

المنقذ من الضلال آليات السرد وتجليات السلطة

د. فالخ العجمي

قسم اللغة العربية، جامعة الكويت

يعد أبو حامد الغزالي⁽¹⁾ واحدا من أشهر مفكري القرن الخامس الهجري، وأكثرهم تأثيرا في الأجيال اللاحقة. وتعود هذه الشهرة وذلك التأثير -فيما أحسب- إلى ثلاثة أسباب؛ الأول: حضوره الفاعل في المجال التعليمي في زمنه، عن طريق تدريسه في المدرسة النظامية في بغداد لمدة أربعة سنوات من 484-488 حيث كان يدرس لثلاثمائة طالب، توافدوا عليه من أماكن مختلفة من العالم الإسلامي في زمنه. الثاني: تأليفه في علوم مختلفة، حيث كتب في علم الأصول، وعلم الكلام، والفقه، ونقد الفلسفة، والمنطق، والتصوف. هذه المشاركة في العلوم المختلفة، جعلته يحضر في أوقات لاحقة، في مؤلفات متأخرة لاسيما في ثلاثة علوم هي؛ أصول الفقه، والفلسفة، والمنطق، والتصوف، فمن جهة، اعتبر كتابه "المستصفى من علم الأصول" مرجعا رئيسا من مراجع أصول الفقه منذ القرن الخامس إلى الوقت الراهن. ومن جهة ثانية أثار كتابه "تهافت الفلاسفة" نقاشا محتدما منذ زمن المؤلف، مروراً بزمن "ابن رشد"، ووصولاً إلى الزمن الحاضر. ومن جهة ثالثة أثر كتابه "إحياء علوم الدين" في الكتابات الصوفية، المعتدلة، اللاحقة. السبب الثالث؛ تأليفه كتاب "المنقذ من الضلال"، الذي تحدث فيه عن تطورات حياته العقلية، بعد أن شارف الخمسين من عمره. لقد جاء ذلك الكتاب فريداً في بابيه من حيث الموضوع والتأثير، فمن جهة موضوعه يبدو متفرداً بتقدمه ما يشبه السيرة الذهنية الذاتية للمؤلف، ومن جهة تأثيره، أخذ كثير من الباحثين في العصر الحديث، ما قاله الغزالي عن نفسه، مأخذ المسلمات، وبنوا عليها في التاريخ لحياة الغزالي الذهنية، فاستناداً إلى ذلك الكتاب وضع الغزالي بوصفه "فيلسوفاً"⁽²⁾ بين الفلاسفة المسلمين تارة، وبوصفه "المفكر" الذي وجه إلى الفلسفة ضربة قاضية لم تفق منها إلا في العصر الحديث⁽³⁾، تارة أخرى، وبوصفه سابقاً لديدكارت في المنهج الشكي، تارة ثالثة⁽⁴⁾.

*

**



وهنا قد يطرح هذا السؤال: ما مسوغات النظر إلى هذا الكتاب بوصفه نصاً سردياً؟ والإجابة تتعلق بجانين؛ الأول: نظري يرتبط بتعريف النص السردى، والثاني: عملي يتعلق بممارسة الغزالي في ذلك الكتاب. وستكون البداية بذكر تعريف النص السردى تمهيداً للبحث عن إمكانية انطباق هذا التعريف على نص "المنقذ". يعرف النص السردى بأنه "نص يتضمن السرد (باعتباره منتجاً ومتغيراً، موضوعاً وفعلاً، بنية وبناء) لواحد أو أكثر من الأحداث الحقيقية المتخيلة، مقدمة بطريقة صريحة أو متخفية عن طريق سارد أو أكثر، وموجهة بطريقة صريحة أو متخفية عن طريق سارد أو أكثر، وموجهة بطريقة صريحة أو متخفية إلى مخاطب سردي أو أكثر" (5).

عند الانتقال من الممارسة العملية، سنجد أنها تظهر في الفقرة الأولى من الكتاب، والتي يقدم فيها سارد صريح حكايته إلى مخاطبه السردى؛ يقول المؤلف /البطل/ السارد في هذه الفقرة: "أما بعد: فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق" (6) (ص 77).

عندما يقرر المؤلف أنه "يحكي" "حكاية" معاناته في استخلاص الحق، فإنه يعي بأنه "يسرد" حكاية؛ أي يقدم نصاً سردياً، وهكذا فإذا تقرر أن كتاب "المنقذ" نص سردي، من

هذه الأسباب الثلاثة: الحضور الفاعل، والتأليف المتنوع، والكتاب الفريد، تضافرت لتجعل من الغزالي شخصية متعددة الجوانب، شديدة الحضور في الثقافة العربية الإسلامية بين معاصريه، وعند اللاحقين من الكلاميين والفلاسفة والأدباء.

بالإضافة إلى إسهام كتاب "المنقذ" في ترسيخ حضور الغزالي في المشهد الثقافي، فإنه يكتسب أهمية خاصة عندما يتعلق البحث بمسألتين من مسائل حياة الغزالي؛ الأولى: إشارات العديدة إلى أسماء كتبه التي ألفها قبل "المنقذ"، مما جعل هذا الكتاب مرجعاً هاماً في توثيق مؤلفات الغزالي، والثانية: إشارات إلى بعض لحظات حياته المفصلية على المستوى العملي والعقلي. وفي حين تفرغ كثير من الباحثين -جلهم من المستعربين- على توثيق مؤلفات الغزالي، باستخدام "المنقذ" معياراً أو موجهاً، لعل آخرهم عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات الغزالي"، فلم يتوفر على قراءة "المنقذ" فيما يتعلق بحياة المؤلف، أحد من الباحثين، لأنهم في مجملهم، كانوا يأخذون كلام الغزالي عن نفسه، على علته دون نقد أو تمحيص.

يهدف هذا البحث إلى قراءة "المنقذ" من الضلال "قراءة جديدة، تعتمد على مقارنة سردية، تتعامل مع "المنقذ" بوصفه نصاً سردياً يتمحور حول حكاية محددة، يقدمها سارد صحيح، يحرص على فرض سلطته على مخاطبة السردى المباشر، وقارئه المفترض المحتمل

العنوان مع التجربة الصوفية التي تحتل فيها كلمة "الأحوال" مكانة جوهرية. يتفق العنوانان في القسم الأول: "المنقذ من الضلال"، ويبدو وراء هذا العنوان، موقف مضمّر بين طرفين متقابلين؛ الطرف الأول: "يتمثل في علاقة هذا العنوان بالسارد الذي يقدم حكاية البطل إلى مخاطب سردي في النص السردى. وفي هذه الحالة يرتبط العنوان بالسارد/ البطل وبالطريق الذي اجتازه في رحلته من الشك إلى اليقين. وهنا سيكون هذا الطريق هو الذي "أنقذ" البطل/السارد من الزيف والضلal، وقاده إلى الهداية والفلاح. و"أوصله إلى ذي العزة والجلال" في حالة العنوان الأول، "وأفصح عن أحواله" في ذلك الطريق في حالة العنوان الثاني. الطرف الثاني يتمثل في علاقة هذا العنوان بالمؤلف الضمني الذي يتوجه بهذا العنوان إلى قارئ محتمل، سواء أكان هذا القارئ من معاصري الغزالي، أو من قراء الألفية الثالثة، وفي هذه الحالة فإن معنى العنوان سيكون متعلقاً بهذا الكتاب الذي يحمل هذا العنوان: "المنقذ من الضلال". فكأن المؤلف الضمني -ومن ورائه المؤلف الحقيقي- يעד القارئ الذي سيقراً هذا الكتاب، ويقبل الطريق التي قبلها المؤلف، بأنه سيخرج من الضلال ويصل إلى ذي العزة والجلال. وهنا سيكون "المنقذ" هو الكتاب، و"المنقذ" هو القارئ. وسواء أكان "المنقذ" هو الطريق بالنسبة إلى السارد، أو الكتاب بالنسبة إلى القارئ المحتمل، فإن المؤلف ينطلق

خلال انطباق التعريف عليه -من حيث وجود السارد والحكاية والمخاطب السردى - وأنه نص سردي من خلال إقرار مؤلفه بأنه يقدم "حكاية"، فقد تقرر -بالضرورة- مشروعية قراءته بوصفه نصاً سردياً. استناداً إلى ما تقدم، ما الآليات السردية التي استخدمت في المنقذ؟ وكيف تكشف هذه الآليات عن سلطة السارد تجاه المخاطب السردى في مرحلة أولى، وعن سلطة المؤلف (الضمني) تجاه القارئ المستهدف في مرحلة ثانية؟

*العنوان:

أول آلية استخدمها المؤلف الضمني في صياغة نصه، هي آلية العنوان. ويلاحظ في هذه المسألة أن الكتاب قد وصل إلينا في عنوانين بينهما اختلاف بسيط. العنوان الأول جاء على هذا النحو: "المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال" وقد ظهر هذا العنوان في الكتاب الذي حققه جميل صليبا وكامل عياد. والعنوان الثاني جاء على هذا النحو: "المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال" (7) وقد ظهر هذا العنوان في الكتاب الذي حققه سميح دغيم. ويظهر الفرق في "الموصل إلى ذي العزة والجلال" و"المفصح بالأحوال" من ناحيتين؛ الأولى: تتمثل في أن العنوان الأول يصف الكتاب بينما يكشف العنوان الثاني عن أحوال صاحب الكتاب. والثانية تتمثل في أن العنوان الأول جاء عاماً لا يرتبط بتجربة محددة، بينما يكشف العنوان الثاني عن تعالق ما يقوله

استفدته أولاً من علم الكلام، و6- ما
اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم، القاصرين
لدرك الحق على تقليد الإمام، و7- ما
ازدريته ثالثاً من طرق الفلاسف، و8- ما
ارتضيته آخراً من طريقة التصوف، و9- ما
انجلي لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل
الخلق من لباب الحق، و10- ما صرفني عن
نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، و11- ما
دعاني إلى معاودته بنيسابور بعد طول المدة
فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك بعد الوقوف
على صدق رغبتك " (ص77-789).

يستدعي هذا النص، بعض الملاحظات:

1- يظهر السائل، أمام المؤلف/البطل/
السارد في حالتين؛ الأولى: حالة الطالب الذي
يبحث عن معرفة علمية عامة، يصل من
خلالها إلى " غاية العلوم وأسرارها، وغائلة
المذاهب وأغوارها"، وهو في هذه الحالة، يثق
بعلم المؤلف ثقة مطلقة، ويعد كلامه القول
الفصل، لأن أستاذه قد وصل إلى " أسرار
العلوم"، و " أغوار المذاهب". والثانية: حالة
المريد الذي ينبغي معرفة ذاتية، تتعلق ببعض
جوانب حياة شيوخه الذي " قاسى " الأمرين
في " استخلاص الحق "، وتجراً على الارتفاع
من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار
"بعبارة أخرى يريد هذا المريد أن يعرف
حكاية مجاهدة شيخه في رحلة وصوله إلى
اليقين.

2- يظهر السائل في صورة من يعرف دقائق
حياة المؤلف العقلية (كما في الأسئلة

ابتداء من عنوان كتابه، في حصر الهداية به،
ووصف الآخر بالضلال، هذه القطيعة في
الحكم لصالح المؤلف، ستشكل ملامح
الشخصية المحورية، أي السارد/البطل الذي
يتكفل بتقديم حكاية بحثه عن اليقين أولاً،
وستحدد مناقشته للفرق الأخرى ثانياً،
وستسوغ تغليب طريقته ثالثاً، وستشهد
لدعواته الإصلاحية رابعاً وأخيراً. ولكن قبل
الدخول في تفاصيل هذه الحكايات، ينبغي أن
نقف عند شخصية البطل /السارد الذي
يحدثنا بضمير المفرد هذه الشخصية هي الآلية
الثانية من آليات السرد التي استثمرها المؤلف
الضميني، كما يمنح عرضه فسحة نفسية
وموضوعية تمكنه من تقديم نصه السردى
فكيف قدمت هذه الشخصية المحورية.

• ملامح البطل/السارد:

في مستهل الكتاب، اصطنع المؤلف سائلاً
يوجه أحد عشر سؤالاً للبطل، حددت
مضامينها محاور الكتاب الحكائية، وكشف
الإجابات عنها ملامح شخصية بطل "
النقذ"، وذلك عندما أعاد السارد تقديم تلك
الأسئلة في الاقتباس الآتي :

" أما بعد: فقد سألتني أيها الأخ في الدين
أن 1- أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها، 2-
وغائلة المذاهب وأغوارها، و3 -أحكي لك
ما قاسيته في استخلاص الحق بين اضطراب
الفرق، مع تباين المسالك والطرق، و4- ما
استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض
التقليد إلى يفاع الاستبصار، و5- ما

بجديته إلى مجموعة من المخاطبين، كما يظهر في بداية الفقرة الأولى من الإجابة، والتي جاءت بهذه الصيغة: "اعلموا -أحسن الله تعالى إرشادكم، والآن للحق قيادكم" (ص78). والثاني يتمثل في هذه الأحكام التي يطلقها السائل -بلسان السارد- على العلوم، والمذاهب، التي طوّف بها البطل، والتي جاءت في هذه الصيغ "وما استفدت" و "ما اجتويته" و "ما ازدريته". إن هذه الأحكام تتعلق بموقف نفسي للبطل تجاه "المستفاد"، و"المحتوى"، و"المزدرى" فكيف وصل السائل إلى هذا المستوى النفسي الداخلي للبطل؟

4- قدم لنا السارد/البطل، في هذا النص، وبصورة إستباقية، مراحل تطور رحلته العقلية، التي بدأت بالشك، وانتهت باليقين الصوفي. ففي مرحلة أولى "استفاد" البطل من علم الكلام، وفي مرحلة ثانية، اطلع على طرق أهل التعليم، حيث "اجتوى" ذلك المذهب، وفي مرحلة ثالثة قرأ الفلاسفة و"ازدرى" ما وجد عندهم، وأخيراً "ارتضى" الطريقة الصوفية. إن هذا الترتيب يستدعي أمرين متعارضين؛ فهو من ناحية، يفترض تعاقباً زمنياً انتقل فيه البطل من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة، وهو من ناحية أخرى يقدم الموقف النهائي الذي توصل إليه البطل في بداية الكتاب. هذا التقديم الاستباقي، لتطورات حياة البطل العقلية جعل من "المنقذ" نصّاً لا يقدم تصويراً محايداً -بالنسبة إلى السياق الرمزي - لرحلة البطل، وإنما ينطلق

5.6.7.8) من ناحية، ويعرف من ناحية أخرى بعض نقاط التحول في حياة المؤلف (كما في السؤالين 10،11). وهذا يعني أن السائل متابع لحياة المؤلف/البطل متابعة دقيقة، منذ تدريسه في نظامية بغداد في عام 484، مروراً برحلته الصوفية التي استمرت من 488-499 ووصولاً إلى عودته إلى التدريس في نظامية ينساور عام 499.

3- لم تقدم تلك الأسئلة بطريقة مباشرة، أي أننا لم نسمعها/نقرأها بصوت السائل، وإنما جاءت إلينا عبر صوت السارد، الذي يتوسط بيننا وبين ذلك السائل.

هذا التوسط قد يثير مسألتين؛ الأولى: ترتبط بتدخل السارد في كلام السائل، والثانية: تتعلق باعتراضات يقدمها قارئ مقاوم، قد يأتي في فترة لاحقة. ولتوضيح هذا الأمر، أقول: إن السارد وبإعادته صياغة أسئلة السائل، يفترض قارئاً متعاطفاً، سواء أكان هذا القارئ هو السائل، أم قارئاً مستقبلياً يقرأ تلك الإجابات إزاء هذا القارئ المتعاطف، يوجد قارئ مقاوم، لا يتقبل بصورة تامة، ولا بتسليم مطلق، ما يقوله المؤلف. وفي هذه الحالة، فإن هذا القارئ المقاوم سيشتكك في وجود هذا السائل ابتداءً، ولن ينظر إليه بوصفه سائلاً حقيقياً، بل سيعتبره حيلة حكائية. اصطنعها المؤلف، لتكون المحفز الذي يطلق عملية السرد. ويؤكد هذا الاستنتاج أمران؛ الأول: أن المؤلف عندما شرع في إجابة ذلك السائل، توجه

من التجربة الصوفية بوصفها نقطة البداية وطريق الخلاص.

بتعبير آخر، لا يقدم "المقصد" مسحاً عقلياً "لشك" أو "شكوك" البطل، وإنما ينطلق من موقف مسبق يتمثل في قبول التجربة الصوفية، ورفض ما عداها من طرق أو مقاربات. وهكذا جاء متن النص حديثاً تفصيلياً عن كيفية الاستفادة من علم الكلام، وسبب اجتواء أهل التعليم، ومسوغات ازدراء الفلاسفة، وارتضاء الطريقة الصوفية في نهاية المطاف. إن هذا يعني أن معالجة المؤلف/البطل للطرق الأخرى جاء بطريقة استرجاعية، وبالإضافة إلى الطريقة الصوفية.

والآن كيف كشفت إجابات تلك الأسئلة عن ملامح البطل السارد؟

1- يظهر أول ملامح البطل، في مدح ذاته المغامرة في سبيل المعرفة: "ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري، منذ راهقت البلوغ، قبل العشرين، إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقنحمت لجة هذا البحث العميق [يقصد البحث في اختلاف الأديان والملل] وأخوض غمرته بخوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور. وأتوغل في كل مظلمة، وأتھجم على كل مشكلة، و أتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذاهب كل طائفة؛ لأميز بين حق ومبطل، ومتسنن ومبتدع". (ص ص 79-80).

2- يأتي ثاني الملامح في تأكيد البطل على أن حبه للمعرفة هبة من الله: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي لا باختيارى وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة". (ص 81)

3- يتمثل ثالث الملامح في المبالغة في ادعاء المعرفة، ويظهر هذا في أوضح صورة في حديثه عن تحصيله للمعرفة الفلسفية، حيث يقول: "ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً. ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهنته إلى ذلك". (ص 94)

إذا كان ما سبق يحدد ما ينبغي أن يقوم به البطل على المستوى النظري، فكيف جاء التطبيق على المستوى العملي؟ جاءت الإجابة في هذا الاقتباس: "فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه، والإطلاع على كنهه، رمي في عماية. فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم

اليونان لم يكونوا أهل أديان سماوية، وإن كانت الثانية فأرسطو ليس له مكان في هذا السياق. في معرض حديثه عن فلسفة الأخلاق، كرر البطل الخطأ مرة أخرى، وذلك في قوله: "فجميع كلامهم فيها، يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية"!! (ص99) ويعود السؤال مجدداً: هل يقصد الإغريق أو المسلمين؟ في الحالتين السابقتين، يظهر كلام البطل عن الفلسفة السياسية والأخلاقية، بعيد عن المعرفة الحقيقية المستقصية. ونحن هنا أمام أمرين أحلاهما مر، إما أن البطل يعرف فلسفة أرسطو السياسية والأخلاقية، ويحاول "أسلمتها"، وهذا مغالطة من البطل، وإما أنه لا يعرف تلك الفلسفة، وهذا جهل يتناقض مع ادعاء البطل.

4- يبرز الملمح في تضخم إحساس البطل بذاته إلى حد جعلها المرجع النهائي، والمنطلق الأولي في رحلة البحث عن اليقين التي عايشها على المستوى الشخصي، ويبدو أن هذا الإحساس يتركز على محورين؛ الأول: معرفي اجتماعي يتمثل في مكانة البطل العلمية والاجتماعية بوصفه أستاذاً في المدرسة النظامية-سابق-في بغداد-ولاحقاً- في نيسابور. ويكشف هذا الجانب عن نفسه، في العبارات التقريرية التي يستخدمها البطل في نصه من قبيل كلمة "اعلموا" و"اعلم" قبل دخوله في مناقشة أية قضية. إن كلمة "

الشرعية، وأنا ممنون بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله سبحانه وتعالى، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين". (ص95).

إذا كان البطل مشغولاً ومنشغلاً بالتأليف والتدريس، وإذا كان تحصيله للفلسفة قد حدث "بمجرد المطالعة" من الكتب، دون مناقشة أهل العلم في أثناء التحصيل، مناقشة المستفهم والمستريد، وإذا كانت مطالعته قصيرة "مختلسة"، فكيف أتيح له أن يصل إلى منتهى علومهم؟ وكيف أمكنه أن يتجاوز - في علمه - أعلم الفلاسفة؟ إن ما أقصده بالمبالغة في ادعاء المعرفة. ويطعن في هذا الادعاء، أمران؛ أولهما: أنه اعتمد في تحصيله للمعرفة الفلسفية على ما كتبه الفارابي وابن سينا عن فلسفة أرسطو، وذلك في قوله: "ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطا ليس بحسب ما نقل هذين الرجلين" (ص99). والثاني: حديثه عن الفلسفة السياسية والأخلاقية، حيث قال عن الفلسفة السياسية: "فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المثرة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة من سلف الأنبياء"!! (ص109) وقد وضعت علامتي تعجب بعد الاقتباس، لأني لم أفهم إن كان البطل يتحدث عن الفلاسفة الإغريق أو المسلمين؛ فإن كانت الأولى، فمن المعروف أن

الرحلة بهذه الكيفية يلغي مغامرة البحث التي يشير إليها البطل في مستهل كتابه من جهة، ويجعلها مشاهدة لتجارب كثيرة من جهة أخرى، لأن هذا اليقين الرباني هو يقين كل المؤمنين في كل العصور. وهنا يبدو البطل وكأنه يريد أن يتقوى بهذه الهبة الإلهية، ليظهر وكأنه مخصص بها دون العالمين. وإلا فإن فكرة "النور الرباني" موضوعه ثابتة في التجربة الصوفية قبل البطل وبعده. وهنا أود أن أتوقف عند من قارن بين شك الغزالي وشك ديكرت، مع ملاحظة أن هذه الوقفة هي وقفة سردية وليست فلسفية.

فمن المعروف أن ديكرت قد استعاد يقينه من ذاته عبر الكوجيتو المشهور: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، أي أن يقينه انبثق من ذاته، ثم عاد بهذا اليقين الذاتي، ليستعيد يقينه بالله وبالعالم⁽⁸⁾ أما في حالة الغزالي فيلاحظ أنه لم يسترد يقينه من الداخل، وإنما استناداً إلى فكرة "النور الرباني" التي هي فكرة خارجية بالنسبة إلى البطل من ناحيتين؛ الأولى: إنها فكرة صوفية معروفة ورائجة في زمان البطل. والثانية: أنها تفترض الإيمان المسبق بدين محدد، مع أن البطل يؤكد لنا أنه قد تخلص من "رابطة التقليد" (ص81)، وأنه يبحث عن "حقيقة الفطرة الأصلية، وحقائق العقائد العارضة بتقليدات الوالدين والأستاذين". (ص82)

إذا كان الأمر هكذا، أفليس قبول البطل فكرة "النور الرباني"، مجرد تقليد على

اعلم" أو "اعلموا" تشير إلى ثلاثة أطراف: معلم ومتعلم وموضوع للعلم. وتفترض علاقة يكون فيها المتعلم مجرد متقبل لما يقوله العالم الذي لا يعرف العلوم فحسب، بل "أسرار تلك العلوم". ولهذا فإن هذه العلاقة لا تفسح المجال أمام حديث عن بحث حقيقي يستفزه الشك، ويهدف إلى اليقين المطلق، وإنما تقدم حديثاً عن تجربة ناجزة ومعيشة، وتفترض قارئاً مصداقاً لما يقوله المعلم. وهنا تظهر أبرز مفارقات "المنقذ": فبينما يستهل البطل حكايته بالحديث عن رغبته في الوصول إلى يقين لا يساوره الشك، ولا يستند إلى تقليد سابق، نجد أنه يقدم نصاً تقريرياً تحدت آفاهه وملاحظه بصورة مسبقة تمثلت في إشارة البطل إلى "ارتضائه" الطريقة الصوفية.

المحور الثاني: ديني، رباني تجلّى في الاعتماد على سلطة إلهية تنقذه في اللحظات الحرجة، وقد ظهر هذا المحور في لحظة مفصلية من حياة البطل، والإشارة هنا إلى اللحظة التي بلغ فيها الشك ذروته في نفس البطل، بعد أن فقد اليقين في المحسوسات والعقليات، يحدثنا البطل عن هذه اللحظة قائلاً: "فأعضل هذا الداء [داء الشك] ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم نطق المقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض.. بنور قذفه في الصدر" (ص86).

في الشذرة السابقة، يبدو الشك مرضاً يفتك بالبطل، بينما يبدو اليقين شفاءً تفضل به الله تعالى على البطل. إن تصوير تلك

في سبيل الوصول إلى هذا اليقين ، وضع البطل معياراً يحدد من خلاله ذلك اليقين بأنه " العلم اليقيني..الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب 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 من العشرة، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا". (ص82)

عندما طبق البطل هذا المعيار على علومه، وجد نفسه غاطلاً من هذا العلم اليقيني إلا في " الحسنيات والضروريات"، وحتى هذه لم تثبت أمام امتحان الشك، وذلك لأن المحسوسات تعرض أمامنا مرئيات غير مطابقة لحقيقتها، فعلى سبيل المثال " فإن حاسة البصر تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار". (ص84) وهكذا سقط حاكم الحس " أمام " حاكم العقل" بعد هذا المقيوط للمحسوسات تعلق أمل البطل بالعقلليات، ولهذا نجده يقول: " وبعد أن بطأت الثقة بالمحسوسات، فلعله لا ثقة إلا بالعقلليات التي هي من الأوليات كقولنا

المستوى المعرفي ، ونضجيم للذات على المستوى الديني؟

الحكايات السردية

ينهض " المنقذ" على ست حكايات جاءت موزعة بالتساوي على موضوعين متباينين، الموضوع الأول: شأن ذاتي يرتبط بتحويلات البطل الشخصية.

والموضوع الثاني: صراع خارجي يتعلق بخصوصية البطل مع بعض التيارات الفكرية السياسية الحاضرة في زمن تأليف الكتاب. ويلاحظ في كيفية تقديم هذه الحكايات - بنوعيتها--أمران: الأول، أنها قدمت بصوت السارد/البطل، وعبر رؤيته الذاتية من حيث الخطاب، والثاني: أنها جاءت في متوالية زمنية، وتعاقبية سببية من حيث الترتيب السردية، بمعنى أن الحكاية السابقة تمهد للحكاية اللاحقة على مستوى الزمن السردية المتصاعد فنية تقدم تحليل " محايث" لهذه الحكايات سأتناولها بحسب ورودها في النص، والذي جاء على هذا النحو:

الحكاية الأولى: رحلة البحث إلى اليقين

يفتح الكتاب بهذه الحكاية، وتبدأ هذه رحلة بصوت السارد/البطل، وهو يقدم لنا سبب شكه، التي تمثلت في الأمور التالية:

1- اختلاف الخلق في الأديان والملل.

2- طبيعة البطل الراضية للتقليد.

3- رغبته في الوصول إلى يقين عقلي لا طرق إليه الشك. (صص 78-82).

العشرة أكثر من الثلاثة والإثبات والنفي لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً. (ص 84)

ولكن المحسوسات عادت لتنتقم لنفسها، موسوسة ومشككة في يقين البطل، عن طريق هذا التساؤل: "بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كنتك بالمحسوسات، وقد كنت واقعاً بي فجأة حاكم العقل فكذبي، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يعني استحالته". (ص 85)

ينبتق من هذه المحاوره سؤال وإشكال. أما السؤال فهو ما الحاكم الذي يكذب حاكم العقل؟ لقد كذب حاكم العقل حاكم المحسوسات عندما قدم "أدلة هندسية" يتفق عليها جميع الناس، فأين أدلة الحاكم الذي يمكن أن يكذب حاكم العقل؟ هل هذا الحاكم هو ما يراه النائم من أحلام كما تشير إلى ذلك النفس في حوارها مع البطل؟ (ص 85) إذا كان الأمر هكذا، فمتى أصبحت الأحلام "علماً يقينياً" لا يختلف حوله الناس؟ وأما الإشكال، فيتمثل في صيغة التوقع والتعليل أو الاستفهام، والمتضمنة في كلمة "لعل"، التي وردت في هذه الجملة، "فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه" إن "لعل" هنا لا تقدم معرفة يقينية مطلقة، كما تفعل "الأدلة الهندسية"، وإنما

تقدم تعليلاً أو استفهاماً أو توقعاً. إن الإشكال الذي أشير إليه يتمثل في أن البطل حاول أن يثبت خطأ الحس بالاعتماد على العقل، ولكنه لم يثبت خطأ العقل، فهو لم يثبت خطأ أن العشرة أكثر من الثلاثة على سبيل المثال، كما أنه لم يثبت "الحاكم الآخر" الذي يكذب العقل. إن هذا الإشكال قاد البطل على مأزق معرفي، يعترف البطل بصعوبته في هذه الفقرة:

"فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس على الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً على آمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف". (ص 86).

يثير الاقتباس السابق ملاحظات معرفية وسردية. ويتعلق الجانب المعرفي بالطريقة الذي خرج بها البطل من المأزق المعرفي الذي وضع نفسه فيه أولاً، ووضع فيه من يتابعه من القراء، ثانياً. فبعد أن شك البطل في كل شيء: في التقليد، والحس، والعقل، عاد فجأة

ما يؤكد مرة أخرى أن البطل قد بدأ صوفياً من شبابه، ولمنه كبت هذا الجانب الصوفي إلى أن جاءت مرحلة تطابق فيها السلوك العملي مع الجانب النظري. لقد انتهت هذه الرحلة والمرحلة بالبطل، وقد وصل إلى اليقين في أول حياته عن طريق الجانب النظري في الطريقة الصوفية. هذا "اليقين الصوفي" سيحدد زاوية الرؤية التي سينظر البطل من خلالها إلى خصومه على الساحة العقلية، وأعدائه في المشهد السياسي، ومن هنا بدأت الرحلات الثلاث الخارجية.

الحكاية الثانية: الاستفادة من علم الكلام

بدأ البطل حديثه عن هذه الحكاية قائلاً: "ثم إني بدأت بعلم الكلام، فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي". (ص 91) ويلاحظ هنا أن تمييز البطل بين مقصود الكلام الذي يهدف إلى "حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة" (نفس الصفحة) وبين مقصود البطل الذي لا يسلّم إلا بالضرورات، ولهذا يصرح قائلاً: "لم يكن الكلام في حقي كافياً، ولالدائي الذي كنت أشكوه شافياً". (ص 92) يفتح موقف البطل من علم الكلام على جانبين؛ الجانب الأول: يرتبط بالآخر سواء أكان الآخر هو أهل السنة أم أهل البدعة. ويمكن خطورة وأهمية علم الكلام في

ودون الاستناد إلى معياره الذي وضعه، إلى الإيمان بكل ما شك فيه سابقاً. بعد هذا النور انفتح حديث البطل، على معجم التجربة الصوفية، وتماهت تجربته مع تلك التجربة، وفي هذه الحالة عاد البطل "مقلداً" للمتصوفة. إن هذا الحل الذي يعود على التجربة الصوفية بوصفها طريق الخلاص، يسوغ للمرء أن يصف شك البطل بأنه شك مفتعل ذكره في بداية رحلته كما يجعل وصوله إلى الطريقة وصولاً صعباً من حيث المعاناة، وذاتياً من حيث الممارسة. ويؤكد فكرة افتعال الشك في "المنقذ" أن فكرة الصراع بين المحسوسات والمعقولات، ومقولة "حاكم الحس" و"حاكم العقل" تكاد تكون منقولة بنصه وفصها من كتاب "معيان العلم" (9).

أما الجانب السردى، فيتمثل في مسألة "هذين الشهرين". فمتى جاء هذان الشهران؟ هل جاءا في بداية حياة البطل/المؤلف؟ وفي هذه الحالة ستكون المسألة -أفصد مسألة الشك واليقين- قد حسمت منذ فترة باكرة، وهنا سيكون قوله إلى "ما بعد الخمسين" حشواً وتزييداً أم أنهما جاءا بعد الخمسين، وفي هذه الحالة سيتصادم قول المؤلف مع ما هو معروف عنه من كتب تقدم تجربة صوفية، أشهرها كتاب "إحياء علوم الدين" الذي كتبه قبل وصوله الخمسين. "وفي حالة اعتمادنا على "المنقذ" في التحقيب لتطور حياة البطل العقلية/الروحية، فسنلاحظ أن هذين الشهرين قد جاءا في أول حياة البطل،

سبيل إلى مجادلتهما بعد فهمها ومعرفتها" (ص100). وتنشأ هذه الآفة -حسب رأي البطل- من "أن من ينظر فيها [العلوم الرياضية] يتعجب من دقائقها، ومن ظهور براهينها، فيحسب بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح، وفي وثاقه البرهان كهذا العلم، ثم يكون قد سمع من كفرهم، وتعطيلهم، وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة، فيكفر بالتقليد المحض، ويقول لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فإذا عرف بالتسامح كفرهم و جحدهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين" (ص ص 100-101)

يتمثل ما أقصده بالمغالطة، في هذا الربط المتعسف بين العلوم الرياضية والإلحاد، والذي يؤسس على تلك العلاقة المتهومة -استناداً إلى ما تداولته الألسنة من كفر الفلاسفة -بين العلوم الرياضية والزندقة. بسبب هذه العلاقة " يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم" (ص101)، وإذا فهم أن " تلك العلوم"، هي العلوم الرياضية -كما يشير النص -فكيف ستنشأ الصناعات ويتحقق العمران؟! وإذا كان هذا هو موقف البطل/المؤلف من العلوم الرياضية، فإن موقفه، وزجره عن الفلسفة سيكون أعنف لما في كتب الفلسفة "من الغدر والخطر، وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزلق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب، وكما يجب صون

الدفاع عن أهل السنة والرد على المبتدعة، وقد مارس المؤلف هذا الدور، وألف فيه المؤلفات مدافعاً ومهاجماً. الجانب الثاني: يتمثل في البطل الذي لا يرى علم الكلام كافياً في الوصول إلى اليقين المطلق، ولا شافياً لشكوك من لا يقبل إلا بالضروريات. في نهاية حديثه عن هذه الحكاية، يعود البطل لتوكيد أهمية علم الكلام، بلهجة فيها شيء من الاعتذار. " والغرض الآن حكاية حالي، لا إنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر". (ص93)

الحكاية الثالثة: ازدراء الفلاسفة

في هذه الحكاية، يعيد المؤلف عبر صوت البطل/السارد في " المنقذ"، قصة خلافه مع الفلاسفة، والذي ذكره في فترة سابقة في كتاب مشهور هو " تهافت الفلاسفة"، ويبدو موقف البطل المسبق والمزدري للفلسفة والفلاسفة عنيفاً في الهجوم، ومغالطاً في بعض المواضع -في النقاش.

فمن العنف هذا الحكم: " فاسمع الآن حكايتهم، وحكاية حاصل علومهم، فإن رأيهم أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد" (ص95). أما المغالطة فتظهر في إشارة البطل إلى آفة قد تنشأ من العلوم الرياضية التي لا "يتعلق شيء منها بالأمر الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا

وتذكيرا بموقف المؤلف في كتابه السابق: "تَهافت الفلاسفة"، ومالة دلالة واضحة، أن البطل/المؤلف اكتفى بالإشارة السريعة إلى خلافه مع الفلسفة، وأحال من يريد التفاصيل إلى كتاب "تَهافت الفلاسفة" (ص 106). يكشف هذا التعالق النصي بين "المنقذ" و"التهافت" حول الفلسفة والفلاسفة عن موقف المؤلف المسبق، ولا يقدم بحثا حقيقيا في موضوعات الفلسفة، ولهذا نجد ابن رشد، في رده الذي قدمه في كتاب "تَهافت التهافت" يعتذر عن "كبوّة" الغزالي المعرفية، ويرد موقفه المسبق من الفلسفة، والذي يحاول أن ينقّض كل مقولاتها إلى اضطرابه إلى مجازاة أهل زمانه "عند ابن رشد" = "ما تداولته الألسنة من كفر الفلاسفة" عند الغزالي. لهذا لن يكون مستغربا أن يحكم ابن رشد على الغزالي بأنه كان - في تهافت الفلاسفة - جدليا في كل أحواله، وسوفسطائيا في بعض الأحيان⁽¹¹⁾.

الحكاية الرابعة: العداوة الأيديولوجية

بعد أن فرغ البطل من الفلسفة، انتقل إلى النظر بمذهب أهل التعليم⁽¹²⁾، لأنه قد "شاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق" (ص 118)، وبالإضافة إلى حضور هذا المذهب وشهرته وشيوع اسمه، يذكر السارد سببين دفعاه إلى محاولة الإطلاع على كنه هذا المذهب؛ الأول: رغبته الذاتية في الإطلاع على مقولاتهم لعله يجد عندهم

الصبيان عن مس الحيات، يجب صون الأسماع عن مختلط تلك الكلمات". (ص 115)

متناقضا مع نفسه من جهة، وسلطويا تجاه الآخرين من جهة أخرى. ويتمثل التناقض عند البطل/المؤلف في قبول المنطق (الأرسطي) بوصفه أصلا من أصول المعرفة البقينية⁽¹⁰⁾، ثم استخدام آليات المنطق في تسويق أمور غير برهانية، كما في ربطه بين العلوم الرياضية والإلحاد. ويظهر الجانب السلطوي تجاه الآخرين من خلال استخدام كلمة زجر التي جاءت مرتين، الأولى في صفحة 101، لمنع العلوم الرياضية والثانية في صفحة 114، لمنع كتب الفلسفة. إن الزجر أو الحظر أو المنع، في المسائل العقلية، آليات يمارسها من يعجز من الرد باللسان، ويمتلك - أو يظن أنه يمتلك - سلطة تخوله الزجر أو المنع. وفي هذا السياق فإن زجر البطل ومن ورائه المؤلف، يقع في ثلاثة أمور؛ الأول: سلطة فوقية للبطل/المؤلف. الثاني: دونية الجمهور. والثالث: إصغاء السلطان أو من بيده السلطة النهائية. لهذه الاعتبارات، نجد البطل يختم فقرته عن الفلسفة بهذه الجملة "فهذا مهتدار ما أردنا ذكره في آفة الفلسفة وغائلتها". وإذا عرف أن الآفة هي المرض الفتاك، وأن الغائلة هي تمكن هذا المرض من جمهور المسلمين الغافلين، فإن النتيجة المتوقعة ستكون أن الدواء أو الشفاء يكمن في "المنقذ من الضلال"، الذي يحصّن المسلمين ضد آفات الفلسفة. وفي هذا السياق يأتي "المنقذ" تنويجا

أهل الحق مني، مبالغتي في تقرير حجتهم، فقال: هذا سعي لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها، وترتيبك إياها". (ص118)

بعد هذا التقرير، يصدر السارد حكمه على المذهب كمايلي: "والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم" (ص119). وهنا يبرز هذا السؤال، إذا كان الأمر

هكذا، فلماذا انتشر هذا المذهب وشاع بين الناس؟ ولماذا غلبت حجته في الحاجة إلى التعليم والمعلم؟ يرد السارد بأن السبب لا يكمن في قوة حجة مذهب التعليم، وإنما يكمن في "سوء نصره الصديق الجاهل" (ص120). لقد رفض هذا "الصديق

الجاهل"، تعصبا منه كل ما قالته التعليمية بما فيها دعواها في "الحاجة إلى التعليم" ودعواها في أنه لابد من وجود "معلم معصوم". ينطلق السارد في مناقشته من القول أن رفض هاتين الدعوتين جعل التعليمية تظهر في مظهر المذهب الصحيح. ولإصلاح هذا الخطأ، نجد السارد/المؤلف ينطلق من قبول "الحاجة إلى التعليم" وقبول "المعلم المعصوم" مع ملاحظة أن التعليم يرتبط بمذهب أهل السنة، وأن المعلم المعصوم هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم وليس الإمام الغاب.

والسؤال هو: هل غاب هذا الحل عن جميع من كان يعاصر المؤلف من علماء يعارضون مذهب التعليم؟ هل حقا تفرد البطل/المؤلف بالوصول إلى هذا الحل الذي

فائدة: "فعن لي أن أبحث في مقالاتهم لأطلع على في "كنانتهم" (نفس الصفحة)، والثاني: سبب خارجي تمثل في أمر جازم جاءه من الخليفة، يلزمه "بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعتي، وصار ذلك مستحشا من خارج، وضميمة للبائع الأصلي من الباطن، فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم" (نفس الصفحة).

ويلاحظ أن المؤلف هنا يخلط-بقصد أو دون قصد- بين كتابه الذي كتبه للخليفة المستظهر بالله والذي عنوانه بـ "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" وكتاب "المنقذ"، ومما له دلالة على هذا الخلط أن المؤلف أحال قارئ "المنقذ" إلى كتب سابقة ناقش فيها مذهب أهل التعليم، من أبرزها كتاب "القسطاس المستقيم".

إن هذا كله يطعن في راهنية مناقشة المؤلف/البطل لمذهب أهل التعليم في كتاب "المنقذ"، ويجعل منه مجرد المحطة الأخيرة في نقاش قديم. وعندما نعود إلى ما يقوله السارد/البطل في "المنقذ"، نجد حريصا على أن يكون محايدا في التقديم، موضوعيا في النقاش، وينظر هذا في قوله أنه قدم مذهبهم بصورة أفضل مما قدموه، كما يكشف هذا الاقتباس:

"وكان قد بلغني بعض كلماتهم التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيبا محكما مقارنة للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها، حتى أنكر بعض

إلى المعلم، ومجادلتهم في إنكارهم الحاجة إلى التعليم بكلام قوي مفحم" (ص128) و"فهذه حقيقة حالهم، فأحيرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم أيضا". (ص129)

في الشذرة الأخيرة، يظهر جانب العداوة ممثلا في كلمة "تقلهم"، التي تعني تبغضهم غاية البغض. فكأن السارد يقول لمخاطبه، لقد قدمت لك هذا "المنقذ" بسبب بغضى لهؤلاء القوم، فأعرف حالهم من خلال كلامي، لتصل إلى بغضهم وكراهيتهم. بسبب هذه الكلمة الأخيرة وضعت عنوان هذه الحكاية: العداوة الأيديولوجية. وتتعلق خاتمة "المنقذ" مع خاتمة "القسطاس المستقيم"، الذي رفض فيه المؤلف أن يعلم صاحب مذهب التعليم، بعد أن أقنعه ببطالان مذهبه ⁽¹³⁾. إن "رفض التعليم" في خاتمة "القسطاس"، و"نفض اليد" في نهاية هذه الحكاية يشير إلى عدم إمكانية التواصل بين السارد/المؤلف وأصحاب مذهب التعليم.

الحكاية الخامسة: اليقين الصوفي

مع هذه الحكاية، وصلت رحلة البطل الباخئة عن اليقين إلى نهايتها. ويظهر حديث البطل عن الوصول إلى هذا اليقين، الممارسات التالية:

1- بينما تتمحور الحكايات الثلاث السابقة، حول مناقشات جدلية مع تيارات خارجية، تتمركز هذه الحكاية على تجربة روحية ذاتية.

يبدو واضحا في نفسه وفي انبثاقه من المذهب السني؟. ويظهر في مناقشة السارد للتعليمية، أثر علم الكلام واضحا، كما في هذه المحاوره المفترضة التالية: "فبقى قولهم: كيف تحكمون في ما لم تسمعه؟ أبالنص ولم تسمعه، أم بالاجتهاد والرأي وهما مظنة الخلاف؟ فنقول: نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله عليه السلام إلى اليمن: أن تحكم بالنص عند وجود النص، وبالاكتفاء عند عدمه: بل كما يفعل دعاكم إذا بعدوا عن الإمام على أقاصي البلاد، إذ لا يمكنه أن يحكم بالنص فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية ولا يمكن الرجوع في كل واقعة إلى بلدة الإمام". (ص121) وأخيرا يعلن السارد أحكامه النهائية عن أهل التعليم في هذه الشذرات؛ التي تكشف بالإضافة إلى موقفه، عن مناقشة قديمة بينه وبين هذا المذهب: "وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم، فقد ذكرت ذلك في كتاب "المستظهر" [فضائح الباطنة] أولا، وفي كتاب "حجة الحق" ثانيا، وفي كتاب "حجة الحق" ثانيا، وفي كتاب "مفصل الخلاف..". ثالثا، وفي كتاب "الدرج" المرقوم " بالجدول رابعا وفي كتاب "القسطاس المستقيم" خامسا... بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء" (ص127) و"فهؤلاء أيضا جربناهم وسرنا ظاهريهم، وباطنيهم، فرجع حاصلهم إلى استدراج العوام، وضعفاء العقول ببيان الحاجة

النظرية، ويظهر هذا التمزق واضحا في هذا الاقتباس: "فعلت يقينا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخر إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق". (ص ص 133-134)

بعد الإشارة إلى هذه الإرهاصات، صوّر السارد الصراع المحتدم بين التزعة الصوفية، والرغبة الدنيوية تصويرا دراميا عبر صوتين متعارضين متصارعين، يدفعان البطل إلى وجهتين متباينتين، فمن جهة هناك منادى الإيمان الذي يستحث البطل ليطابق سلوكه العملي مع معرفته النظرية في عزلة صوفية، عبر هذا التحذير: "الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العمل العلم والعمل رياء وتخييل". (ص 135) ومن جهة أخرى، يأتي صوت الشيطان مرغبا ومحذرا، مرغبا البطل في حياته الراهنة، ومحذرا له من عقابيل قرار العزلة، وذلك عندما يقول: "هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال، فإن أذغنت لها وتركت هذا

2- بينما يحيل المؤلف في معرض مناقشاته إلى كتب سابقة، كان قد كتبها حول موضوعات المناقشة، لاسيما في حكايته مع الفلسفة والتعليمية، نلاحظ أنه في هذه الحكاية يحيل إلى كتب صوفية، وإلى أقوال بعض كبار المتصوفة، وحيوات بعض الشخصيات المشهورة في الطريقة الصوفية. (ص ص 131-132)

3- يبدو السارد متقبلا للطريقة الصوفية، ومتعاطفا معها إلى أقصى حد، ويظهر هذا التقبل والتعاطف في خلو حديث البطل /السارد من أي شكل من أشكال الاعتراض على الطريقة الصوفية، كما يظهر في هذا الاقتباس:

لقد علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها-وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟. (ص ص 139-140)

4- قدم لنا السارد تمزق البطل النفسي بين عدم مطابقة سلوكه العملي، مع معرفته

رحلة العزلة والخلوة-مشقة التماس "لطائف الحيل" في الذهاب إلى الشام؟! تثير هذه الأسئلة إشكالات تتعلق بالسبب "الحقيقي" وراء اختيار البطل الشام في السر، وإظهار النية في السفر إلى مكة في العلن.

وفي حالة اعتمادنا على قرائن خارجية تحيط بالمؤلف في الوسط السياسي البغدادي آنذاك، فيمكن القول أن وراء موقف البطل، سبب دينوي، يتمثل في محاولته إخفاء وجهة سيره، تعمية لأعداء يتربصون به البشر. ويتمثل هذا السبب -فيما أظن- بخوف البطل من الخطر الإسماعيلي/التراري، الذي كان يمثل "فدائيي" هذا المذهب ضد أعدائهم السياسيين، حيث كانوا يمارسون الاغتيال ضد خصومهم الكبار، ولعل أشهرهم وأكبرهم وأقربهم للمؤلف كان نظام الملك الذي اغتيل على يد واحد منهم في عام 485هـ. ونظرا لمكانة المؤلف في المدرسة النظامية في بغداد، ولقربه من الخليفة، ولأنه قد كتب "فضائح الباطنية"، فلا يستبعد أن يكون قد استشعر الخطر، أو حذر منه عن طريق بعض العيون. استنادا إلى القرائن الخارجية السابقة سيكون بالإمكان الإجابة عن الأسئلة السابقة، والإجابة في هذه الحالة هي، لقد جاءت الرحلة المعلنة على مكة، والمتجهة إلى الشام تعمية وتضليلاً لأولئك المتربصين الراصدين.

وذهب البطل إلى الشام، حيث مكث هناك سنتين، ثم رحل إلى بيت المقدس،

الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالي من التكدير والتغيص، والأمر المسلم الصافي من منازعة الخصوم، ربما التفتت إليه نفسك، ولا يتيسر لك المعاودة". (ص 135)

ويقرر السارد أن هذا الصراع، بدأ في شهر رجب من سنة 488، واستمر قريبا من ستة أشهر، ففي هذا الشهر أصيب البطل بمرض حبس لسانه من الكلام، ثم تطور الأمر إلى مرض عضوي عجز عن معالجته الأطباء، في هذه المحنة اتخذ البطل قرار العزلة والخروج من بغداد، حيث الجاه والمال، يقول السارد عن هذه اللحظة الحاسمة:

"ثم لما أحسست بعجزتي، وسقطت بالكلية اختياري [نتيجة لمرضه] التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجاني، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة، وأنا أدبر في نفسي سفر الشام، حذرا أن يطلع الخليفة وحملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد، على عزم أن لا أعاودها أبدا". (ص 136-137)

يشير هذا النص إشكالا عويصاً، يرتبط بالسبب الحقيقي الذي جعل البطل "يظهر" غير "ما يبطن". فلماذا يقول أنه سيذهب إلى مكة وهو يريد الشام؟ ولماذا لم يذهب إلى مكة حيث "أظهر"، وحيث المسجد الحرام والبيت العتيق؟ ولماذا كلّف نفسه -وهو يبدأ

وسافر بعدها إلى مكة والمدينة. وقد استغرقت خلوته إحدى عشرة سنة استمرت من 488 إلى 499. وينبغي التنبيه هنا إلى مسألة مهمة تتمثل في أنه على الرغم من تخصيص البطل الحكاية الخامسة، للحديث عن وصوله إلى اليقين الصوفي، فإن وصوله الفعلي قد جاء في مستهل الكتاب، وفي حديثه عن ذينك الشهرين، اللذين عانى فيهما مخنة الشك حتى أنقذه "النور الإلهي". بتعبير آخر، لم يصل السارد/البطل - في الحكاية الخامسة - إلى اليقين الصوفي، لأنه كان يعرفه، وينظر إلى العالم من خلاله، هو مطابقة اليقين النظري السلوك العملي الذي يجب أن يمارسه الصوفي الحق - نظرياً وعملياً - في حياته اليومية والعملية. ومما يؤكد هذا الاستنتاج غياب الحديث عن ذينك الشهرين، في الحكاية الخامسة، وهذا لأن ذينك الشهرين قادا البطل إلى اليقين النظري - في الحكاية الأولى -، بينما تكفلت الأشهر الستة - في اللوحة الخامسة - بتوصيل البطل إلى الممارسة العملية لذلك اليقين النظري.

5- قدم لنا السارد/البطل خلاصة تجربته في لغة صوفية مكثفة، جاءت على النحو التالي: "ودمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها؛ والقدر الذي أذكره لينتفع به.. ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقطتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا ويقبسون منهم فوائد. ثم يترقى

الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه⁽¹⁴⁾. وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ... بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول: "وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر!" (صص 139-141) وقد يحسن القارئ الظن بالتجربة، وبذوق صاحب التجربة، ولكنه سيجد صعوبة شديدة في مواقف المؤلف على استبعاد "الحلول" أو "الوصول" أو "الاتحاد"، وإلا فكيف يتوغل الصوفي من "رؤية الملائكة"، وهو "يقظان"، إلى رؤية أعلى، وهو "سكران" في لحظة "فناء".

لقد انتهت رحلة البطل، نهاية صوفية، تعتمد على الذوق، وتكتمل بالكشف لمن وصل، أما الذي لم يصل؛ وإما لأنه لا يعترف بالطريقة، فليس أمامه إلا الإكثار من صحبة المتصوفة، والإصغاء إلى أحاديثهم، أو الرجوع إلى كتاب "عجائب القلب" في "إحياء علوم الدين" حيث سيقدم له المؤلف إمكانية حدوث التجربة الصوفية بشواهد البرهان⁽¹⁵⁾. (ص 142)

الحكاية السادسة: مصلح القرن الجديد

وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز... ثم يترقى إلى طور آخر، فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات. ووراء العقل طور تنفتح عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، فالنبوة عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب؛ وأمور لا يدركها العقل... فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها نموذج، ولا تفهمها أصلا فكيف تصدق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم: وذلك النموذج يحصل في أوائل طريق التصوف، فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس إليه، فهذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة" (ص ص 144-148)

يحاول الاقتباس السابق أن يثبت إمكان وصول المتصوف إلى بعض خواص النبوة عن طريق الذوق الذي يصلح لهذا الطور المتجاوز لطور العقل. بهذا المعنى المحدد لحقيقة "النبوة" يفترق حديث المؤلف/البطل عن حديث أهل المذاهب الأخرى. ويظهر الملمح الثالث في كلامه عن حاجته للقيام بدعوته التحديدية إلى "زمان مساعد، وسلطان متدين قاهر" (ص 158)، وقد تحقق له هذا الأمر عندما جاءه أمر الوزير فخر الملك، الذي "بلغ الإلزام حدا كان ينتهي، لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة" (ص 158)، فإنه جعل من هذه العودة "مبدأ خير ورشد

تدور هذه الحكاية حول حقيقة النبوة، وحاجة الناس إلى العمل بما شرحته النبوة. وفي هذه الحكاية يبلغ إحساس البطل بذاته، وبأهميته الدينية حدا متطرفا، تظهر أول ملامحه في التوكيد على غياب حقيقة النبوة عن الفلاسفة، والمتصوفة، والتعليمية وعلماء أهل السنة (ص 154). نتيجة لهذا الضعف الإيماني عند الآخرين، استشعر البطل الخطر، وأحس المسؤولية تجاه جمهور المسلمين، ولهذا جاءت محاورته لنفسه تشير إلى الخطر، وتدعو إلى تحمل المسؤولية: "فما تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك! ثم قلت في نفسي متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة، ومصادمة هذه الظلمة، والزمان زمان الفترة، والدور دور الباطل" (ص ص 157-158). ويظهر الملمح الثاني، في حديث المؤلف الذي انتقل فيه من علم النبوة إلى علم التصوف، تمهيدا لإدراك بعض "خواص النبوة" بالذوق عن طريق التصوف، لهذا السبب جاء حديث البطل عن النبوة، حديثا عن حاجة الخلق إلى الأنبياء، ويتجلى هذا في الاقتباس التالي:

"اعلم: أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق ساذجا لا خبر معه من عوالم الله.. فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس، فيدرك بها أجناسا من الموجودات.. ثم تخلق له حاسة البصر.. ثم ينفخ فيه السمع.. ثم يخلق له الذوق.

قدرها الله سبحانه على رأس هذه المئة". (ص

وإذا عرف القارئ أن هذه الحركة المباركة، التي هي مبدأ خير ورشد، لأنها ستحيي الدين في القرن الجديد، والتي دفعه إلى القيام بها تشجيع" أرباب القلوب والمشاهدات، و"نامات كثير من الصالحين"، ورغبة سلطان قاهر متدين .

أقول إذا عرف القارئ كل هذا، فلعله يوافقني إذا وصفت حديث البطل عن هذه المسألة، بأنه كان حديثاً متضخماً عن الذات؛ مع ملاحظة أن " الذات" هنا تشير إلى الذات الشخصية للبطل، وتفتح على الذات الصوفية الجديدة، التي بلغت ذروة حضورها في تفرقة البطل بين التعليم الصوفي الذي يقدمه في نظامية نيسابور، والتعليم الدنيوي الذي كان يدرسه في نظامية بغداد:

"وأنا أعلم أي وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت إ فإن الرجوع عائد إلى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه". (ص160)

إن " العلم الذي به يترك الجاه"، هو العلم الصوفي، الذي يريد البطل أن يعلمه ويعممه على الناس، في سبيل دعوته الجديدة في القرن الجديد. عند هذا الحد أصبح البطل داعية للتصوف، مقوضاً لما عداه من الطرق على

المستوى المذهبي، ومنادياً بالذوق والإلهام على حساب العقل على المستوى المعرفي (16).

ولهذا جاءت خاتمة الكتاب موغلة في حديث غير عقلائي، يتناقض كل التناقض مع ما اشترطه البطل- في بداية الكتاب- من اليقين العقلي الذي لا يختلف حوله اثنان كما في حالة عشرة أكثر من ثلاثة.

ومع أن البطل /السارد بدأ رحلته باحثاً عن "اليقين العقلي"، فإنه اكتفى بالوصول إلى "اليقين الصوفي" وقدمه بوصفه اليقين النهائي المطلق، وختم كتابه بالدفاع عن اللامعقول، كما يكشف هذا المثال:

"فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص، في مداواة القلوب وتصفياتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر ذلك إلا بعين النبوة؟ بل قد اعترفوا بخواص هي أعجب من هذا فيما أوردوه في كتبهم، وهي من الخواص العجيبة المحررة في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق:

يكتب على خرقتين لم يصبهما ماء، وتنتظر إليهما الحامل بعينها. وتضعهما تحت قدميهما، فيسرع الولد في الحال إلى الخروج. وقد أقروا بإمكان ذلك وأوردوه في "عجائب الخواص"، وهو شكل فيه تسعة بيوت، يرقم فيها رقوم مخصوصة، يكون مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر؛ قرأته في طول الشكل أو في عرضه أو على التأريب.

د	ط	ب
ج	هـ	ز

و	ا	ح
---	---	---

4	9	2
3	5	7
8	1	6

القريبة [لعلها الغربية] بين خواص المربعين المذكورين في تسهيل عملية الوضع، وبين خواص ركعات الصلاة من حيث عددها؛ فقد يحق لنا، بل يجب علينا أن "نؤمن" بأن وراء عدد الركعات المفروضة حكمة، ربما ظهرت لنا وربما خفيت، ولكن من ذا الذي يوجب علينا الاعتقاد بصحة ما يزعمونه من خواص المربعين السابقين في تيسير الولادة العسيرة؟ لو قلنا أن هذه الخواص "مخربة" - كما ورد في النص الغزالي المذكور. فلماذا تكون "عجيبة" - كما ورد عنها أيضا في النص نفسه -؟ إن العلم الطبيعي كله مؤلف من "مخربات"، ولا مبرر "للعجب من أي ظاهرة أثبتتها التجربة" (17).

ما بين بداية رحلة البحث عن اليقين العقلي الواضح في نفسه، والمزعم لمن يعرفه كما في مثال "العشرة أكثر من الثلاثة" (ص82)، ولهايتها التي تلغي المعقول لحساب اللامعقول، كما يتضح في المثال السابق، يبدو البطل / السارد / المؤلف متناقضا على مستويين: الأول: عدم وضوح يقينه الصوفي في نفسه، إلا بالنسبة لمتصوف، والثاني عدم إلزام هذا اليقين لمن اطلع عليه، إلا إن كان - مرة أخرى - من المتصوفة. و يبدو أن السبب الكامن من وراء هذا التناقض، يرتبط بالموقف الأشعري الذي يجعل النقل قبل العقل (18)، وبالتصوف الذي يجعل الذوق والعرفان قبل العقل واليقين البرهاني. ومن هنا يظهر "المنقذ من الضلال"، بعيدا عن الأصالة الحقيقية، لأنه

فيا ليت شعري ! من يصدق بذلك ثم لا يتسع عقله للتصديق، بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين، والظهر بأربع، والمغرب بثلاث، هي خواص غير معلومة بنظر الحكمة وسببها اختلاف هذه الأوقات، وإنما تدرك هذه الخواص بنور النبوة" (صص 163-164).

ولأنه قد سبقني في مناقشة هذه الفقرة، من هو أكثر مني معرفة بالفلسفة والمنطق، وحتى لا أعيد ذكر ما قاله ذلك الرجل، أنقل هنا مناقشة زكي نجيب محمود لهذه الفقرة:

"نقطتان نريد أن نعلق عليهما: الأولى أنك إذا كنت قد رأيت [المخاطب هنا الغزالي] من علماء الطبيعة من ذكر في كتبه خواص المربعين اللذين بينت لنا شكليهما، على أنهما ذو تأثير في معالجة الحامل التي عليها الوضع، فقد كان الأولى - بدل أن تستشهد بذلك على عجز العقل عن إدراك هذه الأمور وإحالتها إلى نور النبوة - كان الأولى أن تقف أحد موقفين، فإما أن تخرج صاحب هذا الزعم من زمرة علماء الطبيعة، وإما أن تخرج هذه الخرافة من علم الطبيعة، أما أن تسلم بصدق ما هو مرجح الكذب، ثم تجعله هو نفسه حجة على ما تريد إثباته، فذلك ما لا نوافق عليه؛ وأما النقطة الثانية التي نريد التعليق عليها، هي هذه الموازنة

وهو هنا يمثل السلطة الروحية، وتجدد الإشارة إلى أن المؤلف في هذه الوجوه المختلفة للسلطة، يمثل من ناحية، ويتفق من ناحية أخرى مع سلطة أعلى منه، فموقفه من الباطنية-الإسماعيلية/الزارية-على سبيل المثال ينبثق من رغبة في خدمة الخليفة، ويتفق مع سياسة الدولة السلجوقية التي كانت تناصب الإسماعيلية/الزارية العداء. أما موقفه من الفلسفة فيرتبط بموقف نظام الملك -مؤسس المدارس النظامية في الشرق الإسلامي- من حيث عداء الأخير للفلسفة والفلاسفة. أما موقفه من التصوف فقد كان حلاً ذاتياً لأزمته الشخصية، ومسيرة لمدموجة التصوف المتعالية في ذلك الزمان.

*

* *

هوامش وتعليق:

(1) ولد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي أو الغزالي، في مدينة الطائيران من قصبة طوس في سنة 450هـ. كان والده فقيراً يعمل في غزل الصوف وبيعته، ويبدو أنه كان ميالاً إلى المتصوفة، حسن الظن بهم، ويعزز هذا الظن، أنه عندما أحس قرب وفاته، عهد إلى أحد أصدقائه المتصوفة، بالوصاية على ولديه -محمد وأحمد- وأن يعني بتعليمهما. بدأ أبو حامد في عام 465 بدراسة الفقه على أحمد الراذكاني بطوس، ثم رحل إلى جرجان حيث درس على يد الشيخ الإسماعيلي، الذي يظن أنه إسماعيل بن سعدة الإسماعيلي والمتوفى سنة 487. في عام 473 انتقل الغزالي إلى نيسابور ليدرس على عالمها المشهور، ورئيس المدرسة الأشعرية آنذاك أمام الحرمين، أبي المعالي عبد الملك الجويني، الذي كان زعيم المدرسة الفقهية الشافعية، ورئيس المدرسة النظامية في

نيسابور. وخلال خمس سنوات درس أبو حامد على الجويني الكلام، والأصول، والفقه، ومبادئ الفلسفة. وقد أظهر الغزالي ذكاء في الاستيعاب، ونبوغاً في المناقشة، مما لفت انتباه أستاذه الجويني، الذي كلفه بأن يعيد محاضراته -محاضرات الجويني- على الطلاب الذين لم يستوعبوا من المرة الأولى. وفي آخر هذه المرحلة صنف كتابه "المنحول في علم الأصول"، وحين قرأ الأستاذ الكتاب تلميذه قال: "دفتني وأناحي هلا صيرت حتى أموت؟" (المنتظم ج 17 ص 125) وعلى الرغم مما قد تشبه هذه العبارة من علامات نفور من الأستاذ تجاه تلميذه، فإن العلاقة بينهما استمرت إلى وفاة الجويني في عام 478هـ.

بعد وفاة شيخه انتقل الغزالي على عسكر نيسابور حيث كان لقائوه مع وزير السلاجقة المشهور: نظام الملك، الذي يعد "أول من سن نظاماً جديداً في حقل

التربية والتعليم، هو تعيين رواتب وتخصيص مساكن لطلاب العلم، وتأمين سكن ونفقات المدرسين.. وكان من أشهر هذه المدارس، نظامية نيسابور، ونظامية بغداد[التي تأسست بين 457 و459] والتي كانت لها موقوفات كثيرة من أسواق وحمامات ودكاكين وضياع، لتأمين أجور العمال والأساتذة، ونفقات الطلبة، وكان فيها أيضاً مكتبة قيمة ذات منصة، وأساتذة، ومعيدون، وكتيبة، وحراس، وخدم كثيرون. لقد كانت نفقات الأساتذة والطلاب خمسة عشر ألف دينار سنوياً، وكان عدد طلابها ستة آلاف طالب يدرسون النحو واللغة والفنون الأدبية، والفقه، والتفسير، والحديث، وغير ذلك من العلوم الشرعية" (غلام حسين يوسف في تصديره للكتاب سياسة تامة في الترجمة العربية). (ص 17-18)

مكث الغزالي ست سنين في عسكر نيسابور، يتردد على مجلس نظام الملك، ويبدو أن هذه الفترة كانت بمثابة مراقبة وفحص من جانب نظام الملك للغزالي، وتطلع وتشوف من الغزالي في الحصول على منصب كبير من نظام الملك. ويبدو أنه قد اجتاز عقبات الاختيار لأنه "احتل من مجلس ذلك الوزير محل القبول وأقبل عليه الصاحب [نظام الملك] لعلو درجته، وظهور اسمه وحسن مناظرته، وجرى عبارته. وكانت تلك الحضرة محط رجال العناء، ومقصد الأئمة والفصحاء، فوقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك بالأئمة، وملافاة الخصوم اللد، ومساطرة الفحول، ومنافرة الكبار، فظهر اسمه في الآفاق وارتفق بذلك أكمل الارتفاق" (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ج 55 ص 201).

ويبدو -مرة ثالثة- أن نظام الملك، وبعد أن خبر الغزالي عن كتب، وجد فيه العالم المؤهل ليكون الداعية للمذهب الشافعي، والمنظر للفرقة الأشعرية. وهكذا تكامل الجانب السياسي (في نظام الملك) مع الجانب العلمي (عند الغزالي). نتيجة لهذا التكامل، عين الغزالي، استاذاً في نظامية بغداد في عام 484، وكان حينها في حدود الرابعة والثلاثين من عمره.

قضى الغزالي، أربعة أعوام وهو يتولى التدريس في تلك المدرسة المشهورة المرموقة، وكان يدرس الكلام والفقه والأصول لحوالي ثلاثمائة طالب. وقد حقق في هذه الفترة شهرة علمية، ومكانة اجتماعية عالية. يقول الذهبي عن حالة الغزالي في هذه الفترة "وعظم جاه الرجل، وازدادت حششته بحيث أنه في نعمة أمير، وفي رتبة رئيس كبير" (سير أعلام النبلاء ج 3، ص 5803). وفي هذه الأثناء توفر على دراسة الفلسفة، وكتب عنها كتاب "مقاصد الفلاسفة"، ثم عاد فنقض مذهبهم في كتابه المعروف "تحافت الفلاسفة". وكتب أيضاً كتاب "فضائح الباطنية" أو "المستظهر" نسبة إلى الخليفة المستظهر بالله (487-512)، الذي أمر بكتابة ذلك الكتاب للرد على دعاوي التعليمية: الإسماعيلية/الزارية. ويظهر جلياً إسهام الغزالي الفكري في الدفاع عن حق البيت العباسي (ومن ورائه عن شرعية السلاجقة) في مواجهة المذاهب الأخرى من جهة، وفي هجومه على الفلسفة والفلاسفة التي كان ينظر إليها من قبل نظام الملك بوصفها لسان الملاحدة من جهة أخرى. ويظهر هذا الموقف لنظام في عبارة قالها في سياست نامه وحكم من خلالها على المذاهب الإسلامية بأنها بدع، وذلك في العبارة التالية: "ليس في العالم كله أفضل وأقوم من مذهبي أبي حنيفة والشافعي، رحمة الله عليهما، أما المذاهب الأخرى فبدع وأهواء وشبهات" (سياست نامه ص 134). وإذا كانت المذاهب الإسلامية الأخرى بدعاً، فكيف سيكون الحكم على الفلسفة والفلاسفة؟!

في عام 488، اعتزل الغزالي التدريس، وخرج من بغداد في سياحة صوفية استمرت إحدى عشرة سنة قضائها بين الشام ومكة وبغداد وطوس. على خلاف في ترتيب محطات هذه السياحة، والذي يمكن أن يقدم على هذا النحو:

- 1- بغداد- الشام (دمشق)- بيت المقدس- مكة- المدينة- بغداد- طوس (الغزالي في المنقذ)
- 2- بغداد- مكة- الشام- بيت المقدس- الإسكندرية- طوس (ياقوت الحموي ج 4، ص 49)

أبو عبد الله ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 197789، ج4 مادة طوس.؛

نظام الملك الطوسي: سياست نامه ترجمة يوسف حسين بكار، دار الثقافة، الدوحة: قطر، الطبعة الثانية 1987.

عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات: الكويت، الطبعة الثانية.؛

فاروق ميثا: الغزالي والإسماعيليون. ترجمة سيف الدين القصير. دار الساقى. الطبعة الأولى 2005.

Encyclopaedia of Islam. New edition. LIEDEN. 1986. Al-Ghazali pp 1030-1042

(2) عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي. منشورات عويدات. بيروت، الطبعة الثانية 1977.

(3) "ولا أظني مغالياً إذا قلت إن الغزالي-على قدر عظمتة-كان هو الرجل الذي أغلق باب الفكر الفلسفي أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا أن مرت ثمانية قرون، فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة".؛ - زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. دار الشروق، الطبعة الثانية، 1978، (ص ص 345-346).

(4) "فمقياس اليقين إذن هو الأمان، ومعنى الأمان الثقة، ومقياس الثقة انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا شبهة. وكل من قرأ تأملات "ديكارت"، ومقاتله في الطريقة، أدرك قيمة العلم عند الغزالي، واشتراطه في اليقين، ووضوح الأفكار، وانكشافها للعقل انكشافاً بديهياً".؛ جميل صليبا وكامل عياد في مقدمة كتاب المنقذ من الضلال (ص ص 33-34)

(5) Gerald Prince; Dictionary of Narratology. University of Nebraska Press 1987.p.58

(6) الاقتباسات الواردة في البحث، تحيل إلى كتاب "المنقذ من الضلال" حسب البيانات التالية: أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، (د.ت).

3- بغداد-مكة-الشام-بيت المقدس-الإسكندرية-طوس (ابن خلكان ج4 ص 317)

4- بغداد-دمشق-بيت المقدس-مكة-الملائنة-بغداد-طوس (عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي ص3)

وقد أخرج /أو خرج الغزالي من هذه العزلة لفترة قصيرة، للتدريس في نظامية نيسابور، بناء على أمر الوزير فخر الملك، وإذا اعتمدنا على "المنقذ" وإشارته إلى أن عودته للتدريس جاءت في 499، وإذا عرفنا أن الوزير فخر الملك قد اغتيل على يد أحد الباطنية في العاشر من المحرم لسنة 500هـ، فيمكن أن نستنتج أن هذه الفترة لم تتجاوز العامين. بعد وفاة الوزير عاد الغزالي إلى عزلته" واتخذ في جواره مدرسة لطلبة العلم، وحانقاً للصوفية، وكان قد وزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختم القرآن، ومجالسة أهل القنوب، والعودة للتدريس بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته، ولحظات من معه من فائدة" (تاريخ مدينة دمشق 203). وتوفي رحمه الله يوم الاثنين 14 جمادى الآخرة من سنة 505هـ. وقد رجعت في كتابة هذه الترجمة إلى الكتب التالية:

-ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق. دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الخامس والخمسون (ص ص 200-204).

-أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1992، الجزء السابع عشر (ص ص 124-127).؛

-أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، رتبته واعتنى به حسان عبد المتان، بيت الأفكار الدولية، الجزء الثالث: 5803.؛

-أبو العباس شمس الدين بن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ج4. (ص ص 216-219).؛

ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه". ؛
ابن رشد: تخافت التهافت تقدم وضبط وتعليق
محمد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت ، الطبعة
الأولى 1993. (ص ص 78-79)

(12) قدم فرهاد دفتري في كتابه " خرافات الحشاشين
وأساطير الإسماعيليين"، دراسة قيمة عن هذا
المذهب، وسأقتل عنه ما يتعلق بتسمية هذه
الفرقة، وما يتعلق بالأسلوب السياسي/العسكري
الذي استخدمته ضد خصومها السياسيين: "وكان
استيلاء حسن الصباح على قلعة ألموت سنة
1090 إيذاًنا بدء نشاطات الإسماعيليين الفرس
العلمية المناوئة للسلاجقة، وتحديدًا للتأسيس الفعلي
لما كان سيصبح الدولة الإسماعيلية الزنارية. وكان
حسن الصباح قد أسس في تلك الفترة دعوة
إسماعيلية دينية-سياسية مستقلة نعتها الغرباء باسم
" الدعوة الجديدة". ومنذ وقت مبكر وفيما بعد
ذلك وجدت حماسة الإسماعيليين الزناريين الثورية
وتقديرهم النفسي للذات تعبيراً لها في المجال
العقائدي. فقد كرر حسن الصباح القول بحاجة
البشرية الدائمة إلى معلم صادق ذي هداية إلهية،
وهي المقولة التي شكلت معتقداً مركزياً للشيعة
من زمن الإمام جعفر الصادق على الأقل. وأعاد
حسن صباح تلك العقيدة التعليمية الشيعة القديمة
في سلسلة من عرض الأفكار، وخلص إلى أن
الإمام الإسماعيلي كان وحده هو ذلك المعلم
الصادق والقائد الشرعي الوحيد للبشرية؛ وتلك
عقيدة استعملت بأسلوب كلامي وفلسفي جديد،
في نقض مزاعم مشايخه لخليفة بغداد العباسي،
ولأئمة شيعيين غير إسماعيليين أيضاً. وبسبب من
مركزية تلك العقيدة في الفكر الزناري المبكر، فقد
أطلق على الإسماعيليين الزناريين عموماً في تلك
الفترة نعت " التعليمية". أما في المجال السياسي فقد
ابتدأ حسن الصباح، سياسة الثورة المسلحة ضد
السلاجقة، الذين كانت تدعمهم المؤسسة السنية
في ظل القيادة الاسمية للخليفة العباسي... وقد
أوحى نموذج القوة السلجوقية اللامركزي لحسن

(7) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال والمفصح
بالأحوال. تحقيق ودراسة سميح دغيم، دار الفكر
البناني، بيروت، الطبعة الأولى 1993.

(8) مع ملاحظة أن شك ديكارت " لم يكن شكاً محايداً
أو منهجياً بالمعنى العلمي لهذه الكلمة. بل كان "شكاً"
متحيزاً ، ينطوي مقدماً على النتيجة التي سيتم
التوصل إليها فيما بعد". ؛ فؤاد زكريا: نظرية
المعرفة، دار مصر للطباعة، القاهرة (د.ت) ص
165. ؛ في هذا الجانب فقط يتطابق شك الغزالي
مع شك ديكارت بصورة مدهشة، لأن شك الغزالي "
ينطوي مقدماً على النتيجة التي سيتم التوصل إليها
فيما بعد" ! .

(9) أبو حامد الغزالي : معيار العلم في فن المنطق ، دار
الأندلس، بيروت (ص ص 27-34)

(10) يتجاوز الأمر القبول إلى الدعوة إلى ضرورة
معرفة المنطق في دراسة أصول الفقه، كما يقول
في كتاب المستصفى في هذه العبارة الدالة: " نذكر
في هذه المقدمة مدارك العقول واختصارها في الحد
والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وأقسامهما
على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب " حك
النظر" وكتاب " معيار العلم" وليست هذه المقدمة
من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به،
بل هي مقدمة العنوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا
ثقة له بعلومه أضلاً". ؛ أبو حامد الغزالي:
المستصفى من علم الأصول، اعتنى بتصحيحه
نجوى ضو . دار إحياء التراث العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، 1997، الجزء الأول ص 21.

(11) يقول ابن رشد معتذراً عن الغزالي: " فنعرض أي
حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض
لا يليق بمنزله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه
فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها ها هنا
على غير حقائقها وذلك من فعل لأشرار، وإما أنه
لم يفهمها على حقيقتها فنعرض إلى القول فيما لم
يخط علماً وذلك من فعل الجهال، والرجل يجمل
عندنا عن هذه الوصفين، ولكن لا بد للحواد من
كبو، فكبو أبي حامد وضعه هذا الكتاب ،

الصباح، استخدام أسلوب هام مساعد لتحقيق الأهداف السياسية والعسكرية، ألا وهو أسلوب الاغتيالات ... وكانت عمليات الاغتيال الترابية تنفذ من قبل فدائيتهم، الذين يطلق عليهم اسم الفداوية أيضا، والذين بذلوا أنفسهم وأرواحهم في مثل تلك المهمات الانتحارية. ولم تكن عمليات اغتيال الشخصيات المدنية أو العسكرية المشهورة تنفذ في أغلب الأحيان إلا في المساجد والأماكن العامة الأخرى، وذلك لأن جزءا من هذه السياسة كان يهدف إلى إرهاب الأعداء الآخرين، فرهاد دفتري: خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996. (ص ص 58-62).

(13) ينتهي كتاب القسطاس، بهذه المحاور بين المؤلف والتعليمي: "فقال [التعليمي]: الآن هو ذا تلوح مخايل الحق وتباشيره من كلامك، فهل تأذن لي في أن اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا؟ فقلت [المؤلف]: هيهات! أنك لا تستطيع معي صبرا، وكيف تصبر على ما لم تحط به خيرا؟ فقال: ستجدي، إن شاء الله، صابرا، ولا أعصي لك أمرا. فقلت: أتظن أني نسيت اتعاظك بنصيحة رفاقك ووالدتك؟ وما عليك من عروق التقليد؟ فلا تصلح لصحبي ولا أصلح لصحبتك، فاذهب عني فهذا فراق بيني وبينك". أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلجت، دار المشرق: بيروت. الطبعة الثالثة 1991، ص 100.

(11) تبدو إشارة المؤلف هنا إلى "الشطح" وضحة، ويبدو كلامه وكأنه مأخوذ من تعريف الطوسي للشطح، الذي جاء عنى هذا النحو: "إن سأل سائل فقال: ما معنى الشطح؟ فيقال: معناه عبارة مستعربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته.. فالشطح: لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار الواصلين إذا قوى وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستعرب سامعها". أبو نصر السراج الطوسي: اللمع. تحقيق

عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، مطبعة السعادة. (دنت) ص 453.

(15) في كتاب شرح عجائب القلب من "إحياء علوم الدين"، يضع المؤلف فقرة يشير فيها إلى: "بيان الفرق بين الإلهام والتعلم، والفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظار: اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها فتارة تحجم 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 اعتبارا واستنباطا. ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد، ينقسم على ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل. وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم؛ وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب. والأول: يسمى إلهاما ونقشا في الروح، والثاني: يسمى وحيا وتختص به الأنبياء... وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها بالأسباب الخمسة التي سبق ذكرها- فهي كالحجاب المسدل الساتر الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ، الذي هو منقوش... يجمع ما قضى الله به إلى يوم القيامة. وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب بضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها، والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد، وأخرى يزول بنبوب الرياح تحركه. وكذلك قد تحب رياح الألطاف وتكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ" أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الرابعة 2006. ج 3 (ص ص 25-26). هذا "التجلي" المنعكس في مرآة عين القلب من مرآة اللوح المحفوظ، هو سبب كرامات الأولياء من جهة، وبقين المعرفة الصوفية من جهة،

- (17) زكي نجيب محمود: العقول واللامعقول في تراثنا الفكري. دار الشروق ، القاهرة، الطبعة الثانية، 1978. (ص ص 463-464).
- (18) عن الأشعرية، ينظر سعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري. دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1992 لاسيما الفصل الأول.
- (19) يعترف الغزالي في مقدمة فضائع الباطنية بأن كان يتحين الفرص لتأليف كتاب في "علم الدين"، وفي من خلاله ببعض ما تفضل عليه الخليفة العباسي المستظهر بالله من معروف. ولكن حيرته انتهت، وفرصته حانت، عندما "خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم [الغزالي] في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية، مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتياهم". أبو حامد الغزالي: فضائع الباطنية. تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. (د.ت) ص 3.

ولكن المؤلف عندما أراد "أن يرهن" على إمكان قيام التجربة الصوفية، اكتفى بالإحالة إلى القرآن الكريم، والحديث الشريف، وحكايات أعلام المتصوفة، تنظر الصفحات اللاحقة (32-36)

(16) في كتاب "إلجام العوام عن علم الكلام". الذي كتبه المؤلف قبل وفاته بفترة وجيزة، كرر نفس موقفه هنا، وذلك عندما قصر المعرفة الحقيقية على الطريقة الصوفية، ووصف الباحثين عن غير هذه لطريقة "بالعوام". ومن هنا "فالعوام" في العنوان لا يقصد بها عامة الناس، وإنما يقصد خاصة الباحثين من فلاسفة وكلاميين. "و معنى العوام الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقهاء والمتكلم، بل كل عالم سوى المتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة، والقاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات"، أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام. سميح دغيم. دار الفكر اللبناني، بيروت. الطبعة الأولى 1993. ص 59.

