

القسطاس المستقيم

والمعرفة العقلية عند الغزالي

بإلمام الأبا فكتور شلحت البيروني

١ : الحياة السياسية والفكرية في عصر الغزالي

لقد وصف المشرق بروكلمان القسطاس المستقيم وقال : « انه حوار جدلي مع اسماعيلي ، ومن مؤلفات الغزالي المتأخرة »^(١) . فلا بد لنا اذن ، لفهم افكار المؤلف فيها كاملا ، من تحديد تزمة كلا المجادلين الفكرية وتوضيح موقفها . وبنا ان للحياة السياسية والتيارات الفكرية والدينية ، ولا سيما في الدول الاسلامية ، تأثيراً متبادلاً لا ينكر ، فيتجتم علينا ان نباشر بمبحثنا بالقاء نظرة خاطفة على الحالة السياسية في العراق ابان القرنين العاشر والحادي عشر ، وعلاقتها بانتشار الدعوة اسماعيلية وما تولد منها من فرق .

الحياة السياسية :

قبيل تأسيس الدولة الفاطمية الشيعية في مصر (٩٧٣ - ١١٧١) ، كان البويهيون الشيعيون قد فتحوا بغداد (٩٦٥) ، واعتبروا انفسهم حماة الخلافة . فساعد ذلك على انتشار الدعوة الشيعية في هذه البلاد وحلها محل السنة ولكن عقب وفاة عضد الدولة البويهي (٩٨٣) ، اشتعلت بين اولاده حرب وراثية اضطرت احدهم الى استنجد السلاجقين السنيين ، فاستدعاهم واستعان بهم لانتزاع علي مناوئيه . فلبوا الدعوة مسرعين ، ودخلوا بغداد (١٠٥٥) ، وعلى رأسهم طغرل بيگ ، واصبحوا بدورهم عماد الخليفة . فانقلبت الحالة على البويهيين ، وشنت حملة شعواء على الشيعة ، ايد فيها المفكرون والكتاب بأس السلطان . فهاجموا على الصعيد الفكري الفرق الشيعية ، وألقوا الترايف مقتدين آراءها

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

وبدعها ، وكانت قد اخذت تتغلغل بين صفوف العامة . وتنت هذه الحركة في ايام الوزير السلجوقي نظام الملك وتحت حمايته ورعايته ، اذ كان وقتئذ يشجع نهضة العلوم والفنون والآداب . وكان الغزالي من كبار العلماء والادباء الذين استدعاهم الوزير الى بلاطه في العاصمة حيث عين استاذاً في المدرسة النظامية . فقام بوظيفته خير قيام ، وباحسن جدال جادل الاسماعيليين ، من باطنيين وتلميسيين الذين ما لبثوا ان تآسروا على سيده نظام الملك وقتلوه^١ .

الامهلية الباطنية والتلميسية :

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

اننا نعلم ان وفاة محمد اثارت مشكلة الخلافة . فتآل الانصار : « لا نبايع الا علي بن ابي طالب » ، كما نعلم ان هذه المبايعة لم تتحقق الا بعد مقتل عثمان ابن عفان ولزمن قصير فقط ، اذ ان بني امية ، اقرباء عثمان ، وبعض الصحابة قد تخافوا عن مبايعة علي . فكانت موقعة الجمل وموقعة صفين وما عقبها من تحكيم ادي ، فضلاً لدها . عمر بن العاص ، الى استيلاء معاوية على الخلافة ، وكان ذلك بعد مقتل علي وقتال الحسين نفوراً من الحرب . ولكن انصار علي ودعاة وراثية الخلافة لم يبتازلوا عن حقوقهم ، بل رأوا من واجهم رد الحق لصاحبه ومقاومة الامويين ثم الماسيين سراً وجبراً ، ريثما يتولى الامر اهله ، لأن رئاسة الاسلام الروحية والزمنية ترجع ، في نظرهم ، الى الامام الذي نصب وانياً على الاسلام بتعيين الهي . وهذا الامام هو علي ، اذ نص النبي على خلافته وجعله هكذا اهلاً لإرشاد الامة وتديبر شؤونها . فنشأت على هذا الاساس عقيدة الشيعة ، ثم تطورت حتى ادعى اصحابها انه لا بد لكل زمن من امام ، من زرية علي وفاطمة ، يكون بالتالي وريث المعرفة التي اوحاها محمد خليفته الاول . وهذا الامام من طبيعته مته ومحوم عن اللط ، اذ انه

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

ورث المعرفة الحقيقية ولا يعلم الا الحق . فيتجلى لنا هكذا كيف ان الشيعة يستندون الى عصمة السطة التي توخى الغزالي مناقشة مبادئها في تصانيفه . وقد التجأ الشيعة ، في الدفاع عن هذه النظرية ، الى تأويل القرآن ، مدعين ان لكل ظاهر باطناً ، وان الحقيقة في قيد المعنى الباطني . غير ان التأويل عملية شاقة لا يستطيع تحوصها سواد الامة الاعظم ، ولذلك قالوا بانه وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين ببداية المؤمنين نيابة عن الامام . فيجب اذن على المؤمنين تقليد الامام المعلم اذ هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل . والاعتقاد بذلك جزء من الايمان ، كالايمان بالله وبرسوله .

اما شيعة بلاد فارس الاسماعيلية ، باطنية كالتب ام تعليمية ، فقالوا بان الامامة انتقلت من جعفر الى ابنه اسماعيل ، ثم تداولها بعده اثثة مستورون ، يتلهم دعاة مكلفون ببداية الجماعة . فقام اخذهم الحسن بن الصباح ، وغالى في ادعاء عصمة التعليم ووجوب التصديق به ، وكان قد تلقن مبادئ الباطنية ، ثم اقام مدة في الديار المعمرية . ولما اضطر الى مغادرتها ، دخل بلاد فارس خلسة ، وتحصن في قلعة الموت التي اصبحت مصدر دعوتهم ومركزها . وكان ذلك في سنة ١٠٩٠ / ٤٨٣ ، اي قبيل ان يشعل الغزالي منطبه في بغداد .

اما الباطنية التي كان الحسن بن الصباح يدعو اليها فقد سبت بالتعليم لانه نبذ عنها مطلقاً حق النظر والاجتهاد ، ووجب على المؤمنين ، فيما يتعلق باصول الدين وفروعه ، الانقياد للامام المعلم بدون قيد او شرط ، وتقليده تقليداً تاماً ، اذ هو مبصوم عن الغلط والحقيقة رقف عليه . ففي تطرفه في توجب الطاعة للامام تجاوز الحدود الباطنية حتى اطلق على مدرسته هذا اللقب الجديد . وقد شرح نظريته في مؤلف فارسي اخعه الشهرستاني فيما بعد . ويظهر ان باطنية خراسان اتخذت منذ هذه الفترة لقب التعليم^(١) .

(١) راجع I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya Sekte*, Leiden, 1916, pp. 5-12.

Le dogme et la loi de l'Islam, Geuthner, 1929.

Encyclopédie de l'Islam, art. « taqlid » et « isma'iliyya » (de Perse).

راجع ايضاً : احمد امين ، « ضحى الاسلام » النافذة ١٩٥٢ ، الجزء ١ ، الفصل ٣ .

كارل بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » تعريب نبيه فارس ومخير البلبيكي ،

دار العلم للطباعة ، بيروت .

الرأي والنياس :

وأنا ان التعليلية لا تقو بحق النظر في امور الدين، او بمباراة اخرى، بحتى الاجتهاد الشخصي عن طريق الرأي والقياس. فيلزمنا لادراك فهم ما سيأتي ان نحدد معنى هذين المفهومين، اذ كثيراً ما يدور حولهما حوار « القسطاس ». اننا نعلم انه لم يكن لدى الامة الاسلامية عند وفاة نبيها من المصادر غير القرآن والسنة لتوضيح وحل ما يعترضها من جديد في مسائل الايمان والفقہ . ولذلك فقد اضطرت سريعاً الى اللجوء الى مصدر ثالث وهو الاجماع . ولكن القرآن جاء بآيات متشابهات تحتاج الى تفسير وتوفيق؛ فبعد ان آمن بها المسلمون الاولون وصدقوها رغم تناقضها، اتى المتكلمون وحكموا فيها عقلهم ورأيهم وأزلوها محاولين ازالة ما يبدو فيها من تناقض^{١١} .

ثم عند انتشار الاسلام وفتح بلاد فارس النائية، اتحل دعاء الدين الجديد ببيات كثرت فيها المحاجات والجدالات اللاهوتية، حيث كانت الفلسفة اليونانية معين التفكير والتنقيب. فاضطر هزلاً في الدعوة الى الاسلام والرد على المخالفين، ان يستمروا هم ايضاً بالفلسفة ومنهجها المنطقي . وكان المعتزلة اول من خاضوا في هذا المضمار، فذهبوا فيه شوطاً بعيداً، مشجعين التفكير الحر في الامور الدينية، حتى انكروا السنة واسماهم فيما بعد المستشرقون « عقلائي » الاسلام. هذا من ناحية العقيدة والايمان، اما فيما يتعلق بالفقہ وما تثيره الحياة في علاقة المؤمنين مع بعضهم من مشاكل جديدة، لم تذكر في الوثائق المحررة، فكان سكان المدينة يرجعون الى اعمال الرسول واحاديثه التي لم يزل ذكرها ينتقل على الافواه، وبالمقارنة يستنتجون منها الحلول لهذه المشاكل . اما في بلاد ما بين النهرين البعيدة عن مهد الاسلام، حيث لم يترك اسلام عهد النبوة عرفاً ولا تقاليد، فقد الجئي النعها الى اتخاذ القرارات والقضاء حسب رأيهم ونظرهم، قياساً على ما جاء في القرآن والسنة . فنشأ هكذا القياس، وهو المصدر الرابع^{١٢} .

وتمت على هذا الاساس صناعة الكلام . فادعى المحافظون وجوب التقيد

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

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

بجرفية النصوص ، كما أعلن المتحررون ان لا بد من تأويلها بالاستناد الى الرأي والقياس . اما النزالي فذهب مذهباً وسطاً . لقد قبل الرأي والقياس ، ولكنه اخضعها لقواعد مينة ثابتة . فقال في القسطاس : « بأي ميزان ترن حقيقة المعرفة ؟ أيّ ميزان الرأي والقياس ؟ (...) ام بميزان التعليم ؟ »^١ . انه لم يذهب مذهب اصحاب الرأي ، ولا مذهب اهل التعليم ، بل وفق بينها وسلك طريق المعلم الاول ، محمد ، الامام المعصوم ، دون غيره من الائمة ، الذي سجل الحقيقة في القرآن : « ازنها بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الحس التي ازلها الله في كتابه »^٢ . انها موازين النظر الصحيح والرأي السليم . فملى من يريد تحكيم رأيه في المعارف لتبيّز الحق فيها من الباطل ، ان يخضع نظره لموازين القرآن واحكامه . فنرى هكذا كيف شق النزالي طريقاً جديدة وفق فيها بين التعليم والرأي جميعاً .

٢ : نظرية معرفة الحقيقة في القسطاس

يحدد النزالي في هذا الحوار قواعد التفكير الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة ، مبدأً هكذا لانظر العقلي طريقاً تؤمن ان ين يسلكها الوصول الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي الوقوف على حقيقة الأمور ، زمنية كانت ام ابدية ، محسوسة ام معقولة . الا انه يقر بان عمله اقتصر على ابتداء اسماء هذه القواعد فقط دون احصائها ، اذ قد سبق الى استخراجها وسننّها ادناه ؛ عند الكلام عن صورة القياس ومقدّماته ، انما ترقى الى عهد فلاسفة اليونان الذين وضعوا المنطق . غير ان ما عرفه النزالي من ضعف قريحة صاحبه التلميسي وطاعته الى الاوهام ، دفعه الى تغيير كسوتها ، اذ ان وزن المعقول بالاستناد الى المعقول يحول القول منها اسرع الى التبول^٣ . وعلاوة على ذلك لقد توخى تبديل اسمها بعبارة تجديد طريقة المعرفة هذه . لان المتكلمين كانوا قد اسرفوا في استعمالها في محلها وغير محلها ، غير مخلصين لشرورها^٤ حتى انهم افقدوها قوتها الاستنتاجية

(١) « القسطاس المستقيم » ، طبعة مصطفى النبائي ، القاهرة سنة ١٩٠٠ ، ص ١٥١ .

(٢) ايضاً ، ص ٢٠ .

(٣) « القسطاس » ، طبعة سنة ١٩٠٠ ، ص ١١١ .

(٤) « المستحق » ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ . ص ٤٨ .

العلمية . انهم كانوا يلجأون في قياساتهم الى مقدمات ظنية للدلالة على حقائق الايمان والدفاع عنها ، بين ان مثل هذه المقدمات لا تنتج الا نتائج ظنية ، معرضة للخلاف والتناقض ، لا تصلح الاستعمال في العلم الضروري اليقيني . فلكي لا يلبس فهم روح هذه الطريقة الذي يختلف عن روح طريقة المتكلمين ، ولكي لا يعرض نظريته لنقمة المحافظين المتشككين للفلسفة ومنهجها المنطقي ، قدم الغزالي المنطق وشروطه بأسلوب طريف والقاب جديدة اناذ بها اليه شيا به وحيويته وفاعليته في اكتساب معرفة الحقيقة .

فلنعرض بدورنا هذه الطريقة كما وردت في القسطاس . وانا لن نكتفي بالكلام عنها كمنظورية ، بل سنحاول تفحص كيفية تطبيقها في موضوع جوهرى ، كالدلالة على وجود الخالق . وسنخص الفصلين المقبلين بدراسة موقف الغزالي من العقل والايان في المعرفة .

لقد عيّن مؤلف القسطاس موضوعه منذ الصفحة الاولى اذ جعل خصمه يطرح عليه هذا السؤال الاساسي : « بأي ميزان ترن حقيقة المعرفة ؟ »^(١) ، اي ، بعبارة اخرى : ما السبيل الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي استخراج العلم الحقيقي ؟ ولكن قبل التكلم عن السبيل المؤدّي الى الحق ، يحسن بنا ان نحدد ميّزة هذا الحق حتى اذا ما وجدها الباحث متوفرة في معرفته ، يتقن ان معرفته حقيقة . انا نقول مع الغزالي ان العلم الضروري هو الذي نحس فيه « برد اليقين »^(٢) . ولكن ما معنى ذلك ؟ ان القسطاس يقتصر على ذكر هذه العبارة من دون ان يشرحها . انا يمكن استجلاء محتواها بالرجوع الى المياري والاخبار . ومقدمة المستصفي^(٣) .

احوال التصديق :

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

(١) « القسطاس » ، ص ١٤ .

(٢) ايضاً ، ص ٢٥ .

(٣) لم يتتبع موقف الغزالي من المنطق ، حتى ولا بعد مرحلته الصوفية . والدليل على ذلك ان ما جاء في القسطاس (١١٠٣/٩٧) وفي مقدمة المستصفي (١١٠٩/٥٠٣) يطبق قائماً على ما ورد في « بحك النظر » و « ميار العلم » اللذان وضاهته ١٠٩٥/٤٤٨ .

لم يبق منه مجال للشك ، يثبت في العقل انه يعرف الحقيقة ، ويتيقن بأن يقينه صحيح لا يشوبه ادنى خطأ اهـلادنى ريب، حتى ولا امكانية الخطأ او الريب .
 « ان يثبت ويقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعها به صحيح، ويثبت بان يقينها فيه لا يمكن ان يكون به سهو ولا غلط »^(١). وهذا اليقين يفيد البرهان الحقيقي ، « اذ لا يتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فانها تكون يقينية ابدية لا تستحيل ولا تتغير ابداً (. . .) ، فالنتيجة الحاصلة منها ايضاً تكون يقينية . والعلم اليقيني هو ان تعرف ان الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا »^(٢) . وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع احد نقضه او تكذيبه من دون ان يناقض ذاته . فيرتاح حينئذ العقل الى معرفته هذه ولم يعد يحس بدافع الى الاستزادة من الادلة والبراهين ، هذا الدافع الذي يتم عن نقص في المعرفة وعدم اكتمالها . فحك المعرفة الاخير هو اذن وضوحها الموضوعي والشعور ازامها ببرد اليقين وقراره . وتسمى الحالة الثانية اعتقاداً لان العقل يصدق فيها شيئاً دون ان يدرك امكانية وجود نقيضه ، او وجوده فعلاً ؛ واذا ما ادرك هذا النقيض ، خالجه الشك في تصديقه من غير ان يحمله على تغيير رأيه^(٣) فيظل العقل متمسكاً به ، بينما يكون في الحالة الثالثة ، حالة الظن ، مستعداً لاعتبار ما يناقض تصديقه لقبوله . وهكذا يستطيع العقل تصحيح ظنه وتكيله ، « فلا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى ان ينقلب الظن عدلاً »^(٤) . وينشأ العلم الضروري اذا اتفنا برهاناً من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف ، فتأتي النتيجة ضرورة يقينية يجوز الثقة بها .

صورة القياس ومقدماته :

وبعد ان ميترنا صفة المعرفة الحقيقية ، بقي علينا ان نعين الطرق المزدبسة اليها . وقد عينها النزالي في القطاس عندما سألته خصمه : « فبأذا ترن معرفتك؟ »

(١) « المتصفي » ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ . ص ٤٣ .

(٢) « ميار العلم » ، طبعة سنة ١٩٢٧/١٣٢٩ ، ص ١٥٩ .

(٣) « المتصفي » ، ص ٤٣ .

(٤) « المتصفي » ، ص ٤٤ .

فاجاب : « ازنبا بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الحس التي ازلها الله في كتابه ، وعلم انبياءه الوزن بها »^{١١}. والميزان عنده هو القياس العلمي ، او البرهان ، المفيد لمعرفة ضرورية علمية ، ولكنه يجب استعمال لفظة « قياس » لانها فقدت مدلولها العلمي ، اذ كان المتكلمون في المسائل الفقهية والنظرية يلجأون الى القياسات . ويستعملون فيها مقدمات مشهورة ظنية^{١٢} . غير ان مثل هذه القياسات لا تصلح للعلم لانها لا تنتج إلا نتائج ظنية معرضة للخلاف والتناقض . ولذلك اصبحت هذه الطريقة في اكتساب المعرفة الحقيقية موضوع شبهة وحذر . فجا. الغزالي وتوخى اصلاحها وتجديدها ليرد لها فاعليتها العلمية ، فاعاد تحديد شروط استعمالها المنسية او المهلة وابتدع لها اسما جديدة استخرجها من القرآن يجعلها اسرع الى القبول .

والميزان كالمقياس يتكون من عنصرين : الصيغة او الصورة ، والمادة او المقدمات . اما الصورة فتختلف باختلاف شكل تأليف الميزان ، وهي على نختة اشكال . فالثلاثة الاولى تسمى موازين التبادل ، وهي تناسب لاشكال قياس ارسطو الاقترافي الثلاثة^{١٣} ؛ والاخيران يسيان ميزاني التلازم والتعاند ، وهما يناسبان للقياسين الشرطي المتصل والشرطي المنفصل اللذان انشأهما الرواقيون^{١٤} . فقد شرحها الغزالي في القسطاس شرحاً وافياً ، ووضع قواعد تركيبها ، داعماً اقواله بامثال متنوعة قريبة الفهم ، لا ترى حاجة الى الحوض فيها على هذه الصفحات . واما مادة الموازين فهي المقدمات او الأصل . فانها تنتج نتائج ظنية اذا كانت هي ظنية مشهورة ، ونتائج علمية يقينية لا يستطيع الشك فيها اذا كانت ضرورية . والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتفيد المعرفة اليقينية ، « كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس واما بالتجربة واما بالتواتر الكامل او باول العقل

(١) « القسطاس » : ص ٢٠ .

(٢) « المستصفي » : ص ٤٨ .

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

(٤) راجع : علي سامي النشار : « مناهج البحث عند مفكرى الاسلام » ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٤٦-٤٨ ؛ وايضاً : *Premiers Analytiques*, édition Tricot, p. 151. note 3.

او بالاستنتاج من هذه الجملة^(١) . لقد اقتصر الفيزالي في القسطاس على هذه العموميّات ، ولكنه توسّع فيها في الاحياء ، والمتصفى والمنفذ^(٢) . ونحن بعد مراجعة هذه النصوص نستنتج ان اول العقل وحدها ضرورية على الاطلاق ، وبالتالي صالحة الاستعمال في البرهان . اما الاصول المعلومة بالحوس او بالتجربة او بالتواتر ، فليست دائماً ضرورية اذ يطبقها الفيلسوف احياناً ، وللعقل في الحكم بصلاحيها وفي قبولها دور مهم .

دور العقل ونشاطه في اكتاب الأصل :

ولكن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحول وتصبح معارف ضرورية ومقدّمات صالحة الاستعمال في البراهين . ويتحقق ذلك عادة فضلاً لنشاط عقل الانسان وتفكيره لاستخراج الاصل الضرورية وتأليفها تأليفاً تتوفر فيه شروط البرهان . وهكذا من قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه وابعائها ، وعليه ايضاً التذكر والتفكير والمعاودة مرّة بعد اخرى ليقوم ما انحرف في معطيات الحس والتواتر ، ويستخلص منها القوانين العامة ، وينتهي هكذا الى المعرفة الضرورية . وللأسف ، بما فيها من تعرف وبمحت وتنقيب اهمية كبيرة في نجاح هذه العملية ، لان المعرفة على الحيز سقطت^(٣) . واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان عقل الانسان جديراً باكتساب معارف جديدة يتيقن منها بيقينه للارثيات ، فما هي اذن طبيعته ، وما الذي يمكنه من الحكم بان معرفته الممكنية هي ضرورية ؟

لقد وصف لنا الفيزالي العقل في « الاحياء » وصفاً دقيقاً مهياً ، فقال : « العقل متبع العلم ومطلعه واساسه (. . .) وهو الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، « واستمد » به لقبول العلوم النظرية (. . .) ، ولم ينصف من انكر ذلك وردّ العقل الى مجرد العلوم الضرورية^(٤) . وهذه الصفة التي

(١) « القسطاس » : ص ٧٧ .

(٢) « الاحياء » : ج ١ ، ب ٦ ص ٧٢ ؛ « المتصفى » : ص ٤٤-٤٦ ؛ « المنفذ » :

طبعة القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٥ .

(٣) « القسطاس » : ص ٦٦ .

(٤) « الاحياء » : ج ١ ، ب ٧ ص ٨٣ .

يتصف بها الانسان تسمى تارة « القلب » وطوراً « الروح » وطوراً « النفس »
« والعقل » . اسما. مختلفة بالنسبة الى موضوعها ، ولكنها تعبر عن قوة واحدة
صادرة عن منبع واحد ونشاط واحد ، ألا وهي قوة المعرفة والطمح^(١) .

واذا اردنا تعيين مدى فاعلية هذه القوة ، يتعمق علينا اولاً تحديد نطاق ما
تدركه من المعارف . لقد بين لنا ذلك النزالي في « مشكاة الانوار » موضحاً
حقيقة العقل وامكانياته ، فلتقتصر نحن على ايراد الخطوط الرئيسية من هذه
الصفحات المشهورة^(٢) . ان العقل يدرك ذاته بكونه عارفاً ، ويدرك معرفته
لذاته ، وينفذ ببحره الى اسرار الاشياء . ويفهم حقائقها ، ويستخرج منها اسبابها
واحكامها ، اي مصدرها وسبب حدوثها ومكانتها في الموجودات ونسبتها
اليها . ونشاطه هذا يمتد الى كافة الموجودات ، من محسوسات ومعتولات . انه
يدركها ويتصرف في جميعها ويطلق عليه احكاماً يقينية صادقة . ثم انه يدرك
ببزوغ خاص المعتولات وهي غير متناهية ، اذ يدرك الاعداد .هما كبرت وتضاعفت .
وعلاوة على ذلك ، فالعقل متره عمماً يطرز على الحس من غلط . واذا كان
المفكرون قد اختلفوا في نظرياتهم وتناقضوا فلا يرجع ذلك الا الى الحس
والمخيلة^(٣) الى احكامها المستمدة من عالم الحس والاعتقاد والتي تختلف باختلاف
الحلق ما لم يتكلم فيها العقل . فاذا كانت هذه هي مدركات العقل ، وجب
اذن ان يكون العقل نفسه مستعداً لقبولها والاستحصال عليها ؛ وما انا غير
متناهية ، فاستعداده لقبولها غير متناه ، اي انه يملك بالقوة مقدرة غير متناهية
لمعرفة ما يدركه بالفعل^(٤) .

• واذا كان الامر كذلك ، فما العقل اذن ؟ يقول النزالي في « اللدنية » :
« والنفس الناطقة جوهر حي يعمل ويفهم » ، ثم يزيد : « لقد صح في العلوم
الحكيمة بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس مجسم ولا
عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد »^(٥) . ولكنه لم يهتم بايراد هذه

(١) « الاحياء » ، ك ٣١ ، ص ٣ .

(٢) « مشكاة الانوار » ، في « الجواهر النوراني » ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٦ ، ص ١١٣-١١٦ .

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

(٤) « اللدنية » ، في « الجواهر النوراني » ، ص ٢٥ .

البراهين ، واكتفى بارجاعنا الى الكتب اللانقة بهذا الفن . اما « اللدنية » فن فن آخر ، ولذلك اورد لنا دليلاً يناسب المعرفة اللدنية ، وقال : « ان الروح ليس بجسم ولا عرض ، لانه من امر الله تعالى »^(١) .

ويمكننا ان نستجلي مما جاء اعلاه على الاضمان ، ان العقل « وجدان » يجد فيه الانسان كونه عارفاً كما يدرك مادة معرفته وحققتها وصحتها . ويمكنه ايضاً اليقين من حقيقة معرفته بالمقارنة بين ما يعرفه صريحاً وما يعرفه ضمناً ، اذ انه يملك بالقوة ما يكتبه بالفعل ؛ فاذا كانتا مطابقتين ، ارتاح الى معرفته وسكن ، وحسب فيها « برد اليقين » ، وورد اليقين هو - بحك المعرفة الموضوعية^(٢) . وترتكز هذه العملية الذهنية على الحكم الذي يديه العقل في ما يعرض عليه من الحقائق ، فيصدق فيها ويسلم بها او يكذبها وينفيها . والعقل اهل ليطلق مثل هذا الحكم في الوجود ، اذ انه يقع ككافة الكائنات التي يدركها تحت مبدأ الهوية ، وسننه هي سنن الكائن ذاتها .

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

البرهان عن وجود الخالق .:

رأينا ان بحك المعرفة الأخير هو « برد اليقين » ، وان الانسان يتطوع التوصل اليه عن طريق الموازين باستعمال مقدمات ضرورية وباحكام شروط تأليفها . ولكن ما هي المعارف التي يمكن اكتسابها عن هذه الطريقة وعلى هذا اليقين ؟ لقد حدّد ذلك مؤلف « القطاس » في قوله : « اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله ومملكه

(٢) راجع اعلاه ، ص ٥٥٧ .

(١) ذات المرجع .

وملكوته^{١١}؟ واستعمال الموازين لا يقتصر على الدينيات : « هيات ، لا ادعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحاسوبية والهندسية والطبيعية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي امتر حقه عن باطله بهذه الموازين . وكيف لا وهو القسطاس المستقيم^{١٢} . لم يكتف النزالي بهذه التصريحات والانبئات العامة ، بل نراه ، بعد عرض كل ميزان والكلام عن حدّه وعياره ، يورد حُصمه التعليقي مظنة استعماله في النظريات والالهيات ، طبقاً مبادئه على معارف معينة ، اجدها بالذكر معرفة وجود الخالق .

لقد برهن النزالي في « القسطاس » عن وجود الخالق في مرحلتين . اما الاولى ، فمند كلامه عن ميزان التعادل الاكبر اذ قال : « كل جازر فله سبب ، واختصاص العالم او الانسان بمقداره الذي اختص به جازر ، فاذن يازم منه ان له سبباً^{١٣} . ان هذا البرهان صحيح ينتج نتيجة ضرورية ، اذا تبت الدلالة على صحة مقدماته وضروريتها . فالمقدمة الكبرى « كل جازر فله سبب » هي عبارة عن تحديد معنى الجازر . والمقدمة الصغرى تنتج عن كون الانسان مختصاً بمقدار محصور ، اذ ان « نسبة المتأدبر الى شكل الانسان واطرافه متساوية ، فتخصيصها لا محالة بفاعل^{١٤} . فالانسان اذن ليس ضرورياً بل جازراً ، والعالم كذلك . « ومن يتشكك في شي . من هذا فطريقه ان يترقى منه الى اوضح منه حتى يترقى الى الاوليات . وشرح ذلك ليس من غرضنا^{١٥} .

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

(١) « القسطاس » ص ٢٢ .

(٢) « ايضاً » ص ٨٤ .

(٣) « القسطاس » ص ٣٧ .

(٤) ايضاً ص ٣٨ .

(٥) ايضاً ص ٣٩ . وقد برهن النزالي عن ذلك بالتفصيل في « الاقتصاد في الاعتقاد »

لو كانت حادثة ، لكان وجودها بانفسها من غير سبب . بطل ان تكون كلها حادثة ، فثبت ان فيها موجوداً قديماً^(١) .

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

لقد يبدو ان موقف النزالي في هذا الصدد ليس موحداً مطرداً في جميع مؤلفاته . ففي « الاحياء » مثلاً يقول ان معرفة العلية تنتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث وجد العقل وجد فيه ايضاً مبدأ العلية : « وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً ، سواء حصل بنظر مثل ما ذكرناه او حصل بحس او بغيره العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب^(٢) . انه واضح ووضح »
 « الاثنان اكثر من الواحد » وبالتالي صالح الاستعمال في مقدمات البرهان العلمي ومفيد لمعرفة حقيقة يقينية ابدية ثابتة . انما يعترض هذا التصريح ما ورد في « حافت الفلاسفة » . فهاجته القوية للفلاسفة وتعبه اللاذع لاستنتاجاتهم المنبثقة على هذا المبدأ^(٣) يضعف كثيراً برهانه عن وجود موجود قديم حيث يقول هو نفسه على مبدأ العلية . هذا ما حمل ابن رشد فيما بعد على الرد عليه قائلاً :
 « فمن ينفي ذلك ، ليس بقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل^(٤) .
 لقد اضطر النزالي ، لاثبات قدرة الخالق المطلقة ، ان ينفي ضرورة اضطراد احكام الطبيعة وسننها ، فنفي ايضاً هكذا امكانية العلم الذي يستند الى ما

(١) « القسطاس » ، ص ٥٨ ، « والاقتصاد في الاعتقاد » ص ١٧ و ١٨ .

(٢) « الاحياء » ، ك ١ ، ب ٦ ، ص ٧٣ .

(٣) « حافت الفلاسفة » ، طبعة بروج ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٢٧٧ .

(٤) « حافت الفلاسفة » ، طبعة بروج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ١٩ ، زاجع ايضاً ص ٥٠٨ الى ٥٤٢ حيث يرد ابن رشد على المسألة السابعة عشرة من « حافت الفلاسفة » في ابطال قولهم باستحالة خرق المادات .

هو ضروري . ففتح ابن رشد نقده قائلاً: «ان الموجودات تنقسم الى متقابلات ومتناسبات ، فلو جاز ان تفتقر المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات . لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفتقر المتناسبات . هذه حكمة الله تعالى في الموجودات ، وسنه في المصنوعات ، ولن نجد لسنة الله تديلاً . وبادراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلاً في الانسان »^(١) .

انما على الرغم مما جاء في « التهافت » لا يمكن لنا ان نجزم بان النزالي لم يدرك العلاقة بين سنن الموجودات وسنن العقل نظراً لما اوردها اعلاه عن وصفه لقوة المعرفة في « المشكاة »^(٢) . فكيف يمكننا عندئذ تفسير وتعبير ما صرحه في « التهافت »؟ اننا نلس هنا المشكلة التي اعترضت مؤرخي الفلسفة العربية واثارت بينهم المناقشات الطويلة . لقد حان الوقت ان تطرح السؤال على بساط البحث : ما هو موقف النزالي من العقل ؟ هل انشأ في المعرفة طريقة عقلية بجثة وحل اخلص لبیان او نظام فلسفي معين ؟ ام استعان في تفكيره بمعطيات الدين التي يسلّم بها الايمان ؟ فيلزمنا عندئذ ان نحدد مدى تداخل معطيات العقل والايمان في انتاجه . هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الصفحات التالية ، نستمدن عناصر الجواب من مؤلفاته وبما كان له دور مهم في توجيه موقفه العملي .

٣ : التناقض ومحاولة تفسيره

لقد قدم لنا النزالي في « القسطاس » منهجه في معرفة الحقيقة . انه لم يكتف بعرض نظري ، بل ارانا فعلياً ، كما يتناه آتفاً ، ان استعمال الموازين يفيد « برد اليقين » في الفيئات . وينم هذا عن تقديره لسلطة العقل في حقل ما وراء الطبيعة . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحد ، اذ اننا نراه في « الاقتصاد في الاعتقاد » يعول على العقل ليرهن مثلاً عن وجود الخالق ؛ وهناك ايضاً ، في « الاحياء » و« اللدنية » ، بعض اثباتات تؤيد هذا الموقف وتظهر لنا

(١) ايضاً ، ص ٥٤٢ .

(٢) راجع اعلاه ، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .

ان ايمانه بصلاحيه العقل لم يكن امراً استثنائياً فقط ، او مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

ولكن اذا تفحصنا جميع مزائمه ، ناظرين اليها نظرة فلسفية محضة ومحاولين استجلاء وحده في التفكير ، لا نستطيع الا ان نقر بان هناك ما يحتملنا على الرب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له فقد لاحظنا فعلاً ، فيما يتعلق بالهلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق بينها اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ هذا ما سنسعى الى القيام به فيما يلي :

خافت الفلاسفة :

ان بعض مؤرّحي الفلسفة العربية اعتبروا كتاب «تهافت الفلاسفة» كتحذيرماه النزالي في وجه العقل . فقال غوادري : « ان اشهر تأليفه ، ذلك الذي يلخص روحه الجدلية المكافحة لصالح الايمان وضد العقل ، هو «تهافت»^(١) . اتنا نرى ان في هذا الرأي شيء من المغالاة ، وهو ابعد ما يكون عن الدقة . فقد ادلى لنا مؤلف «تهافت» في مقدمات كتابه ما كان يهدف من ورائه . فهناك عدة اسباب دفعت الى وضعه ، اهمها كسر الفلاسفة واعراضهم عن الدين واعفاء انفسهم من مقتضياته وتكاليفه ، مدعين ان في العقل وبوره غنا . عن كل ذلك . وهناك ايضاً عدة مواضع لم يشاطروهم فيها رأيهم : اولاً تفسير مفهوم «الجوهر» ، وثانياً قضايا لا تلتق لها بالدين ، وثالثاً قضايا تنوط بفقرة من فقرات الدين كقدم العالم وعدم نشر الاجساد ومعرفة الله للجزئيات . ولكننا ، نظراً الى هدفه الرئيسي ، اقتصر على تفنيد آرائهم التي تمس الدين^(٢) . فظاهر كيف انهم لم يفروا في تفكيرهم بما اشترطوه من شروط في المنطق ، ولا سيما عندما بحثوا في وجود الخالق . فترى اذن ان هذا الهدف كان اولاً الدفاع عن الدين ، وليس مهاجمة الفلسفة كفلسفة ، لانه قام بهذا العمل باسم العقل لاقحام الفلاسفة الذين اسأروا استعماله^(٣) .

GAUDRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Payot, ١١
1947; p.125, §3.

(٢) «تهافت» ص ٩ الى ١٣ .

(٣) ايضاً ، ص ١٦ .

ولكن بالرغم من هذه الملاحظة ، فلا تزال العقبات قائمة ، اذ انه ،
بهاجته صرحهم الفلسفي ، يضيف قيمة برهان وجود الخالق ويهدم برهان
روحانية النفس . ثم انه ليضع قدرة الله المطلقة في مأمن من الشك ، اضطر الى
نقد مبدأ العلية وذكر ان اطراد سن الطبيعة حتى تورط في سفسطة ساذجة .
هذا ما يحملنا على تقليل اهمية العقل في نظر المؤلف . وقد حاول اسين
بلاسيوس ان يخرج النزالي من هذا المأزق ، فعزل على حدة المجادلة ورأى فيها
السبب الذي دفعه الى « تلك التصريحات التي تمس سلطان العقل ، والتي ما كان
ليقرها في حالة التفكير الهادي »^{١١} . ولكن هذا الحل يبدو لعزيزول ضعيفاً ،
عديم القيمة اذ يصعب عليه « تصور مفكر دقيق ومالك لفكره وقله كالنزالي
يرمي كلاماً يضطر فنياً بهد الى الرجوع عند الندم عليه »^{١٢} . فالنزالي في نظره
يؤمن بسلطان العقل ولكنه يضع له حدوداً .

وخاض عزقول للوصول الى هذه النتيجة في نقد داخلي ، ولاحظ ، كما بيناه
آنفاً ، ان غرض « التهاوت » الاول انا هو الهدم ، وقد وعد المؤلف بمحاولة
انثانية منطقية اودعها في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد »^{١٣} . اما حملته على
الفلاسفة فسببها تناقض تعاليمهم الناتج عن اساءة تطبيق القواعد المنطقية ،
ولا عن عدم صلاحية العقل للبحث في حقل ما وراء الطبيعة . واذا كان النزالي
لم يقر لهم بامكانية الدلالة على وجود الخالق ولا بقضيتهم في استحالة الترتي
الى التبر المتناهي ، فبالاستناد الى نظريتهم في قدم العالم ، اذ ان من يسلم
بقدم العالم لا يستطيع اثبات وجود الخالق^{١٤} . واخيراً ، لقد تورط الفلاسفة
في انجائهم وحادوا عن الصواب لانهم ارادوا سبر كنه الامور الالهية : « ما
المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم ، قادر ، مريد ، يفعل ما يشاء . ويحكم ما
يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا
يعرف بضرورة ولا نظر (. . .) فيجب قبوله . واما البحث عن كيفية صدور

(١) كرم عزقول : « العقل في الاسلام » بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٥٢ .

(٢) ايضاً : ص ١٥٣ .

(٣) راجع ص ٥٥٧-٥٥٩ .

(٤) « التهاوت » ص ١٢٦ .

الفعل الاول من الله بالارادة ، ففضول وطمع في غير مطمع (. . .) . فلتنتهبل مبادئ هذه الامور من الانبياء . وليصدقوا فيها اذ ان العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما يتسع له القوي البشرية^(١) . وينتهي نقد عزقول الى النتائج الآتية : « اولاً : ان العقل هو الميار الوحيد لجميع حقائق علم ما وراء الطبيعة (. . .) . ثانياً : ان العقل عاجز عن معرفة اسرار ملكوت السموات ، اي عن ادراك الكيفية والكمية والجوهر وحقبة السبب الاول والغاية الاخيرة من الامور الالهية . ففي هذا النوع من الحقائق لا يجوز له ، لا الاثبات ولا النفي ، بل الحكم بالامكان فحسب . ثالثاً : ان العقل ، فيما عدا ذلك النوع المعين من الحقائق ، له مبدئياً حق الحكم المطلق في الامكان والاثبات والنفي^(٢) . فعلى ضوء هذه النتائج ينبغي لنا ، يقول الناقد ، ان نزول تصريحات «القطاس» في هذا الصدد ، كهذه مثلاً : «اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وملكه وملكوته^(٣) » ، او تلك «مهمات» لا ادعي اني ازن بها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقي غير وضعي فاني اؤيد حقه عن باطله بهذه الموازين^(٤) . اي ان العقل يقدر فقط ان يطلق على المعارف الالهية احكام الامكانية والاثبات والنفي .

ان هذا التفسير طريف ، يتم عن عمق بصر ووقب نظر . ولكنه لا يحل كل الصعوبات . نعم ، اذا كان الامر كذلك ، فلماذا لم يذكر الغزالي هذه الحدود في «الاقتصاد»؟ وهكذا الكتاب المكرس للمعرفة العقلية اجدر من غيره بان يتضمن مثل هذه الايضاحات . ثم انه ، بينما يطلب منا في «التبافت» ان نتسلم من الانبياء ان المبدأ الاول عالم وقدير اذ ان العقل لا يستحيله ، نراه في «الاقتصاد» يبرهن عن هذه الصفات بالاستناد الى العقل^(٥) ويرسم لنا في

(١) «التبافت» ، ص ١٣١ .

(٢) «العقل في الاسلام» ، ص ١٥٩ و ١٦٠ .

(٣) «القطاس» ، ص ٢٢ .

(٤) «القطاس» ، ص ٨٣ و ٨٤ .

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

«التسطاس» وغيره من كسبه المنطقية الحطّة العقلية المفيدة لبرد اليقين في معرفة الالهيات. وأخيراً، لم يبين لنا عزقول لماذا لا يأتي النزالي في «الاقتصاد» على اي ذكر لبرهان روحانية النفس، ولماذا لم يناقش فيه مبدأ العلية اصلاً وقد عول عليه في براهينه بعد ان انتقده واوهنه في «التهافت».

الرسالة اللدنية - شكاة الانوار - المنفذ من الضلال :

ان هذا التناقض لا يقتصر على التهافت فقط، بل نراه ملموساً ايضاً في تصانيف آخر. ففي «الاحياء» مثلاً يصرح النزالي بأن معرفة روحانية النفس تنوط بعلم المكاشفة^(١) مؤيداً هكذا ما ادلى به في «التهافت»^(٢). ولكنه في «الرسالة اللدنية» حيث يترفض للمعرفة عن طريق الوحي والالهام، يثبت اثباتاً مخالفاً فيقول: «وقد صح في العلوم الحكيمية بالبراهين القاطمة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد، ونحن نستغني عن تكرير البرهان»^(٣). كما انه في «المشكاة» بعد تحديد نقائص نور البصر، يضيف قائلاً: «العقل اولى بان يسى نوراً من العين الظاهرة لرؤفة قدره عن النقائص السبع»^(٤).

واذا انتقلنا الى «المنتذ»، وهو من التأليف المتأخرة حيث يفترض ان يكون النزالي قد اودع فيه رأيه النهائي عن سلطان العقل في المعرفة، فيتحدانا ذات التناقض، مما يضمف اعتقادنا بثقته بالعقل. وفلاً، من يطالع دفعة واحدة هذه الاعترافات لا يبالك من الاستنتاج ان ازمة النزالي العقلية لم تنحل الا بغضل النور الرباني والصفوية، اذ انه لم يجد الا فيها ما كان يسمى وراه من يقين في المعرفة. وقال مكدونلد: «فند ذلك الحين اصبحت وجهة نظره عملية، وشرع يعلم ان وظيفة العقل تقتصر على قتل تقنابه، وان المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكتسب بالتجربة، لان الصرح الفلسفي ليس له اساس متين البتة»^(٥).

(١) «الاحياء» ١٤٦ ب ٧، ص ٨٣.

(٢) في «الجواهر النزالي» ص ٢٥.

(٣) ايضاً ص ١١٣ و ١١٤.

(٤) MACDONALD, in *Encyclopédie de l'Islam* II, p.154 b.

اما نحن فبميدون كل البعد عن مشاطرة مكدونلد رأيه هذا ، اذ نعتقد ان الغزالي لم يزل حتى في « المنتقد » يثق بسلطان العقل ، وان ازمة الشك في الاوليات كانت مؤقتة ومنهجية . لقد اعترف انه لم يسترجع الثقة بها الا فضلاً لنور رباني ، ولكنه اضاف قائلاً : « ان الاوليات لا تطلب لانها حاضرة والحاضر اذا طلب نفر واختفى »^(١) . فيظهر اذن ان شكه كان شكاً منهجياً ، لان : « من طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بعدم طلب ما يطلب »^(٢) . هذا من ناحية الاوليات ، اما فيما يتعلق بيقية المعارف فنلاحظ ان الفلسفة التي لم تشف ظمأه الى العلم الضروري ، ليست الفلسفة الحقيقية بصفتها طريقة الى المعرفة اليقينية ، اذ الفلسفة الواهنة التي كان ينهجها فلاسفة عصره ، اذ لم يتكفروا في براهينهم عن الالهيات من الايقان بما اشترطوه من شروط في المنطق . ومن الخطأ ايضاً ان نقول بانه استمد « كل » يقينه العقلي والديني من تجربته الصوفية ، اذ انه يقر ، حتى بعد هذه التجربة ، بالدور الذي مثله العقل في اكتساب ما كان ، منذ بد . حياته الفكرية ، متعطشاً اليه من علم ضروري . وقال الاب بويج في هذا الصدد : « عندما كان الغزالي ، ابان مرحلته الصوفية ، يحسن حياته الدينية ويحكم ببيان مذهبه الدفاعي عن العقيدة ، لم يكتب بتجرباته الشخصية لارساء قاعدة بنيانه . لقد قال لنا بنفسه ان ما سيرضه علينا بان له ، في هذه الحقبة ، على الضرورة من اسباب لا احصيا ، مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالتبول الايماني »^(٣) .

ولكنه رغم اقراره بدور العقل في اكتساب المعرفة اليقينية ، فانه يرم له حدوداً . فيقول في « المنتقد » : « ان العقل ليس مستقلاً بالا حاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للفظاء . عن جميع المضلات »^(٤) لانه « يدرك الواجبات والخطرات

(١) « المنتقد » ، ص ٥٥ .

(٢) ذات المرجع .

(٣) Bouyges M., *Sur dix publications relatives à Algazel, in Mélanges* U. S. J. t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922.

راجع ايضاً « منتقد » ، ص ٨٩ و ١٠٠ .

(٤) « المنتقد » ، ص ٧٩ .

والمستحيلات^{١١} فقط. «ووراء العقل طور آخر ، تنفتح فيه عين اخرى ، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل ، واموراً أخر العقل موزول عنها^{١٢} . ويبدو لنا هكذا ان موقفه هنا من العقل لا يختلف كثيراً عما جاء في «التهافت». فنلاحظ نفس المتطلبات العقلية لمعرفة الامور معرفة روضح المشاهدة ، وذات الاعتقاد بان فوق العقل قوة تفوقه وتدركه ما يعجز هو عن ادراكه ، واخيراً ذات الحدود اذ يقتصر على معرفة الواجبات والجاترات والمستحيلات.

واذا قارنا الان هذه التصريحات بما ورد في «الاقتصاد» و«اللدنية» ، نرى انفسنا ثانية ازاء ما سبق ذكره من تذبذب وتناقض . فحدود المعرفة العقلية في «الاقتصاد» مثلاً تتعدى ما عينه لها في «التهافت» و«المتقدم» . فيقول : « ان ما لا يعلم بالضرورة ، ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، والى ما يعلم بالشرع دون العقل ، والى ما يعلم بها . اما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث لمقدرته وعلمه وارادته (...). ونحن نعلم من الرحي اليه بهام ، كالحشر والشجر والثوب والعقاب وامثالها . واما المعلوم بها فكل ما هو واقع في مجال العقل فمتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى ، كسأنة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الأنهر كات والاعراض كلها^{١٣} . بل انه في «اللدنية» يذهب شوطاً ابعد في توسيع نطاق العقل ؛ انه يميز ثلاث مراتب في العلم العقلي : العلم الرياضي والمنطقي ، والعلم الطبيعي ، والمرتبة الثالثة «رهي العليا» هي النظر في الوجود ، ثم في تقيسه الى الواجب والممكن ، ثم النظر في الصانع وذاته ، وجميع صفاته وافعاله وامره وحكمه . وقضائه وترتب ظهور الموجودات عنه ، ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة ، والعقول المفارقة والنفوس الكاملة ، ثم النظر في احوال الملائكة والسايطين^{١٤} . فنل هذه الاثباتات تتفق مع ما ذكرناه آنفاً من «القطاس» : «ان هذا الميزان هو

(١) «المتقدم» ، ص ٩٥ .

(٢) ايضاً ، ص ٩٦ .

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ٨٦ .

(٤) «اللدنية» ، ص ٣٠ و٣١ .

ميزان معرفة الله تعالى ، ومعرفة كنهه ورساله (...) وملكه وملكوته^(١) .
حيث لا يعين الغزالي للمعرفة العقلية حدوداً أصلاً ، كما صنعه في « التهاوت »
و « المتقد » .

التصوير النظري :

رغم محاولات التفسير والتوفيق ، فهناك اذن صعوبات لا تزال قائمة ، ليس
فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها ، كما ادعاه غوادري ثم مكدونلد^(٢) ، بل في
مدى هذه السلطة ونطاقها . ولا بد من ان نلاحظ الان ان هذه الصعوبات
ستصدي لنا ما دمنا ننظر الى مزلقات الغزالي نظرة فلسفية بحتة . لاننا نعتقد
بانه ، مع تطوره الى الفلسفة ، توخى مزج عناصر العقل بعناصر القلب في بيان
فلسفي ديني حيث اختلط صعيد الاعتقاد بصعيد العلم ، فحصر تفكيره الفلسفي
وتلون بالصرفية .

نعم لقد خص الغزالي عدداً من كتبه بعرض قواعد المنطق وشروطه ، اهمها
« بحك النظر » ر « ميار العلم » ومقدمة « المتصفي » و « القسطاس المستقيم » ،
ثم كرس « الاقتصاد في الاعتقاد » لاعادة انشاء ، على اسس منطقية سليمة ،
ما نقده وأودنه وهدنه في « التهاوت » . ولكن يبدو لنا ان هذه الاسس لم
تكن وافية ، شاملة لكافة احكام الكائن والوجود ومقوماته . لقد ابرزنا
اعلاه^(٣) بعض عناصر استنتاجها من كتبه تصلح لانشاء علم نفس او نظرية
في المعرفة . فقد ادرك فعلاً في « المشكاة » دور العقل ، وعين وظائفه وآيته
في المعرفة . كما انه بحث في مقدمة « المتصفي » نشاط القوة المنكرة والقوة
الحاكمة ، تلك لربط المنزوات بعضها ببعض ، وهذه لاطلاق احكام التصديق
والتكذيب عليها^(٤) . ولكنه لم يبين جلياً ان سنن الكائن هي ذات سنن العقل ،
وان العقل اذا كان باستطاعته التكلم عن الموجودات فلانه يقع تحت سنن هذه

(١) « القسطاس » ، ص ٢٢ .

(٢) راجع اعلاه ، ص ٥٦٤-٥٦٦ و ص .

(٣) راجع ص ٥٦٠-٥٦٢ .

(٤) « المتصفي » ، ص ٤٥ .

الموجودات عنها ؟ كما انه لم يحدد العلاقة القائمة بين المادة والصورة ، وبين المرض والجوهر ، وبين الماهية والوجود بهجوم يتكلم عن مجانسة الكائن . بل نراه بالعكس يمد فيراً في «التهاافت» نقد معارمة «الجوهر» جازماً بان المناقشة التي تدور حول مفهومها ترجع الى اختلاف في التسمية^(١) ، على حين اننا لا نعتقد ان المسألة مسألة تسمية فقط ، اذ ان نظرية المتكلمين والاشعري في «الجوهر» تختلف عن نظرية الفلاسفة^(٢) .

ولذا ، فلا عجب من اختصاره البحث والطلب عندما يضطر الى التعرض لمثل هذه المسائل المهمة . لا شك ان «الاحياء» يمد من كتب التزالي الكلامية ولا ينبغي لنا ان نبحث فيه عن برهان عقلي لحقيقة النفس^(٣) ؟ ومن الطبيعي ان يصرح المؤلف بان الدلالة على روحانية النفس يخرج عن موضوع «الرسالة اللدنية» وان يطلب من القارئ الرجوع الى الكتب اللاتئة بهذا الفن^(٤) . ولكن لماذا لم يأت بذكر هذا البرهان في كتاب لائق بهذا الفن «كالاقتصاد» ؟ ولا عجب كذلك اذ اضطر ، لبيان قدرة الخالق المطلقة ، ان ينكر اطراد سن الطبيعة واحكامها ، فانه لم يدرك جيداً علاقة العلة الاولى بالعلل الثانية ، وان تسمى^(٥) الله تعالى على الطبيعة لا يتنافى مع وجوده في صميم^(٦) احكامها ، ولا مع امكانية نقضها ، اذا ما اقتضى الامر ، فتظهر حينئذ للعيان سلطته على الكون .

واذا كان بيان مذهبه العقلي يتم عن قلة تماسك داخلي وبعيد عن ان يشمل كافة المسائل الفلسفية ، فترى التزالي ، من ناحية اخري ، يدخل فيه بعض العناصر الصوفية . اتنا لنعلم ان الصوفية كانت في اسرته موضوع اعتبار واجلال وان ولي امره استودعه منذ نعومة اظفاره الى امثاذ صوفي لهم يتشبهه وتربيته . ونعلم ايضاً انه ، لما كان في بغداد ، اعتزل التعلم لاسباب سياسية .

(١) «صافت الفلاسفة» ، ص ١٠ .

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

(٣) «الاحياء» ، ك ٢١ ، ص ٣ .

(٤) في «الجواهر التزالي» ، ص ٢٥ .

(٥) immanence - transcendence

ودينة وهجر الى الشام واورشليم ومكة حيث عاش عيشة اختلا. بعيداً عن الناس وعاكفاً على سلوك طرق الصوفية في المعرفة . كما نعلم انه ، بمشارته الجويني ، اكتب في السمي ورا. حقيقة الامور كافة حاسة عقلية مرهفة اقتضت منه اخلاصاً فكرياً مطلقاً^(١) ، حيث يجب في نظره على اليقين الحقيقي ان يكون كيقين معرفة الاوليات او يقين المشاهدة . وهكذا ادمج في النظر الفاسفي عنصراً مستمداً من الصوفية . لا شك في ان اليقين الصوفي يساوي اليقين الفلسفي قيمة ، ولكنه من نوع آخر اذ يكمل طريقة في المعرفة تختلف عن الطريقة الفلسفية . فنتج عن هذا الاندماج ان الغزالي ، عندما يحدد ميزة المعرفة الحقيقية ، يلمح في تفصيل شروطها وصعوبة الايقان بها . كي تكون يقينية كلاوليات او المشاهدة ، حتى يحملنا على الاعتقاد باستحالة توقُّرها بالواقع في البراهين العقلية . ونلاحظ ، والحالة هذه ، انه لا يزال تحت تأثير تجاربه الصوفية وما قد يكون اكتب فيها من وضح في معارفه ؛ فكانه يحس بالحنين الى هذا النوع من اليقين بحيث لم يميز بينه وبين اليقين العقلي . وقد يرجع ذلك الى محاولته في انشاء مذهب فلسفي ديني يستل فيه قوى المعرفة كافة ، سواء اكانت صادرة من العقل ام من القلب .

ولعل اخيراً ، ايضاً من وجهة النظر الفلسفية التي ننظر فيها اليه عمداً ، ان الغزالي لم يميز بين العلم والايمان . اقد اعتبر العلم نوعاً من الايمان ، بل اعلى درجة منه ، اذ قال : « ان لفظه (الايمان) تطلق سواء على التصديق العلمي البرهاني او على الاعتقاد التقليدي او على العلم والعمل »^(٢) . فيتحمم اذن على العلم ان ينشأ وينسب في دائرة الايمان ، اي ، كما سنبينه اثناءه ، ان يكون وسيلة لاستخراج حجج الاعتقاد . لا شك في ان هذا التصرف حق شرعي للتكلم ، واكن على شرط ان يعترف للعلم بصيد خاص ، له هو ايضاً حدوده ، يستطيع ان ينسب فيه مستقلاً عن معطيات الايمان ، ويستحيل فيه على المقول ان يكون معتقداً . وإلا فاقا قيمة ايمان اشترط في مضمونه ان يكون

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

(٢) « الاقتصاد » ص ٩٢ .

مبرهنًا عنه فقرة فقرة حسب طريقة علمية بجملة ؟ فهذا التمييز بالعكس يسمح لنا ان ندرك ان الايمان المنزه عن العلم جدير ان يكون موضع يقين ديني عميق ذات قيمة حقيقية . اما الحجج التصديقية ، وان يكن من المستحسن اللجوء اليها لحل الناس على الاعتقاد ولدعم ايمانهم والدفاع عن الدين ، فهي ليست ضرورية اساسية ولا تعفي من الايمان .

٤ : موقف النزالي العملي

ولئن اسهنا اعلاه في الكلام عن الدور الجوهرية الذي يمثله العقل عند النزالي في المعرفة ، فلنكني لا نخطر ببال احد اننا نضع ذلك موضع الشك . وان حددنا ايضاً ما جاء في مؤلفاته من تناقض ، فاننا لا ننسب ذلك الى تقلب في آرائه في هذا الصدد . اماً ما يبدو لنا من تناقض فلن نحسن فهمه الا بالرجوع الى الظروف التي كان لها اثر كبير في توجيهه العملي . فلماذا اذن لم يتخذ النزالي في جميع اجاباته الطريقة النظرية في المعرفة ، بين انه صرح مرات عديدة بانها صالحة الاستعمال ومفيدة لليقين في حقل ما وراء الطبيعة ؟ وهل يبرر موقفه هذا اساءة استعمال الفلاسفة للسنتيق وعدم ايمانهم بشروطه في النظريات ؟ طبعاً لا . ولكن لا بد ان نضيف فوراً ونقول انه لم يكن لديه اعتراض مبدئي منه عن استغلال سلطان العقل فعلياً ، ولكن الوظيفة التي دعيت الى القيام بها في نظامية بغداد هي وحدها نصت عليه تصرفه العملي .

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

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

الجدلي :

لقد اعلن النزالي حرباً شعواء على الفلاسفة لانهم خاضوا في العلوم النظرية ، فذهبوا فيها شوطاً بعيداً وانتهوا الى نتائج لا تتفق مع الدين^(١) فاستنوا بها عنه واصبحوا خطراً على الاسلام . فعلاً كانت تصريحاتهم تبث القلق والاضطراب بين الدوام السذج حتى صاروا يشكون في صحة معتقدتهم ، وكانوا قد ظنوه حقيقة مطلقة ثلثة غير قابلة للنقض او التغيير . فتفتت بينهم روح التساهل في الدينيات حتى استهزؤوا بالشرايع وامسوا الفرائض . فجا. النزالي وأراد الخط من نفوذ المزلولين عن هذه الحركة ، فهاجم الفلاسفة ودك صرح مذهبهم مبنياً تناقض اجزائه وخطأ نتائجهم . فاظهر في محاولته هذه تطرفاً ، اذ انه لم يقر بصحة ما قد يكون مقبولاً في نظرياتهم ، رغم بعض نتائجها الفاسدة . ولكن الخوض في مثل هذه الدلائل التي يتجاوز ادراكها حد الدوام كان جديراً ان يعرض عمله للاختناق .^(٢) لقد بالغ في محاربه الفلاسفة : لانه لم يتر فيها الحق من الباطل ، ولكنه ضمن لمحتله النجاح في نظر الدوام . . .

اما الآفة الثانية التي وجب عليه استئصال شهرها من رسته في التسمية . لقد كان انصار هذه البدعة يلبسون ويديرون انه لا يد من الرجوع الى المعلم لحل الامور العقبية والنظرية الجارية ، لان المعلم معصوم عن الغلط دون بقية الناس . فلا حاجة اذن الى الاجتهاد ، بل يكفي اللجوء اليه ، وتقويض اليه المشاكل المعترضة ثم الاستسلام الى ما يتبي اليه رأيه^(٣) . فقام النزالي يقبذ اراهم ويرشدهم الى الطريق المستقيم ، فاستخدم مصطلحاتهم ولكنه رد اليها مدلولها الاصلي . وهكذا سلم لهم بضرورة وجود معلم معصوم يتعلم منه المؤمنون كيفية تمييز الحق من الباطل والوصول الى الحقيقة اليقينية ، ولكنه

(١) «المتفنه» ص ٦٣ الى ٧٤ .

(٢) راجع اعلاه ص ٥٥٢-٥٥٤ .

اضاف ان هذا المعلم الوحيد هو النبي محمد، وقد سجّل تعليمه في القرآن ليستطيع المسلمون بواسطته ادراك حقيقة المعرفة ، اذ انه القطاس المستقيم ويحتوي على موازين المعرفة الحقة ، وهي كما بيناه ليست الا الاقضية البرهانية . فاعاد بهذه الطريقة للنظر مكانته في اكتساب المعرفة ، مراعيًا في آن واحد شروط المنطق وروح السنة وتقاليدها . وعلى هذا الاساس بنى مذهباً رقى فيه يحق التعليم الاصيل والنظر السليم جميعاً ، فأتى بينان ديني عقلي بأثلف فيه المقبول والمنقول ، لانه لم يكن جديلاً فحسب بل ايضاً متكلماً يحرص على صيانة دينه والدفاع عنه .

التكلم :

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

وكان قد اكتسب من معاشرته للفلاسفة حاسة مرهقة في مقتضيات الوضح العقلي ، فرسم الخطة المؤدية اليه في عدة تصانيف " . ثم سرياً ما مزجها بعناصر آخر مستمدة من الحديث والكلام والصوفية ، محادلاً انشاء بيان كلامي يتضن الحجج الوافية لترطيد معتقد المؤمنين والرد على المخالفين . فتما تكفيره الفلسفي ضمن هذه الحدود وازدهر . ولذلك ، رغم محاولة «الاقتصاد» المستحسنة ، لا نستطيع ان نقول انه بنى صرحاً فلسفياً صرفاً يبرهن فيه عن كل ما يمكن ان يُبرهن عنه بهذه الطريقة ، كوجود الخالق وروحانية النفس ، بغية ارساء ايمانه في اسس عقلية وحمل المؤمنين على التسلم بالدينيات عن طريق الحجج والادلة العلمية القاطمة التي لا مناص لهم من التسليم بها . لا لم يفعل ذلك لان مقصود علم الكلام الذي ابنتى تجديده : « حراسة عقيدة العوام عن تشويش المتدعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً بكشف الحقائق ، ويجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة ، والذي ارددناه في الرد على الباطنية

في الكتاب الملقب بالمستظهري ، وفي كتاب حجة الحق وقواصم الباطنية وكتاب مفصل الخلاف في اصول الدين. ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طارق المحاجة بالبرهان الحقيقي الذي اودعناه كتاب محك النظر وكتاب ميار العلم ، على وجه لا يلفى مثله للفقهاء والمتكلمين ، ولا يثق بحقيقة الحججة والشبهة من لم يحيط بهما علماً^(١) . اي ان غاية علم الكلام هي صيانة عقيدة الناس باستنتاج حجج التصديق ولا بالدلالة عنها فقرة فقرة دلالة علمية ضرورية ، ولهذا السبب قال ان هذا العلم « لا يكون ملياً بكشف الحقائق » . ونحن نعتقد انه ينبغي لنا ان نفهم ونزول بهذا المعنى ما مررد في « القسطاس » من تصريحات كهذه مثلاً : « ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وملكه وملكوته^(٢) » . اي ان الاعتقاد بجميع هذه الحقائق يصبح معقولاً بالاستناد الى علم الكلام بعد ان جدد استعمال الطريقة العلمية فيه . وهكذا فان مثل هذه التصريحات ، وان كان لا يجب تأويلها تأويلاً مطلقاً ، تتم عن عناية كبيرة في معرفة كنه الامور وحقيقتها وتطش الى المعرفة اليقينية وتطلب عقلي في الالهيات غريب عما سبقه من علماء الكلام السنين . وفي بثه هذه الروح العلمية في طلب اليقين الديني كان الفارابي مجدداً لا مثيل له .

ولكن مهما كان فضله على علم الكلام في هذا الشأن ، لا بد من ان نقر بان وقع في ما وقع فيه عامة المتكلمين من خطأ ، اذ قال في «المنقذ» : «وخاضوا (المتكلمون) في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ؛ ولكن لما لم يكن ذلك مقصود عليهم ، لم يبلغ كلامهم فيه العناية القصرى ، فلم يحصل منه ما يجوز بالكلية ظلمات الخيرة في اختلافات الخلق^(٣) » . ونرى هكذا كيف ان الفارابي لم يتمكن من تجنب ما كان يواخذ عليه المتكلمين ولا التخلص تماماً من تأثيرهم . ولا عجب ، اذ انه لم يتوخَّ تجديد الكلام رأساً على عقب اي تجديداً ثورويماً يعرض فيه حتماً نفسه لاستنكار المتكلمين ورجال

(١) «جواهر القرآن» ، طبعة الكردى بجالية مصر سنة ١٣٢٩ هـ ، ص ٢٥ و ٢٦ .

(٢) «القسطاس» ، ص ٢٢ .

(٣) «المنقذ» ، ص ٦٠ .

الدين المحافظين ، وانتاجه الكلامي لاستهجانهم . فاقصر اذن على تجديد اساس المنطقي فقط ، وظل ساثراً حسب روح الاشعرية مخلصاً لها ، فتأكد بامور لم يقوَ على تبيرها علمياً ، وترط في نظرية الجوهر الفرد وبقائه ، على ان الحائق لا يبرح يُخلق الموجودات في كل لحظة^(١) ، وذلك صيانة لصفاء حريته واراادته وقدرته المطلقة .

المدافع عن ايمان الروام :

رأينا ان النزالي مال في الواقع نحو الكلام وادرج فيه اهتمامه الشديد بطلب الحقيقة ومنهج الفلاسفة المنطقي في المعرفة وعناصر صوفية مستمدة من نشوئه وتجاربه . ولئن ذهب هذا المذهب فليس لقدم ثقته بالفلسفة ولكن لانه كان يشعر بماطفة سامية نحو الروام ويوجب الدفاع عن معتقدهم والرد على المخالفين . انه ادرك جلياً المسؤولية التي القيت على عاتقه فاخلص لها وكوس لها معظم انتاجه وأحسن ايام حياته . فذهب ينتشل المزمنين من ظلمات الآراء المختلفة المتضاربة وقد اخذت ثقك يايمانهم ، مبرهنات لهم عن صحة معتقدهم ، لا بطريقة عقلية نظرية مجتة ولكن بأسلوب يناسبهم ويتفق مع استعداداتهم الذهنية والنفسية . فالمنهج العقلي الذي يمكن به الدلالة على وجود الحائق والوصول الى معارف اخر ، منهج صب المأخذ والتطبيق وطريق وعرة^(٢) ؛ واستعماله استعمالاً صحيحاً منتجاً يتطلب من صاحبه مراساً طويلاً بافظام العقل عن الوهميات والحيات ، وابتاسه بالعقليات المحضة ، « وكلما كان النظر فيها اكثر والجد في طلبها اتم ، كانت المعارف فيها الى حد اليقين اقرب »^(٣) . اما في الواقع فقليل عدد من بقوى على سلوك هذا المسلك ، اذ ان « التصديق اليقيني (...) ما يحصل بالبرهان المستقصى ، المستوفى شروطه ، المحرر اصوله ، درجة درجة وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس . وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد او اثنين ممن ينتمي الى هذه المرتبة ، وقد يخلو العصر منه »^(٤) .

Encyclopédie de l'Islam, art. djawhar, tome 1, p. 1058 (١)

(٢) « للدين » ، ص ٣٠ ؛ « المشكاة » ، ص ١١٦ .

(٣) « المياري » ، ص ١٦٠ .

(٤) « الجام الروام عن علم الكلام » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٥٣٩ .

اما المواهب الذهنية فتختلف باختلاف الخلق ويليق أن يستعمل مع كل انسان طريقة تناسب مستواه . فالحكمة نصيب الخواص ، وهم قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال وهي القرينة النافذة وخلق باطنهم من تقليد وتمصّب وإيمانهم بقدرة المعلم . والجدل نصيب من له استعداد للمعرفة ولكنه عاجز عن ادراك كنه الامور . اما البله فيعالجون بالمرعظة والادلة الخطابية . ويلاحظ ان القرطبي لم يميز بين هذه الفئات الثلاث إلا بغير دعوتهم إلى الله تعالى^(١) . ولكن قليلون هم من يسلكون الطريق الاولى وكثيرون من يعاملون بالمرعظة ، لأن «ما أقل الأكياس وما أكثر البله ، والناية بالاكثرين أولى»^(٢) . لقد أدلى القرطبي بهذه التصريحات في أواخر حياته ، وكأنه أراد بها تهرير موقفه الفعلي من النظر والكلام ، أي استعمال الطريقة النظرية الصحيحة في بيان كلامي أدمج فيه أيضاً مصدر المعرفة الثاني وهو القلب حيث يتصل الباري تعالى بالانسان في صميمه^(٣) . وذلك لأن ما يهم أولاً حجة الاسلام ليست معرفة نظرية فقط لوجود الخالق الاله ، بل ولا سيما الاتحاد به وبممارسة وصاياه ، ويتطلب هذا من الانسان ارتداداً في القلب . ولكن هذين العنصرين ، المعرفة والارتداد ، أو حسب تعبير القرطبي العلم والصل ، ضروريان جميعاً^(٤) لأنها مقومان لا يتقمان في بنية الانسان المؤمن . فالاول يختلف باختلاف القرينة والظننة ؛ أما الثاني فيقوم على تطهير القلب وتحمينه ، وهو طريقة مفتوحة للجميع وتكفل أحياناً بمشاهدة الحقائق كافة^(٥) .

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

(١) «القطاس» ص ١٧ .

(٢) «الجام» ص ٢١ .

(٣) «كيميا السادة» طبعة القاهرة سنة ١٣٣٨ ص ٥٥٥ : «اما حقيقة القلب فليس

من هذا العالم» .

(٤) «المتنزه» ص ٨٨ .

(٥) «الاحياء» ص ٣٢ ، ك ٢١٦ ص ١٦٦ .

انه اقترب من الفلسفة واستغل الادلة النظرية على قدر ما وجد في ذلك سبيلاً إلى التوفيق بين العقل والايان ، وإن لم يجد ، فكان يفضل البقاء في تيار الكلام . نعم انه حاول في «الاقتصاد» محاولة نظرية ميتافيزيقية محضة توصل فيها الى نتائج فلسفية قيمة ، كما اننا نجد في تصانيفه بعض العناصر لبناء علم النفس ، ولكننا نعتقد ان برهانه عن وجود الحقائق وعن بعض الالهيات لم يكن ثمرة بيان فلسفي متماسك الاجزاء . متناسقاً ، يرتكز على المنطق وعلم الكائن ويتفرع عنه علم الفلك وعلم النفس وعلم الاخلاق . ذلك لأن معرفة الحقائق معرفة نظرية هي في نظره كناية عن ايمان ومن أعلى درجات الايمان ، وتنمو ضمن المعرفة^١ . وهذه المعرفة لا تتضمن وجود الحقائق فحسب ، بل ايضاً ذاته وطبيعته وكالاه . وهذه كلها تنوط بالنبوة التي أعطيت لمحمد وقد يعطى منها شيء للمؤمنين ؛ ولكنها تقتضي أولاً ارتداد القلب وتطهيراً خفياً . ولهذا السبب نرى القرآني في الواقع يميل الى الصوفية .

وسواء لترعته الصوفية هذه او لحملته على الفلاسفة ، اعتبر القرآني في نظر بعض مؤرخي التفكير الاسلامي صوفياً غير مؤمن بسلطان العقل في المعرفة ، في حين انه يعد أول من خاض بمثل هذا الحوض في الفلسفة والمنطق ومرجعها بعلم اصول الفقه والدين عزباً لم يضطر منه إلى مناقضة معطيات الايمان . ولكن منذ ان انتهى الفلاسفة الى نتائج لا تتفق مع الدين وتحلّلوا معها من ربقة الفرائض ، استنكر علماء الدين الفلسفة ووضعوها موضع الشبهة والحذر فذهب عمل القرآني الفلسفي ضحية هذه الحركة . فلم يكن العنصر النظري من تفكيره نقطة انطلاق لانشاء فلسفة لاهوتية طبيعية ، بل أحمل وسلك من جاء بعده من المتكلمين ، كابن الصلاح وابن تيسية^٢ ، سلك الكلام الاسلامي التقليدي قبل تأثره من الفلسفة اليونانية . اما العنصر الصوفي فكان له أثر لا ينكر ، وجاء الاسلام بعد القرآني متأثراً بترعته الصوفية أكثر من تأثره بترعته العقلية .

(١) «الاقتصاد» ص ٩٢ .

(٢) «علي سامي النشار» : «مناهج البحث عند مفكرين الاسلام» ص ١٤٠ وما يليها .

(٣) «كرم عزقول» : «العقل في الاسلام» ص ١٧٧ .