كلمه الترحيب للسيد الاستذ الدكتور محمدى عميد كلية الالهيان

حضرة الاب الاستاذ فريد جبر

يسعدنى ان ارحب بكم فى كلية الالهيات بصفتكم عالما من علماء اللاهوت المسيحى واستاذ الاسلاميات فى الجامعه اللبنانة وغيرها من المعاهد الجامعية والدينية . لقد انتهيت اخيراً من مطالعة كتابكم القيم «مصطلحات الغزالى» الذى تكرمتم باهداء نسخة منه الى وقد اعجبنى فيه تلك الدراسة المنهجية التى تنم عن روح علمى واقعى هو من الشروط الاساسيه للابحاث العلميه . اعجبنى فيه ذلك وغير ذلك من ميزات هذا البحث الرصين ولكن اعجبنى فوق ذلك هذا الاتجاه الجديد الذى لاحظته من خلال مؤلفاتكم وهو الاتجاه نحو الشرق خارج البلاد العربيه ونحو خراسان بالذات . فانتم تعلمون جيداً ان دراسة الحضارة الاسلامية والعربية لا تكمل اذا لم نأخذ بعين الاعتبار الحركة العلمية والفلسفية التى ظهرت فى خراسان وسائر الحواضر الايرانية وجعلت من الثقافة الاسلامية العربية ثقافة عالمية ، سادت معظم الاقطار المعمورة فى القرون الوسطى .

فمقاطعة خراسان لم تكن موئل الحضارة الاسلامية فقط بل اصبحت معقل اللغة العربية وآدابها ايضا وذلك بعد ضعف الخلافة الاسلامية في بغداد فان آخر خليفة ورد اسمه في شعر شاعر عربي هو الراضي بالله ومنذ ذلك العهد لا نجد في الشعر العربي ذكر عن اي خليفة ومعنى ذلك ان الخلافة الاسلامية تقاعست عن حماية العلم والادب فاصبحت خراسان في تلك الفترة اهم مركز في البلاد الاسلامية كلها حملت لواء الثقافة الاسلامية وعلومها في ازهى عصورها .

والذي احب ان الفت اليه نظركم خاصة هو ان هذه الحقبة من الزمن التي تقع بين تراخي سلطة الخلافة المركزية في ايران من طرف ، منذ القرن الرابع الهجري و بين غزو القبائل التركية المتسللة من الشرق الذي حدث في القرن السادس من طرف آخر، اقول ان هذه الحقبة التي يسمونها في تاريخ الحضارة الشرقية بعصر النهضة الفارسية ـ اذ فيها انبثقت من جديد اللغة الفارسية ادبيا وحضاريا وكان مركزها الاصلي في خراسان ـ ان هذه النهضة لم تكن نهضة فارسية محضة تهدف الى انبعاث الادب الفارسي فقط بل كانت نهضة ايرانية اسلامية تحتضن اللغة الفارسية والعربية معا و تشمل جميع النواحي الحضارية ، علمية كانت او فلسفية او ادبية . فليس من الصدفة ان نرى ان ظهور اكبر دعائم النهضة الفارسية اعني الفردوسي صاحب الشاهنامه الملحمة الفارسية الكبرى يقارن ظهور اكبر اعلام

الفكر والفلسفة في اللغة العربية امثال :
ابن سينا وابي ريحان البيروني و السجستاني ثم الغزالي و غيرهم من زعماء الفكر العربي والاسلامي .

وهذا كان من دواعي تشجيعي لطلاب العربية واساتذتها في لبنان وسائر الجامعات العربية ان يتجهوا نحو الشرق لتكميل دراساتهم الادبية ونعم مافعلتم في توجيه الانظار الى هذه الظاهرة . ونعم ماستفعلون في دراساتكم القادمة في صدر الدين الشيرازي الذي نأمل انتكون فاتحة عهد جديد للدراسات الفلسفية في اللغة العربية .

ان الحديث ذوشجون واخاف اذا اطلت الكلام تفوت الفرصة لسماع محاضرتكم الشيقة فاترك لكم الكلام وارجو ان تتفضلوا لالقاء محاضرتكم.

والسلام عليكم .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

الاستاذ فريد جبر

حول مصطلح الغزالي

سيدي حضرة العميد

انني اذكر، فيما اذكر الآن، ما كنت اشعر به من غبطة لدى تلك المناسبات العديدة التي كان حسن حظي يقدرها لي حيث كنت التقي بكم وانتم تقصدون مكتبكم في جامعتنا اللبنانية. فما زلت اراكم كما كنت اراكم يومذاك، رجلا يجمع بين اناقة الاديب وتواضع العالم المثقل بما جمعه من العلوم. على انها غبطة كان يشاركني فيها غيري من اساتذة كلية الاداب والعلوم الانسانية في بيروت، تجلت على خير واصدق مظهر في تلك الحفلة الوداعية التي دبرنا احياءها باشراف رئيس الجامعة وقتئذ، الاستاذ فؤاد افرام البستاني. وهو رجل ارى من الواجب علي ان اقرن اسمه الى اسمكم في هذه المناسبة لعلمي بما كان وما زال يجمع بينكم وبينه من صداقة حميمة. الآن غير الاستاذ الرئيس من لفيف اساتذتنا كان يحب ان يتباهى ويفتخر، ان لم يكن بصداقتكم، فعلى الاقل بمعرفتكم، وانا منهم.

ذلك باني قد تبينت فيكم، من خلال شخصكم، ما لا يقدر بكم لانه شيء عظيم، وهو كونكم انسانا بكونكم اديبا وعالما. والانسان هو الشيء العظيم الذي كان من ادركه قد ادرك المنى، لانه هو الذي خلقه الله على صورته واقامه الخليفة في ارضه تعالى ودنياه.

هذا وان طلب صورة ذلك الانسان هو الذى حملني على تجلية ثم على وضع « مصطلح الغزالي » . وهو قول مجمل ساحاول تفصيله نزولا عند دعوتكم اياى الى ان اتحدث الى هذا الحفل الكريم عن الحوافز التي دفعتني الى نشر ذلك «المصطلح » . على ان شرح «تولديت » وتحليلها يقتضيان علي ان اسوق كلامي بصيغة المتكلم ، وهو امر قد يستهجنه بعضهم ، فانتم المسؤول وعليكم احيل كل من استقبح هذا العمل مني .

ايها السادة والحضرات

انني لم البث ، اذ اقبلت على درس الغزالي وانا في سن العشرين ، ان تبينت اني لن افهم شيئا من فكره مالم ادرك الصورة التي عليها صاغ نفسه انسانا في ماخلفه لنا من آثار ومؤلفات . كنت اشعر بان تلك الصورة كانت تزداد علي ضياعا ومني انفلاتا بقدر ما كنت اتقدم في مطالعاتي الاولى لكتابه « المنقذ من الضلال » . ذلك باني كنت قد اقبلت على هذه المطالعة وفي راسي ماكان مما كنت قد التقطته وقد عثرت عليه عن الغزالي ومنقذه عند المستشرقين من ناحية ، وعند من كتب في الغزالي من باحثي العرب المعاصرين من الناحية الاخرى . وكلتا الفئتين ، فيما رايت ، لم تكن معدة تمام الاعداد للخوض في الكلام عن « حجة الاسلام » ولادراك تفكيره في صميمه . لقد كان يفوت الفريق الاول ، فيما اظن ، الفة وملابسة للغة العربية من الباطن تمكنان ذويه من استيعاب « المنقذ » كلا بالنظرة التأليفية الشاملة . فلقد حال غياب هذه النظرة عندهم بينهم وبين ان يستطيعوا ان يلخصوا سياق ماورد في اول الكتاب ثم في آخره . فقصروا عن ان يجمعوا بين الطرفين بمعارفة واحدة ينصهر فيها وينسجم كل ما

ينطوي عليه « المنقذ » بين دفتيه من اقوال تبدو متضاربة متنافرة لمن نظر اليها بعين الدراية منفصلا بعضها عن بعض . اما الفريق الثاني فلقد اخذ ذووه الفاظ الصفحات الاولى من المنقذ بالمعنى الذى الفوها عليه من وراء استخدام تلك الالفاظ للدلالة على مفهومات فلسفية جديدة على الفكر العربي المعاصرة لقد تسربت اليه هذه المعاني من الفلسفة الغربية ، وهي تدور كلها حول مشكلة مانعرفه اليوم بالنقد الفلسفي والنقد التاريخي الذى يشبه من نواح علم الدراية ويختلف عنه من نواح اخرى . ففات باحثي العرب المعاصرين في فكر الغزالي ان للالفاظ تاريخها مثل الكائن الحي ، فيجب ان ترد الى قرائنها التاريخية لتفهم معانيها على الوجه الصحيح الذي قصد منها لدى استخدامها .

وهكذا لم يوفر لهؤلاء بعد البصر التاريخي التحليلي ، ولا لاولئك عمق النظر العرفاني التاليفي ليعايشوا الغزالي وينفذوا بابحاثهم عنه الى صميم تفكيره . مع ان الرجل كان يعالج مشكلة مايزال يعالجها كل انسان جدير بهذا الاسم ، وهي مشكلة اليقين من مصيره انسانا . ولقد زاد هذه المشكلة عمقا ووسعا وتعقدا ماكانت تنطوى عليه لدى امامنا من ثقافة ضخمة اصيلة وعلوم موسوعية كان خراسان زمانه قد ادركها ، كان خراسان وقتذاك في خضم اشعاعه العلمي والثقافي . وكانت العقيدة فيه قد ابتعدت عن بساطتها الاولى وكادت تضيع وتفقد بين علوم الفلسفة والكلام والتصوف وغيرها ، فضلا عن الدعوات السياسية التى كان ينادى بها الباطنية التعليمية . فاصبحت مشكلة الغزالي ان يتفاعل مع كل تلك الاتجاهات الروحية الفكرية المتنازعة ويؤلف فيما بينها ليصهرها منسجمة متناسقة

في عقيدته . وهذا يعني انه راى نفسه مكلفا بان يوسع في تلك العقيدة ويعمق بحيث يجعلها منفتحة الى حاجات عصره ومستلزماته . فتكون عقيدة انسان ما يزال مؤمنا ولكن بايمان يكون معه صاحبه منشرح الصدر لكل مايمكن ان يشارك فيه غيره من الناس على صعيد الانسانية الصحيحة الواعية .

كل هذا لم ادر كما اناذاتي لدى مطالعاتي الاولى « المنقذ من الضلال » كنت مأخوذا بما كان يردد فيه علي طالب علم واستكشاف . بل كنت اودان اسلك الطريق التي كان قدشقها غيرى فيذلك الاتجاه وابين كيف ان الغزالي كان ، في تاريخ الفكر ، السابق المبكر الى طرح مسألة ما نسميه منذ ، ديكارت ، بالنقد الفلسفي . لكنني كنت ، بين ذلك كله ، اشعر بانزعاج ملح لدى عدم استطاعتي ان اوفق ، على ضوء ذلك الادعاء ، بين صفحات المنقذ الاولى وماورد في صفحاته الاخيرة من ناحية ، ثم بين تلك الصفحات وحكم امامنا على الفلسفة من ناحية ثانية . ففي صفحات « المنقذ » الاولى يصور الغزالي نفسه وكانه العالم الذى يتردد ويتوقف في قبوله لمعلومه مالم ينجل امامه هذا المعلوم . ثم مابه ، في الصفحات الاخيرة ، الاونراه يدعونا الى قبول ذلك المعلوم قبولا تاما ، بل يؤكدلنا ان الامتناع من التردد والتوقف هوالشرط الوحيد للاطمئنان الى صحة ذلك المعلوم وصدقه . ثم ان الغزالى ، في صفحات « المنقذ » الاولى دائما ولاسيما في اقواله عن علم الكلام ، يصرح علنا بانه لايقبل من المسلمات الامائبت منها لمحك العقل ومعاييره . فلابد من ان نستغرب منه لجوءه الى التبديع والتفكير بعدذلك ، في حكمه على الفلسفة وهي التي لاينالها

حكم الا اذا كان صادرا عن مجرد العقل وفي اضوائه .

كل هذه المناقضات في المنقذ ، ما كنت اجدلها حلا للاسباب التي ذكرت سابقا . كما انني ما كنت ارى صلة تربط بين آثار الغزالي الاخرى وكلها موضوعة في الدين والروحيات ، والصفحات الاولى من المنقذ فيما لو اخذت على الوجه الذى كانوا يذهبون اليه فيها . فخطر حينئذ على بالي ذلك العمل الذى اشرت اليه سابقا ولم يقم به باحثو العرب المعاصرين في الغزالي ، وهو ان اعمد الى الالفاظ التي يستخدمها الامام في صفحات منقذه الاولى واحاول ان افهمها بالمعنى الذى قصده هو منها . وكان هذا يعني اخذ المنقذ على انه مختصر ملخص لكل مؤلفات الغزالي ثم تصور هذا الاخير واضعا مؤلفاته لمعالجة مشكلة انسانية كان يعانيها ويتفاعل معها . مما ادى بي الى التسليم بضرورة الاطلاع على تاريخيات عصر الغزالي الفكرية في ابعادها المكانية والزمانية ، ثم بضرورة تحليل مصطلحات الغزالي على ضوء استخدامه لها في سائر مؤلفاته .

اما العمل فسجلت نتائجه في مقال وضعته بالفرنسية ونشر في مجلة معهد الآباء الدومينيكيين للدراسات الشرقية في القاهرة . واما العمل الثاني فكانت نتيجته اخراج ونشر كتابي الاخير في مصطلح الغزالي . ففي المقال بينت ان شخصية الغزالي لن تفهم مالم ترد الى البيئة والفترة اللتين نشأ وعاش فيهما ، وهما بيئة خراسان وفترة العصرين الرابع والخامس الهجريين . ثم اثبت في « مصطلح الغزالي » الوجه الذى عليه يجب ان يفهم مايستخدم الامام من الفاظ لطرح وبيان المسألة او المشكلة التي كان يعانيها واراد ان يعالجها انسانا بالمعنى المتعارف عليه في عصره

وبيئته دائما . على ان هذا العمل الاخير يتطلب شرحه وقوفا وتريثا عند ركائز تلك المصطلحات وهي التالية : اليقين والعلم اليقيني ، ثم التعطش الى درك حقائق الامور ، ثم المشاهدة والمعرفة بالذوق . وارى من الواجب علي ، قبل دخولي في هذا الشرح ، ان اعود لأنبه الى ماسبقت مني الاشارة اليه فيما يتعلق بفهم العرب اليوم لتلك العبارات تحت تأثير المعاني الجديدة التي اقتبسوها من الفلسفات الغربية .

اما اليقين فهو الاقتناع الثابت بصحة المعلوم وصدقه ، بمعنى ان هذا المعلوم هو في النفس المثال الذي من خلاله وبوساطته تدرك النفس الشيء الخارج عنها بما يكون عليه في ذاته . وهذا يقتضي صحة وصدق المطابقة والموافقة بين المعلوم في العالم وذلك الشيء في الخارج ، بحيث يصبح اليقين حالة النفس وقد سكنت واطمأنت الى تلك الصحة وذلك الصدق في الموافقة والمطابقة بين الطرفين المذكورين . لكن ربما سكنت النفس واطمأنت الى معلوم لم يكن مثالا صادقا للشيء في الخارج . ومن هنا نشأ في تاريخ الفكر المتأخر ، النقد الفلسفي وتمييزه بين اليقين العندي واليقين الذاتي او الموضوعي . اما الاول فهو ، عند العالم مجرد الاطمئنان الى معلومه ، على حين ان الثاني لايتحقق الا عندما يتبين العالم ، بعد التدقيق والتحقيق ، ان بين الشيء الذي يدركه في الواقع الخارج وبين مثاله المعلوم في النفس علاقة مطابقة وموافقة صحيحتين صادقتين . وحينئذ يطمئن العالم الى ما احسه عنده يقينا عنديا ، إذ أن هذا الاخير ربما لم يكن ذاتيا موضوعيا على حين انه لابد لليقين الذاتي الموضوعي من ان يكون عنديا

هذاوان الفكر العربي المعاصر قدتاثر بهذه التمييزات بعداتصاله بالغرب ، واخذ يجد في لفظة الحقيقة معنى العلاقة القائمة بالموافقة والمطابقة بين الشيء خارج النفس ومثاله المعلوم في داخلها ، اذا صحت تلك العلاقة وصدقت . ولقدنتج هذا الاطلاق عن ان مفكرى العرب المعاصرين وضعوا « الحقيقة » ، عن وعي اوغير وعي ، على انها تعني ما يقصدباللفظتين الفرنسية والانجليزية (*Véri Fè*) و (*Truth*) اواللفظة الالمانية (*Wahrheit*) . ولقد فعلوا ذلك ، فيما ارى ، بدون رجوع الى ماكان تراثهم الفكري قد يمكنه ان يمدهم به من مواد على هذا الصعيد وهذا قول يصدق ايضا على ما يتعلق بمصطلحي « المشاهدة » و «المعرفة بالذوق » عندالغزالي ، اذفهموهما بمعنى انهما يدلان على ادراك الشيء المعلوم عن طريق الاتصال المباشر به وليس عن طريق المثال الذي يدرك بهذلك الشيء . مماادى بالمستشرق مونتغمري وت *Montgomery-Watt* مثلا الى ان يحدد « الذوق » بانه ، في نظر الغزالي ، ملكة خاصة مستقلة عن العقل بمعناه الكامل وثابتة ورائه او ان شئت فقل فوقه .

مع ان الغزالي قد استخدم بغير هذا المعنى عبارتي **«المشاهدة»** و **«المعرفة بالذوق»** : مثلما ان ما قصده **«باليقين»** و **«العلم اليقيني»** و **«درك حقائق الامور»** كان على خلاف الوجه الذى فهموا عليه تلك المصطلحات . اما فيما يتعلق باليقين ، فان اما منا كان قد تنبه اليه في وجهيه العندى والذاتي اوالموضوعي . فميزبين سكون القلب واطمئنانه الى معلومه وبين اليقين بالذات ، وعرفهما مجتمعين بكونهما «قوةالقلب» «وقوةاليقين» . فانه يقول في هذا الصدد : « ان السكون في القلب شيء

واليقين شيء آخر . فكم من يقين لا طمأنينة معه . . . وكم من مطمئن لا يقين له كسائر ارباب الملل والمذاهب ، فان اليهودى مطمئن القلب الى تهوده وكذا النصراني و لا يقين لهم اصلاً[1] . وهذا يعني ان يقين الغزالي الذاتي او الموضوعي من معلومه امر يراه متوافراله ، لا يبحث عنه و لا يقف منه موقف الناقد فيلسوفا كان ام مؤرخا . فهو يعدل في معنى اليقين ، عما يحدده به «النظار والمتكلمون» من انه «عدم الشك» ويذهب ، في هذا المعنى ، الى ما يذهب اليه « الفقهاء والمتصوفة و اكثر العلماء » . فلا «يلتفت ، في اليقين ، الي اعتبار التجويز والشك» ليطلبه ذاتيا اوموضوعيا ، «بل الى استيلائه وغلبته على العقل» والقلب ، ليحققه عنديا بعد ان كان في الواقع ذاتيا او موضوعيا[2] .

و لقد يزيدنا اقتناعا بان الغزالي يبحث عن اليقين بهذا المعنى الاخير فهمنا لما يقصده الامام اذ يصرح بانه يطلب هذا اليقين من «حقائق الامور». فان لفظة «الحقيقة» لاتدل على المعنى الذى تؤخذ عليه في الفكر العربي المعاصر والذى ورد شرحه آنفا . انما تعني الشيء الثابت خارج النفس في الاعيان ، بصرف النظر عن علاقته بمثاله المعلوم في ذهن العالم. على الا ينظر الى هذا الشيء بقشره و ظاهره بل بما كان عليه في ذاته وابعد اغواره واعماقه او ان شئت فقل مع الغزالي ، في «لبه» و «بواطنه». ولذلك ميزوا بين «ماهية» الشيء وهي صورته «في الاذهان» ، و «حقيقة»

١ ــ احياء علوم الدين ، القاهرة ، حلبى ، ١٣٥٢ هـ ، ج ٣ ص ٢٢٤

٢ ــ احياء علوم الدين ، القاهرة ، حلبى ، ١٣٤٦ هـ ، ج ١ ، ص ٦٤ ــ ٦٥

هذا الشيء على انها ، بعد ادراكه ، تكون ثابتة في الاذهان و في الاعيان معا ، و قد كانت ، قبل الادراك ، كامنة في الاعيان فقط[١] . اما عبارة « حقائق الامور » بكاملها فلا تعني بواطن الاشياء الخارجة عن العالم الواقعة في العالَم و اكوانه ، بل ما تنطوى عليه عقيدة اهل السنة ، في جوانبها ، من نظرة شاملة الى الكون والحياة في عللهما و اسبابهما ، ولا سيما في ارتباطهما بعلتهما الاولي و سببهما الاول . والغزالي يميز ، من هذا القبيل ، بين ظاهر العقيدة و هي الشريعة و باطن هذه العقيدة و هي الحقيقة . لا بمعنى انهما متقابلان متناقضان ، بل بمعنى انهما متفارقان على تواصل و تكامل . اى ان الحقيقة من الشريعة مثل باطن الشيء من ظاهره[٢].

كل ذلك الذى سبق تحليله يتيح لنا الآن ان نعين العالم والمعلوم اللذين كان يفكر بهما الغزالي في صفحات «منقذه الاولى» ، و ان تتبين معنى العلاقة التي يريدها بينهما و يصفها بانها ينبغي ان تكون اليقين . فيتسنى لنا بعد ذلك التعيين والتبيين ، ان نكشف عن معاني الفاظ و عبارات اخرى تدخل هي ايضاً في « مصطلح » امامنا ، و يجب علي تجليتها حتى يكون ابراز عملي كاملا .

ان العالم في صفحات المنقذ الاولى ، هو الانسان الذى يحدده الغزالي بانه الاصل المدرك العارف ، ولكن منظورا اليه بكونه معتقدا

١ ــ مقاصد الفلاسفة ، نشرة سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ ، ص ١٧٧

٢ ــ احياء ، ج ١ ، ص ٨٩ ــ ٩٢.

مؤمنا . اما المعلوم فهو عقيدة اهل السنة بما تنطوى عليه من عقليات ونظريات متلقاة من الوحي او مرتبطة به ارتباطا وثيقا بحيث يصبح ردها رد الوحي ذاته . على ان لليقين الذى يجمع بين الطرفين درجات تحدد بالاضافة الى مايقابلها في كل منهما من مستويات و طبقات . فالانسان العالم هو الاصل المدرك العارف بكونه ذاقلب او قلبا . وللقلب قشر ولب او ظاهر و باطن او علن و سر . اما المعلوم فهو الشريعة بما تشتمل عليه من علوم ، ولها ، هى ايضا ، قشر ولب او ظاهر وباطن او صورة وحقيقة. ولا يخفى ما بين هذه المتقابلات من ترادف . فلدينا من ناحية المترادفات قشر وظاهر وعلن وصورة، تقابلها من الناحية الثانية المترادفات لب وباطن وسر وحقيقة . هذا وان العلاقة بين العالم والمعلوم تحدد بانها اليقين دائما في وجهه الذاتي او الموضوعي ، ولكنه يقين يختلف ضعفا وقوة في ناحيته عنديا . ويميز الغزالي هنا ثلاث مراحل في ادراك العالم لمعلومه : اولها واسفلها الاعتقاد ، الذى يليه العلم بالنظر والاستدلال ، حتى يدرك ذلك اليقين قمته في مرحلته الثالثة وهي «المشاهدة» او « المعرفة بالذوق» . وهذان المصطلحان هما اللذان سبق لنا شرح معنا هما في الفكر العربي المعاصر ، و يتسنى لنا الآن فهمهما في ضوء ما اسلفناه من تحليل تناول المصطلحات الاخرى المقرونة بهما .

فالاعتقاد هو انعقاد القلب بدون نظر و تبصر على معلومه الذى يكون عندئذ معتقدا او عقيدة . ولذلك ربما لم يكن هذا الاعتقاد يقينيا لا بالمعنى الذاتي او الموضوعي و لا بالمعنى العندى لانه قد يزول لادنى خيال . لكنه لا بدله ، باضافة الى المعلوم الذى يهم الغزالي ، من ان

يكون يقينيا بالمعنى الذاتي او الموضوعي اما بالمعنى العندى فقد يكون واهيا ضعيفا ، وان كان قويا فعلى تعصب وتقليد ، مثلما هوالامر في ايمان العوام واهل السوق . فيكون حينئذ التلاقي بين العالم والمعلوم او بين القلب والشريعة بظاهره وقشرها او بعلنه وصورتها فقط .

وكذلك القول في **العلم** . فانه ادراك العالم لمعلومه بوسط الدليل وليس لهذا الاخير الاقدر نسبي ضئيل في نظر الغزالي . فما اكثر ما يكون اليقين الناتج عنه ضعيفا واهيا في ناحيته العندية ، ولو كان بحد ذاته و من الناحية الذاتية الموضوعية حالة نفسية يزول معها كل شك في المعلوم . ذلك بان الغزالي يأخذ الدليل بمعناه اللغوى الاصلي : فهو الهادى او العلم و العلامة في متاهات المعرفة . فقد يدل على المعلوم المنشود و قد يضل عنه . و هو ، على كل حال ، وسط و حجاب يحول بين العالم وبين ادراكه المباشر للمثال المعلوم فيه . فنقول مع الغزالي ان العالم ، مادام في مرحلة العلم بالنظر والاستدلال ، فهو مايزال مدركا بقشر قلبه او ظاهره او علنه قشر معلومه او ظاهره او صورته ، ولو كان يقينه ، في ناحيته العندية ، اقوى منه في مرحلة الاعتقاد . على ان الخطر لدى العالم هنا هو ان يضيف هذا الاخير الى ما لديه من تعصب العامي و تقليده لايمانه التلقيني الاعمى تعصبه هو و تقليده للدليل العلمي او العقلي او الكلامي .

اما اليقين في كمال معناه عنديا و ذاتيا او موضوعيا فلا يتحقق الا بالمشاهدة و المعرفة بالذوق . و ذلك بان يتلاقى لب القلب او باطنه او سره بلب الشريعة او باطنها اوحقيقتها بالمعنى الذى شرحناه والذى

يستخدم الغزالي عليه هذه الالفاظ . فاليقين حينئذ هو يقين العارف او اليقين العرفاني . ولا يتحقق الا برياضة النفس و تاديبها بالشريعة و تذاكرها المستمر بحيث يصبح العالم و قد لابسته العقيدة بحقائقها ومعانيهامن الباطن . فيبدو بذلك وكأنه هوالمثال المعلوم لتلك العقيدة ، يدركهاصادقة صحيحة اذيدرك ذاته ادراكامباشرا بدون وسط . فلامجال في هذا الادراك للشك والتردد ، لأن ردالعالم لمعلومه والشك فيه يكون حينئذ ردالذاته هو وتشككا فيها .

فشتان مابين هذا الموقف لدى العالم من معلومه وموقفه من هذا المعلوم في ما نسميه اليوم النقد الفلسفي او التاريخي . ان اليقين من العقيدة فيوجهه الذاتي اوالموضوعي هوامر مفروض مفروغ منه في نظر الغزالي . وان كان شك اوتردد في هذا المجال فانهما لايتناولان العقيدة بحد ذاتها بل الاوساط والادلة التي قد يحاول العالم دعم معتقده بها عن طريق النظر والاستدلال ، مثلما هو الامر عند «النظار والمتكلمين». فان الغزالي هنايذهب الى القول بتكافؤ الادلة بمعنى انالناظر المستدل يستطيع ان يثبت امرا و نقيضه بمجموعتين من الادلة يراهما العقل متساويتي القدر و الصحة في نظره . و لذلك لا يمكن اليقين من العقيدة عن طريق الاستدلال ، ولا حيلة في الامر الا بأن ينبه النبي بالوحي اليها و الى ما تنطوي عليه او يرتبط بها من شتى العلوم والنظريات والعقليات . فيعود العالم المؤمن ، بعد هذا التنبيه ، الى ذاته ، فيدرك كل ذلك فيه و كانه ينبع من فطرته و بواطنه . على ان مفهوم الفطرة هذا يتيح للغزالي توسعا بنظرية في الذكرى او التذكر تشبه مذهب

افلاطون في هذا الصدد من وجوه وتختلف عنه من وجوه اخرى لايتسع لدى المجال الآن لأن احللها وابينها .

بل الذى اريد ان انتهي اليه من كل ذلك الذى سبق لي تحليله هو نفي امرين نسبا الى الغزالي .

الاول منهما هو ان امامنا لم يعن بالمشاهدة والمعرفة بالذوق ادراك العالم للشيء المعلوم بالمباشرة والتلاقي العيني بين الطرفين . لقد رد الغزالي بشدة والحاح كل قول ، ايا كان وجهه ، بالحلول اوالاتصال او الاتحاد . و جل ما يقصده بالمشاهدة والمعرفة بالذوق لم يخرج عما شرحته وبينته .

اما الامر الثاني فهو ان الغزالي مادام معلومه ما اشرت اليه ، لم يكن في حاجة الى ان ينتزع هذا المعلوم من الخارج الواقع في الاعيان عن طريق مانسميه اليوم بالاستقراء والاستعلال . وهذا ما يفهمنا موقفه من المنطق الارسطي الذى اخذه عمن عرفوا بالمشائين في الاسلام ، ولا سيما ابن سينا .

ان هذا المنطق الارسطي يقع بجزئين ، المادى والصورى . فالاول يشتمل على الطريق التي بها يستخرج العقل معلومه من الواقع العيني او كليه من الجزئي في الاعيان بحيث يصبح مادة المقدمات . على ان تؤخذ هذه بدورها لتدخل في القضايا والاقيسة التي عليها ينبني المنطق الصورى في اضربه واشكاله ، في حين ان المنطق المادى ينبني اولا و اساسا على مانعرفه بالاستقراء او الاستعلال . ولما كان الغزالي ينفي على العقل القدرة على استخراج ذلك الكلي بصورة يقينية ، فانه يرى ان مادة

المعلومات انما يجب ان تؤخذ من الوحي حتى تؤكد لدى العالم برد اليقين . اما كل ما يصل عن طريق العقل والعلم من المواد النظرية فاعلى ما يقدر به انما هو كونه جدليا . و لذلك يقبل الغزالي بان يستخدم ذلك المنطق ، بل اتهم بانه كان اول من درس المنطقيات في علم الكلام . والى هذا الواقع يعود ابن خلدون في تصنيفه للمتكلمين ليذكر امامنا في طليعة المتأخرين منهم ليميزهم عن المتقدمين الذين لم يتقيدوا بالمنطق الارسطي في منهجيتهم الفكرية . لكنه يجب القول بان الغزالي اذا اخذ بالمنطق الارسطي ، فانه اسقط الجزء المادي من ذلك المنطق ليحتفظ بجزئه الصوري فقط . ذلك بانه ، كما قلت ، لم يكن بحاجة ، في بحثه عن اليقين ، ان يحدد شروط هذا اليقين في ناحيته الذاتية الموضوعية ، بل في ناحيته العندية فقط . فمادة اليقين كانت متوافرة لديه معطاة ، وهي ماينطوي الوحي عليه من معلومات ونظريات ليس المفروض فيها ان تكتشف وتستخرج من واقع الاشياء ، بل ان تبين لتعلّم وتلقّن بمنهجية واضحة مشرقة ، و لقد راى الغزالي ان المنطق الارسطي في جزئه الصوري خير الوسيلة المؤدية لتلك الغاية . فلم يرمانعا من الاخذ به و استخدامه لعرض تعاليم الوحي و يقينياته ، شرط ان يميّز دائما بين هذه اليقينيات ذاتها و بين الادلة التي تدعم بها . فان هذه الاخيرة ما تزال جدلية دائما ، ولكن لاضير مادمنا هنا ، من اليقين الغزالي في مرحلته الثانية وهي مرحلة اليقين العلمي او العقلي الجدلي اوالكلامي التي سبق شرحها .

سيدي حضرة العميد ، ايها السادة والحضرات

ان كل ذلك الذى اسلفت تحليله مما يتعلق ، عند الغزالي ، باليقين وبدرك حقائق الامور وبمنزلة المنطق المشائي، لقد حاولت شرحه واثباته في كتابي « مفهوم اليقين عند الغزالي » ، منظورا الى هذا اليقين في اصوله النفسانية و التاريخية . اما تجلية مفهومي المشاهدة والمعرفة بالذوق ، فالغزالي يربطهما بما يسميه علم المعرفة . ولذلك وضعت كتابا خاصا لتحليل ماينطوى عليه ذلك العلم في نظر امامنا ، و كان عنوان كتابي هذا الثاني «مفهوم المعرفة عند الغزالي» . على اني لم اضع هذين الكتابين ، بل اني لم اكتب سطرا عن امامنا الا بعد تسع سنوات قضيتها معه باحثا عن معالم فكره في تصنيفاته . فكدت أتأكد من صحة قوله هو في الشافعي : «لايعرف الشافعي من اتصل به وعاش معه في حياته بقدر ما يعرفه من قضى خياته في مطالعة كتبه ومؤلفاته» . ثم اني اردت اخيرا ان ادعم كل ذلك الذى كنت قد اخرجته من ابحاث في الغزالي ، فوضعت « مصطلح الغزالي » . و لقد بينت في مقدمتي التمهيدية لذلك الكتاب الاخير ، كيف ان كل هذا المصطلح يدور حول الركائز المعنوية التالية :

تصديق ، اعتقاد ، علم
ايمان ، توحيد ، يقين ، معرفة
ظاهر ، باطن ، تأويل

على انه يجب ان نضيف الى هذه المصطلحات تلك التي تقابلها في العالم ، وهي الروح والقلب والنفس والعقل . ان هذه الالفاظ الاربعة مترادفة ، عند الغزالي ، على معنى واحد ، وهو الانسان المؤمن بكونه

اصلا مدركا عارفا، بعد ترويضه بالشرع وحقائقه . حينئذ يتجاوز العقل مستوى الجدل الذى كان عليه ليصبح ملكة المشاهدة والمعرفة بالذوق . ويسميه الغزالي عند ذلك البصيرة وعين القلب ونورالايمان ونورالیقين.

هذا وان تلك المصطلحات الغزالية كلها لم تكن الا ادوات فنية طوعها امامنا للتعبير عن حالة نفسية حية واحدة . وهي ، كما قلت ، ارادته ان يبين كيف يستطيع ان يكون مؤمنا بكونه انسان محيطه وعصره . ولقد كان الغزالي بهذه المحاولة ، كما قلت سابقا ، وليد بيئته الخراسانية التي از دهر فيهاالفكر الاسلامي انسانيا وبصبغتيه الفارسية والعربية، منذاواخرالقرن الثالث الى اواخر القرن السادس الهجريين . ففي خراسان يومذاك كان يرى المؤمن انه لايسعه ان يبقى على هذه الصفة مالم يصبح ايمانه كشفيا ، كما يقول امامنا ، بمعنى ان العقيدة تغد وحينئذ عندالمؤمن المنطلق الاعظم للتحقيق الانساني الشامل على صعيدى الفكر والعمل .

فريد جبر
استاذ تاريخ الفكر العربي
الجامعة اللبنانية
كليةالاداب والعلوم الانسانية

القيت هذه المحاضرة في كلية الالهيات بجامعة طهران ، الساعة العاشرة من نهار الثلاثاء ، الواقع في ١٣ نيسان (ابريل) سنة ١٩٧١ .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی