الفصل الرابع

نقد الغزالي للمتكلمين

المبحث الأول: موقفه النقدي العام من علم الكلام

المبحث الثاني: معايير مناهضته للمتكلمين والإبستمولوجيا البديل

أولا: منهج المتكلمين في الاستدلال وموقف الغزالي منه

ثانيا: منهج المتكلمين في التأويل وموقف الغزالي منه

المبحث الثالث: أهم المسائل الخلافية

أولا : مسألة التوحيد

ثانيا : مسألة الصفات

ثالثا : مسألة التحسين والتقبيح

رابعا : مسألة أفعال الله

تمهيد

اشتهر الغزالي، كما سنرى، بنقده للفلاسفة واعتبر نقده هذا امتدادا لحملات النقد التي شنها المتكلمون، وبخاصة الأشاعرة، على الفلاسفة، في حين أن نقده للمتكلمين لم يجد ذلك الصدى الذي وجده نقده للفلاسفة رغم أن الغزالي لم يأل جهدا في نقد هؤلاء على غرار أولئك، ولعل الفارق الوحيد هو أنه لم يكفر المتكلمين مثلما كفر الفلاسفة.

وقد ناقش الغزالي المتكلمين مبينا الجوانب الإيجابية والسلبية في مذاهبهم، لذلك ارتأينا أن نخصص فصلا لهذا الموضوع محاولين من خلاله الإجابة على جملة من التساؤلات، أهمها: كيف انتقد الغزالي المتكلمين وهو واحد منهم؟ وهل يمكن اعتبار ذلك مفارقة في تفكيره النقدي؟ وهل هناك متكلمون مخصوصون بهذا النقد دون سواهم؟ وماهي معايير وأسس نقده لهم؟ وما هي أهم المسائل الخلافية بينه وبينهم؟

هذه أهم التساؤلات إضافة إلى بعض التساؤلات المتفرعة عنها التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل وذلك من خلال المباحث والمطالب التي تضمنها.

المبحث الأول: موقفه النقدي العام من علم الكلام

حدد الغزالي الغاية من علم الكلام بأنها "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"[١]، ويبدو من خلال ذلك أن علم الكلام عند الغزالي، هو ذلك العلم الذي يهتم بالدفاع عن العقيدة الإسلامية، التي هي عقيدة أهل السنة، وهذا التعريف هو الذي شاع لدى متكلمي الأشاعرة، سواء منهم الذين سبقوا الغزالي، أم الذين عاصروه، أم أولئك الذين جاءوا بعده، كالشهرستاني، وابن خلدون، والإيجي، وغيرهم[٢]، فهؤلاء جميعا يطلقون على الفرق المخالفة لأهل السنة بالمبتدعة، بما في ذلك المعتزلة، على الرغم من أن هؤلاء هم" أول من أناط بمهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من المتكلمين، ثم جاء أبو الحسن الأشعري، فقضى على ما بقي من آرائهم واستخدم أساليبهم في هدم هذه الآراء"[٣]، وللغزالي معرفة كبيرة بعلم الكلام، وهو ما يعطي لموقفة من علم الكلام قيمة وأهمية كبيرة.

إن موقف الغزالي من هذا العلم يتسم بنوع من الغموض، إذ أنه يتأرجح بين المعارضة والقبول، على نحو ما نجد لدى بعض المفكرين

---

[١]- الغزالي ، المنقذ من الظلال ، ص ١٦ .

[٢]- الإيجي المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [د. ط]، [د . ت]، ص ٧. وابن خلدون، المقدمة، ص ٥٠٧، وانظر أيضا. تعريفات أخرى ضمن مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ن ط٣ ، ١٩٦٦ ، ص ٢٦٥ ، والفارابي إحصاء العلوم ، ص ١٣١ ، وانظر أيضا حسام الدين الألو سي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ن دار الشؤون الثقافية العامة ن بغداد ، ١٩٩٢ ، ص ٢٠ وما بعدها .

[٣]. محمود قاسم ، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ، ط١ ، ١٩٧٣ ، ص ١٩

الآخرين كابن الوزير[١]، ويتضح هذا التأرجح من خلال قوله: "إن الله تعالى ألقى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق[...] ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة"[٢].

فالغزالي، من خلال هذا النص، يعتبر علم الكلام مندوبا على المسلمين، بل أكثر من ذلك ينظر إليه وكأنه اختيار من الله للدفاع عن عقيدته التي أراد لها أن تحفظ حيث قال تعالى:"إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"[آل عمران:١٦]، وبما أن العالم الإسلامي لم يخل من المبتدعة الذين ما فتئوا يحرفون الدين، فإن الغزالي اعتبر علم الكلام فرض كفاية على المسلمين[٣].

إن هذه النظرة تعكس لنا بجلاء الجانب الإيجابي في موقف الغزالي من علم الكلام، وهو ينحو فيه منحى أبو الحسن الأشعري ـ شيخ الأشاعرة ـ في استحسان هذا العلم، غير أن ثمة وجه آخر في موقف

---

[١] ـ أنظر رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي ، ص ١٣٨

[٢] ـ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٦.

[٣] ـ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٣.

الغزالي، وهو الذي يمثل الجانب السلبي من موقفه، والذي نصطلح عليه بالموقف النقدي، وينصب هذا النقد بالخصوص على منهج المتكلمين وطريقتهم في الاستدلال، وقد عبر الغزالي عن ذلك قائلا: "ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا"[1]، فالغزالي، إذن، يعيب على الفلاسفة اعتمادهم على أقيسة جدلية، غير برهانية، تستمد مادتها من مسلمات الخصوم وغيرها من القضايا المشهورة التي تفيد الجدل ولا تفيد اليقين، وهذا ما أعابه الغزالي أيضا على الفلاسفة في نقده لهم في الإلهيات والطبيعيات، ولا يخفى علينا التداخل الموجود بين الفلسفة وعلم الكلام، سواء على مستوى الآليات(المنهج)، أم على مستوى الإشكاليات(الموضوع)[2]، فعلى مستوى المنهج، يعتمد المتكلمون على الاستدلال العقلي بمختلف طرقه وأنواعه، أما على المستوى الموضوعي، فقد خاضوا في الكثير من المسائل الفلسفية كمسألة الذات والصفات، ومسالة قدم العالم، ومسألة السببية، وغيرها من المسائل، لذالك نجد انتقادات الغزالي تنصب حينا على الجانب الموضوعي، وأحيانا أخرى على الجانب المنهجي، فبصدد

---

[1]. الغزالي، المنقذ من الضلال ، طبعة عبد الحليم محمود، ص ص(١٣٢ ـ ١٣٣)

[2]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص (١٤٢ ـ ١٤٣)، و كذلك محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية و الفلسفية، دار الفكر ، بيروت، ص ص (٦١٠ ـ ٦١١).

نقده للجانب الأول يقول الغزالي: "وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامهما فلم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى لأن ذلك ليس من مقصود علمهم"[١]، بل من مقصود الفلاسفة، ويخص الغزالي بالنقد المعتزلة، نظرا للتداخل الشديد بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة، وهذا ماعبر عنه في قوله: "تكفيرهم [الفلاسفة] لابد منه في ثلاثة مسائل[...] فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة. فمن يرى تفكير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف عن التفكير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل"[٢]، ويتضح من هنا، أن النقد الذي وجهه الغزالي للفلاسفة في المسائل الإلهية والطبيعية ينطبق في مجمله على المعتزلة أيضا، بينما يتفق الغزالي مع الأشاعرة عموما في هذه المسائل، أما على المستوى المنهجي، فإن نقده ينصب على أدلة المتكلمين وطرقهم دون تمييز بينهم، وهذا ما يؤكده أحد الباحثين في قوله :" القضايا الكلامية ونتائجها بقيت لدى الغزالي متقيدة بالمسلك ذاته الذي هو مسلك الأشاعرة، كخلق الله لأفعال الإنسان التي تنسب إليه عن طريق الكسب والمشيئة الإلهية، وضرورة الوحي لكي يعرف العقل أن معرفة الله أمر واجب وهلم جرا، لقد احتفظ الغزالي احتفاظا تاما بالقضايا

---

[١] - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٦ .

[٢] - نفسه، ص ص (٢٣ . ٢٤).

التي تحل من المذهب مركزه، إنما كان مجددا بأسلوبه وبالنمط الذي يعتمده في البيان والاستدلال"[١]، وقد عبر الغزالي عن ذلك الموقف النقدي صراحة في قوله :" فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا، ولهذا قلنا أدلة القرآن أيضا ينبغي أن يصغى إليها إصغاء إلى كلام جلي ولايماري فيه إلا مراء ظاهرا ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر[...] فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي، وما أخذته المتكلمون وراء ذلك من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والعيان والتجربة وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك، ويدل عليه أيضا أن رسول الله(ص) والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاحة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقهم لا لعجز منهم عن ذلك"[٢]، ومعنى هذا، أن الغزالي يرجح أساليب القرآن على أساليب المتكلمين ومسالكهم، وقد حدا ابن رشد حدوه في نقده للمتكلمين، حيث بين أن طرقهم تقصر عن البرهان، فليست هناك، إذن، أية مفارقة في نقد الغزالي

---

[١] - لويس غردية و جورج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية ، ج ٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ،ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص١٢٧.

[٢]. الغزالي ، إ لجام العوام عن علم الكلام، ص ص (٨١ ـ ٨٢).

للمتكلمين، ذلك أنه عندما اشتغل بعلم الكلام قد اعتمد على طرق ومسالك مغايرة لطرقهم، مثلما سنرى ذلك لاحقا.

المبحث الثاني: معايير مناهضته للمتكلمين والإبستمولوجيا البديل

أولا: منهج المتكلمين في الاستدلال وموقف الغزالي منه

١. منهج المتكلمين

يقوم منهج المتكلمين عموما، على الاستدلال بالعقل والنقل، غير أن هناك اختلافات بينهم في استعمال هذا المنهج، فمنهم من قال بأسبقية العقل على النقل، ومنهم من قال، على العكس من ذلك، بأسبقية النقل على العقل، ومنهم من توقف عند ظاهر النص، بينما قام بعضهم بتأويل النصوص، مع اختلاف بينهم في طريقة التأويل ومجاله، ويعتبر كل المعتزلة والأشاعرة من أبرز الفرق الكلامية[*]، لذلك سنكتفي فيما يلي بتحديد منهج كلا منهما، وموقف الغزالي النقدي منه.

لقد اشتهر المعتزلة أكثر من غيرهم باتباع المنهج العقلي، فصاروا بذلك يمثلون النزعة العقلية في علم الكلام، واعتبروا رواد المنهج العقلي في الإسلام[١]، فقد كان اتجاههم البارز"عقلنة مسائل ميتافيزيقا الإسلام

---

* - فيما يخص أهم الفرق الكلامية وفروعها، ينظر: ابن حزم ، الفصل في الملل و الأهواء والنحل ، ج٢، ص١١١. وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني ، ج١، ص٥ و ما بعدها، وكذلك: الإسفراييني أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، مطبعة الأنوار ، ط١ ، ١٩٤٠ ، ص١٥ .

١- أنظر . مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ٤٠ و كذلك : الجابري ومن معه، الفكر الإسلامي، ص ص(٦٧ ـ ٦٨)، وأيضا: حسين زينة، العقل عند المعتزلة ،

كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة"[١]، ولذلك "وضعوا مفهوما للإيمان يختلف جذريا عن مفهومه عند جمهور المسلمين، إذ جعلوا العلم والمعرفة قوام مفهوم الإيمان، ذلك يعني أن إيمانا لا يقوم على العلم والمعرفة، أي على الاقتناع العقلي، لايعد إيمانا حقا عندهم"[٢]، ومن مظاهر هذه النزعة العقلية أيضا قولهم: "بالحسن والقبح العقليين، أي، بالوجود الموضوعي لحسن الشيء الحسن وقبح الشيء القبيح"[٣]، وقولهم بأن "العقل هو الحكم في الآيات المتشابهات من القرآن، وهو الحكم في الحديث النبوي بحيث يقررون عدم صحته إن لم يكن موافقا للعقل ولا يحتمل التأويل"[٤]، ومن هذا المنطلق رفضوا أحاديث الكرامات وخرق العادات وغيرها من الأخبار غير المعقولة في نظرهم[٥]، وفي هذا الصدد نجد تقاربا كبيرا بين منهج المعتزلة ومنهج الفلاسفة، وهذا ما يؤكده الكثير من المفكرين، يقول حسين مروة: "فلنتوجه إلى مؤسسي علم الكلام: المعتزلة لنرى طريقة معالجتهم المسائل الكلامية في مباحثهم، نجد هنا طابع النظر الفلسفي واضحا: فطريقة التفكير هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل

ص١٩، وأيضا: غولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تر. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ص(١٥٣. ١٥٩).

[١]- حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١، دار الفارابي ، بيروت ، ط٣، ١٩٨٠، ص ص(٨٥١ . ٨٥٢).

[٢]- نفس المرجع ، ص٨٤٥.

[٣]- نفس المرجع ، ص٨٤٥.

[٤]- نفس المرجع ، ص٨٧١.

[٥]- غولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٦٢ وما بعدها .

والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة"[١]، فالتقارب، إذن، بين المعتزلة والفلاسفة لم يتوقف عند حدود المستوى المنهجي فحسب، بل امتد إلى مستوى الموضوع، أي، الآراء نفسها، وهذا أمر طبيعي، فنفس الطرق يفترض أن تؤدي إلى نفس النتائج، وليس هذا فحسب، بل إن هذا التقارب له مبرراته التاريخية، إذ أن أوائل المعتزلة، كأبي الهذيل العلاف، وواصل بن عطاء، يكونوا قد اطلعوا على كتب الفلسفة، فلعبوا بذلك دور الوساطة بين علم الكلام والفلسفة[٢]، ولعل هذا الاتصال بين المعتزلة والفلاسفة، هو الذي ألب عليهم خصومهم من فقهاء ومتكلمين، وبخاصة الأشاعرة منهم، الذين كرسوا مذهبهم للدفاع عن العقيدة الإسلامية، والوقوف في وجه من يسمونهم بالمبتدعة، سواء كانوا من المعتزلة أم من الفلاسفة، ولهذا نجد منهج الأشاعرة يقوم، على خلاف هؤلاء، على إعطاء الأولوية في المعرفة للنقل على حساب العقل، فحددوا بذلك دور العقل، وقللوا من سلطته ودوره في المعرفة، كما رفضوا مبدأ التحسين والتقبيح العقليين وعملوا على تضييق دائرة التأويل العقلي، وكل هذا يصب في اتجاه مضاد لاتجاه الفلاسفة والمعتزلة، ولكن رغم ذلك، فإن الأشاعرة لم يتخلوا عن المنهج العقلاني وخاصة بعد النتائج والآثار التي تركها على الصعيدين الفكري والاجتماعي، ولهذا نجد الأشعري ومدرسته قد استخدموا في نقد المعتزلة سلاح المعتزلة نفسه، أي، سلاح

---

[١] - حسين مروه، مرجع سابق، ص٨٧١ وما بعدها .

[٢] نفس المرجع، ص٨٧١.

المنهج العقلي، ولكن بعد أن أحدثوا تغييرا أساسيا في هذا المنهج أفقده معناه وأفرغه من عقلانيته الجوهرية، فكان تمسكهم بهذا المنهج تمسكا شكليا أكثر منه جوهريا[١]، يقول حسين مروة في هذا الصدد: "لقد كان الأشعري يدرك أنه لم يبق في زمانه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته العملية التاريخية نهائيا... وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي، حين أعلنها أيضا حربا إيديويولوجية مقدسة على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهوتية التقليدية...من هنا رأينا علم الكلام الأشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة أفعال الإنسان ويتكلم بالجوهر والعرض وبالمذهب الذري بل تكلم بالعلة كذلك...هذا هو الهيكل العام للمنهج الأشعري الذي يوهم أنه منهج عقلاني لكي يجد لنفسه مبررا للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا"[٢].

وبغض النظر عن المبررات والخلفيات التي كانت وراء منهج الأشاعرة، فإن المؤكد هو أن هؤلاء قد اعتمدوا على العقل بمختلف طرقه، شأنهم في ذلك شأن المعتزلة والفلاسفة، وإن كان ثمة تفاوت في استعمال هذه الطرق، حيث نجد المعتزلة والأشاعرة يكثرون من استخدام بعض الآليات، كاستعمال القياس الشرطي بنوعيه المتصل والمنفصل،

---

[١] – نفس المرجع، ص ٨٧١ وما بعدها .

[٢] – نفس المرجع ، ص ٨٧١ وما بعدها .

أكثر من استعمالهم للقياس الحملي بمختلف أشكاله[1](*)، كما أنهم يكثرون من استعمال الاستدلال التمثيلي أوقياس الغائب على الشاهد، فيما يكادوا يهملون الاستقراء، فلا غرابة بعد هذا إن وجدنا الغزالي ينتقدهم، بعد أن عرفنا، في الفصل الأول من هذا البحث، موقفه من هذه الطرق والمسالك. وهذا لا يعني أنه يرفض الاستدلال العقلي، مثلما سنرى في عرضنا للمنهج البديل في نظره، وهو ما أسميناه بالابستمولوجيا البديل.

٢. موقف الغزالي النقدي والابستيمولوجيا البديل

إذا كان الغزالي قد انتقد المتكلمين فإن ذلك لا يعني انتقاده لعلم الكلام، فهو أكثر من ذلك يعتبره فرض كفاية على المسلمين، وإنما انتقد كما قلنا المتكلمين نظرا للمنهج الذي اعتمدوا عليه وهو منهج كما رأينا يفيد الظن ولا يفيد اليقين والغزالي يرى أن الظن إذا كان يفيد في الفقهيات فإنه لا يفيد في العقليات وهو موضوع علم الكلام، لذلك نجده يعتمد على منهج مغامر لمنهج الفلاسفة والمتكلمين في الإلهيات وقد تحدث الغزالي عن ذلك في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) وبالتحديد في التمهيد الرابع منه عنوانه" في بيان مناهج الأدلة التي انتهجناها في هذا

---

[1]- حسين زينة، مرجع سابق، ص ٧٤. وكذلك : لويس عردية وجورج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ج ٣ ، ص ٩٧ .

*- لعل المبرر الأساسي لذلك هو أن المتكلمين في الأدوار الأولى لنشأة علم الكلام، كانوا ينفرون من القياس الحملي (الأرسطو طاليسي) بأشكاله الثلاثة لاعتماده على الحد الأوسط

الكتاب"[١]، وفي مواضع أخرى من مؤلفاته وخاصة في كتاب معيار العلم وكتاب محك النظر، غير أنه في كتاب الاقتصاد كان أقرب إلى الإيجاز والتوضيح مثلما يؤكد ذلك بنفسه حيث يقول: "اعلم أن بناهج الأدلة متشبعة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم. ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصدا للإيضاح وميلا إلى الإيجار واجتنابا للتطويل"[٢]. لذلك نجده يحصر هذه المناهج في ثلاثة مناهج أساسية هي[*]:

- المنهج الأول: ويعرف بالسبر والتقسيم: ويقوم هذا المنهج على "حصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني. كقوله: العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لا محالة أنه حادث"[٣]، إن هذه الطريقة هي ما يدعوه المناطقة بالقياس الشرطي المنفصل وهو يتكون من مقدمتين(أصلين) معلومتين ونتيجة لازمة عنهما، يقول الغزالي: "ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار

---

[١]. يقسم الغزالي كتاب الاقتصاد في الإعتقاد إلى أربع تمهيدات تحري مجرى التوطئة والمقدمات، وأربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات، أنظر ص٧٠ من نفس المصدر .

[٢]. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٠

[*]. هذه المناهج هي التي سماها الغزالي في كتاب القسطاس المستقيم - بموازين القرآن وجعل عددها خمسة غير أنه هنا جعل عددها ثلاثة ، ولا اختلاف في ذلك إذ أن المنهج الثاني وهو القياس الحملي ينقسم ألي ثلاثة أشكال كما أشرنا ألي ذلك سابقا ، أنظر : القسطاس المستقيم ، ص ٤٦ وما بعدها

[٣]. نفسه، ص ٧٨

بالفراغ المستفاد منها وهو صحة الدعوى"[١]. ويسميه الغزالي في كتاب القسطاس المستقيم بميزان التعاند.

ـ **المنهج الثاني**: ويقوم على ترتيب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل. والعلم لا يخلو عن الحوادث وهو أصل آخر. فيلزم منهما أن العالم حادث . وهو المطلوب إثباته، يقول الغزالي: "فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعا أن ذلك محال"[٢] إن هذا المنهج هو ما يسميه المناطقة بالقياس الحملي (الاستدلال المنطقي)، ويسميه الغزالي بميزان التعادل، وهو ينقسم إلى ثلاثة أشكال: الميزان الأكبر، والأوسط، والأصغر.

ـ المنهج **الثالث**: يحدد الغزالي هذا المنهج بقوله وهو: "أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله قولنا، إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن ما لانهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن اللازم محال فيعلم منها لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم"[٣]. وهذا المنهج مثلما

---

[١] – نفسه، ص ص (٧٨ – ٧٩).

[٢] – نفسه، ص ص (٧٨ – ٧٩).

[٣] – نفسه، ص ص(٧٨ – ٧٩).

يتضح من شكله يوافق ما يعرف لدى المناطقة بالقياس الشرطي المتصل، وهو ما يدعوه الغزالي بميزان التلازم .

هذه ثلاثة مناهج يعتمد عليها الغزالي في الاستدلال على آرائه الكلامية وهي مناهج تفيد في نظره اليقين، وفي هذا الصدد يقول: "فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول"[١]. ومما لا شك فيه أن هذه الطرق ليست جديدة على الفلاسفة ولا على المتكلمين . كما أشرنا إلى ذلك سابقا . فقد عرف هؤلاء الأقسية المنطقية بمختلف أشكالها واستخدموها في استدلالاتهم وهذا ما يسمى عندهم بالفكر والنظر[٢]، غير أن الغزالي يميز بين هذين التصورين، إذ يعني الفكر عنده إحضار الأصلين (المقدمتين) في الذهن، أما النظر فيدل على العلم بوجه لزوم المطلوب (النتيجة) من ازدواج الأصلين المعلومين[٣]، وإذا كانت هذه الطرق ليست جديدة كما قلنا من حيث أشكالها ، فإن ما يأخذه الغزالي على الفلاسفة وعلى المتكلمين هو في المصادر التالية:

- **الأوليات(العقل المحض)**: وهي العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديق بها[٤]، وهي ما

---

[١] – نفسه، ص ٨٠ .

[٢] – الإيجي، مرجع سابق، ص ٢١ . وكذلك: حسين زينة، مرجع سابق، ص ٦٦ .

[٣] - الغزالي، الاقتصاد والاعتقاد، ص٨٠

[٤] - الغزالي، محك النظر، دار النهضة الحديثة ، بيروت، لبنان، ط ؟، ١٩٦٦، ص ٥٧. وأيضا: معيار العلم ، ص٩٠ ، وكذلك: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨٢ .

نسميه بالبديهيات (العقلية) والضروريات، مثل قولنا بأن الواحد لا يكون قديما وحادثا في نفس الوقت (النقيضان لا يجتمعان) وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الأخ، وأن الاثنين أكثر من الواحد [...] الخ . فهذه القضايا وأمثالها هي قضايا أولية في الدهن أي سابقة للحس والتجربة، يقول الغزالي:" وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما به، ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود أمر سوى العقل"[١]، ومثل هذه القضايا لايمكن أن يتطرق إليها الغلط ولاتقابل بإنكار، لذلك اعتمد عليها الغزالي في الاستدلال على إلهياته، كالاستدلال على حدث العالم يقول:"مثال ذلك قولنا: العالم إما حادث وإما قديم وليس وراء القسمين قسم ثالث. وقولنا : كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . والعالم لا يسبق الحوادث. فهو حادث. فكلا من المقدمتين معلوم بالضرورة بالنسبة لكل عاقل"[٢].

- **الحسيات(المشاهدات)**: وهو كل ما يدرك بالحس (المشاهدة)، وتنقسم المحسوسات إلى نوعان:

- **المحسوسات الظاهرة**: وهي ما يدرك بالحواس الخمس كالعين، ومثال ذلك قولنا الملح أبيض، والقمر مستدير والشمس مستديرة...الخ، يقول الغزالي: "وهذا الفن واضح ولكن يتطرق الغلط إلى الأبصار بعوارض فتغلط لأجلها، مثل بعد مفرط أو ضعيف في العين"[٣]. فمثل

---

[١] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨٢ .

[٢] - نفسه، ص٨٢ .

[٣] الغزالي ، محك النظر ، ص٥٩

هذه القضايا تؤخذ على أنها قضايا يقينية بشرط أن يؤخذ في الاعتبار أسباب الخطأ في الحواس.

- **المشاهدات الباطنة**: وهي ما يدركه الإنسان من أحواله الباطنة، كعلمه بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه " وجميع أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس"[١].

وهذا الإدراك هو ما يصطلح عليه بالشعور وهو نوع من الحدس النفسي، والمعارف الحاصلة عنه تعد يقينية وقطعية[٢]. وقد اعتمد الغزالي على الحسيات الظاهرة والباطنة في استدلالاته، باعتبارها قضايا يقينية، لذلك، فالاستدلال الحاصل منها يعد استدلالا برهانيا، مثال ذلك : كل حادث فله سبب . في العالم حوادث. فلابد لها من سبب. فقولنا - كما يرى - في العالم حوادث قضية يقينية مدركة بالحواس الظاهرة إذا نرى حدوث أشخاص الحيوان والنبات والأمطار... الخ[٣].

- **المتواترات**: وهي كل ما عرف بالخبر والتواتر، ويمكن للمتواترات أن تكون مادة للقياس البرهاني في نظر أبي حامد ويضرب على ذلك مثالا وهو قوله:" كل من جاء بالمعجزة فهو صادق . ومحمد صلى الله عليه وسلم جاء بالمعجزة. فهو صادق، يقول: "كل قيل إنا لا نسلم أنه جاء بالمعجزة، فنقول قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة، إذا قد جاء بالمعجزة،

---

١ - نفسه، ص ص (٥٨-٥٩).

٢ - نفسه، ص ص (٥٨. ٥٩)

٣ نفسه، ص ص (٥٨. ٥٩).

فإن سلم الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة، إما بالطوع أو بالدليل، وأوراد إنكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن، وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليما ، لم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ"[1]، ومعنى هذا، أن التواتر يفيد اليقين.

ـ **السمعيات:** وهي كل ما نص عليه الشرع (الأدلة الشرعية)، وهي تفيد اليقين، مثال ذلك قولنا: كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى. والمعاصي كائنة. فهي إذن بمشيئة الله.

يقول الغزالي بشأن هذا القياس: "فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحسن، وكونها معصية بالشرع، وأما قوانا كل كائن بمشيئة الله تعالى [...] فقد ثبت هذا الأصل بإجماع الأمة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ يكن فيكون السمع مانعا من الإنكار"[2] . ومعنى هذا، أن أدلة الشرع نقلا كان أم إجماعا تؤخذ كحجة صادقة.

ـ **القياس:** أن يكون الأصل (المقدمة) مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجة كثيرة إما إلي الحسيبات أو العقليات أو المتواترات، فإن ماهو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر[3]، ومعنى هذا،

---

[1]- نفسه، ص ص (٥٨-٥٩).

[2]. الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ص (٨٢ . ٨٣)

[3]. نفسه، ص ص(٨٢ .٨٣).

أن العلم الحاصل من قياس برهاني يمكن أن يجعل أن يكون مادة لقياس برهاني آخر فمثلا:(حدوث العالم) يمكن البرهنة على صحة هذه القضية عن طريق القياس ،ولذلك يمكن أخذ هذه القضية كأصل (مقدمة) لقيس آخر ومثال ذلك: كل حادث فله سبب. والعالم حادث. فإذن له سبب[١].

ـ **المسلمات:** وهي معتقدات الخصم ومسلماته ومثل هذه القضايا لا تفيد، في نظر أبي حامد، اليقين ولذلك فهي لا تصلح كمقدمات للأقسية البرهانية ولكن تصلح فقط لمجادلة الخصوم وإفحامهم يقول: "فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه"[٢]. ومعنى هذا أن الغزالي يميز بين العلم الصحيح في ذاته والعلم النافع وهو الذي لا يفيد اليقين ولكنه مع ذلك نافع، كعلم الجدل، ولذلك نجده يميز بين الأقيسة السابقة تمييزا حاسما، إذا يقول:"فإن قلت: فهل من فرق بين هذه المدارك في الإنتفاع بها في المقاييس النظرية؟. فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة، فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له وكان الأصل معلوما فالحس الذي فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمة فإنه لا ينفع، والأكمة إذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا، وكذلك المسموع في حق الأصم، وأما المتواتر فإنه نافع ولكن في حق من تواتر إليه[...] ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ في مسألة قتل المسلم

---

١. نفسه، ص ص(٨٢ ـ ٨٣)

٢. نفسه، ص ص(٨٣ ـ ٨٤).

بالذمي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذهب له في آحاد المسائل لم يتواتر عند أكثر الفقهاء، وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب، وأما السامعات فلا تنفع إلا مع من يثبت السمع عنه"[١]. وهذا التميز الذي أقامه الغزالي بين مدارك اليقين والاعتماد يعبر عن أصالته وتجدده في علم الكلام والفلسفة الإسلامية وهذا مكمن الابتكار في تفكيره ذلك أن من سبقه من متكلمين وفلاسفة قد عرفوا هذه المدارك[٢] إلا أنهم لم يميزوا في استدلالاتهم بين البرهان والجدل. ومن هنا نفهم طبيعة الخلاف بين الغزالي والمتكلمين، فليس مفارقة أن ينقد الغزالي المتكلمين وهو واحد منهم بعد أن عرفنا جوهر الخلاف معهم، وسيتضح لنا ذلك أكثر بعدما نتناول أهم المسائل الخلافية بينهما وهو موضوع المبحث الموالي من هذا البحث.

ثانيا : منهج المتكلمين في التأويل وموقف الغزالي منه

١ـ منهج المتكلمين في التأويل

جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأحد متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ

---

[١] - نفسه، ص ص(٨٣- ٨٤).

[٢] - أنظر: عاطف العراقي ، ثورة العقل في الفلسفة العربية ، ص٤١ وما بعدها، وكذلك : الإيجي ، الموقف ، جـ ١، ص ص(٣٥ ٣٦).

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب" [آل عمران:٠٧]. إن هذه الآية الكريمة التي تناولت موضوع التأويل تدل صراحة على أن آيات القرآن الكريم يمكن تصنيفها إلى صنفين: فمنها المحكم، وهي كما قال بعض المفسرين "التي فيها الحدود والفرائض"[١]، كقوله تعالى: "وأقيموا الصلاة وأوتوا الزكاة"[البقرة: ٤٢]، وقوله عز وجل: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"[البقرة: ١٨٥]، وقوله في حد الزنا: "والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" [النور:٠٢]، ومنها المتشابه، كقوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" [طه:٠٤]، وقوله أيضا: "يد الله فوق أيديهم"[الفتح: ١٠] وغيرها من آيات الذات الإلهية وصفاتها.

وإذا كان علماء المسلمين ومتكلميهم قد توقفوا عن تأويل الآيات المحكمة، معتبرينها آيات توقيفية يجب الإيمان بها والعمل بظاهرها، فإن الأمر يختلف بالنسبة للآيات المتشبهات حيث اختلفوا بشأنها فهناك من أيد تأويلها بل أوجبه ومنهم من عارض ذلك متوقفا عند ظاهرها، فانقسموا بذلك مذاهب وغرق شتى، وكل فرقة منهم وجدت في الآية نفسها، أي، الآية السابعة من سورة آل عمران حجة على جواز التأويل أو نفيه[٢]، فأنصار التأويل جوزوا ذلك محتجين بقوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم"، فقالوا واو الراسخون تدل على

---

[١] - الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، [دون معلومات]، ص٥٥.

[٢]- لويس غرديه وجورج قنواتي، مرجع سابق، ح٣ ، ص١٩٢.

العطف، فالتفسير الصحيح، إذن، هو أن الراسخون في العلم يعلمون أيضا تأويل القرآن، ومن أنصار هذا الرأي المعتزلة، الذين أطلقوا بموجب ذلك العنان للعقل في تأويل الآيات المتشابهات فصاروا بذلك من أنصار المذهب العقلي في الإسلام ، وممثلي النزعة العقلية في علم الكلام .

وخلافا لهؤلاء، توقف خصوم التأويل عند قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"، أي، أن الراسخون في العلم يقولون"آمنا به كل من عند ربنا"، دون اللجوء إلى التأويل وهذا هو مذهب السلفية (النصيون) الذين توقفوا بموجب ذالك عند ظاهر النصوص دون تأويلها، وقد لخص الغزالي مذاهب المسلمين في التأويل في نص معبر جاء فيه: "والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتوفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا والمنقول تابعا، فلم تشد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما، فهم إذن خمس فرق"[1]. ويرى الغزالي أن الفرقة الخامسة هي الفرقة المحقة، لأنها تتجه منهجا قويما، ونلاحظ من هنا، أن قضية التأويل مرتبطة بقضية العقل والنقل، فمن أعطى الأولوية للعقل فتح باب التأويل على مصراعيه، ومن أعطى الأولوية للنقل أغلق باب التأويل، وبينهما فريق سلك سبيل التوسط بين الفرقتين، وسنتناول فيما يلي موقف المعتزلة باعتباره من أبرز المواقف التي استهدفها منهج الغزالي النقدي.

---

[1] . الغزالي : قانون التأويل ، (مطبوع ضمن رسائل الغزالي) ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط٥ ، ١٩٦٧ ، ص٦

إن المعتزلة، مثلما أسلفنا الذكر، هم أنصار المذهب العقلي، وهم، إلى جانب الفلاسفة، يمثلوا النزعة العقلية في الإسلام، وهي النزعة التي تعتبر العقل مقياسا ومعيارا على أساسه يحكم على كل شيء بأنه صواب أو خطأ[١]، وتتجلى هذه النزعة في تأويلاتهم ، فقد أول المعتزلة النصوص تأويلا يتفق مع مذهبهم العقلي[٢]، ولهذا صرفوا الآيات التي يعارض ظاهرها مذهبهم عن ظاهرها لتأخذ بعد ذلك معنى آخر معقولا، ومن أمثلة ذلك تأويلهم النصوص الدالة على الجبر وعلى التشبيه والتجسيم والصفات عموما، حيث اعتبروا ألفاظ هذه النصوص مجرد تعابير مجازية عن معان وحقائق عقلية[٣].

إن التأويل عند المعتزلة قد انصب على الآيات المتشابهة دون المحكمة ففيم تتمثل يا ترى هذه الآيات؟

لقد اختلف المفكرون المسلمون حول تحديد الآيات المتشابهة[٤] وذلك راجع إلى دواعي وخلفيات كثيرة، مما جعل من المسألة مشكلة أخرى تضاف إلى غيرها من المشكلات التي أثيرت بين المتكلمين، وقد لخص الأشعري في مؤلفه "مقالات الإسلاميين" رأي المعتزلة في ذلك فقال: "قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات ما أعلم الله

---

[١] - عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ، مصر ، ط٢، ١٩٧٩ ،ص٣٧

[٢] سعيد زايد ، تأويل القرآن والحديث عند حجة الإسلام الغزالي ، مجلة العربي ، ع ١٧٢ ، سبتمبر، ١٩٦٠ ، ص ٢١

[٣] - نصر حامد أبو زيد ، ص ١٦٦ و ما بعدها ، وكذلك غولد تسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي ، ص ١٥١ وما بعدها

[٤] - نفس المرجع ، ص ١٦٨

سبحانه عن عقابه للفاسق، كقوله: "ومن يقتل مؤمنا معتمدا"، أو ما أشبه ذلك من آيات الوعيد [...] وآخر متشابهات ونقول هو ما أخفي الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم"[١]، أما بعض المعتزلة فيعرفون المحكمات بأنها "الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها، كنحو ما أخبر الله عن الأمم التي مضت ممن عاقبها [...] وما أشبه ذلك فهو محكم عليه [...] أما المتشابهات فهو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها، مما لا يدركونه إلا بالنظر[...] ويرى بعض المعتزلة أن المحكم هو الواضح، وأن المتشابه هو ما يوهم الغموض، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته[...] في حين يرى بعضهم أن المحكمات هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة، وأخر متشابهات، وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة[٢]. ويتضح مما تقدم أن المعتزلة قد وسعوا من دائرة المتشابه في القرآن وذلك بالنظر إلى تحديدهم لمعنى المحكم والمتشابه، وهذه إحدى أوجه الاختلاف بينهم وبين الفرق الأخرى، وخاصة بينهم وبين الأشاعرة وأهل السنة، وربما فعلوا ذلك ليعطوا بذلك مجالا أوسع للتأويل وللنظر العقلي، على أساس أن المتشابه لا يعرف إلا بالتأويل والنظر، فيصبح من ثمة هذا المسلك واجبا شرعيا، فقد أوجب المعتزلة،

---

[١]- الأشعري، مرجع سابق، جـ ١، ص ٢٩٤ ، وكذلك: النشار، مرجع سابق، ص ٣٩٧ وأنظر أيضا : نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص(١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٨٠)، وكذلك : غولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٥١ .

[٢] - نفس المراجع . نفس الصفحات

إذن، النظر العقلي والتأويل من أجل معرفة الحقيقة الدفينة[١]، ويبدو أن السباق إلى ذلك منهم كان واصل بن عطاء[٢].

ومن الفرق التي وافقت المعتزلة على ضرورة التأويل، فرقة الجهمية التي أولت الآيات الدالة على حرية الإنسان واختياره، وهي الآيات التي استند إليها المعتزلة في إثبات الحرية، بحيث صارت تدل على الجبر لا على الاختيار، كما أولت الآيات التي تدل على التشبيه والتجسيم تأويلا عقليا يتناسب مع التنزيه[٣]، معارضين بذلك التفسير المادي الذي اعتمد عليه "مقاتل بن سليمان" وأتباعه من المشبهة[٤]، واعتماد الجهمية على هذا المنهج هو الذي جعل آراءهم تتفق فيما يخص الصفات مع آراء المعتزلة، وأما الأشاعرة فقد سلكوا سبيل التوسط بين الإفراط والتفريط، أي، بين الإفراط في التأويل، وهو اتجاه المعتزلة والجهمية، والتفريط فيه، وهو اتجاه الحشوية والمشبهة والمجسمة[٥]. فما هو يا ترى موقف الغزالي من التأويل، وما هو المنهج الذي يراه بديلا لذلك؟

---

١ ـ الجابري، الفكر الإسلامي، ص ص(٦٧ ـ ٦٨).

٢ ـ حسين زينة، مرجع سابق، ص ١٩

٣ ـ النشار، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٧ وما بعدها

٤ ـ نفس المرجع، ص٢٤٨ وما بعدها، وكذلك ص٢٨٧ وما بعدها .

٥ ـ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٦٩

٢. موقف الغزالي

إن موقف الغزالي يبدو متشددا تجاه مسألة التأويل في كتابه "إلجام العوام من علم الكلام"، وذلك يرجع في نظرنا إلى أنه قد ألف هذا الكتاب لمخاطبة العامة بالدرجة الأولى، مثلما يوحي بذالك عنوان الكتاب، كما أنه في هذا الكتاب قد انحاز إلى مذهب السلف من أهل السنة (النصيون)، حيث وصفهم بأنهم أهل الحق، ومعلوم أن النصيين قد أخذوا بظاهر النصوص وتوقفوا عن التأويل، أما في مؤلفاته الأخرى مثل فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، فإنه يبدو أكثر تساهلا ومرونة بحيث يعتبره مسلكا لابد منه ولا يمكن لأي كان التملص منه، ففي نظره، أن كل الفرق قد وقعت في التأويل بما في ذلك الحنابلة الذين هم، في نظره، أبعد الفرق عن التأويل، حيث يقول في هذا الصدد: "وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه، فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل ـ رحمة الله عليه ـ وأبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجاز أو استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي، والحنبلي مضطر إليه وقائل به، فقد سمعت الثقاة من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط أحدهما قوله(ص): "الحجز الأسود يمين الله في الأرض"[1]، والثاني قوله(ص): "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"[2]،

---

[1] ـ البغدادي الخطيب ، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتاب العربي ، بيروت ، [د ط] ، [د ت]، ص٣٢٨

[2] – إبن حنبل ، المسند، ج١٠ حديث رقم ٦٥٦٩ ، دار الفكر العربي ، بيروت ، [د. ط] [د. ت] ، ص ٧٦ .

والثالث قوله(ص):"إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين"[١]. فانظر الآن كيف أول هذا حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول اليمين تقبل في العادة تقربا إلى صاحبها، والحجز الأسود يقبل أيضا تقربا إلى الله تعالى فهو مثل اليمين في ذاته ولا في صفات ذاته، ولكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يمينا، وهذا الوجود هو الذي سميناه الوجود السمعي وهو أبعد وجوه التأويل، فانظر كيف اضطر إليه أبعد الناس عن التأويل، وكذلك لما استحال عنده وجود الأصبعين للمتعالي حسا [...] فتأوله روح الأصبع العقلية الروحانية[٢]. فالحنابلة، إذن، قد اضطروا بدورهم إلى التأويل، إلا أنهم مع ذلك هم أبعد الفرق عنه، إذ اقتصر إمامهم على تأويل ثلاثة أحاديث، وهي الأحاديث التي وقع بشأنها اختلاف كبير بين المسلمين، ويمكن عدها من المتشابهات، أما المعتزلة فقد توغلوا أكثر في التأويل، الذي يعد ركنا أساسيا في نظريتهم في المعرفة، وأما الأشاعرة فهم إلى الحنابلة أقرب، إذ تحفظوا في التأويل وبخاصة في أمور الآخرة ولم يلجأوا إليه إلا اضطرارا، ويفسر الغزالي تفاوت هذه الفرق في التأويل بتفاوتهم في درجة النظر العقلي، وفي هذ المعني يقول: "وإنما اقتصر أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص

---

[١] ـ البرهان الفوري، كنز العمال ، ضبطه و فسر غريبه ـ الشيخ بكري حياني ، صححه ووضع فهارسه ومفاتيحه ـ الشيخ صفوت السقا ، ج١٢ ، حديث رقم ٣٣٩٥١ ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٣ ، ص٥٠ .

[٢] – الغزالي ، فيصل التفرقة ، بين الإسلامُ والزندقة، (ضمن مجموعة القصور العالي من رسائل الإمام الغزالي)، ص ص(١٥٦ ـ ١٥٧).

بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله، والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة، وأقرب الناس إلى الحنابلة في أمور الآخرة الأشعرية ـ وفقهم الله ـ فإنهم قرروا فيها أكثر الظواهر إلا يسرا، والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويلات وهم مع هذا ـ أعني الأشعرية ـ يضطرون أيضا إلى تأويل أمور"[١]، فالغزالي بهذا التفسير يعتبر التأويل نتيجة للبحث والنظر العقلي، فكلما ازداد المفكر نظرا في النصوص كلما توغل أكثر في التأويل، وبما أن الشرع قد حث على النظر العقلي إذ قال تعالى: "أفلا تنظرون"، "أفلا تعقلون"، فيصبح التأويل بالقياس إلى ذلك واجبا شرعيا أو على الأقل جائزا، ولهذا نجد المعتزلة قد توسعوا أكثر في التأويل لأنهم أوجبوا النظر العقلي، وأطلقوا بموجب ذلك العنان للعقل، أما الغزالي فيجعل للتأويل حدودا وقيودا لا ينبغي تخطيها، وذلك على نحو ما قيد العقل، فهو يقول، بعد أن استعرض نماذج من تأويلات الأشاعرة والمعتزلة: "وليس الغرض تصحيح أحد التأويلين بل تعلم أن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحد في الغباوة والتجاهل فيقول الحجر الأسود يمين تحقيقا، والموت وإن كان عرضا فيستحيل فينتقل كبشا بطريق الانقلاب، والأعمال وإن كانت أعراضا وقد عدمت فتنتقل إلى الميزان ويكون فيها أعراض هي الثقل، ومن ينتهي إلى هذا الحد من الجهل فقد انخلع من ربقة العقل"[٢]، ومعنى هذا أن الغزالي يعتبر الإفراط في ملازمة الظواهر والامتناع عن

---

[١] ـ الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص١٥٨

[٢] ـ نفسه، ص١٥٨.

التأويل جهلا وغباوة، إذ أن بعض النصوص لايمكن حملها على ظاهرها والامتناع عن تأويلها، كما في الأمثلة التي أوردها.

ونظرا لعدم اتفاق الفرق في تأويلاتهم للنصوص، فإن هذا تسبب في ظهور خلافات شديدة بينهم وصلت إلى درجة التفكير والتبديع، إذ كل فرقة ترى أن رأيها صواب ورأي غيرها خطأ، خلافا لما كان عليه فقهاء السلف، حيث كان الواحد منهم يقول: "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، وهذا ما جعل الغزالي يعارض مبدأ تكفير المسلمين لبعضهم البعض ماداموا متمسكين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله مصدقين بها غير مناقضين، لأن الكفر، في نظره، هو تكذيب الرسول(صلعم) في شيء مما جاء به، وإنما يجوز فقط تضليلهم أو تبديعهم، وبالتالي، فإذا كان التكفير ينطبق على النصارى واليهود والدهرية وغيرهم ممن صرحوا بتكذيب الرسول، فإنه لا ينطبق على فرق المسلمين لأنهم جميعا مصدقين بكل ما جاء به الرسول(صلعم)، ولكن كل فرقة بحسب ما أداها إليه فهمها[١]، ومعنى هذا، أن ما جاء به الرسول(صلعم) يحتمل عدة وجوه من المعاني، هذه الوجوه هي ما يسميه أبو حامد بمراتب الوجود وعددها، في نظره، خمس مراتب هي كالتالي[٢]:

أ- **الوجود الذاتي**: ويعرفه الغزالي بأنه الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه

---

١ . الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة ، ص(١٤٩، ١٥٩، ١٦٥).

٢ - نفسه، ١٥٠ .

إدراكا، ومن أمثلته وجود السماوات والأرض والحيوان والنبات، يقول أبو حامد الغزالي: "وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه"[١]، وهذا الوجود، في نظره، لا يمكن تأويله، بل الصحيح حمله على ظاهره، وذلك كإخبار الرسول(ص)عن العرش والكرسي والسماوات السبع، فهذه أجسام موجودة في أنفسنا أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك[٢].

ب ـ **الوجود الحسي**: وهو، في نظر أبي حامد، ما يتمثل في القوة الباصرة من العين ما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة[٣]. ومن أمثلة التأويل التي يرد فيها الوجود الحسي، في نظر الغزالي، قوله(ص): "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار"[٤]، يقول الغزالي معقبا: "فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عرض أو عدم عرض، وأن قلب العرض جسما مستحيلا غير مقدور ينزل الخبر على أن أهل القيامة

---

[١] - نفسه، ص ١٥١ .

[٢] - نفسه، ص١٥٣ .

[٣] - نفسه، ص١٥١ .

[٤] - القسطلاني أبو الوليد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري و بهامشه شرح النووي على مسلم، ج١٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٠٢ .

يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ويكون ذلك موجود في حسهم لا في الخارج"[١].

ج- **الوجود الخيالي**: وهو بحسب الغزالي: "صورة هذه المحسوسات، إذا غابت عن حسك فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل أو فرس وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج"[٢]. ومن أمثلة هذا الوجود في التأويلات، في رأي أبى حامد، قوله (صلعم): "كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال والله أعلم يقول لك لبيك يونس"[٣]، يقول الغزالي: "والظاهر أن هذا بناء على تمثيل الصورة في خياله إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود الرسول"[٤].

د **الوجود العقلي**: وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس خارج، كاليد مثلا، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة علي البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة، ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية[٥].

---

[١] - الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص١٥٣

[٢] . المصدر نفسه، ص١٥٢

[٣] . سنن ابن ماجه ، كتاب المناسك ، باب الحج على الرحل ، حديث رقم ٢٨٩١ ، ج ٢ / دار الفكر ، بيروت ، ص٩٦٥

[٤] . الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص١٥٤

[٥] . المصدر نفسه، ص ١٥٢

ومثل هذا الوجود في التأويل قوله(صلعم): "آخر من يخرج من النار يعطي من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا". يقول الغزالي :" فإن ظاهر هذا يشير إلى أنه عشرة أمثالها بالطول والعرض والمساحة وهو التفاوت الحسي والخيالي، ثم قد يتعجب فيقول: إن الجنة في السماء كما دلت عليه ظواهر الأخبار فكيف تتسع السماء لعشرة أمثال الدنيا، والسماء أيضا من الدنيا، وقد يقطع المتأمل هذا التعجب فيقول المراد به تفاوت معنوي عقلي لا حسي ولا خيالي، كما يقال مثلا هذه الجوهرة أضعاف الفرس، أي في روح المالية، ومعناها المدرك عقلا دون مساحتها المدركة بالحس والتخيل"[١]، ومن الأمثلة أيضا التي يضربها الغزالي عن هذا النوع من التأويل، قوله(صلعم): "إن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا"[٢]. فقد أثبت لله تعالى يدا؛ يقول الغزالي معقبا: "ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله سبحانه يدا روحانية عقلية، أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتها"[٣]. وروح اليد ومعناها مابه يبطش ويفعل ويعطي ويمنع والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته.

هـ ـ **الوجود الشبهي**: ويعد أدنى مراتب الوجود وآخرها، وهو، في نظر الغزالي، "ألا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في

---

[١] ـ نفسه، ص ص(١٥٤ ـ ١٥٥) .

[٢] ـ الحديث ورد بلفظ : "إن الله خلق آدم بيده". في: ابن سعد، الطبقات الكبرى ج ١، تح. محمد عبد القادر غلطا، دار الكتب العلمية ، بيروت ط١، ١٩٩٠، ص ٢٤

[٣] - الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص ١٥٥ .

الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته"[١]، ومن أمثلته في التأويلات، الغضب، والشوق، والفرح، والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى، فإن الغضب مثلا، حقيقته أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم، يقول أبو حامد الغزالي: "فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب"[٢].

هذه، إذن، مراتب الوجود الخمس، في نظر الغزالي، وحسبه أن الغفلة عنها قد أدت إلى تكفير الفرق بعضها البعض، وفي هذا الصدد يقول: "فإن الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول(صلعم) عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق"[٣]، بل هو من المصدقين، وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني[٤].

وإذا كان الغزالي قد قدم، من خلال ما تقدم، تأويلات الفرق الإسلامية وتضاربها، فإن ما يلفت الانتباه في هذا التفسير هو كونه يمثل نظرية في

---

[١]- نفسه، ص ١٥٣.

[٢]- نفسه، ص ١٥٦.

[٣]- نفسه، ص ١٥٠.

[٤]- نفسه، ص ١٥٦.

المعرفة، ربما لم يسبق إليها الغزالي من قبل، وإن كنا نجد في الفلسفة القديمة والحديثة بعض الجوانب والمعالم لهذه النظرية المتعلقة بمراتب الوجود الذاتي، فقد تحدث التجريبيون والحسيون عن الوجود الحسي للأشياء، فيما تحدث العقليون والتصوريون عن الوجود العقلي والخيالي، ولعل الجديد في نظرية الغزالي هذه، هو أنه تفطن إلى الوجوه أو المراتب المختلفة للموجود الواحد دون الاقتصار على وجه واحد وإهمال الأخرى، وهذا، في اعتقادنا، ما لم يقم به فيلسوف آخر لا من قبله، ولا من بعده، إذ أن الجمع بين الوجود الذاتي والوجود العقلي مثلا، هو من قبيل الجمع بين نقيضين بالنسبة لفيلسوف مثالي أو واقعي، فالشيء عندهم إما أن يكون موجودا وجودا ذاتيا (واقعيا) أو عقليا (ذهنيا).

غير أن ما يبعث على الإعجاب أكثر في موقف الغزالي من التأويل، هو أنه توصل بفضل هذه النظرية إلى مخرج لمشكلة التكفير التي انتشرت بين فرق المسلمين، حيث أضحت كل فرقة تكفر مخالفيها، ناهيك عما يسببه هذا من خطر على الدين وعلى المجتمع، فبالنظر إلى مراتب الوجود السالفة الذكر، فإن من حمل النصوص على وجه من هذه الوجوه الخمسة فقد سلم من التكذيب ومن ثمة من التكفير، وأغلب الفرق الإسلامية، كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما قد التزمت بذلك، يقول أبو حامد الغزالي في هذا المعنى: "فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئا في ذلك ليس من حيز التكذيب، واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة

الظاهر، الأول هو الوجود الذاتي فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، فإن تعذر فالوجود الحسي فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، إن تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين، إذ يقول الحنبلي لا برهان على استحالة الرؤية، وكأن كل واحد لا يرضى بما ذكره الخصم ولا يراه دليلا قاطعا، وكيفما كان فلا ينبغي أن يكفر كل فريق خصمه بأن يراه غالطا في البرهان"[١].

إن هذا النص الذي يتضمن ما يسميه أبو حامد بقانون التأويل، ويتضمن موقفا ابستمولوجيا، يقدم زيادة على ذلك، مبدأ دينيا ساميا تميز به الغزالي على غرار المتصوفة وهو مبدأ "التسامح الديني"، وهذا ما نال إعجاب بعض المستشرقين ودفعهم إلى التنويه به وعلى رأسهم "غولدزيهر" في كتابه الشهير"الإسلام عقيدة وشريعة"[٢]، غير أن ذلك لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى الظن بتساهل الغزالي في القضايا الدينية العقدية. بل على العكس من ذلك، فالغزالي المتسامح هو في آن واحد مفكر ديني متشدد لا يتساهل عندما يتعلق الأمر بأصول الدين، وقد عرف كثيرا بتكفيره للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة لمخالفتها أصول الدين، وقد عبر الغزالي عن نزعته هذه التي تجمع بين التسامح والتشدد في نفس الوقت بوضوح وصراحة، فقال: "من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع ولا ينبغي أن يبادر أيضا إلى كفره في كل مقام

---

[١] – الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ص١٥٩

[٢] غولد زيهر، الإسلام عقيدة وشريعة، ص١١٧

بل ينظر فيه فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد وأمهاتها فلا تكفره وذلك كقول بعض الصوفية إن المراد برؤية الخليل عليه السلام، الكوكب والقمر والشمس، وقوله "هذا ربي" غير ظاهره، بل هي جواهر نورانية ملكية ونورانيتها عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال"[١].

فالغزالي، إذن، يؤكد على عدم الغلو في التكفير، بل الصحيح هو النظر في موضوع التأويل، فإن كانت مسألة فرعية توقف عن التكفير، ولو كان تأويلا ظنيا كتأويل الصوفية السالف الذكر وتأويل بعض الباطنية " للسامري" وما شابه ذلك. يقول الغزالي: "ولعل الظن في مثل هذه الأمور التي لا تتعلق بأصول الاعتقاد تجري مجرى البرهان في أصول الاعتقاد فلا يكفر فيه ولا يبدع، نعم إن كان فتح هذا الباب يؤدي إلى تشويش قلوب العوام فيبدع به خاصة صاحبه في كل ما لم يؤثر من السلف ذكره"[٢]، هذا في المسائل الفرعية وأما إذا كانت المسألة من أصول العقائد، فيجب، في نظر أبي حامد، تكفير من يؤول ظاهرها بظن، كما هو الشأن بالنسبة للمسائل الثلاث التي كفر فيها الفلاسفة، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من غير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعا إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجسام، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين فيجب تكفير كل من تعلق به

---

[١] - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ص١٦١ .

[٢] - نفسه، ص ١٦٢ .

وهذا هو مذهب أكثر الفلاسفة، وكذلك يجب تكفير من قال منهم أن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه أو لا يعلم إلا الكليات، فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص فلا يعلمها لأن ذلك تكذيب للرسول(ص) قطعا وليس من قبيل الدرجات التي ذكرناها في التأويل"[١].

ومعنى هذا، أن الغزالي يجعل من الدرجات السابقة الذكر في التأويل قانونا أو معيارا توزن به التأويلات المختلفة، فمن تقيد بها سلم من التكفير والعكس، فإن من خالفه لزمه التكذيب، ومن ثمة التكفير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الغزالي يقسم النظريات والآراء إلى قسمين، قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة· الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر وما عداه فروع ولا تكفير، في نظره. في الفروع إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلا دينيا علم من الرسول(صلعم) بالتواتر[٢]. وأما التكفير فيكون في أصول القواعد، ويلاحظ أيضا أن الغزالي يؤسس التكفير وهو حكم شرعي(ديني) على أساس ابستمولوجي، وهو النظر في التأويل إن كان قطعيا أم ظنيا، هذا مع الإشارة إلى أن الغزالي يأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة، فإن كان التأويل مضرا بالعامة بدع صاحبه، ويؤكد هذا أبو حامد في قوله: "نعم إن كان فتح هذا الباب يؤدي إلى تشويش قلوب العوام فيبدع به خاصة

---

١ - نفسه، ص ١٦٣

٢ - نفسه، ص ١٦٥.

صاحبه في كل ما لم يؤثر على السلف ذكره"[1]. ولهذا رأيناه فيما تقدم يمنع التأويل على العامي، كما يمنع التصريح بالحكمة للعامة .

هذه خلاصة موقف الغزالي من التأويل ومن المؤولين، ومن المؤسف حقا أن نرى خصوم الغزالي ينتقدون تكفيره للفلاسفة في المسائل الثلاث واصفين موقفه هذا بالتطرف والتزمت الديني متجاهلين بذلك الجوانب الإيجابية في فكره التي أشرنا إليها فيما سلف مثل التسامح الديني والنهي عن الغلو في التكفير والاحتكام إلى منطق العقل السليم (البرهان القاطع) إلى غير ذلك من الآراء التي عبر عنها في قانون التأويل وليس هناك أدل من قيمة هذه الآراء وأهميتها أكثر من أثرها في الفكر الفلسفي

الإسلامي، حيث نجد الكثير من الفلاسفة قد تأثروا بموقف الغزالي من التأويل.

المبحث الثالث: أهم المسائل الخلافية

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن نقد الغزالي للمتكلمين قد انصب على جانبين ، أحدهما منهجي والآخر موضوعي، وبعد أن انتهينا من الجانب الأول سنحاول فيما يلي أن نركز على الجانب الثاني والمتمثل في نقده لآراء المتكلمين في مختلف المسائل والمشكلات الكلامية، مقتصرين على الأهم منها تفاديا للتطويل من جهة ومن جهة أخرى لأن في ذلك

---

[1] نفسه، ص ١٦٢ .

كفاية لإبراز أهم معالم المنهج النقدي عند الغزالي الذي هو موضوع بحثنا.

أولا: مسألة التوحيد

تعتبر مسألة التوحيد الأهم في علم الكلام، وقد احتلت موقع الصدارة في مؤلفات المتكلمين ومناظراتهم حتى أن البعض قد دعا علم الكلام باسم علم التوحيد نسبة إلى هذه المسألة[١]، وقد جعلها المعتزلة موضوع الأصل الأول من أصولهم الخمسة، وكذلك فعل الغزالي في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" حيث خصص لها القطب الأول منه وذلك تحت عنوان (النظر في ذات الله)[٢]، وهو يبرر ذلك تبريرا شرعيا وعقليا حيث يقول: "وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فإنا إذا نظرنا في العام لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث أنه صنع الله سبحانه، وإن نظرنا في النبي (صلعم) لم ننظر فيه من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات، بل من حيث أنها تعريفات بواسطته من الله تعالى، فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عزوجل وفي رسول الله (ص) وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى"[٣].

---

[١] ـ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص١٩٠، وكذلك الإيجي، مرجع سابق، ص٢٧، وانظر أيضا: حسين مروة، مرجع سابق، ص٦٤٩.

[٢] ـ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨٥

[٣] ـ نفسه، ص٧٤

فمن خلال هذا النص يتضح لنا أن الغزالي يعتبر الغاية من علم الكلام هي معرفة الله عز وجل حق المعرفة، وهذا هو أكمل العلم وأشرفه[١]، وهو بذلك يتفق مع الفلاسفة في نظرتهم إلى الغاية من الحكمة (الفلسفة)، ونظرا للأهمية التي يكتسبها النظر في الذات الإلهية فقد اختلف العلماء والمفكرون في موقفهم من علم الكلام فانقسموا إلى مستحسن كالأشعري[*] وغيره، مبررين ذلك بأهمية الموضوع، ومعارض له كبعض علماء السلف، مبررين ذلك بخطورة البحث في هذه المسألة[٢]، وقد عبر الشافعي عن ذلك بقوله: "تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم أخطأتم ولا تتناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم كفرتم[٣]. وبما أن علماء الكلام والغزالي قد خاضوا في هذه المسألة، فسوف نتطرق فيما يلي إلى الخلاف فيما بينهم حوله. يرى الغزالي أن الكلام في هذا الأصل يتفرع إلى سبع دعاوى هي ، وجود الله وأنه قديم وباق وليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وأنه مرئي ومعلوم وواحد. والمتمعن في هذه الدعاوى يتبين له بوضوح أن مذهب الغزالي في التوحيد، يتفق مع مذهب الأشاعرة، على العموم إذا يمكن اعتبار ذلك من أصول مذهبهم[٤]، ومن جهة أخرى يتضح أن

---

[١] ـ محمد البهي، الغزالي . ، مرجع سابق، ص٣٩ .

[*] – لقد ألف أبو الحسن الأشعري رسالة في هذا الموضوع بعنوان "إستحسان الخوض في علم الكلام" وهذا يؤكد ما قلناه سابقا من أن الغزالي لا يقلد الأشاعرة في كل كبيرة وصغيرة

[٢] – أنظر رزق الحجر، مرجع سابق، ص ٨٦ وما بعدها .

[٣] – محمود الخالدي، العقيدة وعلم الكلام، ص ١ .

[٤] – الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣٤٥ وكذلك: البغدادي الفرق بين الفرق، ص ٣٣٢ وما بعدها وأيضا: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ٩٢ وما بعدها

مذهبه مخالف لمذهب المعتزلة والمشبهة والمجسمة في الكثير من الفروع، وما يهمنا هنا ليس آراء الغزالي الإيجابية[*]، وإنما السلبية(النقدية) منها فحسب. وهذا ما نوضحه من خلال المسالة الموالية وهي من فروع مسألة التوحيد.

١ـ مسألة التجسيم والتشبيه

أثارت مسألة استواء الله عزوجل على العرش جدلا كبيرا بين المتكلمين، فقد ورد في القرآن الكريم، الذي يعد المرجع الأساس لعلماء الكلام، قوله عز وجل: "الرحمن على العرش استوى" [طه:٠٤]. إن تفسير هذه الآية الكريمة، أي فهمها فهما ظاهريا دون تأويلها يترتب عنه الوقوع في التجسيم والتشبيه، أي اعتبار الله عزوجل جسما مشابها للأجسام، وهذا ما وقع فيه بعض الظاهرية ممن عرفوا باسم المشبهة والمجسمة والحشوية[١]، الذين وجدوا جراء قولهم هذا معارضة شديدة من طرف أنصار التنزيه وعلى رأسهم المعتزلة والأشاعرة وبعض رجال السلف من أهل السنة وفي مقدمتهم الإمام مالك بن أنس ـ رضي الله عنه ـ صاحب الرأي المشهور في هذه المسألة وهو قوله: "الاستواء معلوم والكيفية

---

* – فيما يخص آراء الغزالي الإيجابية في مسألة التوحيد، أنظر: إحياء علوم الدين، ج ١، كتاب قواعد العقائد، ص ١٠٥ وما بعدها .

١ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ح١، ص ٢٨١، وكذلك: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٥ . وأيضا: ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ح٢، ص ١٢٥ ، وبهامشه : الملل والنحل للشهر ستاني، ج١، ص ٦٢، وكذلك علي سامي النشار، ج١ ، ص ٣٤٦ .

مجهولة والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب"[١]. فقد نفى هؤلاء التشبيه والجسمية عن الله عز وجل وبدعوا أنصاره وكفروهم، منزهين بذلك الله عز وجل عن كل صفات الجسمية والتشابه مع المخلوقات من مختلف الأجسام، متخذين من قوله تعالى:"ليس كمثله شيء" [الشورى:١١] أساسا ومبدأ لهم[٢]، ومن هنا نبعت المشكلة، فمن جهة، هناك آيات يدل ظاهرها على التشبيه والتجسيم، ومن جهة أخرى، ثمة آيات تعارض التشبيه وتدل على التنزيه الصريح، وقد كانت هذه الآيات حجة لأنصار التنزيه، فما هو يا ترى موقف الغزالي من هذه المشكلة؟ وبالتالي من المذاهب السابقة؟.

إن الغزالي يعتبر الآيات والأحاديث التي يدل ظاهرها على التجسيم ومن أمثلتها إضافة إلى الآية السابقة قوله عز وجل: "وهو معكم أينما كنتم" [العنكبوت:٧٦] وقوله (صلعم): "ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا"[٣]، وقوله أيضا (صلعم): "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان" إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث[٤]، يعتبر ذلك من المتشابهات، غير أنه يميز بينهما وبين بعض الآيات المتشابهة الأخرى،

---

[١] – الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام ، ص ٦٤ . وانظر أيضا. ابن حزم، ج ٢، ص ١١٧، وبهامشه، الشهر ستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٨، ١١٩.

[٢] – الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص ٢٣٥ وكذلك البغدادي، مرجع سابق، ص ١١٥ ، وأيضا، رزق الحجر، مرجع سابق، ص ٣٣٥ وما بعدها.

[٣] ورد الحديث في سنن الترمذي، باب في نزول الرب تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة، ج١، حديث رقم ٤٤٨، تح . عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر العربي ، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٣٨ .

[٤] – أنظر ابن حزم ، الفصل والأهواء والنحل ، ج٢ ، ص ١١٧ وما بعدها

مثل حروف أوائل بعض السور، كقوله عز وجل:" ألم..."، "كهيعص..."، "ن ..."، إلى غير ذلك من المتشابهات.

إن هذه الحروف لايمكن فهمها، في نظر أبي حامد، إلا بتوضيح من واضعها، وأما الآيات والأحاديث الأولى فيمكن فهمها من طرف العلماء وأهل اللغة ، وليس ذلك فرض عين عليهم، يقول أبو حامد في هذا الصدد: " وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ، وليست أقول أن ذلك فرض عين، إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبيه بغيره، فأما معاني القرآن، فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضي قول من يقول، أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور، فإن أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني، ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها ، فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أراده، فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته"[1]. ومعنى هذا، أن العلماء مطالبون بتأويل هذه الآيات وفهميها وأما العوام فلابد من إلجامهم وعدم الخواص بهم في تأويلها، بل الصحيح فيما يرى الغزالي أن ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث وتحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. يقول الغزالي: "وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل ليس هذا بعشكم فأدرجوا فالكل علم رجال، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس"[2]. فهو إذن يعتبر

---

[1]. الغزالي الإقتصاد في الاعتقاد، ص ص (١٠١ ـ ١٠٢)

[2] – المصدر نفسه، ص ص (١٠١ـ١٠٢).

مسلك الإمام مالك وهو مسلك السلف الصالح من أهل السنة المسلك الأمثل في إجابة العوام عن هذه المسألة[١]، ويبرر الغزالي ذلك بعجز عقول العوام وقصورها عن إدراك بعض المعقولات وعدم إحاطتها باللغة وسوء فهمها لتوسيعات العرب في الاستعارات[٢]، ومعنى ذلك، أنه يعتبر هذه الآيات والأحاديث تعابير مجازية لايمكن فهمها إلا بتأويل ظاهرها، وهذا لا يتأتى إلا لفطاحلة اللغة العربية الذين أحاطوا باللسان العربي، وبقدرته على الاستعارة والبيان، وعليه، فإن فهم هذه الآيات فهما صحيحا يقتضي البحث عن الألفاظ الصالحة لمثل هذه الاستعارات بشرط أن يكون معناها مما يتقبله العقل ولا يحيله، وهكذا يسلك الغزالي هذا المسلك في تأويل الإستواء، حيث يرى أن الاستواء هو نسبة للعرش، وهذا يقتضي أن يكون العرش إما معلوما لله أو مرادا له أو مقدورا عليه أو محلا له مثل محل العرض، أو مكانا له مثل مستقر الجسم، فلا تخرج، إذن، نسبة العرش إلى الاستواء عن هذه المعاني، غير أن بعضها، فيما يرى أبو حامد، تستحيل عقلا وبعضها الآخر لا يصلح اللفظ للاستعارة به، وعليه، فإن النسبة الصحيحة هي التي يتقبلها العقل ولا يمنعها، ويصلح لها اللفظ ولا ينبو عنها، والمتفحص للمعاني السابقة يجدها إما يصلح لها اللفظ ويحيلها العقل أو يتقبلها العقل ولا يصلح لها اللفظ، إلا نسبة واحدة وهي كونه مقدورا عليه، فإن هذه النسبة يتقبلها العقل ويصطلح لها اللفظ، فتكون، إذن، هي المراد من قوله عز وجل: ""الرحمن على

---

[١] - نفسه، ص ص(١٠١ - ١٠٢).

[٢] - نفسه ، ص ص(١٠١. ١٠٢) .

العرش استوى"، يقول أبو حامد في هذا الصدد: "وأما كونه مقدورا عليه وواقعا في قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الإستيلاء عليه لأن يمتنع به وينبه على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لايحيله العقل الاستيلاء عليه لأن يمتنع به وينبه على غيره الذي في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعا. أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وإنما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها، فمن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر: "قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق"[1]، فمن خلال هذا يتضح لنا جليا مدى اهتمام الغزالي باللغة في فهم معاني القرآن وتفسيره، فقد جعل الإلمام بقواعد اللغة والنحو والبلاغة ومعرفة الشعر العربي القديم الذي يمتاز بقوة فصاحته وبلاغته شرطا لابد منه للمفسرين[2]، وهو بذلك يشاطر المعتزلة إلى حد بعيد الذين جعلوا من اللغة أساسا لفهم القرآن وتأويله، مثلما يتضح في تفسيرهم ولعل أصدق مثال على ذلك تفسير الكشاف للزمخشري[3]، وهذا ما جعل تفسير الغزالي لقوله تعالى "الرحمن على العرش استوى"

---

[1]- نفسه، ص ١٠٤

[2]- الغزالي ، إلجام العوام عن علم الكلام ، ص٨١.

[3]- غولد زيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٥١، وكذلك نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص٥٢

يتفق ورأي المعتزلة في ذلك ، بل إننا نجد أكثر من ذلك أن المعتزلة قد استشهدوا بنفس البيت الشعري الذي استشهد به الغزالي[١].

وعلى الرغم من المجهود اللغوي ـ خاصة ـ الذي بذله كل من الغزالي والمعتزلة في تفسيرهم أو بالأحرى تأويلهم للاستواء، فإن ابن حزم يرفض هذا التأويل، وذلك بالاعتماد على نفس المسلك اللغوي، حيث يرى أن اللغة العربية لا تحتمل هذا المعنى الذي أشار إليه كلا من الغزالي والمعتزلة[٢]. إلا أنه مع ذلك، يتفق معهم في تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم، وأيا كان الأمر، فإن الغزالي يعتبر مسلك التأويل العقلي واستخدام المجاز هو المسلك الأمثل في التعامل مع الآيات والأحاديث التي تثير مشاكل من جنس المشاكل التي تثيرها آية الاستواء على العرش، أي مشاكل التجسيم والتشبيه، من ذلك مثلا قوله (صلعم): "ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا"[٣]، إن ظاهر هذا الحديث الشريف يوحي بالتجسيم، إذ النزول يعبر عن الحركة والانتقال من مكان لآخر، وهما من الأعراض المتعلقة بالأجسام، ثم إن ظاهر هذا الحديث يتنافى مع قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"، غير أن الغزالي لا يجد بدا في دفع هذا الفهم والاعتراض عليه، وهو فهم العامة من الناس في نظره[٤]، وذلك تماشيا مع مذهبه القائم على تنزيه الله عن الجسمية وعن الأعراض، حيث

---

[١] – ابن حزم، مرجع سابق، ص١١٧، وما بعدها .

[٢] – نفس المرجع ، ص١١٧ وما بعدها .

[٣] – الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص١٠٧.

[٤] – نفسه، ص ١٠٧

يرى أن هذا الحديث يمكن تأويله من وجهين: أحدهما، اعتبار النزول تعبيرا مجازيا، حقيقته إضافة النزول إلى ملك من ملائكة الرحمان، فالدي ينزل في الحقيقة، إذن، ليس الله عز وجل، وإنما ملك من ملائكته، ومثل هذه الاستعارة والتعابير الفنية ليست غربية عن النصوص القرآنية ولا على اللسان العربي، مثال ذلك، قوله عز وجل: "واسأل القرية" [يوسف:٨٢]، فالمسؤول في الحقيقة هم أهل القرية وليست القرية، يقول الغزالي في هذا المعنى: "وهذا أيضا من المتداول في الألسنة أعني إضافة أحوال التابع إلي المتبوع، فيقال: ترك الملك على باب البلد، ويراد عسكره [...] وهذا جلي واضح[١]".

أما الوجه الثاني الذي يصلح لتأويل هذا الحديث، في نظر أبي حامد، فهو أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق، كما يستعمل الارتفاع للتكبر، ويبرز الغزالي جواز ذلك باستخدام أمثلة من اللغة العربية منها قول القائل، فلان رفع رأسه إلي عنان السماء، أي، تكبر وأما إذا أسقطت رتبته فيقال قد هوى إلى أسفل السافلين[٢]، وعليه، فإن الغزالي يعتبر هذا المعني أي اللطف والتواضع هو الأنسب للحديث السابق، ويقول في هذا الصدد: "أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق، فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز، وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه، وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم

---

[١] ـ نفسه، ص ١٠٧

[٢] ـ نفسه، ص ١٠٧

المبالاة، فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه"[١]، ويتضح لنا من جلال هذا القول أن الغزالي لا يكتفي بالبحث عن المعني المناسب للفظ، بل يشترط إضافة إلى ذلك أن يكون هذا المعني معقولا، على أن المعقول عند الغزالي . كما هو عند المعتزلة أيضا . هو ما وافق المذهب، وعليه فإن التأويل المعقول للحديث هو الذي يعبر عن التنزيه وأما التأويل الذي يعبر عن التجسيم فهو تأويل غير معقول، هذا عن تأويل الغزالي للنزول في قوله (صلعم): "ينزل الله تعالي كل ليلة إلي السماء الدنيا "، وأما تخصيصه (صلعم) السماء الدنيا وكذا الليل في نفس الحديث فهو لا يتعارض في نظر أبي حامد مع التأويل المقدم، إذ السماء الدنيا هي رمز وإشارة إلي أسفل وآخر درجات التواضع واللطف، وأما الليالي. فهي رمز الخلوة، وعند الخلوة تصفو القلوب وتكثر الدعوات[٢]، يقول الغزالي في هذا الصدد: "إن معناه أن رحمتي ونعمتي أشد انصبابا إلى عبادي من طاعتهم إلي وهو كما قال:" لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم لأشد شوقا" [٣]، ويعقب أبو حامد على ذلك بقوله: " تعلى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع ألم وحاجة إلى استراحة، وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب، وكما عبر بالغضب والرضى عن إرادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة"[٤]،

---

[١] . نفسه، ص ١٠٧

[٢] . الغزالي، الاقتصاد في الاعتماد ، ص ١٠٧

[٣] . نفسه، ص١٠١

[٤] . نفسه، ص ١٠١ و ما بعدها

من خلال هذه الأقوال يتضح لنا أن الغزلي لا يتوانى لحظة ولا يدخر جهدا في تنزيه الله عن الجسمية كلما دعت المناسبة لذلك، أي كلما صادفته آية أو حديث يدل ظاهره على التجسيم كالحديث الذي ورد فيه قوله (ص) "يمين الله في الأرض"[١]، فالجاهل فيما يرى الغزالي يظن " أنه أرادبه اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم [...] ثم إنه إن فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود فيدرك بأدنى مسكة أنه أستعير للمصافحة، فإنه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك، فاستعير الفظ لذلك، والكامل العقل البصير لا تعظم عنده الأمور، بل يفهم معانيها على البديهة"[٢].

٢ـ مسألة الرؤية

اختلفت الفرق الكلامية في مسألة رؤية الله في الآخرة ، فقد ذهب كل فريق في ذلك مذهبا يتسق مع اتجاهه الكلامي العام، ويمكن التمييز في هذا الصدد بين ثلاثة مذاهب أساسية، أولها: يثبت رؤية الله في الآخرة لأنه جسم وهؤلاء هم المجسمة والمشبهة الذين أثبتوا الجهة[٣]. والمذهب الثاني، ينكر الرؤية تماشيا مع مذهبه في إنكار الصفات والجهة وهؤلاء

---

١. نفسه، ص ١٠١ و ما بعدها

٢. النشار، مرجع سابق، ص٢٨٨

٣. نفسه، ص٢٨٨

هم المعتزلة[١]، والجهمية[٢]، وأما المذهب الثالث، فهو مذهب أهل السنة والأشاعرة الذين جوزوا الرؤية مع نفي الجهة والجسمية[٣]، فما هو موقع الغزالي من هذه المذاهب؟

يدعي أبو حامد الغزالي أن الله سبحانه وتعالى مرئي، أي تجوز رؤيته في الآخرة، وهو مع ذلك ليس بجهة[٤]، فهو بهذه الدعوى مخالف للمعتزلة[*]، الذين ـ مثلما ذكرنا ـ أنكروا الرؤية إنكارا تاما في سياق مذهبهم العام في التوحيد القائم على التنزيه، وقد دافعوا على وجهة نظرهم هذه بالاعتماد على مسلكهم في الاستدلال الذي يجمع بين العقل والشرع معا، مع تأويل النصوص الشرعية إذا تعارض ظاهرها مع العقل[٥]، وقد استعمل الغزالي نفس مسلك المعتزلة لإثبات الرؤية أي الاستدلال بالعقل والنقل معا[٦]، مثلما يتضح فيما يلي:

---

[١] ـ الأشعري، مرجع سابق، ج١ ، ص ٢٣٨ وكذلك: البغدادي، مرجع سابق، ص١١٤. وأيضا: الإسفراييني، مرجع سابق، ص٣٧، وأيضا: الشهرستاني، ج١، ص٥٥، و أيضا: النشار، ج١، ص٤٢٣، وحسين مروة، مرجع سابق، ص٦٩٩ .

[٢] ـ النشار، مرجع سابق، ص٣٤١ .

[٣] ـ الأشعري، مرجع سابق، ج١، ص ٣٤٦. وكذلك: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم و تحقيق، فوقية حسين، ج١، دار الأنصار، القاهرة، ط١ ١٩٧٧، ص٣٥ ، أيضا : الإيجي، ص٢٩٩، وانظر أيضا: النشار، ج١، ص٢٥٥ و ٢٦٩ . و كذلك: حسين مروة، مرجع سابق، ص ٧٠١.

[٤] ـ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٧ .

[*] ـ يعتبر مذهب المعتزلة من أكثر المذاهب مخالفة للغزالي في هذه المسألة ، و لذلك فهو يركز انتقاداته على هذا المذهب ، أما مذهب المجسمة فهو في نظره مصرح بالكفر لقوله بالتجسيم ، ومن ثم فإن الإعتقادية كمن يسجد للأصنام والتماثيل، لذلك يترفع الغزالي عن نقده

[٥] ـ غولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ، ص ١٥٢ وما بعدها، وكذلك: نصر حامد أبو زيد، ص١٩٠ وما بعدها .

[٦] ـ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص١٠١ وما بعدها، وكذلك : إحياء علوم الدين، ج١، ص١٠٨ .

ـ **نقد المسلك العقلي**: يستغل الغزالي في معرض إثبات الرؤية أدلة المعتزلة على امتناع الرؤية ليرد عليها حتى إذا كان له ذلك وصل إلى نقيض رأيهم أي إثبات الرؤية، ويتلخص مسلك المعتزلة في القياس التالي[1]: إذا كان الله مرئيا فهو بجهة من الرأي. ولكنه ليس بجهة من الرأي. فهو إذن سبحانه وتعالى ليس مرئيا. وهذا القياس مثلما يتضح مبني على مقدمتين (أصلين)، أولاهما، أنه تعالى إن كان مرئيا فيلزم عن ذلك أنه بجهة، وهذا الأصل معلوم في نظرهم بالضرورة لأن ما ليس بجهة فهو غير قابل للرؤية، وهذا معلوم بالحس والمشاهدة، وأما المقدمة الثانية فهي أنه تعالى ليس بجهة وهذه في نظرهم قضية معلومة أيضا بالضرورة لأن كونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا أو جسما وكل ذلك محال في مذهب المعتزلة القائم على التوحيد أي التنزيه المطلق بمعنى نفي الصفات وسلبها عن الله كلية بما في ذلك الجهة، وذلك تفاديا للوقوع في التجسيم، وإذا كان الغزالي لا ينازع في صورة هذا القياس ـ ولا يستطيع ذلك ـ فهو ينازع في مادته حيث يرى أن مقدماته ليست ضرورية وبالتالي فلا يمكن التسليم بصحتها، على الأقل في الأولى منهما، وذلك كاف للطعن في صحته، وفي هذا الصدد يقول أبو حامد: "أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم، وهو أن هذا اللازم [أي أنه ليس بجهة] محال، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. فنقول لم قلتم أنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرأي، أعلمتم ذلك بضرورة، أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فلا بد من

---

[1] - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ص(١٠٧ ـ ١٠٨).

بيانه. ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئا إلا وكان بجهة من الرأي مخصوصة"[١]. فقد اعتمد المعتزلة إذن في هذه المقدمة على قياس التمثيل، أي قياس الغائب على الشاهد، وهو أن الأجسام المرئية في الشاهد توجد بجهة، فقالوا قياسا على ذلك أن الله إن كان مرئيا فهو بجهة، يقول الغزالي معبرا عن هذا المسلك:" وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه"[٢]، ومن الطبيعي أن يعترض الغزالي على هذا المسلك استنادا إلى موقفه العام من التمثيل حيث يعتبره أضعف أنواع الاستدلال العقلي كما مر معنا، ولهذا يرد على المعتزلة قائلا: "فيقال: وما لم ير فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل ، فإننا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسما"[٣] وهذا خطأ طبعا إذا الفاعلية ليست هي علة الجسمية، كما أن الجهة ليست هي علة الرؤية، أي أن الجسم لايرى لأنه بجهة فحسب وأنه إذا انتفت الجهة عنه انتفت رؤيته، ويقدم الغزالي عدة شواهد على شاكلة هذا الاعتراض محاولا من خلالها أن يلزم خصومه الحجة، من هذه الشواهد قوله: "إن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة [...] ومن أنكر منهم فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة ومعلوم أنه ليس في مقابلة

---

١ - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٨.

٢ - نفسه، ص١٠٨.

٣. نفسه، ص١٠٨

نفسه"[١]، ويضيف الغزالي معقبا على هذا الاستدلال النقدي قائلا: "ولا ينبغي أن تستحقر هذا الإلزام فإنه لا مخرج للمعتزلة عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له أن يمكن أن تبصر نفسك في مرآة الحكم بأنه محال"[٢].

المسلك الثاني: وهو يقوم على العموم على التحليل اللغوي لمعنى الرؤية أكثر مما يقوم على القياس العقلي، ومثل هذا المسلك ليس بغريب في فلسفة الغزالي بل يشكل أحد ركائز فلسفته النقدية على غرار المعتزلة[٣]، فقد سبق وقد ذكرنا وأن الغزالي يعتبر الكثير من الإشكالات الفلسفية مردها إلى غموض اللغة وبتالي فإن حل هذه الإشكالات مرهون بحل مشكلة اللغة، وذلك ممكن عن طريق التأويل. وفي هذا الصدد فإن الغزالي يرى أن من بين الأسباب التي تدفع الخصم إلى إنكار الرؤية هو عدم فهمه للمعنى المقصود منها فظن: "أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان"[٤]، ومعنى ذلك أن رؤية الله والنظر إليه تختلف عن رؤية الأجسام والألوان، لأن الله في مذهب الغزالي ـ كما في مذهب المعتزلة أيضا ـ ليس كالأجسام والألوان، ولكن ولكن ذلك لا ينفي عنه الرؤية لأن لهذه الأخيرة معاني متعددة، وبالتالي، "فإن نفي من معانيها معنى لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى

---

[١] - نفسه، ص١٠٨.

[٢] - نفسه، ص١٠٩.

[٣] - أنظر: غولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٥٢، وكذلك: نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص١٩٠ وما بعدها.

[٤] - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٩.

أمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية الحقيقة، أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة، وإن لم يكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع كما دل عليه العقل"[1]، ومعنى هذا، أن الغزالي لا يمنع التأويل إذا لا يتعارض مع ما نصت عليه النصوص الشرعية، ولا يتعارض مع أدلة العقول، وهذا المنهج هو الذي سلكه في إثبات الرؤية، حيث يرى أن هذه الكلمة تدل في المفهوم الشائع على معنى له محل وهو العين ، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات، ومعنى هذا أن حصول معنى الرؤية مقرون بشرطين أولهما العين التي تعتبر عند عامة الناس أداة النظر ومصدر الرؤية ومحلها، وثانيهما موضوع هذا النظر وهو الأجسام بمختلف أعراضها من ألوان وأشكال ومقادير إلى غير ذلك مما يمكن رؤيته، غير أن الغزالي يعترض على هذا المفهوم، حيث يرى أن الرؤية لا ترتبط بالعين ارتباط العلة بالمعلول بحيث متى حصل إدراك الموضوع مهما كانت آلة هذا الإدراك أعتبر ذلك رؤية سواء حصل ذلك بالعين أو بالقلب أم بالدماغ أم بالجبهة أم بغير ذلك، يقول الغزالي في هذا الصدد: "أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم. ولنا أن نقول علمنا بقلبنا عند إدراكنا الشيء بالقلب، أو الدماغ إن أدركنا الشيء بالدماغ، وكذلك إن

---

[1] . نفسه، ص ١١٠ .

أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين"[١]، فالرؤية إذن لا تسمى كذلك بالنظر إلى محلها ، وكذلك يرفض الغزالي أن يكون الموضوع المرئي ركنا من أركان الرؤية حيث يقول في ذلك: "وأما المتعلق بعينه فليس ركنا في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة. فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية، ولو كان المتعلق بالجسم رؤية فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة، وإطلاقا هذا الاسم"[٢] ومعنى هذا، أن اسم الرؤية لا يطلق على أساس محله ولا على أساس موضوعه وإنما لأمر آخر هو كما يحدده الغزالي: "نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل"[٣]، فهذا النوع من الإدراك والكشف الذي يفوق درجة التخيل هو الذي يستحق اسم الرؤية، وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله: "فإذا التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارا، وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكل ما لا صورة له، أي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال، فإن هذه أمور نعلمها، ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك فالنظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل فإن كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم

---

[١] ـ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ١١٠

[٢] ـ نفسه ، ص١١٠

[٣] ـ نفسه، ص١١٠

رؤية. كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية[١]، وحسب الغزالي أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكذا في ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته. بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيدا استضاح في ذات الله سبحانه وتعالى وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها[٢]. وهكذا ينتهي الغزالي من نقده للمعتزلة إلى إثبات الرؤية بطريق عقلي مضاد يمكن صياغته على النحو التالي: كل ما هو موجود معلوم. وكل ما هو معلوم مرئي. والله عز وجل معلوم لأنه موجود. إذن فهو مرئي فالوجود يلزم عنه العلم به وهذا الأخير تلزم عنه الرؤية، وبهذا الطريق العقلي أثبت الغزالي جواز رؤية الله في الآخرة، ولكنه يشترط إلى جانب ذلك ارتفاع الموانع والمعيقات وفي هذا الصدد يقول: "إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم، والنفس في شغل البدن وكدورة صفائه، فهو محجوب عنه [...] فإذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور، وزكيت القلوب بالشراب الطهور، وصيفت بأنواع التصفية والتنقية، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالي ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره أو ما شئت من عبارات. فلا مشاحة غيها"[٣]، وواضح من هنا أن الغزالي يسير على خطى

---

[١]. نفسه، ص ١١١ .

[٢]. نفسه ، ص ١١١

[٣] ـ الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٢.

الأشاعرة[١] الذين أثبتوا الرؤية وإن كان لكل منهما مسلك مغامر للآخر، إلا أن الغزالي استطاع أن يجمع بين المسلكين معًا. أي بين طريق الإلهام وطريق العقل.

- نقد الدليل النقلي

لقد اعتمد المتكلمون في مسألة الرؤية على أدلة نقلية سواء المؤيدون منهم أم المعارضون ، وتتمثل هذه الأدلة في النصوص القرآنية حيث دلت بعض الآيات في ظاهرها على جواز رؤيته تعالي مثلما دل بعضها الآخر على انتفائها ومن أهم هذه الآيات قوله عز وجل:﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [القيامة: ٢٢.٢٣]، وقوله عز وجل: "لا تدركه الأبصار" [الأنعام: ١٠٣]، ونظرا لتعارض المعني الظاهري لهذه الآيات مع بعضها البعض، فإن كل فريق حاول تأويل الآيات التي تتعارض مع مذهبه تأويلا يتفق وموفقه من المسألة[٢]، وقد بدل المعتزلة جهودا كبيرة في هذا المجال نظرا لوجود آيات عديدة يدل ظاهرها على انتقاء الرؤية[٣]، غير أن هذه المجهود لم تكن لتقنع خصومهم وعلى رأسهم الغزالي الذي انتهج المعتزلة في هذه المسألة حيث أورد الآيات التي يدل ظاهرها على جواز

---

[١] . أنظر: عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، ج٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ،ط٣ ، ١٩٨٣ ، ص١١٢

[٢] . أنظر محمود صبحي، دراسات فلسفية في الفرق وعلم الكلام ، ج٢، دار النهضة العربية ، بيروت، ص٦٦ وما بعدها.

[٣] – الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ص(١١٢ – ١١٣).

الرؤية، أما الآيات التي استشهد بها المعتزلة على نفي الرؤية فقد عمل على تأويلها يتفق في نظره مع مقتضيات

العقل والشروع معا[١].

ثانيا: مسألة الصفات

مسألة صفات الله عز وجل من المسائل الهامة في علم الكلام وهي ترتبط بمسألة التوحيد والألوهية ولذلك تناول المعتزلة مذهبهم فيها ضمن الأصل الأول من أصولهم الخمسة وهو (التوحيد) الإشكالية المطروحة هنا هي التالي: هل يجوز وصف الله عز وجل بصفات البشر كالعلم والقدرة والإدارة والحياة والسمع والبصر والكلام وغيرها، وقد وردت هذه الصفات في القرآن الكريم أم أنه من غير الجائز وصفة بذلك؟ مع العلم أن كل موقف من هذين الموقفين، أعني الموقف المثبت للصفات (الصفاتية) أو الموقف السالب لها (المعطلة)[*] يترب على قوله هذا، في نظر خصومه، عدة محالات عقلية وشرعية لا تتماشى والعقيدة الإسلامية.

لقد عبر أبو حامد الغزالي عن موقفه من هذه المسألة بصورة غير مباشرة في كتاب (تهافت الفلاسفة) وذلك في سياق نقده للفلاسفة،

---

[١] - نفسه، ص ص (١١٢ - ١١٣)، وكذلك : الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٠٨.

[*] - لما كانت المعتزلة ينفون الصفات و لسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة، فالصفاتية هم السلف " وهم أهل السنة والجماعية " وهم "المثبتة" فهم إذن يمثلون رد فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات، النشار، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٥، وكذلك: الشهر ستاني، الملل والنحل، ج ١ ، ص ١١٦ .

وبالخصوص في المسائل الإلهية منه[١]، وبصورة صريحة في كتابة (الإقتصاد في الاعتقاد)، ومخلص دعواه "أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم"[٢]، فهو إذن صفاتي يثبت الصفات الله عز وجل. والحقيقة أنه لا أحد من المسلمين يجادل في هذه المسألة طالما أن الله قد سمى نفسه بهذه المسميات مثلما جاء في القرآن الكريم "وهو بكل شئ عليم" [البقرة:٢٩]، "وهو على كل شيء قدير" [الملك:٠١]، "فعال لما يريد" [البروج:١٦]، "وإن أحد من المؤمنين إستجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" [التوبة:٠٦] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة، والفرق الكلامية كما سبق وأن ذكرنا كلها مؤمنة بالقرآن وتتخذ منه مرجعا لآرائها مهما كانت عقلانيتها، وأن المعتزلة لم تسم بالمعطلة لأنها أنكرت ذلك، فهي لم تنكر ما صرحت به النصوص القرآنية، غير أن هذه التسمية إنما لحقت بها جراء تأويلها لهذه الصفات[٣] أو بالأحرى نتيجة حكمها على هذه الصفات، أعني، هل هذه الصفات زائدة على الذات أم هي عين الذات؟ وهل هي قديمة أم حادثة؟ وستتناول فيما يلي أهم مسالك المتكلمين في الصفات وموقف الغزالي النقدي منها .

---

[١] - الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٢

[٢] الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٩ ، وأنظر أيضا : إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٠٨ وما بعدها .

[٣] – الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٥ ، وكذلك: البغدادي، مرجع سابق، ص ١١٤ وما بعدها، وأيضا. الشهرستاني، ج ١، مرجع سابق، ص ٥٥، وأنظر: محمود القاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٧٦، وأيضا: النشار، ج١، مرجع سابق، ص ٤٢٢.

١ـ القدرة

اتصافه عز وجل بالقدرة أمر لا ينكره مسلم مهما كان انتماؤه المذهبي، فجل الفرق الإسلامية تتفق على أنه تعالى قادر، أنه تعالى قادر، وأنه من غيره، بل يكاد وصف القدرة يكون ملازما له، بمعنى وصفا ذاتيا له، وهذا ما ورد في القرآن الكريم كنحو قوله تعالى: "وهو على كل شيء قدير" [الملك: ٠١]، وإنما الاختلاف الذي وقع بين الغزالي وخصومه من المتكلمين، وخاصة المعتزلة منهم، يكمن في أمرين أساسيين، الأول يتعلق بالمسلك الأمثل للاستدلال على قدرته تعالى، والثاني يتعلق بحكم هذه الصفة في علاقتها بالذات، بمعنى هل هي عين الذات أم هي الذات أم هي زائدة عليها؟، وهل هي قديمة أم حادثة؟

فبخصوص الأمر الأول، فإن المعتزلة قد سلكوا في الاستدلال على قدرة الله تعالى مسلكا عقليا، إلا أن هذا المسلك لم يرق، في نظر الغزالي، إلى مستوى البرهان القطعي، بمعنى أن أدلتهم جدلية أكثر منها برهانية، وهذا ما جعله يسلك مسلكا مغايرا، حيث يقول في هذا المعنى: "ندعي أن محدث العالم قادر، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب، على أدلة عقلية منطقية يمكن تلخيصها فيما يلي وذلك يدل على القدرة"[1]، فالغزالي إذن يبرهن على قدرة الله بالاعتماد: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر. والعالم فعل محكم

[1] . الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٩ وما بعدها

. فهو إذن صادر من فاعل قادر. إذن هذا القياس . وهو من نوع الأقيسة الحملية . يقوم على إثبات قدرة الله بالاستناد إلى النظام والإحكام والإتقان الموجود في العالم[1]، وهذا النوع من الاستدلال ليس غريبا في الواقع عن الفكر الإسلامي بشقيه الفلسفي والكلامي، ولعله مستوحى من قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

إن القياس المعتمد هو، في نظر أبي حامد، قياس برهاني بمعنى أن نتائجه يقينية لا يتطرق الشك إليها وذلك لأنه بني على مقدمتين ضروريتين، الأولى قوله "العالم فعل محكم "وهذا قول معلوم بالحس والمشاهدة، وبالتالي، فلا مجال لإنكارها أو الشك فيها طبقا لنظرية الغزالي في المعرفة، وهي النظرية التي تعتبر المعرفة المستقاة من الحسن (المعرفة الحسية) معرفة ضرورية (يقينية)، وأما المقدمة الثانية فهي قوله "كل فعل محكم ففاعله قادر"، وهذه المعرفة تدرك، في نظر الغزالي، بضرورة العقل فهي إذن من الضروريات العقلية وهذا يعني أنها معرفة يقينية أيضا بالنظر إلى نظريته في المعرفة التي تصنف هذا النوع من المعرفة في زمرة المعرفة اليقينية على غرار المعرفة الحسية، وهذا يعني استحالة إنكار هذين الأصلين وجحدهما وبالتالي فالنتيجة المترتبة عنهما هي نتيجة لا يتطرق إليها الشك ولا يمكن جحدها، ومع ذلك فإن الغزالي لا يتوانى في الاستدلال على صحة المقدمة الثانية وذلك لكي لا يدع أي

---

[1] -- الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٠٨ .

لبس[١]، غير في غنى عن ذكر ذلك إذ أن الخلاف الأساسي بين الغزالي والمعتزلة في مسألة القدرة ليس هنا بل في مسائل أخرى تتفرع عن إثبات القدرة منها مثلا وصف القدرة هل هو عام أم محمود؟[٢]، إلى غير ذلك من المشكلات التي خاضها الغزالي في فروع هذه المسألة وهي ثلاثة، أولها يخص القول في خلاف المعلوم أي المجهول هل هو مقدور أم لا؟ وهنا يرى الغزالي أن المواقف قد تباينت في هذا الصدد، ومرد هذا الاختلاف في نظره إلى اللغة، أي، إلى تعقيد الألفاظ ولا لشيء سواها، بحيث أنه متى أزيل تعقيدها واتضحت معانيها أزيل الخلف وبيانه، يقول الغزالي: "أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور وأن المحال ليس بمقدور"[٣]، ومهني هذا خلاف المعلوم (أي المجهول) إذا كان ممكنا فهو مقدورا، إذ كل ممكن مقدور وإن كان محالا فهو ليس مقدور إذا المحال ليس مقدورا، فلا بد إذن من النظر في خلاف المعلوم (أي الجهول) هل هو ممكن أم محال، ولكن قبل ذلك لا بد أيضا من توضيح معنى الممكن والمحال إذ هما من المصطلحات المعقدة والتي تقتضي الضبط لأن التساهل في ذلك ربما جعلنا نعتقد في خلاف المعلوم (أي المجهول) أنه ممكن وأنه ليس بممكن (أي محال) في آن واحد وهذا تناقض، يقول أبو حامد في هذا الصدد: "فانظر أن خلاف المعلوم ممكن أو غير ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما وإلا فإن تساهلت في النظر، ربما صدق على خلاف المعلوم ممكن وأنه

---

[١] – الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، نفس المرجع ص ١٢١ .

[٢] - نفسه، ص١٢١.

[٣] نفسه، ص ص (١٢٢ ـ ١٢٣).

ليس بمحال. فإن صدق أنه محال وأنه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معا"[١]. فمن خلال ما تقدم يتبن لنا أهمية المصطلح الفلسفي في فلسفة الغزالي النقدية، ففي نظره، أن أغلب المشكلات الفلسفية تعود إلى غموض المصطلحات وسوء استعمالها كما هو الشأن في مسألة القدرة ويتعلق بالقول في مقدورات الحيوان وسائر الأحياء من المخلوقات، أهي مقدورة لله تعالى أم لا؟[٢] وهذا القول يلزم عن القول بعموم القدرة في تعلقها بالممكنات، وفي هذا الصدد يرى الغزالي أن الآراء قد تعددت بتعدد الفرق والمذاهب، فذهب المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ومن ثم قدرة المخلوقات جميعا، وهذا القول يترتب عنه عدم التمييز بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية ، كما يترتب عنه إبطال التكليف الشرعي وإسقاطه، إذا لمادا يكلفنا الله عز وجل بأفعال ليست لدينا القدرة على القيام بها؟، وهذا يتنافى مع الشريعة الإسلامية التي تنص على تكليف الإنسان، ولهذا تعرضت الجبرية لانتقادات أنصار الحرية بزعامة المعتزلة التي ذهبت على العكس من ذلك إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال الحيوانات والملائكة والجن والإنس والشياطين وسائر المخلوقات، وزعمت أن جميع ما يصدر عنهم من حركات وأفعال هي من خلقهم وفعلهم فلا قدرة لله عليها نفيا أو إثباتا، ولا يتوانى الغزالي في نقد هذا الموقف وذلك لا يعني انه يناصر موقف المجبرة، حيث يرى أن موقف المعتزلة تترتب عنه شناعتان، الأولى[٣]: إنكار ما أطبق عليه السلف

---

١. نفسه، ص ص (١١٩ . ١٢٠).

٢ - نفسه، ص١٢١

٣ العزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ص(١٢٢ . ١٢٣)

رضي الله عنهم واتفقوا عليه من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه ومعنى هذا أن الغزالي يعتبر رأي السلف أصلا ومقياسا، وبالتالي فكل ما خالفه اعتبر مجانبا للحق والصواب، وأما الشناعة الثانية، فتتمثل في نسبتهم الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر عنها، ومعنى هذا أن الغزالي يجعل من العلم بالفعل ركنا وشرطا من شروطه فمن لا علم له بفعل من أفعاله فلا قدرة له عليه، وبناء على ذلك فإن الحيوانات تنتفي عنها القدرة على ما يصدر عنها من أفعال مهما ما بدت عليه هذه الأفعال من دقة وإتقان كأفعال النمل والنحل، وهذا لكونها جاهلة بها، مما يدل على أن هذه الحيوانات تعمل بقدرة الله لا بقدرتها الذاتية. وبعد أن شنع الغزالي بمذهبي الجبرية والمعتزلة نجده يناصر رأي أهل السنة (الأشاعرة) ومذهبهم الذي يقول بمقدور منسوب إلى قادرين، أي، إثبات قدرتين على الفعل الواحد، قدرة العبد من جهة وقدرة الله من جهة أخرى ولكن القدرتان مختلفتان وتعلقهما بالمقدور (الفعل) الواحد ليس على وجه واحد وإنما على وجهين مختلفين، وفي هذا المعنى يقول: "فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد، فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع إقحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان

تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال"[١].

إن مذهب متكلمي أهل السنة الذي عبر عنه أبو حامد في هذا القول ما يعرف بنظرية الكسب التي تبناها الأشاعرة وناصرها الغزالي، ومؤداها أن الله هو المستبد بالاختراع والخلق وحده، أي أنه خالق القدرة والمقدور معا، وأما العبد فلا اخترع ولا خلق له للقدرة وللفعل سواء كان هذا الفعل اضطراريا أم اختياريا، وإن وجدت الأفعال مقترنة بإرادته فإن تعلقها به ليس تعلق السبب بالمسبب وإنما هو نوع آخر من التعلق، إذا التعلق أنواع كما يرى الغزالي وليس نوع واحد، وهذا ما عبر عنه بقوله: "إن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى سمي خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى"[٢]، حيث قال تعالى: "كل نفس بما كسبت رهينة" [المدثر: ٣٨]، ويتضح من هنا أن الغزالي من أتباع نظرية الكسب الأشعرية، وقد رد من خلالها على المعتزلة والجبرية، غير أن هذه النظرية

---

[١] - نفسه، ص١٢٦.

[٢] - نفسه، ص١٢٦.

لم تسلم هي الأخرى من النقد إذا اعتبرت امتدادا لموقف الجبرية ولكن في ثوب جديد[١].

٢. الخلاف في الصفات الأخرى

ونقصد بهذه الصفات، صفات الذات فيما عدا القدرة، وهي: العلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

إن مذهب الغزالي في هذه الصفات يقوم على إثباتها للذات الإلهية[٢]، وذلك على غرار أسلافه من الأشاعرة[٣] وغيرهم ممن يعرفون باسم الصفاتية، وقد سلك الغزالي في ذلك مسلكا يجمع بين العقل والنقل حيث يكتفي بإحدى الدليلين حينا ويجمع بينهما أحيانا أخرى، فهو يعتمد على سبيل المثال في إثبات العلم على الاستدلال العقلي التالي[٤]: إذا كان الله عالما بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم. لكنه عالم بغيره (لأنه صانع هذا الغير ومتقنه). إذن فهو بذاته وصفاته أعلم. فالغزالي يرتب القياس من أصلين هما عبارة عن مقدمتين ضروريتين فيلزم عن ذلك القياس برهانيا، أي يقينيا، وهذا المسلك يسلكه أيضا في إثبات الصفات الأخرى ، فللبرهنة على أن الله حي (يتصف بالحياة) يستخدم قياسا مشابها لسابقه في الشكل ومخالفا له في المادة، وهو كالتالي [٥]: إذا كان الله تعالى قادرا

---

١ - أنظر. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص٦٧.

٢ - الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص١٠٨ وما بعدها

٣- الأشعري، مرجع سابق، جـ١، ص٣٤٥ و ما بعدها ، وكذلك : البغدادي، مرجع سابق، ص٣٣٤ وما بعدها

٤- الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٧

٥- نفسه، ص ١٢٨

وعالما فهو حي بالضرورة . لكنه قادر وعالم(وقد سبقت البرهنة على ذلك). فهو إذن عز وجل حي وبمثل هذا النوع من الأقيسة يستدل على إثبات السمع والبصر والكلام والإرادة[١]، غير أن مسألتي الكلام والإرادة قد استأثرتا أكثر بتفكير الغزالي النقدي، وذلك لما تثيرانه من مشكلات وخاصة من طرف المعتزلة، ولعل أهم مشكلة أثارها المعتزلة فيما يخص الإرادة، بحجة أنه إذا كانت المعاصي والشرور والظلم والقبح وغيرها حادثة بإرادة الله، فكيف يأمر الله بما لا يريد وكيف يريد شيئا وينهي عنه؟ وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبح ومريد القبيح سفيه؟ فمثل هذه الاعتراضات أنكر المعتزلة الإرادة[٢]، غير أن الغزالي لا يجد بدا في دفع هذه الاعتراضات والرد عليها حيث يرى أن ما أورده المعتزلة مباين للإرادة وأنه يعود إلى مواقفه الأغراض ومخالفتها والله عز وجل منزه عن الأغراض، فإذا فهم ذلك على هذا النحو زالت في نظره هذه الإشكالات وتبددت المفارقات[٣].

وأما مسألة الكلام فهي من المسائل التي أثارت خلافا كبيرا بين مفكري الإسلام وعلمائه[٤]، وقد ترتب عنها ما عرف باسم محنة الإمام أحمد ابن حنبل وسبب هذه المحنة قوله بعدم خلق القرآن في عهد الخليفة المأمون[٥]، أحد أنصار المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن ولهم في

---

١ – نفسه، ص ١٣١ .

٢ – نفسه، ص ١٣١ .

٣ – نفسه، ص١٣١ وما بعدها

٤ – النشار، مرجع سابق، ج١، مرجع سابق، ص ٢٥٦

٥ – نفس المرجع، ص٢٥٧ .

ذلك مبررات عديدة[١] تصدى لها الغزالي بالنقد والتبرير العقلي والنقلي، فمن أدلتها العقلية على خلق القرآن قوله: "إذا كان الكلام كمال في حق المخلوق فهو بالأولى كمال للخالق. لكن الكلام كمال للمخلوق. إذن فهو كمال للخالق"[٢]، ولما كانت أهم مشكلة تترتب عن إثبات الكلام تتمثل في طبيعة هذا الكلام بمعنى هل هو الحروف المكتوبة في المصاحف والأصوات المسموعة عند قراءة القرآن أما هو شيء آخر؟ فإن الغزالي تعرض لهذه المشكلة، حيث يرى في هذا الصدد أن الكلام له عدة أوجه ومعان،فقد يكون بالأصوات والحروف يكون بالنفس وقد تكون له معان أخرى ،والمعنى المناسب لكلام الله في نظر الغزالي هو كلام النفس وفي هذا الصدد يقول: "فإنا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار.ولكنا نقول الإنسان يسمى متكلما باعتبارين: أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف، وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال، ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس [...] وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول ،وإن كانت دلالته ذاتية كالعالم فإنه حادث ويدل على صانع قديم، فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة"[٣]، فالغزالي إذن يرى أن المقصود بكلام الله هو كلام النفس وهو صفة ذاتية قديمة وأما الحروف والأصوات فهي

---

[١] - نفس المرجع، ص ٤٢٤ .

[٢] - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣١ و ما بعدها .

[٣] - نفسه، ص ١٤٤ . وكذلك: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص ١٠٩

مجرد دلالات وهي حادثة وتختلف عن المدلول ولكن ليس مستعدا أن يدل حادث على قديم ،وهذا الموقف الذي يعبر عُلي العموم عن مذهب الأشاعرة يثير بعض الإشكاليات الأمر الذي أدى بالمعتزلة إلى استبعاده والاعتراض عليه.

ويحصر الغزالي هذه الإستبعادات في خمسة إستبعادات أساسية يرد عليها الواحد تلو الآخر، وأولها قول القائل: كيف سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى أسمع صوتا ولا حرفا؟ فإن قلتم ذلك فإذا لم يسمح كلام الله فإن كلام الله ليس بحرف، وإن لم يسمح صوتا ولا حرفا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت؟ ويرد الغزالي على هذه التساؤلات بقول :"سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله ليس بحرف ولا صوت"[1]، أما الاستبعاد الثاني فقد ورد في خضم التساؤلات التالية ،كلام الله حال في المصاحف أما لا؟ فإن كان فكيف حمل القديم وهو الكلام في الحادث وهو المصاحف؟ ويرد الغزالي على ذلك بقوله: "كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصوات فكها حادثة لأنها أجسام وأعراض في أجسام"[2] وحسبه، أن القول بأن كلام الله مكتوب في المصاحف لا يلزم عنه أن ذات القديم في المصحف، كما أنه لا يلزم عن القول بأن النار مكتوبة في الكتاب أن النار بذاتها حالة فيه إذ لو حلت فيه لاحترق ومن تلفظ بالنار فلا يعني أن ذات النار حالة في

---

[1] - نفسه، ص١٤٤

[2] . الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٤٦ .

لسانه وإلا احترق لسانه وحروف القرآن إذن مجرد دلالة على صفة من صفات الله القديمة. وفي رده على الاستبعاد الثالث يميز الغزالي بين القراءة والمقروء والقرآن، وهي ثلاثة مفاهيم متداخلة فيما بينها ، وفي نظره أن القراءة إذ كانت حادثة فلا يلزم عنها بأن المقروء أو القرآن حادث بل هو قديم غير مخلوق[١]، وبنفس المسلك يرد الغزالي على الاستبعاد الرابع الذي يذهب من خلاله المعتزلة إلى القول بأن القرآن معجزة الرسول والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل مخلوق، إلا أن الغزالي يميز تميزا حاسما بين الدال وهو الحروف المشكلة لسور والآيات وبين المقروء وهو كلام الله القديم[٢]. وأما الاستبعاد الأخير فيتمثل في قولهم المسموع هو الأصوات، وكلام الله مسموعا بدليل قوله تعالى: "وإن أحد من المؤمنين إستجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" [التوبة: ٠٦] فيلزم عن ذلك القول بأن كلام الله وتلك الأصوات المسموعة، غير أن الغزالي يرد على ذلك قائلا: "إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليما الله على المشركين وهم يسمعون؟"[٣]، ويجيب الغزالي على هذا التساؤل والمفترض بأن مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموعة المشرك أصوت دالة على تلك الصفة[٤].

---

١ - نفسه، ص ١٤٦ .

٢ - نفسه، ص ١٤٦ . وما بعدها

٣ نفسه، ص ١٤٦ وما بعدها .

٤ نفسه، ص ١٤٦ وما بعدها

ونلاحظ من هذه الردود، أن الغزالي اعتمد بشكل أساسي على التأويل سواء في إثباته لصفات أو في نقده لخصومه وعلى رأسهم المعتزلة .

وثمة مشكلة أخرى تتعلق بمسألة الصفات ونقصد بها مشكلة أحكام هذه الصفات، وقد ناقش الغزالي هذه المشكلة حيث يرى أن أحكام الصفات أربعة، الأولى منها يتعلق بالسؤال التالي: هل هذه الصفات هي عين الذات زائدة عليها؟ وقد أنكر المعتزلة أن تكون الصفات زائدة على الذات وهذا ما حمل الصفاتية على وصفهم بالمعطلة، حيث قالوا: "القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة وإنما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة [...] لكن المعتزلة تناقضوا في صفتين إذ قالوا إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جامد ويكون هو المتكلم به"[1]، ولعل أبو الهديل العلاف قد عبر عن مذهب المعتزلة في هذا الصدد بعبارة وجيزة حيث قال: "هو عالم بعلم هو قادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو"[2]، وينتقد الغزالي هذا المذهب واقفا بذلك إلى جانب الصفاتية حيث يقول: "إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك"[3]، وهو بهذا النقد ينوح منحا أشاعرة وخاصة أساتذة الجويني الذي عبر عن مذهب

- الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٤٦ وما بعدها .

[2] - أنظر : النشار، مرجع سابق، ج ١ ، ص ٤٥٣ .

[3] - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٥٠ وما بعدها .

الأشاعرة في هذا الصدد بقوله: "هو عالم بعلم لا هو ولا هو غيره قادرا بقدرة لاهي هو ولا هي غيره وحي بحياة لا هي هو ولاهي غيره"[١].

أما الحكم الثاني من أحكام الصفات الأربعة، فيتعلق بصفتين أساسيتين بالتحديد وهما الإرادة والكلام حيث يرى المعتزلة أن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى لأنها لو كانت كذلك لكان الله عز وجل محلا للحوادث ظالما أن الإرادة حادثة، ولا يمكن أن يكون الله عز وجل محل للحوادث، ولا يمكن أيضا أن تقوم الإرادة بمحل أخر لأن ذلك يجعل من هذا المحل هو المريد به ، كما أنكر المعتزلة أن يكون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى بنفس السبب الذي أنكروا لأجله قيام الإرادة به[٢]. وطبيعي أن يقف الغزالي من هذا الرأي موقفا نقديا وذلك لتعارضه مع نظريته العامة في الصفات، والتي تتخلص في أن الصفات جميعا بما في ذلك الإرادة والكلام قائمة بذاته عز وجل، ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أو لم يكن في محل ، وفي نظر الغزالي أنه لا يوجد فرق بين قولنا أنه عز وجل يتصف بكذا وبين قولنا إن هذه الصفة قائمة بذاته وطبقا لذلك فإن قولنا إنه تعالى عالم وقادرا ومريد لا يختلف عن قولنا إن بدايته عز وجل علم وقدرة وإرادة وقولنا لم تقم بذاته إرادة هو نفسه قولنا ليس بمريد، ونفس الشيء ينطبق على الصفات الأخرى[٣].

---

١ - أنظر: عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤٠

٢ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٥٦ وما بعدها

٣ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص١٥٨ .

وبعد هذا ينتقل الغزالي إلى الحكم الثالث من الصفات الأربعة، وهذا الحكم يتعلق بقدم الصفات أو حدوثها[١]، لقد ذهب بعض المتكلمين وعلى رأسها المعتزلة إلى القول بحدوث بعض الصفات كالعلم بالحوادث والإرادة والكلم ـ كما سبق الإشارة إلى ذلك ـ إلا أن الغزالي يقف من هذا المذهب موقفا نقديا، ففي نظره أن الصفات كلها قديمة ويستدل على ذلك بقوله: "إذا كانت الصفات (جميعا أو إحداهما) حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث أو كان يتصف بصفة لا تقوم به. وهذا يفضي إلى القوم بحدوث الصفات لزوم، وكلا النتيجتين المفترضتين مستحيلتين، فيلزم عن ذلك أن تكون الصفات قديمة وليست حادثة"[٢]، وهذا الدليل يعود في مضمونه إلى القياس الشرطي المتصل الذي يكثر الغزالي من استخدامه. إن كون الله عز وجل (القديمة) ليس محلا للحوادث دليل على عدم حدوث الصفات، لذلك، يقدم الغزالي عدة أدلة ليبرهن على أن الله ليس محلا للحوادث منها قوله، أن كل حادث هو جائز(ممكن) الوجود والقديم الأزلي وهو الله واجب الوجود، ولو تطرق الجواز والإمكان وصفان متناقضان. وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله: "فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات"[٣].

ولا يقف الغزالي عند هذا الحد في إبطال القول بحدوث الصفات ومن ثمة إبطال قدمها، حيث يتولى مناقشة القائلين بحدوث الصفات والرد

---

١ ـ نفسه، ص١٥٩ .

٢ . نفسه، ص ١٥٩

٣. نفسه، ص١٥٩

على أدلتهم بالتفصيل نقلية كانت أم عقلية كاستدلالهم على حدوث صفة الكلام بقوله تعالى: "إنا أرسلنا نوحا إلى قومه" [نوح:٠١]، وقوله عز وجل لموسى: "فاخلع نعليك" [طه:١٢]، وقد اشتهر هذا الاستدلال لدى المعتزلة، يقول الغزالي على لسانهم في هذا المعنى: "وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه إخبار عما مضى، فكيف قال في الأزل ﴿إنا أرسلنا نوحا إلى قومه﴾، ولم يكن قد خلق نوحا بعد، وقال في الأزل لموسى (فاخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى؟"[١]. إن هذا الاعتراض في نظر الغزالي أساسه الاعتقاد بكونه تعالى محلا للحوادث لذلك فإن دفع هذه الشبهة وغيرها من شبهات القائلين بحدوث الصفات متوقف على إبطال هذا الاعتقاد، ويستدل الغزالي على بطلان ذلك بقوله أن الباري عز وجل علم في الأزل بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه كان[٢]، وهذا يعني أن علم الله عز وجل واحد لا يتغير وهو قديم أزلي وإنما المتغير هو أحوال العالم التي تتعاقب من وقت لآخر، وفي هذا المعني يقول أبو حامد: "فعلم الله القديم محيط بالحوادث وعلى هذا ينبغي أن يقاس السمع والبصر"[٣]، ويضيف قائلا: "ومعلوم أن العلم لا يتعدد الذوات فكيف يتعدد أحوال ذات واحدة"[٤]، ومعنى هذا أن تغير أحوال الذات الواحدة لا يلزم عنه تغير علم هذه

---

[١] نفسه، ص ١٦٢ وما بعدها .

[٢] – نفسه، ص١٦٣ .

[٣] – نفسه، ص ١٦٤

[٤] – نفسه، ص ١٦٥ .

الذات بل هو واحد لا يتغير مهما تغيرت أحوالها، وأما الذين اتخذوا من الآيات السابقة الذكر دليلا على حدوث الكلام فذلك راجع في نظر الغزالي إلي فهمهم الكلام. بمعنى الأصوات وأما من فهمه على انه كلام النفس ـ وذاك هو مذهب الغزالي ـ فلا يرى فيها دليلا على حدوث الكلام، وبعد أن ناقش الغزالي مشكلة قدم الصفات وحدوثها تناول بالرد والمناقشة مسألة أخرى ذات صلة بالصفات ألا وهي مسألة أسماء الله، وقد شكل ذلك موضوع الحكم الرابع من صفات. إن المشكلة المطروحة في الصدد تتعلق بأسماء الله هل تصدق عليه في الأزل أم لا؟[1]

لقد حاول الغزالي في بداية هذه المناقشة البحث عن أصول هذه المشكلة وأساسها وانتهى من ذلك إلى ردها إلي اختلاف هذه الأسماء، فمنها ما اشتق من الصفات السبعة السابقة الذكر وهي القدرة والعلم والحياة والسميع والبصر والكلام والإرادة ومن هذه الأسماء القادر، العليم، الحي، السميع، البصير المريد... فهذه السماء لا اختلاف في نظر الغزالي في أنها صادقة عليه أزلا وأبدا وهذا عند من يعتقد بقدم الصفات، وأما الاختلاف فيخص الأسماء المشتقة من أفعاله عز وجل (أسماء الأفعال) كالرزاق والخالق والمعز والمذل والجواد وغيرها[2]، ويؤكد الغزالي هذا بقوله: "وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق أزلا إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق إذ لا خلق في

---

[1] – نفسه، ص ١٦٦ .

[2] – نفسه، ص ١٦٦ وما بعدها .

الأزل فكيف كان خالقا"[١]. ومن الواضح أن طرفي الخلاف هنا هما أنصار قدم الصفات عموما وعلى رأسهم الأشاعرة من جهة وأنصار حدوثها بزعامة المعتزلة من جهة أخرى. إن الغزالي يعتمد في حل هذه المشكلة وفض النزاع القائم بشأنها على المسلك اللغوي، حيث يضرب لنا مثلا من اللغة العربية، وهو أن السيف يسمى صارما سواء كان في الغمد أو عند حصول القطع به، والاختلاف الوحيد هو أنه في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع يكون صارما بالفعل وكذلك الماء في الكوب يسمى مرويا وعند حصول الشرب يسمى مرويا أيضا، وكذلك الحال في اسم الخالق فهو في الأزل خالق بالقوة وعند حصول الخلق خالق بالفعل دون أن يؤدي ذلك إلى تصور تجدد في ذات الخالق كما أن حصول القطع بالسيف ليس سببه حصول تجدد في ذات السيف، يقول الغزالي: "وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف"[٢]، ومن الملاحظ أن الغزالي يستفيد في تفكيره النقدي من بعض المفاهيم الخاصة بالفلسفة الأرسطو طالسية كالوجود بالقوة والوجود بالفعل، وهذا المسلك ليس جديدا في تفكير الغزالي فقد سبق أن اقتبس من الفلاسفة مصطلحاتهم ليوظفها في الرد عليهم وقد أشار بعض المتأثرين بفكر الغزالي من مفكري الأشاعرة إلى ذلك، يقول "محمد صالح الزركان": "إن كثيرين ممن انتقدوا خلط هذين العلمين (الفلسفة وعلم الكلام) يثنون على كتب الغزالي والرازي وحدهما باعتبارهما لم يقصدا من وراء

---

[١] - الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٦٨ .

[٢] - نفسه، ص ١٦٩ .

عملهما إلا الرد على الفلاسفة، وأنهما كانا واعيين في ردهما ولم تلبس الفلسفة بعلم الكلام في كتبهما إلا بمقدار بسيط"[١]، ومن هؤلاء الذين أثنوا على مسلك الغزالي والرازي، ابن خلدون الذي يقول في هذا المعنى: "فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما؟ قلت: إن هذين إمامين جليلين، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين وضربت الأمثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين من بعدهم، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية بل هو مثاب مأجور"[٢]، وقال ابن خلدون: "ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب(الرازي) فإنها ـ وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم ـ فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"[٣]، وقال "طاش كبرى زادة" :"وإنما السلف مثل الإمام الغزالي والإمام الرازي مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للرد [...] ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم"[٤].

---

[١] – محمد صالح الزركان، مرجع سابق، ص ٦١٠ .

[٢] - نفس المرجع ، ص ٦١٠

[٣] – نفسه، ص ٦١١ .

[٤] نفسه، ص ٦١١ .

ثالثا: مسألة التحسين والتقبيح

تعتبر مسألة التحسين والتقبيح من أمهات المسائل التي أثيرت في الفكر الإسلامي عامة وعلم الكلام خاصة، وقد بحثت هذه القضية تحت أسماء وعناوين مختلفة مثل: العقل والسمع والعقل والنقل والعقل والوحي والحكمة والشريعة، والحسن والقبح، ولئن اختلفت الأسماء فإن المشكلة المطروحة واحدة، وهي متعلقة أساسا بالعلاقة بين الوحي والعقل ـ باعتبارهما مصدران لمعرفة الحقيقة ـ[1]، فالمشكلة إذن، هي من طبيعة إبستمولوجية، إذ يتمحور موضوعها حول مصدر المعرفة، معرفة "وجود الحق فيما هو كائن من حقيقة الوجود، وفيما ينبغي أن يكون من الأفعال الإنسانية، وكذلك العلاقة بينهما في الإيجاب والإلزام بإتباع تلك الحقائق اعتقادا وسلوكا"[2]، وبعبارة أخرى، معرفة الخالق عز وجل ومعرفة أفعال المكلفين التي هي أوامر الخالق ونواهيه من جهة الحسن والقبح، ومن جهة الإيجاب والإلزام، أو النهي والامتناع، هل يتم ذلك بالشرع (الوحي) أم بالعقل؟

لقد اختلفت آراء المتكلمين في حل هذه المشكلة من جهة الدور الذي ينبغي أن يكون للعقل بإزاء الوحي في الكشف والتقدير وفي الإيجاب، وقد تراوحت هذه الآراء بين تقليص من دور العقل بحيث سلب منه أي

---

[1] – عبد المجيد النجار ، هامش الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١ ،١٩٨٨، ص ١٤٠.

[2] – نفس المرجع ، ص١٤١.

دورفي الكشف عن القيم في الوجود وفي أفعال الإنسان بله في الإيجاب والإلزام [...] وبين إفساح لدوره بحيث يكون له دور في التقدير وفي الإيجاب إذا لم يرد الوحي بإيجاب"[١]، فنحن إذن أمام إتجاهين أساسيين، اتجاه أعطى سلطة وأولوية للعقل ويمكن أن نسميه بالاتجاه العقلي، واتجاه مضاد له أعطى السلطة والأولوية للنقل على حساب العقل ويمكن أن نسميه بالاتجاه النقلي، فما هي يا ترى الفرق الممثلة لهذين الاتجاهين؟ وما هو موقف الغزالي وموقعه منها؟

١ـ مذهب المتكلمين

إن أبرز من يمثل الاتجاه الأول من المتكلمين هما فرقتا الجهمية والمعتزلة بالخصوص، ففي نظر الجهمية، أن إيجاب المعارف يكون بالعقل قبل ورود السمع، "هذه هي القاعدة المشهورة التي وضعها جهم بن صفوان، وتفسيرها أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن العقل وحده هو الذي يفعل هذا قبل أن ينزل الوحي مقررا أن هذا الشيء حسن وأن هذا قبيح. ولعل هذا الأصل الذي وضعه الجهم اتخذه المعتزلة فيما بعد وبنوا عليه نظيرتهم المشهورة في المعرفة: "التحسين والتقبيح"[٢].

وإذا كان الجهمية قد وضعوا الأساس لهذه النظرية، فإن المعتزلة قد اشتهروا بها أكثر من غيرهم وذهبوا بها على أبعد الحدود وذلك تماشيا

---

[١] – نفس المرجع ، ص ١٤٢

[٢] – النشار، مرجع سابق، ص ٣٤٦ .

مع مذهبهم العقلي، وهو المذهب الذي يمجد العقل ويعتبره الحاكم في مسائل العقيدة والإيمان[١].

إن المبدأ الرئيسي في "الاتجاه العقلي المعتزلي ثابت في قولهم المشهور "الفكر قبل ورود السمع " باعتبار أن الإنسان كائن عاقل، ومن هذا المبدأ اعتبر المعتزلة أن المنقول يجب أن يوافق المعقول وأن الشرع متمم لعمل العقل، بل لقد بالغ بعضهم في القول بتقديم العقل على النقل حتى لو لم يحصل اتفاق بينهما"[٢]، وقد طبق المعتزلة هذا المبدأ الإبستمولوجي في مجالين من الحقل الإبستمولوجي الديني أو لهما معرفة الله عز وجل وثانيهما معرفة أفعال الإنسان، فبخصوص معرفة الله عز وجل والبرهنة على وجوده، بل إن النظر في ذلك يعد واجبا على كل مؤمن عاقل، ولهذا السبب خص الله الإنسان بالعقل ثم حمله الأمانة قال عز وجل: (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) [الأحزاب:٧]، ولقد ذهب أبو الهذيل العلاف المعتزلي إلى القول أن معرفة الله واجبة على الإنسان وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة، بل لقد ذهب المعتزلة مذهبا قصيا، فقالو بأن الأنبياء أنفسهم أرسلهم الله للنظر في أدلة العقل ، فالرسل يتممون فقط عمل العقل الذي يجب أن يؤديه أيضا قبل ظهورهم، ونجد أكثر من هذا أن بعض متأخري المعتزلة، أمثال الجبائي وابنه هاشم، يعتقدون أن الله يهب الإنسان علما نظريا يهيئه

---

١ – الجابري و من معه،الفكر الإسلامي ، ص ٦٨ وما بعدها .

٢ – نفس المرجع، ص٦٨ وما بعدها .

لاكتساب (شريعة عقلية)، تؤدي إلى معرفة الله ومعرفة الخير والشر، دون اللجوء إلى النقل أو السمع"[١]، أما في مجال معرفة الأفعال، فيؤكد المعتزلة أيضا على قدرة العقل على معرفة الخير والشر ومعرفة الحسن والقبح قبل ورود السمع ـ باستثناء العبادات فهذه سبيل إدراكها النقل لا العقل ـ ففي نظر المعتزلة أن " للفعل على المستوى الأخلاقي كالصدق والكذب والإحسان وغيرهما قيمة ذاتية ثابتة وعامة لدى جميع الناس وفي كل زمان ومكان جعلته حسنا وقبيحا ففي الصدق صفة ذاتية جعلته حسنا [...] وليس من الصعب على العاقل أن يفرق بين الحسن والقبح وأن يعرف بالتالي أحدهما من الآخر معرفة ضرورية وواجبة ، فيقوم به أما الشرع فإنه لم يجعل الفعل حسنا يأمر به، أو قبيحا ينهى عنه، بل الشرع إنما أمر بالفعل لحسنه ونهى عن غيره لقبحه ولا يستطيع الشرع أن يعكسه لأن أمره ونهيه يتبعان ما في الفعل ذاته من قبح أو حسن"[٢]، وقد استدل المعتزلة على موقفهم هذا بأدلة كثيرة[٣]. وهكذا اعتبر المعتزلة أن العقل قادر على معرفة الله ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح، وبما أن الإنسان كائن عاقل ، فإن معرفة ذلك تصبح واجبة عليه[٤]، ومن ثم فإن الجزاء يترتب عليه حتى ولو لم تصله دعوة نبي أو رسول. وعلى النقيض من ذلك نجد أهل السنة بمختلف طوائفهم واتجاهاتهم من ظاهرية

---

[١] - نفس المرجع، ص ٦٩ .

[٢] - نفس المرجع، ص ٧٠ .

[٣] - نفس المرجع ، ص ٧١

[٤] - نفس المرجع، ص ص(٧٠ ـ ٧١).

وأشعرية وماتريدية يقررون أسبقية السمع على العقل[١]، وإذا كان هؤلاء جميعا يشتركون في هذا المبدأ فإنهم يختلفون في نظرتهم إليه وتوسعهم فيه بين مبالغ ومعتدل، فهم متفقون على أن "الشرع مقدم على العقل، وأن الواجبات الدينية كلها بالسمع ووفق ما ورد به السمع، والعقل عندهم لا يحسن ولا يقبح، ولا يقضي ولا يوجب، إلا أن الفقهاء والمحدثين من جهة والأشعرية من جهة ثانية والماتريدية من جهة ثالثة، مختلفون في إمكان العقل أو عدم إمكانه المعرفة الله تعالى ومعرفة الأفعال الإنسانية، وهو اختلاف لا يمس في الواقع، صميم مبدأهم: النقل قبل العقل"[٢]. فالفقهاء والمحدثين أنكروا قدرة العقل على المعرفة واكتفوا بالنقل كمصدر رئيسي لها بل إن منهم من كفر وبدع غيره من المفكرين لمغالاته في استخدام العقل في المعرفة، أي استخدام القياس في المسائل الفقهية، ناهيك عن المسائل الميتافيزيقية، فقالوا بقدرة العقل على معرفة الله غير أنهم يرون أن الواجبات كلها سمعية، وأن العقل لا يوجب شيئا ، لأنه ليس لأنه ملكة للفهم فقط، لهذا فإن النقل هو مصدر كل معرفة، وكما قال الأشعري، فإن معرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب[٣] والجويني "يزيد على أسلافه من أئمة المذهب بأن إطلاق هذا القول (وهو أن التحسين والتقبيح ليسا عقليين وإنما يدر كان بالشرع) قد يوهم أن الحسن والقبح زائدان على الشرع وليس الأمر كذلك، فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على

---

[١] - الشهر ستاني: الملل والنحل، ج١ ، ص ٥٣ .

[٢] نفس المرجع ، ص ٥٣ .

[٣] - عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ص ٧٤٣ .

فاعله وكذلك القول في القبح فإذا وصفنا فعلا من الأفعال بالوجوب أو الخطر، فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب، الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عن حظرا وتحريما"[١]، وقد أورد الجويني عدة أدلة يرد بها علي المعتزلة لقولهم بأن الحسن والقبح يدركان بالعقل، فمنه ما يدرك قبحه وحسنه بداهة دون نظر، ومنه ما يدرك حسنه وقبحه بنظر عقلي[٢]، "وأما الماتريدية فترى أن بإمكان العقل أن يستقل بمعرفة الله، أي أن هذه المعرفة ليست واجبة، وإنما هي ممكنة، لأن الواجب لا يكون ألا ممن يملك الإيجاب وهو الله[٣]". والماتريدية كأغلب الطوائف الإسلامية "أثبتوا للعقل قدرة على الاستقلال. بمعرفة الحسن والقبح في بعض الكليات، ولكنهم قالوا بعجزه عن معرفة ذلك في آحاد الأفعال، ولكن الأشاعرة ذهبوا إلي نفي أن تكون للعقل قدرة علي الاستقلال بمعرفة الحسن والقبح في الكليات والجزئيات جميعا، والمعرف بذلك إنما هو الشرع وحده"[٤]، وهذا ما يؤكده الإيجي في قوله: "لا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن مقتنعا، وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا"[٥]. هذه باختصار أهم

---

[١] - نفس المرجع ، ص ٧٧٤

[٢] - نفس المرجع ، ص ٧٧٦ .

[٣] - الجابري ، الفكر الإسلامي ، ص ٧١

[٤] - عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص ١٤٢ و ما بعدها

[٥] - الإيجي ، المواقف، ج ٢ ، ص ٣٩٣ .

مواقف المسلمين إزاء هذه المشكلة، وسنقوم فيما يلي بتناول موقف الغزالي حيالها.

٢ـ موقف الغزالي

يمكن التعرف على موقف الغزالي من هذه المسألة من جانبي أولهما يتمثل في نقده للمواقف المختلفة من المسألة وهو ما نسميه بالموقف النقدي، وثانيهما في موقفه الصريح منها وهو الموقف الإيجابي وهذا ما نتطرق إليه فيما يلي

ينتقد الغزالي كلا الطرفين المتقابلين في هذا الخصوص وهما الطرف النقلي الذي أنكر دور العقل في المعرفة من جهة ويمثل هذا الموقف في نظر أبي حامد فرقة الحشوية، والطرف العقلي الذي بلغ في تمجيد العقل ودوره المعرفة من جهة أخرى يمثله في نظر أبي حامد فرقتا المعتزلة والفلاسفة حيث يرى أن الطرف الأول قد مال إلى التفريط، بينما مال الطرف الثاني إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، وفي مقابل ذلك يرى أن أهل السنة قد سلكوا مسلك الحق وذلك في توفيقهم بين العقل والنقل من غير إفراط ولا تفريط، فحسبه أن هؤلاء قد "أطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول وتتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب للجمود على التقليد، إتباع الظواهر ما آتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث

الضمائر فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط "[١]، فمن خلال هذا يتبين لنا أن الغزالي قد سلك سبيل التوسط بين الظاهرية الذين اختاروا مسلك التوقف عند ظاهر النصوص دون إنعام نظر فيها مما أوقعهم في التشبه والتجسيم، وبين العقليين الذين أفرطوا في استعمال العقل مما أوقعهم في معارضة النصوص القطعية الصريحة، هذا ما جعل الغزالي يصف أهل السنة بأنهم أهل الحق لأنهم سلكوا مسلكا وسطا بين الفرقتين وهو المسلك الصحيح في نظره، حيث يقول: "وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أولا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر واستضاء بنور الشرع ولا استبصر؟"[٢]، ومعنى هذا أن الغزالي يعتبر العلاقة بين العقل والشرع علاقة تكاملية ، فكلا منهما مفتقر للأخر وعليه فإن من اكتفى بأحدهما واستغنى عن الأخر فقد حاد عن المنهج السليم والطريق المستقيم، وفي هذا المعنى يقول: "فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر؟ أولا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف العقل والشتات هذا الضلال. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب

---

[١] الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٦٩

[٢] . نفسه، ص ٧١

الاهتداء، المستغني إذ استغنى بأحدهما عن الأخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور. وسيتضح لك أيها المشوق للإطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة، أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقق فريق سوى هذا الفريق. فاشكر الله على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم واختلاطك بفرقتهم فعساك أن تحشر القيامة في زمرتهم"[1]، ومن خلال هذا النص يبن لنا الغزالي أن المسلك أهل السنة القائم على الجمع بين العقل والشرع هو المسلك الأجدر بالإتباع لمن يريد النجاة يوم القيامة، الجدير بالملاحظة أن الغزالي يسخدم هنا مصطلح أهل السنة استخداما عاما وغامضا إذ أن منه من أعطى الأولوية لنقل وقلل من دور العقل، ويبدوا أن الغزالي قد عنى بهم الأشاعرة الدين هم أقرب إلى هذا المنهج الموصوف، وهذا يعنى أنه يعتبر هذه الفرقة هم أهل السنة وبالتالي، هي الفرقة الناجية التي أشار إليها الحديث النبوي الشريف، وبغض النظر عن ذلك فإن الأمر البين هو أن الغزالي يؤكد على العلاقة التكاملية بين العقل والنقل ، ويبرر ذلك بقوله: "العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، العقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع لن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج،

---

[1] - نفسه، ص ٧٢ .

ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر[...] وأيضا العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده فإن لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سرجا لم يمضي الزيت [...] فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان"[١]، وحسب الغزالي، فإن شواهد الشرع تؤكد هذه العلاقة التكاملية منها قوله تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين"[المائدة:١٥]، وقوله أيضا: "الله نور السماوات والأرض" [النور:٣٥]، وحسبه فإن كلمة النور في هذه الآيات تشير إلى العقل، وقد أكد "الراغب الاصفهاني" على العلاقة التكاملية بين العقل والشرع، بل عن عبارته في هذا الصدد تكاد تكون مطابقة لعبارات الغزالي[*]، حيث نجده يقول: "ولما كان الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي فهم لا يعقلون" [البقرة:١٧١]، ولكون العقل شرعا من داخل قال عز وجل في صفة العقل: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم" [الروم:٣٠] فسمي العقل دينا. ولكونهما متحدين، قال تعالى: ﴿نور على نور﴾ [النور:٣٥]، أي، نور العقل ونور الشرع. ثم قال: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء ﴾ [النور:٣٥]، فجعلهما نورا واحدا، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عن فقد الشعاع. واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء يكاد يتوصل إلا على معرفة كليات الشيء دون

---

[١] الغزالي ، معارج القدس في مدارج النفس ، ص ٨٦ .

[*] - يرى عبد المجيد النجار، أن هذه العبارات للغزالي متطابقة مع كلام الراغب الأصفهاني، حيث يقول . "هذه العبارة [...] متطابقة تماما مع ما في كتاب معارج القدس في مدارج النفس للغزالي، وليس من يقين في أيهما الآخذ من الأخر. وقد مر أن الغزالي معجب بتأليف الراغب"، عبد المجيد النجار، هامش ص ١٤١

جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء، والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الذي هو معدلة في شيء شيء، ولا يعرفنا العقل مثل أن لحم الخنزير والدم والخمر محرمة وأنه يجب أن يتحاشى متناول الطعام في وقت معلوم، وأن لا تنكح ذوات المحارم وأن لا تجامع المرآة في حال الحيض، فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾، وقال تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نزل ونخزي [طه:١٣٤]، وإلى الشرع والعقل أشار تعالى بالفضل والرحمة بقوله: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ [النساء:٨٣]، وعنى بالقليل المصطفين الأخيار"[1]، ويتضح من هذا النص، أن العقل بحاجة إلى الشرع كما أن الشرع بحاجة إلى العقل فلا يستغني أحدهما عن الأخر، إلا أنه لكل منهما مجاله الخاص، ويحدد الغزالي ذلك بقوله: "الحق الذي يكشف الغطاء في هذا غير إتباع وهم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر ،

---

[1] – الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ١٤٠ وما بعدها .

والفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل، فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثا ولكن لا يستحث ما لم يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح"[١]، ومعنى هذا أن العقل لا يوجب شيئا، ولا يحسن ولا يقبح في نظر الغزالي خلافا لما يراه المعتزلة، وإنما الموجب والمرجح هو الله عز وجل وأن الرسول هو المخبر والمبلغ عن هذا الوجوب والترجيح، وأما دور العقل فيتمثل في معرفة صدق النبي فيما أخ بر عنه وفهمه، فلا يستقبل العقل إذن بمعرفة الحسن والقبيح، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "إن النبي (صلعم) يرد مخبرا بما لا تشتغل العقول بمعرفته ، ولكن تستقل بفهمه إذا عرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد، كما لا يستقبل بدرك خواص الأدوية والعقاقير ، ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد"[٢] فالغزالي إذن كما يتضح من هذا النص يضع كلا من العقل والشرع في موضعه اللائق به ويحدد الدور المنوط بكل منهما ، ويتضح من ذاك أنه يعطي الأولوية للشرع على حساب العقل دون أن يحط من قيمة هذا الأخير أو يتجاهل دوره وأهميته في المعرفة.

---

[١] . الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص١٨٤

[٢] . نفسه، ص ١٨٩

رابعا : مسألة أفعال الله

تعتبر هذه المسألة من المسائل الأساسية في علم الكلام، فهي تعد من الأصول التي لا يخلو منها كتاب في علم الكلام، وقد تناولها المعتزلة من خلال الأصل الثاني من أصولهم الخمسة وهو العدل الإلهي فلا غرابة بعد هذا إن خصص الغزالي لهذه المسألة حيزا هاما من كتابه الكلامي الاقتصاد في الاعتماد وهو القطب الثالث منه[١]. والإشكالية الأساسية في هذه المسألة تتمحور حول أفعال الله هل هي واجبة أم جائزة؟ وهل يجب على الله رعاية الأصلح لعباده؟ وهل يجب عليه إثباتهم على طاعته؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المتفرعة عن هذه المشكلات الأساسية.

يدعي الغزالي في هذا الصدد، أن أفعال الله جائزة وليست واجبة، فلا يجب عليه عز وجل شيء من أفعاله، ومعنى ذلك أنه يجوز أن لا يكلف عباده إطلاقا، كما يجوز أن يكلفهم ما لا يطيقون، وهو قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات وكذلك الصبي والمجنون، ولا يجب عليه عز وجل رعاية الأصلح لعباده، كما لا يجب عليه إثابتهم إذا أطاعوه، ولا يجب عليه بعثة الأنبياء، وأن العباد لا يجب عليهم معرفته تعالى إذا لم يعرفهم الشرع بذلك[٢] ، ومن خلال هذه الدعاوى يتضح أن الغزالي يذهب مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، وهو مذهب مخالف بل مناقض لمذهب المعتزلة، وبما أن آراء الغزالي الإيجابية لا تعنيها في هذا البحث

---

[١] . نفسه، ص ١٦٨

[٢] – الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٧١ ، وكذلك : إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

بقدر ما تعنينا آراءه السلبية (النقدية)، فإننا سنحاول فيما يلي إبراز منهج الغزالي في نقد مذهب المعتزلة في بعض المسائل المتعلقة بأفعال الله.

١. مسألة التكليف

يرى المعتزلة في هذا الشأن أن الله عز وجل يجب عليه الخلق والتكليف على الخلق، وأنه تعالى لا يكلف عباده ما لا يطيقون[١]، وينكر عليهم الغزالي ذلك، ففي نظره أن الله عز وجل لا يجب عليه شيء من ذلك، بل يجوز له أن لا يخلق الخلق ،وإذا خلقهم فيجوز أن لا يكلفهم، وإذا كلفهم فلا يكون ذلك واجب عليه[٢]، ويتخذ الغزالي مسلكا لغوتا صرفا في نقده للمعتزلة ومن نحى نحوهم، ويتمثل هذا المسلك في تأويل الألفاظ والتصورات تأويلا مغايرا لما يراه الخصم، وفي هذا الصدد يري أن "المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فإن كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة، وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا، وأن كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ذلك واجبا . فإن من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز ونعني بوجوب الأكل ترجع فعله على تركه. يتعلق من الضرر بتركه [...] وقد يطلق الواجب بمعني آخر وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال، كما يقال: ما علم وقوعه فوقوعه واجب، ومعناه أنه إن لم يقع يؤدى إلى أن ينقلب العلم جهلا وذلك محال، فيكون أن معنى وجوده أن

---

[١] – أنظر : النشار، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٤ .

[٢] -- الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧١ ،

ضده محال، فليسم هذا المعنى الثالث الواجب"[١]، وهكذا يرى الغزالي أن لفظ الواجب يحتمل ثلاثة معان، وبالتالي، فإن إسقاط لفظ الواجب على معنى من هذه المعاني الثلاثة كفيل بإبطال مذهب المعتزلة في التكليف، إذ أن ترك التكليف وترك الخلق وتكليف العباد ما لا يطيقون، لا يترتب عنه ضرر في حق الله آجلا أو عاجلا ولا محال وبالتالي، فليس ذلك من قبيل الواجب على الله، إذ الواجب لا يعدو واحد من هذه المعاني الثلاثة وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله: "قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم، فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر، إما عاجلا وإما آجلا، أو ما يكون نقيضه محال، والضر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال"[٢].

إن هذا المسلك الذي سلكه الغزالي في موقفه النقدي من مسألة التكليف يسلكه أيضا في غيرها من المسائل، كمسألة تكليف العباد ما يطيقون فقط وعدم جواز تكليفهم ما لا يطيقون وهذا هو مذهب المعتزلة، حيث خالفهم الغزالي في ذلك بالاحتكام أيضا إلى معنى الواجب إذ يرى أن الواجب بالمعنى المحدد سابقا غير متحقق هنا، وهذا يفضي إلى "أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه"[٣].

---

[١] – المصدر نفسه، ص ١٦٩ .

[٢] – نفسه، ص ١٦٩

[٣] – نفسه، ص ١٦٩ .

١- مسألة الثواب والعقاب

يرى الغزالي ـ تماشيا مع مذهبه الكلامي ـ أن الله تعالى قادر على إيلام ومعاقبة الحيوان والمجنون، وأنه لا يجب عليه إثباتهم، ويعترض المعتزلة على مثل هذه الدعوى ـ وهي دعوى الأشاعرة عموما[١] ـ لأنه يلزم عن ذلك في نظرهم أن الله ظالم وغير حكيم ويفعل القبيح، وهذه الصفات مسلوبة عنه تعالى ومنزه عنها كما هو مسلم به إذ الله عز وجل عادل وحكيم ولا يفعل القبيح، ويعتبر الغزالي أن جوهر الخلاف في هذه المسألة يعود إلى مشكلة اللغة، أي إلى عدم وتحديد التصورات كما ينبغي، والتصورات المقصودة هنا هي الحسن والقبح والحكمة والعبث والواجب.

وطبقا لهذا، فإن الغزالي يعتبر دعواه السابقة لا تتعارض مع معنى الواجب الذي سبق تحديده، كما أنها لا تتعارض مع حكمته تعالى، كما قد يزعم المعتزلة، حيث يقول الغزالي ردا على ذلك: "وإن زعموا أن تركه يناقض كونه حكيما، فإنه زعم باطل بالنظر إلى معنى الحكمة "[٢]، وللحكمة في نظره معنيين: أحدهما، الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها، والحكمة بهذا المعنى مرادفة لنوع مخصوص من العلم. وأما المعنى الثاني، فهو القدرة على إيجاد الترتيب

[١] – الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ١٠٣

[٢] – الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧٠

والنظام وإتقانه وإحكامه، وهذا المعنى يدل على نوع مخصوص من الفعل، يقول الغزالي[١]: "أما إذا كان المعتزلة يفهمون من الحكمة معنى آخر، فإن الغزالي يطالبهم بتوضيحة وإلا بطلت دعواهم، وعليه، فإن إثابة البريء كالصبي والمجنون والحيوان لا يتناقض أبدا مع حكمته تعالى فإن زعم المعتزلة بأن ذلك يفضي إلى كونه تعالى ظالما، رد عليهم الغزالي بأن الظلم يقع يمكن أن يصادق فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى لأن كل شيء من خلقه، فهو ملك له يفعل فيه ما يشاء، فالله عز وجل (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [الأنبياء:٢٣]، يقول الغزالي في هذا المعنى: "فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه [...] فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات"[٢]. وبالجملة فإن المعتزلة قد اعتمدوا في إثبات دعواهم على قياس الغائب على الشاهد، والغزالي يرفض هذا المنهج ـ مثلما تقدم معنا.

٣ـ مسألة الصلاح والأصلح

يذهب المعتزلة تماشيا مع مذهبهم العام في أفعال الله إلى القول بأن الله يجيب عليه رعاية الأصلح لعبادة، بمعنى أنه لا يخلق إلا الأصلح ولا يكلف عباده إلا بما هو أصلح لهم ،وبناء على دلك فإن كل ما أوجبه من أمر أو نهى هو الأصلح[٣]، ولكن الغزالي يخالفهم في ذلك حيث يرى بأنه

---

[١] – نفسه، ص ١٨١ .

[٢] – نفسه، ص ١٨٢ .

[٣] – الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٦ .

تعالى لا يجب عليه رعاية الأصلح، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يشاء ويستدل الغزالي على الغزالي على بطلان دعوى المعتزلة بدليلين: أولهما نفي الوجوب على الله تعالى على نحو ما جرى في المسائل السابقة. وأما الدليل الثاني فيقوم على الحس والمشاهدة، كما عبر عن ذلك في قوله : "فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه"[1]، والمثال الذي يستشهد به في ذلك هو مثال الأطفال الثلاثة الذين مات أحدهم وهو مسلم في الصبي ومات الثاني مسلما بعد أن بلغ وأما الثالث فقد مات كافرا بعد البلوغ. إن العدل عند المعتزلة يقتضي من الله أن يخلد الكافر البالغ في النار وأن يكون نظيره المسلم في الجنة ولكن في رتبة تفوق رتبة الصبي، يقول الغزالي على لسان المعتزلة: "فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبي عن رتبه؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرا على أن توصلني لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة. فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من تخليد النار وأصلح لي، فلم

[1] – الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨١

أحييتني وكان الموت خيرا لي؟ فلا يبقى له جواب البتة"[١]، إن هذا المثال الذي يورده الغزالي والمعروف يشبهه الأطفال الثلاثة، وهو الذي كان سببا في خروج الأشعري على المعتزلة إثر مناظرته الشهيرة مع شيخه الجبائي، يظهر، في نظره، على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود"[٢].

٤ ـ مسألة العدل الإلهي

إن المشكلة المطروحة في هذه المسألة تتمحور حول التساؤل التالي: هل يجب على الله إثابة المؤمنين على طاعتهم له ومعاقبه الكافرين على عصيانهم له؟ وفي هذا الصدد ترى المعتزلة تماشيا مع مذهبهم العام وجوب ذلك، ففي نظرهم أن الله وعد عباده المتقين بالثواب وتوعد الكافرين بالعقاب، وبالتالي، فإن ترك الثواب أو العقاب مع القدرة عليه أفضى ذلك إلى وصفه تعالى بالظلم وفعل القبيح ومخالفة وعده وكل ذالك محال[٣]، وطبيعي أن يقف الغزالي موقفا نقديا من هذا المعتقد، اتساقا مع مذهبه الكلامي العام، فعنده أن قدرة الله وإرادته مطلقتين بحيث أن الله عز وجل "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"، ومعنى هذا، أنه تعالى إذا شاء أثاب وإن شاء عاقب وإن شاء أعدم ولم يحشر، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، يقول الغزالي مؤكدا ذلك: "ولا

---

[١] ـ نفسه، ص ١٨٢ .

[٢] ـ نفسه، ص١٨٢.

[٣] ـ الاسفراييني، مرجع سابق، ص٣٩، وأيضا: النشار، ج ١، مرجع سابق، ص ٤٢٣ ، وكذلك : الشهر ستاني، ج١ ، مرجع سابق، ص٤٣٧

يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية"[١]، وعليه، فإن ادعاء الوجوب باطل إذا فهم الواجب بمعنى من المعاني السابقة الذكر، كما أنه لا يترتب عن ذلك أن الله ظالم، إذا المالك لا يسمى ظالما في حق ملكه مهما فعل به[٢]، ولا يكون ترك الثواب قبيحا في حقه أيضا، إذا فهم الحسن والقبح بمعنييها الصحيحين، ومعنى هذا، أن الغزالي يحتكم مرة أخرى إلى الدليل الغوي في نقده للمعتزلة، وهو أحد وجوه الاستدلال العقلي، ومن ثمة أحد أسس المنهج النقدي.

ويرى الغزالي من جهة أخرى بأننا لو سلمنا بمذهب المعتزلة أي بوجوب إثابة المطيع "للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل إلى نهاية، ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدا مقيدا بحق الآخر"[٣]، بمعنى أنه إذا كانت الطاعة واجبا على العبد حقا لله، فإن الثواب واجب على الله حقا للبعد، وهذا محال ولا ينبغي ذكره في الحق الله عز وجل، ثم إن طاعة والعصيان سيان بالنسبة لله فهو لا يتضرر بالمعصية ولا ينتفع بالطاعات وهذا مبرر آخر في نظر الغزالي لدحض دعوى المعتزلة وإبطالها، وثمة مبررات أخرى في نظر الغزالي فهو يرى بأن الشرع والعقل يعتبران العفو والصفح أحسن من العقوبة والانتقام فكيف لا تطبق هذه القاعدة في أفعال الله فتكون عقوبة للعاصي واجبة وعفوه وغفرانه قبحا، يقول الغزالي في هذا الصدد: " العبادة قاضية

---

[١] - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٨٢ .

[٢] - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٢ .

[٣] الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٨١ .

والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمنتقم، واستحسانهم للعفو أشد، فكيف يستقبح العفو والإنعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من ذاته الجناية وغضت من قدره المعصية، والله تعالى يستوي في حقه الكفر، والإيمان، والطاعات، والعصيان، فهما في حق إلهيته وجلاله سيان"[1]، ونلاحظ من خلال هذا النقد أن الغزالي ينوع في طرقه وأساليبه فهو يستخدم في البداية قياس الغائب على الشاهد ليثبت أن العفو أفضل من الانتقام في حق الغائب قياسا على الشاهد ، وهذا رغم عدم اعترافه بهذا النوع من الاستدلال، ومن جهة أخرى فهو يرفض هذا القياس حيث يميز بين الخالق عز وجل الذي تستوي في حقه الطاعة والمعصية والإيمان والكفر وبين الإنسان الذي تتباين لديه الطاعة والمعصية حيث يعتبر الأولى حسنا والثانية قبحا . وتفسير هذا التضارب هو أن الغزالي يستثمر جميع الوسائل الممكنة لهدم آراء الخصم ونقدها وإن كان لا يؤمن بهذه الوسائل لإثبات آرائه الإيجابية، وهذا الكلام ينطبق على قياس الغائب على الشاهد الذي يعد من أهم أنواع الاستدلال عند المتكلمين، بينما يعتبره الغزالي من أضعفها. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يتبين لنا بوضوح حقيقة الموقف الذي اتخذه الغزالي من علم الكلام فلا مفارقة ولا تناقض فيه بقدر ما فيه من جدة وابتكار وإثراء يحسب للغزالي ولا يحسب عليه.

---

[1] – نفسه، ص ص (١٨٢ - ١٨٣) .