساد ، بألفى عام » ؟ !

وقوله عليه السلام « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !

وقوله عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجدل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شيء من هذا لا يدل على قدم الروح ، بل على حدوثه ، وكونه مخلوقاً . نعم ربما دل بظاهره على تقديم وجوده على الجسد ، كما ظن جماعة من الحكماء ، وأمر الظواهر هين<sup>(١)</sup> فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرك بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى . أما قوله عليه السلام « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح أرواح الملائكة ، وبالأجساد ، العالم : من العرش ، والكرسي ، والسموات ، والكواكب ، والهواء ، والماء ، والأرض .

---

(١) موقف الغزالي من النصوص هنا ، موقف جرى ، أنظر إلى تعبيره عن قيمتها بقوله « وأمر الظواهر هين » وفي تأويله لهذه الأحاديث مثل من ذلك .

وكما أن أجساد الآدميين يحملهم صغيرة ، بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير ، ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى قلبه ، ولا لقلبها إلى السموات التي فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكرسي ، إذ وسع كرسيه السموات والأرض ؛ والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت في جميع ذلك ، استحققت أجساد الآدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم .

ولو انفتح لك باب معرفة الملكية ، لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هي الروح الأخير من أرواح الملائكة .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولا يجمع في مرتبة واحدة اثنان ؛ يخلاف الأرواح البشرية الكثيرة مع اتحاد النوع .

أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وما منا إلا له مقام معلوم » وبقوله عليه السلام « إن الراكع منهم لا يسجد ، والقائم لا يركع ، وأنه مامن واحد إلا له مقام معلوم » فلا تفهم من إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام « أول

ماخلق الله القلم » وقال « أول ماخلق الله العرش » وقال « أول ماخلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك .

فكشفت الغطاء عن هذا من وجوده ، تحت كل وجه فؤاد لطيفة ، وإطائف من الحكمة ، فلما تسطر في الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدا الموجدات كلها ، بشهادة الحس والعقل ، على تواتر وتفاضل ، في النوع والشخص :

أما في المركبات التي هي أقرب إلى حواسنا : فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان . على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من السكل ، كالنبي في زمانه ، والولي في كل زمان .

وأما في البسائط الجسمانية ؛ أعني التشابهة الأجزاء ، فهي أيضاً على تفاضل في الجوهر ، والحيز ، والعظم ، والحركة .

والأفضل من السكل الجرم الأقصى ، وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسي ، الذي وسع السموات والأرض .

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد ، المزهة عن المكان والزمان ، ففيها ترتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علماً وإحاطة ، وأبذل في الوحدة وأسبغ بكال الربوبية ؛ كان في المقام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن ينتهي بواحد ؛ فإن الترتيبات المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالترتيبات في كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .  
فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذي  
مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل :  
أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهوى ، أو ما روى في الخبر :  
إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظامة الخارجة .  
وأما في الأجرام . فقد انتهت بالجزم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلق  
الله العرش . ثم الكرسي .

وأما في المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد  
صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .  
فقد وجدت لكل مقام مثالا ، ولكل مذهب محملاً ومساغاً .  
ثم الأولوية في كل صنف منها . هل هي أولوية بالزمان ؟! أو أولوية بالمكان ؟!  
أو أولوية بالذات ؟! أعني العلة الفاعلية ، أو السكالية ؟! فذلك مطلب آخر سهل  
التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثاني : أن المبادئ تساق إلى السمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم  
يكن مبدأ . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال .

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر  
بأفعاله وصنائه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما  
يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم السكلي .

وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال البارئ تعالى ، وإكرامه .  
ويصح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليقة ، والصفوة من البرية ، وهو الكمال والغاية ، والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث ، كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة ، تؤثر في إعداد المادة ، لقبول فيض الأمر والعقل ، والنفس ؛ حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللباب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل في المركبات الجزئية ، شخص في مقابلة العقل الكلى ، بل هو شخص العقل ، أو عقل مشخص .

وذلك هو نبي زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهي صاحب المبدأ ، صاحب الكمال ، وتكون النهاية هي الرجوع إلى البداية ، ويكون أول الفكر آخر العمل ، ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتداء الدين والشرعة ، من آدم عليه السلام ، واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام ، ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام ، ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتداء العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، في دار الجزاء ؛ ولذلك

قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب ، وأنا الخاشع ، يحس الناس على قدمي » .

وبهذا العرض ينتهي رأي الفيزيائي في حدوث النفس الإنسانية ، وفي ما سهر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرها ، في تاريخ الفكر الإسلامي .  
وعلى عادتنا في مثل هذا البحث ، نولي وجهنا شطر ابن سينا ، ليقرون القارئ بين الرأيين ، قال في النجاة<sup>(١)</sup> :

« فصل في إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفقتة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن :

فإما أن تكون متكثرة الذوات .

أو تكون ذاتاً واحدة .

ومحال أن تكون ذوات متكثرة .

وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .

فمحال ، أن تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان ، بعضها لبعض .

إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .

وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر .

والمادة متكررة :

بالممكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها .  
والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها ، في حدوثها في مادتها ،  
والعلل القاسمة لمادتها .

وليست متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .  
فإذن إنما تتغير من جهة قابل الماهية ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ،  
وهذا هو البدن .

وأما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن أن تتغير نفس  
نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافا ذاتياً .

وهذا مطلق في كل شيء ؛ فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط ، فتكثر  
نوعياتها ، إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى  
أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفترق عما قلنا ، فبحال أن يكون بينها مغايرة  
وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان ، متكررة الذات  
بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان  
حصل في البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشيء الواحد الذي  
ليس له عظم وخجيم ، منقسماً بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في  
الطبيعيات .

ولما أن تكون النفس الواحدة بالعدد ، في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله .

فقد صح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ يخصصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلا بد أنهما إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخيصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة .

وتكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالي ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هي أبدانها وخلودها .



## خلود النفس

يرى الغزالي ، أن النفس شيء ، والبدن شيء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بملكته ، فقد تفنى المملكة ، ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالي أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا فنى الجسم ففنى النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثاني : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا ، بقاء أبدى ؛ إذ يستحيل عقلاً أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول (١) :

« بيان بقاء النفس :

ونذكر أمها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أمها لا تفنى مطلقاً .

ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقولہ تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ،

بل أحياء عبد ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » (٢) .

ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً معلوماً .

وكذلك قوله تعالى « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله : أموات ؛ بل

أحياء » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء في حواصل طير خضر ، تسرح في رياض الجنة » .  
وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون فانيماً ؛ وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .  
فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ، بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة - أعني تصرفاتها وتدبيراتها - عن البدن .  
وإنما يموت الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .  
وفي كل موضع ينتهي إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر الباطنة . فذلك الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلي : فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق .  
فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق الكافي في الوجود .  
أو تعلق المتأخر عنه في الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله في الذات . لا في الزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ ، في الوجود ، وذلك أمر ذاتي  
له لا عرضي ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس  
ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فإن فسد أحدهما ، بطل العارض  
الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود .  
والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل  
البساطة كالنجاس للمصنم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما  
يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا بقواه ؛ لكان كل جسم يفعل ذلك  
الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد  
الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود  
جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبيننا أن النفس ليست منطبعة

فى البدن بوجه من الوجود ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس  
لابحسب البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن  
يتركب فتحدث النفس .

ومحال أن تكون علة ضرورية للنفس ، أو كالية ؛ فان الأولى أن يكون  
الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .  
نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن  
يكون آلة لنفس ، ومملكة لها ؛ أحدثت العلة المفارقة النفس الجزئية ، أو حدث  
عنها ذلك ؛ فان إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد ، محال .  
ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناد ؛ ولأنه لا بد  
لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو  
تهيؤ نسبة إليه — كما تبين فى العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون  
نفس جزئية تحدث ؛ ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة  
الوجود ؛ ولا شىء معطل فى الطبيعة المسخرة . المبلغه كل شىء من العنصریات  
إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة ، فيلزم حينئذ أن يحدث  
من الجود الإلهى ؛ الفياض بواسطة العلة المفارقة ؛ شىء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شىء ، مع حدوث شىء ؛ وجب أن يبطل مع  
بطلانه ، وإنما يكون ذلك ، إذا كان ذات الشىء قائماً بذلك الشىء ، وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل تلك الأمور ، وتبقى هي ، إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذى إنما هو تهيؤ إفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم - كما بينا - ، ولا هو قوة في جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالمرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً الذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود .

فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً ، فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه في الزمان .

وإما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان ؛ لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود .

وحينئذ لا يوجد أيضاً هذا التقدم في الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز

أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع المتقدم ما أعدمه . فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم التقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد ، بسبب يخصه ، لكن فساد البدن بسبب يخصه : من تغير المزاج أو التركيب ، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تتعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبتة فليس إذن بينهما هذا التعلق . وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقه في الوجود ، بالوجود الإلهي ، بواسطة المبادئ الأخر ، التي لا تستحيل ولا تبطل .

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو عدم التلازم بين وجود النفس ووجود البدن ، وأنه إذا فسد البدن ، فليس يلزم أن تفسد النفس .

وبقي الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً ، أعني إثبات خلودها ، وهو ما يعالجه الغزالي الآن ، قال <sup>(١)</sup> :

« برهان أن النفس لا تفنى مطلقاً :

فنقول : إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك . وذلك

أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد ، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون في الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة في المركبة . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة<sup>(١)</sup> الذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدى الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ؛ وإذا لم يكن واجباً ، كان ممكناً ؛ والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذا كان له في جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ، أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً

---

(١) احتراز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تفنى

وتفسد . انظر شرح الإشارات للرازي ج ٢ ص ٧٨ .

بالفعل ؛ وهو الصورة في كل شيء ، ومن شيء ، حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه  
قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت  
مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر في الجوهر ، الذي هو مادته ، ولنصرف  
القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ونثبت الكلام دائماً ،  
وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا في هذا  
الشيء الذي هو السنخ والأصل ، لا في شيء يجتمع منه ، ومن شيء آخر ،  
فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو  
غير مجتمع فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع<sup>(١)</sup> ، وقوة

أن تفسد وأن تبقى ، ليس في المعنى الذي به المركب ، واحد ، بل في المادة التي  
هي بالقوة ، قابلة كالأضدين .

---

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالي .



فليس إذن في الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية ، لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم .

وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التي في المادة ، فإن قوة فسادها هو في المادة ، لا في جوهرها .

والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهاى قوة النفي والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هي فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة . وإلى هذا سقنا كلامنا ، والله ولي التوفيق . »

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما . ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لو جدناه يحاول فيها إثبات نفس الأمرين اللذين عنى بهما الغزالي ، إقرأ قوله (١) :

« فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن :

ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً .

أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ؛  
فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق :

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله

بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي

له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليس لا النفس  
ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر

من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كانت تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في

الوجود ، حينئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو

بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .

وإما أن تكون علة صورية .

وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست منطبعة في البدن ، بوجه من الوجوه .

فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب : بأن يكون جزء من أجزاء البدن ، تتركب وتمتزج ، تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتتنطبع فيها النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية . نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، أو حدثت عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، إحداث واحدة دون واحدة ؛ محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ؛ ولأنه لا بد

لكل كائن ، بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه ، كما تبين في العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث لها آلة ، بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة ؛ ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء ، يجب أن يبطل مع بطلانه إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛ إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ؛ بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ، ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعاقب في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود ، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ،

فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان .  
وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه .  
وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد يلزم  
أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا التقدم في  
الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم  
المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولاً  
بالطبع للمتقدم ، ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ،  
يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر  
معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم ، أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض في جوهر  
النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة ، البدن يفسد ، بسبب يخصه  
لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تتعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد  
البدن ألبتة ، بسبب في نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا يتعلق  
للنفس ، في الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر ، التي  
لا تستحيل ، ولا تبطل .

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا رابط  
بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها .

وأما الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فنائها مطلقاً ، أعني خلوها الدائم ،  
فقد عرض له بقوله (١) :

« وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ، فأقول :

إن سبباً آخر لا يعدم النفس أبته ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد  
بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ،  
ومحال أن يكون من جهة واحدة ، في شيء واحد ، قوة أن يفسد ، وفعل  
أن يبقى ؛ بل تهبطه للفساد ، ليس لعمله أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى  
الفعل ، وإضافة هذه القوة ، مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد ،  
وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فإذا لأمرين مختلفين في الشيء ، يوجد هذان المعنيان  
فنقول : إن الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة  
يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .

وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان  
الأمران .

وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء إحدى الذات ،  
هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً —  
أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ،  
والإمكان هو طبيعة القوة .

فأذن يكون له في جوهره ، قوة أن يبقى . وفعل أن يبقى - لامحالة - ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .

فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته ، أن أن يبقى بالفعل ، لأنه حقيقة ذاته .

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد وإن كانت مركبة ، فلترك المركب ، ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل ، لافي شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى . وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .  
وأما الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن  
تفسد وأن تبقى ، ليس في المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي  
بالقوة قابلة كالأضدين ، فليس إذن في الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا  
قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم .  
وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة  
أن تفسد شيء آخر فيها يحدث . والبسائط التي في المادة ، فإن قوة فسادها  
هو للمادة ، لا في جوهرها .

والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهاى قوى البقاء  
والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون في المادة قوة أن  
تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هي فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس ألينة لا تفسد ، وإلى هذا سبقنا كلامنا .  
أرأيت إلى الغزالي كيف وافق ابن سينا ، لا في المعنى ، وتحديد المقصود  
فحسب ، بل وفي العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً أصلاً ؟!  
ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالي المتكلم ، لنرى كيف نصب من نفسه مناوئاً  
للفلاسفة بما فيهم الغزالي ، قال في التهافت <sup>(١)</sup> :

« مسألة في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم



بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها :

فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان :

أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة

تستعملها النفس ، بواسطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد

مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حلا فيها منطبعها ، كالنفوس البهيمية والقوى

الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ،

فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،

ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها

عن المعقولات .

ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها

إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم

في العلم ، إلا الأعراض والصور ، المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائبة  
بضدها ، وهي صورة الهوائية ؛ والمادة التي هي المحل لاتنعدم قط .

وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في  
محل ؛ فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرية ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه  
بالقدرة ؛ وهذا عين ما ذكرناه في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه ؛  
والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة  
في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى<sup>(١)</sup> ، فقد لانسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث  
إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، وأنكروا على  
إفلاطون قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك  
يرهاني محقق :

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا  
حجيم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

---

(١) يعني المسألة القائلة : إن النفس جوهر روحي قائم بنفسه ، وهي المسألة

الثامنة عشرة ، الواقعة في كتاب التهافت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن نقلنا  
إنكار الغزالي لهذه المسألة أيضاً .

وإن زعم : أمها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معاومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة . وإن كانت النفوس متكثرة ، فبماذا تكثرت ؟ ! ! ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالآزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هيأتها تخص من الأخلاق . والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا تماثل قط ، ولو تماثل . لاشتبه عينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد سراجها . لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس فقط ؛ إذ قد تستمد في رحم واحد نطفتان ، لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس الأولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستمدت نطفتان لقبول التدبير معاً فما المخصص ؟ !

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؛ فيبطل ببطلان البدن ، وإن

كان ثم وجه آخر : به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ؛ فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقاءه !!

فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع<sup>(١)</sup> في المعاد

---

(١) ولقد علقنا على هذه العبارة ، في كتاب التهاوت — إخراجنا طبع الحلبي ، لسنة ١٩٤٧ — فقلت :

«من حق الغزالي أن يعترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم — في نظره — من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي يتشبهون به .

على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تقسم بأنها طريقة التشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس — مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه ، على ما هو المفروض — تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك ، بأن البدن كما كان شرطاً لحدوثها هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم : ليس من حقه أن يدعى ذلك . منسوباً إلى الشرع فأين هذا من

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجملة إلى تدييره .

نصوص الشرع ، التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت حياة ؟ !! .

كقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وليس في هذه الآية ، ما يدل على أن الحياة البرزخية ، خاصة بالشهداء ، بل الخاص بهم ، هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، ولعل قصر النص عليهم ، لتطمئن بهذه المغريات ، القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شيء في الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ، ما يخالف رأى الغزالي ، الذاهب إلى أن الشرع قد جاء ، بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لا احتياج في النفس إلى البدن ، يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته إذ قد تخلف ذلك ، في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعدمفارقة البدن ، إنه استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة ، التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعيين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ؛ فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من

---

وكقوله صلى الله عليه وسلم : « ما أنتم باسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سأله ، حين ألقى السلام على أهل القبور ، أو يسمعون ؟!

وكثير في هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، مما هو معروف مشهور ، فلا تطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟!!؟  
على أنى لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعنى بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ : « وأعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :  
١ — الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشى على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء

الأخرى؛ لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح إختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ؛ وعدم اطلعنا على تفصيلها ، لا يشككنا في أصل الحاجة الى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة غنا ، وهي المقتضية للاختصاص ؛ فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن

---

الأصلية كما علم من مذهبهم .

٣ — والثاني : ثبوت المعاد الروحاني فقط . وهو قول الفلاسفة الإطيين .

٣ — والثالث : ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمي ،

والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكاف ، والمطيع ، والعاصي ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان في الدنيا .

٤ — والرابع : عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة

الطبيعيين .

٥ — والخامس : التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ،

فإنه قال :

لم يتبين لي أن النفس ، هل هي المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل

حتى إذا فسد فسدت ؛ فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ؛ بأنه يقتضى التلازم  
أولاً ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ؛ فإن انعدمت ، انعدمت ،  
فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

والاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدره الله تعالى ، كما  
قررناه في مسألة سرمدية العالم<sup>(١)</sup> .

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم  
تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من  
هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد  
أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً ، سوى ما ذكرتموه .

إعادتها ؟ ! ، أو هى جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ ! «  
وليس فى هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ،  
فضلاً عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالي .

نعم فيه أن الغزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مركب من نفس  
مجردة ، وجسم ، وأنه إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ،  
ولعله وطائفته يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة ، تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث  
والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولاله بمقتضى هذا النص  
فضلاً عن أن يكون هو ما ورد به الشرع .

(١) انظر ص ٩٦ فى التهافت .



فخصر الطرق في هذه الثلاث ، غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولاً : أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، أى سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم سابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاننا بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم .

فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارىء ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقى ، ويكون ما بقى ، هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارىء .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم ، بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ، ويكون حامل قوة العدم ، كالمادة ؛ والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ؛ فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا ، أن كل موجود إحدى الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود . بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الأبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان  
العدم ، قبل العدم ، حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان  
الوجود أيضًا ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود  
فهو ممكن الوجود ، ولا نعى بقوة الوجود ، إلا إمكان وجود ، فيؤدى إلى أن  
يجتمع فى الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ،  
ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود .

وقدينا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون  
فى نفس الإبصار ؛ إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان  
بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ؛ ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة .  
وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال  
الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة  
والعناصر ، واستحالة عدمها ، فى مسألتى أزلية<sup>(١)</sup> العالم وأبديته<sup>(٢)</sup> .

ومنشأ التلبس وضعهم الإمكان ، وضعاً مستدغياً محلاً يقوم به ، وقد  
تكلمنا عليه<sup>(٣)</sup> بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هى المسألة ، ولا فرق  
بين أن يكون التكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالى إلى بحوثه الأخلاقية ، حيث هى مقدمة ضرورية

---

(١) انظر التهافت ص ٤٩ .

(٢) انظر التهافت ص ٨٩ .

(٣) انظر التهافت ص ٨٣ .

لمبحثي السعادة والشقاوة ، اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم في ضوئيه  
وعلى هده ، البعث ، ذلك المشكل ، الذي تبللت فيه الأفكار ، وتضاربت  
الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذي كان مثار تضليل وتكفير .

ولقد مررنا بنا حديث العقل العملي عند الغزالي ، وأن له مملكة خاصة به ،  
هي الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلا في هذه المملكة ، وتارة يكون  
منفعلا . ومررنا بنا كذلك أنه إذا كان فاعلا نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا  
كان منفعلا ، نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً - عند الغزالي - كما  
كان العقل العملي فاعلا ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلا ، وتنشأ عن ذلك  
رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خالق قوتي الشهوة والغضب للحكمة ، فلو أن  
العقل العملي أمعن في قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة  
كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدهما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شيء جاوز  
حده انقلب إلى ضده ، فكمال العقل العملي في أن يقف من هاتين القوتين  
موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : الفضيلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض في حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام  
الغزالي نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا للحكمة ، وأن في محاولة  
إنهماهما وإماتتها إضاعة لتلك الحكمة ، قال (١) :

« أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهي أصعب إصلاحاً من سائر القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان ، وأشدها به تشبهاً ، وأكثرها منه تمكناً ؛ فإنه تولد معه وتوجد فيه ، وفي الحيوان الذي هو جنسه ، بل في النبات الذي هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخرّاً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر الهوى ، إلا بإماتة الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته<sup>(١)</sup> إياها ؛ فهي التي تضره وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .

---

(١) لعل في هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلمه ، دون قصد منه ، بدليل باق النص فانتظره .

ثم هو في الإحياء ص ١٠٢ > ٨ ندد بقوم حاولوا إماتتها ؛ قال : « هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيئات !! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورية في الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل ...

وليس المطلوب إمادة ذلك بالكلية ، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط .

ولا غرابة في أن نستأنس في هذه المسألة ، برأى الغزالي في كتاب الإحياء ،

ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرًّا نقيًّا ، بل إلهيًّا ربانيًّا ؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنيًّا عما في يدي غيره ، وسخيًّا بما في يده ، ومحسنًا في معاملاته . وأما منفعتها ، فهي أن هذه الشهوة مهما أدبت ، فهي المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة . وأيضًا فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وترجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة<sup>(١)</sup> .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل عدو يخشى مضرته من وجهه ، ويرجى منفعته من وجهه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .

---

فإن هذه المسألة — عنده — من علوم المعاملة ، التي لا يضمن بها ، والتي لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت بهذه المثابة من الأهمية ، فكيف جازله في صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتها !!!

حق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التي تطلع إلا أمها لا تطلع إلا على الأفتدة ، وإنها المستكنة في ضمن الفؤاد ، استكنان النار تحت الرماد ، ويستخرجها الكبر الدفين ، من قلب كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان ينزع منه عرق إلى الشيطان الرجيم الملعين .

فمن استفزته نار الغضب ، فقد قويت فيه قرابة الشيطان ، حيث قال : « خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار ، وشأن النار التلظى والاشتعال ، والحركة والاضطراب ، والصعود وعدم قبول الآثار .

ومن نتأجج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضيها ومنشؤها مضغة ، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .

وفي هذه القوة إفراط واستيلاء ، يجذب إلى الهالك والمعاطب ، وفيها تفريط وخمود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة . ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الاخلاق ، من : الكرم والنجدة ، وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار » (١) .

## الفضائل<sup>(١)</sup>

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع ، تشمل شعبها وأنواعها ،

وهي :

الحكمة .

والشجاعة .

والعفة .

والعدالة .

---

« والمطلوب في صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن التهور ، وعن الجبن جميعاً . وبالجملّة أن يكون في نفسه قويا ، ومع قوته منقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشدّاء على الكفار رحماء بينهم » وصفهم بالشدة ، وإنما تصدر الشدة عن الغضب ، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية ، !! ، والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ، يغضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرج غضبه عن الحق ، وقال تعالى « والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس » ولم يقل : والفاقدين الغيظ .

(١) ص ٨٨ معارج القدس .



فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ، فيها

تم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض .

فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينطوى من الأنواع تحتها :

## الحكمة

أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله : « ومن يؤت الحكمة ،

فقد أوتي خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث

قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهي منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحدهما تلي جهة فوق ، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية :

الضرورية والنظرية ، من الملائكة الأعلى ، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً

لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ،

وكتبه ، ورسله ، وأصناف خلقه ، وتديره ملكه وملكوته ، وأحوال الإبداء

والإعادة : خلقاً وأمرأ ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هي التي تلي جهة تحت ، أعني جهة البدن ، وتديره ،

وسياسته ، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال ، وتسمى العقل العملى ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تنقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة في بعض الأوقات وفى حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثانى أشهر ، وهذا الثانى كالكمال والتمتة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية ، والأولى هى الحكمة العلمية النظرية .

ولعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدر حركتهما على الحد الواجب ، فى الانقباض والانبساط . وهى العلم بصواب الأفعال .

وتدير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظرى ، فالعقل النظرى يستمد من الملائكة الكليات ، والعقل العملى يستمد من العقل النظرى ، الجزئيات ، ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء ؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس فيه ما بالقوة ، وتدرك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ، فيحرك السماوات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على

العقل العملى ، والعقل العملى ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات عالم البدن ، فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الجميلة .

وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الحب ، والبلى .

أما الحب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا مكر وحيلة ، باطلاق الغضب والشهوة ، لتتحركا إلى المطلوب ، حركة زائدة على قدر الواجب .

وأما البلى ، فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس تنقص بالغضب والشهوة ، عن القدر الواجب .

ومنشؤه بقاء الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال ...

## الشجاعة

أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة الحمية منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، فى إقدامها وإحجامها .

وهى وسط بين رذيلتين مطيفتين بها ، وهما التهور والخب .

فالتهور : لطف الزيادة على الاعتدال ، وهى الحالة التى بها يقدم الإنسان على الأمور المخطرة ، التى يجب فى العقل الإحجام عنها .

وأما الخب فطرف النقصان ، وهو الحالة التى بها تنقبض حركة القوة الغضبية ، عن القدر الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .

ومهما حصلت هذه الأخلاق ، صدرت منها هذه الأفعال ، أى يصدر من

خلق الجبن الإحجام لافى محله ، ومن التهور الإقدام لا فى محله ، وهما خلتان مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو الخلق الحسن المحمود ، وإياه أراد بقوله تعالى « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » فلا الشدة فى كل مقام محمود ، ولا الرحمة ؛ بل المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع .

فمتى حصل له ذلك ، فلينظر ، فإن كان طبعه مائلا إلى النقصان ، الذى هو الجبن ، فليتعاط أفعال الشجعان تكلفا ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتیاد طبعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجعان بعد ذلك طبعاً .

وإن كان مائلا إلى طرف الزيادة وهو التهور ؛ فليشعر نفسه بعواقب الأمور ، وببعض أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علامة منه ، فكانت لا تتعذب أصلا بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » .

وقال عليه السلام : « شيتنى هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى « فاستقم كما أمرت » فإن الإمتداد على الصراط المستقيم ، فى طلب الوسط بين هذه الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من حال

الصراط في الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط في الدنيا ، استقام عليه في الآخرة ، بل يكون في الآخرة مستقيماً ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب في كل ركعة من الصلاة ، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك في خلق واحد ، لطال العناء فيه ، فكيف وقد كلفنا ذلك في جميع الاخلاق مع خروجها عن الحصر <sup>(١)</sup> كما سيأتى .

(١) وينبغي أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التي يرسمها الغزالي ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالمثل على النفس لتنقص منها ، إن كانت زائدة ولتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، ليست خاصة بهذه الفضيلة وحدها ، ولكنها الخطة التي يراها الغزالي ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما اتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومنه يفهم أيضاً ، رأى الغزالي في الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص ، دون أنبه القارىء إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لاتعذب أصلاً ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجع إلى رأى من يرى ، أن البعث روحى صرف ، وأن

ولا مخلص من هذه المخاطر ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم هلكي إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكي إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم »  
فنسأل الله العظيم ، أن يمدنا بتوفيقه ، لننتجوز الأخطار في هذه الدار ،  
ولا ننخدع بدواعي الاغترار ، فهذا .. هذا ... ..

### العفة :

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية ، وهي انقيادها على يسر وسهولة ، للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ، بحسب إشارتها .

ويكتنفها رذيلتان :

الشر .

وخمود الشهوة .

العذاب إنما يكون بتذكر الملاذ التي كانت النفس تجنيها بوساطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هي مع ذلك حاجة من حاجات النفس ، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعمما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهي في عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأسى على فراقه ولا تشعر بخسارة شيء عند فواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، في مقام خاص .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة في اللذات ، التي تستقبحها القوة العقلية ، وتنهى عنها .

والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضيه العقل تحصيله .  
وهما مذمومان ، كما أن العفة التي هي الوسط ، محمودة .  
وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لاسيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط في ذلك نقصان ، وإنما السكال في الاعتدال .  
ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلاً .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذي يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حياً ، والحواس سليمة ، فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبه بالطبقة العالية بالإضافة إليه ، وهي الملائكة<sup>(١)</sup> ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لأمحالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذي هو سبب بقاء النوع الإنساني ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، للالعاب والتمتع ،

(١) فيه دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان « في نظر الغزالي » انظر

وإن تمتع ولعب ، كان باعته عليه ، التآلف والاستمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح .

ويقتصر من الأنكحة على القدر الذي لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الحصى من النجاسات ، لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر .

وكم أحق يتكاس ، فيقاس نفسه به ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدري ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

### العدالة :

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاث ، في أنتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل ، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود بكون الملك بصيراً قاهراً ، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم في البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم . كذلك العدل في مملكة البدن ، بين هذه الصفات .



والعدل في أخلاق النفس ، يتبعه لاحالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالتفرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن  
إما في الإخلاق .

وإما في حقوق المعاملات .

وإما في أجزاء مابه قوام البلد .

والعدل في المعاملة ، وسط ، بين رذيلتي الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ماله أخذه ، ويعطى ماعليه إعطاؤه .  
والغبن أن يأخذ مالميس له .

والتغابن أن يعطى في المعاملة ، مالميس عليه حمد ولا أجر .

والعدل في السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة في إئتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون في قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم . كالقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه . ومخدوم من وجه كالشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، قامت السموات والأرض ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم الحق ، وتأخير المؤخر الحق ، جلت عظمتة وعظمت قدرته . . . .  
فالمعادلة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل .  
والله ولى التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، الذى هو الوسط بين طرفى الإفراط ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقرب به من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذى هو فوقه ، وإن حرم عنه أطرح إلى الحضيض الذى تحته .

فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق فى القرب من الله ، بأفق<sup>(١)</sup> الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته .  
أعاذنا الله منها بفضلها .

### السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالى . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب زكاء النفس ، وطهارة القلب ؛ وكيف يكون زكاء النفس وطهارة القلب سبباً

---

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان أنظر ص ٤٦٧

من أسباب إفاضة المعرفة ، على النفوس التي زكت ، والقلوب التي طهرت .  
فاذا بين لنا الآن ، أن السعادة الحققة إنما هي في المعرفة ، ظهر لنا الترابط  
الوثيق بين الفضيلة والسعادة . وهاهو ذا يحدثنا عن السعادة :  
» (١) بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :

إعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، شرحوا أحوال الآخرة  
أتم شرح وبيان ، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً  
وتخويفاً ، مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، لاسيما  
ما في الشريعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المعاد ، بالروحاني والجسدي ، والعاجل  
والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .  
وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين  
أطلعوا على أحواله وحيّاً وإخباراً ، والعقل المجرد ، كيف يهتدى إلى مقادير  
العلوم والأخلاق ؛ حتى يرتب على كل علم وعمل ، جزاء في الآخرة ، مقدرّاً  
عليها مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مترتبة متفاضلة ، وإنما شرفها بشرف معلوماتها .  
ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها .  
والجزء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال  
متفاوتة متفاضلة ، ومتميزة بالخير والشر ، والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدى

إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل وجل بالوحي والإنباء ، مطامعاً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فإذن السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التي بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبأه عليها في مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة ، في دار الغربة .

فنقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصصها ؛ وأذى وشرّاً يخصصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحس .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاذه .

ويشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقها وملائمتها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في

الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذي هو في نفسه أشد إدراكا ، كانت اللذة التي له ، أبلغ وأوفر .  
وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لريد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشفق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل العنين فإنه متحقق أن الجماع لذيد ، ولكن لا يشتهي ولا يحن إليه الاشتها والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذيا ، وكذلك حال الأكمة عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي - كما لا حمار - في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته غير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجلة عن أن نسميه لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمة .  
وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالحائف يحد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضائه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو أوفق شيء له ، وكارها له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعاقبة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيأته ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، يل لانسبة لها البتة بوجه من

الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ودواماً ، وكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد ؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصله بالسريان في جوهر الشيء كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له من الزوائد غير الداخلة في معناه إلا بالعرض ، والخوض في باطنه وظاهره ، بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكننا في عالمنا هذا وابداننا هذه وانغماسنا في الرذائل التي لأنفس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنا من الأصول ؛ ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا ، وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية .

والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد . وأما إذ انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبته وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى

بدل ما يتحلل ، وكما ينسى الممرور لا يتنأذ بالخلو واشتهاءه ، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاً ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهرير ، المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف والذي قد عمل فيه نار وزمهرير ، فمنعت المادة الملابس وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجهه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً في سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب



البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوة النفسانية ان هاهنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبعباد معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أولياً ، بل رأياً مكنسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لاغير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الانسى أو معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة ، مضادة للأراء الحقيقية ، وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

واما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تنهاى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد لكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ،

وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكده العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ، فإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقدمة فنقول : إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلما طرفى قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملي يد الاستيلاء وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة .

فالعقل ينبغي ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغي أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة حياة الاستعلاء والتزهر ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التي بينهما وهو الشوق الجلي إلى تديره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ،

فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ،  
وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال بالصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك  
من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيأة البدنية ، مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهيه عنه البدن  
وتحامي انغماسه فيه ؛ فإذا فارقت أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام  
فإذا ماتوا انتبهوا ، وتأذت أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر  
ذاتي ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ،  
ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيأة بتكريرها فيلزم إذن  
أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلا قليلا  
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد  
أهل الكبائر من المؤمنين ، لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى  
عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للعارفين  
فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية ، صارت إلى سعة  
رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة ، ولهذا قال عليه السلام « أكثر أهل الجنة  
البله وعليون لذوى الأبواب »

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكدورات الشهوات  
وليس عندها هيأة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لامحالة شوقها إلى  
مقتضاها ، فتتعذب عذابا شديدا ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن

يحصل المشتاق إليه، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقي ، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ، ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .

مختصرة هذا الفصل ، أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلاً ، فهو من أهل النجاة ، لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين ، وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم . وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لأعن براهين يقينية ، وأضاف إليها أعمالاً صالحة ، فهو من أهل الجنة . وإن اعتقدت اعتقادات حقة ، ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وإن كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنتهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلى بالآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس وأما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا في السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، والجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة، ويحترز عن مضادها وعوائقها،  
والله ولي التيسير والتوفيق «  
» فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه  
يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم  
الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التي  
فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض  
المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلا تنال به كمالا<sup>(١)</sup> وتقول قولاً تنال به كمالاً ،  
وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى  
طلب نقش آخر فلا يتصرف في شيء مما كان في هذا العالم ، وفي تحصيلها على  
هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية . والنفس الزكية تعرض عن  
هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر  
فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى الذي  
في حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر  
والذكر ، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني  
التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

---

(١) ولعل هذا هو السر في قولهم : إن الجنة ليست دار تكليف.

هذه هي نظرة الغزالي إلى السعادة الإنسانية ، وإلى حال النفس بعد الممات ؛  
فقد قرن بينها وبين قول ابن سينا في النجاة<sup>(١)</sup> .

« يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا  
من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث .  
وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحققة  
التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم ، حال السعادة والشقاوة التي  
بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو  
السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس ، اللتان للأَنْفُس ، وإن كانت الأوهام  
مناقضة عن تصورهما الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم  
في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ، فلا  
يستعظمونها في جنبه هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال  
هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها في الشرع .  
فنقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى  
وشرّاً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة .

ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة  
الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاؤه .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقتها وملائمتها ، هو  
الخير واللذة الخاصة بها .

والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذي هو  
بالقياس إليه كمال بالفعل .  
فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في  
الحقيقة مختلفة ؛ فالذي كماله أتم وأفضل ، والذي كماله أكثر ، والذي كماله أدوم ،  
والذي كماله أوصل إليه وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل ،  
والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لامحالة .  
وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن  
ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذذة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ، لم  
يشتق إليه ولم يتزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهي ولا يحن نحوه  
الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشتهي من  
محب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً . وفي الجملة فإنه لا يتخيله

وكذلك حال الأكف عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .  
ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهي - كما للحمار - في بطنه .  
وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة ،  
وأن رب العالمين عز وجل ، ليس له في سلطانه ، وخاصة البهاء الذى له ، وقوته  
غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجمله عن أن يسمى  
لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ؟  
ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ؛  
فحالنا عنده ، كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية  
وهو متيقن لطبيعتها .  
وهذا أصل ..

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع  
أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ،  
الطعم الخلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكراهية بالذات ، وربما لم تكن  
كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ؛ كالحائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا  
يشعر بهما ، ولا يستلذها .  
وهذا أصل .

وأيضاً ، فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوعة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس  
به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل



المرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه فينبذ  
ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة كارهاً له ، وهو أوفق شئ  
له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد  
جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن  
الحس مؤوَّف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .  
فإذا تقررَت هذه الأصول فيجب أن ننصرف ، إلى الغرض الذى نؤمه ،  
فنقول :

إن النفس الناطقة كالمال الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسماً فيه  
صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئاً من  
مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية  
المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، بهيئاتها وقواها .  
ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيأة الوجود كله ، فتقلب عالماً  
معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير  
المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدداً به ، ومنتهقشاً بمثاله وهيأته ، ومنخرطاً فى  
سلكه ، وصائراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التى لا تقوى الأخرى ، وجد فى  
المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لانسبه لها إليه

بوجه من الوجوه ، فضيلة وتما وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد ؟  
وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ماوصله ، بملاقاة السطوح ،  
بالقياس إلى ماهو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال ؟  
إذا العقل والمعقول والعقل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه ، أكمل ؛ فأمر لا يخفى .  
وأما أنه أشد إدراكا ، فأمر أيضا تعرفه ، بأدنى تذكر لما سلف بيبانه ؛ فإن  
النفس النطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصيا للمدرك ، وتجربدا له عن  
الزوائد غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض . وله الخوض في باطن المدرك  
وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك ؟! أو كيف تقاس هذه اللذة  
باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟! ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل  
لأنحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أو ما نأ إليه في بعض  
ماقدمنا من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد  
خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئا من تلك  
اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا ، وخصوصا عند انحلال  
المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بمنشق

روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بـمـداً  
غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين  
الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا ؛ فإمها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات  
والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح أو خجل ، أو تعبير أو شوق لغلبة .

وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها  
على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات  
الأشياء ، فكيف في الأمور النبيلة العالية ؟! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما  
يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيلة ، لما قيل  
من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنهت وهي في البدن  
لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت  
بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن - كما قلنا - قد أنساها ذاتها ومعشوقها  
كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو  
واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمرضى إلى المكروهات في الحقيقة - عرض لها  
حينئذ من الألم بفقدانه ، كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ، ودللنا  
على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والمعقوبة ، التي لا يعدلها تفريق النار

للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج .

فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذي عمل فيه نار أوزمهرير ، هنتت المادة الملبسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة .

وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها .

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والنفوس الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم

تكتسب ألبته هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينتطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن هاهنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً ، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الإنسى .  
وإما معاندون جاحدون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية .  
والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيثات مضادة للكمال .  
وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور العقولات ، حتى تجاوز به الحد الذي في مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكنني أن أذص عليه نصاً إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأشياء الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية التي لا تنهاى .

وينتظر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟! وأى وحدة تخصها .؟! وأنها كيف تعرف ؟! حتى لا يلحقها تكثر ولا تفر ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصد عنه الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة - وكأننا قد ذكرناها فيما سلف - فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ، وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيئة

إذعانية ، وأثر انفعالي ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الانقيادية ، وتبقيّة النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيأة الاستعلاء والتمزّه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهييه ، ويغفله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التي كانت بينهما ، وهي الشوق الجلي إلى تديره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة ، بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق التي له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال بالصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه .

ثم إن تلك الهيأة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يليها عنه أيضاً ، البدن وتام انغماسها فيه .

فإذا فارقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى

عظيما . لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب  
والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت  
تثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك ،  
غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلا قليلا ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة  
التي تخصها .

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا فارقت البدن وكانت  
غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع  
من الراحة .

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك  
ولامعنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعب  
عذاباً شديداً ، يفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه  
لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبهه أيضاً أن يكون مقاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن  
كانت زكية وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي  
تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك  
فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم ، لإتمام  
كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع  
هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولامنع في المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .



قالوا : فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية .  
وتكون الآلة التي يمكنها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فنشاهد جميع  
ما قيل لها في الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .

وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه  
فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء  
كما تشاهد ذلك في المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس  
على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد  
النفس . وصفاء القابل .

وليست الصورة التي ترى في المنام . والتي تحس في اليقظة — كما علمت —  
إلا المرتسمة في النفس . إلا أن إحداها تبتدىء من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية  
تبتدىء من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت في النفس ، تم هناك إدراك  
المشاهدة .

وإنما<sup>(١)</sup> يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس . لا الموجود من خارج  
فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب  
الذاتي هو هذا المرتسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .  
فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان . واللذان بالقياس إلى الأنفس  
الخسيسة .

---

(١) قارن هذا النص بما سنويه للغزالي في البعث عن كتاب « المصنوعون  
به على غير أهله » .

وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتهرب عن النظر إلى ما خلفها . وإلى الملكة التي كانت لها ، كل التبري .

ولو كانت بقي فيها أثر من ذلك . اعتقادي أو خلقي ؛ تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين .

هذه هي السعادة . وتلك هي الشقاوة . في نظر كل من الغزالي . وابن سينا ؛ فهل تستطيع أن تلاحظ بين ما ذكرانه في أول البحث . من أن السعادة البدنية أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين ما ذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التي كانت بينها وبين الأبدان في الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحللها من هذه الصلة ؟ !

ثم أريت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هي بالأثر الذي تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . ففي التخيل غناء عما يدعى من وجودات خارجية !! ثم أريت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية . إن كان ولا بد أن تستعين بشيء من الأجسام . على تمام عملية التخيل . ففي الاجرام السماوية — يعني دون الاجسام الإنسانية — الغناء الكافي .

وستجد لكل ذلك نظيراً ، عند الغزالي فيما يأتي من نص « المضمون به على غير أهله »

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدي الحديث عن البعث ؛ فإن في حديث السعادة ما يلقي ضوءاً على فكرة البعث ، التي تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

### رؤية الإله :

يرى الغزالي أن الإنسان السعيد ، يرى الله في الدار الآخرة ، والرؤية في نظر الغزالي اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين « لأن الرؤية<sup>(١)</sup> سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لالأنها واقعة بالعين » .

فالإنسان السعيد في الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان في الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك .

« وكما<sup>(٢)</sup> أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والمرئى ، ولا بد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية ومالم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس مادامت محجوبة بموارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وماغلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لاتنتهي إلى المشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ،

مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى » وقال تعالى « لاتدركه الأبصار » أى فى الدنيا . فإذا ارتفع الحجاب بالموت ، وظهرت النفس من كدورات المعاصى ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستمد لأن يتجلى فيه الحق جلالة ، فيتجلى له تجلياً ، يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما كان عليه كانكشاف تجلى المړثيات ، بالإضافة إلى ماتخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هى التى تسمى بالرؤية فإذن الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً .

بل أقول : كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخييل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه فى الآخرة كذلك » .

هذا وإن كان يقول فى منهاج العابدين<sup>(١)</sup> :

« الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ ! .

فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشى فى رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك في سائر الأعضاء .

فالعين إنما هي للنظر إلى رب العالمين سبحانه .

### البعث :

يرى الغزالي - ضرورة أن الروح عنده غير فانية، ولا يجوز عقلاً أن تفنى، وضرورة أن للسكون إليها حكماً عادلاً - أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها في عالم ثان يسمى العالم الآخرى ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . أما أن الجسم سيكون معها في ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالي » في كتبه الخاصة ، على غير عادته ، فإنه يننا يصرح<sup>(١)</sup> في موضع أن الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية في الدار الآخرة ، يصورها تصويراً بما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك<sup>(٢)</sup> أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمر العقلية التي لا يصح أن يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمر الحسية ، لأنه لانسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما<sup>(٣)</sup>

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس

(٢) صرنا ذلك في بحث السعادة ص ٤٧٤ (٣) ص ١٧١ معارج القدس

وكذلك يرى أن الشقاء الروحي الحاصل للنفس « لا يعدله تفريق النار أو تبديل الزمهرير <sup>(١)</sup> ».

وأيضاً يقول: إن السعادة الروحية لأهل السعادة، والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائماً في الدار الآخرة بلا انقطاع <sup>(٢)</sup>.

ويقول ، أن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا في الدار الدنيا ولكننا لا ندرك تلك السعادة ، ولا تلك الشقاوة ، لما يستتنا للبدن <sup>(٣)</sup>.

فإدام لا بد من السعادة أو الشقاوة الروحيين  
إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسيين  
ومادام حصولهما في الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له  
ومادام المانع من تذوقهما عند حصول أسبابهما في الدنيا هو البدن  
أفلا يؤدي هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً؟! .  
هذا ما عسى أن تفيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لاتصريحاً ، بل إن  
الغزالي ليؤكد يصرح بعدم البعث الجسماني ، وذلك حيث يقول :

« فهو لاء <sup>(٤)</sup> - يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعاني العقلية وما في هذا الإدراك من السعادة - إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق

(٢) ص ١٧٩ معارج

(٤) ص ١٧٤ معارج

(١) ص ١٧٣ معارج

(٣) ص ١٧٢ معارج

وإذا فارق - يعنى البدن - ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام - يعنى  
عن البدن - وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة  
تكتسب بالبدن ، وقد فارق »

وحيث يقول (١) :

«وأما إن كانت - أى النفس - مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي  
وكدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ،  
فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن  
ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه» .

وحيث يقول ثالثاً (٢) :

« والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ  
ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائر بالتجرد المحض مع  
الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى الذى فى حيز السرمد وهو عالم  
ثبات ليس عالم تتجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان » .

وحيث يقول رابعاً (٣) :

«وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به  
إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخدر

---

(١) ص ١٧٧ معارج

(٣) ص ١٧٣ معارج

(٢) ص ١٧٩ معارج

اللى أذيق المطعم الألد ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر  
فيطالع اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة  
تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف «  
وفى موضع آخر من الكتاب<sup>(١)</sup> يحاول « الغزالي » الإجابة عن سؤال  
افترضه هو افتراضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال « إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن  
مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة فى الخيال ، وتعريتها  
عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت يذهب الجسم فيذهب  
معه الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالاً  
أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسد  
بذهاب قوة الخيال التى ذهبت بذهاب الجسم .

فيقر « الغزالي » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ،  
ويقول فى الإجابة :

لا حاجة إلى النفس بالخيال فى العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً  
لها ، عن الاتصال بالملك ، فى العالم الآخر ، وكثيراً مايصير المعين عائقاً إذا  
استغنى عنه .. »



وأيضاً في موضع غيره<sup>(١)</sup> ، يتوجه بسؤال يقول فيه : فإن قال قائل :  
قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟ !  
فيسلم الدعوى ويعضى في إقامة الدليل .

فإذا كانت النفس — في رأى الغزالي —<sup>(٢)</sup> ستكون عالماً عقلياً منتقشاً  
بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشغولة  
بالبدن .

ويقول :<sup>(٣)</sup>

« والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولة ،  
والتجريد عن المادة ، لأمر في ذات تلك الأشياء . ولا لأمر في غريزة العقل ،  
بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج في كثير من الأمور إلى البدن ،  
فيبعده البدن عن أفضل كماله فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس  
للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها »

والغزالي يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول<sup>(٤)</sup> : « إن النفس تستعمل  
آلة جسمانية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات » وهذا أمر مقرر لدى غيره  
من فلاسفة المسلمين . وإنما أردت أن أؤاخذ به باعترافيه .

ثم يصرح « أن النفس<sup>(٥)</sup> الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً  
مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل . والخير الثابت في الكل

---

(١) ص ١٧٠ معارج القدس (٢) ص ١٧٥ منه (٣) ص ١٤٠ منه

(٤) ص ١٥١ (٥) ص ١٧٠ منه

مبتدأ من الكل وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعالق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها حياة الوجود كله .

فينتقب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحدداً به ، ومننقشاً بمثاله وهيئاته ، ومنخرطاً في مسلكه وصائراً من جوهره »

ومادامت النفس ستصير عالماً عقلياً صرفاً فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفساً يصير عقلاً ؟ ! فهذا يسأل عنه « الغزالي » وربما كان ذلك ممكناً على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصيتين .

إحدهما : باعتبار العقل النظري وهي إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه العقول ، إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملي وهي إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية . فالغزالي قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتي العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية في إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملي ، تستعين بآلات البدن ، فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلاً صرفاً . ولقد وازن « الغزالي » بين العقل النظري في الإنسان وبين العقول المجردة

ثم بين العقل العملى فيه وبين نفوس الأفلاك فقال : (١)

« إن الانسان جسم وعقل ، والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى ،  
فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة  
لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى ، ولهم الوصول بلا انفصال ، وإلى  
نفوس محركة للسّموات ، وإلى أجسام » .

فهذه الموازنة ربما تفيد مذهبنا إليه من إمكان سيرورة النفس الإنسانية فى  
الدار الآخرة عقلا .

والغزالى يرى أن الجنة التى كان فيها آدم وإبليس ، وأمر فيها إبليس بالسجود  
لآدم ، جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، فى نظره هى الجنة الأولى كان  
البعث روحيا صرفا .

ويصرح « الغزالى » أيضا أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج  
عليها كما خرج إبليس ، صار ملكا ، والملائكة فى نظر « الغزالى » لاتأكل  
ولا تشرب ولا تسكن قال :

« فمن (٢) لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق لعن  
كحال الشيطان الأول ، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل ، وقيل أخرج  
منها فانك رجيم ، وذلك معنى اللعن .

ومن قبل الأمر أدخل فى عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال  
الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا فى عالم الثواب »

ويقول الغزالي<sup>(١)</sup> : ينبغي للانسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو في هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .  
فليت شعري . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر .  
وأثاث وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟ !  
ان كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم في الحياة الدنيا ،  
بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .  
لكننا نرى الغزالي يدعو دعوة ملحة إلى الزهد في الدنيا ، وفي أطايبها  
وملاذها ، ويصف كل هذه المتع أوصافا تنفر منها وتزرى بها ، ويوصي بأن  
يكون الانسان روحيا ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يتجرد من الدنيا وزينتها .  
ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات .  
ولذلك يقول<sup>(٢)</sup> :

« إن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق  
معرضة عن الحواس ، متحركة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق  
في سرها .

فكل ما يكون مانعا من ذلك . يكون حائطا لها عن درجتها ، وبقدر ما  
تعرض عن حضرة الجلال ، وعن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات  
تعرض عنها الأنوار الالهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة  
أقرب » .

ويقول عن الشهوة<sup>(١)</sup> :

« ومتى قمعها — أى الإنسان — أو أماتها صار حرا نقيا ، إلهيا ربانيا ،  
فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما في يد غيره ، وسخيا بما يده ، ومحسنا في معاملاته »  
فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة في نظر الغزالي ، أشبه  
شيء بهذا الذى يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيد العلاقة وتقويتها .  
فهذه النصوص تعطى في ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن في العالم الآخر .  
وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذى أشرت  
إليه سابقا .

ونفس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح — كما فى النص  
الذى سقناه فى بحث السعادة — بأن الجسم سيبعث ، إذا به حينما يتكلم عن  
السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعا وعائقا .  
ونقد حكم الغزالي فى كتاب التهافت — بمقتضى نص ابن سينا هذا — عليه  
بأنه ينكر البعث الجسمانى .

هذا ولقد كتبت تعليقا على نص ابن سينا هذا ، وتعليل على نقد الغزالي  
له ، فقلت — فى إخراجنا لكتاب التهافت ص ٢٩٧ :

« هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

١ — شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن  
ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

ب — وشطر رجع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك — أيضا — حكاية المذعن المؤمن .  
والذى لا يستطيع النصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى ؛ يكاد يودى بما جاء فى الشطر الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، فى الخلاص من البدن .

فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها .  
والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانبا تأذت وتألّت .  
وتقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء فى الشطر الثانى ، وإنما ذكر الأول تقيّة؟! هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟ !  
إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقيّة فى غير هذه المسألة ، ممّالا يقل خطره فى نظر خصومه ، عن خطرهما ؟ ! كالقول بقدم العالم .  
وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين؟!!

فإن كلا منهما ينفي ما يثبتته الآخر .

في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب ولكن هل يحق للناقد النصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإنه حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟ !  
هذا مالا أوافق الغزالي عليه .

وإذا عرجنا على كتابه « المضمون به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً في هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسماني في هذا الكتاب أيضاً ، يقسم المذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن الحصول في الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً صرفاً ، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً وروحياً .

فهل الغزالي يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس روحياً فقط ، ولبعضهم جسمياً فقط ، ولبعضهم جسمياً وروحياً ؟ !  
وربما كان الأمر كذلك في نظره ، بدليل أنه يقول <sup>(١)</sup> :

« فإن من النفوس الإنسانية وعقولها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ،

والتقدس عن علائق المواد ، وغواشى هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً في سلك العقول المفارقة ، متصلاً بالعقل الأول ، مستمداً من الكلمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لايستكمل عنها وعن قواها الجسمانية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفصل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة في أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملاء الأعلى ، وهم المبادئ الأولى يحق لهم أن يقولوا « كنا أظلة عن عرش ، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » وصدقا قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجندل بين الماء والطين » . وهذا هو نص المضمون به على غير أهله !

«الذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها، وهي كما تقدم حسي وخيالي وعقلي .

أما الحسى فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام في أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والاستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر المنضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ، ولكل واحد في الجنة ما يشتهي كما قال تعالى : « ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم



ولكم فيها ما تدعون » .

وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة ممظمة ، في دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا .

وأما الخيالي فلا يخفى إمكانه ولذته كما في النوم . إلا أنه مستحق لا تقطاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيال والحس لأن التزاد الإنسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة .

وللقوة الخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم ، إلا أن صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ، فذلك لاختراع صوراً جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس يصير مبصراً كما في النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ؛ ولا تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة في القوة الباصرة ، وكل ما يشتهيه يحضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخيله بسبب إبصاره ، أي بسبب انطباعه في القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد في الحال . أي يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «إن في الجنة سوقاً تباع فيها الصور» والسوق عبارة عن اللطف الإلهي

الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير اختيار كما هو الحال فى النوم فى هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد فى مكانين ، وإذا صار مشغولاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغولاً به محجوباً عن غيره ، وأما هذا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا انتهت مشاهدة الشيء مثلاً ألف شخص فى ألف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى أماكنهم المختلفة ، وأما الابصار الحاصل عن شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا فى مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص فى قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلى فأن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التى ليست بمحسوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثلاً للذة أخرى ، فإنه لو رأى فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن ، والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والخضر ، والأشجار المزينة بالجواهر واليواقيت والآلئ ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرر المرصعة بالجواهر ، والغلمان المائلين بين يديه للخدمة ، كان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقررة العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور

المملكة ونفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء .  
وان شمل الجميع إسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق ، لكل  
واحد مذاق يفارق الآخر .

فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك وإن كان مما لا عين رأت  
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز  
أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده : فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور  
التي لم تنفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور والذات ، والعارفون المستصفون  
لعالم الصور والذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم  
وتشفي شرهم وشهوتهم ، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهي . ، وإذا  
اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات والذات ، والقدرة واسعة ،  
والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة  
النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه  
والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهي ، ولا تدرك بالفهم  
البشري ، وإنما يدرك ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر .

الحق أن « الغزالي » مضطرب في هذه المسألة ، ولو جاز لنا في هذا الفصل  
أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه  
قول الغزالي<sup>(١)</sup> : لم يحصل البشر من أمر الجنة إلا الأسماء والصفات .

وقوله (١) : « ومعرفة هذا الاسم - يعنى الباعث وهو من أسماء الله - موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أعمق المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمه » لسان أصدق معبر عن حال الغزالي .

هذا وبيننا نجد « الغزالي » يدع الروحانية تطفئ في كتبه المضمون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطفئ في كتبه غير المضمون بها ، حتى لا تجد للروحانية إلى جانبها مكاناً ، فالملائكة أجسام والروح جسم .

قال (٢)

( فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، ولهما روائح طيبة ، فيلفونها في حريرة من حرير الجنة ، وهي على قدر النحلة شخصاً إنسانياً ، ما فقد من عقله ولا من علمه المكتسب في دار الدنيا ، فيخرجون به في الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر في الأمم السالفة ، والقرون الخالية ، كأمثال الجراد المنتشر ، حتى تنتهي إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائل أى جبريل ، وهذا فلان معى بأحسن أسمائه وأحبها إليه فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهي إلى السماء الثانية - وهكذا يستمر « الغزالي » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بأزاء كل سماء - حتى ينتهي إلى سدة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين

كذابيه في مقالته ، فيقال أهلا وسهلا ومرحبا بفلان كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر في بحر من ثمار ، ثم في بحر من نور ، ثم في بحر من ظلمة ، ثم في بحر من ماء ، ثم يمر في بحر من تلج ، ثم في بحر من برد ، طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، وهي ثمانون ألفاً من السراقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرفة ، على كل شرفة قمر يهليل الله تعالى ويسبحه ويقسده ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحينئذ ينادى مناد من الحضرة القدسية ، من وراء السراقات ، من هذه النفس التي جئتم بها ، فيقولون فلان ابن فلان ، فيقول الجليل جل جلاله ، قربوه ، فنعم العبد كنت يا عبدى ، فإذا أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخجلاه ببعض اللوم والمعاتبة ، فيظن أنه هلك ، ثم يعفو عنه سبحانه .

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت في القبر ، وحال الملائكة معه فيقول (١) :

« فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان ، يخرقان الأرض بأنيابهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف ويبد كل واحد منهما ، مقمعة من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان مارفعاه ، لو ضرب به

---

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .

أعظم جبل لجعله دكا ، فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل في منخر الميت ، فيحى الميت من الصدر ، ويكون كهيأته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حينما تحرك انفتح لبه ، ووجد فيه فرجة الخ .. «  
ثم يتحدث عن النار فيقول (١) :

« يفتحان له بابا من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلالها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع .. الخ ويقول (٢) :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرواً يعذب به في قبره على قدر جرمه ، وفي الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً ، وهو ولد الخنزير «  
وهكذا يمضى الغزالي فيصور لنا الجنة تصويراً مادياً ، والميزان كذلك ، حتى (٣) «إن القرآن يأتي يوم القيامة، في صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع .

«وتأتى (٤) الدنيا ، في صورة عجوز شماء أقبح مآسكون ، فيقال للناس : أتعرفون هذه ؟! فيقولون نعوذ بالله منها ، فيقال لهم هذه هي الدنيا التي كنتم تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها .

---

(١) ص ١١ المصدر نفسه

(٢) ص ١١ المصدر نفسه

(٣) ص ٣٧ نفس المصدر

(٤) ص ٣٣ نفس المصدر

وكذلك يؤتى بالجمعة في صورة عروس تزف ، فيحديق بها المؤمنون ،  
ويحوط بها كثران المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه  
في الموقف ، فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة .

وهكذا يصور لنا الغزالي كل شيء في العالم الآخر تصويراً مادياً ، حتى إن  
الإله تعالى وتقدس - كان له من هذه المادية نصيب « ثم <sup>(١)</sup> يتجلى لهم الله في الصورة  
التي كانوا يعرفونها ، وسمعوه وهو يضحك ، فيسجدون له جميعهم ، فيقول أهلاً  
بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط » .

## النبوات

### المعجزة والكرامة والسحر

يرى الغزالي أن النفس الإنسانية ذات تأثير في بدنها فإذا أرادت أمراً  
أسرعت أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر (١)  
«فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسري  
للأعضاء وتحريك غير طبيعي وميل غريزي .  
والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من  
غير استحالة عن محيل طبيعي .

والصورة الغضبية يحدث عنها في البدن مزاج آخر .  
والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لحت في الخيال حدث عنها  
مزاج يحدث ريحا من المادة الرطبة في البدن ويحدره إلى العضو الموضوع آلة  
للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن » .

ومادامت النفس ذات تأثير في البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس  
نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت  
ولأى غاية أرادت ، حتى إنها تستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة  
وصواعق مرعبة .



«ولأنكر<sup>(١)</sup> أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدنها ، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الأحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين كما تفعل في بدنها .

فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وغيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

وهذا الاستعداد الذي يكون لهذه النفوس التي تستطيع أن تؤثر في العالم وتحدث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثاره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً ، إذا تحدى به .

أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به ولياً .

أما إذا كان سيئ السيرة قبيح السريرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال «والذي<sup>(٢)</sup> يقع له هذا الكمال في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامداً الأخلاق وسيراً الروحانيين ، محتجباً من الرذائل ودنيات

الأمر، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على جبلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث «

و «الغزالي» واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها .

« واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هي ظنون إمكانيّة سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها، ومن حسن الاتفاق لمحجى الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً ، في إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة، وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد «

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالي في كتبه الكلامية التي ترى أن قدرة الله متناولة لكل شيء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون لغيرها فيها تأثير .

والغزالي هنا لا يرى فارقاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل بل الفارق قد انحصر في أن النبي والولي حسان السيرة ، والساحر على العكس، والنبي يتحدى بفعله والولي لا يتحدى ، مع أنه في الاقتصاد يرى فارقاً من نفس الفعل فيقول (١) :

### « فأما الشبهة الثانية

وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكف والأبرص وأمثال ذلك .

والقول الوجيز ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر »

### الرؤى والمنامات :

يرى الغزالي أن في الإنسان قوة واقعة بين العقل العملي وبين الحس المشترك وهي مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العملي سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة<sup>(١)</sup> .

فإذا<sup>(٢)</sup> غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدورده منه أو وروده عليه ومرجعه إليه ، فيرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة ، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله ثبت له جناحان يطير بها في الجنة ، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

---

(١) ص ٥٠ معارج القدس (٢) ٨٢ نفس المصدر

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سويّاً » .

« وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي مترتبة متفاضلة »<sup>(١)</sup> والغزالي يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببية والسببية ، والأسباب تقتضى إقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد ومادام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد<sup>(٢)</sup> ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خبراً ، ومادامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهي بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شئ ، فالكائنات<sup>(٣)</sup> إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ماهي ممكنة بل من جهة ما يجب .

وإنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك في وجودها .  
وأما الحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيأة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترسم هناك فإذن نفوس السموات مطلعة على كل ما سيكون في المستقبل .

---

(١) ص ٨٣ معارج القدس

(٢) ص ١٥٠ ، ١٥٢ نفس المصدر (٣) ص ١٥٣ نفس المصدر

ونفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل  
العملي ، المستعد لإدراك المعاني الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال « وتلك <sup>(١)</sup> المعاني  
الكائنة في نفوس السموات ، والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجبة عن  
أنفسنا بحجاب ألبنة من جهتها إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا  
بغير الجهة التي عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن  
أحط المعنيين فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها  
إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها بقوة العقل العملي ويخدمه في هذا الباب  
قوة التخيل » .

وقال <sup>(٢)</sup>

« فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع  
وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي ، حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي »  
فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العملي وقوة التخيل أن تتصل  
بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى  
ويكون الوحي .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وخلت النفس بذاتها  
لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها العملي بنفوس السموات فيدرك  
منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه في القسوة المفكرة التي هي له بمثابة الخزانة .

فأحياناً يكون العقل العملي قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استنبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التي انحدرت بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هي الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العملي ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العملي كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضده ، وراحت تنتقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجبره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعانى » فيستيقظ النائم ، وفي نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذى انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعانى .

وهذه هي الريا التي تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان في هذه المعانى المترابطة سيراً عكسياً ، فأخر معنى وقفت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذى قبله والذى قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذى أتاه عن نفوس السموات .  
قال (١)

« فالحس إذا ترك استعمال القوة التخيلية في حالة النوم ، وترك شغله بما يورده عليها جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .

إلا ان القوة التخيلية لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شىء إلى غيره ، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبة ، كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشىء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشىء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال تابعاً لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء . ويتذكر ما نسيه

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس تفعل التخيل حتى ينتهي إلى الشىء الذى تكون النفس شاهده حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت الخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا التى تحتاج إلى تعبير .

وفي الرؤى صورة مصغرة من الوحي ، كما يتضح فى النص الآتى :

قال (١)

خواص النبوة :

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيل والعقل العملى .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظرى .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

### الخاصية الأولى :

إعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها ، من العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

أن كل معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، ومادام يمكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .  
وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب - إن كانت اختيارية - أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :  
أن يكون تخيلاً .

أو تعقلاً عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .  
وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .



فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر  
نفساني ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذي يخصها ويرتسم فيه صورها ،  
وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات  
الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة  
حينئذ ، الغايات التي يؤدي إليها الحركات في هذا العالم .

ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التي فيه ، لا يعزب  
عنها شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور ، التي تحدث في المستقبل .  
وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة  
عنها بالشخصية ؛ والنسب التي بين الأمور التي ههنا ، والنسب التي بين هذه  
الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شيء ألبتة ، من أن يكون حدوثه في المستقبل ، لازماً لوجود  
هذه ، على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع .

وإما أن تكون بالاختيار .

وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون بالطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع .

إما طبع حاصل ههنا أولياً .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .  
وأما الاختيارات ، فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث  
بعد مالم يكن ، فله علة ، وحدوثه بلزومه .  
وعلمته ، إما شيء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .  
أو شيء سماوى .

أو شيء مشترك بينهما .  
وأما الاتفاقيات ، فهي احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية  
والاختيارية ، بعضها مع بعض فى مجاريها .  
فيكون الأشياء الممكنة ، مالم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا بذاتها ، بل  
بالقياس إلى علمها ، وإلى الاجتماعات التى لعل شتى .  
فإذن يكون كل شيء متكون متصوراً بجميع الأحوال الموجودة فى  
الحال ، من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسماوية ، ولما أخذ كل واحد منها  
ومجراه فى الحال ، فإنه يتصور مايجب عن استمرار هذه على مأخذها من  
الكائنات ؛ ولا كائنات إلا مايجب عنها — كما قلنا —

فالكائنات — إذن — قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ماهى ممكنة ،  
بل من جهة مايجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها  
الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا  
منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا  
الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معا ،  
فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معا ، فتكون الهياة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه  
يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة ،  
غير محتجبة عن أنفسنا ، بحجاب ألبتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قبولنا  
إما لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها .  
وأما إذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج  
أنفسنا في إدراكها ، إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها .  
فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظري .

فأما هذه الصور التي الكلام<sup>(١)</sup> فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة  
أخرى ، وهي العقل العملي ، ويخدمه في هذا الباب التخيل .

فتكون الأمور الجزئية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلا عملياً ، من  
الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلا نظرياً ، من  
الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .  
وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً في الأنفس . خصوصاً الاستعداد  
لقبول الجزئيات ، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية .

---

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة التخيلية .  
وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً ؛ لضعف القوة التخيلية أيضاً .  
وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة  
التخيلية ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ،  
حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة التخيلية ، لما فيها من الغرابة المحاكية  
والمنتقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أو مناسبه ،  
كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخييل إلى أشياء  
أخرى ، يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسيه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن  
يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال ، تابعاً  
لأى صورة تقدمته ؛ وتلك لأى صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهى إلى البدء  
ويتذكر مانسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخييل ، حتى ينتهى إلى  
الشيء الذى تكون النفس قد شاهده ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت  
التخيلية تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها ، حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر  
عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال ، وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التى  
لا تحتاج إلى إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم التخيلية وشدها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة ، في اتصالها بتلك المبادئ الوحيية إليها بالأمور الجزئية .

فيتصل لذلك في حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن التخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولي على الحسية ، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، في قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا المشتركة فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقويل إلهية مسموعة ، هي مثل تلك المدركات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيأتها ، مانعة للقوة

للتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى

وأقوى من هذا ، أن تكون التخيلة مستمرة في محاكاتها ، والعقل العملي

والوهم لا يتخليان عما استثبتناه ، فثبت في الذاكرة صورة ما أخذت .

وتقبل التخيلة على بنطاسيا ، وتحاكي فيه ما قبلت ، بصور عجيبة مسموعة

بمبصرة ، ويؤدي كل واحد منها على وجهه .

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية والخيالية .

وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها  
وكأنها كانت بمراى من النبي ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد  
من منكري النبوة ؟!

ولا يتعجب من متعجب من قولنا : إن التخيل قد يرسم في بنطاسيا فيشاهد  
فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .

ولذلك علة تتصل بإبانة السبب ، الذي لأجله يعرض المرورين أن يخبروا  
بالأمور الكائنة ، فيصدقون في الكثير .

والذلك مقدمة ، وهي أن القوة التخيلية ، كالوضوعة بين قوتين مستعملتين  
لها ؛ سافلة وعالية :

أما السافلة : فالحس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .  
وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات ، التي  
لا توردها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن ، من إصدار  
أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التي تحضرها ، بحيث تنطبع  
في بنطاسيا ، انطبعا تاما ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم يبعد أن يقاوم الأخرى في كثير  
من الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما  
هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم ، وعند

إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل ،  
في تدبير البدن . فيستعصى على الحس ، ولا يمكنها من شغلها ، بل يمنع إيراد  
أفَاعِيلِهَا ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه في الحواس  
وهذا في حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخزالها  
واستيلاء الوهم والظن ، المعينين للتخيل ، على العقل ، فيشاهد أموراً موحشة .  
فالممرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا  
السبب .

وأما إخبارهم بالغيب ، فأما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع  
والغشى ، الذي يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم الخيالية ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها  
قوة بدنية ، وتكون همهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس .  
وإذا كان كذلك ، فقد يتفق ، أن لا تشغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا  
مستغرقا ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ، ويسهل أيضاً  
انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملي اطلاع إلى أفق عالم النفس  
المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد  
المسموع .

فحينئذ إذا أخبر به الممرور وخرج وفق مقالته ، يكون قد تكهن بالكائنات

بالكائنات المستقبلية .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان ، فقد أدينا فيه نكت الأسرار المكتومة  
والله موفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والمرافون وبعض المجانين ،  
ربما يخبرون عن الغيب ، ويصدق خبرهم ، وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها ،  
فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن نقول : قد بينا قبل ذلك في البيانات المتقدمة . أن التخيل في  
الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ؛ حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته  
أن تصل النفس ، إلى النفس التي هي مدبر فلك القمر ، الذي هو واهب الصور .  
ولولا أن الجزئيات ، من الموجودات الكائنة الفاسدة ، متصورة متخيلة في  
ذات النفس الفلكي ، لما أفاض على كل مادة ما تستحقه من الصور ، ولا مانع  
لها من تصور اللوازم الجزئية ، لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري .  
وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفارق  
لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان الرأى الكلى مستمداً من العقول .  
فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب  
الاستعداد وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي ، حتى يقع فيها  
جميع ما في النفس الفلكي ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .

وأما في جانب السفلى ، فإلى حيوان عديم التخيل ، أو ضعيف التخيل ،  
سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة ، بل يتجدد



الخيالات بحسب تجديد الحركات

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما ماهو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخييل ؛ كله حق ؛ نشأ  
عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخييل ؛ كله باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال  
وتخييل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفتت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفتت إلى  
الشر التحق به .

وههنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال ؛  
وإثبات خيال تجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال  
كله عقل .

وههنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من  
خيال ؛ وخيال عمل من عقل .

وههنا علم على مزاج الظن ، وظن على مزاج العلم .

« وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .

« وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى

الظن الثانى .

واختصاص الظن بالجن فى القرآن ، لسر فى خصائص الجن ، وهو أن

وجودهم خيالى ، وتصوراتهم خيالية ، وصورهم لا تتراءى إلا للخيال .

وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ماهو خيالى على وسط

بين الجسمانى والروحانى : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة

من الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

- أما الخاصية الثانية للنبوة :

وهي تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها ، بحصول الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستنبط بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها ، أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس ، بلا

معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف .

أما في الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حدسا ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان

فمنهم غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من أثقب من ذلك ، وله إصابة في المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ؛ فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهى إلى حد ، يكون منعدم الحدس ؛ فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدسا في كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريبا من دفعة ؛ إرتساما : لا تقليديا ، بل يقينيا . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر ، أن الفكرة هي حركة للنفس في المعانى ، بالتخيل ، مستعينا بالتخيل في أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجرى مجراه ، مما يقاربه إلى علم بالمجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجرى مجراه ؛ وربما تأدت إلى المطلوب وربما أنبتت .

وأما الحدس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة ، بأن يعلم العلة فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريبا من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عقيب طلب وشوق .

وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة

في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ، كأنه ماتخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها  
يضيء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحدس ، طريق الاكتساب والفكر : في  
نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولكن يفارقه في جهة زول الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال:

فإن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحدسية موجودة في غير النبي فإن  
الإنسان يجد في نفسه هذا التحدس في مسائل كثيرة ، ولكل أحد في صناعته  
حدوس فإن شرط في النبي أن يكون في جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود  
فإنه ربما يمتنع عليه الحدس في مسألة أو مسائل .

وأيضاً فإن عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شيء ما من الغيب والشهادة  
فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حدس ، وقد  
اثبت له الحدس ، فهذا خلف .

وإن كان الحدس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصة له .

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدود يختص بالنبوة ،  
فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتبتم العقل أربع مراتب : الحيولاني ، والملكية ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ففي أى مرتبة توجد للنبي خاصية ، تتميز بها عن سائر الناس ؟ ! .

الجواب أن نقول : من لم يثبت في العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .

وأما الترتب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .

والتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .

والترتيبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص على حد محدود .

أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

### أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا في العلوم الإلهية ، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية ، تابعة في الوجود للصورة التي في النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ماهو متصور فى عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مباد لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلا طبيعيا فى البدن الذى لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية ، التى ترسم فى النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعى وميل غير غريزى ، يدعن لها الطبيعة .

والصورة الخوفية التى ترسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه .

والصورة الفضبية التى ترسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة المعشوقية ، عند القوة الشهوانية ، إذا لحت فى الخيال ، حدث عنها مزاج ، يحدث ريحا من المادة الرطبة فى البدن ، ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى ، حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، فى جوهر العنصر ، لما وجد فى هذا البدن .

ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ماهو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها ، فى المادة التى رسم لها ، وهو بدنها ؛ بل إذا شئت أحدثت فى مادة العالم ، ماتتصوره فى نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ،  
وتكثيف وتلين ، كما تفعل في بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هاطلة ،  
ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما  
أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذى يقع له هذا الكمال في جبلة النفس ، ثم يكون خيرا متحليا  
بالسيرة الفاضلة ، ومحامدا الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً عن الرذائل  
ودنياه الأمور ؛ فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى  
بها ، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه ، وضبطه القوى وإسلاسها  
من هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبلة .

ثم من يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .  
واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هما ظنون إمكانية  
سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .

ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحبي  
الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً  
متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، في إثبات أمور عجيبة لها وجود  
وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك  
من أحسن الفوائد ، والله ولى التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشرى ، من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا ، وأوتي للقوة التخيلية استقامة وهمة ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة ، فيصير العالم وما يجري فيه ، متمثلا لها ، ومنتهشا بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة ، حتى تنتهي إلى درجة النفوس السماوية . ثم الذي له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية .

ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية . ولا حصة له في أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذي ليس له في القوة النظرية ، لا تهيو طبيعى ، ولا اكتساب تكافى ولكن له التهيؤ في القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقي الذي يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذي إن نسب نفسه إلى عالم العقل ، وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعلا فيه ما يشاء .

والذي يتلوه أيضا رئيس كبير ، بعده في المرتبة .

والباقون هم أشراف النوع الإنساني وكرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى ، إلا أنهم يصلحون



الأخلاق ، ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأزكياء من النوع الإنساني ، ليسوا من ذوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان » هذه هي خواص النبوة في نظر الغزالي ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثير ، أو أنه أقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص في الأشارات النمط العاشر ، المعنون بـ « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من رأى ، أو فى معنى أوضح ، اتفق الغزالي معه ، ولا أحب أن استرسل فى ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينبجر بتمام ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه ، ويكفى أن نذكر بعض العبارات لنتبين فيها مقدار تشابههما . قال : (١)

« إذا بلغك أن عارفا ، أطاق بقوته فعلا ، أو تحريكا ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة » .

« قد (٢) يشاهد قوم من المرضى والمموورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن ... »  
« ولعلك (٣) قد تبلغك عن العارفين أخبار تسكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفا استسقى للناس ، فسقوا ... »

« والذي<sup>(١)</sup> يقع له هذا في جبهة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ...  
والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث » .

« إعلم<sup>(٢)</sup> أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .  
واسكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة لمحي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه » .

وقد لخص الغزالي هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً — على لسان الفلاسفة — في كتابه التهافت ثم كر قائلاً<sup>(٣)</sup> :

« فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لاننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره » .

### تعليق

وأنه لما يلفت النظر ويثير الدهشة في نفس القارئ أن تكون أفكار

الغزالي هذه وليدة الكشف والالهام .

فهذه الآراء فى جملتها ، هى آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الانسان إلى اليوم ، ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحاربونها ويقفون منها موقف العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالي من اللوح المحفوظ ، فتكون هى الحقة فى الواقع ونفس الأمر ؟ !

وإنما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالي أيضاً خشية أن تسيء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالي ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية — حيث كانوا آخر المطاف — القاء المتعب المستسلم .

ولما كان منهمجهم يقضى بإهمال الحواس ، والجلوس للخلوة فى مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث فى النفس خيالات وتشويشات (١) .

ولما كان الغزالي قدأكثر من القراءة فى كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنضر وأبهج من آراء غيرهم .

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ،

---

(١) على نحو ما بين لنا الغزالي فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم

المتصوفة على منهمجهم

وإنما نبعت من الخزانة ولم تفض من الخارج .  
ولعمري أن هذه المجافاة الظاهرة ، بين المقدمة والنتيجة من شأنها أن تثير  
الشك في الكتب التي تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التي قامت على صحتها  
لا تدع مجالاً لذلك .

### تعليق آخر :

أكبر الظن أن كل آراء الغزالي الفلسفية قد تحتل إلا قوله بقدم العالم  
وأبديته ، وقوله بالبعث الروحاني فقط ، وقوله بعدم علم الله تعالى بالجزئيات .  
فسوف يغضب للغزالي . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون  
له ويحاولون نفي هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحجة كما أعوزت ابن الصلاح  
غضبوا على الغزالي .

ولقد توقع الغزالي نفسه ذلك ؛ فتمثل في « منهاج العابدين » وهو آخر  
مؤلف له على الإطلاق .

بقول زين العابدين :

|                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| إني لأكتم من علمي جواهره   | كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتننا |
| وقد تقدم في هذا أبو حسن    | إلى الحسين ووصى قبله الحسن  |
| : يارب جوهر علم لو أبوح به | لقل لي أنت ممن يعبد الوثنا  |
| ولاستحل رجال مسامون دمي    | يرون أقبح ما يأتونه حسنا    |

ولكني أقول : قد تكون هناك مندوحة لعدم الغضب له أو عليه معاً .  
أما القول بقديم العالم ، فليس الغزالي وحده هو الذي انفرد بالقول به من  
دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والذود عنه .  
فهذا فخر الدين الرازي الذي نافح ابن سينا في شرحه لأشاراته ، ورد عليه  
فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه  
العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال « وأشترط على نفسي ألا أتعرض لذكر  
ما اعتمدته فيما أجده مخالفاً لما اعتقده ، فأن التقرير غير الرد ، والتفسير غير  
النقد » .

هذا الإمام جوز القبول بقديم العالم أو كاد .  
روى خوجه زاده (١) أن الأمام علق على قول جالينوس « لست  
أدرى آ لعالم قديم أم محدث ، قائلًا : وهذا دليل على انصاف جالينوس ، وأنه  
كان طالبا للحق ، فأن المسألة في نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصى على  
الأفهام » .

وأصرح من كل ذلك مافي شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني من  
أن ابن يتيمة قائل « بقديم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ،  
وما من جزء من أجزاء الزمان ألا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك

---

(١) في كتابه « تهافت الفلاسفة المطبوع على هامش «تهافت الفلاسفة»

للغزالي ص ١٥ .

أن ابن يتمية كان من المخالفة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جالوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلي ، فكانه أزلي ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يمد عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً .

بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة - هو كتاب حواشي العقائد النفسية - يرى بعض المشتركين في تأليفه أن دليل القول بحدوث العالم غير تام . وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يابخص دليل القول بحدوث العالم فيقول (١) :

« أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فأن القدم ينافى العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف المماول عن العلة .  
وأما الأعيان . الخ ... »

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد « الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث » ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التى لم يشاهد حدوثها قديمة وإن

طراً عليها العدم ، إذ لم تسلم قضية « إن العدم ينافي القدم » .  
ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث  
الجواهر بقولهم « وملازم الحادث حادث » إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً  
لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالي .

« واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم  
الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود  
زماناً ، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله »

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والأيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً  
فتى كان القصد قديماً - وهذا مما لا استحالة فيه - كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالي في اعتراضه ، أو في الاعتراض الذي  
يحكيه راضياً عنه . ويعلق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالي  
فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول  
« وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقدم القصد  
على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز  
أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد  
عليه - أي على الوجود - كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان  
إذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له  
- أي للوجود - بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد - أى ولا يلزم القصد - إلى ايجاد الموجود ، لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا اليجاد ، كما لا يلزم شىء من ذلك من تقدم اليجاد عليه - أى على الوجود - .

وانما قيد القصد بالكامل - أعنى ما يكون مستلزما المقصود - وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازا عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً .

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدى إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلا بالايجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللزوم فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم ان صح دليله .

لكن بقى أن نعرف هل الغزالى يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يرى القول بالأيجاب ؟ الواقع أن الغزالى فى الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجا .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاءه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالى لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .



وأما القول بعدم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدواني و « الشيرازي » صاحب المحاكمات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير مافهمه « الطوسي » و « الامام الرازي » و « الغزالي » .

فقد قال الدواني في شرحه « للمقائد العضدية » .

« إن السكينة والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالأدراك بالعقل يسمى كليا ، والأدراك بالحواس يسمى جزئيا ، فمعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك السكيات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فیتنوع إدراكنا إلى كلي وجزئي - وعلى هذا يكون ابن سينا قائلاً بادراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طريق إدراكها غير طريق إدراكنا ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات <sup>(١)</sup> .  
وأما صاحب المحاكمات فقد قال: <sup>(٢)</sup>

« إن اعتراضه - يعني الطوسي - وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ - يعني ابن سينا - لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أي مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم في زمان وعدمه في زمان آخر ، كما في علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا وخارج منه في زمان كذا بعده

---

(١) بالمعنى لا بالنص .

(٢) نقلاً عن حاشية العقائد العضدية للاستاذ الامام ص ١١٢

أو قبله ، بالجلل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبدا فلا حال ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كالأقرب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغييرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضا » .

وشرح صاحب المحاكات لعبارة « ابن سينا » على هذا النحو شرح دقيق وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلا عن كونه الظاهر المتبادر فأن العلماء والفلاسفة السابقين على « ابن سينا » والذين يظن أن « ابن سينا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا لهذه المسألة على النحو الذي شرحه الشيرازي صاحب المحاكات . فالأستاذ « أحمد أمين » في كتابه « ضحى الاسلام <sup>(١)</sup> » يروي لنا أن المعتزلة أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، وكيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم تابع للمعلوم ، والله تعالى منزّه عن التغير فيقول .

« وكذلك أثاروا - يعنى المعتزلة - مسألة من أهم المسائل وأعقدها ، كان الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزلة على نمطهم وأجابوا عنها في حدود إيمانهم .

تلك هى أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزّه عن ذلك ، فإذا

كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعدم وقد كان موجودا ، وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن ، وأعدمته بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الألوهية القديمة بالشيء فتوجدته؟! ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن ؟ !

فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تبشره تغير في القدرة وقد ثبت أن الله لا يلاحظه تغير ما ؛ إذ ذلك بلا شك شأن القديم وكذلك القول في الإرادة . ومثل ذلك يقال في العلم ، فالعلم هو انكشاف المعلوم على ماهو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابسا ، والحى ميتا والله تعالى يقول « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين . وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء ، على ماهو عليه فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات ، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث »

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم فقال :  
« إن الذى أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فإما لم يكن الله مكانيا ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات ( كذا<sup>(١)</sup> ) على السواء ، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانيا  
(١) والصواب الأمكنة .

لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له في كل وقت وليس في عامه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً ، لا يتغير أصلاً فعلم الله بالأشياء ، إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل في ذهننا كذلك ، لقصور علمنا وعدم إحاطته ، وحدوده بالزمان والمكان ..

ومثل ذلك مثل شيء ملون بألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حديقها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم ، وما لم يواجه حديقها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان ومقارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة .

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول (١) :

« فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صورته «هوميروس» ومن هذا حذوه من الشعراء ، وهو كاه في حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول

كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائم سوى الحاضر .  
يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكات » لعبارة « ابن سينا » تأويل  
صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول (١) :

« وكلام الشيخ - يعنى ابن سينا - على هذا الحمل - يعنى تحمل صاحب  
المحاكات - من أحسن الكلام فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة وهذا  
الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين  
جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » فى  
« النصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها .

وحيث إن عبارة الغزالى فى مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا  
فيمكن أن يقال فيها ما قيل فى تلك فلا يكون الغزالى قائلاً بعدم علم الله للجزئيات  
لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم فى عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن  
يفهم فى عبارة الغزالى ، لأن الغزالى لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم  
فى عبارة ابن سينا التى تشبهها الفهم الذى ذكره فى كتابه مقاصد الفلاسفة  
كان ذلك دليلاً على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا  
وإلا لغير فى عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التى يرى أنها تفيد  
ذلك المعنى .

لأنى أقول : إن الغزالى قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر

العامة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغة في تنفير العامة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

واحتمال آخر أن الغزالي لما كان في تلك الفترة في نشوة غرور ، وحب ظهور — كما سبق القول — فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

واحتمال ثالث أن الغزالي لم يكن في تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكري ما بلغه بعد حين تصوف وكوشف ، وسجل معارفه في « معارج القدس » وغيره من كتبه المضمون بها ، فلمعله لم يكن فاهما مقصد ابن سينا من عبارته حين نقدها .

على أن الغزالي في كتابه التهافت<sup>(١)</sup> يحكي لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأي الذى فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول<sup>(٢)</sup>

« والاعتراض عليه — أى ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا — من وجهين أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء

---

(١) واللجوء هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستئناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدراً لتصوير الحقيقة في نظر الغزالي .

(٢) ص ١٩٦

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغييراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدمك ، ثم إلى شمالك ، فتتماقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ، وهكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير و غرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا في نص ابن سينا أنه يفيد عدم علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

(١) أنه عرى العلم الالهي عن الزمان .

(٢) وان الجزئيات متغيرة متشكلة .

(٣) وان العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .

(٤) وان تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لهم أن علم الاله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .

إن ابن سينا يرى أن علم الاله سبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكات أن يكون الاله قد علم منذ الأزل أن الشمس في وقت كذا يحول القمر بينها وبين الأرض فتتكسف وتستمر كذا منكسفة ثم بعد ذلك

يجاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كذا حتى يأتى الليل وتغيب . . . الخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلى . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرقت الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الأشراف لأنه يعلمه بالعلم الأزلى .  
فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدي إلى كثرة العلم .

\*\*\*

والغزالي أيضاً كابن سينا في هذه المسألة فقد نص نصاً صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال (١) :

« وكثرة العلوم المتعددة لا تؤدي إلى كثرة في ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات واجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكننا يستحيل أن يعلم وقوعه أولاً ووقوعه لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ما يمكن بنفسه ، فهو واجب بسببه



فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجبا ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن السكل يرتقى إليه في سلسلة الترقى فلما كان عالما بترتيب الأسباب كان عالما بالسكل ، أسبابها ونتائجها ، فنزه علمه عن الحس والخيال والتكثير والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه .

ومتى كان الإله عالما بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالما بالمسببات كذلك ، فإذا حصل السبب الفلاني ، فحصل عنه مسببه لم يتجدد للإله علم بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغيب عنه فيكون العلم أصلا ، والمعلوم تابعا ، والعلم واحدا ، والمعلوم متعددا .

\*\*\*

وأما اضطرابه في مسألة البعث فيكفي أنه صرح بأن الأجسام ستبعث .

تعليق ثالث :

ومما يؤيد مشابهة آراء الغزالي ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك

واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

« إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات في أصحابها ، حمق ، وينبغي أن

ينظر العاقل إلى الطريق الذي عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقا مأمونة قبل

الآراء وإلا ردها .

قال الغزالي (١) :

« ولقد اعترض على بعض الأسرار المبتوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية <sup>(١)</sup> ، وأكثرها موجود معناه في كلام الصوفية <sup>(٢)</sup> . وهب أنها لا توجد إلا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه مؤيدا بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغى أن يهجر ويترك . . . ؟ ! »

والغزالي يبين لنا في كتابه النقد أنه إذا كان قد عاب الإطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس في نظر الغزالي متفاوتون ، والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير .

قال في معرض الحديث عن الفلسفة :

« والماقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل (١) النص على البعض يفيد أن الغزالي لا يدعى أن آراءه كلها مأخوذة من الشريعة .

(٢) وهذا يفيد اتفاق الغزالي مع الصوفية في كثير من المسائل لا في النهج فقط كما يريد أن يقول بعض الناس .

الضلال ، علما بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفى البصير ، ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبي دون العزم البارع <sup>(١)</sup> .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالي ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرويهما ويناقشها في كتابه المنقذ ، يرويها غيره بصور أشنع وأفظع ، قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى <sup>(٢)</sup> :

« ومما نقم عليه - يعنى الغزالي - ما ذكر من الألفاظ المستبشعة ، بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام » .  
وقال <sup>(٣)</sup> :

« حمل إلى السلطان على بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمير المسامين - لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب - أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالي ، وتوعد بالقتل

---

(١) ص ٩٩ المنقذ . (٢) ج ٤ ص ١١٠

(٣) ج ٤ ص ١١٤ .

من وجد عنده شيء منها (١) .

كل هذا يؤيد لنا وجد الشبه بين أفكار الغزالي وبين فلاسفة الإسلام  
فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ؟ ! .

الواقع أن الغزالي :

(١) وضع كل الآراء التي وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها  
أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلاً لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال  
بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك في كل الآراء ، وشك في كل  
وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشيء أصلاً .  
(٢) اختط لاكتساب اليقين خطة وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً  
إلا عن طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل في مسائل ما وراء  
الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاءها  
والإلهام وفيوضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف ، عول عليها غير الغزالي  
من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأي في الغزالي - بناء على هذا - أنه فيلسوف فما يشكل من

---

(١) ولعل في ظهور الغزالي بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ،  
ما يؤيد نسبة الكتب التي تحمل أفكاراً فلسفية إليه .

أسره أن يتحدث أحيانا فلا يستملى مكاشفاته ، كما هو العهد به ، حيث هو صوفي مكاشف ، ولا يستملى العقل ، الذى اتخذه عضداً وعوناً لفيوضاته ؛ ولكنه يقول قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء فى كذا .  
استمع إليه يقول<sup>(١)</sup> :

« إعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد - يعنى العقل الهىولانى - هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع أم مختلف . فقال جماعة : إنها متشابهة فى هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد فى نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة » .  
ولا يعدم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، فى مواضع أخرى منه<sup>(٢)</sup> فهل الغزالي ينقل عن غيره ؟ ! مع أن المجتهد الذى اختط لنفسه طريقاً ، لاكتساب العلوم لم يشق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .  
ثم إذا جاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعتمد إلى الفلاسفة الذين خطأ منهمجهم وحكم عليه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبى .  
هذه شبهة تحميك فى نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ،

---

(١) ص ٥٦ من المعارج . (٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

واسكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .

أما عن الجزء الأول ، فالغزالي قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد ينفق على قدر الرزق ، والغزالي لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم ينل غيره .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكشف بها الغزالي فلا بد له - إذا أراد معرفتها - من تلقيها عن غيره .

وأما عن الجزء الثاني فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء - إذا استعملها الغزالي - على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالي في مواضع من كتابه « الأحياء <sup>(١)</sup> » كلمة « الحكماء » في موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوي بينهما ولا يرى كلمة « الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً في كتبه بقوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سبباً وذماً . وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على معنى واحد في استعمال الغزالي ، أن يذكر أمهات الفضائل التي لا يرى فرقة من الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل في أولها « الحكمة » فإذاً يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالي فسر لنا الحكمة في كتابه « معارج القدس <sup>(٢)</sup> »

(١) ص ٤٦ ج ٨ حيث يقول « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا

بما هيأه الله لهم من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦

وفي كتاب «الاقتصاد»<sup>(١)</sup> بأحد معنيين ، إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان - في نظره - مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالي أن يأخذ ما لم يكشف به من الحقائق عن جماعة طريقهم مأمون عليها الخطأ في نظره ، كما لا بأس - في نظره - على غيره في أن يأخذ معارفه ، من مكاشفاته هو وفيوضاته ، ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراءة من عهده .

ولكن إذا كان الغزالي يأخذ المعارف عن غيره ، فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً ؟!

المعروف أن الفيلسوف ، لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكن لماذا لا يكون الغزالي فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثيراً جداً وماعداء مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين في ذلك ما يحيط من أقدارهم كفلاسفة

### تعليق رابع:

ومما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالي وابن سينا ، توافقاً في ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هي ذا بهما إلى أن للحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب للخاصة ، يجب أن يستر عن العامة ، لئلا تزيغ عقائدهم ، وتضطرب أفتدتهم ، وما يظهر منها للعامة ، ليس بذى غناء للخاصة .

أما حديث الغزالي عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، في فصل «ملاحظات على كتب الغزالي» وفصل «الغزالي كما فهمته» .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فمنه ما ذكره في آخر النجاة<sup>(١)</sup> :

« ... فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها .  
فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا ، بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسننه تعريفة إياهم :

أن لهم صانعا ، واحدا ، قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له .



فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق ، الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكد .  
وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات ، التي تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصالح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم ، فما كل بمتيسر له في الحكمة الإلهية .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب بأن يرخص في التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه (١) .

(١) ربما كان في هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع في كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والذي أشرنا إليه فيما مر ص ٤٩٤ ، إذ في هذا ما يدل

وأما الحق في ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجحلاً ، وهو أن ذلك شيء ،  
لا عين رآته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن  
الألم ما هو عذاب مقيم .

وأعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير في هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله  
سبحانه على وجهه - على ما علمت -

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستدعي المستعدين  
بالجبل ، للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتيها في الدنيا والآخرة .

### تعليق خامس :

ومما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضاً ، أن رجلاً معاصراً للغزالي ، أو  
يكاد ، قد أدرك - كما أدركنا - أن الغزالي إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين  
على وجه العموم ، فقد تأثر خطي واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال  
صاحب طبقات الشافعية الكبرى<sup>(١)</sup> :

« ويقول المازري : كان في هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف

---

= على أن أحد الجانبين في كلامه ، مذكور لا لأنه يعتقد أنه ولكن لأنه أنسب  
بأفهام العامة فحسب .

بابن سيدنا ، ملاً الدنيا تآليف في علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته  
قوته في الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده  
حتى تم له ما لم يتم لغيره .

وقد رأيت جملة من دوواينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر  
ما يشير إليه من الفلسفة » .

والحمد لله أولاً وآخراً  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد

---

## اعتذار

أحلنا في هوامش الكتاب ، في مناسبات خاصة ، على ملحق نفسه للنصوص ، ولم يكن هذا الملحق ضروريا ، ولا حتميا ، ولكنها الرغبة في الكمال التي لا تعرف الوقوف عند حد .

وإذ الجأتنا ظروف الطبع إلى عدم الوفاء بهذا الوعد ، فإننا نكتفي بالإشارة إلى مواضع هذه النصوص :

النص رقم ١ الموعود به في ص ١٤ يوجد في كتاب فاتحة العلوم ص ٤٧  
طبعة الخانجي سنة ١٣٢٢

النص رقم ٢ الموعود به في ص ٤٦ يوجد في كتاب تهافت الفلاسفة ص ٩٠ ، ١١٨ ، ١٢٤ ط الحلبي سنة ١٣٦٦ .

النص رقم ٣ الموعود به في ص ٥١ يوجد في كتاب ميزان العمل للغزالي ص ٣٩ ط الكردي سنة ١٣٢٨ .

النص رقم ٥ الموعود به في ص ٦٤ يوجد في كتاب الأحياء ص ٨ ص ٢٦  
طبعة لجنة الثقافة الإسلامية .

النص رقم ٤ الموعود به في ص ٨٦ يوجد في كتاب الاملاء على مشكلات الإحياء للغزالي ص ٢ طبعة لجنة الثقافة الإسلامية .

النص رقم ٦ الموعود به في ص ٩١ يوجد في كتاب المقصد الاسني للغزالي ص ٧٦ ط المكبة العلامة .

النص رقم ١٧ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء للغزالي ص ٨٠٥ .

النص رقم ٧ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس ص ١١ ط السكردي سنة ١٣٤٦ .

النص رقم ٨ أ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء ص ١١ ٨٠٠

النص رقم ٨ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس ص ١٠٥ .

النص رقم ١٩ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٠ ط الخالجي سنة ١٣٢٠ .

النص رقم ٩ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس ص ١٨٠ .

النص رقم ١٠ أ الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب الأحياء ص ٢٢ ٨٠٠

النص رقم ١٠ ب الموعود به في ص ٩٤ يوجد في كتاب معارج القدس ص ٩٨ .

النص رقم ١١ أ الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب ميزان العمل للغزالي ص ٨٣ .

النص رقم ١١ ب الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب معارج  
القدس ص ٨٠ .

النص رقم ١٢ ا الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب الأحياء ص  
٣٣ - ٨ .

النص رقم ١٢ ب الموعود به في ص ٩٥ يوجد في كتاب معارج القدس  
ص ١٦٢ .

النص رقم ١٣ الموعود به في ص ١٠٧ يوجد في كتاب ميزان  
العمل ص ٨ .

النص رقم ١٤ الموعود به في ص ١٠٨ يوجد في كتاب مجموعة فرائد  
الآلء ص ٧٦ طبع الكردي .

# فهرس

الموضوع

مقدمه

الصفحة

٣

## الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول :

١٤

الحال العامة والسياسية في عصر الغزالي

الفصل الثاني :

١٩

حياة الغزالي

مولده ونشأته — ١٩ ، في نيسابور — ٢١ ، في المعسكر — ٣٦ ،

في بغداد — ٤٢ ، في الشام وبلاد الحجاز — ٦٠ ، في نيسابور

ثانياً — ٧٥ ، خلاصة — ٧٧ ، استنتاج — ٨١ .

الفصل الثالث :

٨٧

ملاحظات على كتب الغزالي

الملاحظة الأولى — ٨٧ ، الملاحظة الثانية — ٨٨ ، الملاحظة الثالثة — ٩٣ ، الملاحظة الرابعة — ٩٩ .

### الصفحة الرابع :

٩٠٤  
الغزالي كما فهمه الباحثون  
رأى ابن طفيل — ١٠٤ ، رأى ابن الصلاح — ١٠٩ ، رأى الدكتور  
زكي مبارك — ١١٦ .

### الفصل الخامس :

١٢٢  
الغزالي كما فهمته .

## الباب الثاني

### الحقيقة عند الغزالي

### الفصل الأول :

١٧٢  
وسيلة الحقيقة عند الغزالي

### الفصل الثاني :

٢٠٨  
جوهر الحقيقة عند الغزالي .

### الإلهيات :

### وجود الإله :

رأى الغزالي في معارج القدس — ٢٠٨ ، رأى ابن سينا في النجاة — ٢٠٩ ، رأى  
ابن سينا في الإشارات — ٢٠٩ ، رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد — ٢١٠



رأى إمام الحرمين فى الإرشاد - ٢٢٠ .

وحدة الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٢٩ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٣١

رأى الفارابى فى فصوص الحكم - ٢٣٢ ، رأى الغزالى فى الاقتصاد فى

الاعتقاد - ٢٣٣ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٢٣٥ ، رأى أيضاً فى كتاب

التهافت - ٢٤١ ، رأى إمام الحرمين فى الإرشاد - ٢٤٤ .

ذات الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٤٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٤٨

رأى الغزالى فى التهافت - ٢٥١ ، رأى الرازى فى المحصل - ٢٥٢ ، رأى

الطوسى فى المحصل - ٢٥٢ ، رأى عضد الدين الإيجى وشارحه السيد - ٢٥٣

علم الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٥٤ ، رأى الفلاسفة فى كتاب مقاصد

الفلاسفة - ٢٥٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٢٦١ ، رأى الغزالى فى

الاقتصاد فى الاعتقاد - ٢٦٣ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٢٦٤ ، رأى ابن

سينا فى الإشارات - ٢٦٨ ، شرح الغزالى لنص ابن سينا - ٢٧١ ، شرح

فخر الدين الرازى لنص ابن سينا - ٢٧٢ ، شرح الطوسى لنص ابن سينا

- ٢٧٣ ، نص الغزالى فى معارج القدس - ٢٧٤ ، رأى الغزالى فى كتاب

التهافت - ٢٧٨ .

إرادة الواجب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٢٨٦ ، رأى الفلاسفة فى مقاصد الفلاسفة

٢٨٧ ، رأى الفلاسفة في تهافت الفلاسفة - ٢٨٧ ، رأى الغزالي في الاقتصاد

٢٨٨ ، رأى الغزالي في التهافت - ٢٩١ .

قدرة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٢٩٣ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة

٢٩٦ ، رأى ابن سينا في الإشارات - ٢٩٨ ، رأى الغزالي في معارج

القدس - ٢٩٩ ، رأى الغزالي في الاقتصاد - ٣٠٢ ، رأى الغزالي في

التهافت - ٣٠٧ .

جود الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٣ ، رأى ابن سينا في الإشارات - ٣١٤

عناية الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٥ ، رأى الغزالي في الإشارات - ٣١٥

حكمة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٧ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة - ٣١٨

ابتهاج الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣١٨ ، رأى الفارابي في المدينة الفاضلة

٣١٨ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٢٠ .

الكونيات : ٢٢٣

قدم العالم :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٢٩ ، رأى الفارابي في المجموع - ٣٣٠

رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٣٥ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٣٤٠ رأى

الغزالى فى الاقتصاد - ٣٤١

أبدية العالم :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٤٢ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٤٣

رأى الفلاسفة فى مقاصد الفلاسفة - ٣٤٤ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٣٤٤

حاجة العالم إلى صانعه :

رأى ابن سينا فى الإشارات - ٣٤٦ ، رأى الغزالى فى معارج القدس ٣٤٧

حياة السموات :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٤٨ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٤٨

رأى الغزالى فى التهافت - ٣٤٨ .

نظرية السببية :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٤٩ ، رأى الغزالى فى التهافت - ٣٥٢

رأى الغزالى فى الاقتصاد ٣٥٣ .

تركيب الجسم :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٥٣ ، رأى الغزالى فى الاقتصاد - ٣٥٤

مستويات الكون :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٥٤ ،

الإنسانيات :

أنواع النفس :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٣٥٦ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٣٥٩

جوهرية النفس :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٦٠ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٦٣

رأى الغزالي في التهافت - ٣٦٥

القوى الحيوانية :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٦٦ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٦٨

القوى الإنسانية :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٧١ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٣٧٨

العقل الهولاني :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٤

مراتب العقل الهولاني في القرآن :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٦

تظاهر العقل والشرع :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٨٧

غنى النفس عن الجسم :

رأى ابن سينا في معارج القدس - ٣٨٩ ، رأى ابن سينا في الاشارات - ٣٩٠

حقيقة الإدراك :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٣٩١

أسئلة نفيسة :

السؤال الأول - ٣٩٣ ، السؤال الثاني - ٣٩٤ ، السؤال الثالث - ٣٩٥ ،

السؤال الرابع - ٣٩٧ ، السؤال الخامس - ٣٩٨ ، السؤال السادس - ٣٩٩  
السؤال السابع - ٣٩٩ ، السؤال الثامن - ٤٠٠ ، السؤال التاسع - ٤٠٢  
السؤال العاشر - ٤٠٣ ، السؤال الحادى عشر - ٤٠٥ ، السؤال الثانى عشر  
- ٤٠٦ ، السؤال الثالث عشر - ٤٠٧ ، السؤال الرابع عشر - ٤٠٨ ،  
السؤال الخامس عشر - ٤٠٩

حدوث النفس :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٤١١ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٢٦

خلود النفس :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٤٢٩ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٣٧

رأى الغزالى فى التهافت - ٤٤٤

البحوث الأخلاقية :

فائدة الشهوة :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٤٥٦

فائدة الغضب :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٤٥٩

الفضائل :

الحكمة - ٤٦١ ، الشجاعة - ٤٦٣ ، العفة - ٤٦٦ ، العدالة - ٤٦٨

السعادة :

رأى الغزالى فى معارج القدس - ٤٧١ ، رأى ابن سينا فى النجاة - ٤٨٢

رؤية الإله :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٤٩٥ ، رأيه في منهج العابدين - ٤٩٦

البعث :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٤٩٧ ، رأى ابن سينا في النجاة - ٥٠٥

رأى الغزالي في التهاوت - ٥٠٥ ، نقد رأى الغزالي وابن سينا - ٥٠٥

رأى الغزالي في المضمون به على غير أهله - ٥٠٧ ، رأيه في المقصد الأسنى

- ٥١١ ، رأيه في الدرة الفاخرة - ٥١٢

النبوات :

المعجزة والكرامة والسحر :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٥١٦ ، رأيه في الاقتصاد - ٥١٨

الرؤى والمنامات :

رأى الغزالي في معارج القدس - ٥١٩

خواص النبوة :

الخاصة الأولى ورأى الغزالي فيها - ٥٢٤ ، الخاصة الثانية ورأى الغزالي

فيها - ٥٣٤ ، الخاصة الثالثة ورأى الغزالي فيها ٥٣٧ .

رأى ابن سينا في هذه الخواص - ٥٤١ ، رأى الغزالي في هذه الخواص في

كتاب التهاوت - ٥٤٢

تعليق - ٥٤٢ ، تعليق آخر - ٥٤٤ تعليق ثالث - ٥٥٧ ، تعليق رابع -

٥٦٣ ، تعليق خامس ٥٦٦ اعتذار - ٥٦٨

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بمؤلف على إحدائها: الدكتور منصور فهمي باشا رئيس الجمعية، والدكتور على عبد الواحد داني وكيلها

يترك فيها أهمّ الباعثين في الفلسفة والوجودية . تتألف التريضة  
سلسلة في السرى وتجهل مسائل الفلسفة في تناول الجميع ، ضرورة لكل  
ف وفاء .

ظهر منهم :

١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى

عبد الرازق

شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخرى للجمعية

٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد داني

أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

٤ - الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

٥ - الملامية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي

رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

٦ — التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام بك  
عميد كلية الآداب بجامعة فزاد الأول

٧ — المسئولية والجزاء : للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي  
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٨ — التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: الدكتور توفيق الطويل  
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول

٩ — الدين والوحى والإسلام : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى  
عبد الرزاق

شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخري للجمعية

١٠ — اللغة والمجتمع : للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي  
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

١١ — إرادة الاعتقاد لوليم چمس : ترجمة الدكتور محمود حب الله  
أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

١٢ — المشكلة الأخلاقية والفلاسفة : ترجمه الدكتور عبد الحليم محمود  
لأندريه كريسون  
المدرس بكلية اللغة العربية

: والأستاذ أبو بكر زكري  
المدرس بكلية أصول الدين

١٣ — الملاج النفساني قديماً وحديثاً : للأستاذ حامد عبد القادر  
الأستاذ بكلية دار العلوم

١٤ — الحقيقة في نظر الغزالي : للأستاذ سليمان دنيا  
مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين