الفصل الثالث

نقد الغزالي لطرق المعرفة

المبحث الأول : الاستدلال

أولا : مفهوم الاستدلال وأنواعه

ثانيا : موقف الغزالي من الاستدلال

المبحث الثاني : التأويل

أولا : مفهوم التأويل

ثانيا : موقف الغزالي من التأويل

المبحث الثالث : المناظرة والجدل

أولا : مفهوم المناظرة والجدل

ثانيا : المناظرة في الفكر الإسلامي

ثالثا : موقف الغزالي من المناظرة

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد

تطرقنا في الفصل السابق إلى نقد الغزالي لمصادر المعرفة عند المسلمين، وحتى تكتمل لدينا مقومات المنهج النقدي عنده، من الضروري أن نتطرق إلى نقده لطرق المعرفة، ذلك أن المنهج النقدي يقوم ـ كما ذكرنا في مفهومه ـ على فحص ومناقشة واختبار مصادر المعرفة وطرقها ووسائلها وآلياتها قصد الوقوف على قدرة الإنسان على معرفة الحقيقة وحدود ذلك، فما هي طرق المعرفة عند المسلمين؟ وما قيمتها في نظر الغزالي؟ هذا ما سنتاوله في هذا الفصل الذي سنقسمه إلى ثلاثة مباحث أساسية.

المبحث الأول: الاستدلال

يعد الاستدلال من الطرق الأساسية في المعرفة عند المفكرين المسلمين، وخاصة عند أصحاب الاتجاه العقلي (النظري) من فلاسفة ومتكلمين، فهم يعولون عليه كثيرا في البحث عن المعرفة، باعتبار أن الاستدلال يشكل أحد طرق العقل الأساسية في المعرفة، ولما كان الغزالي من خصوم هذا الاتجاه حيث يشكل نقده للفلاسفة والمتكلمين الجزء الأكبر من فلسفته النقدية، فإن ذلك يدفعنا إلى البحث عن موقفه من الاستدلال، ولكن قبل ذلك ينبغي تحديد مفهوم الاستدلال وأنواعه، وهذا ما سنقوم به في هذا المبحث.

أولا: مفهوم الاستدلال وأنواعه

الاستدلال في اللغة العربية يعني طلب الدليل، وفي عرف الأصوليين والمتكلمين، النظر في الدليل، سواء كان استدلالا بالعلة على المعلول أو بالمعلول على العلة، وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال، ولكن الأولى أن يطلق الاستدلال على إقامة الدليل، لا على النظر في الدليل، لأن الدليل قول مؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر، وليس الاستدلال به النظر في الدليل، وإنما هو إقامة الدليل[1]، ومن خلال هذا التعريف، يمكن القول بأن الاستدلال عبارة عن حركة فكرية يتم من خلالها الانتقال من مقدمات معلومة إلى قضايا (نتائج) مجهولة لازمة عنها، ومعنى هذا، أنه معرفة غير مباشرة تحصل في الذهن تدريجيا بالاعتماد على واسطة، وهذا خلافا للحدس(الإشراق)، الذي هو معرفة مباشرة، تفيض (تشرق) على النفس دفعة واحدة، دون الاعتماد على واسطة، ودون بدل جهد عقلي.

ويقسم الغزالي الاستدلال إلى ثلاثة أنواع (طرق)، هي التي يعول عليها الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات، وهي: القياس بمختلف أنواعه وأشكاله، الاستقراء، والتمثيل، وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله:" العلم إما تصور وإما تصديق، وإنما ينال التصور بالحد، والتصديق بالحجة، والحجة: إما قياس وإما استقراء وإما تمثيل، واعتبار الغائب بالشاهد

[1] . الجرجاني، ص ٢٩، وكذلك: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٦٧-٦٨

يسمى مثالا، ويدخل فيه"[١]، وسوف نتناول فيما يلي كل نوع من هذه الأنواع على حدى. ١ـ الاستقراء

الاستقراء في اللغة يعني التتبع، من إستقرأ الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين، هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي[٢]، قال ابن سينا: "الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور(الناقص)"[٣].

والاستقراء، في نظر الفلاسفة المسلمين، لا يفيد يقينا تاما بل يفيد ظنا، وذلك لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرأ أو يكون حكمه مخالفا للجزئيات التي استقرأت، بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه[٤].

ويعرفه الغزالي بقوله: "هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات، حكمت على الكلي به "[٥](*)، وفي موضع آخر يقول: "أما الاستقراء فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات"[٦]، وكلا التعريفين لا

---

[١] الغزالي ، معيار العلم، ص١٥٩

[٢] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج١ ص٧١

[٣] ابن سينا، النجاة، نقلا عن جميل صليبا، ص ص(٧١. ٧٤).

[٤] ابن سينا ،الإشارات ،ج ١، ص٦٤ ، نقلا عن صليبا ، ص٧١. ٧٤ ، وكذلك : الجرجاني، مرجع سابق، ص٣٢

[٥] الغزالي معيار العلم، ص١٦٠

* - يستعمل الغزالي في تحديد الاستقراء نفس التعريف ونفس المثال الذي يستعمله ابن سينا في الإشارات ..

[٦] . الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ص(٨٩ . ٩٠).

يبعدان عن تعريفات المناطقة للاستقراء، والتي تتفق فيما بينهما على أن الاستقراء هو الحكم على الكل بما حكمنا به على بعض أو كل أفراد الكل.

ومن أمثلة الإستقراء المشهورة عند الغزالي قولنا :

كل حيوان إما إنسان، أو فرس أو غيرهما.

وكل إنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

وكل كذا وكذا، مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

فينتج : كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ[١].

ومثاله في العمليات، حسب الغزالي، قول القائل:

فاعل العالم جسم. فيقال له: لم؟ فيقول:لأن كل فاعل جسم. فيقال له: لم؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين: من خياط وبناء وإسكافي، ونجار، ونساج، وغيرهم، فوجدت كل واحد منهم جسما. فعرفت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل به[٢].

---

١ – الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ص(٨٩ ـ ٩٠).

٢ . الغزالي، معيار العلم، ص ١٦٠

وقصارى القول هنا، أن الإستقراء يقوم على مبدأ التعميم، ففي المثال الأول عممنا حكم تحريك الفك الأسفل عند المضغ على كافة أنواع الحيوان لاشتراكها في صفة الحيوانية، وفي المثال الثاني عممنا حكم الجسمية على كل فاعل لثبوتها في بعض الفاعلين، كالخياط والبناء والنجار وغيرهم[*].

٢. التمثيل

ومعناه، "أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"[١]، وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلون رد الغائب إلى الشاهد، ومن الأمثلة الدالة عليه، الحكم على السماء بأنه حادث لأنه جسم، قياسا على النبات والحيوان وسائر الأجسام التي يشاهد حدوثها[٢]، فالتمثيل، إذن، هو الحكم على الجزئي (الخاص) بما حكمنا به على جزئي آخر مشابه له في أمر من الأمور[٣]، لذلك فهو يختلف عن القياس، الذي ينقل الحكم من الكل إلى أحد أجزائه، ويختلف عن الاستقراء أيضا، حيث يتم نقل الحكم من الجزئي (الخاص) إلى الكل.

---

* – الاستقراء نوعان . ناقص : و هو الحكم على الكل بما حكمنا على بعض أفراده ، و تام و هو الحكم على الكل بما حكمنا على جميع أفراده.

١ – الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٦٥ و ما بعدها . وكذالك : الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٩٠ وما بعدها .

٢ – الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٦٥ و ما بعدها . وكذالك : الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٩٠ وما بعدها

٣ – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج١، ص١٣٤. الجرجاني، مرجع سابق، ص٧٤.

٣. القياس

يعرف أبو حامد الغزالي القياس في مواضع مختلفة من مؤلفاته تعريفات متباينة نسبيا في تركيبتها اللغوية ومتفقة من حيث المضمون والمعنى، منها ما ذكره في كتاب "مقاصد الفلاسفة"، وهو قوله: "القياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطرارا[١]، وهذا التعريف أقرب ما يكون لفظا ومعنى من التعريف الذي ذكره في كتاب "معيار العلم"، وهو قوله: "حد القياس أنه قول مؤلف، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطرارا"[٢].

وتعريف الغزالي للقياس لا يبعد عن التعريفات الكثيرة له، سواء القديمة منها أم الحديثة[٣]، هذا من حيث المفهوم، أما من حيث مكوناته، فالقياس يتكون من مادة وصورة، ويقصد بمادة القياس، القضايا التي تكونه وهي ما يطلق عليه بالمقدمات، وأما صورته، فهي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص[٤]، فيحصل من ذلك شكل من أشكال القياس.

ويميز الغزالي، على عادة أهل المنطق، بين أربعة أنواع من القياس، هي كالتالي:

---

١ - الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص١٦٠.

٢ - الغزالي ، معيار العلم ، ص١٣١.

٣ - أنظر: الجرجاني، مرجع سابق، ص ص(٢٠٥- ٢٠٦).

٤ الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص١٣٠.

قياس حملي (اقتراني) وقياس شرطي (استثنائي)، وهو نوعان: شرطي متصل وشرطي منفصل، وقياس خلف، وسنقوم فيما يلي بتوضيح كل نوع من هذه الأنواع بشيء من التفصيل.

أ. القياس الحملي[1]: ويتكون من مقدمين هما عبارة عن قضيتين حملتين، لذلك يسمى بالقياس الحملي، وقد يسمى اقترانيا وقد يسمى جزميا أيضا، وله أشكال تختلف باختلاف وضعية الحد الأوسط[*]، فإن كان هذا الأخير موضوعا في إحدى المقدمتين ومحمولا في الأخرى حصلنا على قياس من الشكل الأول، وإن كان الحد الأوسط محمولا في كلتا المقدمتين كان القياس من الشكل الثاني، أما إذا اتخذ الحد الأوسط وضعية الموضوع في كلتا المقدمتين، فإن القياس يكون من الشكل الثالث، والقياس قد يكون سليما من ناحية الشكل (أي من الناحية الصورية)، إلا أنه لا يكون منتجا، إذ هناك ستة عشر حالة فقط يكون فيها القياس منتجا، وتعرف هذه الحالات بأضرب القياس المنتجة، ومن أمثلة القياس الحملي في العقليات، قولهم: كل خمر مسكر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام.

---

[1] - الغزالي : معيار العلم ، ص ١٣٤ وما بعدها. وكذلك: مقاصد الفلاسفة ، ص ١٦١

[*] – يتفق الغزالي هنا مع بعض المنطقة في تقسيمه القياس إلى ثلاثة أشكال التي وضعها أرسطو ، ثم أضاف فورفوريوس شكلا رابعا هو الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى .

ب ـ القياس الشرطي[١] :

ويسمى أيضا بالقياس الاستثنائي، ويتركب من مقدمتين إحداهما شرطية مركبة من قضيتين حمليتين قرن بهما صيغة شرط (لذلك تعرف بالقضية الشرطية، ومن هنا سمي هذا القياس بالشرطي)، والأخرى حملية، وهي إحدى طرفي القضية الشرطية، أي مقدمها أو تاليها، ويقرن بها أداة الاستثناء .

وهو نوعان: الأول: شرطي متصل، ومثاله في العقليات، قولهم (الفلاسفة):

إن كان العالم حادثا فله صانع .

لكنه حادث.

فإذن، له صانع.

ومثاله في الفقه، قولهم:

إذا كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل.

ولكنه يؤدى على الراحلة

فهو إذن، نفل.

---

[١] - الغزالي : معيار العلم ، ص ١٥٢ وما بعدها. وكذلك: مقاصد الفلاسفة ، ص ١٦١ .

والنوع الثاني: شرطي منفصل، وهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون بالسبر والتقسيم[١]، ومثاله، قولهم: العالم إما قديم وإما محدث

ولكنه محدث.

فهو إذن، ليس بقديم.

جـ ـ قياس الخلف[٢]:

يقول الغزالي عنه: "وصورته هي صورة القياس الحملي ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياسا مستقيما، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق، والأخرى كاذبة أو مشكوكا فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف". ويقول أيضا:" فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة. وتصيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات". ومثاله في العقليات قولهم:

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفا

والعالم أزلي

١- أنظر: حسين زينة، العقل عند المعتزلة، ص ٣٧، وأيضا: لويس غرديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، جـ ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٣١١.

٢- الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٥٨ وما بعدها، وكذلك: مقاصد الفلاسفة، ص ١٩٣

فإذن لا يكون مؤلفا

لكن النتيجة ظاهرة الكذب (لأن العالم مؤلف)، ففي المقدمات كاذبة، وقولنا: الأزلي ليس بمؤلف ظاهر الصدق، فينحصر الكذب في قولنا: العالم أزلي، فإذن، نقيضه وهو: أن العالم ليس بأزلي صدق، وهو المطلوب.

وأما مثاله من الفقه، فقولهم: كل ما هو فرض، فلا يؤدى على الراحلة، والوتر فرض، فإذن لا يؤدى على الراحلة، هذه النتيجة كاذبة، فهناك ،إذن، كاذبة في المقدمات. ولكن قولنا: كل واجب فلا يؤدي على الراحلة، مقدمة ظاهرة الصدق. فبقي أن الكذب في قولنا: إن الوتر فرض، فيكون نقيضه وهو: أنه ليس بفرض، صادقا، وهو المطلوب من المسألة[1].

هذه أهم أنواع القياس وأقسامه في نظر الغزالي، غير أن للقياس مادة وصورة، وبناء على ذلك، فإن الغزالي يقسم القياس تقسيما آخر، وذلك بالنظر إلى مادته، وهي القياس، وذلك من حيث صدقها أو كذبها، وسنتناول هذا التقسيم لاحقا.

ثانيا: موقف الغزالي من الاستدلال

بعد أن حددنا طرق الاستدلال وأنواعه في نظر الغزالي، سنتناول فيما يلي موقفه النقدي منه، وقبل أن نحدد تفاصيل هذا الموقف، يمكن القول

---

[1] - الغزالي ، معيار العلم ، ص١٥٨-١٥٩.

في البداية بأن الغزالي يميز بين هذه الأنواع تمييزا حاسما على أساس ما تفيده من صدق ويقين، حيث يقول:" العلم إما تصور وإما تصديق، وإنما ينال التصور بالحد، والتصديق بالحجة، والحجة:إما قياس وإما إستقراء وإما تمثيل، واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا، ويدخل فيه والتعويل من هذه الجملة على القياس ومن جملة القياس على القياس البرهاني "[1]. ومعنى هذا، أن القياس البرهاني هو الاستدلال الوحيد الموصل للمعرفة اليقينية، فما أساس هذا اليقين؟ وماهي مظان الخطأ في الطرق الأخرى، هذا ما نتناوله بالتفصيل فيما يلي:

١ـ موقفه من الاستقراء

إن موقف الغزالي من الاستقراء ثابت لا يتغير، فهو يعتبره في جميع مؤلفاته مورث للظن لا لليقين، ولذلك يكتفى به في الفقه، لأن الظن في الفقه كاف في نظر الغزالي، وأما في العقليات، كالإلهيات، فلا يمكن التعويل عليه وذلك لخطورة الخطأ فيها، وأما المبرر الذي يعتمد عليه الغزالي في موقفه، فهو أن الاستقراء التام غير ممكن إذ لا يمكن استقراء واستقصاء جميع موجودات جنس معين، وبما أن الاستقراء التام غير ممكن، فلا يمكن الاعتماد على الاستقراء الناقص، لأن التعميم في هذه الحالة لا يكون بالضرورة صادقا، فما ينطبق على الجزء(الخاص) لا يصدق بالضرورة على الكل،إذ قد يشد واحد من أجزاء هذا الكل عن

---

[1] الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص٦٦

الحكم الصادر في حقه، والغزالي لا يتوانى في إيجاد بعض الأمثلة ليوضح بها موقفه هذا، ولعل أشهر هذه الأمثلة، هو المثال الآتي:

كل حيوان إما إنسان ، أو فرس أو غيرهما.

وكل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

وكل كذا وكذا ، مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

فينتج أن : كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

يقول الغزالي معلقا على ذلك: "فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات، حتى لا يشذ واحد، فعند ذلك ينتظم قياس من الشكل الأول [...] ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد، لم يفد اليقين، كالتمساح الذي يحرك فكه الأعلى، ولا يبعد أن يطرد حكم في ألف إلا في واحد، فالاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيات لا في اليقينيات، وفي الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء، وأقرب إلى الاستيفاء، كان آكد في تغليب الظن[1].

[1] – الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، ص ص (٨٩ ـ ٩٠).

ومعنى هذا، أن الاستقراء إذا كان تاما فإنه يؤول إلى قياس من الشكل الأول، وبالتالي كانت النتيجة يقينية، حيث يتحول المثال السابق الذكر إلى الشكل التالي:

كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

والإنسان أو الفرس أو غيرهما من الحيوانات.

إذن، فهذه الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ.

ولكن استيفاء جميع أجزاء الكل غير ممكن، وبالتالي تكون النتيجة ظنية محتملة الخطأ، فقولنا كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ، قضية خاطئة، لأن التمساح وهو من جملة الحيوانات يحرك فكه الأعلى عند المضغ. لذلك يرى الغزالي أن هذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في العقليات(اليقينيات)، وهو لا يصلح إلا في الفقهيات، يقول ردا على من أثبت أن فاعل العالم جسم، بالاعتماد على استقراء بعض الفاعلين:" فإنا نقول هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسما، فقد عرفت المطلوب، قبل أن تتصفح الإسكافي والبناء ونحوها، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك، وإن لم تتصفح فاعل العالم، ولم تعلم حاله، فلم حكمت بأن كل فاعل جسم؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحا لا يشذ عنه شيء وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح، فلا يعرف بمقدمة تبنى على

التصفح، وإن قال لم أتصفح الجميع، ولكن الأكثر، قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الكل جسما إلا واحدا؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظن، ولذلك يكتفي به في الفقهيات، في أول النظر بل يكتفي بالتمثيل على ما سيأتي، وهو حكم من جزئي واحد على جزئي آخر"[١].

وقصارى القول، أن الاستقراء في نظر الغزالي لا يفيد اليقين بل يفيد الظن، وذلك مهما كان ناقصا، والظن مراتب، بحيث كلما كان الاستقراء أشد استقصاء كلما كان الظن آكد، أي، أقرب إلى اليقين وأكثر إقناعا للاعتقاد به، وفي هذا المعنى يقول الغزالي:" إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل، كما كان بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كاف، وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على النذور وإمكان الخلاف لا يمنع الظن ولا سبيل إلى جحد الإمكان، مهما لم يكن الاستقراء تاما ولا يكفي في تمام الاستقراء أن تتصفح ما وجدته شاهدا على الحكم، إذ أمكن أن ينقل عنه شيء، كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة، ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن

---

[١] ـ الغزالي ، معيار العلم ، ص١٦٠ وما بعدها .

يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى على ما قيل"[١] ؟.

وبما أن الاستقراء لا يورث اليقين في نظر الغزالي، وإنما يحرك الظن والاحتمال، فإنه يوجه نقده للفلاسفة في المسائل الإلهية والطبيعية، لاعتمادهم من جملة ما اعتمدوه من طرق الاستدلال على الاستقراء.

ويحاول الغزالي أن يجد حلا لمعضلة الاستقراء هذه، وهي المعضلة التي أثارها بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين وعلى رأسهم التيار التجريبي بزعامة كارل بوبر[٢]، وهذا الحل نستشفه من خلال قوله: "فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن، فإذن لا ينتفع بالاستقراء، مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات، فلا يفيد الاستقراء علما كليا، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات، حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات، كما إذا قلنا: كل حركة في الزمان وكل ما هو في زمان فهو محدث، فالحركة محدثة. وأثبتنا قولنا: كل حركة في زمان، باستقراء أنواع الحركة من سباحة، وطيران، ومشي وغيرها. فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاما"[٣]. فإذن، ما يصدق على الكل يصدق

---

[١] ـ الغزالي ، معيار العلم ، ص١٦٣ .

[٢] ـ ينظر: محمد قاسم : كارل بوبر ، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي ، دار المعرفة الجامعية ، مصر، ١٩٨٦، ص٢٤١، وكذلك بدوي، موسوعة الفلسفة ،ج١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١، ١٩٨٤ ، ص٣٠٩ .

[٣] ـ الغزالي ، معيار العلم ، ص١٦٣ .

على الجزء، والعكس غير صحيح، فما ينطبق على الجزء لا ينطبق على الكل بالضرورة، يقول الغزالي: "والضبط:أن القضية التي عرفت بالاستقراء إن أثبتت لمحمولها حكما ليتعدى إلى موضوعها فلا بأس، وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز، إذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء، فتسقط فائدة القياس"[١]. هذه خلاصة موقف الغزالي من الاستقراء، وأساس الاعتراض عليه كمصدر موثوق للمعرفة اليقينية.

٢. موقفه من التمثيل

إذا كان الغزالي قد نقد الاستقراء ولم يعترف به كدليل يفيد اليقين، فإنه بالأولى ينتقد التمثيل، لأن الاستقراء أقوى من التمثيل، ذلك أن الأول يعني نقل الحكم من جزئيات كثيرة إلى الكل، أما الأخير فمعناه أن يوحد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي يشبهه بوجه ما[٢]، لذلك يرى الغزالي أن التمثيل"لا يفيد اليقين، ولكنه يصلح لتطييب القلب، وإقناع النفس في المحاولات، وكثيرا ما يستعمل في الخطابة، ونعني بالخطابة، المحاورات الجارية في الخصومات والشكايات والاعتذارات في الذم والمدح، وفي تفخيم الشيء وتحقيره، وما يجري هذا المجرى، فإذا قيل لمريض هذا الشراب ينفعك فيقول لم؟ فيقال: لأن المريض الفلاني شربه فنفعه، فإذا قيل له ذلك مالت نفسه إلى القبول، ولم يطالب

---

[١] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٢] – الغزالي، معيار العلم ، ص ١٦٥ ، وكذلك: الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، ص ٩٠. وأيضا: العراقي، المستصفى في علم الأصول ، ص ٣٧.

بأن يصح عنده أنه ينفع لكل مريض أو يصح أن مرضه كمرضه، وحاله في السن، والقوة، والضعف وسائر الأمور كحاله"[١]. ومعنى هذا أن قياس الغائب على الشاهد أو قياس الشيء على مثاله لا يؤدي إلى نتيجة يقينية وذلك لوجود خلاف ما بين الشاهد والغائب قد لا نتفطن له، مما يجعل قياس التمثيل قياسا جدليا غير برهاني، وهذا ما أدى بالغزالي إلى نقد المتكلمين لاعتمادهم على هذا النوع من الأقيسة التي تصلح فقط للجدل والخطابة والمناظرات ولا تصلح لليقين وهو المطلوب في العقليات كالإلهيات، ومن هنا أيضا نقده للفلاسفة الذين اعتمدوا بدورهم على قياس التمثيل، ومن أمثلة ذلك قولهم: السماء حادث، لأنه جسم، قياسا على النبات والحيوان وغير ذلك من الأجسام التي شاهد حدوثها، يقول الغزالي: "وهذا غير سديد، ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثا، لأنه جسم، وأن جسميته هي الحد الأوسط [العلة] للحدوث، فإذا ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث، لأن الجسم حادث، فهو حكم كلي وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول، وهو أن: السماء جسم، وكل جسم حادث، فينتج أن السماء حادث. فيكون نقل الحكم من كلي إلى جزئي داخلا تحته، وهو صحيح، وسقط أثر الشاهد المعين، وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام، كما إذا قيل لإنسان: لم ركبت البحر؟ فقال لأستغني، فقيل ولم قلت: إذا ركبت البحر استغنيت؟ فقال: لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى، فقال وأنت لست بيهودي، فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك، فلا يخلصه إلا أن يقول: هو لم يستغن لأنه يهودي بل

---

[١] - الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، ص ص (٩٠ - ٩١).

لأنه ركب البحر تاجرا، فنقول: إذن فذكر اليهودي حشو. بل طريقك أن تقول: كل من ركب البحر أيسر، فأنا أيضا أركب البحر لأوسر، ويسقط أثر اليهودي"[١].

ويتضح من هنا، أن أساس نقد الغزالي لقياس التمثيل يرجع إلى موطن النقص في هذا القياس، وهو أن الصفة أو الشبه أو العلة التي نقيس على إثرها حكم الغائب على حكم الشاهد، وهي ما يسمى بالحد الأوسط، قد لا نهتدي إليها بحيث لا تكون تلك العلة هي العلة الحقيقية للحكم، وهذا ما يوضحه الغزالي في قوله:" فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين. ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضا، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح ولا يكون صالحا، لأن الحكم لا يلزمه بمجرده، بل لكونه على حال خفي، وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية، فلذلك يجب إطراح المشاهد المعين"[٢]، ومعنى ذلك، أن عدم معرفة العلة الحقيقية للحكم تجعل قياس الغائب على ذلك الحكم باستخدام تلك العلة كحد أوسط، يجعل القياس خاطئا وغير سديد، لذلك يقترح الغزالي بديلا لقياس التمثيل، حيث يقول: "فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين، فإنك تقول، السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان، فيجب عليك إطراح ذكر الحيوان، لأنه يقال لك الحيوان حادث بمجرد كونه مقارنا

١- الغزالي ، معيار العلم ، ص ص (١٦٥، ١٦٦).

٢ نفسه ، ص١٦٦.

للحوادث فقط، فاطرح الحيوان، وقل: كل مقارن للحوادث حادث، والسماء مقارن، فكان حادثا، وعند ذلك فربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى، فلا يسلم: أن كل مقارن للحوادث حادث، إلا على وجه مخصوص"[١]. ويقول: "فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه"[٢]، فالبديل، إذن، رد قياس التمثيل إلى قياس حملي من الشكل الأول، بحيث تكون كبراه مقدمة كلية وإذا لم يسلم بها الخصم صارت مطلوبا في قياس آخر، وهذا البديل الذي يقترحه الغزالي هو نفس البديل الذي اقترحه كحل لمشكلة الاستقراء.

ويرى الغزالي أن أنصار التمثيل من أهل الجدل قد أحسوا بضعف هذا الاستدلال وهو ما أدى بهم إلى إحداث طرق أخرى للدفاع عنه "فسلكوا في إثبات المعنى والعلة [وهي موضع الخلل في قياس التمثيل] طريقتين[٣]:

. أحداهما: هي ما يعرف بالطرد والعكس، وهو أنهم قالوا: نظرنا فرأينا كل ماهو مصور فهو محدث وكل ما ليس بمصور فليس بمحدث"، يقول الغزالي معقبا على هذا المسلك: "وهو يرجع إلى الاستقراء وهو غير

---

١ – الغزالي معيار العلم، ص ص (١٦٦. ٦٧) .

٢ - نفسه ، ص ١٦٧ .

٣– الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، ص ٩١ .

مفيد لليقين "بالنظر إلى المآخذ التي أخذت على الاستقراء ـ كما هو معنا."[١].

ـ الطريقة الأخرى: وهي مايسمى بالسبر والتقسيم، أو ما يعرف لدى المناطقة بالقياس الشرطي المنفصل، حيث قالوا نسبر أوصاف البيت مثلا: إنه موجود، وجسم، وقائم بنفسه، ومصور، وباطل أن يكون محدثا، لكونه: موجودا أو قائما بنفسه، أو كذا، أو كذا، إذ يلزم أن يكون كل موجود قائما بنفسه محدثا، فثبت أن ذلك لأنه مصور[٢].

وهذه الطريقة باطلة أيضا، في نظر الغزالي، فهي لا تحل مشكلة التعليل نظرا لتعذر السبر والتقسيم، فيصعب من ثمة الحصر، أي، حصر الحكم في طرفين متقابلين بحيث إذا انتفى الأول (المقدم) ثبت الثاني (التالي) والعكس صحيح، أي، إذا ثبت الأول (المقدم) انتفى الثاني (التالي)، وبالنظر إلى ذلك، يرفض الغزالي التمثيل كدليل في العقليات، وأما في الفقهيات "فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر، باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك، إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل"[٣]. هذا هو حكم الغزالي في التمثيل، وهو الحكم الذي يعد أحد أسباب نقد الغزالي للفلاسفة في الإلهيات

---

١ – نفسه، ص ٩١ .

٢ – نفسه ، ص ٩٢

٣ – الغزالي ، معيار العلم ، ص١٧٠.

والطبيعيات كما سيأتي، حيث يقول: "فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه"[١].

٣. موقفه من القياس

تقوم نظرية المعرفة عند الغزالي على اعتبار القياس البرهاني الطريق الأوثق للعلم العقلي اليقيني[٢]، فإذا كان الغزالي يحصر أنواع الحجة في ثلاثة أدلة هي، الاستقراء، والتمثيل، والقياس ـ مثلما تقدم ـ فإنه يرى "أن التعويل من جملة هذه الأدلة على القياس، ومن جملة القياس على القياس البرهاني"[٣]، ويفهم من هذا القول، أن الغزالي يميز بين أنواع القياس المختلفة من حيث الصدق واليقين، بحيث أن القياس البرهاني وحده ينفرد بكونه مصدرا لليقين، فما هو يا ترى أساس صدق القياس البرهاني؟ وما هي مظان الضعف في الأقيسة الأخرى؟

تختلف الأقيسة عن بعضها البعض باختلاف صورها ومادتها، ويقصد بصورة القياس، شكله الذي يتخذه انطلاقا من وضعية الحد الأوسط في المقدمتين، وأما المقصود بمادته، فهي المقدمات، أي، نوع القضايا التي تكونه، فإذا كان القياس ينقسم إلى ثلاثة أشكال بالنظر إلى صورته، فإنه ينقسم، في نظر الغزالي، إلى أربعة أنواع بالنظر إلى مادته.

١ـ نفسه ، ص١٦٧ .

٢- الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص٦٦

٣- نفسه، ص٦٦

ويرى الغزالي أن مادة القياس لا تعدو ثلاثة عشر نوع من أنواع القضايا، تسمى بمقدمات القياس عندما ترد في الحجة، وتسمى قضايا قبل الوضع[١]، وهي كالتالي:

ـ **القضايا الأولية العقلية**: "وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها"[٢]، إن هذه القضايا هي ما يسمى بالبديهيات العقلية، وهي فطرية في العقل، مثالها قولنا: الاثنين أكثر من الواحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة، إلى غير ذلك، يقول الغزالي عنها: "فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التسليم بها"[٣].

ـ **المحسوسات**: وهي تلك المعرفة المستفادة بالحواس والعقل، معا أي أن العقل يدركها بمعاونة الحس الداخلي والخارجي، يقول الغزالي: 'فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس"، ومن أمثلتها: القمر مستدير، والشمس منيرة، والنار حارة، والفحم أسود[٤].

ـ **التجريبيات (المجريات)**: وهي ما يحصل من مجموع العقل والحس معا، كعلمنا بأن النار تحرق والخمر يسكر والضرب مؤلم للحيوان والخبز

---

[١] ـ الغزالي ، معيار العلم، ص١٣١.

[٢] ـ نفسه، ص١٨٦ وما بعدها .

[٣] ـ الغزالي مقاصد الفلاسفة ، ص١٠٢

[٤] ـ الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، ص١٠٣ ، وأيضا: الغزالي، معيار العلم ، ص١٨٧ .

مشبع، فهذه المعرفة تحصل من الحس والتجربة بمساعدة قياس خفي، يقول الغزالي: "ومن قبيل المجربات، الحدسيات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة، فتدعن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا يقدر على التشكك فيه، ولكن لو نازع فيه منازع، معتقدا أو معاندا، لم يكن أن يعرف به، ما لم يقو حدسه، ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي، وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس [...] ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبة"[١]، فالغزالي، إذن، يجعل المعرفة الحدسية والمعرفة التجريبية في مرتبة واحدة من حيث الصدق واليقين، وإن كانت المعرفة الحدسية غير ممكن البرهان عليها، وفي ذلك يقول: "ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد، وإن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال، ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية، ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريقة البرهان، إلا إذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه، وفي مثل هذا المقال يقال: "من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك "[٢].

---

[١] ـ الغزالي ، معيار العلم ، ص١٩١ .

[٢] ـ نفسه، ص ١٩٢

إن هذا النص الذي يورده الغزالي يوضح المشكلة الأساسية للحدس، وهي استحالة البرهنة عليه، باعتبار أن الحدس عبارة عن تجربة ذاتية، وهي نفس المشكلة التي تعترض الكشف والإلهام الصوفي، غير أن الغزالي يرى أن ذلك لا يقلل من يقينه، ولا يرى ذلك مدعاة للشك فيه، إذ يمكن التأكد من صحته بطرق معينة كسلوك نفس السلوك الذي سلكه صاحبه **بالمتواترات**: وهي المعرفة التي تحصل لدينا بالتواتر أي بإخبار جماعة، كعلمنا بوجود مصر ومكة وإن لم نبصرهما[١].

. **القضايا التي عرفت لا بنفسها**، بل بوسط ، ولكن يغرب عن الذهن الحد الأوسط فيظن أنها مقدمة أولية، يقول الغزالي: "مثاله: أنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البداهة، وهذا معلوم بوسط، وهو أن النصف أحد جزأي الكل المساوي للآخر، والاثنان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين، فكان نصفا"[٢]، ومن أمثلتها أيضا: الاثنان ثلث الستة، وهذا معلوم بوسط وهو أن كل: منقسم ثلاثة أقسام متساوية، فأحد الأقسام ثلث والستة تنقسم بالاثنينات، ثلاثة أقسام متساوية، فالاثنان إذن ثلث الستة[٣].

. **المشهورات**: وسميت كذلك، لأن هذه القضايا لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة، ونظر العوام، ومن أمثلتها: حكمنا بحسن إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، والعدل واجب، وقبح الظلم والكذب،

---

١ الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، ص ١٠٣

٢ - نفسه، ص ١٠٤

٣ - الغزالي، معيار العلم، ص ١٩٢ .

وقتل الحيوان وغيرها. وعن حكم هذه القضايا يقول الغزالي: "وهذه قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه لما قضي الذهن به قضاء، بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة، أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها"[١]، ومعنى هذا، أن هذه القضايا ليست من جملة الأوليات (البديهيات) العقلية، وإنما تدرك بطرق أخرى، يلخصها الغزالي في قوله: "وهذه أمور تتكرر على السمع من الصبا، ويتفق عليه أهل البلاد لصالح معاشهم، فتتسارع النفوس إلى قبولها لكثرة الإلف، وربما يؤيدها مقتضيات الأخلاق من (الرقة) و(الجبن) و(الحياء)، ولو قدر الإنسان نفسه، وقد خلق عاقلا، ولم يتشبث بخلق، ولم يأنس باعتياد، وأورد على عقله هذه القضايا؛ أمكنه الامتناع عن قبولها لا كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد"[٢].

وفي موضع آخر يرى الغزالي أن أسباب قبول هذه القضايا والتسليم بصحتها خمسة[٣]: أولها، رقة القلب بحكم الغريزة، يقول الغزالي: "ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إلام البهائم بالذبح والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح". والسبب الثاني، يتمثل في ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة، يقول الغزالي: "ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته، ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة أزواجهم ليألفوا

---

١ - نفسه، ص ١٩٣، ص ١٠٦ .

٢ - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ١٠٦.

٣ الغزالي ، معيار العلم، ص ص (١٩٣ - ١٩٦)

ذلك ولا ينفرون عنه، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بامرأة الغير". والسبب الثالث، جهة التسالم، والتصالح، والتعاون على المعايش، ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام، وإطعام الطعام، ويقبح لديهم السب وغير ذلك، يقول الغزالي:" ولولا ميلهم إلى أمور بحسن ولا قبح، ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم، ويميلون إلى التغالب". أما السبب الرابع، فيتمثل في التأديبات الشرعية لإصلاح الناس، فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين، ووقع النشء عليها، رسخت تلك الاعتقادات رسوخا، أدى إلى الظن بأنها عقلية، كحسن الركوع والسجود وغيرها من المشهورات، يقول الغزالي: "وهذه الأمور لو غوفص بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا، لكان مجرد عقله لا يقضي فيها بحسن، ولا بقبح، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا". وأما السبب الخامس، فيتمثل في الاستقراء للجزئيات الكثيرة، يقول الغزالي: "فإن الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله، ظن أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقا، لأنه يحسن في أكثر الأحوال، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة"[1].

هذه أسباب شهرة هذه القضايا عند الغزالي، وإن كونها مشهورة لا يعني صدقها، فقد تكون يقينية كما قد تكون كاذبة، فليست هذه القضايا صادقة كلها ولا كاذبة كلها، يقول الغزالي: "ولكن المقصود أن ما هو

---

[1]- نفسه، ص ص (١٩٦ - ١٩٧) .

صادق منها، فليس بين الصدق عند العقل بيانا أوليا، بل يفتقر في تحقيق صدقة إلى نظر، وإن كان محمودا عند العقل الأول والصادق غير المحمود، والكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب، وقد يكون المحمود صادقا، لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له، فيؤخذ على الإطلاق، مع أنه لا يكون صادقا إلا مع ذلك الشرط"[١]. ومعنى هذا، أن هذه القضايا محتملة الكذب، لذلك يرى الغزالي أنها لا تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين[٢].

- **المقبولات**: وهي الأمور والمعارف التي نقبلها عن غيرنا من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه، وفي كتبهم وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم، يقول الغزالي: "فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتا ما"[٣]، ومعنى ذلك، أن قبول هذه المعارف مشروط بشروط لابد من توفرها فيمن نأخذها عنهم، وهذه الشروط يوضحها الغزالي في قوله: "المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد يتميز عن غيره بعدالة ظاهرة، أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا وأساتذتنا، وأئمتنا واستمرارنا على اعتقاده، وكأخبار الآحاد في الشرع"[٤].

---

[١]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٢]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٣]- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٠٧.

[٤]- الغزالي، معيار العلم، ص١٩٧.

وحكم هذا النوع من القضايا هو حكم المشهورات، "فهي تصلح للمقاييس الفقهية، دون البراهين العقلية، ولها فيْ إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى، فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، وما لا ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره"[١].

- **المظنونات**: وهي قضايا ظنية غير يقينية، والفرق بينها وبين المقبولات والمشهورات، أن النفس تشعر بإمكان نقيضها، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى مظنونة، وكم من مشهور في بادئ الرأي يورث اعتقادا، فإن تأملته وتعقبته، عاد ذلك الإذعان لقبوله، ظنا أو تكذيبا"[٢]. ومن أمثلتها: قولهم أنصر أخاك ظالما أو مظلوما، وقول القائل: من خرج ليلا فهو خائن. يقول الغزالي: "فإن النفس تميل إليه ميلا ينبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه"[٣].

- **المشبهات**: وسميت كذلك لأنها قضايا يحتال في تشبيهها بالأوليات والتجريبيات والمشهورات، ولكنها في الحقيقة ليست كذلك، أي أنها تقاربها في الظاهر فقط[٤].

والمشبوهات أنواع منها:

---

[١]- نفسه، ص١٩٨.

[٢]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٣]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٤] نفسه، ص١٩٨. و كذلك: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٠٧

ـ **الوهميات**: وهي قضايا عرفت بقوة الوهم، ويعتبرها الغزالي مقدمات باطلة ولكنها قويت في النفس قوة تمنع من إمكان الشك فيها، وذلك لأن الوهم لا يقبل شيئا إلا على وفق المحسوسات التي ألفها، ومن أمثلتها حكم الوهم باستحالة موجود لا إشارة إلى جهته ولا هو داخل العالم ولا خارجه، وكحكمه بأن الجسم لا يزيد عن نفسه ولا يكثر إلا بأن ينضاف إليه زيادة من خارج[١].

ويرى الغزالي أن المعرفة الحاصلة عن الوهم أقوى من المشهورات، ولكنها "مع هذه القوة كاذبة، مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها، لأن الوهم أنس بالمحسوسات، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألفه في المحسوس"[٢].

ـ **ما يشبه المظنونات**: يقول الغزالي: "وإذا بحث عنه امحى الظن، كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالما كان أو مظلوما"[٣]. ويدخل فيها أيضا المسلمات، وهي القضايا التي يتفق حولها الخصمان في المناظرات إما على سبيل الوضع أو على سبيل الاعتقاد، يقول الغزالي: "ولكن إذا تكرر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها، وتميل نفوسهم إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب، فيعتقد أن ذلك الميل ظن، لأن معنى الظن في الاعتقاد، ولكنه ميل بسبب، كاعتقادك أن من يخرج بالليل

---

[١]- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ص(١٠٤. ١٠٥). وكذلك: الغزالي، معيار العلم، ص١٩٩.

[٢]- المصدرين نفسيهما، الصفحات نفسها.

[٣]- الغزالي، معيار العلم، ص١٩٩.

فيخرج لريبه، فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب"[١]. والفرق بين المشهورات والمسلمات، في نظر الغزالي، هو فرق في العموم والخصوص، بحيث أن المشهور تسلمه العامة، والمسلمات مشهورة لدى الخصمان المتناظران فقط.

ومن ضمن ما يشبه المظنونات أيضا، المخيلات، وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح، أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف ليس هو سبب القبح والحسن[٢]، وهذه المعرفة ليست من الظن في شيء بل هي قضايا معلومة الكذب، ولكنها تؤثر في النفس بالترغيب والتنفير، فتميل إليها[٣]، ومن أمثلة ذلك تشبيه الحلاوة بالعذرة، فتنفر النفس عنه مع العلم بأنه كذب، يقول الغزالي: "وهذا مع كونه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر التصرفات من الخلق إقداما وإحجاما"[٤].

الأغاليط الواقعة : إما من لفظ المغلط، أو من معنى اللفظ[٥].

هذه مجموع القضايا التي تشكل مادة للقياس، أي، مقدماته، وهي تؤخذ كمسلمات مقبولة دون برهان[٦]. إن هذه القضايا تختلف تختلف عن بعضها البعض من حيث الصدق واليقين، بحيث يقسمها الغزالي طبقا

١- نفسه، ص٢٠٠.

٢ نفسه، الصفحة نفسها.

٣ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٠٩.

٤ الغزالي، معيار العلم، ص٢٠٠.

٥- الغزالي، نفسه، ص٢٠١.

٦ . الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٠٢.

لذلك إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول منها، ويشمل القضايا اليقينية وهي التي لا مجال للشك فيها، ويدخل في هذا القسم الأوليات، والمحسوسات، والمجربات، والتواترية (المتواترات)، والتي قياسها معها في الطبع. والقسم الثاني، يضم قضايا ظنية غير يقينية، أي تفيد الظن، لذلك فهي تصلح للفقهيات دون العقليات، ومن أمثلها: المظنونات والمقبولات والمشهورات. أما القسم الأخير، فيضم قضايا مغالطية لا تفيد الظن، لذلك فهي تصلح للمغالطة والسفسطة، ومن جملتها، الوهميات والمشبهات.

وبالنظر إلى اختلاف مادة القياس، فإن الغزالي يميز الأقيسة تمييزا حاسما وذلك بحسب نوع المقدمات المكونة للقياس، أي بحسب صدقها ويقينها، فينتج لدينا من ثمة خمسة أقيسة، هي كالتالي[1]:

- **القياس البرهاني**: وتكون مقدماته يقينية صادقة بلا شك ولا شبهة، كالأولويات والمجربات والمحسوسات.

- **القياس الجدلي**: ومقدماته تكون مقاربة لليقين، على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيه، ولكن المشهورات والمسلمات يتطرق إليها الإمكان إذا تأنى الناظر فيها، وهذا القياس لا يفيد اليقين بل يصلح للمناظرة والجدل، أي، لإفحام الخصوم، وبقدر قوته يكون الجدل أقوى.

---

[1]- نفسه، ص ص (١٠٠-١٠١).

ـ **القياس الخطابي**: ويتركب من مقدمات ظنية ظنا غالبا، ولكن تشعر النفس بنقيضها وتتسع لتقدير الخطأ فيها، ومن أمثلتها: المظنونات والمقبولات.

ـ **القياس السوفسطائي (المغالطي)**: ويتكون من مقدمات لا هي ظنية ولا هي يقينية ولكن صورت بصور اليقينيات، ومن أمثلتها: الوهميات والمشبهات.

ـ **القياس الشعري**: وينتظم من مقدمات كاذبة، ولكن تميل النفس إليها بنوع تخيل، ومن أمثلتها المخيلات.

إن الغزالي يضع، من خلال هذا التقسيم، نظرية أصيلة في القياس، وهي النظرية التي ترى بأن قوة القياس تكمن في قوة مقدماته، ومن هنا جاءت ثقته في القياس البرهاني كدليل قوي يفيد الصدق واليقين، ومن هنا أيضا جاء موقفه من المنطق، باعتبار نظرية القياس هي أهم نظرية في المنطق، حيث يرى أن "من لا يحيط بمقدمة العلوم [علم المنطق] فلا ثقة له بعلومه أصلا"[1]. وأكثر من ذلك فهو يرى في "القسطاس المستقيم" أن الأقيسة الصحيحة، وهي الأقيسة البرهانية، قد وردت في القرآن الكريم[2]، بحيث أن الناظر في هذه الأقيسة يجدها مطابقة للأقيسة المعروفة لدى المناطقة، وهي: القياس الحملي بأشكاله الثلاثة، والقياس الشرطي بنوعيه المتصل والمنفصل، وكل ما فعله الغزالي هو أنه أصطلح على هذه

---

[1]- الغزالي، المستصفى، ص١٠.

[2]- الغزالي، القسطاس المستقيم، ص١٤ وما بعدها.

الأقيسة اصطلاحات جديدة، حيث أطلق على القياس الحملي اسم ميزان التعادل، وقد قسمه قسمة ثلاثية، هي: الميزان الأكبر، ويقابل الشكل الأول، والميزان الأوسط، ويقابل الشكل الثاني، والميزان الأصغر، ويقابل الشكل الثالث، وأطلق على القياس الشرطي المتصل اسم ميزان التلازم، وأما الشرطي المنفصل فهو ما أسماه بميزان التعاند.

إن صحة القياس، في نظر الغزالي، لا تتوقف على مادته فحسب، أي صدق المقدمات ويقينها، بل يشترط إلى جانب ذلك، سلامته من الناحية الصورية، إذ القياس له مادة، هي المقدمات اليقينية الصادقة، فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها[١]، وله صورة: "وهي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص، ولابد من معرفته"[٢]، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "مادة القياس هي المقدمات، فإن كانت صادقة يقينية، كانت النتائج صادقة يقينية، وإن كانت كاذبة، لم تنتج الصادقة، وإن كانت ظنية، لم تنتج اليقينية، وكما أن الذهب مادة الدينار والتدوير صورته، وقد يحتمل تزييف الدينار تارة باعوجاج صوته وبطلان استدارته، بأن يكون مستطيلا، فلا يسمى دينارا، وتارة بفساد مادته بأن يكون نحاسا أو حديدا، فكذلك القياس تارة يفسد بفساد صورته وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة، وتارة بفساد مادته، وإن صحت صورته بفساد مادته وهو أن تكون المقدمة ظنية أو كاذبة"[٣].

---

[١]- الغزالي، معيار العلم، ص١٣١.

[٢]- نفسه، ص١٣١.

[٣]- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ص(١٠٠-١٠١).

ومعنى هذا، أن القياس قد يفسد بفساد مادته، أو بفساد صورته، أو بفسادهما معا، وفي نظر الغزالي، فإن مثارات الغلط في القياس لا تعدو سبعة، بحيث يفسد القياس بتوفر إحداها، ويصح بسلامته منها، لذلك يمكن اعتبارها كقواعد لصحة القياس، وفي هذا المعنى يقول: "اعلم أن المقدمات القياسية، إذا ترتبت من حيث صورتها، على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة، وتفصلت منها الحدود الثلاثة الأولى، وهي الأجزاء الأولى، إذا تميزت المقدمتان وهي الأجزاء الثواني، وكانت المقدمات صادقة، وغير النتيجة وأعرف منها. كان اللازم منها بالضرورة حقا لا ريب فيه، والذي لا يحصل منه الحق، فإنما لا يحصل لخلل في هذه الجهات التي ذكرناها، إما لخروجه عن الأشكال، أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها، أو لعدم التمايز في الحدود، أو في المقدمات، أو لإدراج النتيجة في المقدمات فلا تكون غيرها، أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة، أو لا تكون المقدمة أعرف من النتيجة، فهذه سبع مثارات"[1](*).

هذه خلاصة نظرية الغزالي في القياس، وقد تضمنت موقفه منه، وفي نظره، فإن من أسباب خطأ الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات عدم التزامهم بقواعد المنطق وشروطه، أي أنهم لم يتجنبوا مثارات الغلط فيه، فوقعوا من ثمة في أخطاء سواء من حيث صورته، أو من حيث مادته،

---

[1] - الغزالي، معيار العلم، ص٢٠٧.

* - وفي موضع اخر يرى الغزالي أن مثارات الغلط في القياس عشرة، حيث أضاف ثلاث مثارات أخرى

ولهذا نجد الغزالي في نقده للفلاسفة في المسائل الإلهية والطبيعية، يركز على أخطاء الفلاسفة في استخدام للقياس، وعدم التزامهم بقواعد وشروط القياس الصحيح، وفي هذا المعنى يقول: "ونناظرهم في هذا الكتاب[كتاب تهافت الفلاسفة] بلغتهم، أعني بعبارتهم في المنطق، ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس [...] لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"[١]، ويفهم من هذا القول، أن الغزالي قد حارب الفلاسفة بسلاحهم (قارعهم الحجة بالحجة) أي، باستخدام المنطق (القياس)[٢]، الذي هو أقوى حجة لديهم، وإذا كان الغزالي يوافقهم على ذلك، إذ يرى أن المنطق هو معيار العلم، ومحك النظر، وميزان المعرفة الصحيح، وذلك متى احترمت شروطه وقواعده، وأما مخالفة هذه الشروط وعدم الالتزام بها، فيترتب عنه نتائج مخالفة للصدق واليقين، وهذا ما حدث للفلاسفة في استدلالاتهم على بعض المسائل الإلهية والطبيعية، مما أوقعهم في التناقض وهذا خير دليل، في نظر الغزالي، على فساد آرائهم، وفي هذا المعنى يقول: "لو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية"[٣]، ومن أمثلة هذا الاختلاف، اختلاف أرسطو مع أستاذه أفلاطون(**)، وهكذا يرى الغزالي أن استخدام الفلاسفة

١- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص(٤٤، ٤٥).

٢- المرجع نفسه، ص٤٤، ٤٥.

٣- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٤٠.

(**) - يكاد الاختلاف يكون سمة أساسية للفكر الفلسفي، حيث نجد اختلافا في الآراء حتى بين أولئك الذين لهم نفس الاتجاه، كما هو الشأن بالنسبة للفارابي وابن سينا، وابن رشد وأرسطو، وغيرهم كثير.

للعلوم الحسابية والمنطقية ، إنما هو مجرد محاولة منهم لاستدراج ضعفاء العقول للاعتقاد بصدق علومهم الإلهية أيضا[١].

المبحث الثاني: التأويل

يعتبر التأويل، من الطرق الأساسية في المعرفة، وهو منهج عقلي، تكاد تعتمد عليه جميع الفرق والمذاهب الإسلامية في المعرفة، غير أننا نجد اختلافا وتضاربا فيما بينهم بخصوص هذا المنهج، سواء من حيث أهميته وقيمته، أومن حيث حدوده ومجال استعماله، مما نتج عنه مشكلة خلافية هامة شكلت منحنى خاصا في تاريخ الفكر الإسلامي، وقد عمل الغزالي على حسم هذه المشكلة على غرار حسمه للمشكلات الأخرى التي أثيرت في الفكر الإسلامي(*)، وقبل أن نتناول موقف الغزالي النقدي من التأويل، حري بنا أن نضع هذه المشكلة في إطارها النقدي، وذلك بتحديد مفهوم التأويل وأنواعه.

أولا : مفهوم التأويل

١ – لغة

من معاني التأويل عند اللغويين، الترجيع والرد والتقدير والتدبر، فقد جاء في لسان العرب، الأول: الرجوع، أول الشيء يؤوله، أولا ومآله، أي رجع، وأول الكلام وتأوله، دبره

---

[١]- المرجع نفسه، ص٤٠.

(*) . أغلب هذه المشكلات الخلافية تعود إلى مشكلة التأويل، مما جعل الغزالي يهتم بهذه المشكلة.

وقدره. هذا عن المدلول اللغوي للتأويل[١].

٢ – اصطلاحا

لقد وردت كلمة "تأويل" ومشتقاتها في عدة مواضع من القرآن الكريم، منها: سورة آل عمران: ٧، سورة يوسف: (٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٦٤، ١٠٠، ١٠١)، سورة الكهف: (٧٨، ٨٢). وغيرها من الآيات، والمراد بالتأويل في الاصطلاح: "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل ولولاه ما ترك ظاهر اللفظ"، فالتأويل بهذا المعنى، يعنى تجاوز المعنى الظاهري للفظ إلى معنى آخر يحتمله، وهذا المعنى هو الذي قصده الجرجاني في قوله: "التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراد موافقا للكتاب والسنة"[٢]. فالجرجاني يشترط، إذن، في التأويل عدم مخالفة الكتاب والسنة، وأما ابن رشد فيشترط فيه عدم الإخلال بما تعود عليه العرب من تجوزات، مثلما يتضح في قوله: "التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالات الحقيقية إلى الدلالات المجازية من غير أن

---

[١]- ابن منظور، لسان العرب، ج١، دار المعارف، مصر[د.ت]، [د.ط]، ص١٧١، ١٧٢. وانظر كذلك: الجرجاني، التعريفات، ص٥٩، والتهاوني: كشاف اصطلاحات الفنون،ج٤، تحقيق، لطفي عبد البديع، عبد المنعم محمد حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢، ص١٥٨. محمد عبد الرؤوف الحناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ج٤، تحقيق، محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ودار الفكر، دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩٠، ص١٥٦. وانظر بشرح وتوسيع أكثر، محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضايا التأويل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٧٣، ص٢٧ وما بعدها. وكذلك: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦، ص١٥٨ وما بعدها.

[٢]- الجرجاني، التعريفات، ص٥٩.

يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[١]. إذن، فالشرط الأساسي في التأويل يتمثل في الالتزام بقواعد المجال التداولي العربي في الدلالة والتجوز، فلا يجوز تأويل الكلام إلا في حدود ما تسمح به قواعد اللغة العربية.

٣ – أنواع التأويل

يميز بعض العلماء بين ثلاثة أنواع من التأويل، هي كالتالي:

- **تأويل قريب**: وهو ما يمكن معرفته بأدنى تأمل مع احتمال اللفظ له، مثل اعتبار التصدق بمال اليتيم، أو التبرع به لغيره، أو إتلافه، مساويا لأكله، أو أولى بالتحريم الذي دل عليه قوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا"[٢] [النساء: ١٠].

- **تأويل بعيد**: وهو ما يحتاج لمعرفته والوصول إليه مزيدا من التأمل مع كون اللفظ يحتمله، وذلك كاستدلال الأصوليين بقوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" [الحشر: ٢٠] على حجية القياس وكونه دليلا شرعيا[٣].

- **تأويل مستبعد**: وهو نقل اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى لا يحتمله، وليس لدى المؤول على تأويله أي نوع من أنواع الدلالة، وذلك نحو

---

[١]- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢، ص٣٤.

[٢]- طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، د ط، ١٩٨٥، ص٣٩

[٣]- المرجع نفسه، ص٤٠.

تفسير بعضهم قوله سبحانه وتعالى:"وبالنجم هم يهتدون" [النحل:١٦]. أن النجم هو رسول الله صلى الله عليه وسلم والعلامات هم الأئمة[١]، وهذا النوع من التأويل نجده متداولا لدى الشيعة والباطنية خاصة، مثلما سيأتي لاحقا.

وقصارى القول أن التأويل يختلف عن التفسير، لأن "التفسير يكتفي بكشف المراد عن

اللفظ المشكل، فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية أن التفسير معناه : بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها"[٢]، فهو لا يتجاوز ظاهر اللفظ، خلافا للتأويل الذي يتجاوز ظاهر اللفظ، وفي هذا المعنى يقول الجرجاني: "مثل قوله تعالى: "يخرج الحي من الميت"، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا"[٣].

وهذا على العموم هو رأي أنصار التأويل، أما المعارضون له، وهم أتباع المدرسة النصية، وعلى رأسهم ابن تيمية، فلا يميزون بين التفسير والتأويل، فالتأويل عندهم يأتي بمعنى التفسير، وهذا يعنى أنهم يرفضون

---

[١] المرجع نفسه، ص٤٠

[٢] - عبد الحميد خطاب، مرجع سابق، ص١٦٠.

[٣] الجرجاني، مرجع سابق، ص٥٩.

تجاوز المعنى الظاهري لألفاظ النص، سواء كان قرآنا أم حديثا[١]. وتكريسا لهذا المنهج نجد ابن تيمية يشترط على المتأول وظيفتان:

الأولى: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، والثانية: بيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، إذ صنف بعضهم رسائل في إبطال التأويل أو ذمه، وقال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال آخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والمنازعات[٢].

ثانيا: موقف الغزالي من التأويل

إن مذهب الغزالي يجمع بين طياته الكثير من المذاهب، فهو كما قال ابن طفيل - بحق - مع الأشاعرة أشعري، ومع المتصوفة صوفي، ومع الفقهاء فقيه... إلخ.

ومعلوم أن هذه المذاهب (الأشاعرة، المتصوفة، والفقهاء) لا تتفق مع بعضها في مسألة التأويل، فمنها من يعارض التأويل، كالسلفيين من أهل السنة، وهم أهل الحق في نظر أبي حامد الغزالي، ومنهم من فتح أبواب

---

[١] - خالد عبد الرحمن العك، الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ص١، ١٩٩٥، ص٣١٢. وكذلك الجليند محمد السيد، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضايا التأويل، ص٢٧ وما بعدها.

[٢] - خالد عبد الرحمن العك، مرجع سابق، ص٣١٢.

التأويل على مصراعيها كالمتصوفة (وسيأتي مذهبهم في ذلك لا حقا)، ومنهم من وقف بين هذا وذاك، أي أجاز التأويل ولكن في حدود ضيقة كالأشاعرة، فكيف يوفق الغزالي بين هذه المواقف المتباينة في هذه المسألة، وهو ينتسب إليها جميعا؟

في البداية نشير إلى أن الغزالي يميز بين التفسير والتأويل، فالتفسير عنده، يعنى: "تبديل

اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية"[١]. فالتفسير بهذا المعنى، هو نوع من الشرح الذي يتم من خلاله الإتيان بمرادف اللفظ المراد تفسيره أو ما يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه اللفظ الأول، ويعني أيضا الترجمة[٢]، أي، نقل الألفاظ من لغة إلى أخرى. والملاحظ أن الغزالي يقف موقفا متشددا تجاه التفسير بهذا المعنى، بحيث يضع بعض الشروط والضوابط لجواز التفسير وصحته، وهي: الحرص على وجود تطابق بين اللفظ الأصلي واللفظ الجديد الذي يقوم مقامه في التفسير، حيث يقول في هذا المعنى: "وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما يباينه أو يخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه"[٣]. ولهذا السبب يحرم الغزالي ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أخرى، كالفارسية، والتركية، وغيرهما، حيث يقول: "فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي فتحريم تبديل العربية حكم

١- الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٥، ص ص (٦٤ - ٦٥).

٢. نفسه، ص٦٥.

٣. نفسه، ص٦٥

شرعي ثبت بالاجتهاد، وترجيح طريق الأول، ويعلم أن الاحتياط في الخبر عن الله وعن صفاته وعما أراده بألفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة، وكل ما احتاط به الفقهاء من هذا القبيل"[١]. فترجمة القرآن، إذن، هي، في نظر أبي حامد الغزالي، أخطر من الاجتهاد في بعض المسائل الفقهية كمسألة العدة، والسبب في ذلك أن اللغة العربية بألفاظها المتنوعة تحتمل الكثير من الاستعارات ذات الدلالات المختلفة التي لا توجد في غيرها من اللغات، ويؤكد أبو حامد ذلك، فيقول: "بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد لأن من الألفاظ العربية مالا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها، ومنها ما يكون مشتركا في العربية ولا يكون في العجمية كذلك"[٢]. ومعنى هذا، أن بعض الألفاظ التي وردت في القرآن قد أريد منها معنى آخر مستعار يختلف عن معناها الظاهر، وهذه الاستعارات ليست غريبة على فقهاء العربية وأهلها، ولذلك، فمن الخطأ ترجمة هذه الألفاظ إلى لغات أخرى بحسب ما يعنيه ظاهر هذه الألفاظ، فاللغة العربية، في نظر أبي حامد الغزالي، تعد من أكثر اللغات احتفالا بمثل هذه الاستعارات، فلا تضاهيها لغة أخرى في ذلك، ولتأكيد هذا الأمر يضرب أبو حامد الغزالي بعض الأمثلة التي كثر بشأنها الجدال بين المفسرين وعلماء الكلام على حد سواء، منها مثلا: لفظ الاستواء الذي ورد في العديد من الآيات القرآنية

---

١. نفسه، ص٦٥.

٢. نفسه، ص٦٥.

كقوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" [طه:٠٤]، يقول الغزالي: "فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس من المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام إذ فارسيته أن يقال "راستاباستان"، وهذان لفظان الأول ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج، والثاني ينبئ عن سكون وثبات فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب"[١]، والمثال الثاني الذي يضربه الغزالي، يتعلق بلفظ الأصبع، يقول في هذا المعنى:"إن الأصبع يستعار في لسان العرب للنعمة، يقال لفلان عندي أصبع أي نعمة ومعناها بالفارسية (انكشفت)"[٢]، ويعقب الغزالي على هذا التفاوت والاختلاف في الدلالة بقوله: "وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم، فإذا أحسن إرادة المعنى المستعار له في العرب، وسمج ذلك في العجم نفر القلب عما سمج ومجه السمع ولم يل إليه فإذا تفاوتا لم يكن تبديلا بالمثل بل بالخلاف ولا يجوز التبديل إلا بالمثل"[٣].

وقصارى القول، أن الغزالي يرفض رفضا قاطعا الترجمة الحرفية للقرآن، كما يرفض تفسير القرآن بغير معناه الصحيح، خاصة إذا تعلق الأمر بصفات الله وذاته تعالى، فإن المطلوب في هذه الحالة هو العلم(اليقين) لا الظن، يقول في هذا الصدد:" فنحن بين أن نحسم الباب

١ ـ الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص٦٥.

٢. نفسه، الصفحة نفسها.

٣. نفسه الصفحة نفسها

احتياطا إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل وبين أن نفتح الباب ونفتح على عموم الخلق ورطة الخطر، فليت شعري أي الأمرين أغرم وأحوط والمنظور فيه ذات الإله وصفاته وما عندي أن عاقلا متدينا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه'[١]. وإذا كان هذا هو موقف الغزالي من التفسير فكيف هو موقفه من التأويل يا ترى؟ أين يبدو للوهلة الأولى أن التأويل أكثر ابتعادا عن المعنى الأصلي من التفسير، مثلما تبين لنا في المفهوم الاصطلاحي للفظين؟

إن التأويل في اصطلاح الغزالي هو بيان معنى اللفظ بعد إزالة ظاهره[٢]. وفي نظره، فإن للتأويل ثلاثة مواضع لكل موضع حكم خاص به[٣]:

الأول: وهو تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه، وهو حرام، إذ يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولا شك في تحريم ذلك، وبحر معرفة الله أبعد غورا وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء .

ـ **الثاني**: أن يكون ذلك من العالم مع العامي، وهو أيضا ممنوع، ومثاله، في نظر أبي حامد الغزالي، كمثل سباح ماهر يجر معه عاجزا عن السباحة، وذلك حرام، لأنه يعرضه لخطر الهلاك، يقول الغزالي: "وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في

---

١ - نفسه ، ص٦٦.

٢- نفسه، ص٦٦

٣- نفسه، ص٦٧.

خلال الظواهر[١]، ولفظ العامي عند الغزالي يدخل في نطاقه الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم، بل كل عالم "سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمالهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين على المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى المستحقرين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى، فهؤلاء هم أهم الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون"[٢].

الثالث: تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه، والغزالي يجيز هذا النوع من التأويل، ولكن في حدود، ذلك أن هذا التأويل يكون على ثلاثة أوجه: فقد يكون مقطوعا بصحته أو مشكوكا فيه أو مظنونا ظنا غالبا، يقول الغزالي:" فإن كان قطعيا فليعتقده وإن كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكمن على مراد الله تعالى ومراد رسوله (صلعم) من كلامه باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك التوقف، وإن كان مظنونا فاعلم أن للظن متعلقين: أحدهما، أن المعنى الذي انقدح عنده هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟ والثاني، أن يعلم قطعا جوازه لكن

---

١ ـ الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص٦٧.

٢ ـ نفسه، ص٦٧.

تردد في أنه هل هو مراده أم لا؟[١]. ويفهم مما تقدم، أن الغزالي لا يجيز إلا نوعا واحدا من التأويل وهو الذي يقع من العارف مع نفسه (والعارف بحسب ما حدده له الغزالي من صفات، هو الصوفي دون سواه)، ولكن الغزالي لا يجيز هذا التأويل إلا بشروط أهمها:

- أن يكون هذا التأويل قطعيا لا ظنيا ولا مشكوكا فيه .

- رفض كل تأويل مشكوك فيه.

- التحفظ إزاء التأويل المظنون، بحيث ينظر فيه هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟ فإذا كان محالا رفض، وإن كان جائزا قبل، ولكن أيضا بشرطين: أحدهما: أن لا يدع نفسه تطمئن إليه جزما من غير شعور بإمكان الغلط فيه، ولا ينبغي أن يحكم من نفسه بموجب ظنه حكما جازما، الثاني: أنه إذا ذكره لم يطلق القول بأنه المراد كذا، لأنه حكم بما لا يعلم وقد قال الله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم" [الإسراء: ٣٦]، ولكن يقول أنا أظن أنه كذا فيكون صادقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله[٢].

ومعنى هذا، أن التأويل المظنون لا بد أن يبقى مظنونا ولا ينبغي أن يتحول إلى اعتقاد جازم لدى صاحبه (المؤول)، كما أن الغزالي يضع قيودا أخرى لهذا التأويل يحددها في قوله: "فإن قيل وهل يجوز ذكره هذا الظن

---

[١]- نفسه، ص٦٨.

[٢]- نفسه، ص٦٩.

مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره، وكذلك لو كان قاطعا فهل له أن يتحدث به؟ قلنا تحدثه به إنما يكون على أربعة أوجه: فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى أو مع العامي، فإن كان قاطعا فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له خال من الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام، فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه [...] وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به، وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها، وأما المظنون، فتحدثه مع نفسه اضطرار، فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس يتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه، فلا مانع منه، ولاشك في منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع، أما تحدثه مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع من هو مستعد له، ففيه نظر، فيحتمل أن يقال هو جائز ولا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق، ويحتمل المنعة لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في صفة الله تعالى أو في مراده من كلمه وفيه خطر وإباحته تعرف بنص إجماع أو قياس على منصوص، ولم يورد شيء من ذلك بل ورد قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"[1] [الإسراء:٣٦]. وبعد أن ميز الغزالي بين التأويل المقطوع والتأويل

[1] الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص ص (٦٩ - ٧٠).

المظنون، وحكم كل منهما، فإن السؤل الذي يواجهه بالإجابة الحاسمة هو: بماذا يحصل القطع بصحة التأويل؟ بعبارة أوضح: بماذا يعرف التأويل المقطوع من التأويل المظنون؟.

يرى الغزالي أن ذلك يحصل بأمرين:أحدهما، أن يكون المعنى مقطوعا بثبوته لله تعالى كفوقية المرتبة. وأما الأمر الثاني، فهو أن يكون اللفظ لا يحتمل إلا أمرين، فإذا بطل أحدهما تعين الثاني، ومثاله قوله تعالى:"وهو القاهر فوق عباده"[الأنعام:١٨]، فإنه إن ظهر في وضع اللسان أن "الفوق" لا يحتمل إلا فوقية المكان أو فوقية الرتبة، وقد بطل فوقية المكان لمعرفة التقديس، لم يبق إلا فوقية الرتبة، كما يقال السيد فوق العبد، والزوج فوق الزوجة، والسلطان فوق الوزير، فالله فوق عباده بهذا المعنى، وهذا كالمقطوع به في لفظ الفوق، وأنه لا يستعمل في لسن العرب إلا في هذين المعنيين[١]. هذا إذا كان اللفظ يحتمل معنيين، فإن الطريقة المثلى، في نظر أبي حامد الغزالي، إبطال أحد المعنيين والتسليم بصحة الثاني، وأما إذا كان اللفظ يحتمل ثلاثة معان كما هو الشأن بالنسبة للفظ الاستواء، معنيان جائزان ومعنى باطل، ففي هذه الحالة يتم تنزيل اللفظ على أحد المعنيين الجائزين تنزيلا ظنيا ومحتملا فقط[٢].

ويتضح مما تقدم أن الغزالي يميل إلى الكف عن التأويل محبذا بذلك طريقة السلف، وذلك إذا تعلق الأمر بالتأويل مع العامي، ويجيز قدرا من

---

١ نفسه، ص٧٤.

٢- نفسه، ص٧٥.

التأويل للخاصة مع العارفين. وهو بذلك يعبر عن تشدده إزاء هذا المسلك الخطير (التأويل)، وبالتحديد في مسائل الذات والصفات.

وقد حدا ابن رشد حذو الغزالي في هذه المسألة، أي، في التشدد إزاء مسألة التأويل، وكذلك عدم التصريح بالحكمة إلا لأهلها، رغم أن ابن رشد قد نقد الغزالي هنا نقدا لاذعا زاعما أنه صرح بالحكمة للجمهور[1].

وإذا كان الغزالي قد حدد موقفه من التأويل كأحد طرق المعرفة، فإنه على ضوء ذلك قد قام بنقد مواقف المسلمين من التأويل، وهذا عمل ابستمولوجي يجدر بنا الإشارة إليه، وهو ما سنقوم به في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

المبحث الثالث: المناظرة والجدل

من الأساليب والطرق التي اعتمد عليها المتكلون في تحصيل المعرفة، أي، في إثبات عقائدهم وآرائهم، وكذا الدفاع عنها أمام الخصوم، طريقة الجدل والمناظرة، لذلك فإن الغزالي يعرض لنا موقفه من هذه الطريقة، وذلك في ضوء نقده لعلم الكلام أو بالأحرى نقده للمتكلمين[*]، وقبل توضيح ذلك حري بنا أولا ضبط هذين التصورين من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية.

---

[1] ابن رشد، مناهج الأدلة في شرح عقائد الملة، ص١٥٠ وكذلك: ابن رشد، تهافت التهافت، ج١، ص١٣٤.

[*] من الجدير بالذكر أن الغزالي لا ينتقد علم الكلام كعلم بل يوجه نقده إلى المتكلمين لما اصطنعوه من أدلة وطرق، وموقفه هذا أشبه ما يكون تماما بموقف ابن الوزير اليمني، أنظر موقفه، ضمن رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط١، ١٩٨٣، ص١٣٨.

أولا : مفهوم المناظرة والجدل

المناظرة من الكلمات التي شاع استعمالها في اللسان العربي، وقد تم ذكرها في معظم القواميس اللغوية، وغالبا ما يقترن ذكرها ببعض الكلمات التي تكاد تشاركها نفس المعنى، يقول "عمر فروخ" في هذا الصدد: "في اللغة العربية ثلاث كلمات دائرة في الاشتراك عند البحث في أمر من الأمور، هناك المناظرة، ثم الجدل أو الجدال، ثم الحجة والمحاجة أو الحجاج"[١]. وبالنظر إلى ذلك، نجد أغلب المفكرين لا يميزون في استعمالاتهم بين الجدل والمناظرة والحجاج، ولتأكيد هذا التقارب أو نفيه لابد من الرجوع إلى ما ورد في القواميس بخصوص معاني هذه الكلمات، لنقارنه بعد ذلك بالمعنى الاصطلاحي.

١. لـــغة

المناظرة حسب ما ورد في "تاج العروس"، هي:"أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا تأتيانه، وهو أيضا البحث، وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياس"[٢]، وفي تعريفات الجرجاني. المناظرة من النظير، أو من النظر بالبصيرة[٣]. فالمناظرة، إذن، تعني لغة: التباحث والتباري في الأمور النظرية(الفكرية). أما الحجاج، فهو الغلبة بالحجة، يقال حج يحجه إذا غلبه على حجته، وأنا أحج خصمي: أغلبه

---

[١]- عمر فروخ، ابن حزم الكبير، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص١٨٣.

[٢]- الزبيدي، تاج العروس، ص١٨٢.

[٣] الجرجاني، مرجع سابق، ص٢٦٠. وكذلك: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٠، ص٦٧٨.

بالحجة، والحجة مصدر، بمعنى الاحتجاج، أي، الاستدلال[١]، فالحج أو الحجاج بهذا المعنى، يعني الاستدلال والإتيان بالحجج للبرهنة على قضية أو دعوى ما، وهو بهذا المعنى لا يختلف كثيرا عن المناظرة، إذ المناظر يستخدم الحجاج في مباحثاته.

وأما الجدل فقد ورد بعدة معاني في القواميس المختلفة، فمن معانيه أنه "اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وأما اللدد، فهو الخصومة الشديدة مع الميل عن الحق"[٢]. وهو بمعنى: الشد، والفتل، والإحكام، فقد جاء في "مفردات الراغب": "جدلت الحبل أي أحكمت فتله وجدلت البناء أي أحكمته[٣]. ويعني أيضا: الإلقاء، والإسقاط على الجدالة التي هي الأرض الصلبة، جاء في "أساس البلاغة": "جدله، أي، ألقاه على الجدالة"[٤]. والمجادلة المناظرة والمخاصمة[٥]

١- الزبيدي، مرجع سابق، ص١٨٢، وانظر أيضا، عمر فروخ، المرجع السابق، ص١٨٤.

٢- ابن منظور، لسان العرب، مجلد١، ص٥٧١.

٣- محمد الثومي، الجدل في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، [د.ط]، [د، ت]، ص٦.

٤- المرجع نفسه، ص٧.

٥- ابن منظور، لسان العرب، م١، ص٥٧١

٢ ـ اصطلاحا

إن المختصين في"فن آداب البحث والمناظرة"[١] قد حددوا المناظرة تحديدات عديدة، متقاربة أحيانا ومتباعدة أحيانا أخرى، وسبب ذلك، اختلاف مواقفهم من هذا الفن، ولعل التعريف الذي يجمع بين هذه التعريفات ويقرب بينها هو التعريف الآتي: "المناظرة هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهه نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره"[٢]، فمن خلال هذا التعريف يمكن القول بأن المناظرة تتشكل من العناصر التالية:

ـ الحوار أو الجدل، ولهذا يعرفها بعضهم بأنها المحاورة، ومنها الجدال بالتي هي أحسن[٣].

ـ طرفين متحاورين أو متجادلين، متعارضين ومختلفين في وجهة النظر، أحدهما مدع أو ناقل خبر، والآخر معترض عليه.

---

[١]- هذا الفن يهتم بالضوابط والقواعد والآداب التي ينبغي أن يتقيد بها المتجادلان، ويعتبر الفقيه الحنفي ركن الدين أبو حامد محمد العميدي المتوفي سنة (٦١٥هـ) أول من أفرد هذا الفن بالتأليف وذلك في كتابه " الإرشاد " وكذلك الإمام الراري المتوفي سنة (٦٠٦ هـ)، أنظر في ذلك. عبد الرحمن حسن حبكه، ضوابط المعرفة أصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٩٨٨، ص٣٧١.

[٢]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٣]- المرجع نفسه، ص٣٦١.

. وجود موضوع تجري حوله المناظرة، وقد يكون هذا الموضوع تعريفا أو تقسيما أو تصديقا، وعلى الجملة كل موضوع يتضمن دعوى تكون محلا للنزاع، بشرط أن يكون الموضوع مما يجوز التناظر فيه[١]، ولهذا نجد الإمام الشافعي يقول:" تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم أخطأتم ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم كفرتم"[٢].

. وجود قواعد، وضوابط، وشروط، وآداب، لا تصلح المناظرة بدونها، منها، الابتعاد عن التعصب، والطعن، والتجريح، والسخرية، وقبول النتائج التي يتوصل إليها بالأدلة القطعية، والتسليم بالقضايا البديهية، وغيرها كثير، مما يجعل المناظرة حسنة لا تخرج عن أهدافها ومقاصدها النبيلة[٣].

ثانيا: المناظرة في الفكر الإسلامي

لقد وقف مفكرو المسلمين وعلمائهم من المناظرة والجدل موقفين متباينين، أحدهما إيجابي، والآخر سلبي، وذلك على غرار موقفهم من علم الكلام ككل(وهو العلم الذي طبقت فيه المناظرة)، فمن كان من أنصار علم الكلام كانت نظرته إلى المناظرة والجدل إيجابية، مستندين في ذلك إلى عدة أدلة، أهمها، هدف المناظرة "وهو في الأصل تعاون الفريقين المتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، بتبصير كل منهما صاحبه بالأماكن المظلمة عليه، والتي خفيت عنه حينما أخذ ينظر باحثا

---

١. حسن حنبكة، مرجع سابق، ص ص(٣٧٤، ٣٧٩).

٢. محمود الخالدي، العقيدة وعلم الكلام، دار الشهاب، الجزائر، ١٩٨٩، ص١.

٣- أنظر ذلك ضمن: عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، مرجع سابق، ص٣٦١ وما بعدها.

عن الحقيقة، وذلك حينما لا يكون أحدهما واقفا على الحقيقة المبينة وقوفا قطعيا غير قابل للنقض، أما في هذه الحالة، فإن هدف المناظرة إنما هو تبصير الواقف على الحقيقة أخاه المناظر له بها، والأخذ بيده في طُرق الاستدلال الصحيح لإبلاغه وجه الحق المشترك"[١]، وأما من حيث الوسيلة، فهي تستخدم الجدال بالتي هي أحسن، والحوار البريء من التعصب، الخالي من العنف والانفعال، المتمشي وفق الأصول العامة للحوار الذي يهدف فيه كل من الفريقين المتحاورين الوصول إلى الحقيقة[٢]. وهناك دليل نقلي يستدل به أنصار الجدل والمناظرة، وهو أن القرآن يدعو إلى الجدال بالتي هي أحسن في كثير من الآيات الصريحة، يقول "حسن حنبكة": "لما كان الجدال في الواقع الإنساني من الوسائل التي تستخدم لنشر الأفكار والإقناع بها، وكان الإنسان أكثر شيء جدلا، والجدال سلاحه لنشر الأفكار والإقناع بها، فقد أمر الإسلام به للدفاع عن الحق الإسلامي مشروطا بأن يكون بالتي هي أحسن، كما أمر بالقتال لصد عدوان الكافرين"[٣]، ومن الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى:" وجادلهم بالتي هي أحسن"[النحل:١٢٥]، وقوله سبحانه وتعالى:"ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" [العنكبوت: ٤٦]، وغيرها من الآيات.

١- المرجع نفسه، ص٣٦٢.

٢- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٣- عبد الرحمن حسن حنكة، مرجع سابق، ص (٣٦٢.٣٦٣).

وقد عرف الأنبياء بمجادلاتهم للكفار، أمثال نوح، وهارون، وإبراهيم عليهم السلام[١] ، وجادل الرسول(ص) وفد نجران من المسيحيين بخصوص المسيح عليه السلام، كما تجادل فقهاء المسلمين وعلمائهم مع خصومهم. وكل هذه الأمثلة تمثل أدلة على استحسان الجدل والمناظرة في نظر الأنصار، وأكثر من ذلك يذهب "حسن حنبكة"، مستخلصا مما تقدم من أدلة، إلى القول:"ومن هذا يتحصل لدينا أن الجدال للوقوف على الحق، أو لإقناع الناس به، عمل محمود، وقد يكون واجبا كالقتال في سبيل الله، أما الجدال انتصارا للنفس، ورغبة بالاستعلاء والغلبة، فهو عمل مذموم، وقد يكون حراما إذا كان فيه طمس للحق أو تظليل للمناظر"[٢]، وقد عرف الفكر الإسلامي الكثير من المناظرات الكلامية والفقهية المشهورة، كمناظرات الشافعي ومالك وأحمد وسفيان الثوري وإبراهيم النخعي، ومناظرة أبو الحسن الأشعري مع شيخه الجبائي المعتزلي، وهي المناظرة التي كان لها شأن كبير في تاريخ الفكر الكلامي، حيث ترتب عنها . فيما يروي بعض المؤرخين . خروج الأشعري على المعتزلة وتأسيسه للمذهب الأشعري، مثلما اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري على إثر جدال حول مرتكب الكبيرة، وهو ما ترتب عنه نشأة مذهب المعتزلة. وعلى النقيض من ذلك، وقف بعض المفكرين المسلمين موقفا سلبيا من الجدل والمناظرة، وهم، كما ذكرنا، على الجملة من خصوم علم الكلام، بل أكثر من ذلك، فإن بعض خصوم علم

---

[١]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٦٣.

الكلام كان سبب خصومتهم له هو اعتماد المتكلمين على الجدل والمناظرة، ولا غرو في ذلك، إذ أن المناظرة هي طريقة المتكلمين ومنهجهم في البحث عن الحقيقة، يقول "رزق الحج": "أما طريقة الجدل: وهي طريقة تعتمد على مسلمات الخصم، وتتسم بالتدقيق وتعديد الاحتمالات والفروض وتهدف أساسا إلى التغلب على الخصم، فهي أكثر الطرق السابقة تعرضا للنقد، بل قد يصح القول بأنها كانت السبب المباشر في جلب العداوة إلى علم الكلام" ويستطرد قائلا: "وممن نقدها ابن حزم في قوله: "وإن تعلق المرء بما يقول خصمه ضعف، وإنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا لا أسوة في تناقض خصمه، بل لعل خصمه لا يقول ذلك"[١]. وقد مر بنا أن ابن حزم هو أحد الذين تأثر بهم الغزالي، وأن ثمة تقاربا كبيرا بينهما في التفكير في العديد من الآراء والمواقف.

ومن خصوم الجدل أيضا "الخطابي"في رسالته "الغنية عن الكلام"، حيث يقول: "والجدل لا يبين به حق ولا تقوم به حجة، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطلة ويكون الحق في ثالثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبه غير مصحح مذهبه وإن كان مفسدا به قول خصمه"[٢]، فكأن معركة الجدل هي معركة الرابح فيها قد يكون خاسرا، ذلك أن المنتصر هنا، وإن أفحم خصمه، فلا يلزم منه أن رأيه صواب، فلا يمكن من ثمة أن يكون الجدل والمناظرة مصدرا للحقيقة،

١- رزق الحجر، ابن الوزير ومنهجه الكلامي، ص١٢٥- ١٢٦، وانظر، ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٨٦.

٢- السيوطي، صون المنطق، ص ٩٩- ١٢٧، نقلا عن رزق الحجر، ص١٢٦.

وهكذا كان موقف المسلمين من المناظرة يتراوح بين التأييد والاعتراض، فما موقع الغزالي من هذين الموقفين يا ترى؟.

ثالثا : موقف الغزالي من المناظرة

بادئ ذي بدء، نشير إلى أن الغزالي، كأغلب مفكري الإسلام، لا يميز بين المناظرة والجدل أو المجادلة[١]، وهي في نظرهم، عبارة عن "قصد إفحام الغير وتعجيزه وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته إلى القصور والجهل فيه"[٢]، وهذا التعريف يفصح عن بعض معالم موقف الغزالي من المناظرة، وهو موقف سلبي إلى حد ما، مثلما يؤكد ذلك في مواضع مختلفة من مؤلفاته وبخاصة في "الإحياء"، حيث خصص حيزا هاما منه للحديث عن المناظرة حينا، وعن الجدل وآفاته حينا آخر، وهما ركنان أساسيان في علم الخلاف، وقد استهل الغزالي موقفه النقدي من المناظرة وآفاتها بإزالة الالتباس حول تشبيه البعض مناظرات المتكلمين وبعض الأصوليين والفقهاء بمشاورات الصحابة ومفاوضات السلف، يقول في هذا الصدد:"اعلم أن هؤلاء قد يستدرجون الناس إلى ذلك بأن غرضنا من المناظرات المباحثة عن الحق ليتضح، فإن الحق مطلوب والتعاون على النظر في العمل وتوارد الخواطر مفيد ومؤثر، هكذا كان عادة الصحابة رضوان الله عليهم في مشاوراتهم، كتشاورهم في مسألة الجد والإخوة وحد شرب الخمر ووجوب الغرم على الإمام إذا أخطأ [...] وكما نقل

---

[١]- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٤١.

[٢]- نفسه، ص٤٥.

من مسائل الفرائض وغيرها وما نقل عن الشافعي وأحمد ومحمد بن الحسن ومالك وأبي يوسف وغيرهم من العلماء رحمهم الله"[١].

فالغزالي، إذن، يميز تمييزا قاطعا بين مشاورات الصحابة وأخيار علماء السلف من جهة، وبين مناظرات المتكلمين من جهة أخرى، وكأنه بهذا التمييز يرد على أنصار الجدل والمناظرة الذين استدلوا بآيات قرآنية وبأحاديث نبوية وبوقائع تاريخية عن مجادلات الأنبياء والرسل والصحابة رضي الله عنهم، على إباحة المناظرة والجدل واستحسانهما، غير أن الغزالي كابن حزم، يعتبر ذلك نوعا آخر من الجدل وهو جدل محمود وممدوح بلا شك[٢]، أما جدل المتكلمين وبعض علماء السوء فلا يرقى إلى مرتبة الجدل القرآني، ومعنى هذا أن الغزالي يركز نقده على مناظرات المتكلمين بصفة خاصة، لا على المناظرة كيفما كانت، والدليل على ذلك، أنه يعترف بوجود مناظرات طيبة، وهي التي تتوفر على بعض الشروط التي حصرها الغزالي في ثمانية شروط أساسية ينبغي أن تتوفر في المناظر، ومن أهمها: أن لا يشتغل بالمناظرة من لم يفرغ من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات التي هي أهم من المناظرة، باعتبار أن هذه الأخيرة هي من فروض الكفايات التي تقع في مرتبة دون مرتبة بعض فروض الكفاية الأخرى، يقول أبو حامد في هذا المعنى: "فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره عصى بفعله"[٣]، وأن يكون مناظرا مجتهدا يفتي برأيه لا

١- نفسه، ص٤٢.

٢- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص٨٥، ٨٦.

٣- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٤٣.

بمذهب الشافعي وأبي حنيفة، وأن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالبا، فإن الصحابة رضي الله عنهم ما تشاوروا إلا في ما تجدد من الوقائع أو ما يغلب وقوعه كالفرائض[١].

ويذهب الغزالي إلى أن ما نراه لدى المتناظرين مخالف لهذا، فهم لا يهتمون بانتقاد المسائل التي تعم البلوى بالفتوى فيها، بل يطلبون الطبوليات التي تسمع فيتسع مجال الجدال فيها كيفما كان الأمر[...] والمقصود في الحق أن يقصر الكلام ويبلغ الغاية على القرب لا أن يطول[٢]، كما يشترط الغزالي في المناظر"أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين"، ويعلل ذلك بأن "الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق، وفي حضور الجمع ما يحرك دواعي الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقا كان أو مبطلا وأنت تعلم أن حرصهم على المحافل والمجامع ليس لله"[٣].

ومن الشروط التي يراها الغزالي ضرورية للمناظر"أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما، ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق"[٤]، ويستشهد الغزالي على ذلك ببعض الوقائع والأمثلة من سير

١- نفسه، الصفحة نفسها.

٢- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٤٤

٣- نفسه، الصفحة نفسها.

٤. نفسه، ص٤٤.

الصحابة رضي الله عنهم، من ذلك مثلا، أن امرأة ردت على عمر- رضى الله عنه - ونبهته على الحق وهو في خطبته على ملأ من الناس فقال: أصابت امرأة وأخطأ رجل، وهذا، في نظر أبي حامد، مما لا يتوفر عليه مناظروا زمانه، يقول في هذا المعنى: "فانظر إلى مناظرة زمانك اليوم كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه وكيف يخجل به وكيف يجهد في مجاحدته بأقصى قدرته وكيف يذم من أفحمه طول عمره"[١]. وبالإضافة إلى ما سبق، يشترط الغزالي في المناظر "أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم"[٢]، وهذا أيضا مما لم يلتزم به المتناظرون في زمانه، فإنهم في الغالب يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفا من أن يظهر الحق على يديهم فيزدادون رفعة وشأنا بين الناس[٣].

ومن شروط المناظرة الطيبة أيضا، في نظر أبي حامد، أن لا يمنع المناظر معينه في النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال، ولا يقول هذا لا يلزمني ذكره، وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك[٤].

هذه أهم الشروط التي يراها أبو حامد ضرورية لصحة المناظرة وجوازها، وهي مما التزم به الصحابة وعلماء السلف - رضي الله عنهم -

---

١. نفسه، ص٤٤

٢- نفسه، ص٤٥.

٣- نفسه، الصفحة نفسها.

٤- نفسه، ص٤٤.

وبما أن من أتوا بعدهم من العلماء والمتكلمين لم يلتزموا بهذه الشروط، فإن الغزالي قد رفض مناظراتهم واستقبحها، بل إن ذلك كان من البواعث الأساسية لنقد المتكلمين من طرف الغزالي، حيث لقبهم لأجل ذلك بأهل الفتن والشغب والجدل[١].

وإذا كان موقف الغزالي النقدي من المناظرة ليس جديدا على الفكر الإسلامي، فإن موقفه هذا قد اتسم ببعدين أساسيين، أولهما، عملي(أخلاقي): فقد أراد الغزالي من نقده للمناظرة الدفاع عن القيم الأخلاقية السامية(أخلاق الصوفية)، ذلك أن الاشتغال بالمناظرة تنجر عنه آفات أخلاقية جسيمة، فالمناظرة متى لم تتوفر فيها الشروط الآنفة الذكر، أفسدت أخلاق صاحبها، يقول أبو حامد في هذا المعنى: "اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس، هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس"[٢]، ومن أبرز الأخلاق المذمومة الناتجة عن الاشتغال بالمناظرة: الحسد، والكبر، وتزكية النفس، وحب الجاه، وغيرها، وكل مذمة من هذه الذمائم قد نهى عنها الشرع، وقد أطنب أبو حامد في إيراد الآيات والأحاديث الدالة على ذلك[٣]، ونظرا لآفات المناظرة هذه، نجد الغزالي قد تخلى عنها ولم يشتغل بها منذ خرج من بغداد(سنة ٤٩٨هـ) تاركا وراءه مجالس

---

[١]- الغزالي، القسطاس المستقيم، ص٨٥

[٢]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٤٥.

[٣]- نفسه، ص٤٥ وما بعدها.

المناظرة والمباهاة والمماراة، سالكا سبيل الخلوة والتصوف الذي يجمل صاحبه بالأخلاق الحسنة، ويقوده إلى معرفة الحق، ويرفعه إلى مصاف الصديقين.

وأما البعد الثاني في موقف الغزالي من المناظرة، فهو بعد ابستمولوجي، فالمناظرة، في نظر أبي حامد، لا يمكن أن تكون مصدرا لليقين، طالما أنها تقوم على أقيسة جدلية وخطابية لا على أقيسة برهانية، ولهذا السبب أيضا نجد ابن رشد من بعده[١]، وابن حزم من قبله[٢]، قد انتقدا المتكلمين بالنظر لأدلتهم الخطابية، هذا فضلا على أن المتناظرين لا يكون في الغالب هدفهم طلب الحقيقة، بقدر ما يكون هدفهم إفحام الخصم والتباهي بذلك، ولهذا نجد الغزالي يحثهم على أن يكون هدفهم طلب الحقيقة في ذاتها وليس الانتصار للذات وإفحام الخصم[٣].

ويرى الغزالي أن نشأة هذا الفن من الكلام، أي، فن الجدل والمناظرة، يرجع بالدرجة الأولى إلى رغبة الأمراء والحكام في مثل هذه المناظرات وفي سماع الحجج، وليس كما يزعم المتكلمون بهدف الذب عن دين الله، يقول في هذا المعنى: "ثم ظهر بعدهم [أي بعد الخلفاء والسلف] من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها: فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق

---

١ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٧.

٢ سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦، ص١٦١.

٣ بركات محمد مراد، الإنسان عند الغزالي، ص١١٧

المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة"[١]. إن هذا القول الذي ينم عن موقف الغزالي النقدي من المناظرة، ومن علم الكلام عامة، يعكس في الواقع ذلك التشدد الذي واجه به الغزالي المتكلمين لاعتمادهم على الجدل والمناظرة، يقول في هذا الصدد: "وما ورد في ذم المراء والجدال أكثر من أن يحصى"[٢]. فهو بذلك لا يكاد يذكر فضل الجدل والمناظرة إطلاقا، وما ذكره عن المناظرة الطيبة أو المحمودة لا يقارن بأي حال من الأحوال مع ما ذكره حول آفات المناظرة والجدل، وهو بذلك يختلف عن ابن حزم الذي استحسن الجدال والمناظرة، وذلك أن القرآن، في نظره، يدعو إلى الجدل والناظرة، وبالتالي، فكل "من عن ذلك وصد عنه فهو صاد عن سبيل الله تعالى ظالم ملعون بلا تأويل"[٣]، كما يقول ابن حزم، وكل ما يشترطه ابن حزم على المتجادلين هو الالتزام بآداب الجدل والمناظرة، وهي الآداب التي حددها القرآن، من مثل قوله تعالى: "وجادلهم بالتي هي أحسن"، وكذا الآداب التي وضعها العلماء المتخصصون في فن آداب المناظرة[٤].

ولعل السبب الرئيس الذي جعل الغزالي لا يلتفت كثيرا إلى محاسن الجدل، والدور الذي يمكن أن يلعبه في تحصيل المعرفة، ما لاحظه من

---

[١]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٤٢.

[٢]- نفسه، ص٤٨.

[٣]- عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص١٨٨.

[٤]- انظر هذه الشروط والآداب ضمن: حسن حبنكة، مرجع سابق، ص٣٦١ وما بعدها، وكذلك ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ص(١٨٥. ١٨٦)، ومحمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، ص٢٥ وما بعدها.

أن المتكلمين لم يلتزموا بآداب الجدل المحمود، وأن الآراء التي توصلوا إليها بفضل مجادلاتهم لم ترق إلى مستوى المعارف اليقينية، وهذه نقطة تقاطع أساسية بين تفكير الغزالي النقدي ومثيله من التفكير لدى ابن رشد.

obeikandl.com