قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي[*]
تأليف: أنور الزعبي[**]

محمد علي الجندي[***]

هذا الكتاب هو ثمرة تعاون بين المؤلِّف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، وهو يأتي بعد كتاب سابق عليه عن "ظاهرية ابن حزم: نظريه المعرفة ومناهج البحث"؛ إذ أوضح الدكتور فتحي حسن ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد) في تقديمه للكتاب، أن تلك الدراسة كانت جهداً مميزاً في الكشف عن التفكير المنهجي عند عالم من علماء الأمة، وأنها تصلح أنموذجاً لما يلزم القيام به من دراسات مماثله لغيره من العلماء، وبخاصة ممن كانت لهم في التاريخ الإسلامي آثار ملحوظة، وإسهامات متميزة في معالم الفكر الإسلامي واتجاهاته. ومن ثم، جاءت هذه الدراسة عن "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي" بوصفها حلقه أخرى من الدراسات المنهجية المميزة، التي تتعلق بشخصية فريدة في التاريخ الإسلامي، حتى اليوم.

وقد عمد المؤلِّف في هذا الكتاب إلى بيان الخصائص التي اتصف بها خطاب الغزالي وأكسبته تلك السلطة الخاصة في مدى التأثير وعمقه وامتداده. وعند قراءة الكتاب فإننا نكاد نلمح للوهلة الأولى –بعد تصفّحه– أن هذه الدراسة حاولت تحقيق النظرة المعرفية التي يتبناها الإمام الغزالي، ومناهج البحث التي تسندها. وتبعاً لهذا، فإنها وفّقت في ملاحظة واستنباط ومعالجة العديد من القضايا التي حفل بها فكره؛ فأثبتت أن خطاب

---

[*] الزعبي، أنور. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، واشنطن–دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م.

[**] دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس. توفي –رحمه الله– سنة ٢٠١٠م.

[***] دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية.

– تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١١/٢٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء، فضلاً عن محاولة الدراسة لفت الأنظار إلى أهمية سياسة العلم التي أخذ بها الغزالي، مما ساعده على تأسيس خطابه المعرفي.

ولتحقيق هذه الأهداف المتوخاة التي لاحظناها في مجمل قراءتنا للكتاب؛ فقد قسم المؤلف كتابه إلى تمهيد وسبعة فصول وخاتمة. وبالنسبة إلى التمهيد فقد تعرّض فيه المؤلف لمسألة "سياسة العلم"، غير أنه لم يبدأ بتحديد المقصود بهذا المفهوم، وهو أمر كان لا بدّ للمؤلف أن يتداركه، غير أن القارئ لمحتوى التمهيد يستطيع أن يقف على هذا المفهوم؛ فهو كما يوضّح المؤلف يعبِّر عن التنوير والتجديد في فكر الغزالي؛[١] إذ تعد هذه المسألة القاسم المشترك في كل مناحي خطاب الغزالي، الذي استشرف أهمية هذه المسألة في تشكيل خطاب معظم المفكرين المسلمين، وإن تفاوتوا في قراءتهم لها.

ويصف المؤلف منهجية الغزالي –بعد ذلك– بأنها منهجية شاملة لها أهميتها من الناحيتين: التدليلية والتبليغية؛ فمن حيث الأولى: نرى الغزالي يقدّم مسوغات "إتقان العلم" في كل مناحيه كي يأخذ خطابه فرصته بين الناس. وقد تمثلت هذه المنهجية التدليلية عند الغزالي باستيفائها عناصرها جميعاً (الإقناعية، والجدلية، والبرهانية، والحدسية)؛[٢] كلّ بحسب ما يقتضيه البيان، ووفق تلطّف في الخطاب، وتدرّج في الاستعمال. أمّا من الناحية التبليغية فقد راعى الغزالي جميع الأمور المتعلقة بسلامة التعبير والتوصيل، مما يجعل متلقيه متمثلاً له، واعياً به وبمقاصده؛ الأمر الذي يوجب مراعاة قدرات المخاطب وحدود فهمه للغة وأسرارها، وقدر منزلته،[٣] ومعنى هذا الكلام أن

[١] يتضح لنا أن المقصود من سياسة العلم عند الغزالي –كما فهمها بعض الباحثين– هو تلك المسألة التي تهتم أساساً بتدبير كيفية استيعاب الخطاب وتشغيله في الأوساط المختلفة، وهي تتمثل عنده في ثنائية الشق الفكري الذي يطرحه؛ إذ قدّم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدّم للطبقة الخاصة أيديولوجية إعمال العقل واستخلاص البراهين. انظر:

– الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها.

[٢] الإقناعية: هي سبيل إفهام العامة أمور الدين. والجدلية هي طريق المتكلمين من أصحاب الفرق والمقالات. والبرهانية: هي طريق الفلاسفة وأهل العلم. والحدسية: هي معرفة خواص الصوفية. انظر ذلك تفصيلاً في:

– الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٥٧م، ص٣٥ وما بعدها.

[٣] يعقد المؤلف مقارنة بين الغزالي وابن حزم في مسألة التبليغ التداولي (المستوفي شروط سياسة العلم)، فيصف تبليغ الغزالي بأنه يراعي خصائص المتلقين (المخاطبين) وأنواعهم وقدراتهم، لذلك جاء تبليغه على مقتضى حاجه الناس

القدرة التبليغية التداولية عند الغزالي لها صفة أخرى لازمة، هي التدليلية؛ ذلك أن الناس –عند الغزالي– ليسوا سواسية في القدرة على القبول والاستيعاب والمتابعة والتواصل؛ الأمر الذي أدى إلى تعدد مستويات الخطاب بما يتناسب والحدّ الملائم لقدرات المخاطبين.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى المقارنة بين الصرامة العقلية عند ابن حزم في مسألة البرهان، والطريق التي يتبنّاها الغزالي، التي لا تستبعد البرهان والأخذ بطرائق المنطق المعروفة،[٤] مع الإبقاء على علاقة وطيدة بالطريقتين: الإقناعية والذوقية؛ الأمر الذي قرّبه إلى إفهام العوام والخواص.

إذن؛ فمن حيث "إتقان العلم"، لا يختلف اثنان على أن الغزالي كان صاحب مقدرة مميزة في إحاطته بالعلم، واعتماده "البرهان" طريقاً للأخذ بالحقائق جميعاً بما فيها الشرعية، بيد أنه طمح إلى جوار إتقان العلم، أن يتقن سياسته؛ ليثمر عمله في القطاعات العريضة من الناس.

سياسة العلم

يبدو لنا جلياً أن سياسة العلم هذه التي أنتجتها الدراسة قد دفعت بالغزالي إلى توظيف الطريقتين: الإقناعية والذوقية المتلبستين في الحياة الاجتماعية بعصره، وغيرهما من الطرائق الأقل شهرة؛ إذ نراه يعمد إلى أن يكون للعلم الذي أتقنه؛ أي الحقائق الناتجة عن البرهان تأثير كبير في الحياة الاجتماعية، وتحديداً لدى العامة، الذين تكفي بحقهم الطرائق الإقناعية.[٥]

وقدراتهم المتباينة. أما ابن حزم فإن تبليغه يقصّر عن رتبة التبليغ التداولي، لا عن قصور في فهم اللغة وأسرارها أو عن سوء فهم طبائع الناس، وإنما بسبب صياغة خطابه وفق أسس برهانية غاية في الصرامة، لا يستقل بذكرها إلا المحققون أمثاله. انظر:

– الزعبي، أنور **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٤] يقول الغزالي: "من لا يتقن البرهان لا ثقة له بعلومه أصلاً" انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٥٩م، ص٧٨.

[٥] انظر تفصيل هذه المسألة في:

– الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٣م، ص١٠ وما بعدها.

أمّا المتصوفة الذين قصّروا عن الأخذ بالبرهان واستعماله، ولم يروا غير السلوك العملي سبيلاً للخلاص الفردي، فقد واجههم الغزالي ليردهم إلى طريق التصوف القويم في نظره، المؤسس على الرؤية العقلية البرهانية.[٦]

وأمّا الفلاسفة وغلاة المتكلمين ممن اختلط عندهم البرهان بغيره من أساليب قياسية؛ مثل تبنّي المسلّمات وأقيسة الشبه، فيرى الغزالي أنهم ما بين إفراط وتفريط لخبث ضمائرهم.[٧] ومن ثم، يحدد المؤلِّف الغرض الذي يريد أن يقف عليه من بحثه؛ وهو أن تصنيفات الغزالي هي للناس (عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة)، وللأساليب المعرفية (إقناعية، وبرهانية، وذوقية)، ولدرجات الإيمان (إيمان المقلدين، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين).[٨] وهنا تبرز نتيجة هذا الكلام في مقولة مفادها أن الغزالي –كما أشرنا– يُعلي من شأن الحقائق البرهانية، ويعتمدها أساساً لكل معرفة أخرى، ويضعها في المقام الأعلى والمطلق في درك الحقائق، حتى في المجال الصوفي؛ فهو يُعلي من شأن الطريقة الذوقية. ولكن، بعد ضبطها بالبرهان، والتركيز على الجانب العملي والأخلاق فيها، شأنها في ذلك شأن الشريعة؛ إذ توقف إيمان الغزالي بها على مرجعية البرهان، فلم يؤمن بالشريعة إلا لأنها تتضمنه.

ومع ذلك، فإن الغزالي كان يدرك بعين ثاقبة أنه لن يتمكن –مهما أوتي من العلم وقوة الحجة– من تغيير الناس جميعاً ليصبحوا برهانيين، ويصلوا عبر هذا الطريق إلى فوائده. وهذا الموقف واقعي تماماً، ومن الأخذ بسياسة العلم؛ إذ إن جعل الناس كلهم برهانيين يتطلّب من الشروط ما يبلغ حدّ الإعجاز. فلا أقل من أن تؤثّر حقائق هذه الطريقة في الناس باستخدام الأساليب المثمرة معهم، المتمثلة "في الإقناع" "والذوق"

---

[٦] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الفكر اللبناني، د.ت، ج١، ص١٥ وما بعدها.

[٧] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣ وما بعدها.

[٨] نجح الغزالي، عبر أسلوبه هذا، في أن يقلل من حدة تصارع ممثلي الطرق السابقة، بما يخدم الموقف الذي اصطنعه، وأن يستميل الجمهور لخطابه؛ فقد انتقد الأساليب الظنية، ولكن ضمن إطار يقبله الفقهاء نسبياً. كما انتقد أساليب الفلاسفة والمتكلمين والباطنية وأمثالهم بأساليب مماثله، فضلاً عن انتقاد الأساليب الصوفية ضمن إطار يقبله التصوف والمتصوفة نسبياً. انظر ذلك في:

– الغزالي، أبو حامد. **إلجام العوام عن علم الكلام**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م، انظر أيضاً:

– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٢ وما بعدها.

وقد ساعد الغزالي على ذلك اعتماده على ما جاء في الشريعة وأقوال الصالحين، فكثيرة هي النصوص التي لا يمكن فهمها بغير الإحالة عليها. زد على ذلك، فإن انشغال الغزالي بالعمليات الباطنة –وهذا إبداع يتميّز به الغزالي– المصاحبة للعمليات الإدراكية، من مشاعر ونوازع، التي عمل على تقصيها وسبر غورها؛ إذ أفضى ذلك إلى رؤى عميقة في النفس الإنسانية، تمخض عنها قدرات وتأثيرات أسهمت في تكوين المعرفة، والاتجاه نحو ترفيه النفس والمجتمع، وجعْله ينحو إلى دراسة الباطن دراسة أقرب إلى الموضوعية، والعمل على تغيير ما يجري داخل النفس من عمليات، بوسعها أن تجيب عمّا يُطرَح من تساؤلات تتعلق بما يتجاوز البرهان، مثل تفسير الحدس أو الإلهام، وما شابه ذلك من قضايا. ويمكن القول –بكل اطمئنان– إن الغزالي كان طموحاً، متعطشاً لمعرفة أتم وأكمل وأيسر من المعرفة البرهانية. ولكن، لا بإطراحها، بل لتكميلها وتتميمها.[٩]

بعد هذا التمهيد الذي أفضنا فيه لأهميته في فهم إشكالية خطاب الغزالي، وأبعاد سياسة العلم التي اتبعها في عرض أفكاره، انتقل المؤلف إلى الحديث في الفصل الأول من الكتاب عن سيرة الغزالي وبحثه عن اليقين. ونظراً إلى كثرة التفاصيل المتعلقة بكيفية بحث الغزالي عن اليقين؛ فإننا سنوردها بشيء من الإيجاز.[١٠]

الطريق إلى اليقين

يرى الغزالي أن طالب المعرفة لا بدّ أن يبدأ رحلته بالشكوك من أجل الوصول إلى مرحلة اليقين.

وتبدأ الأزمة الشكّية عند الغزالي في تعطّل طريق النظر عنده، بعد اختباره بكل وسائل المعرفة المعروفة، فلم يثبت لديه أي طريق حتى اعتراه بسببه خوف شديد أفضى إلى اعتلال واحتباس لسانه، وقد دفعه ذلك إلى تلمّس الحقيقة في طريق آخر، هو ممارسة الرياضيات والمجاهدات الشكلية، وقد استغرق فيه بكل كليتها، وطرح كل ما خلاه. يقول الغزالي في ذلك: "بعد تصفية القلب عن كُدروه والالتفات إلى الخلق، يفيض عليه نور

[٩] الزعبي. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٦١.

[١٠] لمزيد من التفصيل في تعرّف رحلة الغزالي من الشك إلى اليقين؛ انظر:
– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق.

اليقين، وينكشف له مبادئ الحق. وإنكار ذلك دون التجربة وسلوك الطريق، يجري مجرى إنكار من أنكر انكشاف الصورة في الحديدة إذا شُكّلت ونُقيت وصُقلت وصُوِّرت بصورة المرآة."[١١]

يتضح مما سبق أن الغزالي نفض يده من العلم النظري ودخل في الطريق العملي؛ لأنه رأى في طريق العقل أنه طريق ضيق منحصر.[١٢]

وهكذا، فإن ما اقتلعه الغزالي عنوة في طريقه السلبي، عاد في نهاية المطاف ليثبت عنوة في الطريق الإيجابي. ولكن بمصاحبة نور قذفه الله في قلبه، مما ترتّب عليه تدشين طور جديد من أطوار العقل وراء الطور المعهود، يستكمله ولا يعارضه.[١٣]

إن النور الذي يتحدث عنه الغزالي، له دلالات عدّة؛ أبرزها وأولها وأحقها "الله" –سبحانه– وتعالى. وإن استعمال هذا النور على شيء غيره –سبحانه وتعالى– يأتي على سبيل المجاز.

ويستفاد من ذلك أن ثمة أنواراً أخرى؛ سماوية وأرضية بعد النور الأول، وهي كلها على سبيل المجاز– كما أشرنا– وأنها ممكنة التراتب تفاضلياً، إلى أن تصل إلى أنوار أرضية، من بينها نور العين، والنور المعروف (الضوء)، ونور العقل، ثم الأنبياء، والرسالات أَوْلى باسم النور من العين.[١٤] ناهيك عن الملائكة؛ فهم أيضاً كائنات نورانية. فكان "للنور" هنا ظاهر وباطن؛ فالظاهر هو ما تدركه العين الظاهرة في عالم الشهادة. أمّا الباطن فهو ما تدركه العين الباطنة بالتفكير والاستدلال ثم الحدس، وبهذا فصور الظاهر

---

[١١] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٧.

[١٢] ينبغي أن نلاحظ أن الغزالي وإن أقرّ بانحصار العقل وضيّق البرهان، إلا أنه لم ينبذ تماماً الطريق العقلي البرهاني، وقد أبان عن ذلك –من خلال تجربته الصوفية– حين رأى أن أولى الحقائق الذوقية، التي تأكدت إليه بنور قذفه الله في قلبه، لم تكن سوى "الأوائل العقلية". انظر:

– الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٦.

[١٣] انظر:

– باسيل، فكتور سعيد. **منهج البحث في المعرفة عند الغزالي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م، ص٢٢٤ وفيه يقول: "الغزالي رجل عقلاني حتى في صوفيته، خلافاً لما يعتقده الكثيرون، وصوفيته صوفية عقل واتزان لا صوفية شطح."

[١٤] لمزيد من التفصيل، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار**، بيروت: دار الفكر اللبناني. ١٩٩٤م، ص٥٥.

محدودة، وتكون معانيها الباطنه استكمالاً لها، يضاف إليها معان أخرى قد ترد عن طريق الحدس ذوقاً، فتلحق بالمعاني جميعاً صورها، مما يجعل من هذه الصور المعنوية الجديدة، التي ستطرأ، مشتملة على عالمي الصور الظاهرة من عالم الشهادة، والمعاني الباطنة فيها وصورهما، والمعاني المختصة بعالم الغيب، التي ستستحيل إلى صور أيضاً، جميعاً في الآخرة.[١٥]

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى معالجه مسألة علاقة النور بالخيال، فيرى أن قوة المخيلة[١٦] تسهم إسهاماً فاعلاً في هذا الحال، الذي تُدرَك به المعاني بمزيد كشف وإيضاح، لتستكمل النفس ما كان الإبصار الظاهر عاجزاً عنه. وهذا الإسهام للمخيلة يسميه الغزالي كشفاً ورؤية وحصول مثال للمعلوم، وليس المعلوم نفسه.

نخلص من هذا إلى أن النور الذي قذفه الله في قلب الغزالي، وثبّت لديه الحقائق الأوائل، هو أقرب إلى أن يكون إدراك معنى على سبيل التخيّل القوي الضروري للمعنى، بأكثر مما كان عليه الحال في السابق؛ لما كانت النفس عالقة بكدراتها. فالأوائل وما يترتب عليها، اتضحت أكثر من السابق عند نور رتّب لها هذا الوضوح أكثر من ذي قبل، بعد أن تجردت النفس من مشاغلها وكدارتها، مما حفّز الغزالي إلى الإيمان بها عن برد ويقين أكثر من ذي قبل، بسبب من مرافقة النور لها.

أمّا النور المفارق،[١٧] فهو العقول المفارقة المعبّر عنها بالملائكة، أو العقل الفاعل (جبريل)، أو اللوح المحفوظ؛ فما دامت المعرفة موضوعية وقائمة بالفعل، فلا بدّ لها من معين تنهل منه، وليس هذا المعين غير عقل قائم بالفعل يخرج ما في القوة إلى الفعل،[١٨]

---

[١٥] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٩٠.

[١٦] المخيلة: وظيفتها هي استعادة الصور المرئية في أثناء النوم؛ إذ لا يبدأ عملها في الإنسان إلا بعد تعطل عمل الحواس. وهي تظهر في صورة رؤية وأحلام. انظر:
– بيتركونزمان، فرانز. **أطلس الفلسفة**، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٩١م، ص٥٤.

[١٧] المفارق: هو المجرد عن المادة عند الفلاسفة. والعقول المفارقة هي العقول المجردة عن المادة، ويُعبَّر عنها بالملائكة. انظر:
– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٨.

[١٨] نظرية أرسطية مفادها أن الموجودات تكون كامنة (بالقوة)، ولا بد لها لكي تخرج إلى الفعل (الوجود) من فاعل (أو علة فاعلة) انظر:
– كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٦م.

حين تقوى النفس بالمجاهدة، وتكرر الطلب والنظر والاعتبار، فيحصل لها علم أكيد مفصّل. فمفهوم النور عند الغزالي لا يخرج عن مقتضى مفهوم العقلانية، على الرغم من الاستعمالات العديدة لمفهومه بحسب السياقات التي يوضع فيها؛ بشرط أن لا يتطرق ذلك إلى معنى المحاولة.[١٩]

يخلص الغزالي من كل ما سبق إلى أنه لا تعارض –في حقيقة الأمر– بين الإقناع، والبرهان، والذوق في تحصيل اليقين، ما دامت الحقائق التي تُعرض في معرض الإقناع، والتي ترد حدساً، لا تُعارض البرهان بأي حال، وفي ذلك جمع بين الظاهر والباطن.

وفي الفصل الثاني من الكتاب، يعرض المؤلف أبعاد المنهج الظاهري عند الغزالي، مبتدئاً بالحديث عن معنى "الظاهر"، الذي قصد به الغزالي التمسك بطريقة البرهان العقلي في إثبات حدوث العالم، ووجود المحدث، وقدرته، وعلمه، وإرادته. وهذه الحقائق بطبيعتها استدلالية، ولا يمكن التوصّل إليها دون إقرار منظومة البرهان الحق على الطريقة الظاهرية.[٢٠] إلا أنه صّرح بعد ذلك بأنها –أي هذه الطريقة– إنما تستكمل بالتوجه الذوقي الذي عجزت عنه الطريقة الظاهرية.

والفَرق هنا بين هذين النوعين، هو من قبيل الفَرق بين الرؤى الحسية، والتخيّل العقلي؛ فإذا كان التخيّل أقل موضوعاً وكمالاً من الصور المبصرة في الواقع، إلا أنه يكمله، ولا يستغنى عنه في استكمال عملية الإدراك. وهذا الوضع الجديد، الذي هو مزيد كشف، يُرجِع لطريق النظر قيمته، ويجعل من حقائقه أساساً ومرجعاً ضابطاً لطريق الذوق. ويُعبِّر الغزالي عن الطبيعة الاستكمالية لطور الولاية (عن طريق الذوق)، وطور العقل عن طريق البرهان بقوله: "لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل."[٢١] ويفرِّق الغزالي بعد ذلك بين ما يسميه "الوجود الخيالي" المتمثّل في الصور

[١٩] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٠٥.

[٢٠] المرجع سابق، ص١١. غير أن المؤلف ينبه على أن الغزالي، وإن أخذ بظاهرية البرهان، إلا أنه تجاوز هذا المذهب متطلعاً إلى علم أبعد وأرقى (الطريقة الذوقية)... وهي مواقف يخالف في بعضها شافعيته، وأشعريته المعروفة، وهو يصرح بهذا في مواضع عدّة –كما سنرى–.

[٢١] الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى من معرفة أسماء الله الحسنى**، ضبط: الشيخ أحمد القباني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٢٥.

المأخوذة بوساطة الحواس والعقل، عمّا يسميه "الوجود الذاتي."[٢٢] وبهذا، فالوجود الخيالي غير الوجود الذاتي القائم خارج النفس، وأيضاً غير ما يسميه "الوجود الحسي" المتمثل للحواس، كما في حال النوم، أو مثلما يشاهد المريض، كما أنه غير ما نسميه "الوجود العقلي".[٢٣]

الظاهر والباطن

يقول الغزالي: "إذا اقترن الذوق بالعلم، كان ذلك من أحسن الفوائد، وأعظم العوائد."[٢٤] وحتى ينال المرء فوائد وعوائد هذا الجمع الاستكمالي بين الطريقتين، ويصبح بذلك مهدياً هادياً، تتوالى عليه المعرفة الذوقية، لا بدّ له أن يتبع طريقاً، يشكل إتقان علم الظاهر والعمل به بدايته، ويشكل علم الباطن نهايته. ويلخص الغزالي هذه المسألة في عبارة جامعة، يشرح فيها معنى الهداية فيقول: "إن الهداية التي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية، وظاهر وباطن، ولا وصول الى نهايتها إلا بعد إحكام بدايتها، ولا عثور على باطنها إلا بعد الوقوف على ظاهرها."[٢٥]

الطريقة البرهانة الظاهرية

ينتقل الإمام الغزالي بعد ذلك إلى تفصيل القول في الطريقة البرهانية الظاهرية، وتحديد معالمها بما ينسجم مع نظرته الذوقية؛ إذ يرى "أن بداية العقل غريزة يهيئ لها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور في القلب يستعد به لإدراك الأشياء... ومثال ذلك إدراك الأوائل،[٢٦] (ثم بعد ذلك) وبقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد التجارب. ثم يتقدم الحال لتستفاد علوم التجارب بمجاري الأحوال؛[٢٧] فإنه من حنّكته التجارب، وهذّبته المذاهب،

---

[٢٢] الوجود الذاتي: هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل.

[٢٣] هو الجوهر المتحقق في الأذهان، وسبيله البرهان.

[٢٤] الغزالي، أبو حامد. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٦م، ص١٤٥.

[٢٥] الغزالي، أبو حامد. **بداية الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ص١٧.

[٢٦] وهي البديهيات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

[٢٧] المتواترات (القضايا الإخبارية).

يقال إنه عاقل في العادة."[٢٨] ثم ينتهي حال هذا العقل الظاهر إلى أن يعرف بعواقب الأمور.

ويتطرق المؤلف إلى بيان معالم الطريقة البرهانية، فيحصرها في ما يأتي:

أ. الأوائل العقلية والحسِّية:

وهي تشكل عند الغزالي أساساً للمعارف جميعاً؛ سواء أكانت ذوقية، أم برهانية، أم إقناعية، أم شرعية. ويضيف الغزالي إلى الأوائل العقلية أوائل حسية، ويعني بها "المدركة بالمشاهدة الظاهرة والباطنة والآلام والأفراح والغموم، وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه... ومجرد العقل لا يكفي في إدراكها."[٢٩]

ومن هنا يربط الغزالي بين القوة الحسِّية، والقوة الأخرى الباطنة التي تدرك موجودات مختلفة؛ أي الربط بين إدراك المحسوسات الخارجية والمشاعر الباطنة، وعدم وجود ما يمنع من توفر قوى أخرى يتم بها إدراك مدركات من نوع آخر، مما يمهد الطريق أمام الحقائق الذوقية.[٣٠]

ب. المقدمات التجريبية:

تكتسب هذه المقدمات بتكرار الدُّربَة (التجربة)، ويعبَّر عنها باطِّراد العادات؛ كالحكم بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والخمر مُسكِرة، وغيرها، ويكون ذلك بوساطة الحس، أو بتكرار الإحساس مرة بعد آخرى... فإن تكررت مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم.[٣١]

ومن ذلك تكون القضايا التجريبية زائدة على الأوائل الحسية والعقلية، وتتأسس عليهما معاً بالاستدلال والتكرار دوراً بعد دور بقياس خفي،[٣٢] يختلط أحياناً بقضايا

[٢٨] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص٨٥، ٨٦.

[٢٩] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٢٨.

[٣٠] الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم**، تقديم: علي أبو ملحم، بيروت: دار الفكر اللبناني ١٩٩٣م، ص٥٨.

[٣١] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج١، ص٤٥.

[٣٢] القياس الخفي: يقابل الحدس intuition التجريبي، ويتم الانتقال فيه من الجزء إلى الكل، وهذا يفضي بنا إلى أن الغزالي كان على بيّنة بيقينية المعرفة التجريبية الاستقرائية، وطبّق هذا اليقين على معرفته الذوقية؛ فجعل طريقة الحدس في مثل يقين الاستدلال التجريبي. انظر:

تحدث بطرائق حدسية، هي مثل الاستدلالات التجريبية في قوة اليقين، مما يفسح المجال لتأكيد الطريقة الذوقية، وقبول حقائق مفاجئة أو طارئة بطريقة مباشرة.

ت. القضايا الإخبارية (المتواترات):

وفيها يعرف الخبر بأنه قول يحتمل الصدق أو الكذب، ولا يشمل ذلك الأمر أو النهي.[٣٣] وأن الخبر يحتكم إلى البرهان في الحكم عليه، إلا أن التواتر وتكرار السماح يسهمان إسهاماً فاعلاً في قبول الأخبار أو رفضها، شريطة تحكيم العقل في هذا السماع. وتحكيم العقل هذا يعني الرجوع إلى الأوائل والتجارب.

ث. التواتر والاستقراء:

يتبين من الفهم السابق لآراء الغزالي في التجربة والتواتر، أنه يرتبط بنظرته العامة إلى الاستقراء؛ إذ إن الربط بين قضايا التواتر وقضايا التجربة له ارتباط بالقضية السببية أيضاً. فإذا أخذنا بأن المعرفة تعتمد على الوقائع، وأنه لا بدّ من تكرار هذه الوقائع حتى ترسخ في النفس؛ كي يحصل بها على علم أكيد، بدا لنا أن هذا التكرار لواقعة بعينها هو السبب في حصول اليقين؛ إذ لو حصلت واقعة ما، ولم تتكرر، فلا يمكن أن نعد وقوعها علماً، إلا أنها إذا تكررت يمكن أن ينقلب الظن فيها إلى يقين. وفي ذلك يقول الغزالي: "الخبر يبدأ ظناً إلى أن ينقلب على التدريج يقيناً، إذا انتهى إلى حدّ التواتر، حيث إنه كتكرار التجربة."[٣٤] ولهذا يعود القطع بالتواتر إلى العقل حين يعمل القياس الخفي؛ فيولّد علماً يقيناً تماماً كما هو حال التجارب.

ينتقل المؤلف بعد ذلك في الفصل الثالث إلى معالجة مسألة نقد القضايا والدعاوى المعرفية؛ فيبدأ بمعالجة قضية المصطلح عند الإمام الغزالي، فيشير إلى أنه في معالجته للمصطلح كان موسوعياً ذا نزعة تكاملية في التعريف؛ فلم يكتف بأن يحصر اليقين في

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢ وما بعدها.

[٣٣] هنا يَعُدّ الغزالي الخبر قضية منطقية "حملية".

[٣٤] الغزالي، أبو حامد. **محك النظر**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م، ص٥٧.

القضايا الأوائل، والتجريبية، والمتواترة، وإنما استعمل ألفاظاً ومصطلحات أخرى مقصودة، مثل ألفاظ الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والصوفية، وأحياناً ألفاظ الشريعة.[٣٥]

ويوضّح الغزالي أهمية المصطلح في تفسير النص؛ إذ إن هذا التفسير لا يتأتى إلا بتأويل، والتأويل قد يعتمد على استعمال مصطلحات متداولة في مرجعيات أخرى، لا يرى الغزالي بأساً في إيرادها في معرض الشرح. والتساهل عند الغزالي في استعمال النص يبعث على إثارة الإشكال، ولا سيّما في الشريعة وفي خطاب المتصوفة، والغزالي نفسه يعترف بهذا الإشكال؛ إذ يظهر هذا الأمر عنده جلياً في مسألة التأويل.

نقد الاستقراء:

انتهينا –في ما سبق– إلى أن مبدأ التجربة عند الغزالي هو الاستقراء والتواتر. ويعرّف الغزالي الاستقراء التجريبي بأنه تصفّح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كُلّي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكُلّي به. وهذا الاستقراء في نظر الغزالي يصلح للقطعيات، وهو القياس الصحيح. ومبعث اليقين في هذا الاستقراء التجريبي، هو التكرار الذي يتم بقياس خفي. أمّا الاستقراء الفقهي فيرى الغزالي بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، فهو يفيد الظن، ولا يصلح إلا للفقهيات، وسبب بقائه عند الظن أنه لا يصوغ لنا حُكماً كُلّياً، ولا ينعقد به قياس، كما هو حال الاستقراء التجريبي.

ويفرّق الغزالي بين هذين النوعين، وقياس الشَّبَه أو التمثيل.[٣٦] وعلى ذلك يفرّق الغزالي بين ما يصلح لمنظومة البرهان، وما يصلح لمنظومة الإقناع؛ فالأولى يمثّلها الاستقراء التجريبي، والثانية تعتمد على القياس الفقهي وقياس الشَّبه، ولهذا فهي ظنية ولا تفيد اليقين كالأولى.[٣٧] ولو نظرنا إلى أمر هذه التفرقة من زاوية العِلّية أو السببية، لبدا لنا أن

[٣٥] مثل: الميزان، والمحك، والقسطاس، والمعيار، والروح الأمين، واللوح، وروح القدس، والعقل... وغيرها من المصطلحات التي ينبغي أن نتنبه لحقيقة مقصودها.

[٣٦] الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ص١٣٤. يقصد بقياس الشبه القياس الفقهي، وفيه ينتقل الأصولي من حكم إلى حكم جزئي معين آخر يشابهه بوجه ما. وهو عند المتكلمين قياس التمثيل، ويسميه المتكلمون "رد الغائب إلى الشاهد"، وهو لا يصلح للقطعيات.

[٣٧] يشير الغزالي على أن القياس الفقهي يستخدم في الترجيح أكثر منه في البرهان. وعلى ذلك فالترجيح عنده هو مبدأ القياس الفقهي، وكذلك قياس التمثيل.

مبعث الاعتقاد بالاستقراء التجريبي هو مبدأ العِلّية؛ لأنها مطردة في الطبيعة. في حين أن الاستقراء الفقهي ليس مطرداً؛ إذ لا تعليل في الشريعة، بمعنى أن كثيراً من أحكامها يبقى خارجاً عن نظام العِلّية.[٣٨]

وما نخلص إليه هو أن الغزالي يفرّق بين الاستقراء في مجال الطبيعة، الذي يَعُدّه موثوقاً به، والاستقراء الفقهي الذي يَعُدّه ظنياً.

نقد السببية أو العِلّية:

أولى الغزالي مبحث السببية اهتماماً كبيراً؛ إذ تناولها في العديد من مؤلفاته، وقد أثار موقفه منها كثيراً من الاعتراضات، وخاصة اعتراض ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، غير أن هذا الانتقاد ليس في محله. ولفهم هذا الأمر؛ لا بدّ لنا من التنبيه على أن أصل معالجة السببية عند الغزالي يعود إلى عاملين:

الأول: أن القطع بها ينشأ عن الاستقراء العلمي ذاته؛ أي حين ينعقد القياس الخفي بتكرار التجربة دوراً بعد دور؛ لأن السببية نظام مطَّرِد في العالم، لا يسعنا سوى الإقرار به على مستوى العادة الواقعية.

الثاني: وهو عامل مهم، تتداعى منه سلسلة من الاعتبارات لإثبات المعجزات، ولنصرة ما أطبق المسلمون عليه من أن الله تعالى قادر على كل شيء. ومن هنا فإن الغزالي لا ينكر السببية على المستوى العلمي الواقعي، ويؤكد ذلك قوله: "المسبب يكون السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب."[٣٩] ويربط هذا التحقُّق بأمر آخر هو "تدبير مسبب الأسباب، وتسخيره وترتيبه بحكم حكمته وكمال قدرته."[٤٠] وهذه المسألة – كيفما دارت– تنبني على مسألتين؛ إحداهما: حدوث العالم. والثانية: المعجزات (أو خرق العادات) بخلق المسببات دون الأسباب، أو إحداث الأسباب على منهج غير واضح. ومن هنا فإن القضية تتعلق بالإيمان الديني، وفيها ينطلق الغزالي لبيان أن الله يفعل ما

[٣٨] يجب أن ننبه على أن الغزالي غالباً ما يستعمل مصطلح "التجريبيات" في الطبيعيات. في حين يصرف لفظ "الاستقراء" للفقهيات.

[٣٩] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص٤١، ٢٨٥ وما بعدها.

[٤٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يشاء، وكيف شاء، ومتى شاء. وخَرْق إلْف العادة هو من قدرة الله تعالى لتصديق النبي ﷺ وتأييده بالمعجزات. واستثناء المعجزات من جريان العادة، له أكثر من مسوّغ عند الغزالي؛ من ذلك إثبات نفي العجز عن القدرة الإلهية، وإثبات المعجزات لتأكيد صدق رسله.

يتوسّع الغزالي بعد ذلك في بحث مشكلة السببية في ذاتها، فيذهب إلى أن كل فكرة الارتباط الضروري في السببية ليست في حدّ الواجب أو المحال، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع أو لا تقع، "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه."[٤١] وبهذا فإن منشأ السببية في اعتقادنا يعود إلى استمرار العادة بها، لا لأنها ضرورة مطلقة، ولا يترتب على خلافها قيام مخالفة منطقية. والسببية في جملتها ليست قائمة بنفسها، وإن كانت ضرورية في نفسها، وإنما تقوم بموجب إرادة تقيمها.[٤٢] ويضرب الغزالي مثلاً على هذا النوع من الاستنتاج، فيرى أن هذا الحال يشبه رؤية الأشياء أمامنا؛ إذ يعتقد أن فتح العينين، ووجود الأشياء حيالهما هو السبب الوحيد في رؤيتنا لها، غافلين عن دور أي شيء آخر. وفي حال تلاشي الضوء بسبب غياب الشمس، فإننا لا نعود نرى الأشياء كما نراها في وضح النهار، مما يجعل غياب الضوء سبباً — لم يكن لشدة ظهوره متفطناً له أو مستوعباً كفاية– أساساً في جعل الرؤية ممكنة، وعلى وجهها الصحيح. وهذا هو دور الإرادة الإلهية؛ "فالإرادة هي التي تجري تلازم الأسباب والمسببات، ولشدة ظهورها لا يتم التفطن إليها، فإذا ما ارتفعت الإرادة الإلهية لا يعود من ضرورة لتلازم الأسباب بالمسببات، تماماً مثلما يعني غياب الضوء غياب الرؤية. وفي هذه الحالة؛ أي حين ارتفاع الإرادة من الممكن أن يلاقي القطن ناراً ولا يحترق، فهذه عندنا مقترنات وليس مؤثرات، ولكن باقتران بعضها يتكرر بالعادة."[٤٣]

نقد القياس المنطقي:

---

[٤١] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٩٤م، ص١٩٣.

[٤٢] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٦٤ وما بعدها.

[٤٣] المرجع السابق، الصفحة نفسها. ويلاحظ أن هناك مستويين للنظر في مسألة السببية: "من الاقتران نفسه"، و"من وجه الاقتران".

يبدأ الغزالي عرضه لمشكلة القياس المنطقي،[٤٤] بالاعتراض على النظرة التي لا تأخذ بحجية القياس، والتي تَعُدّه منتجاً. ويرى أن القياس يأتي بالجديد لأسباب عدّة، منها: "أن العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين."[٤٥]

كما أن القياس يأتي بالجديد عن طريق التحقُّق من صدق أي مقدمة من مقدماته، إذا لم يُتحقَّق من هذا الأمر من قبل، وعلى هذا فلا تلزم النتيجة من غير التحقُّق؛ لأن النتيجة لا تلزم إلا بالتحقُّق من إثبات المقدمات، وهذه تثبت إمّا بالملاحظة والتجربة، وإمّا بالتواتر.

ومعنى هذا أنه يلزمنا –كي ننتج برهاناً حقاً في هذه القضية– التحقق من صدق المقدمة الأولى، القائلة بأن كل نبيذ مسكر؛ يتعيّن علينا –في هذه الحالة– أن نتحقَّق من كون النبيذ مسكراً، ولا يتم ذلك بغير التجربة. أمّا قولنا "كل مسكر حرام" فعلينا أن نتحقَّق بأن الخبر فيه قد ورد تواتراً؛ إذ بعد هذا التحقُّق من صدق المقدمتين يلزمنا الحكم بالنتيجة، وهي أن النبيذ حرام. وعلى هذا فالقياس يأتي بجديد حين تراعى الشروط الواجبة للتحقُّق منها في مقدماته، في حين لا تفيد صوريته وحدها.

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى بعض أساليب المتكلمين؛ فيبين أن طريقة المتكلمين قاصرة عن تعمق الرأي والنظر حقيقة؛ وذلك لاستخدامهم الأساليب الجدلية، والحجج الكلامية بهدف حفظ عقيدة السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة، وهو هدف حميد، لكنهم لم يستندوا في تحقيقه إلى مرجعية أكيدة، وتنظيم متقن للحقائق، واستخدموا بدلاً منها الأساليب التي أشرنا إليها. ومعنى هذا أن المتكلمين نقليون من حيث الأساس؛ إذ يتمسكون بالكتاب والسنة ثم بالدلائل العقلية، وبذلك فهم يتطرفون من المعقول، على حدّ تصنيف الغزالي، ولا يستندون إلى مرجعية العقل كأصل ليعبروا من خلاله إلى المعقول كأصل آخر، وإنما يسلّمون بالشريعة ثم يحاولون تعقّلها بأساليب غير كافية.

---

[٤٤] يقسم الغزالي القياس المنطقي إلى قياس يرقى إلى درجة البرهان مثل القياس الشمولي، وقياس لا يرقى إلى درجة البرهان، مثل الأقيسة الجدلية والخطابية والشعرية والظنية.

[٤٥] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص١٧٣.

أمّا الفلاسفة فكانت أساليبهم موضع انتقاد الغزالي أيضاً، فهو ينتقدهم جملةً في نقاط محدودة، يعرضها في "تهافت الفلاسفة": "فيشير إلى أن الفلاسفة لم يحسنوا تطبيق البرهان على الرغم من معرفتهم به، فأنتجوا معتقدات على خلاف ما ادّعوه واشترطوه، وتركز ذلك في الإلهيات، مثل توصلهم إلى القول بِقِدَم العالَم، وعدم قولهم بحشر الأجساد، وأن العقاب والثواب روحانيان، وأن الله يعلم الكُلِّيات دون الجزئيات". ويتطرق الغزالي بعد ذلك إلى نقد الباطنية التعليمية قائلاً: بأن "الحق إما أن يُعرف برأي وإما أن يُعرف بتعليم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء، وتقابل الأهواء، واختلاف ثمرات نظر العقلاء؛ فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم."[٤٦] وذلك عن طريق إمام معصوم. وقد خطّأهم الغزالي في اختيارهم الإمام (المعلم) غير الرسول ﷺ.

أمّا الصوفية من أهل زمانه، فقد عاب عليهم أنه لم يكن لهم من التصوف إلا الالتزام بالزّي والهيئة، وأنهم لم يُتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر، وأن بعضهم يتنعمون بنفيس الثياب، ولذيذ الأطعمة، ويطلبون رغد العيش، ويأكلون أموال السلاطين.[٤٧] وغيرهم ممن سلكوا طريق المجاهدة قبل إحكام العلم، وغيرهم ممن أسرفوا في التوكل إلى حدّ المخاطرة بالنفس، وآخرون ممن انغمسوا في الباطن؛ ليتخذوا من البحث عن عيوب النفس ومعرفة خدعها علماً وحرفة. لقد نظر الغزالي إلى التصوف بنظرة مغايرة لكل هؤلاء، فوضعه في مرتبة عالية، وذلك من خلال إعمال المنطق في قضاياه لتنسجم مع قضايا البرهان، ومعنى هذا أن الغزالي كان يطمح بجدّية بالغة إلى منطقة التصوف؛ لينحو نحواً يقترب فيه من حقول العلم.

وواضح –مما تقدّم– أن الغزالي يخلص من انتقاداته جميعاً إلى أن "البرهان" الحق لا يمكن مخالفته؛ لأنه ضروري، ولا يخالف منه من يفهمه. وبذا يتطابق رأي الغزالي –كما أشرنا– مع أهل الظاهر، غير أنه يضيف إلى ذلك أن هذا الظاهر يُعَدّ مدخلاً للباطن، وضابطاً له، على خلاف غيره من المتصوفة، ومن ثم ليتفهم ما يمكن فهمه من الشريعة على أساس منه؛ ليجعل السلوك العملي الناتج عن العلم –وهو الذي حدده البرهان،

[٤٦] الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، عمان: دار البشير، ١٩٩٣م، ص١٢.
[٤٧] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٥.

وحضت عليه الشريعة- الأصل الثالث الذي يعول عليه، في فهم ما يتجاوز الظاهر منها.[٤٨]

ويشير المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب إلى أبعاد المنهج الأصولي عند الغزالي؛ فيبدأ بتحديد مستويات الشريعة؛ إذ يحصرها في ثلاثة مستويات؛ المستوى الإقناعي: وهو الحاصل بالتقليد والموعظة والأساليب الظنية، فيرى الغزالي أنه النافع في حق العامة ما دام يحصل به إيمان راسخ عندهم. وقد مرّ الغزالي بهذا المستوى الإقناعي من الإيمان في أثناء بحثه عن اليقين؛ إذ بقي إيمانه بالله تعالى، وبالنبوة واليوم الآخر راسخاً رسوخاً قوياً في نفسه؛ والمستوى البرهاني: وفيه تحقَّق للغزالي تقديم الأدلة البرهانية على ما اعتقده وآمن به في الطريق الإقناعي، فصار يلتمس الأدلة على وجود الله ثم الرسل والرسالات، فبدأ بدليل الحدوث؛[٤٩] لإثبات وجود الله، ثم دليل المعجزة، وهو دليل على صدق الرسل في دعوى النبوة والرسالة التي يحملها الرسول. كما أن مرافقة المعجزات لدعوى الرسل دليل على بلوغه طور ما وراء العقل؛ إذ إن من بلغ هذا الطور يمكنه الإخبار عمّا يتجاوز طور العقل؛ والمستوى الذوقي: وفيه أثبت الغزالي أن طور البرهان ليس قاطعاً من ذاته وإنما يكمله الذوقي.

ويزاوج الغزالي -بعد ذلك- بين البرهان والقرآن الكريم، على أساس علاقة جزء بكُل، كما هو الحال في المزاوجة بين البرهان والذوق؛ فالبرهان متضمن في الشريعة، وهو جزء أساسي منها، وترتد له باقي الأجزاء. فكأن خلاصة ما يدعو إليه الغزالي من إثبات المنقول وصدق الرسول، على المستوى الأرقى، أو مستوى خاصة الخاصة، إنما هو إرجاع الأمور إلى البرهان بعد تذوقه، لا سّيما وهو موجود في القرآن الكريم. ويتأسس على ما سبق أيضاً أن البشر صنوف مختلفة يحصرها الغزالي في ثلاثة أصناف؛ عوام: وهم أهل السلامة؛ وخواص: وهم أهل البصيرة، ويتولد عنهم: أهل الجدل الشغب. وطريقة إقناع كل فئة تختلف، فهي بالموعظة لأهل السلامة، وبالحكمة لأهل البصيرة، وبالجدل لأهل

---

[٤٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢٠٠ وما بعدها.

[٤٩] يطبق الغزالي هنا دليل الحدوث المعروف عند المتكلمين: "لكل حادث فلحدوثه سبب. والعالَم حادث، فيلزم معه -لامحالة- أن له سبباً." انظر:

- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٩.

الشغب والمجادلة. وقد جمع الله تعالى هذه الفئات في آية واحده، هي: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ (النحل: ١٢٥).

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى الحديث عن أصول الشريعة، فيحصرها في أربعة؛ هي: القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة، والإجماع، والعقل.[٥٠] والأصل الأول منها بيّن بذاته، وهو معجز من نظمه وفصاحته. أمّا السُّنة الشريفة فهي تمثّل -عند الغزالي- مع القرآن الكريم وِحدة واحدة، وينسخان بعضهما بعضاً؛ إذ "يجوز نسخ القرآن بالسُّنة، والسُّنة بالقرآن؛ لأن كلّاً من عند الله، فما المانع منه؟!... والحقيقة أن الناسخ هو الله -عز وجل- على لسان رسوله ﷺ والكل مسموع من الرسول...[٥١] وما هذا إلا لأنهما معاً وحي من عند الله، إلا أن بعض الوحي يُتلى فيُسمى كتاباً، وبعضه الأخر لا يُتلى وهو السُّنة."[٥٢]

أمّا الإجماع عند الغزالي فهو إجماع الأمة قاطبة، مستنداً في ذلك إلى الحديث الشريف "لا تجتمع أمتي على الخطأ... الحديث."[٥٣] والمقصود بإجماع الأمة عند الغزالي، هو إجماع أهل الحلِّ والعَقد، وهم كل مجتهد مقبول الفتوى، وهي رتبة يبلغها الفقيه الأصولي. وأصول الفقه عند الغزالي هي محل الاجتهاد، ومجالها هو التحقُّق من الشروط التي تفيد حصرها، ومن ثم بيان وجوه دلالتها على الإحكام. يقول: "أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع؛ فالعلم بطُرُق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يُعبَّر عنه بأصول الفقه."[٥٤]

ويأخذ الغزالي بالقياس الفقهي إلى جوار القياس البرهاني -كما أشرنا-، ويعرّف القياس الفقهي بقوله: "إنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما. ثم إذا كان الجامع موجباً لاجتماع الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلا فاسداً."[٥٥]

---

[٥٠] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢١٦ وما بعدها.
[٥١] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.
[٥٢] المرجع السابق، ج١، ص١٢٩.
[٥٣] المرجع السابق، ج١، ص١٨.
[٥٤] المرجع السابق،ج١، ص١٥.
[٥٥] المرجع السابق، ج٢، ص٢٢٨. ويقصد بالأمر الجامع "العلة" أو "المناط".

وفي الفصل الخامس من الكتاب ينتقل المؤلف إلى معالجة جانب جديد من جوانب المنهج عند الغزالي، متمثّلاً في "المنهج العلمي"؛ إذ يجعل الغزالي للعمل في منهجه مكانة كبيرة؛ فهو عنده "اعتقاد، وفعل، وترك". فالسعادة التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها لا يمكن نيلها إلا بالعلم والعمل. ونحن إن كنا قد عرضنا مفصّلاً -في ما سبق- للعلم ومراحله وأقسامه، فإننا -في ما يأتي- سنتحدث عن العقل الأرقى (الباطن) عنده، والعمل هو السبيل إلى دخول هذا العلم الباطن (أو العقل العملي)، الذي لا يتحقَّق الدخول فيه إلا بالمجاهدة والرياضة ونبذ الدنيا.

بيد أن المتأمّل في موافق الغزالي من العقل عموماً يجد أنه يجمع بين النظر والعمل، وليس العمل فقط، وهو بهذا يخالف الصوفية الذين أهملوا العقل النظري واكتفوا بالعمل، ويخالف أيضاً الفلاسفة في أخذهم بالنظر دون العمل؛ إذ يوجب الغزالي على السالك أن يتقيد بالطريق الذي يجمع بين تحصيل العلوم الحقيقية، ثم لا بأس بعد ذلك لما ينكشف "في العقل العملي".

وهذا يقود إلى بلورة نظرة الغزالي إلى التصوف، وأنه لا سبيل إلى النفاذ إليه بغير إتقان البرهان، وإتقان العلوم، وبلورة نظرته إلى الفلسفة؛ إذ لا تقع منها دون العمل، مما يعيدنا إلى النظرة التكاملية. ومع أهمية العمل في الطريق الذوقي وربطه بين العلمين: الظاهر والباطن، فإن الغزالي جعل فيه السير معتدلاً، ولم يوجب إماتة الشهوات والنفس بالكُلِّية، وإنما حملها على الاعتدال. ومن هنا يتبين موقف الغزالي الداعي إلى الاعتدال في التصوف، وممارسة الطريقة الذوقية بالبقاء على صلة بالحياة الاجتماعية دون الانقطاع عنها. أمّا السالك فينبغي له أن يتدرّج في الأحوال والمقامات، وأن يكون واعياً بهذا الطريق العسير ليظل قائماً عليه. وأهم هذه المقامات بحسب ترتيب "الأحياء"، هي: التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الفقر، الزهد، التوحيد، التوكل، المحبة.[٥٦] ومن كل هذه الأحوال والمقامات، لا بدّ للسالك أن يعتمد على علم الظاهر كضرورة للسلوك؛ فالحال والمقام يعتمدان على المعرفة الاستدلالية الدقيقة؛ سواء أكانت عقلية أم شرعية.

[٥٦] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٦٦ وما بعدها.

ففي مقام التوبة –مثلاً– لا بدّ من معرفة المعاصي ليمكن تركها، وفي مقام الصبر لا بدّ من اليقين من أن المعصية ضارة، والطاعة نافعة، وكذلك سائر المقامات.

وفي الفصل السادس من الكتاب، ينتقل بنا المؤلف إلى الحديث عن المنهج الذوقي وأبعاده عند الغزالي؛ فيشير إلى أن هذا المنهج يختص بالباطن، الذي يحصر الغزالي مفهومه في أنه مطابق للظاهر من جهة التقيد بالاستدلال الحاصل بصبر وأناة، وأنه يتهيأ حين يتجاوز العقل طوره المعتاد عبر المجاهدات ليصل إلى طوره الأرقى؛ إذ تأتيه في هذه الحالة المعلومات بطريقة خاطفة حدساً وإلهاماً، فينفسح للنفس وجود ذاتي آخر يحل في الخيال أيضاً، لم يكن في وسع العقل –في طوره المعتاد– أن يصل إليه من غير الوصول إلى الحالة الذوقية لسلوك الطريق العملي.[٥٧]

وقد أقرّ الغزالي الطريقة الذوقية بتعرضه "لأزمة الشكّيّة" في بحثه عن اليقين، وذلك عن طريق النور الذي قذفه الله في قلبه، حين ثبتت له الحقائق "الأوائل" على بَرْدٍ ويقين، وأن هذا النور ليعدو مزيدَ كشفٍ وإيضاح، ولا يخرج مفهومه –بأي حال– عن مفهوم العقلانية، إلا أننا حين نقف على ما أعقب ذلك من مسائل، نرى أن هناك بعض النزاعات التي كان لها دور في توجه الغزالي نحو تجاوز الطريق البرهاني الظاهري، ليتجه نحو الباطن، ولهذا الاتجاه نحو الباطن عند الغزالي ما يسوغه. وهذه المسوغات هي:[٥٨]

–انتهاء المسألة التجريبية والمتواترة والقياسية والاستنباطية في أثناء معالجتها إلى الحدس.

– تشكّل المعرفة أساساً بوساطة الخيال، والاعتقاد بدوره في الوصل بين العالمين.

– ادعاء المتصوفة المشاهدة عن طريق الذوق والسلوك العملي، ما هو إلا حقائق مضافة.

– دعوى حصول المعجزات على أيدي الأنبياء.

إن هذه المسائل وغيرها دفعت الغزالي إلى الاعتقاد بطور آخر من أطوار العقل يتجاوز طوره المعتاد.

---

[٥٧] المرجع السابق، ج٥، ص٣٨ وما بعدها.

[٥٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٢٧١ وما بعدها.

مشكلة المعرفة الصوفية

تكمن مشكلة المعرفة الصوفية عند الغزالي في جملتها، في أن النوازع والشهوات، وما ينجم عنها من معاصٍ، هي حُجُب تستر عن القلب عالم الغيب. ومن هذا الوضع، يجب على السالك أن يجاهد لإزالة هذا المانع، وأن يرد النوازع والشهوات إلى حدّ الاعتدال والتقيد بالشريعة؛ لأن "أنوار العلوم لم تحجب عن القلوب لبخل ومَنْع من جهة المنعم تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً، ولكنها حُجبت لخبث وكدارة من جهة القلوب."[٥٩]

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض آراء الغزالي المتعلقة بطبيعة الحقائق الغيبية، فيشير إلى أنه عَدَّ الوجود الغيبي حقائق روحية يتم تصورها عن طريق الخيال، وذلك مثل تصور معنى الألوهية، وبعض معاني الغيب في الشريعة، وكلها معانٍ باطنية، مصدرها تلك الآثار الواردة من علم الظواهر، ويقودنا النظر فيها إلى التوجه نحو طلبها؛ "ذلك لأنه كل ما لا يُدرك بالحواس، إنما يدرك بالعقل بوساطة أثاره، فسبيل معرفته استقصاء النظر في آثاره."[٦٠] وإذا ما تقصينا الأمر فإن "جميع الموجودات مرآة الحق المحضر، فالظاهر بذاته هو الله سبحانه وتعالى، وما سواه فآيات ظهوره ودلائل نوره."[٦١] كما تشكّل المعلومات الواردة في الشريعة أهم مصادر الحقائق الغيبية لفكر الغزالي؛ إذ إنها تمثل مصدر بناء الحقائق الدينية بما يتجاوز الظاهر البرهاني؛ لأن ما جاء في الشريعة يتجاوز مرتبة البشر، وأن "العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة."[٦٢]

من هنا يتبين أن لعالم الغيب "أو حقائقه الدينية" مصدره الذاتي الذي نتوسل إليه بالشريعة أو علم الرسول، وهو موضوعي، كما هو شأن عالم الشهادة، إلا أن العلم الذي نحصل عليه من كلا العالمين يبقى أمثلة عليها، لا تصورات على هيئة. وإذا ما كانت وسائطنا في تعرّف عالم الشهادة هي الحواس والعقل، فإن تعرّفنا الحقائق اللدُنية إنما يكون

---

[٥٩] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٩.

[٦٠] الغزالي. أبو حامد. **ميزان العمل**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٣م، ص٢٦.

[٦١] الغزالي. **معارج القدس من مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص٥.

[٦٢] الغزالي، أبو حامد. **الرسالة الدينية**، تحقيق: رياض العبد الله، بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦م، ص٩٨.

بوساطة العقل والشريعة، عبر الخيال بمرافقة النور الذي يشرق عقب المجاهدة؛ هذا النور الذي يمدنا بالكُلِّيات والمعاني الجوهرية، ويرافقنا أساساً منذ مستقبل حياتنا، لكنه قد يزداد إشراقاً أو يقل خفوتاً حسب السيرة العلمية والخُلُقية التي نختطها، أو تبعاً لمدى التزامنا بالحدود الشرعية؛ فإذا ما رتعت النفس في الرذائل والمعاصي، فإنه(النور) يخفت حتى يكاد يتلاشى، فتظلم النفس وتورث الكسل والحرمان، وإذا ما تحلت بالفضائل والالتزام بالعبادات وجاهدت لتفوز بدرجة الصديقين المقربين، فإنها تزداد إشراقاً وتلألؤاً بالحقائق الدينية بمزيد كشف وإيضاح. وعلى رأس هذه الحقائق، مبدأ كل شيء ومنتهاه سبحانه وتعالى؛ فالله مبدأ كل شيء، أوله وآخره، ظاهره وباطنه، الذي لا موجود في الحقيقة سواه. ويختتم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن حقيقة التأويل عند الغزالي، فيشير إلى أن تجاوز الغزالي طوري الإقناع والبرهان الظاهر إلى الطور الذوقي؛ طور خاصة الخاصة، يقتضي التأويل.

قانون التأويل

ولفهم التأويل عند الغزالي؛ يشير المؤلف إلى ضرورة عرض مسألتين تتعلقان به، وهما: لغة الشريعة، وبيان أصناف الوجود. أمّا بالنسبة إلى لغة الشريعة وخطاب الرسول ﷺ، فيذهب الغزالي إلى أن الرسول ﷺ يقف عياناً بنور النبوة على الحقائق الكونية، وهي واسعة. وهذه لا يقف عليها الناس بأنفسهم، وإنما يعرفون ما استطاعوا أن يدركوه بعقولهم، فرتّبوا ألفاظهم وتداولوا لغتهم بما يتناسب مع هذا الإدراك، ووقفوا عند ذلك. في حين كانت مهمة الرسالة أن تبلغهم بتلك الحقائق المتجاوزة لإدراكهم بما يوصلها إليهم. ولكن، لا يوجد لهذه الحقائق في لغة العرب، أو في ما يتداوله الناس منها عبارات تفي بالغرض، مما اقتضى استعمال الاستعارة لتوصيل الخطاب إليهم. وينتهي الغزالي من هذا كله إلى أن خطاب الشريعة، بما يتجاوز النص الظاهر، لا يقف عليه إلا مَن بلغ طور الولاية، ولذلك حق له التأويل.

وأمّا أصناف الوجود التي يجب اعتمادها في التأويل، فيرى الغزالي أنها خمسة، هي:

١. الوجود الذاتي: وهو المطلق من ذاته، ويضم عالم الشهادة، وعالم الملكوت؛ أي الباطن

٢. الوجود الحسي: وهو مما لا وجود له خارج العين، وذلك كما يشاهد النائم، أو المريض المستيقظ.

٣. الوجود الخيالي: وهو صورة المحسوسات إذا غابت عن حسِّك؛ إذ يمكنك –مثلاً– أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك.

٤. الوجود العقلي: وهو أن يكون لشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل معناه مجرداً عن الحس أو الخيال؛ فاليد –مثلاً– لها صورة محسوسة ومتخيلة. أمّا صورتها العقلية فهي قدرتها على البطش؛ وهي اليد العقلية.

٥. الوجود الشَّبَهي: ويقصد به أن لا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته، أو حقيقته، أو في الخارج، أو في الحس، أو في الخيال، أو في العقل، بل يكون الموجود شيئاً يشبهه في خصائصه وصفاته، كصفات الشوق والغضب والفرح وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى.

وبهذا يتأكد لنا أن الأخذ بالتأويل ليس مسألة خيار، وإنما هو ضرورة يمليها قصور اللغة –في ظاهرها– في التعبير عن الوجود بأصنافه ومراتبه. ثم يضع الغزالي بعد ذلك شروطاً للمؤول، منها: أن يكون حاذقاً في علم اللغة، عارفاً عادات العرب في الاستعمال والاستعارة، متقناً البرهان على طريقة أصل الظاهر، متجنباً ما كان مشكوكاً فيه، مكاشفاً به (أي التأويل) مَن ينتفع به فقط.

علم المكاشفة

ينتقل المؤلف في الفصل السابع والأخير من الكتاب إلى الحديث عن علم المكاشفة عند الغزالي، فيبدأ ببيان أن المعرفة عنده تحصل داخل النفس بوساطة الخيال بعد وزنها بالبرهان على مرتبتين؛ الأولى: حين تقوم العين الباطنة، أو اللطيفة، والقلب، أو النفس،[٦٣] بتجريد أمثلة لحقائق الأشياء؛ سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، لتدركها إدراكاً لا

[٦٣] يستعمل الغزالي مصطلح العين الباطنة أو اللطيفة، أو القلب، أو النفس بمعنى واحد؛ ذلك لأن منبعها عنده هو عالم غير عالمنا المحسوس؛ أي عالم الغيب. انظر:

تشوبه شائبة، وذلك عن طريق يصوره بصورة محسوسة على هيئة في حال الظاهر أو الشاهد. والثانية: حين تدركه على غير هيئة في حال الباطن أو الغيب. وإدراك النفس لحقائق الأمور عند الغزالي يكمن في أن النفس ينفسح أمامها أفق جديد، من خلال التأمّل والتفكّر والتدبّر، عبر الخيال؛ في ما يحيل إليه البرهان، وفي ما تطرحه الشريعة من معانٍ مجملة، لتدرك بمعونة النور إدراكاً مفصلاً. أمّا إذا بقي عند مستوى اعتماد البرهان دون العمل بما يمليه، ودون الأخذ بحقائق الشريعة، فسيبقى عند حدّ المعرفة الحسية، وربما يصل إلى بعض المعرفة العقلية، ولكن مجملة من غير تفصيل ووضوح، ولا تقود إلى التفرقة بين النفع والضر، والسعادة والشقاء. يقول الغزالي: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عند جميع المعضلات."[٦٤] ثم يضيف قائلاً: "إن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرّق بين المشقي والمسعد."[٦٥]

والنفس البشرية ترقى مرحلة فمرحلة في نيل كمالها، بدءاً من الروح الحساس، ثم الروح الخيالي، ثم الروح العقلي، ثم الروح الفكري، وهذه الأرواح موجودة في كل نفس بشرية، ثم الروح القدس الذي يختص به الرسول وحده، وربما استطاع بعض العارفين التواصل معه وهم الأولياء. وهذه الأرواح في مجملها أنوار، حسب رأى الغزالي، وهي التي تجمعها آية النور الكريمة ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ (النور: ٣٥) فالروح الحساس هو المشكاة، والروح الخيالي هو الزجاجة، والروح العقلي هو المصباح، والروح الفكري هو الشجرة، والروح القدسي هو الحدس، الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار.

وأما الحقائق والكائنات العلوية التي تدركها النفس، عن طريق التدرّج في المعارف والأعمال ذات الطبيعة الجوهرية النورانية أيضاً، التي تفيض أنوارها على القلوب بعد

– الغزالي. أبو حامد. **كيمياء السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ص١٢٥.

[٦٤] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٣٤.

[٦٥] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٨٠.

تطهرها؛ فهي الملائكة الوارد ذكرها في القرآن الكريم. وأمّا الجن والشياطين، فوجودهم خيالي، وليس من جنس وجود الملائكة والنفوس والأجسام. "وحيثما كانت استقامة في حال الخيال كان منزل الملائكة، وحيثما كان الاعوجاج في حال الخيال كان منزل الشياطين."[٦٦] وعلى ذلك، "إذا كان الخيال معوجاً بسبب ارتكاب المعاصي والشرور، فحينئذٍ تستولي الشياطين على القلب، فتهوي به إلى جنبته السفلى، وبذلك فالنفس أمام حالتين: إما أن تكتب في بدئها الكمال كي تلحق بالملائكة، أو بالشياطين، وإما بالأعلى أو الأخس."[٦٧] أمّا الترقي الأقصى في عالم الغيب أو الملكوت أو الجواهر فهو معرفة الطريق إلى الله، وهو مطلب المعرفة الإنسانية بعد أن تتجاوز النفس المعرفةَ في نطاق الشاهد؛ لأنه يقودها إلى معرفة الباري سبحانه وتعالى. وكلما وقفت النفس البشرية على تفاصيل هذا العالم الملكوتي، تَحقَّق للنفس كمالها وسعادتها؛ إذ تتأهل لمرافقة الملأ الأعلى، وتصبح أقرب ما تكون إلى طبيعتها الروحانية.

مرتبة النبوة

إن لمرتبة النبوة في اتصالها بالملأ الاعلى عقلاً فوق العقول؛ هو العقل القدسي، الذي يباشر المعرفة الباطنة إضافة إلى الظاهرة، ويرى عالم الملكوت رؤية عقلية من غير تعلُّم، وإنما بوساطة الوحي (العقل الكلي= الروح الأمين= اللوح المحفوظ)، فَيَسْطَع هذا العلم في نفسه بمقدار ما أفاء الله عليه من الكرامة، فيخبر قرآناً وحديثاً عمّا يوافق هذه المعرفة.

مرتبه الولاية

أمّا مرتبة الولاية فهي لباقي البشر من خلال المعرفة البرهانية، وما تلقوه من الشريعة، والعمل بما علموا من نيل بعض هذه المعارف، فيتدرّجون في مرتبة من الولاية ليست تامة، وهذه المرتبة ممكنة في جوهر الإنسان، ثم يتدرّج السالك من خلال الأحوال والمقامات؛ كي يحقِّق المعرفة الكاملة بالوجود، لتنقله إلى أتم المعارف وأكملها؛ إلى معرفة خالق هذا الوجود. فإذا ما استطاع أن يتوصل إلى أوج هذه المعرفة فاز بلذة الأبدية والنعيم المقيم،

[٦٦] الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص١٣٧.
[٦٧] الغزالي، أبو حامد. **معراج السالكين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ص١٠٥.

وإذا ما قصّر باء بالخسران على الحدّ الذي وقف عنده. وأمّا الذي يستمر، فهو الأقرب إلى تحقيق كمال ذاته، إلا أن جملة من المحاذير تعترض سبيله؛ ففي الطريق العديد من العقبات وما يزيّن له أبداً السوء، الأمر الذي يوجب عليه المراقبة الدائمة إلى درجة القرب من الله تعالى.

ويختم المؤلف هذا الفصل السابع والأخير بالحديث عن الثواب والعقاب،[٦٨] فيرى أن الموت يعني بدء رحلة أخرى يتوقف كثير من دقائقها وتفاصيلها على ما سبق للمرء أن اعتقده وعمل به في أثناء حياته، وأن الزهد في الدنيا وقتل الشهوات هما اللذان يساعدان النفس ويهيئانها لأن لا تضار من عاقبتها؛ فالمجاهدة والتخلص من الآثار المذمومة يجعل النفس تسير قدماً -دون أن يعوقها عائق- إلى الحضرة القدسية، لتشاهد بها الحقيقة، وتنعم بملذات وخيرات لا تنقطع.

[٦٨] الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، مرجع سابق، ص٣٣٧.