في نظرية المعرفة عند الغزالي
مفهوم الحب وتقعيد المعرفة الصوفية

د. وفيق سليطين(*)

إذا كان بحث نظرية الحب (EROS) يرجع إلى التراث الإغريقي، فإن أفلاطون، في الوقت نفسه، هو أول من قرن مفهوم الحب بنظرية المعرفة، ونهض بتأسيس هذا القران، وأكسبه قوة الربط والتسويغ الفلسفي. ففي (المأدبة) نراه يتولّى الكلام على الحب بلسان سقراط، الذي يسأل العرّافة (ديوتيما): أليس الحبّ إلهاً كما يقولون؟ فتغضب العرّافة، وتجيب: ومن قال إنه إله؟! الآلهة حاصلون على الكمالات كلها، والحبّ ليس بحاصل عليها كلها. فهو وسيط بين الخالد والفاني، أو بين الآلهة والإنسان(١).

من الواضح، إذاً، أن الحب - فيما يذهب إليه أفلاطون - ضرب من الرغبة والنزوع إلى شيء غير متملّك. وبهذا هو قرين الحاجة والافتقار إلى موضوعه. ومن هنا كان الإيروس الأفلاطوني - كما تقدم على لسان سقراط -

---

(*) أستاذ الأدب المملوكي والعثماني في كلية الآداب - جامعة تشرين.
ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ٤/ ١٢/ ٢٠١٩م.

(١) ينظر: أفلاطون. المأدبة ـ القسم الخاص بمفهوم الحبّ. أثبته د. أحمد فؤاد الأهواني بترجمته في كتاب: (أفلاطون)، (سلسلة نوابغ الفكر الغربي) ١٦٧.
أنطوان مقدسي. الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية. (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٨) ٧٣.

يتوسط بين حدّي التقابل، فهو ليس خالداً ولا فانياً، ولا حكيماً ولا جاهلاً، ولا خيّراً ولا شريراً، ولا جميلاً ولا قبيحاً. إنه عامل الارتقاء من المحسوس إلى المعقول، ذلك أنه السبيل إلى المعرفة، فلا معرفة دون حبّ.

وإذا كانت المعرفة تعني ازدياد الوجود كمالاً، حتى تبلغ النفس أقصى حدود المعرفة بمشاهدة المُثُل، تبيّن أن الحب هو وسيلة لبلوغ هذه الغاية. وبسبب كون الحب ضرباً من الافتقار تعيّن أن الآلهة لا تحبّ، ما دامت لا تفتقر إلى شيء. وعليه فإن الإيروس، في نزوع التعالي نحو المطلق، هو حبّ من جانب الإنسان فقط، لا يتطلّب المبادلة من الجانب الآخر، أي: دون أن تكون هناك استجابة تقتضي تنزّل المطلق نحو المقيّد. فالحب الأفلاطوني هو ذلك الجدل الصاعد، الذي يحدث معه ارتقاء مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى، حتى ينتهي الأمر إلى حبّ (الخير الأسمى)، أو الجمال المطلق الذي لا يتقيّد بشكل أو صورة.

ولكي نفهم علاقة الحبّ بنظرية المعرفة عند أفلاطون، علينا أن ندرك أن المعرفة الأفلاطونية تكمن في استخلاص الماهية المجرّدة، لأن العناصر الجزئية المتغيّرة تزول في مجرى الصيرورة. أما الماهية فتنتمي إلى العالم الأزلي المعقول الذي هو عالم المثُل، وهو ما يُتوصّل إليه عن طريق الحب، على مراحل متدرّجة، تبدأ بتربية الإنسان على تأمّل الجمال الحسيّ (جمال الجسم)، يتلوه الانتقال من جمال الجسم إلى جمال النفس. وهذا ضرب من العلو في إدراك الجمال، وإن كان حاصلاً في جسم غير جميل. ويعقب ذلك الترقّي نحو حبّ المعارف الجميلة، وهو ما ينتهي ببلوغ العلم (المعرفة) في آخر المطاف بمشاهدة المثل والاتحاد بالجمال المطلق. وهنا ينتهي دور الحب

من حيث هو وسيط، إذْ يفضي الـ (EROS) إلى غاية المعرفة (NOUS)[٢].

على خلاف الإيروس يقوم المفهوم المسيحي (Agapé) على إقرار التبادل والمشاركة، اعتماداً على مبدأ (التجسّد الإلهي)، الذي يتيح إمكانية التوافق بين الله والإنسان. فحركة الحبّ الإيروسي الصاعدة من الإنسان إلى الله، تُواجه بنقيضها في الـ (Agapé) من حيث هو حركة هابطة من الله إلى الإنسان. ولذلك كانت المحبة المسيحية نعمة إلهية، تعبّر عن الكمال الممنوح من الجانب الإلهي للنفس التي انفصلت بالخطيئة. ومن هنا يتبيّن أن المحبة المسيحية تبدأ بالكمال، في حين يبدأ الإيروس بمعاينة النقص والافتقار. وإذا كان هذا الأخير محكوماً بالأساس العقلي والمبدأ السببي، فإن المفهوم المسيحي (Agapé) هو حاكم المعقولية الذي يتخطّى الاندراج السببي، من حيث هو المنبع الوجودي وقوام الذات الإلهية[٣]. فالله محبة، وهذه المحبة، التي هي (هبة الله)، تتيح للإنسان إمكانية المشاركة في الحياة الإلهية، وترسم له الطريق إليها، إذْ تدعوه إلى البذل والتضحية، بنبذ الأنانية، ومحبة القريب (الإنسان)، التي هي مشاركة في الحب الإلهي، وصورة تستمدُّ قوتها منه، وتهيّئ للإنسان أن يحيا في الله وبالله[٤]. وهنا تغدو المحبة غاية المعرفة، في حين كان الحب (EROS) مجرد وسيلة غايتها بلوغ المعرفة.

على الرغم من وجوه الاختلاف والتباين بين مفهومي الحبّ المشار إليهما، جرت، لاحقاً، محاولات للتوفيق بين الـ (EROS) والـ (Agapé)، أو بين جدل الحب الصاعد وجدل الحب الهابط، كان من أهمها محاولة أفلوطين

(٢) أنطوان مقدسي. الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية. ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق. ٢٧٥.

(٤) ينظر: زكريا إبراهيم. مشكلة الحب. (القاهرة: دار مصر للطباعة، د.ت) ١٥٤.

إحداث اللقاء بينهما عن طريق ما يسمى بـ(السلّم الإلهي) أو (السماوي)، الذي يتيح إمكانية الصعود والهبوط معاً. فالمعرفة عند أفلوطين هابطة وفق مبدأ صدور الكل عن الواحد، وطريق الحب صاعدة، لأنه شوق، وتطهّر، وإعداد للنفس من أجل تقبّل المعرفة والارتقاء إليها(٥).

لقد كان من نتيجة امتزاج المسيحية بالتصوّف الشرقي، وتداخل الفكر الإغريقي بديانات الشرق، قيام هذه النزعة التأليفية بين الفكر اليوناني والعقيدة المسيحية. وفي هذا السياق، أيضاً، تندرج محاولة القديس أوغسطين، التي أثّرت تأثيراً بالغاً في التطوّر اللاحق للّاهوت المسيحي، واتخذت منحى الأفلاطونية المحدثة في تقريب التصور الإغريقي من مفهوم المحبة المسيحية، فعملت على تكييفه بحيث يستجيب للنسق الإيماني الخاص بـ (مدينة الله)، التي هي المقابل الكنسي لمدينة الأرض الدنيوية (الخاطئة)(٦). فالمخلوقات جميعاً من صنع الله. ولما كانت كلّها تسبّح بحمده، كان في مقدورنا أن نستمتع بها، وننعم بحبّها، من حيث هي وسائط تقودنا إلى الله، وتدخل، كجزء، في صميم النظام الإلهي الشامل، ولكن بشرط أن يظلَّ حبّنا لها مجرد حبّ نسبي(٧). وفي هذا المجرى، الذي يؤمّن التقاء الـ (EROS) بالـ (Agapé)، غدا (الحب) و(المعرفة) متداخلين، أو متطابقين، في معنى الاستغراق في الوجود الحقّ والاتحاد به، على نحو ما انتهت إليه الفلسفات الدينية الغنوصية في العصور الوسطى.

ولانعدم هذا الربط بين المحبة والمعرفة عند صوفية الإسلام، فالمحبة

(٥) ينظر: غسان خالد. أفلوطين رائد الوحدانية. (بيروت، دار عويدات، ١٩٨٣) ٢٢٠ وما بعدها.

(٦) ينظر: مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، (مادة أوغسطين). (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥) ٦٧.

(٧) زكريا إبراهيم. مشكلة الحب، ١٥٩.

الإلهية هي الوجه الآخر للمعرفة الصوفية، أو هي ثمرة هذه المعرفة. يقول الشبلي: «علامة المعرفة المحبة، لأن من عرفه أحبّه»[٨]. وفي أقوالهم ما يؤكد وحدة المعرفة والمحبة. فالصلة بين الخلق والحقّ تتصف عندهم بالمحبة من حيث هي معرفة. والمحبة هي من مواهب الحقّ لا من تعليم الخلق كما يذكر السلمي[٩]. وكمال الغاية في المعرفة، والمحبة هي الإدراك الصوفي الذوقي لوحدة العارف والمعروف[١٠]. وعند المحققين – كما يورد صاحب الرسالة – «المحبة استهلاك في لذة، والمعرفة شهود في حيرة، وفناء في هيبة»[١١]. فهما – كما يتبيّن من الشاهد – تنتهيان إلى غاية واحدة مع اختلاف في الوصف.

وفي الكلام على مراحل الطريق الصوفي، نجد منهم من جعلها تبدأ بالتوبة، وتنتهي بالمحبة، ثمّ المعرفة[١٢]. وفعل المحبة – على أية حال – يكون مبادأة من الله تعالى. فالعبد لا يستطيع أن يحبّ الله حتى يكون الابتداء من الله بالحب له. ومن هذا القبيل ما ينصّ عليه المحاسبي من أن أول المحبة الطاعة، وهي منتزعة من حبّ الله عزّ وجلّ، إذْ كان هو المبتدئ بها، ذلك أنه عرّفهم نفسه، ودلّهم على طاعته، وتحبّب إليهم على غناه عنهم،

(٨) السراج الطوسي. اللمع، بتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. (مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م) ٢١٦.

(٩) السلمي. طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه. (القاهرة: دار التأليف، ١٩٦٩م) ٨٩.

(١٠) ينظر: ناجي حسين عودة. المعرفة الصوفية. (الأردن: دار عمار، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢م) ١٦٦.

(١١) القشيري. الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح. (بيروت: دار صادر، ط٢،٢٠٠٦م) ٢١٧.

(١٢) ينظر: الأصفهاني (أبو نعيم). حلية الأولياء.(القاهرة: ١٣٥١هـ) جـ ١٠/ ٦٤ والكلام لـ «يحيى بن معاذ».

فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه[١٣].

لقد كان تراث الصوفيين المتقدمين منهلاً للغزالي، وحافزاً له على سلوك طريق التصوّف، فقد وقف على معظم كتب أولئك المتصوفين، من مثل المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، والجنيد (ت٢٩٧هـ)، والمكّي (ت٣٨٨هـ)، والسلمي (ت٤١٢هـ)، وأبي نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ)، والقشيري (ت٤٦٥هـ)، ومن هذا المنطلق لاحظ بعض الباحثين وجوهاً من الشبه بين بعض كتابات الغزالي وبعض كتابات هؤلاء المتقدمين، مع الاحتفاظ بالفارق الذي يلفت إلى خصوصية نهج الغزالي وشمولية نظره الفكري والفلسفي الصوفي[١٤].

مفهوم الحب عن الغزالي:

يجمع مفهوم الحب عند الغزالي بين حركتي الصعود والهبوط، أو بين طريق الحب الصاعد من الإنسان إلى الله وطريق الحب النازل من الله إلى الإنسان. هذا، على أن المفهوم ينطوي على اختلاف الدلالة بين المستويين كما يتقرر عنده. والحب، عموماً، متحصّل بالمعرفة، ومشروط بها. وهو، من الجانب الأول، خاصية الكائن الحي المدرك (الإنسان). وبيان ذلك قول الغزالي: «فأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصوّر محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذْ لا يحبّ الإنسان إلّا ما يعرفه، ولذلك لم يتصوّر أن يتصف بالحب جماد.... فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وكل ما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك، وما يخلو عن استعقاب

(١٣) ينظر: تور أندريه. التصوف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي. (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣) ٢١١.

(١٤) ينظر: ميثم الجنابي. الغزالي.(دمشق: دار المدى، ١٩٩٨) جـ١/ ٢٤٨.

ألم ولذة لا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً. فإذن كل لذيذ محبوب عند الملتذّ به. ومعنى كونه محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه، ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نفرةً عنه. فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذّ، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سمّي عشقاً. والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب، فإذا قوي سمّي مقتاً. فهذا أصل في حقيقة معنى الحب لا بدّ من معرفته»(١٥).

في هذا الاتجاه يلتقي تنظير الغزالي للحب بمفهوم الإيروس الأفلاطوني الصاعد، من حيث هو نزوع إلى الكمال يجعل النفس تنجذب نحو ما تفتقر إليه. وهو ما يتقرر معه أن الحب هو ميل ونقص، وحركة ارتقاء تهدف إلى ملء نقص الوجود، ولذلك يتعيّن عليها أن تتخذ هذا المنحى الصاعد من الأدنى إلى الأعلى، ومن العدم إلى الوجود. وعلى هذا النحو يبيّن الغزالي أن «المحبوب الأول عند كل حي نفسه وذاته. ومعنى حبّه لنفسه أن في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده، ونفرةً عن عدمه وهلاكه، لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحبّ. وأي شيء أتمّ ملاءمة له من نفسه ودوام وجوده؟ وأي شيء أعظم مضادة ومنافرةً له من عدمه وهلاكه»(١٦).

ومن حبّ الذات، الذي هو دوام في الوجود، ورغبة في البقاء والخلود، ينتقل الغزالي إلى عرض أنواع الحب الأخرى، التي تتدرج، بعد ذلك، صعوداً من حب الإحسان، إلى حبّ الجمال، إلى الحب الباطني الذي ينعقد لمناسبة خفية. ومحصلة ذلك عنده أن أقسام الحب ترجع إلى خمسة أسباب، هي: حبّ الإنسان ذاته، وحبّه من أحسن إليه، وحبّه من كان محسناً في نفسه إلى

(١٥) أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م) جـ ٤/ ٣١٣ – ٣١٤.
(١٦) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣١٤.

الناس، وإن لم يكن محسناً إليه، وحبّه لكل ما هو جميل في ذاته، سواء كان في الصورة الظاهرة أو الباطنة، وحبّه لمن بينه وبينه مناسبة خفية في الباطن. وبناءً على ذلك يقول: «فلو اجتمعت هذه الأسباب في شخص واحد تضاعف الحب لا محالة...، وتكون قوة الحب، بعد اجتماع هذه الخصال، بحسب قوة هذه الخلال في نفسها. فإذا كانت هذه الصفات في أقصى درجات الكمال، كان الحب، لا محالة، في أعلى الدرجات. فلنتبيّن الآن أن هذه الأسباب كلها لا يتصوّر كمالها واجتماعها إلا في حق الله تعالى، فلا يستحقّ المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى»(١٧).

وتأكيداً لذلك يذهب الغزالي إلى إنشاء البرهان على أن هذه الأسباب مجتمعة في حقّ الله بجملتها، ولا يوجد في غيره إلّا آحادها، وأنها حقيقة في حقّ الله تعالى، ووجودها في حقّ غيره وهم وتخيّل، وهو مجاز محض لا حقيقة له. ثمّ يبدأ من النظر في السبب الأول، وهو حبّ الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده، فيؤكد أن هذا الأمر يقتضي غاية المحبة لله تعالى، لأن من عرف نفسه، وعرف ربه، عرف قطعاً أنه لا وجود له في ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده من الله وإلى الله وبالله، فهو المخترع الموجد له. وبالجملة فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به. وبمثل ذلك ينتقل إلى تناول الأسباب الأخرى، مبيّناً أن مرجعها إلى الله وحده. فالجميل، على سبيل المثال، محبوب، والجميل المطلق «هو الواحد الذي لا ندّ له، الفرد الذي لا ضدَّ له...، الذي كمال معرفة العارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته»(١٨).

(١٧) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣١٨.

(١٨) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣٢٣.

وإذا كان هذا التوجّه الصاعد يلتقي بالإيروس الأفلاطوني، من حيث إن الحب عنده هو السبيل لبلوغ المعرفة ومشاهدة المُثُل، فإنه يلتقي أيضاً بمفهوم الحب عند أرسطو وأفلوطين، بالنظر إلى أن الحب هو نزعة الوجود إلى ما هو أعلى منه، أي: إلى الإله عند أرسطو، وإلى الواحد، من هذه الجهة، عند أفلوطين. لكنّ مفهوم الغزالي لا يقتصر على جدل الحب الصاعد، فهو يلاقي بين طريقي الصعود والهبوط، ويجمع بين أفلاطون وأفلوطين. فإذا كان الحب الأفلاطوني سبيلاً إلى المعرفة، فإن المعرفة، من الجهة الأخرى، تفتح سبيل الحب. فالمعرفة، عند أفلوطين، هي فيض وإشراق من قبل قوة كونية هي (العقل)، ولذلك فالمعرفة كائنة منذ الأزل، وهي صادرة من أعلى كعملية الخلق. وفي مقابل ذلك يتعيّن الحب بصفته نزعة نحو العلو، يطهّر النفس، ويعدّها لتقبّل المعرفة في حركة تتخذ اتجاهاً صاعداً نحو المبدأ الأول.

وعند الغزالي يحتفظ هذا التقابل بطرفيه، إذْ يجمع بين محبة الإنسان لله ومحبة الله للإنسان، كما يحتفظ بتثبيت الفارق بينهما، ذلك أن المحبة من جهة الإنسان هي ميل مقرون بالنقص والحاجة والافتقار. أما من جهة الله فهي ليست كذلك على الإطلاق. والفارق المشار إليه هو فارق يتبع جهة النظر بين النسبية والإطلاق. وهو ما يتولّى الغزالي إيضاحه، إذْ يقول: «وقد ذكرنا أن محبة العبد لله تعالى حقيقة وليست بمجاز، إذ المحبة في وضع اللسان: عبارة عن ميل النفس إلى الشيء الموافق.... فأما حبّ الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً، بل الأسامي كلّها إذا أطلقت على الله تعالى، وعلى غير الله، لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلاً، حتى إن اسم (الوجود)، الذي هو أعمّ الأسماء اشتراكاً، لا يشمل الخالق والخلق على

وجه واحد، بل كل ما سوى الله تعالى فوجوده مستفاد من وجود الله تعالى، فالوجود التابع لا يكون مساوياً للوجود المتبوع»[١٩].

على هذا النحو يلاقي الغزالي، في نظرته للحب، بين مفهومي الـ (EROS) والـ (Agapé) على أساس إقرار المصدر الإلهي للحب، دون أن يكون صادراً عن ميل أو حاجة. فحركته ليست حركة النقص الذي يتطلّب كماله، بل حركة الكمال الذي يتأكد بالتعيّن، دون أن يخرج عن ذاته. والحق أن مفهومي الحب السابقين يذوبان، لدى الغزالي، في صيغة عليا ينتفي معها وجود التقابل على الحقيقة أصلاً. وهو ما يقترن عنده برفع الوجود المضاف والمعار، على النحو الذي يتقرر معه أن لا وجود إلاّ للحق وحده. وذلك ما ينصّ عليه الغزالي بقوله: «والمحبة في وضع اللسان: عبارة عن ميل النفس إلى موافق ملائم. وهذا إنما يتصوّر في نفس ناقصة فاتها ما يوافقها، فتستفيد بنيله كمالاً، فتلتذّ بنيله. وهذا محال على الله تعالى، فإن كل كمال وجمال وبهاء وجلال ممكن في حقّ الإلهية فهو حاضر وحاصل وواجب الحصول أبداً وأزلاً، ولا يتصوّر تجدده ولا زواله، فلا يكون له إلى غيره نظر من حيث إنه غيره، بل نظره إلى ذاته وأفعاله فقط. وليس في الوجود إلا ذاته وأفعاله»[٢٠].

ومن ذلك ينتهي الغزالي إلى استيعاب المعرفة داخل فعل الحب في شموليته الإلهية، التي تقتضي تعليق الوجود المخلوق، بنفي النظر إليه في ذاته، والإبقاء عليه من حيث هو، حقيقةً، مجرد حركة داخل المدار الخاص بالوجود الإلهي نفسه، على النحو المفسَّر بعلاقة الذات بالأفعال، إذ لا فاعل، على الحقيقة، إلا الله.

(١٩) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣٤٥.

(٢٠) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣٤٦.

في سبيل تأكيد ما ذهبنا إليه، يمكن الاستعانة بمفهوم النور لدى الغزالي. فهو، عنده، من الأسماء المشتركة التي تفيد دلالات متعددة، أحقّها باسم النور هو الله تعالى. ولذلك يقول: إن «إطلاق اسم النور على غير النور الأول مجاز محض»، ويفيد أن هناك ترتيباً متدرجاً للأنوار من السماوية إلى الأرضية. فما يعين على الإدراك في الظاهر هو نور الشمس. أما الإدراك الباطني فيتحقق اعتماداً على نور آخر هو (العقل الفعّال)، أو (اللوح)، أو (الميزان)، الذي تصبح البصيرة نافذة عند تجلّيه[٢١].

والنور هو ما تنكشف به الأشياء، وأعلى منه ما ينكشف به وله، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه. وهذا الأخير هو النور الحقيقي الذي ليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده، بل ذلك له من ذاته لا من غيره. وهنا يتضح أخذ الغزالي بالتصوّر (الإشراقي) عند الأفلاطونية المحدثة والفلاسفة المسلمين. وهذا التدرج النازل للأنوار يُقابل بطريق صاعد من جهة الإنسان، الذي يخلق الله لديه الاستعداد، فيغدو مجرد كاسب للفعل وليس فاعلاً له. والنتيجة واحدة في ابتداء الحركة وانتهائها داخل المجال الإلهي، الذي يتصف وحده بالوجود الحقّ.

لا شك أن مفهوم النور، في رؤية الغزالي هذه، يتطابق مع مفهوم الحب لديه، ويجري معه على غرار واحد، يساوق المسار الخاص لنظريته في المعرفة. ولعلّه من الدال، بخصوص هذه العلاقة، ما يذهب إليه، هو نفسه، في ترتيب المقامات الصوفية في (الإحياء)، إذْ يجعل آخرها مقام المحبة. يقول: «أما بعد، فإن المحبة هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة

(٢١) ينظر: أنور الزعبي. مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م) ٨٩.

العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والزهد والصبر وغيرها»[٢٢].

فمقام المحبة ينتهي إليه كل ما قبله في تدرج صاعد، ويصدر عنه، من الجهة الأخرى، في تدرج نازل، فيلاقي بين الاتجاهين في البدء به والانتهاء إليه.

وعلى ذلك يسوق الغزالي في (الإحياء) ما كان من كلام الشيخ أبي سعيد الميهني، عندما قرئ عليه قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، فقال: بحقّ يحبّهم؛ فإنه ليس يحبّ إلا نفسه على معنى أنه الكلّ، وأن ليس في الوجود غيره... أما ما ورد من الألفاظ في حبّه لعباده فهو مؤول، ويرجع معناه إلى كشف الحجاب عن قلب عبده حتى يراه بقلبه، وإلى تمكينه إياه من القرب منه، وإلى إرادته ذلك به في الأزل. فحبه لمن أحبّه أزلي مهما أُضيف إلى الإرادة الأزلية... وإذا أُضِيفَ إلى فعله الذي يكشف الحجاب عن قلب عبده، فهو حادث يحدث بحدوث السبب المقتضي له[٢٣].

ومن الواضح أن ما قام به الغزالي ينطوي على تكييف جديد لمفهوم الحبّ كما عرضنا له في التراث السابق عليه. وهو ما يتبدّى في عمليات الجمع، والتوفيق، والتعديل الجديد، الذي يوافق منطلقه الأشعري ورؤيته الصوفية.

مركزية الحب في التسويغ النظري وبناء المعرفة الصوفية:

إن اقتران المعرفة بالحب، من حيث إن أحد الطرفين يفضي إلى الآخر، يسمح بإنشاء ضرب من التوازي بين خطّي الحب والمعرفة، سواء أكان في حركة التدلي أم في مراقي المعراج. ونظراً لكون الحب (المحبة) يحوز الذروة

(٢٢) الغزالي: إحياء علوم الدين. جـ ٤/ ٣٤٥.

(٢٣) المصدر السابق. جـ ٤/ ٣٤٦.

العليا في الطريق الصوفي الصاعد كما تبيّن من قبل، كان السبيل إليه يتدرج في الارتقاء من حبّ الحسيّات، الذي هو حبّ للذات بدافع التملّك ودعم الكمال الذاتي، إلى حبّ المعقولات، ثم إلى الحب الإلهي. ويقابل ذلك، على طريق المعرفة، الارتقاء من المعرفة الحسية، إلى المعرفة العقلية، إلى المعرفة الصوفية. وهذا التوازي يفضي إلى التطابق بين المعرفة والحب في المرقى الأعلى للطريق، وإن كانت العلاقة بينهما تنطوي على إقرار التراتب، الذي يحفظ المسافة بين الجانبين قبل لحظة الذروة المشار إليها.

في هذا التصوّر يرتسم بناء المعرفة، في تعاقب درجاتها، على غرار التأسيس النظري الذي يتشكل به مفهوم الحب. وهكذا يغدو مفهوم الحب، في رؤية الغزالي، حاكماً لنظرية المعرفة التي تنتسج على أنموذجه في نهاية المطاف. وكما يمتصّ الحب الصوفي (الإلهي) المراحل السابقة عليه، ويتجاوزها، لتغدو مجرد لحظات في مرقاه الكمالي، كذلك نجد أن المعرفة الصوفية الكشفية تتعيّن ذروة لما قلبها، وتركيباً أعلى، يحوز اللحظات السابقة، ويتجاوزها بطريقة النفي الجدلي. وهذا القران بين الحب والمعرفة يتبدّى في مسعى الغزالي لربط المعرفة باللذة. وعلى هذا الأساس كان قد ميّز بين اللذة الحسية واللذة العقلية، وانتهى إلى أن اللذة الصوفية في المعرفة تستغرق كل اللذات السابقة بصورة منفية، من حيث هي أجزاء منحلّة فيها[٢٤].

وانسجاماً مع هذا التوجّه أخضع الغزالي كلًّا من الحس والعقل للشك، في مقابل العلم اليقيني الموصول بالنور الإلهي الذي قذفه الله في القلب. فالمعرفة الحسية وكذلك العقلية لا تفضيان إلى اليقين، الذي يتحصل، فقط، بطريق الكشف الصوفي. وعلى الرغم من ذلك، لا ينكر الغزالي شأن المعرفة

(٢٤) ينظر: ميثم الجنابي. الغزالي. جـ ٣/ ١٩٨.

العقلية، بل يُقيّد إمكانها، ويجعل لها حدّها الذي لا تتعداه، فتسلم عنده إلى ما فوقها، وهو طور ما وراء العقل الخاص بالعلم اللدني. فالعقل - كما يقرّر - لا يدرك حقائق الأشياء، بل يدرك أسبابها وعللها، وكمَّها ونوعها ومصدرها، ونسبة بعضها إلى بعض. ومن هنا تتأتى أهمية التخطي الصوفي لمحدودية العقل بالانفتاح على ما وراءه، الذي ينال بالذوق والمكاشفة.

هذا المسار الذي يختطّه فكر الغزالي من الشك المعرفي الموصول بنقد العقل، إلى تجاوزه اللاحق بنور المكاشفة الصوفية، يتقرر معه أن هذا الضرب الأخير من المعرفة يتضمن في ذاته طرائق المعرفة الأخرى بصورة منفية تتجاوز عقلانية اللاهوت التقليدية، وتُحوِّلها في مجراها الصاعد. وهو ما يصدق، بالكيفية نفسها، على مسار الحب كما يصوغه الغزالي، إذْ يجعل ما دون الحب الإلهي الصوفي مجرد لحظات منفية في سياقه ومتحوّلة فيه. وعلى هذا النحو تنجلي مركزية الحب في هذه المنظومة. فإذا كانت المعرفة تفضي إلى الحب في ذروة الطريق الصوفي، فإنها تتّحد به في اللحظة نفسها، إذْ تكفّ عن بلوغ كمالها المنشود، لتعذّر الإحاطة بمعروفها. ولهذا يكون الانتقال من طلب المعرفة إلى الاستغراق في المحبة. ومسار الحب، في منظور الغزالي هذا، يعود بطريق راجع لتسويغ بناء المعرفة وتحديد درجاتها على صورته.

من خلال تأمّل هذه العلاقة، يمكن أن نفهم الأهمية الخاصة لمفهوم الحب عند الغزالي، في انعكاسه على قضية المعرفة، واضطلاعه بتوطيد أركانها، وتقييد مراحلها، وإحكام الربط فيما بينها، على هذا المستوى الشامل، الذي يحقّق وحدة المسار بين الأقسام المختلفة، والضروب المتباينة، فيلاقي بينها في صيغة من التأليف والدمج والتوحيد، تجعل من ذاتها إطاراً للانسجام بين المذاهب والتيارات المتعددة، في مجرى التحول

الصوفي، الذي يطوي المواقف الفكرية والعقدية، ويمخضها معاً في نسق كلّي موحّد، تتكفّل به عمليات التأليف والصهر والتركيب.

وعلى هذا الأساس الذي نهض به الغزالي مستثمراً جهود سابقيه – ولاسيما القشيري والمكّي – لم يعد النشاط الصوفي مجرد لحظات فردية متناثرة تندُّ عن الائتلاف، والتقعيد، والصياغة المنظومية، التي مكّنت سبل الربط والتوحيد بين الحقيقة والشريعة من جهة، وعمَّقت التآلف بين مختلف الاتجاهات الفكرية والصوفية، استناداً إلى المنطق الداخلي لعمليات التحويل التي أنتجها الغزالي، وسوّغ بها هذا الربط، الذي ينتهي إلى دمج التصوف في البنيان الثقافي الشامل، من خلال تقعيد المعرفة الصوفية، وإحكام ربطها بالشريعة، وإقرار حاكميتها الشاملة لدرجات المعرفة السابقة التي تتحول في مجراها، وتنطوي في لحظتها الذروية، من حيث هي مقرونة بالنور الإلهي الذي يجد تمثيله الأعلى في مفهوم (النبوة) الخاصّ بأعلى درجات المعرفة البشرية.

تأسيس الغزالي في أفق التأويل والمساءلة النقدية:

ينتهي فكر الغزالي، عموماً، إلى تبنّي الخطاب السائد ودعم البنية المعرفية المتشكلة، بتمتين لحمتها، وإحكام الربط بين جوانبها، على النحو الذي يحقّق صيانة دورتها، ويجدّد انطلاقها وتماسكها الداخلي. فقد توفّر خطابه على استثمار عناصرها، وشحذ أدواتها، وتفعيل آلياتها في تكوين تأليفي يسوّغ الكل في علاقة الدمج والتوحيد والتكييف الجديد. ومن هنا كان تناوله لمفهوم الحب لا يخرج عن حدود المنطق الموروث، الذي أكسبه تعزيزاً إضافيًّا بتمكين ثوابته وترسيخ منطلقاته. لقد أخضع مفهوم الحب لخطاب المعرفة، وجعله، مثل سابقيه، موجَّهاً بالإرادة الفلسفية

الصوفية في نزوعها نحو المطلق. وفي هذا التصوّر الدائر أصبح الحب خادماً للمعرفة، وداخلاً في حكمها من جهة، كما أصبح حاكماً عليها وأنموذجاً لها، انتهت إلى ترسم مثاله والذوبان فيه. وهذا الامتزاج بين الحب والمعرفة، الذي عرفته الفلسفات الغنوصية، من قبل، ينتهي إلى تعليق قضية المعرفة، لأن هذه الأخيرة تقترن بنشاط الذات تجاه موضوعها. لكنّ حذف هذه اللحظة بتوجّه الحب إلى الفناء، وبصيرورة المعرفة اتحاداً بالمعروف، هو في جوهره نفي للمعرفة، وتعليق لنشاط العقل.

أما في نظرية المعرفة وسؤالها الأساسي: هل المعرفة ممكنة حقًّا؟ فمن الملاحظ أن الغزالي يقرّ بإمكانية المعرفة، من داخل تعليقه لها من حيث هي قضية إنسانية؛ فهي ممكنة، فقط، من جهة مصدرها الإلهي (اللوح المحفوظ). وهذا ما جعل الغزالي يتخذ موقفه المعروف من القول بالسببية، أو بوجود قوانين كلية في الطبيعة. فهو يبطل فعل السببية في ذاتها، ويُبقي عليها في ارتهانها للمشيئة الإلهية المطلقة. ومن هنا كانت تفرقته بين (الاقتران في نفسه) و(وجه الاقتران). وهو ما يعني أن الاعتقاد بالسببية لا يعود إلى شيء في العلّة يوجب المعلول. فالاقتران بين السبب والمسبب - كما جرت العادة - يدلّ على الحصول عند الاقتران، وليس على الحصول به. وهو تمييز يلغي موضوعية الوجود، ويتنكر لموضوعية قوانين الطبيعة واطّرادها، فيجعل الوجود، ثمّ المعرفة، رهناً بالإرادة الإلهية، التي تتصف، وحدها، بالفعل على الحقيقة. فالاقتران بين السبب والمسبب «يكون بتدبير مسبب الأسباب وتسخيره وترتيبه، بحكم حكمته وكمال قدرته»[٢٥]. وعلى هذا الأساس نتبيّن جوهر نظرية الغزالي، التي دفعت ابن رشد إلى الردّ عليه بالقول: «إن من

(٢٥) الغزالي. إحياء علوم الدين. جـ ٤/ ٢٨٥.

رفع الأسباب فقد رفع العقل... فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له»، ذلك لأن العلم – على حدّ تعبير أرسطو – هو (معرفة العلل). ومن ينكر العلل فقد أبطل العلم بالضرورة[٢٦].

والخلاصة التي تتمخّض عن ذلك كلّه أن الغزالي قد أعطى الفكر السائد، في منظومته، استمرارية فاعلة، وإن كان قد أحلَّها داخل التكوين الجديد، الذي يحفظ طوابع التماسك والاتساق في الصياغة، ويجدّد دوران آلة الفكر النظامية في التأسيس الجديد. فإذا كان من السائغ، شكلاً، شدّ حلقات المعرفة، بعضها إلى بعض، في مرتسم الطريق الصوفي الصاعد، فإن العنصر المهيمن ظلَّ هو الفكر التقليدي الذي يحكم المنظومة، ويضبط اتجاه العلاقة بين مختلف العناصر التكوينية، ويحدّد قيمة كلّ منها، انطلاقاً من خضوعه للمنطق التأليفي الموجَّه، وانحلاله فيه.

خاتمة واستنتاجات:

في ختام البحث، يجري إخضاع تأسيس الغزالي السابق لمقتضيات التأويل والمساءلة النقدية. وهنا يكون الكشف عمّا انتهى إليه فكر الغزالي من تبنّي الفكر السائد، ودعم البنية المعرفية المتشكّلة. وهو ما يتبدّى، على وجه خاص، في موقف الغزالي من السؤال الأساسي لنظرية المعرفة، الذي قاد إلى تعليقها من حيث هي قضية إنسانية، فجعلها رهناً بالمشيئة الإلهية المطلقة.

* * *

(٢٦) ينظر: حسن بزون. المعرفة عند الغزالي. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧م)١٢٠.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا. مشكلة الحب. (القاهرة: دار مصر للطباعة، د.ت).
- الأصفهاني (أبو نعيم). حلية الأولياء. (القاهرة: ١٣٥١هـ).
- أفلاطون. المأدبة - القسم الخاص بمفهوم الحبّ. أثبته د. أحمد فؤاد الأهواني بترجمته في كتاب: (أفلاطون) - سلسلة نوابغ الفكر الغربي.
- أندريه، تور. التصوف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي. (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣م).
- بزون، حسن. المعرفة عند الغزالي. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧م).
- الجنابي، ميثم. الغزالي. (دمشق: دار المدى، ١٩٩٨م).
- خالد، غسان. أفلوطين رائد الوحدانية. (بيروت: دار عويدات، ١٩٨٣م).
- الزعبي، أنور. مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م).
- السلمي. طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه. (القاهرة: دار التأليف، ١٩٦٩م).
- الطوسي، السراج. اللمع، بتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور.(مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م).
- عودة، ناجي حسين. المعرفة الصوفية. (الأردن: دار عمار، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢م).

- الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م).
- القشيري. الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح. (بيروت: دار صادر، ط٢، ٢٠٠٦م).
- مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم. (بيروت: دار الطليعة،، ط٢ ١٩٨٥م).
- مقدسي، أنطوان. الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية. (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٨م).

* * *