القسطاس المستقيم
والمعرفة العقلية عند الغزالي

بقلم الاب ڤيكتور شلحت اليسوعي

١ : الحياة السياسية والفكرية في عصر الغزالي

لقد وصف المستشرق بروكلمن القسطاس المستقيم وقال : « انه حوار جدلي مع اسماعيلي ، ومن مؤلفات الغزالي المتأخرة »[1] . فلا بد لنا اذن لفهم افكار المؤلف فهما كاملا ، من تحديد نزعة كلا المجادلين الفكرية وتوضيح موقفها . وبما ان للحياة السياسية وللتيارات الفكرية والدينية ، ولا سيما في الدول الاسلامية ، تأثيرا متبادلا لا ينكر ، فيتحتم علينا ان نباشر بحثنا بالقاء نظرة خاطفة على الحالة السياسية في العراق ابان القرنين العاشر والحادي عشر ، وعلاقتها بانتشار الدعوة الاسماعيلية وما تولد منها من فرق .

الحياة السياسية :

قبيل تأسيس الدولة الفاطمية الشيعية في مصر (٩٧٣ — ١١٧١) ، كان البويهيون الشيعيون قد فتحوا بغداد (٩٤٥) ، واعتبروا انفسهم حماة الخلافة . فساعد ذلك على انتشار الدعوة الشيعية في هذه البلاد وحلولها محل السنة ولكن عقب وفاة عضد الدولة البويهي (٩٨٣) ، اشتعلت بين اولاده حرب وراثية اضطرت احدهم الى استنجاد السلجوقيين السنيين ، فاستدعاهم واستعان بهم للتغلب على منافسيه . فلبوا الدعوة مسرعين ، ودخلوا بغداد (١٠٥٥) ، وعلى رأسهم طغرلبك ، واصبحوا بدورهم عماد الخليفة . فانقلبت الحالة على البويهيين ، وشنت حملة شعواء على الشيعة ، ايد فيها المفكرون والكتاب بأس السلطان . فهاجموا على الصعيد الفكري الفرق الشيعية ، وألفوا التواليف مفندين آراءها

(١) *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, II Sup., Ib., p. 540.

وبدعها ، وكانت قد اخذت تتغلغل بين صفوف العامة . وتمت هذه الحركة في ايام الوزير السلجوقي نظام الملك وتحت حمايته ورعايته ، اذ كان وقتئذ يشجع نهضة العلوم والفنون والآداب . وكان الغزالي من كبار العلماء والادباء الذين استدعاهم الوزير الى بلاطه في العاصمة حيث عُيّن استاذًا في المدرسة النظامية. فقام بوظيفته خير قيام ، وباحسن جدال جادل الاسماعيليين ، من باطنيين وتعليميين الذين ما لبثوا ان تآمروا على سيده نظام الملك وقتلوه[1] .

الاسماعيلية الباطنية والتعليمية :

وبما ان حوار القسطاس بين الغزالي واحد رفقاء التعليم يدور حول الاسماعيلية ، فيحسن بنا ان نقول كلمة عن نشوئها وتفرعها عن الشيعة ، وعن علاقة الباطنية والتعليمية بها .

اننا نعلم ان وفاة محمد اثارت مشكلة الخلافة. فقال الانصار : « لا نبايع الا علي بن ابي طالب »، كما نعلم ان هذه المبايعة لم تتحقق الا بعد مقتل عثمان ابن عفان ولزمن قصير فقط ، اذ ان بني امية ، اقرباء عثمان ، وبعض الصحابة قد تخلفوا عن مبايعة علي . فكانت موقعة الجمل وموقعة صفين وما عقبها من تحكيم ادّى ، فضلًا لدهاء عمر بن العاص ، الى استيلاء معاوية على الخلافة ، وكان ذلك بعد مقتل علي وتنازل الحسن نفورًا من الحرب . ولكن انصار علي ودعاة وراثية الخلافة لم يتنازلوا عن حقوقهم ، بل رأوا من واجبهم رد الحق لصاحبه ومقاومة الامويين ثم العباسيين سرًا وجهرًا ، ريثما يتولى الامر اهله ، لأن رئاسة الاسلام الروحية والزمنية ترجع ، في نظرهم ، الى الامام الذي نصب ولياً على الاسلام بتعيين الهي . وهذا الامام هو علي ، اذ نصّ النبي على خلافته وجعله هكذا اهلًا لارشاد الامة وتدبير شؤونها . فنشأت على هذا الاساس عقيدة الشيعة ، ثم تطوّرت حتى ادّعى اصحابها انه لا بد لكل زمن من امام ، من ذرية علي وفاطمة ، يكون بالتالي وريث المعرفة التي اوحاها محمد لخليفته الاول . وهذا الامام من طبيعته منزه ومعصوم عن الغلط ، اذ انه

---

1) راجع : G. Dieul et G. Mangais, *Le Monde Oriental* de 395 à 1081, chapitres 8 et 12, P. U. F. 1936 dans l'Histoire Générale de Glotz.

ورث المعرفة الحقيقية ولا يعلم الا الحق . فيتجلى لنا هكذا كيف ان الشيعة يستندون الى عصمة السلطة التي توخى الغزالي مناقشة مبدأها في تصانيفه .

وقد التجأ الشيعة ، في الدفاع عن هذه النظرية ، الى تأويل القرآن، مدّعين ان لكل ظاهر باطناً ، وان الحقيقة في قيد المعنى الباطني . غير ان التأويل عملية شاقة لا يستطيع خوضها سواد الامة الاعظم ، ولذلك قالوا بانه وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمنين نيابة عن الامام . فيجب اذن على المؤمنين تقليد الامام المعلم اذ هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل . والاعتقاد بذلك جزء من الايمان ، كالايمان بالله وبرسوله .

اما شيعة بلاد فارس الاسماعيلية، باطنية كانت ام تعليمية، فقالوا بان الامامة انتقلت من جعفر الى ابنه اسماعيل ، ثم تداولها بعده أئمة مستورون ، يمثلهم دعاة مكلفون بهداية الجماعة . فقام احدهم الحسن بن الصبّاح ، وغالى في ادّعاء عصمة التعليم ووجوب التصديق به ؛ وكان قد تلقّن مبادىء الباطنية ، ثم اقام مدة في الديار المصرية . ولما اضطر الى مغادرتها ، دخل بلاد فارس خلسة ، وتحصّن في قلعة ألموت التي اصبحت مصدر دعوته ومركزها . وكان ذلك في سنة ٤٨٣ / ١٠٩٠ ، اي قبيل ان يشتل الغزالي منصبه في بغداد .

اما الباطنية التي كان الحسن بن الصباح يدعو اليها، فقد سميت بالتعليمية لانه نبذ عنها مطلقاً حق النظر والاجتهاد ، واوجب على المؤمنين ، فيما يتعلق باصول الدين وفروعه ، الانقياد للامام المعلم بدون قيد او شرط ، وتقليده تقليداً تاماً ، اذ هو معصوم عن الغلط والحقيقة وقف عليه . ففي تطرّفه في توجيب الطاعة للمعلم تجاوز الحسن حدود الباطنية حتى أطلق على مدرسته هذا اللقب الجديد . وقد شرح نظريته في مؤلف فارسي لخّصه الشهرستاني فيما بعد . ويظهر ان باطنية خراسان اتخذت منذ هذه الفترة لقب التعليمية[1] .

---

1. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja Sekte*, Leiden, 1916, pp. 5-12.
Le dogme et la loi de l'Islam, Geuthner, 1920.
Encyclopédie de l'Islam, art. « taqlid » et « isma'iliya » (de Perse).

١) راجع : احمد امين : « ضحى الاسلام » القاهرة ١٩٥٢ ، الجزء ٣ ، الفصل ٢ .
كارل بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » تعريب نبيه فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت .

الرأي والقياس :

رأينا ان التعليمية لا تقر بحق النظر في امور الدين، او بعبارة اخرى، بحق الاجتهاد الشخصي عن طريق الرأي والقياس. فيلزمنا لادراك فهم ما سيأتي ان نحدّد معنى هذين المفهومين، اذ كثيراً ما يدور حولهما حوار « القسطاس ». اننا نعلم انه لم يكن لدى الامة الاسلامية عند وفاة نبيها من المصادر غير القرآن والسنة لتوضيح وحل ما يعترضها من جديد في مسائل الايمان والفقه . ولذلك فقد اضطرت سريعاً الى اللجوء الى مصدر ثالث وهو الاجماع . ولكن القرآن جاء بآيات متشابهات تحتاج الى تفسير وتوفيق، فبعد ان آمن بها المسلمون الاولون وصدّقوها رغم تناقضها، اتى المتكلمون وحكموا فيها عقلهم ورأيهم وأولوها محاولين ازالة ما يبدو فيها من تناقض[1] .

ثم عند انتشار الاسلام وفتح بلاد فارس النائية، اتصل دعاة الدين الجديد ببيآت كثرت فيها المحاجات والجدالات اللاهوتية، حيث كانت الفلسفة اليونانية معين التفكير والتنقيب. فاضطرّ هؤلاء في الدعوة الى الاسلام والرد على المخالفين، ان يستعينوا هم ايضاً بالفلسفة ومنهجها المنطقي . وكان المعتزلة اول من خاضوا في هذا المضمار، فذهبوا فيه شوطاً بعيداً، مشجعين التفكير الحر في الامور الدينية، حتى انكرتهم السنة واسماهم فيما بعد المستشرقون « عقلانيي » الاسلام.

هذا من ناحية العقيدة والايمان، اما فيما يتعلق بالفقه وما تثيره الحياة في علاقة المؤمنين مع بعضهم من مشاكل جديدة، لم تذكر في الوثائق المحرّرة، فكان سكان المدينة يرجعون الى اعمال الرسول واحاديثه التي لم يزل ذكرها يتنقّل على الافواه، وبالمقارنة يستنتجون منها الحلول لهذه المشاكل . اما في بلاد ما بين النهرين البعيدة عن مهد الاسلام، حيث لم يترك اسلام عهد النبوّة عرفاً ولا تقاليد، فقد الجيء الفقهاء الى اتخاذ القرارات والقضاء حسب رأيهم ونظرهم، قياساً على ما جاء في القرآن والسنة . فنشأ هكذا القياس، وهو المصدر الرابع[2] .

وقمت على هذا الاساس صناعة الكلام . فادعى المحافظون وجوب التقيد

---

١) راجع : احمد امين : « ضحى الاسلام » الجزء ٣ ، تمهيد في نشأة علم الكلام .

٢) راجع : *Encyclopédie de l'Islam*, art. « qiyas ».

بحرفية النصوص ، كما اعلن المتحررون ان لا بد من تأويلها بالاستناد الى الرأي والقياس . اما الغزالي فذهب مذهباً وسطاً . لقد قبل الرأي والقياس ، ولكنه اخضعها لقواعد معينة ثابتة . فقال في القسطاس : « بأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ أبميزان الرأي والقياس ؟ (. . .) ام بميزان التعليم ؟ »[1]. انه لم يذهب مذهب اصحاب الرأي ، ولا مذهب اهل التعليم ، بل وفق بينهما وسلك طريق المعلم الاول ، محمد ، الامام المعصوم ، دون غيره من الائمة ، الذي سجل الحقيقة في القرآن : « انزلها بالقسطاس المستقيم (. . .) وهي الموازين الخمس التي انزلها الله في كتابه »[2] . انها موازين النظر الصحيح والرأي السليم . فعلى من يريد تحكيم رأيه في المعارف لتمييز الحق فيها من الباطل ، ان يخضع نظره لموازين القرآن واحكامه . فنرى هكذا كيف شق الغزالي طريقاً جديدة وفق فيها بين التعليم والرأي جميعاً .

٢ : نظرية معرفة الحقيقة في القسطاس

يحدد الغزالي في هذا الحوار قواعد التفكير الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة ، ممهداً هكذا للنظر العقلي طريقاً تؤمن بان يسلكها الوصول الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي الوقوف على حقيقة الاشياء ، زمنية كانت ام ابدية ، محسوسة ام معقولة . الا انه يقر بان عمله اقتصر على ابتداع اسماء لهذه القواعد فقط دون اصلها ، اذ قد سبق الى استخراجها وسبق ادناه عند الكلام عن صورة القياس ومقدماته ، انها ترقى الى عهد فلاسفة اليونان الذين وضعوا المنطق.

غير ان ما عرفه الغزالي من ضعف قريحة صاحبه التعليمي وطاعته الى الاوهام ، دفعه الى تغيير كسوتها ، اذ ان وزن المعقول بالاستناد الى المنقول يجعل القول منها اسرع الى القبول[3]. وعلاوة على ذلك لقد توخى تبديل اسامي بغية تجديد طريقة المعرفة هذه . لان المتكلمين كانوا قد اسرفوا في استعمالها في محلها وغير محلها ، غير مخلصين لشروطها[4] حتى انهم افقدوها قوتها الاستنتاجية

١) « القسطاس المستقيم » ، طبعة مصطفى البابي ، القاهرة سنة ١٩٠٠ ، ص ١٤و١٥ .
٢) ايضاً ، ص ٢٠
٣) « القسطاس » ، طبعة سنة ١٩٠٠ ، ص ١١١
٤) « المستصفى » ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٨

العلمية . انهم كانوا يلجأون في قياساتهم الى مقدمات ظنية للدلالة على حقائق الايمان والدفاع عنها ، بين ان مثل هـذه المقدمات لا تنتج الا نتائج ظنية ، معرّضة للخلاف والتناقض ، لا تصلح الاستعمال في العلم الضروري اليقيني. فلكي لا يلتبس فهم روح هذه الطريقة الذي يختلف عن روح طريقـة المتكلمين ، ولكي لا يعرّض نظريته لتهمة المحافظين المتنكرين للفلسفة ومنهجها المنطقي ، قدّم الغزالي المنطق وشروطه باسلوب طريف والقاب جديدة اعاد بها اليه شبابه وحيويته وفاعليته في اكتساب معرفة الحقيقة .

فلنعرض بدورنا هذه الطريقة كما وردت في القسطاس . واننا لن نكتفي بالكلام عنها كنظرية ، بل سنحاول تفحص كيفية تطبيقها في موضوع جوهري ، كالدلالة على وجود الخالق. وسنخصص الفصلين المقبلين بدراسة موقف الغزالي من العقل والايمان في المعرفة .

لقد عيّن مؤلف القسطاس موضوعه منذ الصفحة الاولى اذ جعل خصمه يطرح عليه هذا السؤال الاساسي : « بأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ »[1] ، اي ، بعبارة اخرى: ما السبيل الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي استخراج العلم الحقيقي ؟ ولكن قبل الكلام عن السبيل المؤدي الى الحق ، يحسن بنا ان نحدّد ميزة هذا الحق حتى اذا ما وجدها الباحث متوفرة في معرفته ، تيقّن ان معرفته حقيقية. اننا نقول مع الغزالي ان العلم الضروري هو الذي نحس فيه « برد اليقين »[2]. ولكن ما معنى ذلك؟ ان القسطاس يقتصر على ذكر هذه العبارة من دون ان يشرحها. انما يمكن استجلاء محتواها بالرجوع الى المعيار والاحياء ومقدمة المستصفى[3] .

احوال التصديق :

ان الغزالي يميّز ثلاثة احوال يصدّق فيها العقل ما يعرض عليه من الحقائق والاحكام ، وهي : اليقين والاعتقاد والظن. فالحالة الاولى عبارة عن تصديق

١) « القسطاس » ، ص ١٤ .

٢) ايضاً ، ص ٢٥ .

٣) لم يتنكّر موقف الغزالي من المنطق ، حتى ولا بعد مرحلته الصوفية . والدليل على ذلك ان ما جاء في القسطاس (١١٠٢/٤٩٧) وفي مقدمة المستصفى (١١٠٩/٥٠٣) ينطبق تماماً على ما ورد في « محك النظر » و « معيار العلم » اللذان وضعا سنة ١٠٩٥/٤٨٨ .

لم يبق معه مجال للشك ، يتيقّن فيه العقل انه يعرف الحقيقة ، ويتيقّن بأن تيقّنه صحيح لا يشوبه ادنى خطأ اوادنى ريب، حتى ولا امكانية الخطأ او الريب. « ان يتيقّن ويقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعها به صحيح، ويتيقّن بان يقينها فيه لا يمكن ان يكون به سهو ولا غلط »[1]. وهذا اليقين يفيده البرهان الحقيقي ، « اذ لا يتصور تغيّره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فانها تكون يقينية ابدية لا تستحيل ولا تتغير ابدًا (...)، فالنتيجة الحاصلة منها ايضًا تكون يقينية. والعلم اليقيني هو ان تعرف ان الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا »[2] . وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع احد نقضه او تكذيبه من دون ان يناقض ذاته. فيرتاح حينئذ العقل الى معرفته هذه ولم يعد يحس بدافع الى الاستزادة من الادلّة والبراهين ، هذا الدافع الذي ينمّ عن نقص في المعرفة وعدم اكتمالها . فحلك المعرفة الاخير هو اذن وضوحها الموضوعي والشعور ازاءها بعد اليقين وقراره.

وتسمّى الحالة الثانية اعتقادًا لان العقل يصدق فيها شيئاً دون ان يدرك امكانية وجود نقيضه ، او وجوده فعلًا ؛ واذا ما ادرك هذا النقيض ، خالجه الشك في تصديقه من غير ان يحمله على تغيير رأيه[3] فيظل العقل متمسكًا به ، بينما يكون في الحالة الثالثة ، حالة الظن ، مستعدًا لاعتبار ما يناقض تصديقه وقبوله . وهكذا يستطيع العقل تصحيح ظنه وتكميله ، « فلا يزال يترقى قليلًا قليلًا الى ان ينقلب الظن علمًا »[4]. وينشأ العلم الضروري اذا اقتنا برهاناً من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف ، فتأتي النتيجة ضرورة يقينية يجوز الثقة بها .

صورة القياس ومقدماته :

وبعد ان ميّزنا صفة المعرفة الحقيقية ، بقي علينا ان نعيّن الطرق المؤدية اليها. وقد عنيها الغزالي في القسطاس عندما سأله خصمه: « فبماذا تزن معرفتك؟»

١) « المستصفى » ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٢ .
٢) « معيار العلم » ، طبعة سنة ١٣٢٩/١٩٢٧ ، ص ١٥٩ .
٣) « المستصفى » ، ص ٤٣ .
٤) « المستصفى » ، ص ٤٤ .

فاجاب : « ازنها بالقسطاس المستقيم (. . .) وهي الموازين الخمس التي انزلها الله في كتابه ، وعلّم انبياءه الوزن بها »[1]. والميزان عنده هو القياس العلمي ، او البرهان ، المفيد لمعرفة ضرورية علمية ، ولكنه تجنب استعمال لفظة « قياس » لانها فقدت مدلولها العلمي ، اذ كان المتكلمون في المسائل الفقهية والنظرية يلجأون الى القياسات . ويستعملون فيها مقدّمات مشهورة ظنية[2]. غير ان مثل هذه القياسات لا تصلح للعلم لانها لا تنتج إلا نتائج ظنية معرّضة للخلاف والتناقض . ولذلك اصبحت هذه الطريقة في اكتساب المعرفة الحقيقية موضوع شبهة وحذر . فجاء الغزالي وتوخى اصلاحها وتجديدها ليرد لها فاعليتها العلمية ، فاعاد تحديد شروط استعمالها المنسية او المهملة وابتدع لها اسماء جديدة استخرجها من القرآن ليجعلها اسرع الى القبول .

والميزان كالقياس يتكوّن من عنصرين : الصيغة او الصورة ، والمادة او المقدّمات . اما الصورة فتختلف باختلاف شكل تأليف الميزان ، وهي على خمسة اشكال. فالثلاثة الاولى تسمّى موازين التعادل ، وهي تناسب لاشكال قياس ارسطو الاقتراني الثلاثة[3] ؛ والاخيران يسميان ميزاني التلازم والتعاند ، وهما بناسبان للقياسين الشرطي المتصل والشرطي المنفصل اللذان انشاهما الرواقيون[4] فقد شرحها الغزالي في القسطاس شرحاً وافياً ، ووضّح قواعد تركيبها ، داعماً اقواله بامثال متنوعة قريبة الفهم لا ترى حاجة الى الخوض فيها على هذه الصفحات.

واما مادة الموازين فهي المقدّمات او الأصل . فانها تنتج نتائج ظنية اذا كانت هي ظنية مشهورة ، ونتائج علمية يقينية لا يستطاع الشك فيها اذا كانت ضرورية . والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتفيد المعرفة اليقينية ، « كل اصل معلوم قطعا اما بالحس واما بالتجربة واما بالتواتر الكامل او باوّل العقل

---

١) « القسطاس » : ص ٢٠ .

٢) « المستصفى » : ص ٤٨ .

٣) راجع : Aristote : *Premiers Analytiques*, édition Tricot : I,4,25b, 32 ; I,5, 26b,94 ; I,6 28a,10.

٤) راجع : علي سامي النشّار : « مناهج البحث عند مفكّري الاسلام » ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٤٦-٤٨ ؛ وايضاً : *Premiers Analytiques*, édition Tricot, p. 154, note 3.

او بالاستنتاج من هذه الجملة »[1] . لقد اقتصر الغزالي في القسطاس على هذه العموميات ، ولكنه توسع فيها في الاحياء والمستصفى والمنقذ[2] . ونحن بعد مراجعة هذه النصوص نستنتج ان اوّل العقل وحدها ضرورية على الاطلاق ، وبالتالي صالحة الاستعمال في البرهان . اما الاصول المعلومة بالحسّ او بالتجربة او بالتواتر ، فليست دائماً ضرورية اذ يتطرقها الغلط احياناً ، وللعقل في الحكم بصلاحها وفي قبولها دور مهم .

دور العقل ونشاطه في اكتساب الأصل :

ولكن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحوّل وتصبح معارف ضرورية ومقدّمات صالحة الاستعمال في البراهين . ويتحقق ذلك عادةً فضلاً لنشاط عقل الانسان وتفكيره لاستخراج الاصل الضرورية وتأليفها تأليفاً تتوفر فيه شروط البرهان . وهكذا من قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه ومراعيها ، وعليه ايضاً التذكر والتفكر والمعاودة مرّة بعد اخرى ليقوّم ما انحرف في معطيات الحس والتواتر ، ويستخلص منها القوانين العامة ، وينتهي هكذا الى المعرفة الضرورية . وللاسفار ، بما فيها من تعرّف وبحث وتنقيب اهمية كبيرة في نجاح هذه العملية ، لان المعرفة على الجبير سقطت[3] .

واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان عقل الانسان جديراً باكتساب معارف جديدة يتيقن منها تيقّنه للاوليات ، فما هي اذن طبيعته ، وما الذي يمكنه من الحكم بان معرفته المكتسبة هي ضرورية ؟

لقد وصف لنا الغزالي العقل في « الاحياء » وصفا دقيقاً مسهباً ، فقال : « العقل منبع العلم ومطلعه واساسه (. . .) وهو الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، « واستعد » به لقبول العلوم النظرية (. . .) ، ولم ينكر ذلك من انكر ذلك وردّ العقل الى تجرّد العلوم الضرورية »[4] . وهذه الصفة التي

---

١) « القسطاس » : ص ٧٧ .

٢) « الاحياء » : ك ١ ، ب ٦ ص ٧٢ ؛ « المستصفى » : ص ٤٤-٤٦ ؛ « المنقذ » : طبعة القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٥ .

٣) « القسطاس » : ص ٦٦ .

٤) « الاحياء » : ك ١ ، ب ٧ ، ص ٨٣ .

يتصف بها الانسان تسمّى تارة « القلب » وطوراً « الروح » وطوراً « النفس » « والعقل » . اسماء مختلفة بالنسبة الى موضوعها ، ولكنها تعبّر عن قوّة واحدة صادرة عن منبع واحد ونشاط واحد ، ألا وهي قوة المعرفة والعلم[1] .

واذا اردنا تعيين مدى فاعلية هذه القوة ، يتحتم علينا اولاً تحديد نطاق ما تدركه من المعارف . لقد بيّن لنا ذلك الغزالي في « مشكاة الانوار » موضحاً حقيقة العقل وامكانياته ، فلنقتصر نحن على ايراد الخطوط الرئيسية من هذه الصفحات المشهورة[2] . ان العقل يدرك ذاته بكونه عارفاً ، ويدرك معرفته لذاته ، وينفذ ببصره الى اسرار الاشياء ويفهم حقائقها ، ويستخرج منها اسبابها واحكامها ، اي مصدرها وسبب حدوثها ومكانتها في الموجودات ونسبتها اليها . ونشاطه هذا يمتد الى كافة الموجودات ، من محسوسات ومعقولات . انه يدركها ويتصرف في جميعها ويطلق عليه احكاماً يقينية صادقة . ثم انه يدرك بنوع خاص المعقولات وهي غير متناهية ، اذ يدرك الاعداد مهما كبرت وتضاعفت . وعلاوة على ذلك ، فالعقل منزّه عمّا يطرأ على الحس من غلط . واذا كان المفكّرون قد اختلفوا في نظرياتهم وتناقضوا فلا يرجع ذلك الّا الى الحس والمخيلة والى احكامها المستمدة من عالم الحس والاعتقاد والتي تختلف باختلاف الخلق ما لم يحكم فيها العقل . فاذا كانت هذه هي مدركات العقل ، وجب اذن ان يكون العقل نفسه مستعدّاً لقبولها والاستحصال عليها ؛ وما انها غير متناهية ، فاستعداده لقبولها غير متناه ، اي انه يملك بالقوة مقدرة غير متناهية لمعرفة ما يدركه بالفعل[3] .

واذا كان الامر كذلك ، فما العقل اذن ؟ يقول الغزالي في « اللدنية » : « والنفس الناطقة جوهر حيّ يعلم ويفهم » ، ثم يزيد : « لقد صح في العلوم الحكمية بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد »[4] . ولكنه لم يهتم بايراد هذه

---

١) « الاحياء » ، ك ٢١ ، ص ٣ .

٢) « مشكاة الانوار » ، في « الجواهر الغزالي » ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٣-١١٦ .

٣) « المشكاة » ، ص ١١٧ ؛ « المعيار » ، ص ٣٥ ، ٢١٣ .

٤) « اللدنية » ، في « الجواهر الغزالي » ، ص ٢٥ .

البراهين ، واكتفى بارجاعنا الى الكتب اللائقة بهذا الفن . اما « اللدنية » فمن فنّ آخر ، ولذلك اورد لنا دليلًا يناسب المعرفة اللدنية ، وقال : « ان الروح ليس بجسم ولا عرض ، لانه من امر الله تعالى »[1] .

ويمكننا ان نستجلي مما جاء اعلاه على الاضمار ، ان العقل « وجدان » يجد فيه الانسان كونه عارفاً كما يدرك مادة معرفته وحقيقتها وصحتها. ويمكنه ايضاً اليقين من حقيقة معرفته بالمقارنة بين ما يعرفه صريحاً وما يعرفه ضمناً ، اذ انه يملك بالقوة ما يكتسبه بالفعل ؛ فاذا كانا مطابقين ، ارتاح الى معرفته وسكن ، وحسّ فيها « برد اليقين »،وبرد اليقين هو محك المعرفة الموضوعية[2]. وترتكز هذه العملية الذهنية على الحكم الذي يبديه العقل في ما يعرض عليه من الحقائق ، فيصدّق فيها ويسلّم بها او يكذبها وينفيها . والعقل أهل ليطلق مثل هذا الحكم في الوجود ، اذ انه يقع ككافة الكائنات التي يدركها تحت مبدأ الهوية ، وسننه هي سنن الكائن ذاتها .

ان لم تكن هذه العناصر ظاهرة كل الظهور في تصانيف الغزالي ، غير انها حاضرة فيها. وليس لنا ان نؤاخذه على عدم توضيحها توضيحاً فلسفياً وافياً، لانه ، كما سنبينه ، كان يستهدف الى دعم حقائق الايمان بحجج نظرية وادلة عقلية ، ولا التطرق الى الحقائق الفلسفية تطرقاً علمياً بحتاً يبني فيه نظرية كاملة في علم ما وراء الطبيعة وعلم النفس والمعرفة . اي ان انتاجه الفلسفي العقلي نشأ في نطاق علم الكلام . وقبل ان نتعرض الى هذا الموضوع ، لا بد من القاء نظرة سريعة على كيفية تطبيق الغزالي طريقته في معرفة الحقيقة .

البرهان عن وجود الحقائق :

رأينا ان محك المعرفة الاخير هو « برد اليقين » ، وان الانسان يستطيع التوصل اليه عن طريق الموازين باستعمال مقدّمات ضرورية وباحكام شروط تأليفها . ولكن ما هي المعارف التي يمكن اكتسابها عن هذه الطريقة وعلى هذا اليقين ؟ لقد حدّ ذلك مؤلف « القسطاس » في قوله : « اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه

١) ذات المرجع . ٢) راجع اعلاه ، ص ٥٥٧ .

وملكوته »[1] ؟ واستعمال الموازين لا يقتصر على الدينيات : « هيهات ، لا ادعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي امتز حقه عن باطله بهذه الموازين . وكيف لا وهو القسطاس المستقيم »[2] . لم يكتف الغزالي بهذه التصريحات والاثباتات العامة ، بل نراه ، بعد عرض كل ميزان والكلام عن حدّه وعياره ، يورد لحصمه التعليمي مظنة استعماله في النظريات والالهيات ، مطبقاً مبادئه على معارف معينة ، اجدرها بالذكر معرفة وجود الخالق .

لقد برهن الغزالي في « القسطاس » عن وجود الخالق في مرحلتين . اما الاولى ، فعند كلامه عن ميزان التعادل الاكبر اذ قال : « كل جائز فله سبب ، واختصاص العالم او الانسان بمقداره الذي اختص به جائز ، فاذن يلزم منه ان له سبباً »[3] . ان هذا البرهان صحيح ينتج نتيجة ضرورية ، اذا تمت الدلالة على صحة مقدماته وضروريتها . فالمقدمة الكبرى « كل جائز فله سبب » هي عبارة عن تحديد معنى الجائز . والمقدمة الصغرى تنتج عن كون الانسان مختصاً بمقدار مخصوص ، اذ ان « نسبة المقادير الى شكل الانسان واطرافه متساوية ، فتخصيصها لا محالة بفاعل »[4] . فالانسان اذن ليس ضرورياً بل جائزاً ، والعالم كذلك . « ومن يتشكك في شيء من هذا فطريقه ان يترقى منه الى اوضح منه حتى يترقى الى الاوليات . وشرح ذلك ليس من غرضنا »[5] .

فالعالم اذن له سبب ، وسببه موجود قديم . هذا ما يبينه في المرحلة الثانية عند القول في ميزان التعاند : « الموجودات اما ان تكون حادثة او بعضها حادث وبعضها قديم . ثم نقول : ومعلوم ان كلها ليست بحادثة ، فيلزم ان فيها قديماً . فان قيل : فلم قيل ان كلها ليست حادثة ؟ فنقول : لان كلها

---

١) « القسطاس » ، ص ٢٢ .
٢) « ايضاً » ، ص ٨٤ .
٣) « القسطاس » ، ص ٣٧ .
٤) ايضاً ، ص ٣٨ .
٥) ايضاً ، ص ٣٩ . وقد برهن الغزالي عن ذلك بالتفصيل في « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ١٤ الى ١٧ .

لو كانت حادثة ، لكان وجودها بانفسها من غير سبب . فبطل ان تكون كلها حادثة ، فثبت ان فيها موجوداً قديماً »[1] .

مهما كانت قيمة هذا البرهان ، فانه في نظر الغزالي مقنع ، اذ يبرهن عن وجود الخالق بوجه قطعي يقيني ، ويدلنا ، بالتالي ، على ان للعقل ومنهجه العلمي في حقل ما وراء الطبيعة سلطة واسعة يستغني بها عن كل معونة خارجية . ولكن على اي اساس يرتكز هذا البرهان ؟ اذا تحققناه وتتبعناه خطوة خطوة ، وارتقينا فيه من مقدمة الى مقدمة ، يتضح لنا انه يدور حول مبدأ العلية . فهل هذا الاصل صالح الاستعمال في البرهان العلمي ، اي هل معرفته اولية ضرورية في العقل ، يستحيل نقضها ، كما يستحيل فيها الخطأ او امكانية الخطأ ؟

لقد يبدو ان موقف الغزالي في هذا الصدد ليس موحداً مطرداً في جميع مؤلفاته . ففي « الاحياء » مثلاً يقول ان معرفة العلية تنتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث وجد العقل وجد فيه ايضاً مبدأ العلية : « وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً ، سواء حصل بنظر مثل ما ذكرناه او حصل بحس او بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب »[2] . انه واضح وضوح « الاثنين اكثر من الواحد » وبالتالي صالح الاستعمال في مقدمات البرهان العلمي ومفيد لمعرفة حقيقية يقينية ابدية ثابتة . انما يعترض هذا التصريح ما ورد في « تهافت الفلاسفة » . فهاجمته القوية للفلاسفة ونقده اللاذع لاستنتاجاتهم المبنية على هذا المبدأ[3] يضعف كثيراً برهانه عن وجود موجود قديم حيث يعول هو نفسه على مبدأ العلية . هذا ما حمل ابن رشد فيما بعد على الرد عليه قائلاً : « فمن ينفي ذلك ، ليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل »[4] . لقد اضطر الغزالي ، لاثبات قدرة الخالق المطلقة ، ان ينفي ضرورة اطراد احكام الطبيعة وسننها ، فنفى ايضاً هكذا امكانية العلم الذي يستند الى ما

---

١) « القسطاس » ، ص ٥٨ ، « والاقتصاد في الاعتقاد » ص١٧ و١٨ .

٢) « الاحياء » ، ك ١ ، ب ٦ ، ص ٧٣ .

٣) « تهافت الفلاسفة » ، طبعة بويج ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٢٧٧ .

٤) « تهافت التهافت » ، طبعة بويج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ٥١٩ . راجع ايضاً ص٥٠٨ الى ٥٤٢ حيث يرد ابن رشد على المسألة السابعة عشرة من « تهافت الفلاسفة » في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

هو ضروري . فختم ابن رشد نقده قائلاً: «ان الموجودات تنقسم الى متقابلات ومتناسبات، فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات . لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات . هذه حكمة الله تعالى في الموجودات، وسننه في المصنوعات ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً . وبادراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلاً في الانسان »[1] .

انما على الرغم مما جاء في « التهافت » لا يحق لنا ان نجزم بان الغزالي لم يدرك العلاقة بين سنن الموجودات وسنن العقل نظرًا لما اوردناه اعلاه عن وصفه لقوة المعرفة في «المشكاة»[2] . فكيف يمكننا عندئذٍ تفسير وتبرير ما صرّحه في «التهافت»؟ اننا نلمس هنا المشكلة التي اعترضت مؤرخي الفلسفة العربية واثارت بينهم المناقشات الطويلة. لقد حان الوقت ان تطرح السؤال على بساط البحث : ما هو موقف الغزالي من العقل ؟ هل انشأ في المعرفة طريقة عقلية بحتة وهل اخلص لبنيان او نظام فلسفي معين ؟ ام استعان في تفكيره بمعطيات الدين التي يسلّم بها الايمان ؟ فيلزمنا عندئذٍ ان نحدد مدى تداخل معطيات العقل والايمان في انتاجه . هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الصفحات التالية ، مستمدين عناصر الجواب من مؤلفاته ومما كان له دور مهم في توجيه موقفه العملي .

٣ : التناقض ومحاولة تفسيره

لقد قدّم لنا الغزالي في «القسطاس» منهجه في معرفة الحقيقة . انه لم يكتف بعرض نظري ، بل اراناه فعلياً ، كما بيّناه آنفاً ، ان استعمال الموازين يفيد « برد اليقين » في الغيبيات . وينمّ هذا عن تقديره لسلطة العقل في حقل ما وراء الطبيعة . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحد ، اذ اننا نراه في « الاقتصاد في الاعتقاد » يعوّل على العقل ليبرهن مثلاً عن وجود الخالق؛ وهناك ايضاً ، في «الاحياء» و«اللدنية» ، بعض اثباتات تؤيد هذا الموقف وتظهر لنا

---

١) ايضاً ، ص ٥٤٢ .

٢) راجع اعلاه ، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠

ان ايمانه بصلاحية العقل لم يكن امرًا استثنائياً فقط ، او مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

ولكن اذا تفحصنا جميع مؤلفاته ، ناظرين اليها نظرة فلسفية بحتة ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع الا ان نقر بان هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له فقد لاحظنا فعلًا ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق بينها اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ هذا ما سنسعى الى القيام به فيما يلي :

ضافت الفلاسفة :

ان بعض مؤرخي الفلسفة العربية اعتبروا كتاب «تهافت الفلاسفة» كتحد رماه الغزالي في وجه العقل . فقال غوادري: « ان اشهر تآليفه ، ذلك الذي يلخص روحه الجدلية المكافحة لصالح الايمان وضد العقل ، هو «التهافت» [1] .

اننا نرى ان في هذا الرأي شيء من المغالاة ، وهو ابعد ما يكون عن الدقة . فقد ادلى لنا مؤلف «التهافت» في مقدمات كتابه ما كان يهدف من وراءه . فهناك عدة اسباب دفعته الى وضعه ، اهمها تكفير الفلاسفة واعراضهم عن الدين واعفاء انفسهم من مقتضياته وتكاليفه ، مدّعين ان في العقل وفوره غناء عن كل ذلك . وهناك ايضاً عدة مواضيع لم يشاطرهم فيها رأيهم : اولًا تفسير مفهوم « الجوهر » ، وثانياً قضايا لا تعلق لها بالدين ، وثالثاً قضايا تنوط بفقرة من فقرات الدين كقدم العالم وعدم نشر الاجساد ومعرفة الله للجزئيات . ولكنه ، نظرًا الى هدفه الرئيسي ، اقتصر على تفنيد آرائهم التي تمس الدين [2] . فاظهر كيف انهم لم يفوا في تفكيرهم بما اشترطوه من شروط في المنطق ، ولا سيما عندما بحثوا في وجود الخالق . فنرى اذن ان هذا الهدف كان اولًا الدفاع عن الدين ، وليس مهاجمة الفلسفة كفلسفة ، لانه قام بهذا العمل باسم العقل لاقحام الفلاسفة الذين اساؤوا استعماله [3] .

---

١) GAUDRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Payot, 1947; p.125, §3.

٢) «التهافت» ص ٩ الى ١٣ .

٣) ايضاً ، ص١٦ .

ولكن بالرغم من هذه الملاحظة ، فلا تزال العقبات قائمة ، اذ انه ، بهاجمته صرحهم الفلسفي ، يضعف قيمة برهان وجود الخالق ويهدم برهان روحانية النفس . ثم انه ليضع قدرة الله المطلقة في مأمن من الشك ، اضطرّ الى نقد مبدأ العلية وذكران اطراد سنن الطبيعة حتى تورط في سفسطة ساذجة . هذا ما يحملنا على تقليل اهمية العقل في نظر المؤلف . وقد حاول اسين بلاسيوس ان يخرج الغزالي من هذا المأزق ، فعوّل على حدّة المجادلة ورأى فيها السبب الذي دفعه الى «تلك التصريحات التي تمس سلطان العقل ، والتي ما كان ليقرّها في حالة التفكير الهادئ»[1] . ولكن هذا الحل يبدو لغزقول ضعيفاً ، عديم القيمة اذ يصعب عليه «تصوّر مفكّر دقيق ومالك لفكره وقلمه كالغزالي يرمي كلاماً يضطرّ فيما بعد الى الرجوع عنه والندم عليه»[2] . فالغزالي في نظره يؤمن بسلطان العقل ولكنه يضع له حدوداً .

وخاض غزقول للوصول الى هذه النتيجة في نقد داخلي ، ولاحظ ، كما بيّناه آنفاً ، ان غرض «التهافت» الاول انما هو الهدم ، وقد وعد المؤلف بمحاولة انشائية منطقية اودعها في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»[3] . اما حملته على الفلاسفة فسببها تناقض تعاليمهم الناتج عن اساءة تطبيق القواعد المنطقية ، ولا عن عدم صلاحية العقل للبحث في حقل ما وراء الطبيعة . واذا كان الغزالي لم يقر لهم بامكانية الدلالة على وجود الخالق ولا بقضيتهم في استحالة التوقي الى الغير المتناهي ، فبالاستناد الى نظريتهم في قدم العالم ، اذ ان من يسلم بقدم العالم لا يستطيع اثبات وجود الخالق[4] . واخيراً ، لقد تورط الفلاسفة في اتجاههم وحادوا عن الصواب لانهم ارادوا سبر كنه الامور الالهية : «ما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم ، قادر ، مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر (...) فيجب قبوله . واما البحث عن كيفية صدور

---

١) كريم غزقول : «العقل في الاسلام» ، بيروت ١٩٤٦ ، ص ١٥٢ .

٢) ايضاً : ص ١٥٣ .

٣) راجع ص ٥٥٧–٥٥٩ .

٤) «التهافت» ، ص ١٢٦ .

الفعل الاول من الله بالارادة ، ففضول وطمع في غير مطمع (. . .) . فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء. وليصدقوا فيها اذ ان العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية»[1].

وينتهي نقد غزقول الى النتائج الآتية : « اولا : ان العقل هو المعيار الوحيد لجميع حقائق علم ما وراء الطبيعة (. . .) . ثانياً : ان العقل عاجز عن معرفة اسرار ملكوت السماوات ، اي عن ادراك الكيفية والكمية والجوهر وحقيقة السبب الاول والغاية الاخيرة من الامور الالهية . ففي هذا النوع من الحقائق لا يجوز له ، لا الاثبات ولا النفي ، بل الحكم بالامكان فحسب . ثالثاً : ان العقل، فيما عدا ذلك النوع المعين من الحقائق ، له مبدئيًا حق الحكم المطلق في الامكان والاثبات والنفي»[2]. فعلى ضوء هذه النتائج ينبغي لنا ، يقول الناقد، ان نؤول تصريحات «القسطاس» في هذا الصدد ، كهذه مثلا : «اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته»[3] ، او تلك: «ميهات، لا ادعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي فاني امتحن حقه عن باطله بهذه الموازين»[4] . اي ان العقل يقدر فقط ان يطلق على المعارف الالهية احكام الامكانية والاثبات والنفي.

ان هذا التفسير طريف ، ينم عن عمق بصر وثقب نظر . ولكنه لا يحل كل الصعوبات . ثم ، اذا كان الامر كذلك ، فلماذا لم يذكر الغزالي هذه الحدود في «الاقتصاد»؟ وهكذا الكتاب المكرس للمعرفة العقلية اجدر من غيره بان يتضمن مثل هذه الايضاحات . ثم انه ، بينما يطلب منا في «التهافت» ان نتسلم من الانبياء ان المبدأ الاول عالم وقدير اذ ان العقل لا يستحيله ، نراه في « الاقتصاد » يبرهن عن هذه الصفات بالاستناد الى العقل[5] ويرسم لنا في

١) «التهافت» ، ص ١٣١ .

٢) «العقل في الاسلام» ، ص ١٥٩ و ١٦٠ .

٣) «القسطاس» ، ص ٢٢ .

٤) «القسطاس» ، ص ٨٣ و ٨٤ .

٥) «الاقتصاد» ، ص ٦ : « ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله . . . ».

«القسطاس» وغيره من كتبه المنطقية الخطة العقلية المفيدة لبرد اليقين في معرفة الالهيات. وأخيرًا، لم يبيّن لنا غزقول لماذا لا يأتي الغزالي في «الاقتصاد» على اي ذكر لبرهان روحانية النفس، ولماذا لم يناقش فيه مبدأ العلية اصلًا وقد عوّل عليه في براهينه بعد ان انتقده واوهنه في «التهافت».

الرسالة اللدنية – مشكاة الانوار – المنقذ من الضلال :

ان هذا التناقض لا يقتصر على التهافت فقط، بل نراه ملموسًا ايضًا في تصانيف أخر. ففي «الاحياء» مثلًا يصرح الغزالي بأن معرفة روحانية النفس تنوط بعلم المكاشفة[1] مؤيدًا هكذا ما ادلى به في «التهافت»[2]. ولكنه في «الرسالة اللدنية» حيث يتعرض للمعرفة عن طريق الوحي والالهام، يثبت اثباتًا مخالفًا فيقول: «وقد صح في العلوم الحكمية بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد، ونحن نستغني عن تكرير البرهان»[3]. كما انه في «المشكاة»، بعد تحديد نقائص نور البصر، يضيف قائلًا: «العقل اولى بان يسمى نورًا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع»[4].

واذا انتقلنا الى «المنقذ»، وهو من التآليف المتأخرة حيث يُفترض ان يكون الغزالي قد اودع فيه رأيه النهائي عن سلطان العقل في المعرفة، فيتحدانا ذات التناقض، مما يضعف اعتقادنا بثقته بالعقل. وفعلًا، من يطالع دفعة واحدة هذه «الاعترافات» لا يتمالك من الاستنتاج ان ازمة الغزالي العقلية لم تنحل الا بفضل النور الرباني والصوفية، اذ انه لم يجد الا فيها ما كان يسعى وراءه من يقين في المعرفة. وقال مكدونلد: «فمنذ ذلك الحين اصبحت وجهة نظره عملية، وشرع يعلم ان وظيفة العقل تقتصر على قتل تقتنا به، وان المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكتسب بالتجربة، لان الصرح الفلسفي ليس له اساس متين البتة»[5].

١) «الاحياء»، ك ١، ب ٢، ص ٨٣.
٢) في «الجواهر الغزالية»، ص ٢٥.
٣) ايضًا، ص ١١٣ و ١١٤.
٤) MACDONALD, in *Encyclopédie de l'Islam* II, p.154 b.

اما نحن فبعيدون كل البعد عن مشاطرة مكدونلد رأيه هذا ، اذ نعتقد ان الغزالي لم يزل حتى في «المنقذ» يثق بسلطان العقل ، وان ازمة الشك في الاوليات كانت مؤقتة ومنهجية . لقد اعترف انه لم يسترجع الثقة بها الا فضلاً لنور رباني ، ولكنه اضاف قائلاً : «ان الأوليات لا تطلب لانها حاضرة والحاضر اذا طلب نفر واختفى»[1]. فيظهر اذن ان شكه كان شكاً منهجياً، لان : «من طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بعدم طلب ما يطلب»[2]. هذا من ناحية الاوليات ، اما فيما يتعلق ببقية المعارف فنلاحظ ان الفلسفة التي لم تشف ظمأه الى العلم الضروري ، ليست الفلسفة الحقيقية بصفتها طريقة الى المعرفة اليقينية ، انما الفلسفة الواهنة التي كان ينهجها فلاسفة عصره ، اذ لم يتمكنوا في براهينهم عن الالهيات من الايفاء بما اشترطوه من شروط في المنطق . ومن الخطأ ايضاً ان نقول بانه استمد «كل» يقينه العقلي والديني من تجربته الصوفية، اذ انه يقر ، حتى بعد هذه التجربة ، بالدور الذي مثّله العقل في اكتساب ما كان ، منذ بدء حياته الفكرية ، متعطشاً اليه من علم ضروري . وقال الاب بويج في هذا الصدد : «عندما كان الغزالي ، ابان مرحلته الصوفية ، يحسن حياته الدينية ويحكم بنيان مذهبه الدفاعي عن العقيدة ، لم يكتف بتجرباته الشخصية لارساء قاعدة بنيانه . لقد قال لنا بنفسه ان ما سيعرضه علينا بان له في هذه الحقبة ، على الضرورة من اسباب لا احصيها ، مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الايماني»[3] .

ولكنه رغم اقراره بدور العقل في اكتساب المعرفة اليقينية ، فانه يرسم له حدوداً . فيقول في «المنقذ» : «ان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات»[4] لانه «يدرك الواجبات والجائزات

---

١) «المنقذ» ، ص٥٥ .

٢) ذات المرجع .

٣) Bouyges *M., Sur dix publications relatives à Algazel*, in *Mélanges U. S. J.* t. VIII, fasc. 3, Beyrouth, 1922.

راجع ايضاً «المنقذ» ، ص٨٩ و١٠٠ .

٤) «المنقذ» ، ص ٧٩ .

والمستحيلات»[1] فقط. «ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين اخرى، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وامورًا أخر العقل معزول عنها»[2]. ويبدو لنا هكذا ان موقفه هنا من العقل لا يختلف كثيرًا عما جاء في «التهافت». فنلاحظ نفس المتطلبات العقلية لمعرفة الامور معرفة وضوح المشاهدة، وذات الاعتقاد بان فوق العقل قوة تفوقه وتدرك ما يعجز هو عن ادراكه، واخيرًا ذات الحدود اذ يقتصر على معرفة الواجبات والجائزات والمستحيلات.

واذا قارنا الان هذه التصريحات بما ورد في «الاقتصاد» و«اللدنية»، نرى انفسنا ثانية ازاء ما سبق ذكره من تذبذب وتناقض. فحدود المعرفة العقلية في «الاقتصاد» مثلًا تتعدى ما عينه لها في «التهافت» و«المنقذ». فيقول: «ان ما لا يعلم بالضرورة، ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، والى ما يعلم بالشرع دون العقل، والى ما يعلم بهما. اما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته (...). ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع، كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها. واما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى، كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها»[3]. بل انه في «اللدنية» يذهب شوطًا ابعد في توسيع نطاق العقل؛ انه يميز ثلاث مراتب في العلم العقلي: العلم الرياضي والمنطقي، والعلم الطبيعي، والمرتبة الثالثة «وهي العليا، هي النظر في الوجود، ثم في تقسيمه الى الواجب والممكن، ثم النظر في الصانع وذاته، وجميع صفاته وافعاله واسره وحكمه، وقضائه وترتب ظهور الموجودات عنه، ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة، والعقول المفارقة والنفوس الكاملة، ثم النظر في احوال الملائكة والشياطين»[4]. فمثل هذه الاثباتات تتفق مع ما ذكرناه آنفًا من «القسطاس»: «ان هذا الميزان هو

---

١) «المنقذ»، ص ٩٥.

٢) ايضًا، ص ٩٦.

٣) «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص ٨٦.

٤) «اللدنية»، ص ٣٠ و٣١.

ميزان معرفة الله تعالى ، ومعرفة كتبه ورسله (...) وملكه وملكوته»[1].
حيث لا يعين الغزالي للمعرفه العقلية حدوداً اصلاً ، كما صنعه في « التهافت » و « المنقذ » .

التفسير النظري :

رغم محاولات التفسير والترفيق ، فهناك اذن صعوبات لا تزال قائمة ، ليس فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها ، كما ادعاه غوادري ثم مكدونلد[2] ، بل في مدى هذه السلطة ونطاقها . ولا بد من ان نلاحظ الان ان هذه الصعوبات ستتصدى لنا ما دمنا ننظر الى مؤلفات الغزالي نظرة فلسفية بحتة . لاننا نعتقد بانه ، مع تطرقه الى الفلسفة ، توخى مزج عناصر العقل بعناصر القلب في بنيان فلسفي ديني حيث اختلط صعيد الاعتقاد بصعيد العلم ، فقصر تفكيره الفلسفي وتلوّن بالصوفية .

نعم لقد خص الغزالي عدداً من كتبه بعرض قواعد المنطق وشروطه ، اهمها « محك النظر » و « معيار العلم » ومقدمة «المستصفى » و«القسطاس المستقيم» ، ثم كرّس « الاقتصاد في الاعتقاد » لاعادة انشاء ، على اسس منطقية سليمة ، ما نقده وأودعه وهدمه في «التهافت» . ولكن يبدو لنا ان هذه الاسس لم تكن وافية ، شاملة لكافة احكام الكائن والوجود ومقوماته . لقد ابرزنا اعلاه[3] بعض عناصر استنتجناها من كتبه تصلح لانشاء علم نفس او نظرية في المعرفة . فقد ادرك فعلاً في « المشكاة » دور العقل ، وعين وظائفه وآليته في المعرفة . كما انه بحث في مقدمة «المستصفى» نشاط القوة المفكرة والقوة الحاكمة ، تلك لربط المفردات بعضها ببعض ، وهذه لاطلاق احكام التصديق والتكذيب عليها[4] . ولكنه لم يبين جلياً ان سنن الكائن هي ذات سنن العقل ، وان العقل اذا كان باستطاعته التكلّم عن الموجودات فلانه يقع تحت سنن هذه

١) «القسطاس» ، ص ٢٢ .
٢) راجع اعلاه ، ص ٥٦٤-٥٦٦ وص .
٣) راجع ص٥٦٠-٥٦٢ .
٤) «المستصفى» ، ص ٤٥ .

الموجودات عينها ؛ كما انه لم يحدد العلاقة القائمة بين المادة والصورة ، وبين العرض والجوهر ، وبين الماهية والوجود. هو لم يتكلّم عن مجانسة الكائن . بل نراه بالعكس يبعد فوراً في «التهافت» نقد معلومة « الجوهر » جازماً بان المناقشة التي تدور حول مفهومها ترجع الى اختلاف في التسمية[1] ، على حين اننا لا نعتقد ان المسألة مسألة تسمية فقط ، اذ ان نظرية المتكلمين والاشعري في «الجوهر» تختلف عن نظرية الفلاسفة[2] .

ولذا ، فلا عجب من اختصاره البحث والطلب عندما يضطر الى التعرّض لمثل هذه المسائل المهمة. لا شك ان «الاحياء» يعد من كتب الغزالي الكلامية ولا ينبغي لنا ان نبحث فيه عن برهان عقلي لحقيقة النفس[3] ؛ ومن الطبيعي ان يصرح المؤلف بان الدلالة على روحانية النفس يخرج عن موضوع « الرسالة اللدنية» وان يطلب من القارئ الرجوع الى الكتب اللائقة بهذا الفن[4] . ولكن لماذا لم يأت بذكر هذا البرهان في كتاب لائق بهذا الفن «كالاقتصاد» ؟ ولا عجب كذلك اذ اضطرّ ، لصيانة قدرة الخالق المطلقة ، ان ينكر اطراد سنن الطبيعة واحكامها ، فانه لم يدرك جلياً علاقة العلة الاولى بالعلل الثانية ، وان تسامي[5] الله تعالى على الطبيعة لا يتنافى مع وجوده في صميم[5] احكامها ، ولا مع امكانية نقضها ، اذا ما اقتضى الامر ، فتظهر حينئذٍ للعيان سلطته على الكون .

واذا كان بنيان مذهبه العقلي ينم عن قلة تماسك داخلي وبعيد عن ان يشمل كافة المسائل الفلسفية ، فترى الغزالي ، من ناحية اخرى ، يدخل فيه بعض العناصر الصوفية . اننا لنعلم ان الصوفية كانت في اسرته موضوع اعتبار واجلال وان ولي امره استودعه منذ نعومة اظفاره الى استاذ صوفي ليهتم بتنشئته وتربيته . ونعلم ايضاً انه ، لما كان في بغداد ، اعتزل التعليم لاسباب سياسية

---

١) «تهافت الفلاسفة» ، ص ١٠ .

٢) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. « djawhar », t. I, col. 1057.

٣) «الاحياء» ، ك ٢١ ، ص ٣ .

٤) في «الجواهر الغوالي» ، ص ٢٥ .

٥) immanence - transcendance

ودينية وهجر الى الشام واورشليم ومكة حيث عاش عيشة اختلاء بعيدًا عن الناس وعاكفاً على سلوك طرق الصوفية في المعرفة . كما نعلم انه ، بمباشرته الجويني ، اكتسب في السعي وراء حقيقة الامور كافة حاسة عقلية مرهفة اقتضت منه اخلاصاً فكرياً مطلقاً[1] ، حيث يجب في نظره على اليقين الحقيقي ان يكون كيقين معرفة الاوليات او يقين المشاهدة . وهكذا ادمج في النظر الفلسفي عنصرًا مستمدًا من الصوفية . لا شك في ان اليقين الصوفي يساوي اليقين الفلسفي قيمة ، ولكنه من نوع آخر اذ يكمل طريقة في المعرفة تختلف عن الطريقة الفلسفية . فنتج عن هذا الاندماج ان الغزالي ، عندما يحدد ميزة المعرفة الحقيقية ، يلح في تفصيل شروطها وصعوبة الايفاء بها . كي تكون يقينية كالاوليات او المشاهدة ، حتى يحملنا على الاعتقاد باستحالة توفرها بالواقع في البراهين العقلية . ونلاحظ ، والحالة هذه ، انه لا يزال تحت تأثير تجاربه الصوفية وما قد يكون اكتسب فيها من وضوح في معارفه ؛ فكأنه يحس بالحنين الى هذا النوع من اليقين بحيث لم يميز بينه وبين اليقين العقلي . وقد يرجع ذلك الى محاولته في انشاء مذهب فلسفي ديني يستغل فيه قوى المعرفة كافة ، سواء أكانت صادرة من العقل ام من القلب .

ولنقل اخيرًا ، ايضًا من وجهة النظر الفلسفية التي ننظر فيها اليه عمدًا ، ان الغزالي لم يميز بين العلم والايمان . لقد اعتبر العلم نوعًا من الايمان ، بل اعلى درجة منه ، اذ قال : « ان لفظة (الايمان) تطلق سواء على التصديق العلمي البرهاني او على الاعتقاد التقليدي او على العلم والعمل »[2] . فيتحتم اذن على العلم ان ينشأ وينمو في دائرة الايمان ، اي ، كما سنبينه ادناه ، ان يكون وسيلة لاستخراج حجج الاعتقاد . لا شك في ان هذا التصرف حق شرعي للمتكلم ، ولكن على شرط ان يعترف للعلم بصعيد خاص ، له هو ايضا حدوده ، يستطيع ان ينمو فيه مستقلًا عن معطيات الايمان ، ويستحيل فيه على المعقول ان يكون معتقدًا . وإلا فما قيمة ايمان اشترط في مضمونه ان يكون

---

(١) F. Jabre, *La Biographie et l'œuvre de Ghazālī* dans *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, I, Le Caire, 1954, p. 94.

(٢) «الاقتصاد» ، ص ٩٢ .

معرهناً عنه فقرة فقرة حسب طريقة علمية بحتة ؟ فهذا التمييز بالعكس يسمح لنا ان ندرك ان الايمان المنزّه عن العلم جدير ان يكون موضوع يقين ديني عميق ذات قيمة حقيقية . اما الحجج التصديقيـة ، وان يكن من المستحسن اللجوء اليها لحمل الناس على الاعتقاد ولدعم ايمانهم والدفاع عن الدين ، فهي ليست ضرورية اساسية ولا تُعفي من الايمان .

٤ : موقف الغزالي العملي

ولئن اسهبنا اعلاه في الكلام عن الدور الجوهري الذي يمثله العقل عنـد الغزالي في المعرفة ، فلكي لا يخطر ببال احد اننا نضع ذلك موضع الشك . وان حددنا ايضاً ما جاء في مؤلفاته من تناقض ، فاننا لا ننسب ذلك الى تقلب في آرائه في هذا الصدد . امّا ما يبدو لنا من تنـاقض فلن نحسن فهمه الا بالرجوع الى الظروف التي كان لها اثر كبير في توجيهه العملي . فلمـاذا اذن لم يتخذ الغزالي في جميع ابحاثه الطريقة النظرية في المعرفة ، بين انه صرح مرّات عديدة بانها صالحة الاستعمال ومفيدة لليقين في حقل ما وراء الطبيعـة ؟ وهل يبرر موقفه هذا اساءة استعمال الفلاسفة للمنطق وعدم ايفـائهم بشروطه في النظريات ؟ طبعاً لا . ولكن لا بد ان نضيف فوراً ونقول انه لم يكن لديه اعتراض مبدأي منعه عن استغلال سلطان العقل فعلياً ، ولكن الوظيفة التي دعي الى القيام بها في نظامية بغداد هي وحدها نصت عليه تصرفه العملي .

فمن واجبات هذه الوظيفة ، كان عليه ان يعمل عـلى صيانة وتوطيد دولة سياسية ودينية معاً ، اي الدفاع عن الاسلام ضد هجمات الفلاسفة ، وتجديـد استعمال الطرق النظرية في علم الكلام ، ومكافحة التعليمية ، هذه البدعة الشيعية التي كانت خطراً على النظام السياسي السني القائم . واضطر الغزالي الى استخدام اسلحة خصومه بذاتها لهدم ادلتهم وحججهم الفاسدة . ولكنه كان شديد الحذر في حملته هذه وفي عمله الانشائي ، بادخاله النظر الصحيح في الكلام حتى لا يعرض ما جدّده لاستنكار رجال الدين الذين سبقوا واستنكروا ليس فقط نتائج الفلاسفة بل ايضاً اسلوبهم المنطقي . فاستطاع هكـذا ان يثبت

المؤمنين في معتقداتهم ويزيل عنهم كل موضوع تشكك ويساعدهم ، بطريقة تتماشى مع عقليتهم وتناسب قريحتهم ، على اكتساب اليقين الديني وممارسة الفرائض .

الجدلي :

لقد اعلن الغزالي حرباً شعواء على الفلاسفة لانهم خاضوا في العلوم النظرية ، فذهبوا فيها شوطاً بعيداً وانتهوا الى نتائج لا تتفق مع الدين[1] فاستغنوا بها عنه واصبحوا خطراً على الاسلام. وفعلاً كانت تصريحاتهم تبث القلق والاضطراب بين العوام السذج حتى صاروا يشكون في صحة معتقدهم ، وكانوا قد ظنوه حقيقة مطلقة ثابتة غير قابلة النقض او التغيير . فتفشت بينهم روح التساهل في الدينيات حتى استهزؤوا بالشرائع واهملوا الفرائض . فجاء الغزالي وأراد الحط من نفوذ المزورين عن هذه الحركة ، فهاجم الفلاسفة وذلك صرح مذهبهم مبيناً تناقض اجزائه وخطأ نتائجه . فاظهر في محاولته هذه تطرفاً ، اذ انه لم يقر بصحة ما قد يكون مقبولاً في نظرياتهم ، رغم بعض نتائجها الفاسدة . ولكن الخوض في مثل هذه الدقائق التي يتجاوز ادراكها حد العوام كان جديراً ان يعرض عمله للاخفاق . "لقد بالغ في محاربته الفلسفة : لانه لم يميز فيها الحق من الباطل ، ولكنه ضمن لحملته النجاح في نظر العوام ."

اما الآفة الثانية التي وجب عليه استئصال شرها من وسطه فهي التعليمية. لقد كان انصار هذه البدعة يعلمون ويبشرون انه لا بد من الرجوع الى المعلم لحل الامور الفقهية والنظرية الجارية ، لان المعلم معصوم عن الغلط دون بقية الناس . فلا حاجة اذن الى الاجتهاد ، بل يكفي اللجوء اليه وتفويض اليه المشاكل المعترضة ثم الاستسلام الى ما ينتهي اليه رأيه[2] . فقام الغزالي يفند ارائهم ويرشدهم الى الطريق المستقيم ، فاستخدم مصطلحاتهم ولكنه رد اليها مدلولها الاصلي . وهكذا سلم لهم بضرورة وجود معلم معصوم يتعلم منه المؤمنون كيفية تمييز الحق من الباطل والوصول الى الحقيقة اليقينية ، ولكنه

---

١) «المنقذ» ص ٦٣ الى ٧٤ .

٢) راجع اعلاه ، ص ٥٥٢–٥٥٤ .

اضاف ان هذا المعلم الوحيد هو النبي محمد، وقد سجّل تعليمه في القرآن ليستطيع المسلمون بواسطته ادراك حقيقة المعرفة ، اذ انه القسطاس المستقيم ويحتوي على موازين المعرفة الخمسة ، وهي كما بيناه ليست الا الاقيسة البرهانية . فاعاد بهذه الطريقة للنظر مكانته في اكتساب المعرفة ، مراعياً في آن واحد شروط المنطق وروح السنة وتقاليدها . وعلى هذا الاساس بنى مذهباً وفى فيه بحق التعليم الاصيل والنظر السليم جميعاً ، فاتى ببنيان ديني عقلي يأتلف فيه المعقول والمنقول ، لانه لم يكن جدلياً فحسب بل ايضاً متكلماً يحرص على صيانة دينه والدفاع عنه .

المتكلم :

لم يقتصر الغزالي على محاربة اعداء السنة والدولة من فلاسفة وتعليمية ، ولكنه تعدى هذه المرحلة إلى مرحلة اخرى ايجابية انشائية . فقد جدّد طريقة استعمال المنطق بتحديده ما يشترط فيه لافادة العلم اليقيني وادرجها في علم الكلام .

وكان قد اكتسب من معاشرته للفلاسفة حاسة مرهفة في مقتضيات الوضوح العقلي ، فرسم الخطة المؤدية اليه في عدة تصانيف [1] . ثم سريعاً ما مزجها بعناصر أخر مستمدة من الحديث والكلام والصوفية ، محاولاً انشاء بنيان كلامي يتضمّن الحجج الوافية لتوطيد معتقد المؤمنين والرد على المخالفين . فنما تفكيره الفلسفي ضمن هذه الحدود وازدهر . ولذلك ، رغم محاولة «الاقتصاد» المستحسنة ، لا نستطيع ان نقول انه بنى صرحاً فلسفياً صرفاً برهن فيه عن كل ما يمكن ان يُبرهَن عنه بهذه الطريقة ، كوجود الخالق وروحانية النفس، بغية ارساء ايمانه في اسس عقلية وحمل المؤمنين على التسليم بالدينيات عن طريق الحجج والادلة العلمية القاطعة التي لا مناص لهم من التسليم بها . لا لم يفعل ذلك لان مقصود علم الكلام الذي ابتغى تجديده : « حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً بكشف الحقائق ، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة، والذي اوردناه في الرد على الباطنية

(1) cf. Jabre *loc. cit.* p. 78

في الكتاب الملقب بالمستظهري ، وفي كتاب حجة الحق وقواصم الباطنية وكتاب مفصل الخلاف في اصول الدين. ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقي الذي اودعناه كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم ، على وجه لا يلفى مثله للفقها. والمتكلمين ، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علماً »[1] . اي ان غاية علم الكلام هي صيانة عقيدة الناس باستنتاج حجج التصديق ولا بالدالة عنها فترة فترة دلالة علمية ضرورية ، ولهذا السبب قال ان هذا العلم « لا يكون ملياً بكشف الحقائق » . ونحن نعتقد انه ينبغي لنا ان نفهم ونؤول بهذا المعنى ما ورد في « القسطاس » من تصريحات كهذه مثلاً :« ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته»[2] . اي ان الاعتقاد بجميع هذه الحقائق يصبح معقولاً بالاستناد الى علم الكلام بعد ان جدّد استعمال الطريقة العلمية فيه . وهكذا فان مثل هذه التصريحات ، وان كان لا يجب تأويلها تأويلاً مطلقاً ، تنم عن عناية كبيرة في معرفة كنه الامور وحقيقتها وتعطش الى المعرفة اليقينية وتطلّب عقلي في الالهيات غريب عما سبقه من علماء الكلام السنيين . وفي بثه هذه الروح العلمية في طلب اليقين الديني كان الغزالي مجدّداً لا مثيل له .

ولكن مهما كان فضله على علم الكلام في هذا الشأن ، لا بد من ان نقرّ بانه وقع في ما وقع فيه عامة المتكلمين من خطأ ، اذ قال في «المنقذ» : «وخاضوا (المتكلمون) في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ؛ ولكن لما لم يكن ذلك مقصود عليهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق»[3]. ونرى هكذا كيف أن الغزالي لم يتمكّن من تجنب ما كان يؤاخذ عليه المتكلمين ولا التخلص تماماً من تأثيرهم . ولا عجب ، اذ انه لم يتوخَّ تجديد الكلام رأساً على عقب اي تجديداً ثورويًا يعرّض فيه حتى نفسه لاستنكار المتكلمين ورجال

١) «جواهر القرآن» ، طبعة الكردي بجمالية مصر سنة ١٣٢٩ هـ ، ص ٢٥ و٢٦ .
٢) «القسطاس» ، ص ٢٢ .
٣) «المنقذ» ، ص ٦٠ .

الدين المحافظين ، وانتاجه الكلامي لاستهجانهم . فاقتصر اذن على تجديد اساسه المنطقي فقط ، وظل سائرًا حسب روح الاشعرية مخلصاً لها ، فتمسك بامور لم يقوَ على تبريرها علمياً ، وتورط في نظرية الجوهر الفرد وبقائه ، على ان الخالق لا يبرح يخلق الموجودات في كل لحظة [1] ، وذلك صيانة لصفاء حريته وارادته وقدرته المطلقة .

المدافع عن ايمان العوام :

رأينا ان الغزالي مال في الواقع نحو الكلام وادرج فيه اهتمامه الشديد بطلب الحقيقة ومنهج الفلاسفة المنطقي في المعرفة وعناصر صوفية مستمدة من نشوئه وتجاربه . ولئن ذهب هذا المذهب فليس لعدم ثقته بالفلسفة ولكن لانه كان يشعر بعاطفة سامية نحو العوام وبواجب الدفاع عن معتقدهم والرد على المخالفين . انه ادرك جلياً المسؤولية التي القيت على عاتقه فاخلص لها وكرس لها معظم انتاجه وأحسن ايام حياته . فذهب ينتشل المؤمنين من ظلمات الآراء المختلفة المتضاربة وقد اخذت تفتك بايمانهم ، مبرهناً لهم عن صحة معتقدهم ، لا بطريقة عقلية نظرية بحتة ولكن باسلوب يناسبهم ويتفق مع استعداداتهم الذهنية والنفسية . فالمنهج العقلي الذي يمكن به الدلالة على وجود الخالق والوصول الى معارف اخر ، منهج صعب المأخذ والتطبيق وطريق وعرة [2] ؛ واستعماله استعمالاً صحيحاً منتجاً يتطلب من صاحبه مراساً طويلاً بانضمام العقل عن الوهميات والحسيات ، وايناسه بالعقليات المحضة ، « وكلما كان النظر فيها اكثر والجد في طلبها اتمّ ، كانت المعارف فيها الى حد اليقين اقرب » [3] . اما في الواقع فقليل عدد من يقوى على سلوك هذا المسلك ، اذ ان « التصديق اليقيني(...) ما يحصل بالبرهان المستقصى ، المستوفى شروطه ، المحرر اصوله ، درجة درجة وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس . وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد او اثنين ممن ينتهي الى هذه المرتبة ، وقد يخلو العصر منه » [4] .

١) *Encyclopédie de l'Islam*, art. djawhar, tome I, p. 1058

٢) «اللدنية» ، ص ٣٠ ؛ «المنكاة» ، ص ١١٦ .

٣) «المعيار» ، ص ١٦٠ .

٤) «الجام العوام عن علم الكلام» ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٥٢٩

اما المواهب الذهنية فتختلف باختلاف الخلق ويليق أن يتعامل مع كل انسان طريقة تناسب مستواه . فالحكمة نصيب الخواص ، وهم قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال وهي القريحة النافذة وخلو باطنهم من تقليد وتعصب وايمانهم بقدرة المعلم . والجدل نصيب من له استعداد للمعرفة ولكنه عاجز عن ادراك كنه الامور . اما البله فيعالجون بالموعظة والادلة الخطابية . ويلاحظ ان الغزالي لم يميز بين هذه الفئات الثلاث إلا بغية دعوتهم إلى الله تعالى[1] . ولكن قليلون هم من يسلكون الطريق الاولى وكثيرون من يعاملون بالموعظة ، لأن «ما أقل الأكياس وما أكثر البله ، والعناية بالاكثرين أولى»[2] . لقد أدلى الغزالي بهذه التصريحات في أواخر حياته ، وكأنه أراد بها تبرير موقفه العملي من النظر والكلام ، أي استعمال الطريقة النظرية الصحيحة في بيان كلامي أدمج فيه أيضاً مصدر المعرفة الثاني وهو القلب حيث يتصل الباري تعالى بالانسان في صميمه[3] . وذلك لأن ما يهم أولاً حجة الاسلام ليست معرفة نظرية فقط لوجود الخالق الاله ، بل ولا سيما الاتحاد به وممارسة وصاياه ، ويتطلب هذا من الانسان ارتداداً في القلب . ولكن هذين العنصرين ، المعرفة والارتداد ، أو حسب تعبير الغزالي العلم والعمل ، ضروريان جميعاً[4] لأنهما مقوّمان لا ينفصلان في بنية الانسان المؤمن . فالاول يختلف باختلاف القريحة والفطنة ؛ أما الثاني فيقوم على تطهير القلب وتحسينه ، وهو طريقة مفتوحة للجميع وتكتمل أحياناً بمشاهدة الحقائق كافة[5] .

اننا لنفهم الآن لماذا لم يستخرج الغزالي فلسفة نظرية محضة مستقلة عن علم الكلام . انه اقتصر على اعتبارها كوسيلة ينتفي منها إعطاء الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً . وإذا كان قد برهن عن وجود الخالق بالادلة الحكمية ، فليدعم عقيدة المؤمنين ، حتى أولئك الذين يتميزون بزيد فطنة وكياسة . وبوجه عام

١) «القسطاس» ، ص ١٧ .

٢) «الجام» ، ص ٢١ .

٣) «كيمياء السعادة» ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ ، ص ٥٠٥ : «اما حقيقة القلب فليس من هذا العالم» .

٤) «المنقذ» ، ص ٨٨ .

٥) «الاحياء» ، م ٣ ، ك ٢١ ، ص ١٦ .

انه اقترب من الفلسفة واستغل الادلة النظرية على قدر ما وجد في ذلك سبيلاً إلى التوفيق بين العقل والايمان ، وإن لم يجد ، فكان يفضّل البقاء في تيّار الكلام . نعم انه حاول في «الاقتصاد» محاولة نظرية ميتافيزيقية محضة توصل فيها الى نتائج فلسفية قيمة ، كما اننا نجد في تصانيفه بعض العناصر لبناء علم النفس ، ولكننا نعتقد ان برهانه عن وجود الخالق وعن بعض الالهيات لم يكن ثمرة بنيان فلسفي متماسك الاجزاء متناسقها ، يرتكز على المنطق وعلم الكائن ويتفرع عنه علم الفلك وعلم النفس وعلم الاخلاق . ذلك لأن معرفة الخالق معرفة نظرية هي في نظره كناية عن ايمان ومن أعلى درجات الايمان ، وتتضمّن ضمن المعرفة[1] . وهذه المعرفة لا تتضمّن وجود الخالق فحسب ، بل ايضاً ذاته وطبيعته وكماله. وهذه كلها تنوط بالنبوّة التي أعطيت لمحمّد وقد يُعطى منها شيء للمؤمنين ؛ ولكنها تقتضي أولاً ارتداد القلب وتطهيراً خلقياً . ولهذا السبب نرى الغزالي في الواقع يميل الى الصوفية .

وسواء لنزعته الصوفية هذه او لحملته على الفلاسفة ، اعتبر الغزالي في نظر بعض مؤرّخي التفكير الاسلامي صوفياً غير مؤمن بسلطان العقل في المعرفة ، في حين انه يعدّ أول من خاض بمثل هذا الخوض في الفلسفة والمنطق ومزجها بعلم اصول الفقه والدين مزجاً لم يضطر معه إلى مناقضة معطيات الايمان . ولكن منذ ان انتهى الفلاسفة الى نتائج لا تتفق مع الدين وتحلّلوا معها من ربقة الفرائض ، استنكر علماء الدين الفلسفة ووضعوها موضع الشبهة والحذر فذهب عمل الغزالي الفلسفي ضحية هذه الحركة . فلم يكن العنصر النظري من تفكيره نقطة انطلاق لانشاء فلسفة لاهوتية طبيعية ، بل أهمل وسلك من جاء بعده من المتكلمين ، كابن الصلاح وابن تيمية[2] ، مسلك الكلام الاسلامي التقليدي قبل تأثره من الفلسفة اليونانية . اما العنصر الصوفي فكان له أثر لا ينكر ، وجاء الاسلام بعد الغزالي متأثرًا بنزعته الصوفية أكثر من تأثره بنزعته العقلية .

---

١) «الاقتصاد» ، ص ٩٢ .

٢) «علي سامي النشّار» : «مناهج البحث عند مفكّري الاسلام» ص ١٤٠ وما يليها.

٣) «كريم عزقول» : «العقل في الاسلام» ، ص ١٧٧ .