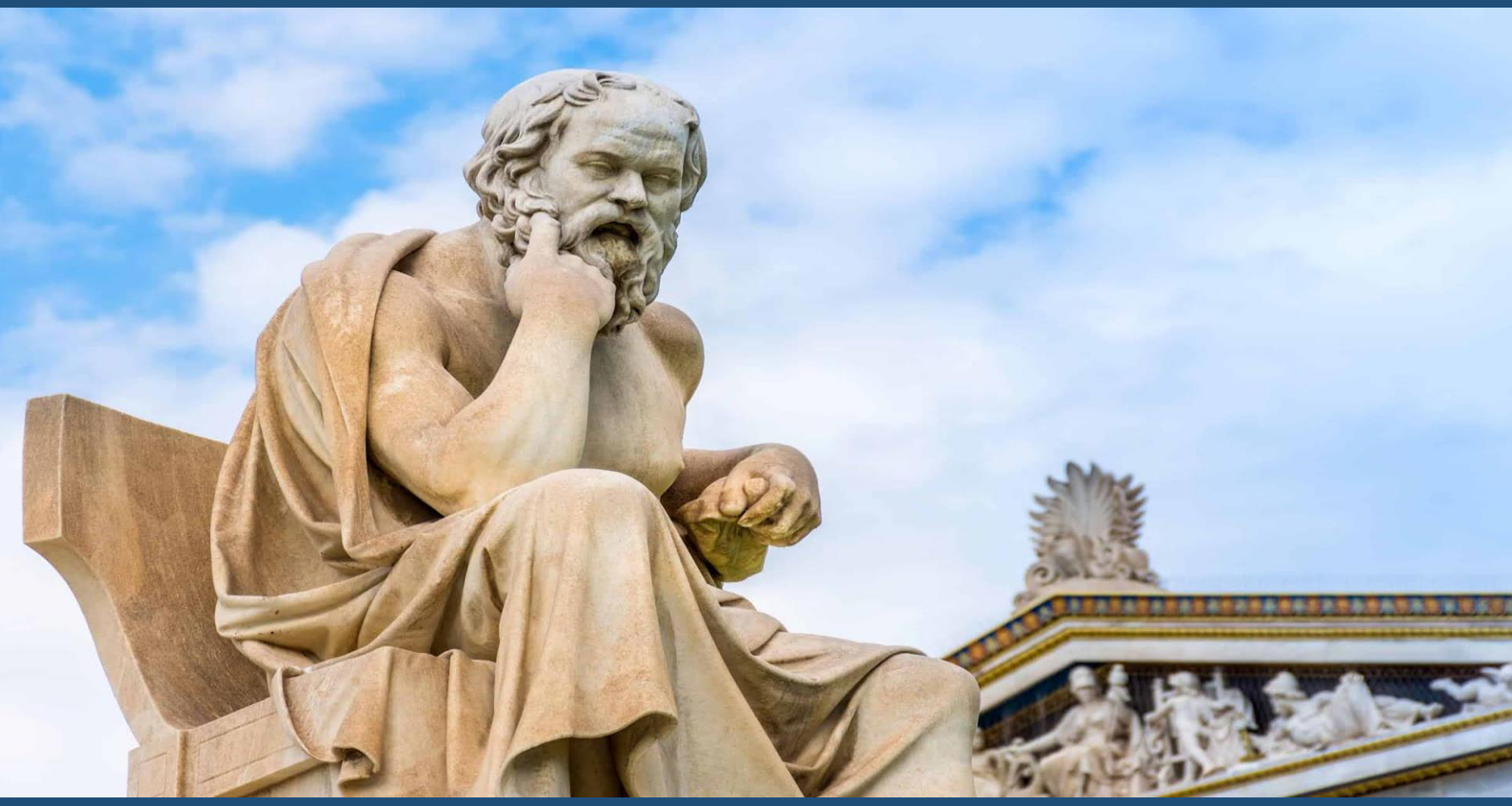
مركز روافد
للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed center for Studies and Researches
in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage
rawafedcenter.org

الغزالي والأفلاطونية المحدثة؛
كتاب مشكاة الأنوار نموذجاً



قسم الدراسات

02 يناير 2020

محمد لشقر

باحث في الفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2020

تقديم

إنّ واقعة تأثير رد يحيى النحوي على برقلس في تهافت الغزّالي قد أشار لها العديد من الباحثين في الفكر الإسلامي عموماً، وفي متن حجّة الإسلام خصوصاً، إذ يؤكّد هؤلاء أنّ البيهقي نسب ما أورده الغزالي في تهافته إلى يحيى النحوي، لكن الباحث عن معالم تأثر حجة الإسلام بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة يجد نفسه ملزما بالتعريج على مصنف لاحق للتهافت. هذا المصنف هو رسالة مشكاة الأنوار، والتي تعد أكبر دليل على حضور عناصر أفلاطونية محدثة ضمن مكونات فكر أبي حامد [1]. إذا كان مجموعة من الدارسين للمكتبة الغزّالية يتفقون حول ثبوت تأثيرات أفلاطونية محدثة خالطت فكر حجّة الإسلام، فإن هذا الاتفاق يتحوّل إلى

(1) انظر في ذلك:

- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط. 9. د. ت. ج. 1، ص. 183.
- ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط. 5. 1981م، ص. ص. 331-332.
- ديناني غلام حسين إبراهيمي، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 1425هـ/2004م، ص. 21.
- بدوي عبد الرحمن «الغزالي ومصادره اليونانية»، ضمن **كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، مهرجان الغزالي في دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961م، ص. ص. 224-225.

خلاف حالما نبادر إلى تحديد طبيعة وحيثيات تلك التأثيرات[2]. سنحاول في هذه الورقات إذن الكشف عن بعض من خصوصيات هذا اللقاء بين الغزالي الأفلاطونية المحدثة، حيث سنتوقف أولا عند معطيات كرونولوجية وفيلولوجية تهم تأليف وتلقي رسالة المشكاة، وهي المعطيات التي نعدها تمهيدا ضروريا للخوض في ما صاغه الغزالي من تأويل لآية النور ثانيا، لنجتهد في محطة ثالثة وأخيرة في ضبط شكل وحيثيات التأويل الغزالي الأفلاطوني المحدث، والذي اختزلناه اختصارا في ثنائيات متقابلة هي: الظاهر والباطن، عالم الملك وعالم الملكوت، ثم طور العقل وما طور وراء العقل.

1. المشكاة بين التأليف والتلقي:

تشغل رسالة المشكاة مكانة مميزة بل واستثنائية ضمن مكونات المتن الغزالي، لذلك نجدنا ملزمين في هذا المقام بالتنبيه إلى مجموعة من المعطيات الفيلولوجية والكرونولوجية المرتبطة بها. زمنيا ينتمي هذا المصنف إلى مرحلة الانسحاب أي المرحلة الفاصلة ما بين سنتي 488هـ/499هـ، إذ عبّرت خير تعبير عن فكر الإمام

(2) Wensinck A.J, *La pensée de Ghazzali*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940, p. p. 6-10-12-13-27-199.

- بدوي عبد الرحمن، «الغزالي ومصادره اليونانية»، ضمن **كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، م. م. ص. 237.
- دوهايم بيير، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة المرزوقي أبو يعرب، دار الفكر، دمشق، ط. 1. 2005م، ص. 246.

الصوفي المتقدّم قبل سنة500هـ بقليل [3]. لقد ميّز بروكلمان بين ثلاث صيغ للرسالة كان أوّلها مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، وثانيها مشكاة الأنوار الوارد ذكرها في حاجي خليفة بالجزء الخامس الصفحة 558 برقم 12086، وثالثها مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار للتحديد إلى سنن السيد المختار الوارد ذكرها في حاجي خليفة بالجزء الخامس الصفحة 518 برقم 12074 [4]. كما أنّ مستشرقاً ألمانيّا آخر هو وينسنك قد كتب مقالا حاول فيه إثبات أنّ القسم الأول من مشكاة الأنوار ما هو إلا مجرّد تلخيص للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات أفلوطين [5].

وفي بحث ألقاه بمؤتمر المستشرقين في باريس سنة 1947م، ادَّعَى مونتجمري وات أنّ الفصل الثالث من المشكاة تحت عنوان «في بيان معنى قوله صلى الله عليه و سلم إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» هو فصل منحول و مُقْحَم على النص الأصلي للمشكاة، على اعتبار أنّ القول ب 'فصل الحجب' يبقى «ذا نزعة أفلاطونية محدثة ... بينما الغزالي لم يتنصّل في أي موضع آخر- صراحة أو تضميناً- من

(3) Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres d'Al Ghazali,* édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959, p.p. 65-66.

(4) بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. 2. 1977م، ص. 193.

(5) Wensinck, *Semictische Studien uit de nalatenschap van J.A.Wensinck*, leiden, ,1944, p.p. 192-212.

نقلا عن: بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص. 197

النقد الذي وجّهه إلى الأفلاطونية المحدثة في كتاب التهافت وإن كان اقترب منها في عدة نواح» [6]. وقد ردّ عليه كلّ من بدوي وفريد جبر مؤكّدين صحّة نسبة الرسالة بأكملها للغزّالي، إذ جعل بدوي المشكاة في الرتبة الثانية والخمسين ضمن لائحة الكتب المقطوع بصحة نسبتها للإمام [7].

خلفت المشكاة ردود فعل عديدة بين قراء المتن الغزالي حيث عد فيلسوف قرطبة هذه الرسالة شاهدة على انضواء حجة الإسلام تحت راية الفلاسفة. يعزو أبو الوليد تذبذب مواقف أبي حامد إلى أثر الزمان والمكان في حياة الغزّالي الفكريّة «فلعلّ أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظن بأنه يرى رأي الحكماء» [8]، لا سيما أنّ كتبه تؤكد انضمامه لمعسكر الفلاسفة كما هو مثبت عن العلوم الإلهية في المشكاة [9]. أضف إلى ذلك حماسته للمنطق ودفاعه عنه كسبيل وحيد لبلوغ الحق، بل واستنباطه من القرآن [10]. سيكون إذن الغزّالي، في تصور أبي الوليد، مجرد لعبة تتدحرج بين إرادات أهل زمانه.

---

(6) مونتجمري وات، JRAS، 1949، ص ص. 21-22.

نقلا عن: بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص ص. 197-198

(7) بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص. 193.

(8) ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، ط. 3. د. ت. ص ص. 159-160

(9) نفسه، ص.118.

(10) نفسه، ص ص. 353-354.

أما حديثا فيبدو أن شكل ومدى وزمن اصطباغ فكر أبي حامد بسمات أفلاطونية محدثة يختلف بين كل من دوهايم Duhem ووينسينك Wensinck وبدوي. بالنسبة لدوهايم، فإن الغزالي قد بدأ أفلاطونيا محدثا في المقاصد لينتقل لنقد هذه الفلسفة التي كان يؤمن بها في التهافت [11]. أما وينسينك فقد ارتاح لصورة الغزالي الواحدة والتي تفيد أنه كان وظل وفيا لأفلاطونيته المحدثة [12]. من جهته اعتقد بدوي أن أبا حامد قد كان متأثّراً بأرسطو والمشائية اليونانية والإسلامية خلال المرحلة التعليمية الأولى أي الفترة الفاصلة ما بين سنتي 484هـ و488هـ ، وهو الميل الذي ضمنه كتابه المقاصد. لكنّه في فترة التصوّف الأولى، أي مباشرة بعد انسحابه من التدريس ببغداد، أصبح متأثّراً بالأفلاطونية المحدثة، فالرجل على حدّ تعبيره لم يهجر الفلسفة إلا ليتحوّل إلى فلسفة أخرى. لقد هجر الغزّالي الفلسفة الأرسطية في صورتيها اليونانية والإسلامية ليتحوّل إلى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والتي سيظل لها وفياً حتى آخر عمره [13].

إنّ القيمة المضافة لموقف حجّة الإسلام ذاك في تاريخ الفكر الإسلامي هي كون أبي حامد أوّلا ربط بين الفلسفة الأفلوطينية المحدثة وبين العقائد الإسلامية بتأويل الآيات القرآنية على نحو يقرّب بين الاثنتين، وثانياً إبرازه

(11) دوهايم بيير، **مصادر الفلسفة العربية**، م. م. ص.ص. 136-137-235.

(12) Wensinck A . J .*La pensée de Ghazzali* ,Op. Cit , p .26-27-79-199-200.

(13) بدوي عبد الرحمن، «الغزالي ومصادره اليونانية»، ضمن **كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، م. م. ص. 237.

لهذه الآراء الأفلاطونية المحدثة في ثوب إسلامي خالص، يبدو أنّه مستمد من القرآن والسنّة استمداداً لا أثر فيه لأي مؤثّر غير إسلامي، ثمّ ثالثاً وأخيراً ما أتى به خصوصاً في المشكاة من تفصيلات وتحليلات ربط فيها الفلسفة بالقرآن والسنة أوثق ارتباط عبر استنباط نتائج وأفكار كانت كامنة في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. إذن خلافاً لما يشاع عن حجّة الإسلام، لقد استطاع هذا الرجل عبر مزجه بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الإسلامية أن يعطي للفلسفة حقّ المواطن الكامل داخل ساحة الثقافة الإسلامية [14].

2. مفهوم النور في المشكاة:

كحال باقي رسائل أبي حامد، جاءت المشكاة جواباً على سؤال مخاطب استفسر الإمام أن يبثّ إليه «أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوّة والأخبار المرويّة مثل قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾. ومعنى تشبيه ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة مع قوله صلى الله عليه وسلم إنّ لله سبعين ألف حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره» [15]. قسّم حجّة الإسلام رسالته المشكاة إلى ثلاثة فصول، أوّلها في بيان أنّ النور الحقّ هو الله تعالى وأنّ اسم

(14) بدوي عبد الرحمن، «الغزالي ومصادره اليونانية»، ضمن **كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، ص. 236.

(15) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص. 3.

النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له [16]، وثانيها في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار [17]، وثالثة الأثافي فصل في معنى قوله صلى الله عليه وسلم ' إنّ لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ من أدركه بصره' [18]. كانت الغاية من تصنيف الرسالة إذن كما هو جلي من عنوانها تأويل آية النور، وقد رأى بعض الدارسين في هذا العمل مواجهة لدعاوى تأويل التعليميّة التي فسّرت هذه الآية على أنّها تشير إلى سلالة الشجرة النبويّة وفروعها [19].

وفق تقسيم ثلاثي للخلق، ألفينا لدى أبي حامد تمييزاً بين معنى النور بالوضع الأول لدى العوام، ثم معنى النور بالوضع الثاني لدى الخواص، ثم معنى النور بالوضع الثالث عند خواص الخواص. بالنسبة إلى العوام، النّور عموماً هو ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره، ولمّا كان وجود النور رهناً بوجود العين الباصرة تمّت المطابقة بينهما «فأطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة" [20]. أمّا الخواص فقد أدركوا ما في العين الباصرة من نقائص والتي يحصر عددها الإمام في سبعة

([16]) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 4.

([17]) نفسه، ص. 17.

([18]) نفسه، ص. 27.

([19]) الزعبي أنور، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/دار الفكر دمشق، ط. 1. 2000م/1420هـ، ص. 310.

([20]) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 4.

مفادها أنّ «نور البصر يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب، ولا يبصر ما هو وراء الحجاب، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلّها، ويبصر أشياء متناهية لا يبصر ما لا نهاية له، ويغلط كثيراً في إبصاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحرّكاً والمتحرّك ساكناً"[21]. مع ترفّعه عن نقائص العين الباصرة السبعة سيصبح العقل في تصوّر حجّة الإسلام أنموذجاً من بحور الله، «ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساوقة" [22].

في اعتقاد صاحب رسالة المشكاة ليست العين الباصرة أحقّ باسم النور من العقل، وسيراً مع احترام مبدأ الأوْلى أضحى الروح القدسي النبوي أولى باسم النور من العقل، «إذ تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق، وبه يفهم تسميّة الله محمداً صلى الله عليه وسلم سراجاً منيراً، والأنبياء كلّهم سرج وكذلك العلماء، ولكنّ التفاوت بينهم لا يحصى" [23]. غير أنّ هذه الأنوار الأرضيّة تقتبس بدورها من الأنوار العلوية لأنّ هذه الأخيرة قريبة من المنبع الأول وأَمْسَت هي الأولى باسم النور من الأنوار الأرضية [24].

(21) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ص. 5.

(22) نفسه، ص. 6.

(23) نفسه، ص ص. 9-10.

(24) نفسه، ص. 10.

إنّ هذا الانزياح الدلالي مع الغزّالي لن يستمر إلى ما لانهاية، بل سيتوقّف عند النور الأقصى الأعلى، والذي هو النور لذاته وبذاته، والمنير لما سواه. سيخلص الرجل ختاماً إلى أنّ إطلاق اسم النور على غير النور الأول هو مجرّد مجاز محض، إذ أنّ جميع ما سواه نوره مستعار من غيره، «فإذاً النور الحقّ هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولا والإدامة ثانياً، فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا استحقاقه إلا من حيث تسميته به، ويتفضّل عليه بتسميته إيّاه تفضّل المالك على عبده إذا أعطاه مالا ثمّ سمّاه مالكاً، وإذا انكشف للعبد هذه الحقيقة علم أنّه وماله لمالكه على التفرّد ولا شريك له فيه أصلا" [25]. يورد حجّة الإسلام مثالا طريفاً في هذا المقام ليوضّح علاقة المجاز بالحقيقة، وهو مثال شخص استعار ثياباً وفرساً ومركباً وسرجاً من معير. هذا الشخص رغم كونه أصبح غنيّا فما ذلك إلا مجاز محض، وهو في حقيقته فقير وإنّما الغني بالحقيقة هو المعير الذي يعطي وينزع [26].

لقد سبق للإمام في المشكاة أن أوضح كيفية رجوع أسماء الخلق للحقّ، وأنّها في النهاية أسماء للحقّ بالأصالة، وهو المعنى نفسه الذي ألفيناه يتكرّر ويتقرّر في المقصد الأسنى مع مزيد إيضاح إذ يقول «فمعاني الأسماء هي صفات الله تعالى، وصفاته لا تصير صفة لغيره. ولكنّ معناه أنّه يحصل له ما يناسب تلك

(25) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ص. 11.

(26) نفسه، ص. 11.

الأوصاف، كما يقال: فلان حصّل علم أستاذه، وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ، بل يحصل له مثل علمه"[27].

تعتبر الزجاجة والمشكاة والشجرة والزيت مجرّد مثالات للنور الإلهي فقط، حيث إنّ «المثال في حقّ الله تعالى جائز والمثل باطل" على اعتبار أنّ الأوّل توضيح والثاني مشابهة وهي مستحيلة في حق الله[28].

لا تُعرف أمثلة القرآن إلا بمعرفة مراتب الأرواح البشرية النورانية، وهي في تصوّر الإمام خمس مراتب نوردها كالآتي:

- ✓ المرتبة الأولى: الروح الحاس، وهو يحصل للرضيع والصبي، وقوامه تلقّي ما تدركه الحواسّ فقط [29].
- ✓ المرتبة الثانية: الروح الخيالي، ودوره حفظ ما تلقّته الحواسّ لعرضه عند الحاجة على الروح العقلي المتواجد فوقه مباشرة، وهو لا يوجد للرضيع والصبي في بدء نشأتها بل يحصل لهما لاحقاً [30].

([27]) الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، حقّقه وقدّم له فضل شحاده، دار المشرق، بيروت، 1971م، ص. 162.

([28]) الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غيرأهله**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص. 89.

([29]) نفسه، ص. 23.

([30]) نفسه، ص. 23.

✓ المرتبة الثالثة: الروح العقلي، ودوره إدراك المعاني والمعارف الضرورية الكلّية، والخارجة عن الحسّ والخيال، والجدير بالذكر أنّه روح لا يوجد للبهائم والصبيان [31].

✓ المرتبة الرابعة: الروح الفكري، وهو الذي يؤلّف بين العلوم العقلية المحضة ويركّبها ليستنتج منها معارف قيّمة، وتأليفاتها تلك تستمرّ إلى غير نهاية[32].

✓ المرتبة الخامسة: الروح القدسي النبوي، وهو حكر على الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تنكشف لوائح الغيب وأحكام الآخرة ومعارف حول الملكوت [33].

إنّ هذا التصنيف الخماسي لمراتب الأرواح البشرية النُّورَانِيّة إنّما هو موازنة ومقابلة للأمثلة الواردة في آية النور وهي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت، فأمّا الروح الحاس فباعتبار خروج أنواره من ثقب عدة مثل العينين والأذنين والمنخرين كان أقرب مثال له في عالم الشهادة هو المشكاة [34]. بخصوص الروح الخيالي فنظراً لأهمّيته في ضبط المعارف العقلية حتى لا تضطرب ولا تتزلزل، ولكونه موازياً للمعاني العقلية وغير حائل عن إشراق نورها، كان

(31) الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غير أهله**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 23.

(32) نفسه، ص. 24.

(33) نفسه، ص. 24.

(34) نفسه، ص. 25.

أوثق مثال له في عالم الشهادة الزجاجة «فإنّها في الأصل من جوهر كثيف لكن صفّي ورقّق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤدّيه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهي أولى مثال به" [35]. أمّا الروح العقلي، والذي به يتّم إدراك المعاني الخارجة عن الحسّ والخيال، فأقرب مثال له في عالم الشهادة هو المصباح، وبهذا الوجه كان الأنبياء سرجاً منيرة أيضاً[36]. سيكون مثال الروح الفكري من هذا العالم، والذي من خواصّه التشعب والتأليفات والتقسيمات، هو الشجرة، «وإذا كانت ثمراتها مادة لتضاعف المعارف وثباتها وبقائها، فَبِالحَرِيّ أن لا تمثّل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها من جملة سائر الأشجار إلا بالزيتونة خاصّة لأنّ لبّ ثمارها الزيت الذي هو مادّة المصابيح، ويختصّ من بين سائر الأذهان بخاصية زيادة الإشراق". ولأن ثمارها لا تتناهى فهي شجرة مباركة. ولمّا كانت المعارف والأفكار العقلية المحضة لا تقبل الإضافة إلى الجهات، أصبح من الأولى أن لا تكون الشجرة لا شرقية ولا غربية [37].

في الأخير سوف يكون الروح القدسي النبوي، والذي يختصّ به الأنبياء والأولياء، مقابلا لزيت يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، «إذ في الأولياء من يكاد

---

[35] الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غير أهله**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 25.

[36] نفسه، ص. 26.

[37] نفسه، ص. 26.

يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء، وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة" [38].

إنّها في الختام أنوار مرتّبة بعضها فوق بعض، فلا يتصوّر الحسّي إلا بوصفه توطئة للخيالي، ثمّ يَحُلُّ بعدهما العقلي والفكري، على أن يكون القدسي النبوي نوراً على نور.

نسجّل، من جانبنا، أنّ فيلسوف قرطبة قد اعتبر مثال النور مثالا شديد المناسبة للخالق، لأنّه يجتمع فيه أنّه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه. يميل الجمهور إلى كون الموجود محسوساً وإلى كون المعدوم غير محسوس، ولمّا كان أشرف المحسوسات هو النور وجب أن يمثّل لهم به أشرف الموجودات وهو الله. كما أنّه لمّا كان الله سبباً للموجودات وسبباً لإدراكنا لها، كان النور أليق مثال به لأنّه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها. لقد وقع الحافر على الحافر كما نرى بين ما ذهب إليه حجّة الإسلام أعلاه وما اعتقده صاحب الكشف لاحقاً من احتفاء بمثال النور [39]. في هذا السياق، ينبّه فينسينك من جانبه إلى أنّ فكرة الله بوصفه نوراً حاضرة عند القديس أوغسطين أيضاً [40]، كما تدلّ رسالة

(38) الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غير أهله**، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 26.

(39) ابن رشد أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحت إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 2. أبريل 2001م.ص. 144.

(40) Wensinck A.J, *La pensée de Ghazzali*, op. cit. p. 13.

المشكاة في نظره على حضور الأفلاطونية المحدثة، إذ بشكل مفصل وواضح يفيض النور الإلهي على الأنوار العلوية ليعمّ الأنوار الأرضية حتى يصل قلوب البشر[41].

يرى أبو زيد، في هذا المقام، أنّ المبدأ المعتزلي المُرَسَّخ على المستوى الأونطولوجي والإبستيمولوجي (قياس الغائب على الشاهد) سيصبح قياساً للشاهد على الغائب مع حجّة الإسلام، إذ عبر التحرّر من سجن الخيالات والأوهام - كما هو الحال في أسطورة الكهف الأفلاطونيّة - يتسنى للخاصّة العبور إلى عالم الغيب والملكوت والذي هو الأصل. هذا التحريك الدّلالي يسمّيه أبو زيد مخادعة دلاليّة، إنه تحريك يعتمد على الإيهام والمخادعة، ويظهر في نظره في كلّ كتب الغزّالي، لكن بجلاء في المشكاة [42].

قد لا نتّفق مع أبو زيد حول كون عمليّة التّحريك الدّلالي تلك حاضرة في كل المتن الغزّالي، على اعتبار أنها تحضر بِحِدّة حيناً وتخفت حدّتها حيناً آخر، لتغيب بتاتاً عن نصوص أخرى. إنّ عملية تحريك دلالة لفظ النّور في المشكاة تؤكد في نظر أبو زيد أن للّغة دلالة لا تنتمي لعالم الشهادة والحس، بل تنتمي

(41) Ibid, p. 10.

(42) أبو زيد نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995. ص. 203.

لعالم الملكوت. فالأسماء كلّها لله بالأصالة ويعطيها للبشر بالإعارة. وهو تحريك دلالي انتهى إلى نفي الإنسان والعالم إلى منطقة الظّل والظّلمة [43].

حديثا، حاول الباحث مارتن ويتنغام Whittingham Martin، من جهته، ووفق خطّة معينة نطلق عليها اسم خطّة الكشف عن الامتدادات السابقة، إبراز مدى حضور الشيخ الرئيس في كتابات حجّة الإسلام عبر عقد مقارنة بين تأويل الرّجلين معاً لآية النور [44]. يدخل مؤلف كتاب الغزالي والقرآن في سجال مع كل من هيربرت دافدسون Herbert Davidson وبنيامين أبراهاموف Benyamin Abrahamov الذين قاما قبله بمقارنة تأويل الغزالي لآية النور بتأويل الشيخ الرئيس لها [45]. بالرغم من أن الثّلاثة يتفقون على ثبوت أخذ الغزّالي عن ابن سينا نجدهم يختلفون حول دلالة هذا الأخذ ورهانه، فحسب دافدسون وأبراهاموف لم يكن ابن سينا صوفيّاً، وعليه فإن اعتماد الغزّالي على

(43) أبو زيد نصر حامد، **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ص. 208-209.

(44) Whittingham Martin. *Al-ghazali and the Qur'an*, op. cit. p. 111.

إذ اجتهد هذا الباحث في إبراز مدى خضوع أبي حامد في تأويلاته لتأثيرات عدّة كأعمال إخوان الصفا وأبي طالب المكي وابن سينا (Ibid, p.p. 68-69-74-80). لذلك كان الهَمُّ الأساس عند هذا الباحث هو الكشف عن الامتدادات الممكنة بين تأويلات الغزّالي لبعض الآيات وتأويلات سابقيه، وهو ما نلاحظه مثلا في المقطع الأول من الفصل الثاني حيث يعقد مقارنة بين تأويل الغزّالي وتأويل إخوان الصفا للآية القرآنية «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليهم في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله» (سورة الرعد، الآية 17) وأنه كيف مثّل الله العلم بالماء والقلوب بالأوديّة والينابيع والغلال بالزبد، ومن أن هذا التّأويل يُشْبِه إلى حدّ بعيد تأويل إخوان الصّفا لنفس الآية (Ibid, p. 67-68).

(45) Ibid, p. 102.

تصورات الشّيخ الرّئيس يبرهن على محدودية فكر الإمام، وبالتالي غياب إمكانيّة القول بتصوّف أبي حامد[46]. بالمقابل يرى ويتنغام أنّ التّصوّف المزعوم في المشكاة ما هو في الحقيقة إلا نظريّة للإدراك العقلي وردت بمعجم صوفي [47]، وعليه سوف يُخَطِّئُ ويتنغام هاته التّصوّرات لأن أخذ أبي حامد عن أبي علي لا يعني تقييد أفكاره لتتناسب مع ابن سينا [48]. نعم من الممكن أن يكون الغزّالي قد فهم الشّيخ الرّئيس كَمُؤَيِّد للتصوف من خلال «إشاراته»، لكنّ الإمام في نظر ويتنغام كان مبدعاً في استعارته حيث استثمر ما أخذه ليعطيه معنى صوفيّا[49].

3. ثنائيات المشكاة:

تحضر بين ثنايا رسالة المشكاة، وفق ما بدى لنا، ثنائيات فارقة تصور بدقة مدى حضور المؤثرات الأفلاطونية المحدثة لدى حجة الإسلام، وقد آثرنا التوقف عند ثلاثة منها، وهي: الظاهر والباطن، عالم الملك وعالم الملكوت، ثم طور العقل وطور ما وراء العقل.

(46) Ibid, p. 120.

(47) Ibid, p. 102.

(48) Ibid, p. 120.

(49) Ibid, p. 124.

أ- الظاهر والباطن

إنّ القرآن في المشكاة أصبح مع الغزّالي رموزاً وانعكاسات للحقيقة. لقد أخطأ الباطنية عندما أبطلوا الظواهر لجهلهم بالموازنة بين عالم الملكوت وعالم الشهادة، وكذلك ينطبق الأمر ذاته على الحشويّة، والكامل في تصوّر حجّة الإسلام هو من يجمع الظاهر بالباطن على أساس وحدتهما لأنّ الأول يقود للثاني. يُؤكّد الإمام أنّ هاته الأمثلة التي أوردها ليست رخصة منه في رفع الظواهر وإبطالها وهو مذهب الباطنيّة، كما أنّها أيضاً ليست رخصة لإبطال الأسرار وهو مذهب الحشويّة، بل «إنّ موسى فهم من الأمر بخلع النعلين اطراح الكونين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه وباطناً بخلع العالمين، فهذا هو الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن ظاهر إلى سرّ" [50]. لقد مال عن الصواب بعض السالكين عندما اعتقدوا إباحة طيّ بساط الأحكام مثل ترك الصلاة بدعوى دوامها في السرّ، والكامل في تصوّر الإمام ملتزم دائماً بحدود الشرع الظاهرة مع كمال البصيرة [51]. بناءاً على ذلك كان تأويل الغزّالي لدخول موسى للوادي المقدس كالآتي: إنّ الوادي المقدس هو أوّل منازل الأنبياء عند الترقّي إلى العالم

[50] الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 21.

[51] نفسه، ص. 22.

المقدّس عن كدورة الحس والخيال، ولا يتمّ وطء هذا الوادي إلا باطراح النعلين أي الكونين الدنيا والآخرة، ثم التوجّه إلى كعبة القدس [52].

يتّضح بجلاء إذن أنّ أبا حامد يُقِرُّ بثنائية ظاهر/باطن، وبصحّة كلّ مستويات المعنى في النص القرآني على أساس أنّها تنزّلات مختلفة أو مجالات متعدّدة لحقيقة واحدة [53]. لقد آمنت الصوفيّة بثابت مقتضاه أنّ الكلمة لا تعبّر عن الحال، إذ ليس التأويل سلاحاً لرفع تناقض متوهّم بين آيات القرآن، فهذا التناقض لا وجود له في القرآن، بل هو قائم في الفكر البشري الذي لم يدرك وجه الموازنة بين عالمي الشهادة والملكوت، وعليه لن يرى من الحقيقة سوى بعد واحد من أبعادها.

وفق منظوره الخاص لعلاقة الظاهر والباطن، يسترسل حُجَّة الإسلام في تأويل الآية ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [54]، متجاوزاً الحقيقة الظاهرة إلى الحقيقة الباطنة تبعاً لمبدأ لكلّ حقّ حقيقة. لقد أصبح البحر اللُّجِّي مثالا للدنيا بما فيها من أخطار وحوادث

---

[52] الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ص. 20.

[53] وهو في هذا الإقرار يتفق مع بعض آباء الكنيسة مثل القديس أوغسطين. انظر في ذلك:
(Wensinck.A.J., *La pensée de Ghazzali*, op. cit. p. 98)

[54] سورة النور، الآية 40.

رديئة ومكدرات، في حين أنّ الموج الأول هو موج الشهوات، وهو مظلم لأنّ حبّ الشيء يعمي ويصمّ. أمّا الموج الثاني فهو موج الصفات السَّبَعِيَّة الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والمباهاة والتفاخر والتكاثر، وهو مظلم أيضاً لأنّ الغضب غول العقل، ويعتبر الأعلى مقارنة بسابقه إذ أنّ الغضب في أكثر الحالات مستول على الشهوات. في حين أضحى السحاب مقابلا «للاعتقادات الخبيثة والظنون الكاذبة والخيالات الفاسدة"، وهي ما يحجب الكافر عن الإيمان ومعرفة الحقّ كما يحجب السحاب نور الشمس. ولمّا كان الكافر محجوباً عن معرفة عجائب أحوال النبي مع قرب متناوله كان مثاله «إذا أخرج يده لم يكد يراها"، فهي ظلمات تحجب عن رؤية الأشياء البعيدة والقريبة على حدّ السواء. إنّ منبع كل هذه الأنوار هو النور الأصلي والأول، وعليه ف»من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"[55]. لا تناقض إذن بين الظاهر والباطن، فالأول هو غطاء وقشرة للثاني، والثاني هو لبّ وحقيقة الأول. إنّ الظاهر هو أوّل مراتب الطريق، في حين يشكّل الباطن نهايتها.

ب- الشهادة والملكوت

لقد جعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت، «فما من شيء في الأوّل إلا وهو مثال لشيء من الثاني. بل قد يكون للشيء الواحد من

(55) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 27.

عالم الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة، لكنّ « إحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القدرة البشرية، ولم تتّسع لفهمه القوة البشرية، ولا تفي لشرحه الأعمار القصيرة"[56]، وهو ما عبّرنا عنه في الفصل السابق بمبدأ لانهائية التأويل.

قد تساور الناظر إلى الحقائق من الألفاظ الحيرة من كثرتها ويعتقد كثرة المعاني. ينطبق هذا الأمر حسب أبي حامد على تسمية العالمين، فالأول جسماني والثاني روحاني، وقد يقال الأوّل حسّي والثاني عقلي، وقد يقال كذلك الأوّل سفلي والثاني علوي. إنّ التمييز الأول قائم باعتبار كلّ عالم في ذاته، والثاني باعتبار الملاحظة والمعاينة، أمّا الثالث فباعتبار إضافة أحدهما إلى الآخر أو التداخل. على ذلك يؤكّد إمامنا أنّ الاختلاف بين العوالم هو اختلاف في العبارات استناداً وقياساً إلى صيغة ومستوى وكيفيّة تجلّي الرؤية والموقف والتحليل وليس اختلافاً في المعنى[57].

([56]) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 18.

([57]) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 17. في وقفة عابرة عند معجم حجّة الإسلام ينبّهنا وينسنك في دراسته لفكر الغزّالي إلى أنّ الرجل لم يستعمل إلا نادراً كلمة المعاني في رسالته المشكاة، لكن مع ذلك تظلّ في نظره العلاقة واضحة بين المعاني الأفلاطونية Les idées وعالم الملكوت الذي هو صورة لعالم الشهادة، إذ أنّ الثاني هو مجرّد ظلّ وانعكاس للأول (Wensinck A.J. *La pensée de Ghazzali*, op. cit. p.88,). أمّا بخصوص لفظي الملكوت والجبروت فيضيف صاحب الدراسة أنّهما لفظان آرامي الأصل، بل أصبح الملكوت لفظاً قرآنيّا. كما استخدمهما قبل أبي حامد، إلى جانب لفظ الأمر، كلّ من ابن سينا والفارابي أيضاً (Ibid. p. 83).

ج- العقل وما وراء العقل

دافع الغزّالي في مجموعة من مؤلّفاته عن وجود طور آخر وراء العقل[58]، إذ نبّه بالمشكاة المعتكف في عالم العقل إلى وجود طور آخر وراء كلّ من طور العقل وطور التميز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتميز[59]، وهو الطور الذي سيطلق عليه في المقصد طور الولاية. لقد أصبح تقسيم الأطوار في المقصد رباعيّا، وهي أطوار يتجاوز فيها اللاحق السابق كالآتي: طور نشأة الحواس، ثم طور نشأة التميز، ثم طور نشأة العقل، وأخيراً طور الولاية [60].

إنّ حقيقة الحقائق، في تصوّر الغزّالي، هي أن ليس في الوجود إلا الله، وذلك طبعاً ليس بمعنى معيّة الموجودات لموجدها بل بمعنى تبعيّتها له [61]. في إشارة بليغة يصف إمامنا حال الصوفيّة قائلا: «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحقّ، لكن منهم من كان

---

(58) انظر في ذلك:

- **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، د. ت. ج. 1، ص. 17

- **المنقذ من الضلال**، مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، ط. 1. 1424هـ/2003م. ص. 90.

(59) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 24.

(60) الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، م. م. ص. 135.

(61) الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص. 12.

له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلّية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمَبْهُوتِين فيه، ولم يبق فيهم مُتَّسَع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحقّ. وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني. وقال الآخر: ما في الجبّة إلا الله، وكلام العشّاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد" [62].

على سبيل الختم:

إنّ رسالة المشكاة، والتي ألفيناها نموذجاً تطبيقيّاً مكتملا للممارسة التأويليّة لدى الغزّالي، تنضح بما لا يدع مجالا للشك بتصوّرات تفيد تأثّر واضعها بالأفلاطونية المحدثة، بدءاً بفكرة الواحد في علاقته بالكثرة والتعدد، مروراً بثنائية العوالم (عالم الملك وعالم الملكوت)، ثمّ تداخل الماكروكسمولوجيا بالميكروكسمولوجيا أو فكرة الكون المجسّم (الله خلق آدم على صورته)، هذا إضافة إلى تداخل مراقي التصوف بالكوسمولوجيا. كلّ هذه المعطيات تدفعنا دفعاً للتساؤل عن الكيفية التي وصلت بها هذه التأثيرات إلى أبي حامد، وهو ما نراه

(62) نفسه، ص. 12.

أمراً يقع على هامش الإشكال الذي التزمنا برفعه في هذه المقالة المحدودة في الجهد والسياق. لكن ونحن في خاتمة هذه المقالة، نجازف فنقول بأن كتابات الشيخ الرئيس قد شكلت أولى مصادر الأفلاطونية المحدثة لدى حجة الإسلام. عقوداً قليلة قبل مجيء الغزّالي، صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقي في تآليفه جميع المذاهب، حيث كان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم. لقد عرف الشيخ الرئيس كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كلّ صوب جمعاً تتجلّى فيه المهارة، كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم[63]. يرجع الفضل لابن سينا في إتقان أبي حامد أداة البناء والمخاصمة، كما يرجع له الفضل أيضاً في تمكّن حجّة الإسلام من مذاهب أرسطو في الإلهيات، « فمقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ومعيار العلم، وغيرها، هي ثمرة من غرس هذا الرجل، ولو أنّها، في بعضها، موجّهة ضدّه، كأحد أتقن نقلة علم أرسطو»[64].

بناء عليه، أقام الغزّالي حوار مع تاريخ الفكر الفلسفي مركّزاً على ابن سينا باعتباره ذروة ما وصل إليه الإبداع الفلسفي في عصره. غير أنّ أبا حامد لم يكن يرى في الفكر السينوي مجرّد تصوّرات أخطأت الطريق نحو الصواب، لذا فإنّ

(63) دي بور ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، م. م. ص. 248.

(64) العلمي حمدان أحمد، «الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق، 2007م، ص. 49.

مجاوزته لا تقوم على النقد وتصويب الخطأ بقدر ما تعبّر عن الحوار لإعادة البناء[65].

إنّ أخذ الغزّالي عن ابن سينا هو أمر أثبته مجموعة من الباحثين المعاصرين، لكننا ننبه، من جانبنا، أن جذور هذا التصور تمتد إلى مواقف ابن تيمية والقاضي أبو بكر بن العربي. الأول عندما رأى أن الغزّالي أمرضه الشفاء [66]، والثاني عندما صَوَّرَ أستاذه داخلا بطون الفلاسفة، وغير قادر على الخروج[67].

إنّنا لا نشكّ في أنّ حجّة الإسلام قد كان صادقاً في إقباله على دراسة الفلسفة وطلبه الحق عبرها، كما كان صادقاً عندما قصد الكلام للوفاء بالمقصود ذاته. لذا نرى أنّ المفارقة الشهيرة القائلة بأنّ الغزّالي أمرضه الشفاء، وجعله يدخل في نوبة من المرض، تعكس بقوّتها الرمزية مدى جمالية وتعقيد تجربة أبي حامد الفكرية[68].

---

(65) من الطريف أن نجد البعض يشبّه الحوار الذي قام بين الغزالي وابن سينا في الفكر الإسلامي بالحوار الذي قام في العصر الحديث بين كلّ من ديكارت وكانط، «فما حدث بين ديكارت وكانط إنّما هو تكرار لما حدث بين ابن سينا والغزالي، من التأملات والقواعد والمنهج إلى نقد العقل الخالص ومقدّمة لكل ميتافيزيقا، ومن الشفاء والإشارات والتنبيهات إلى تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية والمنقذ من الضلال». انظر في ذلك: دينابي غلام حسين إبراهيمي، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، م. م. ص. 47.

(66) الجنابي ميثم، الغزالي، دار المدى، دمشق، ط. 1. 1998م، ج. 1، ص. 18.

(67) نفسه، ج. 1. ص. 17.

(68) انظر: - الجنابي ميثم، **الغزالي**، م. م. ج. 3، ص. 11. وانظر أيضاً: بدر عادل محمود، **التجربة الورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية**، دار الحوار، سوريا، ط. 1، 2006م، ص. 33.

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed center for Studies and Researches in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage

مركـــز روافـــد للدراســـات والأبحـــاث فـــي حضـــارة المغرب وتراث المتوسط.

مؤسســـة بحثيـــة متخصصـــة فـــي الفكـــر المغربـــي-الأندلسي والدراسات التراثية.

Rawafed Center for Studies and Research in the Maghreb Civilization and the Mediterranean Heritage.

A Research Institution Specialized in Maghreb-Andalusian thought and Heritage Studies.

Email: centrerawafed@gmail.com

centrerawafed

جميع الحقوق محفوظة © 2020