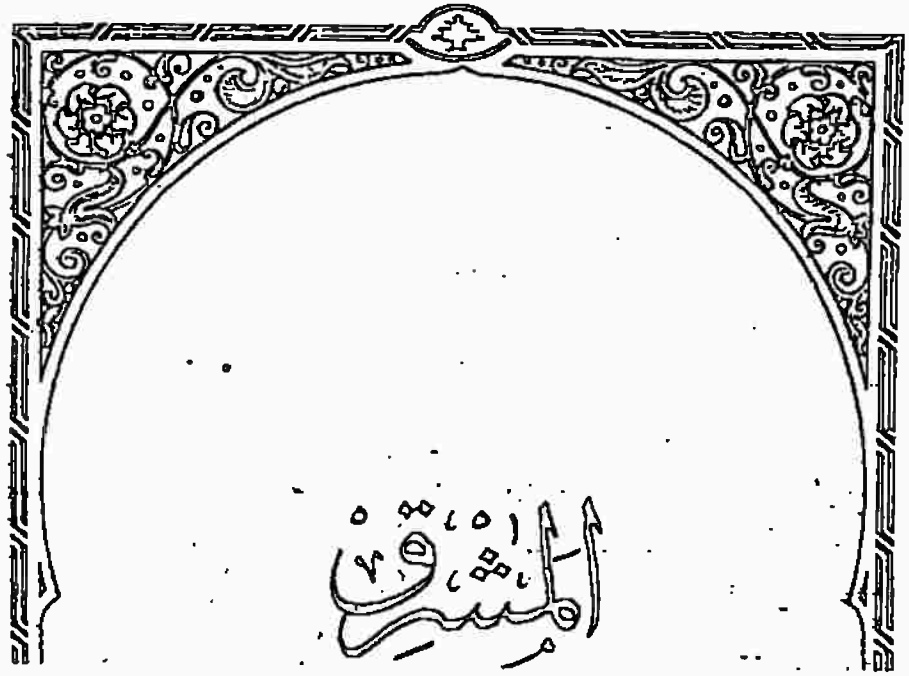




١٩٥٨ - شباط

العدد الثاني والعشرون

فكرة إيقين الديني عند الغزالي

بقلم الأب فريد جبر اللمازي

ليست شخصية الغزالي مجهولة عند رجال الفكر عربياً كانوا أم غربيين ولا سيما عند الذين قد اطلعوا ولو عن كتيب على تلويح الفلسفة في القرون الوسطى. وُلد في طوس (١٠٥٨/٩٥٠) في الحراسان ، وبعد أن أنهى دروسه الدينية في عاصمة البلاد آنذاك ، نيشابور ، لم يلبث أن أصبح من بطانة الوزير السلجوقي المشهور نظام الملك . فمهد إليه هذا بادارة المدرسة النظامية في بغداد وهو في الرابعة والثلاثين من عمره . فعالج عالمنا التدريس من سنة ٤٨٤ الى سنة ٤٨٨ الرابعة (١٠٩٥/١٠٩١) واحرز حينذاك شهرة واسعة : كان الخليفة العباسي يكرمهم ويستشيرهم في امور الدولة وكان محط الوقار والاحترام عند الجميع وكان آية الرسمي : شرف الدين .

وما هو إلا وزاء - وهو على هذا الجاه المريض والشأن المنظوم -

يعتزل التعلم وينادر بغداد ويتوارى عن الناس ويلتزم مدة عشر سنوات خلوة وعزلة يقول انه صرفها في الاعتكاف والتصوف . ثم ان السار رفع في سنة ١١٠٦/١١٩٩ م. ويعود الغزالي الى التدريس ، لا في بغداد بل في نيشابور . ولكنه لم يلبث ان عاد الى العزلة ثانية فالتزمها حتى مماته في بلدته طوس (١١١١/٥٠٥).

وللغزالي العشرات من المؤلفات بينها الضخم ومنها الصغير الحجم^(١) . والذي يدفع الى درسه بنوع خاص هي الصفحات الاولى التي استهل بها كتابه : « المتخذ من الضلال »^(٢) الذي يُعد الى حدّ كمرجع في تاريخ حياة مفكرنا . فان هذه الصفحات لا بدّ من ان توقظ انتباه مؤرخي الفلسفة اذ انها تبدو كأنها عرض قبل الاوان لمشكلة فلسفية طالما اثارته قرائح رجال الفكر منذ اواخر الجيل الثامن عشر ولا تزال تشغلهم الى يومنا هذا الا وهي مشكلة النقد الفلسفي للمعرفة الانسانية .

والفرض الآن هنا استعراض المقاطع الاربعة الرئيسية من هذه الصفحات وذكر الوجوه التي أولت عليها تحت تأثير عاملين : عامل سيطرة التفكير الغربي على فهم تراثنا العربي القديم من ناحية عند المستشرقين الذين حاولوا ان يدرسوا الغزالي ، ومن الناحية الاخرى عامل تطور اللغة العربية وما اخذت تشحن من المعاني الجديدة عند العرب او عند الناطقين بالعربية الذين اقبلوا على تحليل فكرة الغزالي مع العلم ان العامل الثاني تابع للاول ، او بالاحرى ناتج عنه . ثم نتقل فنعرض بعد ذلك للوجه الذي يحدد بتلك المقاطع ان تفهم عليه وهو فيما يظهر نظرية الغزالي في تحديد اليقين الديني وتعريفه ، فيسوقنا الحديث هذا الى الكلام بصورة وجيزة عن الاسباب السيكولوجية والتاريخية التي افضت بالغزالي الى استنباط تلك النظرية .

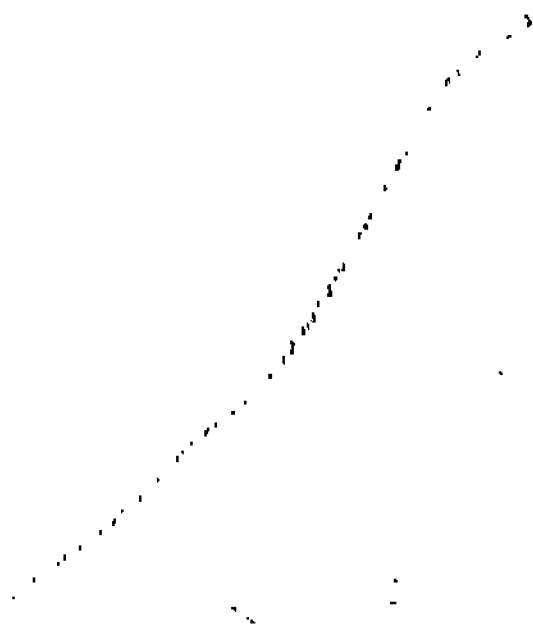
(١) فيما يختص بصحة نسبة مؤلفات الغزالي راجع :

Montgomery-Watt, *The Authenticity of the works attributed to al-Ghazali*, in JRAS, April, 1952, p. 24-45.

ثم :

Jabre. *La Notion de Certitude chez Ghazali*, Paris, Vrin, (sous-presse), Bibliographie et Introduction générale.

(٢) المتخذ من الضلال ، طبعة دمشق ، ١٣٥٣/١٩٣٦ ، ص ٦٢-٧٧





في المقطع الاول يعبّر الفرائي عن موقفه الفطري من المعرفة الانسانية ار
بكلام اصح مما يبدو أنه المعرفة الانسانية على وجهها المطلق العام . فيقول :
« كان التجشّش الى درك حقائق الامور دأبي وديني (من اول أسري وزيّمان
عمري) ، غريزة وفطرة من الله وضمتا في جبلي لا في اختياري وحيلتي ، حتى انملت
عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد بن الصبا . »^(١)
والمقطع هذا يشتمل على مقطعين ثانين يحلّل فيهما مفكرنا مشكلة اليقين وشروطه :
« قلت في نفسي اولاً انما مطلوب العلم بحقائق الامور فلا بد من مطلب حقيقة
العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً
لا يبقى معه ريب ولا يقاربه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتدبير
ذلك ، بل الايمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى
بإظهار بطلانه مثلاً من يثقل الحجر ذهباً والمعا ثمناً لم يُورث ذلك شكاً
وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ،
بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلبت هذه المعا ثمناً وقلتها ، وشاهدت ذلك منه
لم اشك بسببه في معرفتي ، ولم يحطّل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه .
فاما الشك فيما علمته ، فلا ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا
اتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا
امان معه فليس بعلم يقيني . »^(٢)

الى ان يقول في المقطع الثالث وفيه يمرض للحل الذي يبدو لاول وهلة ،
انه مناسب وتحديد اليقين على نحو ما سبق : « قشّيت عن علومي فوجدت نفسي
عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة الا في الحيات والضروريات . فقلت : الا ان
بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي
الحيات والضروريات . فلا بد من احكامها اولاً لاتيّن ان تقني بالمحسوسات
واماني من الغلط في الضروريات اهو من جنس اماني الذي كان من قبل في

(١) المقطع ص ٦٧-٦٨

(٢) المقطع ص ٦٨-٦٩

التقليديات ومن جنس امان اكثر الخلق في النظريات ام هر امان محتق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ » وما هو التزالي يقبل مجد بلغ يتأمل في المحسوسات والضروريات وينظر هل يمكنه ان يشكك نفسه فيها . فانتهى به طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسه بتسلم الامان في المحسوسات ايضاً . واخذ يتسع ذلك الشك حتى اصبح يشكك العقليات نفسها التي هي من الاوليات ، كقولنا المشرة اكثر من الثلاثة ، والتفني والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فلما خطرت به هذه الحواطر انتقدت في نفسه ، فاخذ يحاول لذلك علاجاً ، فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، « ولم يكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولى : فاذا لم تكن مسألة لم يكن ترتيب الدليل » .^(١)

ولم تكن تلك الحالة ، فيما يقول التزالي عن نفسه ، حالة الفيلسوف المفكر الذي يترخص بينه وبين نفسه في الاستسلام لما يمكن ان يسمى الشك الاسلوبي كما كان الشأن عند ديكارت ، بل كان واقفاً وجذائياً مؤملاً نزل بعالمنا ومالك عليه امره . فهو يقول مشيراً الى ما سبق : « فاعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيها على مذهب النقطه بحكم الحال لا بحكم التفتق والمقال » .^(٢)

وهكذا الى ان شفاه الله تعالى من هذا المرض وعادت نفسه الى الصحة والاعتدال ورجمت الضروريات العقلية مقبولة عنده موثقاً بها على آمن ويقين . وننتهي بذلك الى المقطع الرئيسي الرابع والاخير ، فيه يطلعنا التزالي على الطريقة التي تم بها عنده ذلك الاطمئنان والارتياح الى اليقين من الاوليات والضروريات . « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة للحرة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة . فمن ذلك النور ينبني ان يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ويجب التمسك به » .^(٣)

(١) المنفذ ص ٧٠-٧١

(٢) المنفذ ص ٧٣-٧٤

(٣) المنفذ ص ٧٤-٧٥

ثم إنه ، بجانب ذلك المقطع الآخر ، لا بد لنا من قراءة تلك الصفحات المطبوعة عن التصوف يعرض فيها القرظالي للحل الذي يراه صحيحاً لمشكلة الحصول على العلم اليقيني^١ . فهو خاصة الصوفية لأن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهريهم وباطنيهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يتضاء به . والعلم اليقيني هذا ، بعد ذلك ، يؤمن عن طريق المعرفة التي محلها القلب وعن سبيل الذوق الذي يتم بتلاصق عين جالة المعلوم فيكون كالمشاهدة والاختزال باليد تحت ضوء إرشاد النبي وتعليماته . ذلك لأن الانبياء أطباء أمراض القلوب ، وأما فائدة العقل وتصرفه أن يعرفنا ذلك وأن يشهد للنبوة بالتصديق وبالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة . فيأخذ بأيدينا ويوصلنا إلى تلك العين تسليم التلميح إلى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين . وإلى هنا مجرى العقل وعظماء وهو مغزول مما بعد ذلك ألا عن تفهيم ما يلقى الطبيب إليه .

وهكذا فنحن الآن في جو غير الذي كنا نشرب به في مقاطعنا الأولى : كنا هناك أو بالأحرى كنا نظن أنفسنا في جو عقلي فلسفي محض ، لا دخل فيه للأخلاق وللدين ولكل ما يمت إلى الوجدان بصلة ونحن الآن في جو نراه ملتبساً بتناصر ومضامين غريبة عن العقل ، بعيدة عنه كل البعد : فيه تطهير النفس ، وفيه تصويب القلب وتقديده ، وفيه كل ذلك الذي تتطلبه حياة التصوف من رياضة روحية ووجدانيات تمتد كشرط لا بد منه للوصول إلى العلم اليقيني ، ومن خضوع لا تردد فيه لتعاليم النبي الذي يؤخذ كعلم معصوم عن الخطأ ليس علينا ألا أن نؤمن النظر في علمه حتى نتيقن من صحته .

٢

ونرى أنه لا بد لنا من هذا الاستعراض الشامل لتلك المقاطع الأربعة مع ما يلحق الرابع منها من توابيع ، لا بد لنا من تلك النظرة الشاملة أقول ، أن شئنا أن نلّم المأماً صحيحاً بفكرة اليقين عند القرظالي : كيف عرض للمشكلة وحدد شروطها من ناحية ومن ناحية أخرى ما هو الحل الذي وقف عنده نهائياً

ورآه وانياً لمقصوده . وان فعلنا فلا يسمنا ألا وان نعدل عن تلك المحاولات التي بُذلت في تأويل تلك المقاطع مها كان حظها من الصدق والاخلاص في البحث العلمي المجرد . فان النزالي لم يقف من المعرفة الانسانية ومن شروط اليقين موقف ديكارت فيما يسميه الشك الاسلوبي وفي المبدأ الميتافيزيقي : « افكر واذن فانا كائن » الذي اقامه كحل لذلك الشك ، والذي يعتبر اليوم عند اغلب المفكرين اساس كل مذهب فلسفي صحيح . وهذا تأويل يوحيه المقطع الاول والثاني مجتمين ، واليه ذهب اكثر الشارحين لفكرة النزالي من الناطقين باللغة العربية في عصرنا هذا^(١) . فكانوا بذلك مندفعين وراء ما أصاب تلك اللغة من تطور تحت تأثير التفاعل المشترك بين عقلية الغرب وتراثه المتنوي من جهة وبين الشرق العربي من جهة اخرى . وجميعنا يعلم ان موقف ديكارت في الامر هو موقف العقل المتحرر اصطلاحاً ، المتجرد من كل غرض ديني واخلاقي . وهو موقف كان النزالي بعيداً عنه كل البعد ، كما سنراه بعد حين . والقرض الديني هذا والاخلاقي الذي لا يزال قائماً نصب عيني النزالي في سميهِ وراء اليقين ، هو الذي يحملنا على ألا نرضى ايضاً بنظرية المستشرق الاميريكي ماكس مولر في الموضوع^(٢) . فهو يرى ، تحت نظرية استاذهِ وليام جيسس الفلسفية ، أن النزالي يحمل اليقين نتيجة استبطان منطلق حر لا قيد له ، عن طريقته يتقد المرء الى وجدانه حيث يجد الحق ينكشف امامه . فان النزالي اذا ما عمد الى

(١) انظر خاصة علي البهوان ، ثورة الفكر ، في منشورات المباحث ، مطبعة الارادة ، بدون تاريخ ص ٦٦ و٦٧ ، ثم كرم عزقول ، العقل في الاسلام ، بيروت ، صادر ١٩٦٦ ، ص ٦٢ وخاصة ص ٦٥ ، للمقارنة بين الشك الاسلوبي عند ديكارت وعند النزالي . راجع رأياً مائلاً عند ابي المطايع البكري ، اعترافات النزالي ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، في عدة صفحات هنا وهناك .

(٢) راجع له دراساته في الموضوع :

1) *The Life of Ghazali with especial reference to his religious experiences and opinions*, in JAOS. XX, (1899), p. 70-132.

2) *Development of Muslim Theology and Jurisprudence*, London. 1903, ch. IV.

3) *Encyclopédie de l'Islam*, art. Ghazali.

ثم راجع في نقد هذه النظرية :

Jabre, *La Notion de la Certitude*, op. cit. Introduction.

الاستبطان في دعوته الى سلوك طريق التصوف ، فذلك الاستبطان مقيد ، يتم تحت ضوء كلمتي الشهادة ، لا اله الا الله وعند رسول الله ، وتأثيرهما . فالشهادة هذه تتخلله منذ البدء وتوجهه حتى نهايته بمقتضى معناها السني . فرجع الاستبطان هذا الى تأمل مستمر عميق في فكرة تفرض على الوجدان فرضاً ولا يجوز التحيد عنها بحال .

وهكذا القول عما يذهب اليه المشرق الالماني اوبرمان في مؤلفه الضخم *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis* - الذاتية الفلسفية والدينية عند الفرائي-^(١) فهو يحاول ان يبين شيئاً كوحدة فكرة ونظر بين الفرائي وكلت (Kant) في نقد العقل والمعرفة الانسانية وفي حل مشكلة الشك واليقين واسمها .

٣

وليس غرضنا من كل ذلك الخط من شأن الفرائي وقدرته الفكرية ، انما قصدنا اظهار أن ما كان يُهم ديكارت وباسكال ووليم جيس وافلوطين وغيرهم من كبار مفكري الغرب في ابحاثهم الفلسفية لم يكن حاضراً البتة عند الفرائي في الاتفاق الفكري الذي يكتشف المقاطع الرئيسية التي ذكرناها . فالواقع هو انه اقبل على كتابة تلك الصفحات الاولى من المنقذ وجاء وكذا له الا دعم عقيدة اهل السنة وتأمين الطريق التي بها يتم رسوخ تلك العقيدة في العقول والقلوب . وذلك واضح في الحبل الذي يراه مناسباً ومشكلة العلم اليقيني على نحو ما يمرض له . قلنا ان ذلك العلم اليقيني لا يؤمن الا بعد الاهتمام البالغ بتعاليم محمد والالتزام بالعبادات والتكاليف الشرعية وذلك ضمن مذهب السنة وقوانينها .

ولكن ان كان ذلك كافياً للدلالة على حل مرضي مقبول يمكن ان يُعتبر كافتراض ، فهو لا يسوغ بثاً علمياً قاطعاً . فاما كان بداً اذن ، لتحقيق ذلك البت ، من درس الموضوع ، لا من الخارج ، بل في صميم داخله وباطنه ، اعني

(١) Obermann, *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus* (1) Ghazalis, Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig, 1921.

درس المفردات واللغة التي لجأ إليها الغزالي عندما حاول ان يعرض لمشكلته على نحو ما ذكرنا . فحينئذٍ وجب علينا الرجوع الى مؤلفاته الاخرى الذي يبدو المنفذ كخلاصة لها ، لاستخلاص معنى العبارات والمفردات مثل «حقائق الامور» ، الاعتقاد ، العلم ، المعرفة ، الذوق ، الدور الذي يقذفه الله في القلب ، وغيرها من الاصطلاحات التي قد توجد عند الغزالي على معناها المادي المشهور ؛ ولكنها ، غالب الاحيان ، ولا سيما في مقامنا هنا ، تصطبغ بالوان خاصة من الماني والصوري . اما العبارة «التمطش الى درك حقائق الامور» في المقطع الاول فلقد نقلها ايرمان الى الألمانية بما يلي : *die Sehnsucht, die Wahrheit der Dinge, zu erkennen* ^(١) . والترجمة هذه فيها شيء قوي من التجرد النظري البني بعيد عن تفكير الغزالي الذي لا يزال قريباً الى المعرفة الواقعية المادية العامة القائمة على التجربة العفوية . ولذلك نفضل ترجمة الأستاذ مونفومري وات^(٢) من ادنبره *Thirst after comprehension of things as they really are* ^(٣) إلا ان هذا التعبير على اتصاله بالواقع لا يأتي على الفرض الذي يقصده الغزالي بشكامله . فلهذا الفرض كما يقول الغزالي نفسه «قشر ولُب ، ظاهر وباطن ، سطح وغور» . فلفظة الامور التي نحن بصددنا ثمني كل ما تدل عليه كلمتا الشهادة السنية من موجودات ثم من قوانين تربط فيما بين تلك الموجودات ^(٤) . فالعلم بترتيب الامور الالهية المحيطة بكل الموجودات هو اعلي انواع المعارف ، ولقد تلقيناه من النبي الذي يتكلم عن وحي من قبل الله . ألا ان تعليم النبي المضمن كاحتي الشهادة ، هذا التعليم فيه مجال واسع لتأويل قد يفضي الى الانحلال التام ، وهو ايضاً عرضة لجمود ناتج عن الوقوف عند اللفظ دون المحاولة على استخلاص معناه المكنون فيه كما كان الامر عند الحنابلة . والاقتصاد بين ذلك الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموقنون الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسمع . ثم اذا انكشفت لهم اسرار الامور على ما هي

(١) ايرمان ، المرجع المذكور ، ص ٢٥

(٢) مونفومري وات : *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London — Allen and Unwin Ltd, 1953, p. 21.(٣) راجع : *Jabre, Essai sur le Lexique de Ghazuli*, (sous-presse)

اللفظة « أمر » .

عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف اولوه^(١). سنرى في حينه على ماذا يدل ذلك النور الالهي المشار اليه في نصنا. اما « اسرار الامور » فهي هي « حقائق الامور » تلك التي يصرح الغزالي بانه كان متعطلاً الى دركها. فالحقيقة في لغة الغزالي هنا ليست المطر المجرّد الذهني بل الواقع الوجودي ولكن باعتبار ابعده واعتمد شي. فيه : هي صميم الواقع وغايته القصوى. فاللفظة تدل على ما تدل عليه لفظة « سر » او « روح » او « قلب » او « لب » او « باطن » وهي بهذا المعنى تقابل المفردات لفظة « سر » ، ظاهر ، في لغة عالمنا^(٢).

واذن فان الغزالي كان متعطلاً الى درك حقائق الامور بمعنى انه كان في غاية الشوق الى ان يدرك غور تعاليم النبي يقتضى ما تقرؤها عليه كلمتا الشهادة السنية وان يتخذ الى صميم تلك التعاليم بصميم فزاده ووجدانه ، او بالاحرى ان يتشرب صميم فزاده ووجدانه بمصارة كلمتي الشهادة السنية وخلاستها.

قلنا « صميم فزاده ووجدانه » ولا بد لنا من تحليل كلامنا ذلك. وهو اننا حتى الآن كنا قاصرين النظر على الناحية الموضوعية من البحث ، اعني على الشيء. المعلوم المدرك ، ولكن عند الغزالي كما ان هناك اطواراً في الشيء. المدرك ينتهي اليها بالتدريج الواحد تلو الآخر ، فهناك ايضاً اطوار ودرجات في الذات العارفة المدرك ، ترتفع بعضها عن بعض ، تابعة بعضها لبعض. فالادراك من هذه الناحية يتدنى بالاعتقاد وهو ادنى درجات العلم واصفها . فالاعتقاد يحمل النفس تصدق بالشيء. تصديقاً جزئياً ، نعم ، لا يتأدى فيه ولا تشعُرُ بنقيضه البتة ، ولو أُشِرت بنقيضه يمر اذعانها للاصغاء اليه . ولكنها لو ثبتت واصفت وحكي لها نقيض متقدما عما هو اعلم الناس عندها كني او صديق ، اورث ذلك فيها توقفاً. ذلك لان الاعتقاد هو تصديق من غير كشف وانسراح صدر يقيد ظاهر القلب دون باطنه وصيه ، وهو الى ذلك عُدّة على القلب والفكر تمنعها من ان يتدا الى الاحتمالات البعيدة وتجهلها بنجزمان انجزاماً باسباب

(١) راجع في كل ذلك احياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٢-٩٣ ثم :

Jabre, *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazali*, p. 156-157.

(٢) راجع كل هذه المفردات عند Jabre, *Essai de Lexique*.

ضعيفة من دون ان ينفذ الى صميم الشيء المطلوب ادراكه : فقد يكون ثمة اعتقاد حق واعتقاد باطل ، وقد يكون كلاهما قاطعاً جازماً ، وهما على كل حال قائمان على التقليد الموروث . اما حقيقة المعرفة والعلم فلا تتم الا بعد التحلل تلك العقدة وانسراح الصدر فيحصل الكشف ويحصل اليقين والعلم اليقيني ويرتفع العارف المذكور من حضيض التقليد الى بقاع الاستبصار والمعرفة بالذوق . والطور هذا لا يصل اليه الا من سلك طريق التصوف والاعتكاف ، ملازماً المبادئ الشرعية مستهدياً بعين النبوة ، متدبراً بينه وبين نفسه بصورة مستمرة تعاليم النبي وارشاداته حتى يسطع في باطنه ذلك النور الذي يقذفه الله في القلب والذي يسميه الغزالي ايضاً النور الالهي او نور اليقين او نور الايمان . وكلها عبارات تدل على الثمرة العارفة من الانسان بعد ان روضت ولانت لارضاء الشرع حتى اصبح ذلك الشرع حقاً ثابتاً راسخاً فيها ، بما عليها الا وان تنظر الى نفسها حتى تراه ملابساً لما فتجده وجداناً وتذوقه تذوقاً .

وهذا هو اليقين بعينه عند الغزالي : هو في الآن نفسه حالة نفسية ذاتية تقوم وتحدد مباشرة بالنسبة الى معلوم ومدرك هو الحق باستثناء غيره في نظرنا ، او بكلام اوضح هو في الآن نفسه سكون القلب واطمئنانه وارتياحه الى تعاليم النبي على ما تحصرها كلمة الشهادة السنية . فهو يقول : «السكون في القلب شيء واليقين شيء آخر . فكم من يقين لا طمأنينة معه وكم من مطمئن لا يقين له . فان اليهودي مطمئن القلب الى تهوده وكذا النصراني ولا يقين لهم أصلاً . »^(١)

واذن فان موقف الغزالي في صفحات المعتقد الاولى ، ولا سيما في المقاطع التي ذكرناها من تلك الصفحات ، ليس موقف الفيلسوف المتحرر الناقد للمعرفة الانسانية على وجهها العام بصرف النظر عن كل غرض ديني واخلاقي ، انما هو موقف العالم الديني المسلم الذي يحاول ان يقرر شروط اليقين الديني وطريقة الوصول الى ان ينفذ المؤمن بضميم قلبه الى صميم عقيدة اهل السنة فيصبح كأنه يحيا بها وكأنه تشخيص واقعي لها .

(١) راجع الغزالي ، المصنف من اصول الدين ، ج ١ ص ١٧ تابع . وراجع ايضاً : Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali*, 2^e partie, ch. I et conclusion.

(٢) راجع الغزالي ، احيا علوم الدين ، ج ٦ ص ٢٢٤

والموقف هذا يبدو مجلأ. في الصفحات التي يخصصها الغزالي لنقد الفلسفة^(١) ومنها نستخلص رأيه في الكلام والنظر العقلي والمنطق^(٢) فنطلع بذلك على الاسباب السيكولوجية النفسية التي جعلته يعتمد عن الحل الذي كنا نتوقعه بعد قراءة المقطع الاول والثاني المذكورين آنفاً وهو حل قريب الى نظريات ديكرارت في النقد الفلسفي. اما الشكل الذي يلجأ اليه للتصوير عن حله هو مع ما يوافق هذا الحل من آراء في الطبيعة وما وراها وفي اسس المعرفة، فان هذا الشكل والمبنى يرجعان الى اسباب تاريخية سنذكرها ايضاً في حينها.

يقول الغزالي انه - بعد ان شفاء الله من شكه - اخذ يستعرض الفلسفة والكلام وغيرهما حتى يتبين اياً من هذه الطرق تؤدي الى الحق الذي كان ينشده فيستدعي بالكلام وينتفي بالفلسفة ويثلك بالتعاليم الباطنية ويرجع بطريق الصوفية. اما الفلسفة فكنا نتوقع منه كما قلنا ان يُقبل عليها كما يُقبل عليها اليوم اعني ان ينظر اليها بمتنضي مجرد اسس العقل ومبادئه ومقاييسه بصرف النظر عن كل عنصر خارج عنه. لا سيما وان هذا النظار يلائم كل الملائمة ما ذكره الغزالي من شروط اليقين واسسه كما قلنا. ولكننا نرى عالمنا عند حديثه عن الفلسفة يحللها وينقدها لا بالرجوع الى مقاييس العقل بل بالاستناد الى العقائد الدينية الاسلامية على ما يقبلها اهل السنة. والغزالي ينكرها ويعدل عنها لا شيء. الا لاصول يعترف بها اصحابها فيتعرضون بذلك للتبديع والتنفكير. ذلك لانه يرى الفلسفة لا كببحث حر منطلق من كل قيد يفرض عليه من وراء الطبيعة والعقل بل كجموعة نظريات كذهب أحدث واستنبت لتنظيم الروحي وترتيبه بعد استسلام تعاليمه من النبي. فهي لذلك خاطئة لانها تخالف تلك التعاليم في كثير من اصولها هذا من ناحية، ثم من الناحية الاخرى لانها قاصرة لانها تعجز عن ان تؤمن للمؤمن اليقين من القسط المشترك بينها وبين تعاليم الروحي.

(١) المنفذ، ص ٨٢ تابع.

(٢) راجع *Jabre, La Notion de la Certitude chez Ghazali* الجزء الاول.

تمديد وخاصة الفصل الثالث من هذا الجزء وخاتمه.

واما الكلام^(١) فهو من هذه الناحية الثانية هو والفلسفة على حد سواء .
نعم هو يتقيد بكل تعاليم النبي وبكل اصول الوحي الا ان اصحابه يدعونه
كافياً لنرض المقائد الدينية على الانسان بمجرد قوة الدليل والنظر العقلي . والتزالي
يراه قائماً على مقدمات تسلمها ذروه من خصومهم الذين كلوا يحاولون تشويش
عقيدة الحق على اهلها . ثم انه لا يثق كل الثقة بالادلة وقدرتها على تأمين
اليقين . فهو في ذلك يذهب الى نظرية تكافؤ الادلة واستحالة طلب اليقين
عن سبيلها ، وهي نظرية مدين بها للجويني استاذ في نظامية نيشابور^(٢) .

٥

ومبدأ تكافؤ الادلة هذا هو الذي يقض لنا الوقوف على الاحصل الاساسي
والسبب النفسي السيكولوجي للذين عدلوا بالتزالي عن ان يحل مشكلة الشك
واليقين على الوجه الذي كنا نتوقه ، لا سيما بعد قراءة المقطع الثاني من
المقاطع الاربعة التي ذكرت . كنا نتظر ان يكون تطوره بعد ذلك على نحو
تطور ديكارت مع الاخلاص اللهم ، لمصطلحات ارسطاطاليس ومذهبه في
المنطق . ونحن نعلم ان منطق ارسطاطاليس كما يعرض له في الاناليتيك الاولى
والثانية قائم على مادة وصورة . فالصورة هي تنظيم للمعلومات والعقليات يرجع
في الاصل الى متقدمتين - كبرى وصغرى - مع التمييز عن النتيجة التي تصدر
عنها . والمادة هي مدلول المتقدمتين والنتيجة ، اعني تلك العقليات والنظريات
التي تستنتج استنتاجاً ككليات عامة شاملة من الواقعات الجزئية الفردية ،
وذلك عن طريق ما يسمى الفرّج induction الذي يتم على ضوء مبادئ
العقل الاولى المشهورة في الفلسفة الغربية بالاسم *principes* . اما التزالي
فتقيد بالناحية الصورية الشكلية من دليل ارسطاطاليس وسبكه في وضع القياس
وهو في الاصل كما نعلم اداة تستخدم لتنظيم ادلة الفقه . وهذا يفتح امامنا

(١) راجع المختصر ص ٧٨ تابع .

(٢) راجع : *Jabre, La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqāt de Subki*, in *Mélanges de l'Institut Dominicain des Études Orientales*, n° 1, Le Caire, 1954, p. 78 sq.

ثم : *Jabre, La Notion de la Certitude chez Ghazali*, 3^e partie, ch. II et III, etc., 1^{re} partie, ch. III.

للبحث والتنقيب باباً لا يُمْنِي أن اخوض فيه الآن . والذي يهْمُنَا أن نقول هو أن عالمنا ، مع تعقده بصورة دليل ارسطاطاليس اسقط الناحية المهمة منه ألا وهي ناحية 'المادة' ، واسقطها عمداً وقصدًا . وهذا واضح من نقده الدقيق للاستقراء الذي كان يراه فلاسفة العرب تمريراً وافيّاً لوضع induction II . وكان ذلك النقد عنده قائماً على المعنى المباشر للفظلة استقراء ، إلا وهو الاطلاع على واقعات فردية جزئية بعد صفها ببعضها وراء . بعض أو بعضها جنب بعض . وهو عمل لا يُتخلّص منه الى استنتاج معلومات عامة من صنف العقليات والنظريات على وجه المنطق الارسطاطاليسي . ولذلك لا نرى صحيحاً أن تترجم الالفاظ «الضروريات والاوليات» التي يستخدمها النزالي ، بالعبارة الفرنسية 1^{er} principes بل بالبارات Données premières و Données nécessaires¹⁾

ذلك لأن عمل الضروريات والاوليات عند النزالي ليس كمكمل المبادئ الاولى للعقل عند ارسطاطاليس وفي الفلسفة الترية . فان عالمنا يرى ان المعلومات بعضها يكون في العقل حاضراً كالعلوم الضرورية الاولى فهو يراها كواقع ثبت فيه ليس اكثر من دون ان يرى لها اصلاً ولا غاية ، ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل يحتاج ان يُهَرَّز وَيُسَوَّرَ زِنَادُهُ وَيُثَبِّهَ عليه بالتنبيه كالنظريات والعقليات²⁾ . والمذكر هنا والمثبه هو النبي عندما يأتي بتعاليمه بعد استلامها عن سبيل الوحي . وحينئذ فلا تُعرض تلك النظريات على مقياس العقل وانما ترد الى ضوء الشرع ليحكم عليها به . فهي اذ ذاك قسمان : قسم يتعلق باصول قواعد الايمان ومخالفته تُعرض للتكفير ، وقسم يتعلق بالفروع ومخالفته تُعرض للتبديع .³⁾

(١) راجع : Jabr. La Notion de la Certitude chez Ghazali, 1^{re} partie, ch. III, §§ II et III.

(٢) راجع : Jabr. La Notion de la Certitude chez Ghazali, 2^e partie, ch. V, § I.

ثم : النزالي : مشكاة الأنوار ، في الجواهر النوالي من رسائل الامام حجة الاسلام النزالي ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٧

(٣) راجع النزالي ، فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، في الجواهر النوالي من رسائل الامام حجة الاسلام النزالي ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ٩٢ تابع .

فنحن اذن يعيدون كل البعد عن النقد الفلسفي واسسه . في قضية الحكم بين الحق والباطل ، ليس الاعتماد على مقاييس العقل وشروطه بعد افتراض تجرده . اصطلاحاً على الاقل ، من كل قيد ومبدأ خارج عنه . فاليقين انما يتم عن طريق التقيد بتعاليم النبي بعد الاقبال عليها بدون تردد ، وبعد تدبرها حتى يُصبح العلم بها ذوقاً ووجداناً عند العارف المدرك . فالنبي هو المعلم المصوم عن الخطأ واليقين لا يصح الا بالتقيد بتعليمه .^{١١}

٦

وهذا يسوقني الى كلمة وجيزة عن السبب التاريخي الذي حمل القرآلي على ان يخلّ مشكلته في الشك واليقين على هذه الصورة . التي عرضت . قلت ان في نظر القرآلي لا يتم اليقين الا بالاخذ عن النبي الذي يُعتبر بذلك كالمعلم المصوم عن الخطأ ، فالنبي يعلم ويذكر وينبه والمدرك العارف يتقبط لنتيجه وتذكيه وتعليمه ثم يتدبره فيُصبح عنده ضرورياً فيقتن منه يقيناً يدعم به يقينه من الاوليات والضروريات الفطرية المغوية . والنظرية هذه التي تُنتصب كبداً اساسي للمعرفة الانسانية نجدها هي هي مع التغيرات اللازمة عند فئة من فئات الشيعة الاسماعيلية يذكرها القرآلي باسم الباطنية او التلمسية . وهذا الاسم الاخير هو الذي كُنت تعرف به تلك الفئة على ايام القرآلي اذ كان لها كما نعلم الانتشار الواسع نحن يد حسن الصباح ، خاصة ، صاحب قلعة الموت ، حتى انها اخذت تهدد كيان الدولة العباسية نفسها وكادت تقوضها الى اركانها لما كانت قد وصلت اليه من النفوذ والقوة والمناعة^{١٢} . وليس غرضنا هنا ان ندخل في تفاصيل تاريخ هذه الفئة وتطوراتها بل تكفي

(١) راجع المنفذ : ص ١٠٧ تأنيح ، والفطاس المستقيم في كل صفحاته ؛ ثم :

Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali*, Part. II, chap. VI. et part. III, ch. I et ch. III.

Frick, *Ghazālīs Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919, p. 76 sq.

Goldziher, *Streitschrift des Ghazālī gegen die Bālinījīn-Sekte.* : راجع : Leiden, Brill, 1916, p. 14 sq.

Corbin, *Le Livre réunissant les deux sayesses*, Téhéran, : راجع أيضاً : Paris, 1953, p. 11 sq.

ان نلتحق انها من الناحية السياسية كانت تعمل على خلع الخليفة الباسي وتبديله بالخليفة الفاطمي القائم في مصر سعيًا وراء توحيد العالم الاسلامي باسمه تحت سيادة اعداب علي . فكان دعائها يصفون للناس الخليفة الفاطمي كعلم مصوم عن الخطأ وصل اليه العلم بمقتضى الامور وهو يُطلع عليه دعائه قبل ان يفوضهم الى رسالتهم وعلمهم في الاقطار . وكان هذا العلم متركزًا على التأويل لنص القرآن وتعاليم الوحي بالاعتماد الى مبدأ التمييز بين الباطن والظاهر . هذا علاوة عما كان يتضمن من نظريات في الطبيعة وما وراءها نعرف ان علماء الشيعة كانوا قد اتحدوا عن الافلاطونية الحديثة^(١) التي وصلت الى الشرق ونقلها فلاسفة العرب عن السريانية كما نجد ما في رسائل اخوان الصفاء . ومن السهل ان نيقن الى اي حد يتبع التزالي اصطلاحات التلمية ومبادئها ونظرياتها محاولًا بذلك ان يكون محيي الدين ومجده على رأس المائة الخامسة امام التلمية كما كان الامر من الاشعري مثلاً امام المعتزلة^(٢) . وهذا واضح لمن يقيم المقارنة بين اول كتاب الله التزالي وهو المستظهري وبين مؤلفاته الاخرى . ففي المستظهري يعرض التزالي لمنهج الباطنية التلمية ويعرض له بالتفصيل متاروا اسمه الثلاثة التي ذكرنا نمي مبدأ التعلم والنظريات الفلسفية ومبدأ التمييز بين الظاهر والباطن . ثم في مؤلفاته الاخرى يعود الى تلك المبادئ والاصطلاحات المطلقة بها فيفرغها من معانيها الاصلية ويضئها معاني جديدة تتلاءم والعقيدة السنية وحاولنا ان نثبت كيف ان المعتقد نفسه لا يفهم تمام الفهم ما لم يقرأ تحت ضوء اعمال التلمية وتعاليمهم . ولقد رأينا هنا المحل الذي يشغل مدأ التعلم كأساس لليقين والمعرفة الدينية عند التزالي . فان التلمية كانوا يقولون : لا بد للحصول على اليقين من الرجوع الى المعلم المصوم . فيجيبهم التزالي : وبالصواب نطقم إلا ان ذلك المعلم ليس الخليفة الفاطمي القائم في مصر بل نبينا محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب .

(١) لمؤلفات ابن افلاطون والتزالي ، راجع :

Jabre, *l'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali*, in *Studia Islamica*, n° 6.

(٢) راجع : Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali*, Part. II, ch. I.

وهذا الجواب يؤدي بنا الى احدى الملاحظتين التي نريد ان نختم بها حديثنا، وهما يتعلقان بمجداة البحث في مؤلفات النزالي وآرائه في عصرنا هذا، ومن ناحية المسلمين ومن ناحية كل ناطق باللغة العربية، مسلماً كان ام مسيحياً .

فالملاحظة الاولى هي ان النزالي يركز جوابه الذي ذكرنا على التمييز بين القطيقات التي تتطلب اليقين الثابت الراهن وبين المجتهدات الفقهية التي يكفي للعمل بها بالظن والترجيح^(١). فالمقائد واصول الايمان كالايمان بالله وباليوم الآخر وبالنبوة هي من الفئة الاولى من المعلومات. واما تعيين الخليفة والسلطة الزمنية فهي من الفئة الثانية . وعلى هذا المبدأ يتركز التمييز الشامل الواسع الذي يجعله في مؤلفاته بين الدنيا والدين او الدنيا والآخرة، او ان شئت قل بين الزمانيات والروحانيات^(٢). وهما القطبان العظيمان اللذان يقوم عليها تفكيره فيسبل ميلاً قوياً الى القطب الثاني دون الاول . وهذا راجع، نعم، الى الاثر العميق الذي تركته آراء التعليلية في تفكيره وتوجيهه كما يبدو من مؤلفاته . فلقد لاحظ المستشرق الفرنسي كوربين في الصفحات التي قدم بها على الكتاب « جامع الحكمتين » لناصر خسرو بالقاسية، الى الاهمية التي كان الباطنية يحملونها لادضاع الآخرة في مذهبهم ومؤلفاتهم حتى انه كان مضيق ذلك المذهب ان ينتشر بين الصوفية الماكفين على ذكر الله، ويتستر في زواياهم بعد تدمير قلعة الموت وتبديد شملهم^(٣). وسها كان من امره، فان تميز النزالي بين الدنيا والدين او الدنيا والآخرة وصرفه همه الى الثانية دون الاولى، ساقه في ذلك المخاض الى ابداء آراء. يجدر ان ننظرها بين الاعتبار كل مسلم يريد ان يخلص التمسك باسلامه كدين، يتأثر بروحانياته الخاصة، مع صرف النظر عما قد يكون لذلك الاسلام من سلطان وعز من الناحية الزمنية .

اما من ناحية تلك الروحانيات وما يتبعها من نظريات في المنطق والفلسفة، فان النزالي قد عبر عنها بلغة عربية سحرة منطقية لا شوب فيها ولا غبار عليها. وان تلك اللغة تتناول النفس الانسانية في ادق خفقاتها واخف هماتها بعدوبة

(١) راجع: Jabre, *La Notion de la Certitude*, Part. III, ch. I § 1.

(٢) راجع النزالي، « احياء علوم الدين » ج ١، ص ١٦-١٨.

(٣) كوربين، المرجع المذكور، خاصة ص ١٠.

وسهولة ما وراءهما عذوبة وسهولة ؟ هذا علاوة عن ذلك الرضوح في البيان والاشراق في الاسلوب اللذين زتاح اليها ونقبط بها بعد الخروج من قراءة كتب ابن سينا وابن رشد الجافة التي طالما تقاص على النهم في الكثير من مقاطعها . ولذلك فالرأي اننا نحن الناطقين بالعربية اليوم ، مسيحين ومسلمين ، يلين بنا ان نحتك بذلك المفكر العظيم اذا ما اردنا ان نعب عن آرائنا الفلسفية والدينية بلغة عربية صحيحة ترفع بترائنا الفكرية العربي المعاصر وتجمله يتسع ويمتد الى مستوى انساني عالمي يحمله جديراً بان يقرأ ويلتذبه في كل عصر وكل مصر ، في كل زمان وكل مكان .

