مفهوم الزمان عند الغزالي

د.ريهام ابو المعاطي
مدرس الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة بورسعيد

تمهيد:

يدور هذا البحث حول مفهوم الزمان عند الغزالي؛ لما للزمان من أهمية، حيث يعد مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة، ومن المفاهيم الأساسية في الفلسفة الإسلامية، لأنه يتعلق بالمعتقدات والثوابت الإسلامية .

ولقد كان لفكرة الزمان في التراث الإسلامي أثر في مفهوم الزمان عند الغزالي، حيث إن الله في الإسلام هو الكائن القديم الوحيد، ولم يرد مفكرو الإسلام أن يشركوا معه أحد، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خُلِقَ مع خلق العالم، فهو إذن حادث، وإن كان متقدما ذاتيا لا متقدما زمانيا.

وبالبحث في فكرة الزمان عند الغزالي وجدت أنه ارتبط بالبحث الميتافيزيقي أي قدم العالم و حدوثه، ومسألة علم الله تعالى وغيرها من المسائل، وهو ما سوف أوضحه بعد ذلك.

وتكمن إشكالية البحث في إيضاح مفهوم الزمان عند الغزالي، وإيضاح الزمان الذي رفضه الغزالي والذي يتضح في موقفه النقدي من الفلاسفة الذين قالوا بلا نهائية الزمان، وما هو الزمان المحمود عنده.

محاور البحث:

- معنى الزمان لغةً واصطلاحًا وشرعًا.
- مفهوم الزمان عند بعض فلاسفة الإسلام.
- مفهوم الزمان عند الغزالي، والذي ينقسم إلى ثلاثة أبعاد: بعد ديني، وبعد فلسفي والذي سوف يتضح من خلال موقفه النقدي من الفلاسفة في مسائل قدم العالم وحدوثه، وغيرها من المسائل التي تتعلق بالزمان، وهى المسائل التي كفَّر فيها الفلاسفة، وبعد صوفي وهو الزمان المحمود عند الغزالي كما سوف أوضح.

أولًا: مفهوم الزمان

الزمان في القرآن والسنة

لم يرد مصطلح الزمان صراحة في القرآن، وإنما وردت ألفاظ تدل عليه وتتفق معه في المعنى كالدهر، والحين، والوقت، والأبد، والأجل وغيرها من الألفاظ التي تعتبر مواقيت للزمان مثل اليوم، والساعة، والسنة، والتي تشير إلى الوقت، أو مدة محدودة من الوقت، أو مقدار من الزمان كما في قوله تعالى: "**هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا**"(١)، وقوله تعالى: "**وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ**"(٢)، وأيضًا: "**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**"(٣).

أما في الحديث الشريف فقد وردت كلمة الزمان في أكثر من موضع، منها ما جاء في قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: "إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب"، وفي قوله: "لا تقوم الساعة حتى يقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، ويكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة، وتكون الساعة كاحتراق السعفة"، ومعنى الزمان في كلا الحديثين يشير إلى أنه متناهٍ.

الزمان لغة:

جاء لفظ الزمان في لسان العرب أن الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره، وأزمن الشيء طال عليه الزمن، وأزمن بالمكان أقام به زمانا، وقيل الدهر والزمان واحد، وهذا خطأ؛ لأن الزمان زمان الحر والبرد، وهو من شهرين إلى ستة أشهر، بينما الدهر لا ينقطع، والزمان يقع على الفصل من فصول السنة، وبهذا تكون السنة أربعة أزمنة، وقد يطلق الزمان على جميع الدهر وبعضه(٤).

يقول الطبري "فالزمان هو ساعات الليل والنهار، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها، والعرب تقول: أتيتك زمان الحجاج أمير، وزمن الحجاج أمير تعني به: إذ الحجاج أمير ..... ويقول وأيضا: أتيتك زمان الحجاج أمير، فيجمعون الزمان، يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات زمانه زمانا من الأزمنة، ..... ومن قولهم للزمان: "زمن" قول الأعشى بن قيس بن ثعلبه:

---

(١) سورة الإنسان، الآية١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣٤.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مج١٧، مطبعة بولاق، ١٣٠٠ هـ، مادة (زمن).

وكنت امرأً زمنًا بالعراق عفيف المناخ طويل التغن

يريد بقوله : "زمنا" و "زمانا" اسم لما ذكرت من ساعات الليل والنهار[١].

ويقول الخوارزمي: "الزمان مدة تعدها الحركة، مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات، والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعده حركة، وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم"[٢].

الزمان اصطلاحًا:

يقول الجرجاني: "إن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال آتيك عند طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم، زال الإبهام[٣].

ثانيًا: الزمان عند الفلاسفة:

أما الكندي فقد عرَّف الزمن بأنه: مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء[٤]، فكان يرى أن الطبيعة لها بداية حركة ونهاية حركة، وهذا يساوي المدة أو الزمان ما بين البداية والنهاية.

وكان يرى أنه: إن كانت حركة، كان زمان، وإن لم تكن حركة، لم يكن زمان، وكذلك العلاقة المتلازمة بين الزمان، والحركة، والجرم، أي إن لم يكن متحرك الذي هو الجرم، لم يكن حركة، فإن لم يكن الجرم، لم يكن زمان ولا حركة، وإن كان زمان، كانت هناك حركة، وإن كانت حركة، كان هناك جرم[٥].

أما الفارابي فكان يرى أن الزمان: عدد حركة الفلك وعنه تحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء[٦]، ويؤكد الفارابي على العلاقة بين الزمان والحركة "أنه يتبع الحركة، ويعرض لها عارض يسمى الزمان، وقطعه الآن[٧].

---

(١) الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠، ج ١، ص٩.
(٢) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، فان فلوتن، مطبعة بربل بليدن، ١٨٩٥م ، ص ٨٦-٨٧.
(٣) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ١١٩.
(٤) الكندي: الرسائل، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مصر، ١٣٦٩ م، ص ١٦٧.
(٥) الكندي: المصدر السابق، ص ١٩٦.
(٦) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٠٨.
(٧) الفارابي: الدعاوى القبلية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٢٦م، ص ٧.

فهو يرى أن العالم وجوده أزلي أبدي قديم قدم الله، وأنه لا يفصل بينه وبين الله زمان، فالله والعالم أزليان أبديان.

أما ابن سينا فكان متأثرًا كثيرا بأفكار أرسطو والفارابي وتشابه معهما في آرائهما، وكان يرى أن "الزمان متعلق بالحركة، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر فلا وجود للزمان من دون الحركة، وهو كالحركة غير مُحدَث بالزمان، إذ لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان، وكذلك الحركة غير مُحدثة حدوثًا زمنيًا، بل حدوثًا إبداعيًا، وهو يمهد السبيل للتدليل على قدم العالم[1]، فالحركة والزمان عنده متلازمان باعتبارهما مفهومين استدلالين لقياس بعضهما البعض.

ثالثًا: الزمان عند الغزالي:

الغزالي فيلسوف إذا أردنا أن نصفه في صف الفلاسفة، وفقيه في صف الفقهاء، ومتكلم في صف المتكلمين ومتصوف في صف المتصوفة، وهذه التقلبات عند الغزالي تجعل المرء يقف طويلاً أمام هذه الشخصية الجامعة لكل ألوان المعرفة، بعد قراءتي في كتب الغزالي ومعرفتي لسيرة حياته الفكرية، فإنني أجد أن المناخ والبيئة والظرف السياسي له الأثر الأكبر في حياته الفكرية والعلمية، فقد زرع والده في نفسه أن يكون فقيهًا؛ فاطلع على المدارس الكلامية التي لها المكانة الكبرى في المجتمع والحياة الثقافية، فكان متكلمًا بعد اطلاعه على المشكلات التي كان يعاني منها المتكلمون، ثم الوقوف على أمهات الكتب للمتكلمين، واتصل بالشخصيات الكلامية، وأصبح واحدًا منهم، إلا أن ذلك لم يَرُقْهُ حيث انتقل إلى لون آخر من المعرفة ألا وهو الولوج في الفلسفة واطلاعه على مشكلات الفلسفة، ومعرفة أصولها اليونانية، والاطلاع على ما قدمه الفلاسفة المسلمون وأطروحاتهم في معالجة المشكلات المهمة، وأهمها مشكلة العلم الإلهي والمعاد إن كان جسمانيًا أم روحانيًا ومشكلة الخلق من عدم، إلا أن الواضح أن كل هذه الألوان من المعرفة لم ترق له فتركها ودخل لونًا آخر فضله، وكان أقرب إلى نفسه من غيره ألا وهو المعرفة الصوفية وهذا الأخير يوضحه لنا كتابه "المنقذ من الضلال".

كل هذا التطور في شخصيه الغزالي نجد أنه قد انعكس على معالجته العديد من المشكلات، ومنها مسألة الزمان.

---

(١) محمد كامل الحر: ابن سينا حياته وآثاره وفلسفته، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١ م، ص ٦٣.

البعد الديني:

لقد كان لفكرة الزمان في التراث الإسلامي أثر في مفهوم الزمان عند الغزالي، حيث إنه في الإسلام الله هو الكائن القديم الوحيد، ولم يريدوا أن يشركوا معه أحد، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خلق مع خلق العالم، فهو إذن حادث، وإن كان متقدما ذاتيًا لا متقدمًا زمانيًا.

لقد كان يرى أن الزمان من عمل الذهن فقط، وأنه وهمي لا وجود له في الخارج، وأنه عرض للحركة والمتحركات، ولكنه من صنع النفس، ولا وجود له من دون الأجسام والحركات من جهة ولا من دون النفس التي تتوهمه من جهة أخرى؛ إذ يقول: "إن ما تضفيه عقولنا من معنى الزمان والمكان إلى ما وراء حدود العالم، على هذا الوجه، ليس في الحقيقة، غير وليد أوهامنا وخيالنا، فالبعد الزماني تابع الحركة، فإنه امتداد للحركة"(١).

ويؤكد الغزالي على تلازم العلاقة بين الزمان والحركة، وأن الحركة عنده عامل رئيس لوجود الزمان، إلا أنه اشترط في الحركة تقدمًا وتأخرًا، فالزمان هو مقدار الحركة الموسومة من جهة المتقدم والمتأخر، أما الدهر "المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله"(٢)، فهو يرى أن الزمان والمكان علاقات بين التصورات تخلق بخلقها، أو بالأحرى يخلقها الله بين الصور الذهنية في عقولنا.

والزمان كم مقدر للحركة، وهو عرض للحركة لا جوهر لها، وهو لا يُعرف بذاته بل بغيره، فإنه لا يمكن الإحساس به دون اقترانه بمتقدم ومتأخر الحركة، فالزمان عنده مشروط بوجود النفس التي تحس بالحركة.

والزمان يقتضي تفاعلا بين جانب ذاتي ممثل بالنفس، وجانب موضوعي ممثل بالحركة؛ لذا كان يرى أن النائمين لا يحسون بالزمان، لأنهم يجعلون الآن واحدًا بعينه حين يضيفون الآن المتقدم لنومهم إلى التالي له، ويرفعون ما بينهما لعدم شعورهم به.

والزمان كما قال الغزالي مخلوق؛ لأنه من أشياء العالم فقبل خلق العالم، لم يكن للزمان وجود، وبذلك لا يكون تقدم الله على العالم، أو تأخر العالم عنه تعالى، مقدرا بالزمان الذي عرفناه بعد خلق العالم؛ بل الزمان هناك وهمى محض، لا وجود له إلا مع أول وجود العالم، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم، فمن المعروف أن حدوث الزمان إنما هو حدوث العالم؛ لأنه مقدار حركة الفلك(٣).

---

(١) عبد الحميد حطاب: الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٦ م، ص ٥٢٥.

(٢) الغزالي: المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ١٩٦٣ م، ص ٦٤.

(٣) عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة، الشركة الدولية للطباعة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠ م، ص ٤٢.

كما أنه قد جعل مسألة عدم تناهي الزمان مماثلة لمسألة عدم تناهي المكان، فإذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان مبدأً أو نهاية، لا نستطيع أيضا أن نتصور للمكان حدودًا. فالخيال لا يستطيع أن يمنع نفسه من إطالة الزمان والمكان، غير أنه لا ينبغي للعقل أن يخضع لدواعي الخيال.

والزمان هو عدد حركات الفلك بعد الحصر الدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب؛ ولهذا قيل إن الدهر أصل الزمان؛ لأن الزمان ممتد مع السفليات، والدهر ممتد مع العلويات[١].

ويذهب الغزالي إلى أن الزمان منقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، ولكن هذه الأشكال ليس لها وجود حقيقي، وهذا يعود إلى أن الغزالي لا يؤمن بوجود الزمان وجودًا حسيًا.

البعد الفلسفي:

وموقف الغزالي الفلسفي من الزمان يتضح من خلال موقفه النقدي من الفلاسفة، فقد عرج الغزالي إلى الفلسفة بعد أن فشل في العثور على الحقيقة عند علماء الكلام، ولم يستعجل أو يتهور في تشريح الفلسفة ونقدها، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقَّدة ليست في متناول الأوساط من الناس؛ ولتحقيق هدفه عمل أولاً على الوقوف على منتهاها ليساوي أعلام الفلاسفة، فطالع كتب الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا، وهضمها واستوعبها، وحكى ذلك قائلاً: "فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبًا من سنة أعاوده وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع، وتلبيس، وتحقيق، وتخييل"[٢].

ولم يكتفِ "الغزالي" بذلك، بل كان يؤمن بأنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته. فجَّد في دراستها ومعرفة حقيقتها وأغوارها، ووضع على أثر ذلك كتابه "مقاصد الفلاسفة" الذي يدل على سعة اطلاعه، ومعرفته الدقيقة بالفلسفة، وقد امتاز هذا الكتاب ببحثه العلمي الجاد والتزامه الحياد التام تجاه الفلسفة والفلاسفة[٣]، فذكر فيه من المصطلحات والمباحث الفلسفية من غير تعليق أو نقد، وفي لغة سهلة واضحة، وفي أسلوب مشرق.

---

(١) الغزالي: المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، المطبعة الإعلامية، مصر، ١٣٠٣ م، ص١٠- ١١.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سُليمان دُنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، ١٩٧٢ م، ص١١.

وبهذا يعتبر "الغزالي" من أوائل علماء الإسلام الذين خاضوا في مقولات الفلاسفة، ووضع كتابًا خاصًا يبسط آراءهم، وأدلتهم، وشبهاتهم، واستشكالاتهم؛ ليبدأ بعدها رحلة مثيرة في نقدهم بعد أن أصبح الأقوى حجة، والأكثر رسوخًا بينهم؛ ليمهد الطريق لحملته النقدية على الفلسفة، حيث أزال الهالة الكبيرة عنها، وجعلها في المتناول، ولم يكن في نقده لها مقلدًا لغيره ولا ضيق الفكر.

وبعد أن انتهى "الغزالي" من تحديد مقاصد الفلاسفة، وأخذ مكانته في المجتمع كفيلسوف يشهد له الجميع، شرع في عمله الثاني الذي استحق به أن يلقب حجة الإسلام، وهو نقد الفلسفة، فألف كتابه "تهافت الفلاسفة" فقد كان أهل السنة في تلك الفترة يضيقون ذرعًا بالمعتزلة والفلاسفة، ولكنهم لم يجدوا بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم، أو من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة. يقول "الغزالي": "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم –يعني الفلاسفة– حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رمى في عماية فشمرت عن ساق الجد... الخ"[1] .

ويشير "الغزالي" إلى أن غرضه من تأليف "التهافت" لم يكن سوى التنبيه إلى أوجه تناقض الفلاسفة في العلوم الإلهية، وما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول بحدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، حيث أنكر الفلاسفة هذه الأصول، وهذا "هو الذي ينبغي أن يُظهِر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه". وهو لم يلتزم في هذا الكتاب "إلا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم"، أما إثبات المذهب الحق، فهو يعد بتصنيف كتاب منفرد فيه بعد الفراغ من "التهافت" يسميه "قواعد العقائد" فيعتني به بالإثبات، كما اعتنى في هذا الكتاب بالهدم[2].

لقد واجه الغزالي المعضلات الكبرى التي شغلت الفلاسفة، وكانت محل خلاف بينهم وبين جمهور الفقهاء، وكلها أمور متعلقة بالزمان، وأهم هذه المعضلات قضيه القدم[3]

---

(١) الغزالي: المصدر السابق، ص٦٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢١.

(٣) القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، ولكن ليس كل قديم بالزمان قديما بالذات، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، وقيل القديم هو الذي لا أول له ولا آخر. (الجرجاني، المصدر السابق، ص ١٥٠.)

والحدوث[١]، وقضية علم الله بالكليات دون الجزئيات، وقضيه السببية.

(أ) قدم العالم:

إنّ عبارة القدم أو الوصف بالقديم في الاستعمال العامّي تُطْلَقُ ليُدَلُّ بها على ما هو بعيد جدّا في الزّمن بالقياس إلى الآن الحاضر، أمّا في استعمال الفلاسفة فهم يدلّون بها ليس ما له بعد كبير بالقياس إلى الحاضر، بل يدلّون بها ما ليس له أوّل البتّة. فكلّ موجود لم يسبقه عدم البتّة، أو كلّ موجود خلا بتاتا من حال لم يكن موجودا ثمّ كان سمّوه قديما. وكلّ موجود كان له أوّل أو سُبِقَ بعدم، فمهما امتدّ في الماضي ولو كانت مدّته آلاف آلاف السّنين، فهو ليس بقديم، بل إنّه حادث، فالأزلية أو القدم تعني الوجود اللامتناهي في الماضي.

ومسألة حدوث العالم واضحة في القرآن الكريم حيث قال الله تعالى: "**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**"[٢].

والفلاسفة يقولون إن العالم كرة متناهية في الامتداد، ولكنهم يقولون في الوقت نفسه إنها قديمة لا نهاية لها في الزمان، وإنها بالرغم من قدمها محتاجة إلى صانع، وإن تقدم الله عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.

ولم يبطل الغزالي أدلة الفلاسفة على قدم العالم وأزليته، إلا ليحدد لنا نطاق الاستدلال العقلي المجرد عن الوحي، ويبين عجزه عن إدراك مسائل ما بعد الطبيعة. فهو قد أورد أدلة الفلسفة على قدم العالم، ثم بيَّن تناقضها، وأورد بالإضافة إلى ذلك أدلة مختلفة على حدوث العالم، وجعل مسألة تناهي الزمان مماثلة لمسألة عدم تناهي المكان[٣].

---

(١) الحدوث لغة نقيض القدم، حدث الشيء يحدث حدوثًا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، ومن ذلك ما قدم وحدث ولا يقال حدث بالضم إلا مع قدم كأنه اتباع ومثله كثير، وقال الهجويري لا يضم حدث في شيء من الكلام إلا فى هذا الموضع، وذلك لمكان قدم على الازدواج (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص ٥٨)، وحد الإحداث هو اسم مشترك يطلق على وجهين : أحدهما زماني، ومعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الإحداث غير الزماني هو إفادة الشيء وجودا، وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب كل زمان (عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢٨٩).

(٢) الأعراف: الآية ٥٤.

(٣) جميل صليبا: الغزالي وزعماء الفلاسفة، مجلة المجمع العلمي العربي، ١٩٤٦ م، ص ٥٠٨.

وقد دافع الغزالي عن القول بحدوث العالم، كشيء أساسي يحقق الكمال لله وحده، كما دافع أيضا عن القول بتناهي العالم في الزمان، وذلك باسم جميع الفرق الإسلامية ردا على الفلاسفة خاصة الفارابي وابن سينا.

وقد ذكر الغزالي للفلاسفة أربعة أدلة على قدم العالم، حيث قد اتبع المنهج الانتقائي في حذف الأدلة مكتفيا ب "ما له وقع في النفس"[١]، مما يجوز أن يكون مشككًا للأنظار وهي كالتالي:

الدليل الأول (استحالة صدور حادث عن قديم):

قالت الفلاسفة باستحالة صدور حادث من قديم مطلقًا؛ لأن إذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا، فإذا حدث بعد ذلك، لم يخلُ إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح، بقى العالم على الإمكان الصرف، كما كان من قبل ذلك، وإن تجدد مرجح، فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم.

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال[٢]. وهذا من أقوى أدلتهم وأهمها كما قال الغزالي.

أي أن الفلاسفة قد افترضت أنّ أحد الشّروط الممكنة لحدوث العالم تكون إرادة الله قد تجدّدت، وهذا ما رد عليه الغزالي كما يأتي:

ويستخدم الغزالي بديهية العقل في الرد على هذا الدليل، ويقدم اعتراضين على هذا الدليل، **<u>الاعتراض الأول:</u>**

إن حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه حصل بإرادة قديمة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، وقدم العالم مرفوض؛ لأن قدمه يؤدي لإثبات دورات لا متناهية للفلك، مع أن لهذه الدورات سدساً، وربعاً، وثلثاً[٣].

<u>الاعتراض الثاني:</u>

لا بد من تجويز صدور حادث من قديم؛ لأن في العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية يُستغنى عن الصانع وهو محال، فوجب

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٦.

استناد الحوادث إلى طرف ينتهي إلى تسلسلها وهو القديم. وقد رفض الغزالي صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة الدورية الثابتة المتجددة التي هي أول الحوادث[١].

الدليل الثاني (الزمان):

ذهب الفلاسفة إلى أن الله متقدم على العالم إما بالذات وإما بالزمان، ولهم صيغتان:

العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص، على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء؛ فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال: تحرك الظل لحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل، وتحرك اليد لحركة الماء وإن كانت متساوية.

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً، وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته[٢].

وهذه صيغة أولى للفلاسفة في قدم الزمان، ولهم فيه صيغة ثانية:

قالوا :لا شك في أن الله عندكم كان قادرًا على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة، ومائه سنة، وألف سنة، وما لا نهاية له، وإن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر، بعضه أمد وأطول من البعض. وإذا لم يكن جائزاً إطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ودورانه..... يقال: إذا قدّرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دورة مثلاً، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالمًا ثانيًا مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟[٣]

---

(١) رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد الطوسي والخواجه زاده، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م، ص ٣٠.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١١٥.

واعترض الغزالي على هاتين الصيغتين:

" فعلى الأول اعترض بأن تقدير الزمان قبل العالم هو من عمل الوهم؛ لأن الزمان حادث مخلوق، وليس قبله زمان أصلا، والله سبحانه وتعالى متقدم على العالم والزمان، وعجز الوهم عن تقدير تناهي الزمان كعجزه عن تقدير تناهي الأجسام؛ فيتوهم أن وراء العالم ملاء أو خلاء.

أما الصيغة الثانية فاعتراضه عليها بأنها من عمل الوهم أيضاً، وأقرب طريق لدفعه مقابلة الزمان بالمكان؛ فكما أنه لا يمكن تقدير خلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلق بذراع أو ذراعين أو ثلاثة، كذلك لا يمكن تقدير إمكانات زمنية قبل وجود العالم.

الدليل الثالث (الإمكان):

يرى الفلاسفة أن وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعًا، ثم يصير ممكنًا، وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتًا، ولم يزل العالم ممكنًا وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل[1].

ويرد عليه الغزالي بأن العالم ممكن، بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلاً، فلا وقت من الأوقات إلاَّ ويتصور إحداثه فيه، وافتراض وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن؛ لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، وتقدير خلق آخر فوقه، وهو غير ممكن ذلك، فلا نهاية لإمكان الزيادة.

الدليل الرابع (دليل الإمكان):

كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور، والأعراض، والكيفيات الطارئة على المواد، وهو أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعًا؛ لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته، فإن الواجب لذاته لا يُعدم قط، فدل أنه ممكن الوجود بذاته. فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها كما نقول: هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة، أو السواد والبياض، أو الحركة والسكون، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات، وسريان التغيرات، فيكون الإمكان وصفًا للمادة[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١.

والاعتراض عليه أن يقال:

الإمكان يرجع إلى قضاء العقل، فهو قضية عقلية، وحكم عقلي. فالممكن هو الذي إذا قدّر العقل وجوده لم يمتنع كالسواد مثلاً، الذي يقدَّر العقل إمكانه قبل وجوده، فإن طرأ على جسم يضاف إليه، قيل: هذا الجسم قبل حلول السواد فيه كان ممكناً أن يسودّ، فالإمكان هنا للجسم، ولكن ما حكم السواد نفسه في ذاته؟ هل هو ممكن؟ ولا بد من القول بأنه ممكن، وتعقّل ذلك لا يفتقر إلى وجود شيء يضاف إليه.

كذلك القول في نفوس الآدميين فهي حادثة عند الفلاسفة، وهي قبل حدوثها ممكنة دون أن يكون لإمكانها ذات ولا مادة.

ثم إن الإمكان لو استدعى الامتناع شيئاً يقال إنه امتناعه، والممتنع لا وجود له لا في ذاته ولا في مادة.

ولو أجيب بأن الامتناع كالإمكان يستدعي موضوعاً يضاف إليه، وإن السواد في نفسه ممتنع لا ممكن وإن النفس قديمة، وأنه لو سلم حدوثها، فهي منطبعة في مادة، تابعة للمزاج، فتكون في مادة كما ذهب إليه جالينوس، ويردّ هذا الجواب بأن الكليات بحسب اعتراف الفلاسفة موجودة في الأذهان لا في الأعيان، كاللونية والحيوانية مثلاً. ثم إن العذر بالنفوس باطل أيضاً، فليس لإمكانها قبل حدوثها شيء يضاف إليه؛ لأن إضافتها إلى المادة بعيدة، وإلاّ جازت إضافتها إلى المادة التي هي ليست منطبعة فيه بعد[1].

(ب) إنكار علم الله بالجزئيات:

لقد ذهب الغزالي لنقد آراء الفلاسفة في موضوع العلم الإلهي، وهى قضية أخرى متعلقة بالزمان، فابن سينا زعم أن الله يعلم الأشياء علما كليًا لا يدخل تحت الزمان؛ لذا ذهب الغزالي إلى إبطال قولهم بأن الله _ تعالى عن قولهم _ لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى: كائن، وما كان، وما سيكون، وقال إن جميع الحوادث منكشفة للباري انكشافًا واحدًا متناسبًا لا يؤثر فيه الزمان.

فيذهب إلى التفرقة بين رأي ابن سينا الذي يذهب فيه إلى أن الله يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا في ذات العالم، وبين القول بأنه لا يعلم إلا نفسه احترازًا عن لزوم الكثرة.

---

(١) رضا السعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، ص ٥٣.

فالفلاسفة يرون أن الكل معلوم له علمًا واحدًا متناسبًا لا يؤثر فيه الزمان، بحيث إن ما يكون الزمان ضروريًا في معرفته فإنه لا يتصور أن يعلمه، لأن ذلك يوجب التغيير.

ويضرب الغزالي مثالاً لذلك: علم الله تعالى بكسوف الشمس مثلا في وقت معين، فهو يعلمه قبل وقوعه تقديرًا، ويعلمه عند وقوعه كونًا، ويعلمه بعد وقوعه وانقضائه قضاءً، فالكسوف وقع كما هو في علم الله الأزلي في الوقت المقدر لانتهائه، وضرب لذلك مثلاً أنه إذا كان هناك شخص عن يمينك، ثم انتقل عن يسارك أو خلفك، فهل يعني هذا تغير في العلم؟ لا؛ لأن علم الله عز وجل، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد، والحال لا يتغير(١).

أي أن الشمس تحصل لها ثلاثة أحوال –أي الكسوف– حال العدم ثم انتظار الوجود (المستقبل)، حال العدم وكونه كان من قبل (الماضي)، حال هو فيه (الحاضر). وهذه العلوم الثلاثة –فيما يقول الفلاسفة – متعددة ومختلفة، وإذا تعاقبت على المحل، فإن هذا يوجب تغيير الذات العالمة، فالعلم يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة، والتغير على الله محال(٢).

وكان يرى أنه لا يوجد مانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة بعلم واحد في الأزل إذ يقول: "والعلم الواحد كافٍ للإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة، وإذا جاز أن لا يوجب العلم بالأحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان تغيرًا؛ لأن الإتلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء المنقسم"(٣).

(جـ) السببية:

تشير فكرة السببية إلى وجود أحداث متزامنة في العالم الطبيعي، فما سبب هذا التلازم الزمني من وجهة نظر الغزالي؟ وهل ترتب الموجودات بعضها على بعض لعلة فيما بينها؟

وقد ذهب الغزالي إلى مخالفة الفلاسفة في إيضاح سبب هذا التلازم الزمني إذ يقول: "هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة. فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب"(٤).

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢١٣.

(٢) محمد عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣ م، ص ٢١٨.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٦٩.

(٤) الغزالي: المصدر نفسه، ص ١٩١.

وقد آمن الفلاسفة أن الحوادث تفيض عن مبادئها وهذا الفيض باللزوم والطبع، كما كانوا يفرقون بين فعل الله وفعل العقول المريدة وفعل النفس والطبيعة، والاتفاق، ولكن الملكة الفلسفية عند الغزالي تتجلى في رأيه في السببية، وقدرته على التخلص من خداع التكرار، ولو تتابع من أول الزمان، فلا يلزم من سبق صياح الديك لطلوع الفجر أنه سببه الذي لا ينفك عنه، ولو تكرر كل يوم في كل مكان، وكل ما يلزم أنهما يحدثان معًا، وأنهما قرينان متتابعان، وهكذا كل قرينين وكل متتابعين في جميع الحوادث التي يقال إنها أسباب ومسببات[1].

أي أن الغزالي نفى مبدأ السببية حيث قال: "إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا و ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس..... وهلم جرا إلى كل المشاهدات المقترنات في الطب، والنجوم، والصناعات، والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، ولا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للموت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات[2].

فالغزالي يرى أن الفلاسفة يبنون حججهم على تلازم الأسباب والمسببات، لكن ما نسميه سببية يرتد عند التحليل إلى علاقة زمنية بين شيئين متعاقبين أحدهما يحدث قبل الآخر، لكن ليس لدينا أساس نستند إليه، وندعم به القول بأن السابق علة واللاحق معلول، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدمه عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والموت وجز الرقبة؛ بل يجوز عند الغزالي وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق، ويجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار"، من أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها؟ إلا إنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثمَّ سبب وراء ما شاهدناه، وهذا لا نخرج منه على قياس أصلهم"، والفلاسفة ينكرون ذلك ويدّعون استحالته.

---

(١) عباس محمود العقاد: فلسفه الغزالي، ص ١٠.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٥.

وهنا ينفرد "الغزالي" عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على عامل هام يحد من العقل ومن قدراته، ولكن لا يعطل عمله كما فهم البعض، ألا وهو العادة – بما فيها العادة الفكرية – فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما ألفه الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن – في تجاربه – بأمر ما، فقد خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات[1]، فحصول الأشياء على نحو معين لا ينفي ولو في الذهن حصولها على نحو مغاير، إذ إن جميع الأمور تحدث بإرادة الله لها، لا بالعلل الظاهرة لنا.

وقصد "الغزالي" من ذلك أن يثبت إمكانية حدوث المعجزات التي أتي بها الأنبياء رغم أنها تخالف قوانين الطبيعة ونواميس الكون. وهو هنا مخالف للفلاسفة الذين كانوا يرون أن الحوادث تفيض عن مبادئها، وأن هذا الفيض باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار، كصدور الشعاع من الشمس، وعلى هذا المعنى أنكر الفلاسفة وقوع إبراهيم في النار مع عدم الاحتراق؛ لأن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم وبدنه حجراً حتى لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك.

والنار ليست فاعلاً بالطبع، لا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له كما يقول الفلاسفة؛ بل فاعل الاحتراق هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، ولا دليل على أن النار فاعل سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، لكن المشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به. والأكمة الذي تنكشف الغشاوة عن عينه نهاراً فيرى الألوان، يظن أن فاعل الإدراك عنده فتح البصر، حتى إذا غابت الشمس علم أن سبب انطباع الألوان في بصره نور الشمس.

والواقع أن "الغزالي" يريد أن يقول إن لا فاعل في الحقيقة إلا الله؛ ولهذا لا يجوز نسبة العلة إلا إليه سبحانه وتعالى، فهو الفاعل على الحقيقة، وهو العلة الأولي[2]. فالغزالي لا يريد أن تكون الشمس فاعلة للنور، ولا الدواء فاعلاً للشفاء، ولا النار فاعلة للاحتراق، وهو لا يريد فاعلاً لجميع هذه الحوادث، وهنا تتجلي فكرته السائدة، وإنما أقول إنه لا يريد فاعلاً غير الله. فالله هو الخالق الواحد الحق لجميع هذه الأمور المتعاقبة التي تتألف منها الحياة.

ويجوز كما قال الغزالي: أن يُلقى النبي في النار فلا يحترق؛ وذلك إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٤.

(٢) عامر النجار: نظرات في فكر الغزالي، ص٨٩.

وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا، فيدفع أثر النار[١].

ومعنى ذلك أن الله هو وحده العلة الفاعلة في الكون، وهو بقدرته يخلق الأشياء ويسخرها لإرادته، فهو يقول: "إن الطبيعة مسخرة إلى الله تعالى لا تعمل بنفسها؛ بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره. لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"[٢]، ولقد أدى ذلك بالغزالي إلى إنكار علية الأشياء من أجل علية الخالق وحده. ويمكن القول بأن السبب الذي دفع "الغزالي" إلى نقده للفلاسفة محاولته الدفاع عن المعجزات؛ لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من جهة، وإنكار المعجزات من جهة أخرى[٣].

والغزالي لم يخرج عن مذهب الأشاعرة في هذا المجال، فهو يحاول دائمًا سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي، ولكن المخطط الذي دار فيه دائمًا لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي. وما القول بالعادة إلا إيغال في مجال اللامعقول إلى أقصى أماده، بالإضافة إلى شدة غموضها[٤].

البعد الصوفي:

إذا كان الغزالي قد رفض مفهوم الزمان الفلسفي فقد ارتضى نوعًا آخر من الزمان، وهو الزمان الصوفي، والمقصود به الوقت الصوفي الذي يحتمل السالك قضاءه وقطعه في الطريق الصوفي في رحلته بين التخلي والتحلي، ورأى أن أفضل الأوقات هي التي يقضيها العابد كلية بذكر الله، والذي ينتهي بالفناء كلية بالله، حيث يقول: "فهذا طريق كل تائب في رد المظالم، وهذا يوجب استغراق العمر في الحسنات، لو طال العمر بحسب طول مدة الظلم، فكيف؟ وذلك مما لا يعرف، وربما يكون الأجل قريبًا فينبغي أن يكون تثميره للحسنات والوقت ضيق أشد من تثميره الذي كان في المعاصي في متسع الأوقات"[٥].

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٢.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٠٤.

(٣) عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد، ط٦، مصر، ٢٠٠٩م، ص٣٦٩.

(٤) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣، الطبعة الأولى، ص ١٠٨.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج ٤، ص ٣٧.

وكان ينبه على أنه ينبغي ألا نشتغل بالجدل حول ماهية الزمان، فقد ارتضى مفهوم الزمن عند الصوفية الذين عبَّروا عنه باستعمال أحد أجزائه، وهو الوقت الطبيعي الذي يشتمل عليه اليوم، فقد قصر الصوفية الزمان على الوقت الحاضر فقط دون الماضي والمستقبل، واهتموا بنتائجه وما يكون عنه.

وكان يرى أنه ينبغي أن نغتنم الوقت الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان، وأن لا نهدره فيما لا يفيد، "اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم، وتضييع الزمن بما عنه بد هو غاية الضلال، ونهاية الخسران سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال، فنعوذ بالله من علم لا ينفع. وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية، واجتناب الشقاوة الدائمة"[١]؛ لذا كان يرى ضرورة استغلال الوقت في طاعة الله، وكل ما يمكن أن يكون سببًا من أسباب سعادة الإنسان"، إذ يرى أن ساعة من العمر، بل كل نفس، جوهرة نفيسة لا خلف لها، ولا بدل منها، فإنها صالحة لأن توصلك إلى سعادة الأبد، وتنقذك من شقاوة الأبد، وأي جوهرة أنفس من هذا، فإذا ضيعتها في الغفلة فقد خسرت خسرانًا مبينًا"[٢].

والخلوة والعزلة من أبواب الحفاظ على الوقت، إذ يقول: "لا تستحب العزلة إلا لتستغرق الأوقات بربه ذكرًا وفكرًا وعبادةً وعلمًا، بحيث لو خالطه الناس، لضاعت أوقاته وكثرت آفاته"[٣].

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص١١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤١.

أهم النتائج:

- وجدت فكرة الزمان عند الغزالي الاهتمام لما لها من أهمية دينية وفكرية، حيث إنها وثيقة الصلة بموضوعات كبرى، كالبحث في مشكلة قدم العالم أو حدوثه.
- رفض الغزالي مفهوم الزمان عند الفلاسفة، فقد اعتبره زمانًا جدليًا موهومًا، وأن وجوده اعتباري ذهني، ورفض ما أثاره الفلاسفة من قولهم بلا نهائية الزمان، ودافع عن القول بتناهي العالم في الزمان.
- رأى الفلاسفة أن الله يعلم الكليات ولا يعلم بالجزئيات، ولكن الغزالي رأى أن علم الله تعالى لا يتغير بالزمان، بل هو ثابت لما كان، وما يكون، وما هو كائن، لأن علمه تعالى خارج الزمان والمكان، أي أنه مقدر في الأزل، ومكتوب في اللوح المحفوظ، فعلم الله شامل ومحيط بكل تعلقات الزمان والمكان.
- أما عن تفسير علاقة حدثين متعاقبين في الزمان، فقد رفض الغزالي مفهوم السببية عند الفلاسفة، فهو ينكر الضرورة العقلية في مبدأ السببية من منطلق أنه فرَّق بين القول بالسبب والمسبب، والقول بالظواهر المقترنة التي تحصل إحداها بفعل أخرى، ورأى أن اقتران السبب بالمسبب مرده إلى العادة، كما أنه أنكر السببية ليترك باب المعجزات مفتوحًا فعلق الأسباب والأفعال كلها بإرادة الله.
- فقد وضع الغزالي بدل العلة وتتابع الأمور زمانيًا مفهوم الاقتران؛ لتصبح علاقة السببية علاقه منطقية مجردة قائمة على عدم الاقتران التتابعي الزمني.

المصادر :

(١) القرآن الكريم.

(٢) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، رسالة الحدود، مصر، ١٩٠٨ م.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مج ١٧، مطبعة بولاق، ١٣٠٠ هـ.

(٤) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م.

(٥) أبو حامد الغزالي: المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ١٩٦٣ م.

(٦) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له: د/ سُليمان دُنيا، دار المعارف، ط١، مصر، ١٩٦٤م.

(٧) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د/ عبد الحليم محمود ، الطبعة الثانية، الأنجلو مصرية، ١٩٥٥ م.

(٨) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سُليمان دُنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، ١٩٧٢ م.

(٩) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥.

(١٠) الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.

(١١) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥ م.

(١٢) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، فان فلوتن، مطبعة بربل بليدن، ١٨٩٥م.

(١٣) الفارابي: الدعاوى القبلية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٢٦ م.

(١٤) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، بيروت، ١٩٦٠.

(١٥) الكندي: الرسائل، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٣٦٩ م.

(١٦) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

المراجع:

(١) جميل صليبا: الغزالي وزعماء الفلاسفة، مجلة المجمع العلمي العربي، ١٩٤٦ م.

(٢) رضا السعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجة زاده، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠ م.

(٣) عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد، ط٦، مصر، ٢٠٠٩م .

(٤) عامر النجار: نظرات في فكر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٩٢م.

(٥) عباس محمود العقاد: فلسفه الغزالي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.

(٦) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

(٧) عبد الحميد خطاب: الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٦م.

(٨) عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة، الشركة الدولية للطباعة، الطبعة الأولى، القاهرة ، ٢٠٠٠ م.

(٩) محمد كامل الحر: ابن سينا – حياته وآثاره وفلسفته، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.

(١٠) محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٧٣م.

(١١) محمد عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف الطبعة الثانية، مصر، ١٩٧٣م.