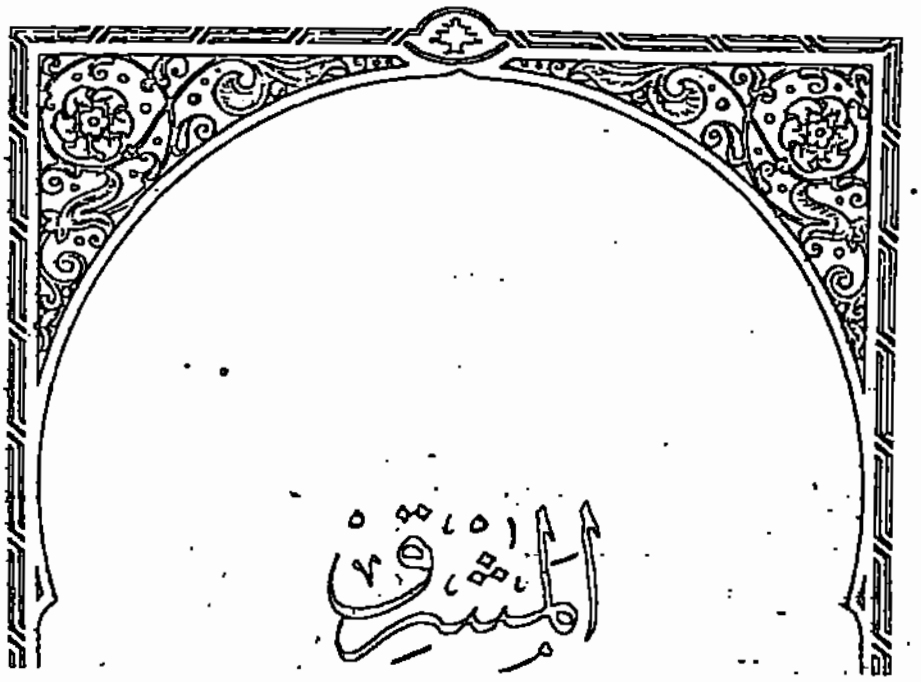


السنة الثانية والعشرون

كانون ٢ – شباط ١٩٥٨

فكرة اليقين الديني عند الغزالي

بقلم الاب فريد جبر اللمازري

ليست شخصية الغزالي مجهولة عند رجال الفكر عرباً كانوا ام غربيين ولا سيما عند الذين قد اطلعوا ولو عن كثب على تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى. وُلد في طوس (٤٥٠/١٠٥٨) في الخراسان ، وبعد ان انهى دروسه الدينية في عاصمة البلاد آنذاك ، نيشابور ، لم يلبث ان اصبح من بطانة الوزير السلجوقي المشهور نظام الملك . فعهد اليه هذا بادارة المدرسة النظامية في بغداد وهو في الرابعة والثلاثين من عمره . فعالج عالمنا التدريس من سنة ٤٨٤ الى سنة ٤٨٨ (١٠٩١/١٠٩٥) واحرز حينذاك شهرة واسعة : كان الخليفة العباسي يكرّمه ويستشيره في امور الدولة وكان محط الوقار والاحترام عند الجميع وكان لقبه الرسمي : شرف الدين .

وما هو الّا وزاه — وهو على هـذا الجاه العريض والشأن المنظوم —

يعتزل التعليم ويغادر بغداد ويتوارى عن الناس ويلتزم مدة عشر سنوات خلوة وعُزلة يقول انه صرفها في الاعتكاف والتصوف . ثم ان الستار رفع في سنة ١١٠٦/٤٩٩ م. ويعود الغزالي الى التدريس ، لا في بغداد بل في نيشابور . ولكنه لم يلبث ان عاد الى العزلة ثانية فالتزمها حتى مماته في بلدته طوس (١١١١/٥٠٥).

وللغزالي العشرات من المؤلفات بينها الضخم ومنها الصغير الحجم[1]. والذي يدفع الى درسه بنوع خاص هي الصفحات الاولى التي استهلّ بها كتابه : « المنقذ من الضلال »[2] الذي يُعدّ الى حدّ كرجع في تاريخ حياة مفكرنا. فان هذه الصفحات لا بدّ من ان توقظ انتباه مؤرخي الفلسفة اذ انها تبدو كأنها عرض قبل الاوان لمشكلة فلسفية طالما اثارت قرائح رجال الفكر منذ اواخر الجيل الثامن عشر ولا تزال تشغلهم الى يومنا هذا الا وهي مشكلة النقد الفلسفي للمعرفة الانسانية .

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

---

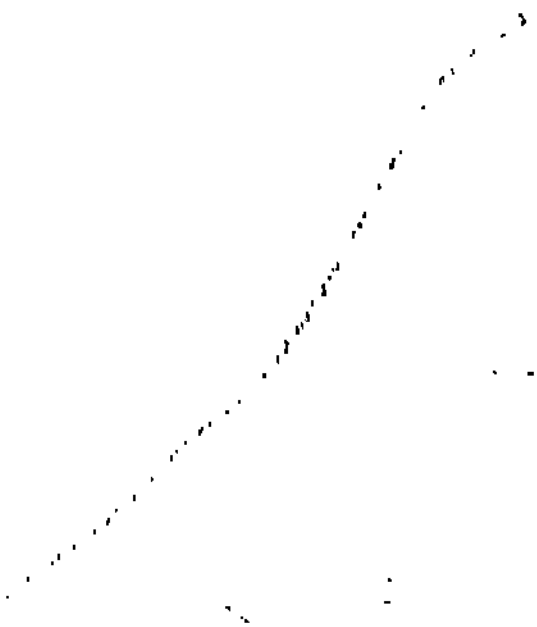
١) فيما يختص بصحة نسبة مؤلفات الغزالي راجع :

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

ثم :

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

٢) المنقذ من الضلال ، طبعة دمشق ، ١٩٣٦/١٣٥٣ ، ص ٦٣–٧٧



١

في المقطع الاول يعبّر الغزالي عن موقفه الفطري من المعرفة الانسانية او بكلام اصح مما يبدو أنه المعرفة الانسانية على وجهها المطلق العام . فيقول : « كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني (من اول أمري وريعان عمري)، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي لا في اختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا.»[1]

والمقطع هذا يتمّمه مقطع ثانٍ يحلّل فيه مفكّرنا مشكلة اليقين وشروطه : «قلت في نفسي اولًا انما مطلوبي العلمُ بحقائق الامور فلا بد من مطلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلًا من يقلبُ الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يُورث ذلك شكًا وانكاراً. فاني اذا علمت انّ العشرة اكثرُ من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا ، بل الثلاثة اكثر بدليل أني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه لم اشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصُل لي منه الّا التعجب من كيفية قدرته عليه. فاما الشك فيما علمته ، فلا. ثم علمت ان كل ما لا امانه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوعَ من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني . »[2]

الى ان يقول في المقطع الثالث وفيه يعرض للحلّ الذي يبدو لاول وهلة ، انه مناسب وتحديد اليقين على نحو ما سبق:« فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلًا من علم موصوف بهذه الصفة الّا في الحسيات والضروريات . فقلت:الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات الّا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات . فلا بد من احكامها اولًا لاتيقن ان ثقتي بالمحسوسات وامانيَ من الغلط في الضروريات اهو من جنس امانيَ الذي كان من قبلُ في

١) المنقذ ص ٦٧–٦٨

٢) المنقذ ص ٦٨–٦٩

التقليديات ومن جنس امانٍ اكثر الخلق في النظريات ام هو امانٌ محقق لا غدرَ فيه ولا غائلةَ له ؟ » وها هو الغزالي يقبل بجد بليغ يتأمل في المحسوسات والضروريات وينظر هل يمكنه ان يشكك نفسه فيها . فانتهى به طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسه بتسليم الامان في المحسوسات ايضاً . واخذ يتسع ذلك الشك حتى اصبح يشمل العقليات نفسها التي هي من الاوليات ، كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » . فلما خطرت له هذه الخواطر انقدحت في نفسه ، فاخذ يحاول لذلك علاجاً ، فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الّا بالدليل ، « ولم يكن نصب دليل الّا من تركيب العلوم الاولية : فاذا لم تكن مسلّمة لم يكن ترتيب الدليل » .[1]

ولم تكن تلك الحالة ، فيما يقول الغزالي عن نفسه ، حالةَ الفيلسوف المفكر الذي يترخص بينه وبين نفسه في الاستسلام لما يمكن ان يسمى الشكّ الاسلوبي كما كان الشأن عند ديكارت ، بل كان واقعاً وجدانياً مؤلماً نزل بعالمنا ومالك عليه امره . فهو يقول مشيراً الى ما سبق : « فاعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النُطق والمقال . »[2]

وهكذا الى ان شفاه الله تعالى من هذا المرض وعادت نفسه الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة عنده موثوقاً بها على أمن ويقين .

وننتهي بذلك الى المقطع الرئيسي الرابع والاخير ، فيه يطلعنا الغزالي على الطريقة التي تم بها عنده ذلك الاطمئنان والارتياح الى اليقين من الاوليات والضروريات . « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحرّرة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة . فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ويجب التعرضُ له . »[3]

---

١) المنقذ ص ٧٠–٧١

٢) المنقذ ص ٧٣–٧٤ ٣) المنقذ ص ٧٤–٧٥

ثم إنه ، بجانب ذلك المقطع الاخير ، لا بد لنا من قراءة تلك الصفحات المطوّلة عن التصوّف يعرض فيها الغزالي للحلّ الذي يراه صحيحاً لمشكلة الحصول على العلم اليقيني[1] . فهو خاصّةُ الصوفية لان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوّة وليس وراء نور النبوّة على وجه الارض نور يستضاء به . والعلم اليقيني هذا ، بعد ذلك ، يؤمَن عن طريق المعرفة التي محلها القلب وعن سبيل الذوق الذي يتم بلابسة عين حالة المعلوم فيكون كالمشاهدة والاخذ باليد تحت ضوء إرشاد النبي وتعليماته . ذلك لان الانبياء اطباء امراض القلوب ، وانما فائدة العقل وتصرفه ان يعرفنا ذلك وان يشهد للنبوّة بالتصديق وبالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوّة . فيأخذ بايدينا ويسلمنا الى تلك العين تسليم العُميان الى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين . والى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول مما بعد ذلك الّا عن تفهيم ما يُلقيه الطبيب اليه .

وهكذا فنحن الآن في جوّ غير الذي كنا نشعر به في مقاطعنا الاولى : كنا هناك او بالاحرى كنا نظن انفسنا في جوّ عقلي فلسفي محض ، لا دخل فيه للاخلاق وللدين ولكل ما يمت الى الوجدان بصلة ونحن الآن في جوّ نراه ملبّدًا بعناصر ومعنويات غريبة عن العقل ، بعيدة عنه كل البعد : فيه تطهير النفس ، وفيه تصويب القلب وتشديده ، وفيه كل ذلك الذي تتطلبه حياة التصوف من رياضة روحية ووجدانيات تعدّ كشرط لا بدّ منه للوصول الى العلم اليقيني ، ومن خضوع لا تردّد فيه لتعاليم النبي الذي يؤخذ كعلم معصوم عن الخطإ ليس علينا الّا ان نُمعن النظر في علمه حتى نتيقن من صحته .

٢

ونرى انه لا بدّ لنا من هذا الاستعراض الشامل لتلك المقاطع الاربعة مع ما يلحق الرابع منها من توابع ، لا بدّ لنا من تلك النظرة الشاملة اقول ، ان شئنا ان نُلمّ الماماً صحيحاً بفكرة اليقين عند الغزالي : كيف عرض للمشكلة وحدّد شروطها من ناحية ومن ناحية اخرى ما هو الحلّ الذي وقف عنده نهائياً

[1] المنقذ ص ١٢١ تابع .

وراء وافياً لمقصوده . وان فعلنا فلا يسعنا الّا وان نعدل عن تلك المحاولات التي بُذلت في تأويل تلك المقاطع مهما كان حظها من الصدق والاخلاص في البحث العلمي المجرّد . فان الغزالي لم يقف من المعرفة الانسانية ومن شروط اليقين موقف ديكارت فيما يسميه الشك الاسلوبي وفي المبدأ الميتافيزيقي : « إفكر واذن فانا كائن » الذي آقامه كحلّ لذلك الشك ، والذي يعتبر اليوم عند اغلب المفكرين اساسَ كل مذهب فلسفي صحيح . وهذا تأويل يوحيه المقطع الاول والثاني مجتمعين ، واليه ذهب اكثر الشارحين لفكرة الغزالي من الناطقين باللغة العربية في عصرنا هذا[1]. فكانوا بذلك مندفعين وراء ما أصاب تلك اللغة من تطوّر تحت تأثير التفاعل المشترك بين عقلية الغرب وتراثه المعنوي من جهة وبين الشرق العربي من جهة اخرى. وجميعنا يعلم ان موقف ديكارت في الامر هو موقف العقل المتحرّر اصطلاحاً ، المتجرّد من كل غرض ديني واخلاقي . وهو موقف كان الغزالي بعيداً عنه كل البعد ، كما سنراه بعد حين.

والغرض الديني هذا والاخلاقي الذي لا يزال ناشئاً نصب عيني الغزالي في سعيه وراء اليقين ، هو الذي يحملنا على الّا نرضى ايضاً بنظرية المستشرق الاميركي ماكدونالد في الموضوع[2]. فهو يرى، تحت نظرية استاذه وليام جيمس الفلسفية، أن الغزالي يجعل اليقين نتيجة استبطان منطلق حرّ لا قيد له، عن طريقه ينفذ المرء الى وجدانه حيث يجد الحق ينكشف امامه . فان الغزالي اذا ما عمد الى

---

١) انظر خاصة علي اليلهوان ، ثورة الفكر ، في منشورات المباحث ، مطبعة الارادة، بدون تاريخ ص ج ونابع ، ثم كرم عزقول ، العقل في الاسلام ، بيروت ، صادر ، ١٩٦٦ ، ص ٦٢ وخاصة ص ٦٥ ، للمقارنة بين الشك الاسلوبي عند ديكارت وعند الغزالي . راجع رأياً ماكساً عند ابي العطاء البقري ، اعترافات الغزالي ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، في عدّة صفحات هنا وهناك .

٢) راجع له دراساته في الموضوع :

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

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

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

ثمّ راجع في نقد هذه النظرية :

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

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

وهكذا القول عما يذهب اليه المستشرق الالماني اوبرمان في مؤلفه الضخم *Der Philosophische und Religiöse Subjectivismus Ghazalis* — الذاتية الفلسفية والدينية عند الغزالي—[1] فهو يحاول ان يبيّن شيئاً كوحدة فكرة ونظر بين الغزالي وكانت (Kant) في نقد العقل والمعرفة الانسانية وفي حلّ مشكلة الشك واليقين واسسها .

٣

وليس غرضنا من كل ذلك الحط من شأن الغزالي وقدرته الفكرية ، انما قصدنا اظهار أن ما كان يُهم ديكارت وباسكال ووليم جيمس وافلوطين وغيرهم من كبار مفكري الغرب في ابحاثهم الفلسفية لم يكن حاضراً البتة عند الغزالي في الافق الفكري الذي يكتنف المقاطع الرئيسية التي ذكرناها . فالواقع هو انه اقبل على كتابة تلك الصفحات الاولى من المنقذ وهما وكدَ له الّا دعمُ عقيدة اهل السنة وتأمينُ الطريق التي بها يتم رسوخ تلك العقيدة في العقول والقلوب . وذلك واضح في الحل الذي يراه مناسباً ومشكلةَ العلم اليقيني على نحو ما يعرض له . قلنا ان ذلك العلم اليقيني لا يؤمَن الّا بعد الاهتمام البالغ بتعاليم محمد والتزام العبادات والتكاليف الشرعية وذلك ضمن مذهب السنة وقوانينها .

ولكن ان كان ذلك كافياً للدلالة على حلّ مرضي مقبول يمكن ان يُعتبَر كافتراض ، فهو لا يسوّغ بتّاً علمياً قاطعاً . فما كان بدّ اذن ، لتحقيق ذلك البت ، من درس الموضوع ، لا من الخارج ، بل في صميم داخله وباطنه ، اعني

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

درسَ المفردات واللفتالتي لجأ اليها الغزالي عندما حاول ان يعرُض لمشكلته على نحو مـا ذكرنا . فحينئذٍ وجب علينا الرجوع الى مؤلفاته الاخرى الذي يبدو المنقذ كخلاصة لها، لاستخلاص معنى العبارات والمفردات مثل «حقائق الامور»، الاعتقاد ، العلم ، المعرفة، الذوق ، النور الذي يقذفه الله في القلب، وغيرها من الاصطلاحات التي قد توجد عند الغزالي على معناها العادي المشهور ؛ ولكنها ، غالب الاحيان، ولاسيما في مقاطعنا هنا ، تصطبغ بالوان خاصة من المعاني والصور.

اما العبارة « التعطش الى درك حقائق الامور » في المقطع الاول فلقد نقلها اوبرمان الى الالمـانية بما يلي : die Sehnsucht, die Wahrheit der Dinge, zu erkennen[1] . والترجمة هذه فيها شيء قوي من التجرّد النظري الفني بعيد عن تفكير الغزالي الذي لا يزال قريباً الى المعرفة الواقعية العادية العامية القائمة على التجربة الحفوية . ولذلك نفضّل ترجمة الاستاذ مونتغومري وات من ادنبره Thirst after comprehension of things as they really are[2] الّا ان هذا التعبير على اتصاله بالواقع لا يأتي على الغرض الذي يقصده الغزالي بكامله . فلهذا الغرض كما يقول الغزالي نفسه يشمر ولُب ، ظاهر وباطن ، سطح وغَوْر.

فلفظة الامور التي نحن بصددها تعني كل ما تدل عليه كلمتا الشهادة السنية من موجودات ثم من قوانين تربط فيما بين تلك الموجودات[3] . فالعلم بترتيب الامور الالهية المحيطة بكل الموجودات هو اعلى انواع المعارف ، ولقد تلقيناه من النبي الذي يتكلم عن وحي من قبل الله. الّا ان تعليم النبي المضمّن كلمتي الشهادة ، هذا التعليم فيه مجال واسع لتأويل قد يفضي الى الانحلال التام ، وهو ايضاً عرضة لجمود ناتج عن الوقوف عند اللفظ دون المحاولـة على استخلاص معناه المكنون فيه كما كان الامر عند الحنابلة. والاقتصاد بين ذلك الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الّا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسماع . ثم اذا انكشفت لهم اسرار الامور على ما هي

١) اوبرمان ، المرجع المذكور ، ص ٢٥

٢) مونتغومري وات : *The Faith and Practice of al-Ghazāli*, London — Allen and Unwin Ltd, 1953, p. 21.

٣) راجع : Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*, (sous-presse) : اللفظة « أمر » .

عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرّروه وما خالف اولوه[1]. سنرى في حينه على ماذا يدل ذلك النور الالهي المشار اليه في نصنا. اما « اسرار الامور » فهي هي « حقائق الامور » تلك التي يصرّح الغزالي بانه كان متعطشاً الى درکها. فالحقيقة في لغة الغزالي هنا ليست المعلوم المجرّد الذهني بل الواقع الوجودي ولكن باعتبار ابعد واعمق شيء فيه: هي صميم الواقع وغايته القصوى. فاللفظة تدل على ما تدل عليه لفظة « سر » او « روح » او « قلب » او « لب » او « باطن » وهي بهذا المعنى تقابل المفردات لفظة « بشر » ظاهر » في لغة عالمنا.[2]

واذن فان الغزالي كان متعطشاً الى درك حقائق الامور بمعنى انه كان في غاية الشوق الى ان يدرك غور تعاليم النبي بمقتضى ما تفرضها عليه كلمتا الشهادة السنية وان ينفذ الى صميم تلك التعاليم بصميم فؤاده ووجدانه، او بالاحرى ان يتشرب صميمُ فؤاده ووجدانه بعُصارة كلمتي الشهادة السنية وخلاصتها.

قلنا « صميمُ فؤاده ووجدانه » ولا بدّ لنا من تعليل كلامنا ذلك. وهو اننا حتى الآن كنا قاصرين النظر على الناحيـة الموضوعية من البحث، اعني على الشيء المعلوم المدرَك، ولكن عند الغزالي كما ان هناك اطواراً في الشيء المدرَك يُنتهى اليها بالتدريج الواحد تلو الآخر، فهناك ايضاً اطوار ودرجات في الذات العارف المدرك، ترتفع بعضها عن بعض، تابعةً بعضها لبعض. فالادراك من هذه الناحية يبتدئ بالاعتقاد وهو ادنى درجات العلم واضعفها. فالاعتقاد يجعل النفس تصدق بالشيء تصديقاً جزماً، نعم، لا تتمادى فيه ولا تشعُر بنقيضه البتة، ولو أُشعرت بنقيضه يعسر اذعانها للاصغاء اليـه. ولكنها لو ثبُتت واصغت وحكي لها نقيضُ معتقدها عما هو اعلم الناس عندها كنبي او صدّيق، اورث ذلك فيها توقفاً. ذلك لان الاعتقاد هو تصديق من غير كشف وانشراح صدر يقيّد ظاهر القلب دون باطنه وصميمه، وهو الى ذلك عُقدة على القلب والفكر تمنعها من ان يمتدا الى الاحتمالات البعيدة وتجعلها ينجزمان انجزاماً باسباب

---

١) راجع في كل ذلك احياء علوم الدين ج ١، ص ٩٢-٩٣ ثمّ:
Jabre, *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazali*, p. 156-157.

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

ضيفة من دون ان ينفُذا الى صميم الشيء المطلوب ادراكه : فقد يكون ثمة اعتقاد حق واعتقاد باطل ، وقد يكون كلاهما قاطعاً جازماً ، وهما على كل حال قائمان على التقليد الموروث . اما حقيقة المعرفة والعلم فلا تتم الّا بعد انحلال تلك العُقـدة وانشراح الصدر فيحصُل الكشف ويحصُل اليقين والعلم اليقيني ويرتفع العارف المدرك من حضيض التقليد الى بقاع الاستبصار والمعرفة بالذوق[1] . والطور هذا لا يصل اليه الّا من سلكَ طريق التصوف والاعتكاف ، ملازماً العبـادات الشرعية مستهدياً بعين النبوّة ، متدبراً بينـه وبين نفسه بصورة مستمرة تعاليم النبي وارشاداته حتى يسطع في باطنه ذلك النور الذي يقذفه الله في القلب والذي يسميه الغزالي ايضاً النور الالهي او نور اليقين او نور الايمان . وكلها عبارات تدل على الغريزة العارفة من الانسان بعد ان روضت ولانت لاوضاع الشرع حتى اصبح ذلك الشرع حقاً ثابتاً راهناً فيها ، ما عليها الّا وان تنظُر الى نفسها حتى تراه ملابساً لها فتجده وجداناً وتتذوقه تذوقاً .

وهذا هو اليقين بعينه عند الغزالي : هو في الآن نفسه حالةٌ نفسية ذاتية تقوم وتُحدَّد مباشرة بالنسبة الى معلوم ومدرك هو الحق باستثناء غيره في نظر عالمنا ، او بكلام اوضح هو في الآن نفسه سكون القلب واطمئنانه وارتياحه الى تعاليم النبي على ما تحصرها كلمة الشهادة السنية . فهو يقول : «السكون في القلب شيء واليقين شيء آخر . فكم من يقين لا طُمأنينة معه وكم من مطمئن لا يقين له . فان اليهودي مطمئن القلب الى تهوّده وكذا النصراني ولا يقين لهم أصلاً .»[2]

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

---

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

٢) راجع الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٢٤

٤

والموقف هذا يبدو بجلاء في الصفحات التي يخصصها الغزالي لنقد الفلسفة[1] ومنها نستخلص رأيه في الكلام والنظر العقلي والمنطق[2] فنطلع بذلك على الاسباب السيكولوجية النفسية التي جعلته يبتعد عن الحل الذي كنا نتوقعه بعد قراءة المقطع الاول والثاني المذكورين آنفاً وهو حل قريب الى نظريات ديكارت في النقد الفلسفي. اما الشكل الذي يلجأ اليه للتعبير عن حله هو مع ما يرافق هذا الحل من آراء في الطبيعة وما وراءها وفي اسس المعرفة، فان هذا الشكل والمبنى يرجعان الى اسباب تاريخية سنذكرها ايضاً في حينها.

يقول الغزالي انه — بعد ان شفاه الله من شكه — اخذ يستعرض الفلسفة والكلام وغيرهما حتى يتبين اياً من هذه الطرق تؤدي الى الحق الذي كان ينشده فيبتدئ بالكلام ويثني بالفلسفة ويثلث بالتعليمات الباطنية ويربع بطريق الصوفية.

اما الفلسفة فكنا نتوقع منه كما قلنا ان يُقبلَ عليها كما نُقبلُ عليها اليوم اعني ان ينظُر اليها بمقتضى مجرّد اسس العقل ومبادئه ومقاييسه بصرف النظر عن كل عنصر خارج عنه. لا سيما وان هذا النظر يلائم كل الملائمة ما ذكره الغزالي من شروط اليقين واسسه كما قلنا. ولكننا نرى عالمنا عند حديثه عن الفلسفة يحللها وينقدها لا بالرجوع الى مقاييس العقل بل بالاستناد الى العقائد الدينية الاسلامية على ما يقبلها اهل السُنة. والغزالي يُنكرها ويعدل عنها لا لشيء الّا لاصول يعترف بها اصحابها فيتعرضون بذلك للتبديع وللتفكير. ذلك لانه يرى الفلسفة لا كبحث حر منطلق من كل قيد يفرض عليه من وراء الطبيعة والعقل بل كمجموعة نظريات كمذهب أحدث واستُنبط لتنظيم الوحي وترتيبه بعد استسلام تعاليمه من النبي. فهي لذلك خاطئة لانها تخالف تلك التعاليم في كثير من اصولها هذا من ناحية، ثم من الناحية الاخرى إنها قاصرة لانها تعجز عن ان تؤمن للمؤمن اليقينَ من القسط المشترك بينها وبين تعاليم الوحي.

---

١) المنقذ، ص ٨٢ تابع.

٢) راجع Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali* الجزء الاول، تمهيد وخاتمة الفصل الثالث من هذا الجزء وخاتمته.

واما الكلام[1] فهو من هذه الناحية الثانية هو والفلسفة على حدٍ سواء . نعم هو يتقيد بكل تعاليم النبي وبكل اصول الوحي الّا ان اصحابه يدّعونه كافياً لفرض العقائد الدينية على الانسان بمجرّد قوة الدليل والنظر العقلي. والغزالي يراه قائماً على مقدمات تسلّمها ذووه من خصومهم الذين كانوا يحاولون تشويش عقيدة الحق على اهلها . ثم انه لا يثق كل الثقة بالادلة وقدرتها على تأمين اليقين . فهو في ذلك يذهب الى نظرية تكافؤ الادلة واستحالة طلب اليقين عن سبيلها ، وهي نظرية مدين بها للجويني استاذه في نظامية نيشابور.[2]

٥

ومبدأ تكافؤ الادلة هذا هو الذي يقيض لنا الوقوف على الاصل الاساسي والسبب النفسي السيكولوجي اللذين عدلا بالغزالي عن ان يَحُل مشكلة الشك واليقين على الوجه الذي كنا نتوقعه ، لا سيما بعد قراءة المقطع الثاني من المقاطع الاربعة التي ذكرت . كنا ننتظر ان يكون تطوّره بعد ذلك على نحو تطور ديكارت مع الاخلاص اللهم ، لمصطلحات ارسطاطاليس ومذهبه في المنطق. ونحن نعلم ان منطق ارسطاطاليس كما يعرُض له في الانالتيك الاولى والثانية قائم على مادة وصورة . فالصورة هي تنظيم للمعلومات والعقليات يرجع في الاصل الى متقدمتين — كُبرى وصُغرى — مع التعبير عن النتيجة التي تصدر عنها . والمادة هي مدلول المقدمتين والنتيجة ، اعني تلك العقليات والنظريات التي تُستنتج استنتاجاً ككليات عامة شاملة من الواقعيات الجزئية الفردية ، وذلك عن طريق ما يسميه الفرنج الـ induction الذي يتم على ضوء مبادئ العقل الاولى المشهورة في الفلسفة الغربية بالاسم les principes . اما الغزالي فتقيد بالناحية الصورية الشكلية من دليل ارسطاطاليس وسبكه في وضع القياس وهو في الاصل كما نعلم اداة تُستخدَم لتنظيم ادلة الفقه . وهذا يفتح امامنا

---

١) راجع المنقذ ص ٧٨ تابع .

٢) راجع : Jabre, *La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Subki*, in Mélanges de l'Institut Dominicain des Études Orientales, n° 1, Le Caire, 1954, p. 78 sq.
ثم : Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali*, 3e partie, ch. II et III, etc., 1re partie, ch. III.

للبحث والتنقيب باباً لا يسعُني ان اخوض فيه الآن . والذي يهُمُّنا ان نقول هو ان عالمنا ، مع تقيده بصورة دليل ارسطاطاليس اسقط الناحية المهمة منه ألا وهي ناحيةُ المادة ، واسقطها عمداً وقصداً . وهذا واضح من نقده الدقيق للاستقراء الذي كان يراه فلاسفة العرب تعريباً وافياً لوضع ال induction . وكان ذلك النقد عنده قائماً على المعنى المباشر للفظة استقراء ، الا وهو الاطلاع على واقعيات فردية جُزئية بعد صفها بعضَها وراء بعض او بعضها جنْب بعض. وهو عمل لا يُتخلَّص منه الى استنتاج معلومات عامة من صنف المعقليات والنظريات على وجه المنطق الارسطاطاليسي . ولذلك لا نرى صحيحاً ان تترجم الالفاظ «الضروريات والاوليات» التي يستخدمها الغزالي، بالعبارة الفرنسية 1re principes بل بالعبارات Données premières و Données nécessaires[1]

ذلك لان عمل الضروريات والاوليات عند الغزالي ليس كعمل المبادئ الاولى للعقل عند ارسطاطاليس وفي الفلسفة العربية. فان عالمنا يرى ان المعلومات بعضُها يكون في العقل حاضراً كالعلوم الضرورية الاولية فهو يراها، كواقع ثابت فيه ليس اكثر من دون ان يرى لها اصلاً ولا غاية ، ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل يحتاج ان يُهزَّ ويُستَرْعى زِنادُه ويُنبَّه عليه بالتنبيه كالنظريات والمعقليات[2]. والمذكِّر هنا والمنبِّه هو النبي عندما يأتي بتعاليمه بعد استلامها عن سبيل الوحي . وحينئذٍ فلا تُعرَض تلك النظريات على مقياس العقل وانما ترد الى ضوء الشرع ليُحكَمَ عليها به . فهي اذ ذاك قسمان: قسم يتعلق باصول قواعد الايمان ومخالفته تُعرِّضُ للتكفير ، وقسم يتعلق بالفروع ومخالفتهُ تعرض للتبديع .[3]

---

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

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

ثمَّ : الغزالي : مشكاة الأنوار ، في الجواهر الغوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٧

٣) راجع الغزالي ، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، في الجواهر الغوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ٩٢ تابع.

فنحن اذن بعيدون كل البعد عن النقد الفلسفي واسسه. في قضية الحكم بين الحق والباطل، ليس الاعتماد على مقاييس العقل وشروطه بعد افتراض تجرده، اصطلاحاً على الاقل، من كل قيد ومبدأ خارج عنه. فاليقين انما يتم عن طريق التقيد بتعاليم النبي بعد الاقبال عليها بدون تردد، وبعد تدبرها حتى يُصبح العلم بها ذوقاً ووجداناً عند العارف المدرك. فالنبي هو المعلم المعصوم عن الخطأ واليقين لا يصح الّا بالتقيد بتعليمه.[1]

٦

وهذا يسوقني الى كلمة وجيزة عن السبب التاريخي الذي حمل الغزالي على ان يحلّ مشكلته في الشك واليقين على هذه الصورة التي عرضت.

قلت ان في نظر الغزالي لا يتم اليقين الّا بالاخذ عن النبي الذي يُعتبرُ بذلك كالمعلم المعصوم عن الخطإ، فالنبي يعلّم ويذكّر وينبّه والمدرك العارف يتيقظ لتنبيهه وتذكيره وتعليمه ثم يتدبّره فيُصبح عنده ضرورياً فيتيقن منه يقيناً يدعم به يقينه من الاوليات والضروريات الفطرية المغروزة.

والنظرية هذه التي تُنتصب كمبدأ اساسي للمعرفة الانسانية نجدها هي هي مع التغييرات اللازمة عند فئة من فئات الشيعة الاسماعيلية يذكرها الغزالي باسم الباطنية او التعليمية. وهذا الاسم الاخير هو الذي كانت تعرف به تلك الفئة على ايام الغزالي اذ كان لها كما نعلم الانتشار الواسع تحت يد حسن الصباح، خاصة، صاحب قلعة الموت، حتى انها اخذت تهدد كيان الدولة العباسية نفسها وكادت تقوّضها الى اركانها لما كانت قد وصلت اليه من النفوذ والقوّة والمناعة[2]. وليس غرضنا هنا ان ندخل في تفاصيل تاريخ هذه الفئة وتطوراتها بل تكتفي

---

١) راجع المنقذ، ص ١٠٧ تالية، والقسطاس المستقيم في كل صفحاته؛ ثمّ:
Jabre, *La Notion de la Certitude chez Ghazali*, Part. II, chap. VI. et part. III. ch. I et ch. III.
راجع ايضاً: Frick, *Ghazālis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig. 1919, p. 76 sq.

٢) راجع: Goldziher, *Streitschrift des Gazāli gegen die Bātinijja-Sekte*. Leiden, Brill, 1916, p. 14 sq.
راجع ايضاً: Corbin, *Le Livre réunissant les deux sagesses*, Téhéran, Paris, 1953, p. 11 sq.

ان نلمح انها من الناحية السياسية كانت تعمل على خلع الخليفة العباسي وتبديله بالخليفة الفاطمي القائم في مصر سعياً وراء توحيد العالم الاسلامي باسره تحت سيادة اعقاب علي. فكان دعاتها يصفون للناس الخليفة الفاطمي كمعلم معصوم عن الخطأ وصل اليه العلم بحقائق الامور وهو يُطلع عليه دعاته قبل ان يفوضهم الى رسالتهم وعملهم في الاقطار. وكان هذا العلم مركزاً على التأويل لنص القرآن ولتعاليم الوحي بالاعتماد الى مبدأ التمييز بين الباطن والظاهر. هذا علاوة عما كان يتضمن من نظريات في الطبيعة وما وراءها نعرف ان علماء الشيعة كانوا قد اتخذوها عن الافلاطونية الحديثة[1] التي وصلت الى الشرق ونقلها فلاسفة العرب عن السريانية كما نجدها في رسائل اخوان الصفاء. ومن السهل ان نتبين الى اي حد يتتبع الغزالي اصطلاحات التعليمية ومبادئها ونظرياتها محاولاً بذلك ان يكون محيي الدين ومجدده على رأس المائة الخامسة امام التعليمية كما كان الامر من الاشعري مثلاً امام المعتزلة[2]. وهذا واضح لمن يقيم المقارنة بين اول كتاب الفه الغزالي وهو المستظهري وبين مؤلفاته الاخرى. ففي المستظهري يعرض الغزالي لمذهب الباطنية التعليمية ويعرض له بالتفصيل متناولاً اسسه الثلاثة التي ذكرنا نعني مبدأ التعليم والنظريات الفلسفية ومبدأ التمييز بين الظاهر والباطن. ثم في مؤلفاته الاخرى يعود الى تلك المبادئ والاصطلاحات المتعلقة بها فيفرغها من معانيها الاصلية ويضمنها معاني جديدة تتلاءم والعقلية السنية. وحاولنا ان نثبت كيف ان المنقذ نفسه لا يفهم تمام الفهم ما لم يقرأ تحت ضوء اعمال التعليمية وتعاليمهم. ولقد رأينا هنا المحل الذي يشغله مبدأ التعليم كأساس لليقين وللمعرفة الدينية عند الغزالي. فان التعليمية كانوا يقولون: لا بد للحصول على اليقين من الرجوع الى المعلم المعصوم. فيجيبهم الغزالي: وبالصواب نطقتم الا ان ذلك المعلم ليس الخليفة الفاطمي القائم في مصر بل نبينا محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب.

---

١) لمقارنة بين افلوطين والغزالي، راجع:

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

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

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

فالملاحظة الاولى هي ان الغزالي يركز جوابه الذي ذكرنا على التمييز بين القطعيات التي تتطلب اليقين الثابت الراهن وبين المجتهدات الفقهية التي يكفي للعمل بها بالظن والترجيح[1]. فالعقائد واصول الايمان كالايمان بالله وباليوم الآخر وبالنبوة هي من الفئة الاولى من المعلومات. واما تعيين الخليفة والسلطة الزمنية فهي من الفئة الثانية. وعلى هذا المبدأ يتركز التمييز الشامل الواسع الذي يجعله في مؤلفاته بين الدنيا والدين اوالدنيا والآخرة،اوان شئت فقل بين الزمنيات والروحانيات[2]. وهما القطبان العظيمان اللذان يقوم عليها تفكيره فيميل ميلاً قوياً الى القطب الثاني دون الاول. وهذا راجع، نعم، الى الاثر العميق الذي تركته آراء التعليمية في تفكيره وتوجيهه كما يبدو من مؤلفاته. فلقد لاحظ المستشرق الفرنسي كوربين في الصفحات التي قدم بها على الكتاب «جامع الحكمتين» لناصر خسرو بالفارسية، الى الاهمية التي كان الباطنية يجعلونها لاوضاع الآخرة في مذهبهم ومؤلفاتهم حتى انه كان مصير ذلك المذهب ان ينتشر بين الصوفية الماكفين على ذكر الله، ويستتر في زواياهم بعد تدمير قلعة الموت وتبديد شملهم[3]. ومهما كان من امر،فان تمييز الغزالي بين الدنيا والدين او الدنيا والآخرة وصرفه همه الى الثانية دون الاولى، ساقه في ذلك المضمار الى ابداء آراء يجدر ان ينظرها بعين الاعتبار كل مسلم يريد ان يخلص التمسك باسلامه كدين، يمتاز بروحانياته الخاصة، مع صرف النظر عما قد يكون لذلك الاسلام من سلطان وغير من الناحية الزمنية.

اما من ناحية تلك الروحانيات وما يتبعها من نظريات في المنطق والفلسفة، فان الغزالي قد عبّر عنها بلغة عربية سمحة منطلقة، لا شوب فيها ولا غبار عليها. وان تلك اللغة تتناول النفس الانسانية في ادق خفقاتها واخف همساتها بعذوبة

---

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

٢) راجع الغزالي، احياء علوم الدين، ج ١، ص ١٦–١٨

٣) كوربين، المرجع المذكور، خاصة ص ١٠

وسهولة ما وراءهما عذوبة وسهولة ؟ هـذا علاوة عن ذلك الوضوح في البيان والاشراق في الاسلوب اللذين نرتاح اليها ونغتبط بها بعـد الخروج من قراءة كتب ابن سينا وابن رشد الجافة التي طالما تعتاص على الفهم في الكثير من مقاطعها . ولذلك فالرأي اننا نحن الناطقين بالعربية اليوم ، مسيحيين ومسلمين، يليق بنا ان نحتك بذلك المفكر العظيم اذا ما اردنا ان نعبر عن آرائنا الفلسفية والدينية بلغة عربية صحيحة ترفع بتراثنا الفكري العربي المعاصر وتجعله يتسع ويمتد الى مستوى انساني عالمي يجعله جديرًا بان يقرأ ويلتذ به في كل عصر وكل مصر ، في كل زمان وكل مكان .