القسطاس المستقيم

الإمام أبو حامد الغزالي

القسطاس المستقيم

قدّم له وذيّله وأعاد تحقيقه

ڤيكتور شلحت

ماجستير في الآداب من جامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

© جميع الحقوق محفوظة ، طبعة ثالثة ١٩٩١
دار المشرق ش.م.م – ص.ب. ٩٤٦، بيروت – لبنان

ISBN 2-7214-8025-1

توزيع : **المكتبة الشرقية**
ص.ب. ١٩٨٦، بيروت – لبنان

المقدّمة

المعرفة العقلية

عند

الغزالي

١

الحياة السياسية والفكرية في عصر الغزالي

لقد وصف المستشرق بروكلمن « القسطاس المستقيم » بقوله : « انه حوار جدلي مع اسماعيلي ، ومن مؤلفات الغزالي المتأخرة »[١] . فلا بد لنا اذن ، لفهم افكار المؤلف فهما كاملاً ، من تحديد نزعة كلا المجادلين الفكرية وتوضيح موقفهما . ولما كان للحياة السياسية وللتيارات الفكرية والدينية ، لاسيما في الدول الاسلامية ، تفاعل لا ينكر ، يتحتم علينا ان نباشر بحثنا بالقاء نظرة خاطفة على الحالة السياسية في العراق ابـــان القرنين العاشر والحادي عشر ، وعلاقتها بانتشار الدعوة الاسماعيلية وما تولد منها من فرَق .

الحياة السياسية :

قبيل تأسيس الدولة الفاطمية الشيعية في مصر (٩٧٣ – ١١٧١) ، كان البويهيون الشيعيون قد فتحوا بغداد (٩٤٥) ، واعتبروا انفسهم حماة الخلافة . فساعد ذلك على انتشار الدعوة الشيعية في هذه البلاد وحلولها محل السنة . ولكن عقب وفاة عضد الدولة البويهي (٩٨٣) ، اشتعلت بين اولاده حرب وراثية حملت احدهم عـــلى استنجاد السلجوقيين السنيين . فاستدعاهم واستعان بهم للتغلب على مناوئيه . فلبوا الدعوة مسرعين ، ودخلوا بغداد (١٠٥٠) وعلى رأسهم طغرل بغ ، واصبحوا بدورهم عماد الخليفة . فانقلبت الحالة على البويهيين ، وشُنّت حملة شعواء على الشيعة ، ايّد فيها المفكّرون والكتّاب بأس السلطان . فهاجموا على الصعيد الفكري الفرق الشيعية ، وألّفوا التآليف مفنّدين آراءها وبدَعها ، وكانت قد اخذت تتغلغل بين صفوف العامة . وتمّت هذه الحركة في ايام الوزير السلجوقي نظام الملك وتحت حمايته ورعايته ، اذ كان وقتئذ يشجّع نهضة العلوم والفنون والآداب . وكان الغزالي من كبار العلماء والادباء الذين استدعاهم الوزير

(١ *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, II Sup., I b., p. 540.

الى بلاطه في العاصمة حيث عُيّن استاذاً في المدرسة النظامية . فقام بوظيفته خير قيام ، وباحسن جدال جادل الاسماعيليين ، من باطنيين وتعليميين ، الذين ما لبثوا ان تآمروا على سيده نظام الملك وقتلوه[١] .

الاسماعيلية الباطنية والتعليمية :

ولما كان حوار « القسطاس » بين الغزالي واحد رفقاء التعليم يدور حول الاسماعيلية ، يحسن بنا ان نقول كلمة عن نشوئها وتفرعها عن الشيعة ، وعن علاقة الباطنية والتعليمية بها.

اننا نعلم ان وفاة محمد اثارت مشكلة الخلافة . فقال الانصار : « اننا لا نبايع الا علي بن ابي طالب » . كما نعلم ان هذه المبايعة لم تتحقق الا بعد مقتل عثمان بن عفان ولزمن قصير فقط ، اذ ان بني امية ، اقرباء عثمان ، وبعض الصحابة قـــد تخلفوا عن مبايعة علي . فكانت موقعة الجمل وموقعة صفين وما عقبها من تحكيم ادّى ، بفضل دهاء عمر بن العاص ، الى استيلاء معاوية على الخلافة ، وكان ذلك بعد مقتل علي وتنازل الحسين نفوراً من الحرب . ولكنّ انصار علي ودعاة وراثية الخلافة لم ينازلوا عن حقوقهم ، بل رأوا من واجبهم رد الحق لصاحبه ومقاومة الامويين ثم العباسيين سراً وجهراً ، ريثما يتولى الامر اهله ، لأن رئاسة الاسلام الروحية والزمنية ترجع ، في نظرهم ، الى الامام الذي نصّب وصياً على الاسلام بتعيين الهي . وهذا الامام هو علي ، اذ نصّ النبي على خلافته وجعله هكذا اهلاً لارشاد الامة وتدبير شؤونها . فنشأت على هذا الاساس عقيدة الشيعة ، ثم تطوّرت حتى ادّعى اصحابها انه لا بد لكل زمن من امام ، من زرية علي وفاطمة ، يكون بالتالي وريث المعرفة التي اوحاها محمد لخليفته الاول . وهذا الامام من طبيعته منزه عن الغلط ومعصوم منه ، اذ انه ورث المعرفة الحقيقية ولا يعلّم الا الحق . فيتجلى لنا هكذا كيف ان اهل الشيعة يستندون الى عصمة السلطة التي توخّى الغزالي مناقشة مَبْدئها في تصانيفه .

وقد التجأ اهل الشيعة ، في الدفاع عن هذه النظرية ، الى تأويل القرآن ، مدّعين ان لكل ظاهر باطناً ، وان الحقيقة في قيد المعنى الباطني . غير ان التأويل عملية شاقة لا يستطيع خوضها سواد الامة الاعظم ، ولذلك قالوا بانه وقْف على الدعاة المجتهدين

---

١) راجـــع 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.

المكلّفين بهداية المؤمنين، نيابة عن الامام. فيجب اذن على المؤمنين تقليد الامام المعلم، اذ هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحق والباطل. والاعتقاد بذلك جزء من الايمان، كالايمان بالله و برسوله.

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

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

الرأي والقياس :

رأينا ان التعليمية لا تقر بحق النظر في امور الدين او، بعبارة اخرى، بحق الاجتهاد الشخصي عن طريق الرأي والقياس. فيلزمنا لادراك ما سيأتي ان نحدّد معنى هذين

---

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

Le dogme et la loi de l'Islam, Geuthner, 1920.

Cl. Huart in *Encyclopédie de l'Islam*, art. «taqlīd» et «ismaʿilīya» (de Perse).

راجع ايضاً احمد امين : « ضحى الاسلام » ، القاهرة ١٩٥٢ ، الجزء ٣ ، الفصل ٢ .

كارل بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » ، تعريب نبيه فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت .

المفهومين ، اذ كثيراً ما يدور حولها حوار « القسطاس » . اننا نعلم انه لم يكن لدى الامة الاسلامية ، عند وفاة نبيّها ، من المصادر غير القرآن والسنة لتوضيح وحل ما يعترضها من جديد في مسائل الايمان والفقه. ولذلك فقد اضطرّت سريعاً الى اللجوء الى مصدر ثالث وهو الاجماع . ولكن القرآن جاء بآيات متشابهات تحتاج الى تفسير وتوفيق ؛ فبعد ان آمن بها المسلمون الاولون وصدّقوها رغم تناقضها ، اتى المتكلّمون وحكّموا فيها عقلهم ورأيهم وأوّلوها محاولين ازالة ما قد يبدو فيها من تناقض[١] .

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

هذا من ناحية العقيدة والايمان ، اما فيما يتعلق بالفقه وما تثيره الحياة في علاقة المؤمنين بعضهم ببعض من مشاكل جديدة ، لم تُذكر في الوثائق المحرّرة ، فكان سكان المدينه يرجعون الى اعمال الرسول واحاديثه التي لم يزل ذكرها يتنقّل على الافواه ، وبالمقارنة يستنتجون منها الحلول لهذه المشاكل . اما في بلاد ما بين النهرين البعيدة عن مهد الاسلام ، حيث لم يترك اسلام عهد النبوّة عرفاً ولا تقاليد ، فقد أُلجِئَ الفقهاء الى اتخاذ القرارات والقضاء حسب رأيهم ونظرهم ، قياساً على ما جاء في القرآن والسنة . فنشأ هكذا القياس ، وهو المصدر الرابع[٢] .

ونمت على هذا الاساس صناعة الكلام . فادعى المحافظون وجوب التقيّد بحرفية النصوص ، كما اعلن المتحررون ان لا بد من تأويلها بالاستناد الى الرأي والقياس . اما الغزالي فذهب مذهباً وسطاً . لقد قبل الرأي والقياس ، ولكنه اخضعها لقواعد معينة ثابتة. فقال في « القسطاس » : « بأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ أبميزان الرأي والقياس ؟(...) ام بميزان التعليم ؟ »[٣] . انه لم يذهب مذهب اصحاب الرأي ، ولا مذهب اهل التعليم ،

١) راجع احمد امين : « ضحى الاسلام » ، الجزء ٣ ، تمهيد في نشأة علم الكلام .
٢) راجع *Encyclopédie de l'Islam*, art. «qiyās».
٣) «القسطاس المستقيم» ، راجع فيايلي ص ٤١ .

بل وفق بينهما وسلك طريق المعلم الاول ، محمد ، الامام المعصوم دون غيره من الائمة ، وقد سجل الحقيقة في القرآن : « ازنها بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الخمسة التي انزلها الله في كتابه »[1] . انها موازين النظر الصحيح والرأي السليم . فعلى من يريد تحكيم رأيه في المعارف ليميّز الحق فيها من الباطل ، ان يُخضع نظره لموازين القرآن واحكامه. فنرى هكذا كيف شق الغزالي طريقاً جديدة وفق فيها بين التعليم والرأي جميعاً.

١) « القسطاس المستقيم » ، راجع فيما يلي ص ٤٢ و٤٣ .

٢

نظرية معرفة الحقيقة في «القسطاس»

يحدّد الغزالي في هذا الحوار قواعد التفكير الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة ، ممهداً هكذا للنظر العقلي طريقاً تؤمّن لمن يسلكها الوصول الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي الوقوف على حقيقة الامور ، زمنية أكانت أم ابدية ، محسوسة ام معقولة . الا انه يقرّ بان عمله اقتصر على ابتداع اسامي هذه القواعد فقط دون أصولها ، اذ قد سُبق الى استخراجها . وسنبيّن فيما بعد ، عند الكلام عن صورة القياس ومقدّماته ، انه يرقى عهدها الى فلاسفه اليونان الذين وضعوا المنطق .

غير ان ما عرفه الغزالي من ضعف قريحة صاحبه التعليمي وطاعته الى الاوهام ، دفعه الى تغيير كسوتها لجعلها اسرع الى القبول[١] . وعلاوة على ذلك لقد توّخى تبديل اساميها بغية تجديد طريقة المعرفة هذه ؛ لان المتكلمين كانوا قد اسرفوا في استعمالها في محلها وغير محلها ، غير مخلصين لشروطها[٢] ، حتى انهم افقدوها قوّتها الاستنتاجية العلمية . انهم كانوا يلجأون في قياساتهم الى مقدمات ظنيّة للدلالة على حقائق الايمان والدفاع عنها ، بين ان مثل هذه المقدمات لا تنتج الا نتائج ظنية ، معرّضة للخلاف والتناقض ، لا تصلح للاستعمال في العلم الضروري اليقيني[٣] . فلكي لا يلتبس فهم روح هذه الطريقة الذي يختلف عن روح طريقـــة المتكلمين ، ولكي لا يعرّض نظريته لنقمة المحافظين المتنكّرين للفلسفة ومنهجها المنطقي ، قدّم الغزالي المنطق وشروطه باسلوب طريف والقاب جديدة اعاد بها اليه شبابه وحيويته وفاعليته في اكتساب معرفة الحقيقة[٤] .

---

١) «القسطاس» ، ص ١٠١.

٢) «المستصفى» ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ. ، ص ٤٨ .

٣) راجع «المستصفى» ، طبعة سنة ١٣٢٢ هـ. ، ص ٤٣ و ٤٨ ؛ و«القسطاس» ، ص ٦١.

٤) راجع خاتمة «القسطاس» ، ص ١٠١ ، حيث يتجلى غرض الغزالي الحقيقي من تلاوة قصته مع رفيقه التعليمي .

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

لقد عيّن مؤلف «القسطاس» موضوعه ابتداءً من الصفحة الاولى، اذ جعل خصمه يطرح عليه هذا السؤال الاساسي : « بأي ميزان تزن 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 نحدّد ميزة هذا الحق، حتى اذا ما وجدها الباحث متوفّرة في معرفته ، تيقّن ان معرفته حقيقية . اننا نقول مع الغزالي ان العلم الضروري هو الذي نحس فيه « برد اليقين »[٢] . ولكن ما معنى هذا الكلام ؟ ان « القسطاس » يقتصر على ذكر هذه العبارة من دون ان يشرحها . انما يمكن استجلاء محتواها بالرجوع الى «المعيار» و«الاحياء» ومقدمة «المستصفى»[٣] .

احوال التصديق :

ان الغزالي يميّز ثلاثة احوال يصدّق فيها العقلُ ما يعرض عليه من الحقائق والاحكام، وهي : اليقين والاعتقاد والظن . فالحالة الاولى عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك، يتيقّن فيه العقل بانه يعرف الحقيقة ، ويتيقّن بأن تيقّنه صحيح لا يشوبه ادنى خطأ او ادنى ريب، حتى ولا امكانية الخطأ او الريب : « ان يتيقّن ويقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعها به صحيح ، ويتيقّن بان يقينها فيه لا يمكن ان يكون به سهو ولا غلط »[٤] . وهذا اليقين يفيده البرهان الحقيقي ، « اذ لا يتصوّر تغيّره ، ويكون ذلك بحسب مقدّمات البرهان ، فانها تكون يقينيّة ابدية ، لا تستحيل ولا تتغيّر ابداً (...) ، فالنتيجة الحاصلة منها ايضاً تكون يقينيّة . والعلم اليقيني هو ان تعرف ان

---

١) «القسطاس» ، ص ٤١ .

٢) ايضاً ، ص ٤٥ .

٣) لم يتغير موقف الغزالي من المنطق ، حتى ولا بعد مرحلته الصوفية . والدليل على ذلك ان ما جاء في «القسطاس» (١١٠٣/٤٩٧) وفي مقدمة «المستصفى» (١١٠٩/٥٠٣) ينطبق تماماً على ما ورد في «محك النظر» و«معيار العلم» اللذين وضعا سنة ١٠٩٩/٤٨٨ .

٤) «المستصفى» ، ص ٤٣ .

الشيء بصفة كذا ، مقترناً بالتصديق بانه لا يمكن ان لا يكون كذا »[١]. 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 ينمّ عن نقص في المعرفة وعدم اكتمالها . فمحكّ المعرفة الاخير هو اذن وضوحها الموضوعي والشعور ازاءها ببرد اليقين وقراره .

وتسمّى 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 تصديقة من غير ان يحمله على تغيير رأيه[٢] . فيظل العقل متمسكاً به ، بينما يكون في الحالة الثالثة ، حالة الظن ، مستعدًّا لاعتبار ما يناقض تصديقه ولقبوله . وهكذا يستطيع العقل تصحيح ظنه وتكميله ، « فلا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى ان ينقلب الظن علماً »[٣]. وينشأ العلم الضروري اذا الّفنا برهاناً من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف ، فتأتي النتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها .

صورة القياس ومقدماته :

وبعد ان ميّزنا صفة المعرفة الحقيقية ، بقي علينا ان نعيّن الطرق المؤدية اليها . وقد عيّنها الغزالي في « القسطاس » عندما سأله خصمه : « فبماذا تزن معرفتك ؟ » فاجاب : « ازنها بالقسطاس المستقيم (...) وهي الموازين الخمسة التي انزلها الله في كتابه ، وعلّم انبياءه الوزن بها »[٤] . والميزان عنده هو القياس العلمي ، او البرهان ، المفيد لمعرفة ضرورية علمية ؛ ولكنه تجنب استعمال لفظة « قياس » لانها فقدت مدلولها العلمي ، اذ كان المتكلمون في المسائل الفقهية والنظرية يلجأون الى القياسات ، ويستعملون فيها مقدّمات مشهورة ظنية[٥] . غير ان مثل هذه القياسات لا تصلح للعلم ، لانها لا تنتج الا نتائج ظنية معرّضة للخلاف والتناقض . ولذلك اصبحت هذه الطريقة في اكتساب

---

١) «معيار العلم» ، طبعة سنة ١٣٢٩/١٩٢٧ ، ص ١٥٩ .
٢) «المستصفى» ، ص ٤٣ .
٣) ايضاً ، ص ٤٤ .
٤) «القسطاس» ، ص ٤٣ .
٥) «المستصفى» ، ص ٤٨ .

المعرفة الحقيقية موضوع شبهة وحذر . فجاء الغزالي وتوخّى اصلاحها وتجديدها ليردّ لها فاعليتها العلمية ، فاعاد تحديد شروط استعمالها المنسية او المهملة ، وابتدع لها اسماء جديدة استخرجها من القرآن ليجعلها اسرع الى القبول .

والميزان كالقياس يتكوّن من عنصرين : الصيغة او الصورة ، والمادة او المقدّمات. اما الصورة فتختلف باختلاف شكل تأليف الميزان ، وهي على خمسة اشكال . فالثلاثة الاولى تسمّى التعادل ، وهي تناسب اشكال قياس ارسطو الاقتراني الثلاثة[١] ؛ والاخيران يسميان التلازم والتعاند ، وهما يناسبان القياسين الشرطي المتصل والشرطي المنفصل اللذين انشأهما الرواقيّون[٢] . وقد شرح الغزالي هذه الموازين الخمسة في « القسطاس » شرحاً وافياً ، ووضّح قواعد تركيبها ، داعماً اقواله بأمثال متنوعة قريبة الى الفهم ، فلا نرى حاجة الى الخوض فيها على هذه الصفحات .

واما مادة الموازين فهي المقدّمات او الأُصول . فانها تنتج نتائج ظنية اذا كانت هي ظنيّة مشهورة ، ونتائج علمية يقينية لا يستطاع الشك فيها اذا كانت ضرورية . والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتفيد المعرفة اليقينية هي « كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس او بالتجربة او بالتواتر الكامل او بأوّل العقل او بالاستنتاج من هذه الجملة »[٣]. لقد اقتصر الغزالي في « القسطاس » على هذه العموميّات ، ولكنه توسّع فيها في «الاحياء» و«المستصفى» و«المنقذ»[٤]. ونحن بعد مراجعة هذه النصوص نستنتج ان أوّل العقل وحدها ضرورية على الاطلاق ، وبالتالي صالحة للاستعمال في البرهان . اما الاصول المعلومة بالحسّ او بالتجربة او بالتواتر ، فليست دائماً ضرورية اذ يتطرق اليها الغلط احياناً ، وللعقل في الحكم بصلاحها وفي قبولها دور مهم .

دور العقل ونشاطه في اكتساب الأصول :

ولكن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحوّل وتصبح معارف ضرورية

---

١) راجع ARISTOTE : *Premiers Analytiques*, édition Tricot , I, 4,25b, 32 ; I, 5, 26b,34, ; I, 6, 28a, 10.

٢) راجع علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٤٦–٤٨ ؛ وايضاً : *Premiers Analytiques*, édition Tricot , p. 154, note 3.

٣) «القسطاس» ، ص ٧٧ .

٤) «الاحياء» ، طبعة ١٩٣٩ ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٦ ، ص ٧٨ ؛ «المستصفى» ، ص ٤٤–٤٦ ؛ «المنقذ» ، طبعة دمشق ١٩٥٦ ، ص ٦٣ .

ومقدّمات صالحة للاستعمال في البراهين . ويتحقق ذلك عادة بفضل نشاط عقل الانسان وتفكيره لاستخراج الأصول الضرورية وتأليفها تأليفاً تتوفر فيه شروط البرهان . وهكذا من قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه ويراعيها ، وعليه ايضاً التذكر والتفكر والمعاودة مرّة بعد اخرى ليقوّم ما انحرف في معطيات الحس والتواتر ، ويستخلص منها القوانين العامة ، وينتهي هكذا الى المعرفة الضرورية . وللاسفار ، بما فيها من تعرّف وبحث وتنقيب ، اهميّة كبيرة في نجاح هذه العملية ، لان المعرفة على الخبير سقطت[١] .

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

لقد وصف لنا الغزالي العقلَ في «الاحياء» وصفاً دقيقاً مسهباً ، فقال : « العقل منبع العلم ومطلعه واساسه (...) وهو الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم ، واستعد به لقبول العلوم النظرية (...) ، ولم ينصف من انكر ذلك وردّ العقل الى مجرّد العلوم الضرورية »[٢] . وهذه الصفة التي يتصف بها الانسان تسمّى تارة «القلب» وطوراً «الروح» وطوراً « النفس » و « العقل » . اسماء مختلفة بالنسبة الى موضوعها ، ولكنها تعبّر عن قوّة واحدة صادرة عن منبع واحد ونشاط واحد ، ألا وهي قوة المعرفة والعلم[٣] .

واذا اردنا تعيين مدى فاعلية هذه القوة تحتم علينا اولاً تحديد نطاق ما تدركه من المعارف . لقد بيّن لنا ذلك الغزالي في «مشكاة الانوار» موضحاً حقيقة العقل وامكانيّاته . فلنقتصر نحن على ايراد الخطوط الرئيسية من هذه الصفات المشهورة[٤] . ان العقل يدرك ذاته بكونه عارفاً ، ويدرك معرفته لذاته ، وينفذ ببصره الى الاشياء ويفهم حقائقها ، ويستخرج منها اسبابها واحكامها ، اي مصدرها وسبب حدوثها ومكانتها في الموجودات ونسبتها اليها . ونشاطه هذا يمتد الى كافة الموجودات ، من محسوسات ومعقولات . انه يدركها ويتصرف في جميعها ويطلق عليها احكاماً يقينية صادقة . ثم انه يدرك بنوع خاص

---

١) «القسطاس» ، ص ٧١ .
٢) «الاحياء» ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٧ ، ص ٨٨ .
٣) «الاحياء» ، ج ٣ ، ك ١ ، ص ٣ .
٤) «مشكاة الانوار» في «الجواهر الغوالي» ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٣-١١٦ .

المعقولات وهي غير متناهية ، اذ يدرك الاعداد مهما كبرت وتضاعفت . وعلاوة على ذلك ، فالعقل منزّه عمّا يطرؤ على الحس من غلط . واذا كان المفكرون قد اختلفوا في نظرياتهم وتناقضوا ، فلا يرجع ذلك الاّ الى الحس والمخيلة والى احكامها المستمدة من عالم الحس والاعتقاد ، والتي تختلف باختلاف الخلق ما لم يُحكّم فيهـــا العقل . فاذا كانت هذه هي مدركات العقل ، وجب اذن ان يكون العقل نفسه « مستعدًّا » لقبولها والاستحصال عليها ؛ وبما انها غير متناهية ، فاستعداده لقبولها غير متناه ، اي انه يملك بالقوّة مقدرة غير متناهية لمعرفة ما يدركه بالفعل[1] .

واذا كان الامر كذلك ، فما العقل اذن ؟ يقول الغزالي في « اللدنية » : « والنفس الناطقة جوهر حيّ يعمل ويفهم » ، ثم يزيد : « لقد صح في العلوم الحكميّة بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد »[2] . ولكنه لم يهتم بايراد هذه البراهين ، واكتفى باحالتنا الى الكتب اللائقة بهذا الفن . اما « اللدنية » فمن فنّ آخر ، ولذلك اورد لنا دليلاً يناسب المعرفة اللدنية ، وقال : « ان الروح ليس بجسم ولا عرض ، لانه من امر الله تعالى »[3] .

ويمكننا ان نستجلي مما جاء فيما سبق على الاضمان ، ان العقل « وجدان » يجد فيه الانسان كونه عارفاً كما يدرك مادة معرفته وحقيقتها وصحتها . ويمكنه ايضاً التيقن بحقيقة معرفته بالمقارنة بين ما يعرفه صريحاً وما يعرفه ضمناً ، اذ انه يملك بالقوة ما يكتسبه بالفعل ، فاذا كانا مطابقين ، ارتاح الى معرفته وسكن ، وحسّ فيها بـ« برد اليقين » ، وبرد اليقين هو محك المعرفة الموضوعية[4] . وترتكز هذه العملية الذهنية على الحكم الذي يبديه العقل فيما يُعرض 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 الهويّة ، وسنَنُه هي سنن الكائن ذاتها .

ان لم تكن هذه العناصر ظاهرة كل الظهور في تصانيف الغزالي ، غير انها حاضرة فيها . وليس لنا ان نؤاخذه على عدم توضيحها توضيحاً فلسفيًّا وافياً ، لانه ، كما سنبينه ،

---

١) «المشكاة» ، ص ١١٧ ؛ «المعيار» ، ص ٣٥ ، ٢١٣ .
٢) «اللدنية» في «الجواهر الغوالي» ، ص ٢٥ .
٣) ذات المرجع .
٤) راجع فيما سبق ، ص ١٦ .

كان يستهدف الى دعم حقائق الايمان بحجج نظرية وادلة عقلية ، ولا التطرق الى الحقائق الفلسفية تطرقاً علمياً بحتـــاً يبني فيه نظرية كاملة في علم ما وراء الطبيعة وعلم النفس والمعرفة . اي ان انتاجه الفلسفي العقلي نشأ في نطاق علم الكلام . وقبل ان نتعرض الى هذا الموضوع ، لا بد من القاء نظرة سريعة على كيفية تطبيق الغزالي طريقته في معرفة الحقيقة .

البرهان عن وجود الخالق :

رأينا ان محك المعرفة الاخير هو « برد اليقين » ، وان الانسان يستطيع التوصل اليه عن طريق الموازين ، باستعمال مقدّمات ضرورية وبإحكام شروط تأليفها . ولكن ما هي المعارف التي يمكن اكتسابها عن هذه الطريقة وعلى هذا اليقين ؟ لقد حدَّد ذلك مؤلف «القسطاس » في قوله : « اعلم يقيناً ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبـــه ورسله وملكه وملكوته »[١] ؛ واستعمال الموازين لا يقتصر على الديانات : « هيهات ! لا ادعي اني ازن فيها المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيّة والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقي غير وضعي فاني اميّز حقه عن باطله بهذه الموازين . وكيف لا ، وهو القسطاس المستقيم ؟ »[٢] . لم يكتف الغزالي بهذه التصريحات والاثباتات العامة ، بل نراه ، بعد عرض كل ميزان والكلام عن حدّه وعياره ، يورد لخصمه التعليمي مظنة استعماله في النظريات والالهيات ، مطبقاً مبادئه على معارف معينة ، اجدرها بالذكر معرفة وجود الخالق .

لقد برهن الغزالي في « القسطاس » عن وجود الخالق في مرحلتين . اما الاولى ، فعند كلامه عن ميزان التعادل الاكبر اذ قال : « كل جائز فله سبب ؛ واختصاص العالَم او الانسان بمقداره الذي اختص به جائز ؛ فاذن يلزم منه ان له سبباً »[٣] . ان هذا البرهان صحيح ينتج نتيجـــة ضرورية ، اذا تمّت الدلالة على صحة مقدّماته وضروريتها . فالمقدمة الكبرى « كل جائز فله سبب » هي عبارة عن تحديد معنى الجائز . والمقدمة الصغرى ناتجة عن كون الانسان مختصاً بمقدار مخصوص ، اذ ان « نسبة المقادير الى شكل

---

١) «القسطاس» ، ص ٤٣ .
٢) ايضاً ، ص ٨٢ .
٣) ايضاً ، ص ٥٣ .

الانسان واطرافه متساوية ، فتخصيصها لا محالة بفاعل »[١] . فالانسان اذن ليس ضرورياً بل جائزاً ، والعالم كذلك . « فان امكن التشكك في شيء من هذا ، فطريقنا ان نرقى الى ما هو اوضح منه حتى نترقّى الى الاوليات . وشرح ذلك ليس من غرضنا »[٢] .

فالعالَم اذن له سبب ، اما سببه فموجود قديم . هذا ما يبينه في المرحلة الثانية عند القول في ميزان التعاند : « الموجودات اما ان تكون كلها حادثة او بعضها قديماً (...) ثم نقول : ومعلوم ان كلها ليست بحادثة ، فيلزم ان فيها قديماً . فان قال : ولمَ قلت ان كلها ليست حادثة ؟ فنقول : لان كلها لو كانت حادثة ، لكان حدوثها بانفسها من غير سبب (...) فبطل ان تكون كلها حادثة ، فثبت ان فيها موجوداً قديماً »[٣] .

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

لقد يبدو ان موقف الغزالي في هذا الصدد ليس موحّداً مطّرداً في جميع مؤلفاته . ففي « الاحياء » مثلاً يقول ان معرفة العلية تنتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث وجد العقل وجد فيه ايضاً مبدأ العليّة : « وكل علم حصل على هذا الوجه يسمّى يقيناً ، سواء حصل بنظر ، مثل ما ذكرناه ، او حصل بحس او بغريزة العقل ، كالعلم باستحالة حادث بلا سبب »[٤] . انه واضح وضوح «الاثنين اكثر من الواحد» وبالتالي صالح للاستعمال في مقدّمات البرهان العلمي ، ومفيد لمعرفة حقيقية يقينية ابدية ثابتة . انما يعترض هذا

---

١) «القسطاس» ، ص ٥٣ .

٢) ايضاً ، ص ٥٤ . وقد برهن الغزالي عن ذلك بالتفصيل في «الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ١٤ الى ١٧ .

٣) ايضاً ، ص ٦٦ ، و«الاقتصاد في الاعتقاد» ، ص ١٧ و ١٨ .

٤) «الاحياء» ، ج ١ ، ك ١ ، ب ٦ ، ص ٧٨ .

التصريح ما ورد في « تهافت الفلاسفة » . فهجمته القوية للفلاسفة ونقـــده اللاذع لاستنتاجاتهم المبنية على هذا المبدأ[١] يضعف كثيراً برهانه عن وجود موجود قديم، حيث يعوّل هو على مبدأ العلية . هذا ما حمل ابن رشد فيما بعد على الرد عليه قائلاً : « فمن ينفي ذلك ، ليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل »[٢] . لقد اضطر الغزالي، لاثبات قدرة الخالق المطلقة ، ان ينفي ضرورة اطراد احكام الطبيعة وسننها ؛ فنفى ايضاً هكذا امكانية العلم الذي يستند الى ما هو ضروري . فختم ابن رشد نقده قائلاً : « ان الموجودات تنقسم الى متقابلات ومتناسبات ، فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات . لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات . هذه حكمة الله تعالى في الموجودات وسننه في المصنوعات ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً . وبادراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلاً في الانسان »[٣] .

انما على الرغم مما جاء في « التهافت » لا يحق لنا ان نجزم بان الغزالي لم يدرك العلاقة بين سنن الموجودات وسنن العقل ، نظراً لما اوردناه اعلاه عن وصفه لقوة المعرفة في « المشكاة »[٤]. فكيف يمكننا عندئذٍ تفسير وتبرير ما صرّحه في « التهافت » ؟ اننا نلمس هنا المشكلة التي اعترضت مؤرخي الفلسفة العربية واثارت بينهم المناقشات الطويلة . لقد حان الوقت ان نطرح السؤال على بساط البحث : ما هو موقف الغزالي من العقل ؟ هل انشأ في المعرفة طريقة عقلية بحتة، وهل اخلص لبنيان او نظام فلسفي معيّن، ام استعان في تفكيره بمعطيات الدين التي يسلّم بها الايمان ؟ فيلزمنا عندئذٍ ان نحدد مدى تداخل معطيات العقل والايمان في انتاجه . هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الصفحات التالية، مستمدين عناصر الجواب من مؤلفاته ومما كان له دور مهم في توجيه موقفه العملي .

---

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

٢) «تهافت التهافت»، طبعة بويج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص ٥١٩ ؛ راجع ايضاً ص ٥٠٨ الى ٥٤٢ حيث يردّ ابن رشد على المسألة السابعة عشرة من «تهافت الفلاسفة» ، في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

٣) ايضاً ، ص ٥٤٢ .

٤) راجع فيما سبق ، ص ١٨ و١٩ .