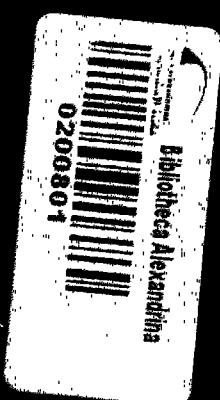


الحج المأتم

بـ شهادـة



دكتور ممدوح حسني زفزاوة

المنهج الفلسفى

بين الفزالي وريكارت

٥٤١٠٢



دار المعرف

تصميم الغلاف : منال بدران

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

، فاعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال
من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك . فإن العالم من
الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطي الضوء . ثم انظر
بصرك ، فإن كنت أعمى فما يعني عنك السراج والشمس . فمن
عوّل على التقليد هلك هلاكاً مطلاقاً .

الإمام الغزالى
(من كتاب معراج السالكين)

تقديم

للأستاذ الدكتور محمد البهـي^(١)

إن هذا الكتاب ليس كتاباً مدرسيّاً لطلاب ي يريدون أن يقفوا بادئ ذي بدء على منهج الغزالى أو منهج ديكارت في البحث وطريقة التفكير لأى منها . بل هو بالأحرى « مناقشة » علمية - أكاديمية - تحاول أن تبرهن :

أولاً : على التوافق في مراحل التفكير بين الغزالى وديكارت في منهج البحث لديهما ، دون الادعاء بأن الثاني قد تأثر بالأول منها ، لأن هذا الادعاء لا يكفى فيه وجود التوافق في مراحل التفكير ، ولا التقدم الزمني لأحدهما عن الآخر . بل لابد فيه مع ذلك من وجود ثبت تاريخي يكشف عن هذا التأثر بالتلمندة المباشرة أو غير المباشرة لمن تأثر منها على من أحدث الآخر . وذلك ما لم يعرض له المؤلف في بيته ، وما لم يقصده في كتابه .

وثانياً : على أن الغزالى قد التزم منهج بيته فيما كتب ، سواء في معارضته للفلسفة الإغريقية وبالخصوص : الفلسفة الإلهية منها ولبقية الاتجاهات المذهبية الأخرى .. أو في احتضانه للرسالة الإلهية فيما جاء به القرآن الكريم . فهو في هذا ، وذلك : مفكر ، استخدم العقل فيما عارض وأنكر ، أو فيما تبني واحتضن .

فالغزالى قد واجه عدة مدارس مختلفة في عصره ..

قد واجه المتكلمين على اختلاف مذاهبهم ..

والفلاسفة المسلمين وهم الذين تبناوا الفكر الإغريقي (الوثنى في صورته المنطقية) وأثروا التوفيق بينه وبين مبادئ الإسلام وبالخصوص فيما يتصل بالله الخالق .
والباطنية وهم الذين أعدوا تعاليم الإسلام ، اكتفاء بتعاليم الإمام ، وإن لم يكن على قيد الحياة .

(١) اختاره الله تعالى إلى جواره في ١٩٨٢/٩/١٠ . وقد كان الدكتور محمد البهـي أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر ، وواحداً من الرواد القلائل الذين تركوا بصمات بارزة على تطور هذا الفكر . ويشهد على ذلك ما تركه الأستاذ الدكتور محمد البهـي من مؤلفات رصينة في جوانب مختلفة من جوانب الفكر الإسلامي . وقد تمثلت رياضته - بالإضافة إلى مؤلفاته - في مدرسة فكرية تسير على نهجه في سيل تأصيل الفكر الإسلامي ، ومواجهة التيارات الغربية عن الإسلام ، بمنهج إسلامي أصيل ، يلى حاجة المجتمع الإسلامي المعاصر ، ولا يتركه نهباً للشتى التيارات الشرقية أو الغربية .

والمحضون وهم الذين آثر بعضهم أن ينادي « بالاتحاد » الإنسان مع الله ، أو بإسقاط التكاليف الدينية عن بلغ « مستوى معيناً » في الكشف منهم .

واجه الغزالي هذه الاتجاهات على أن كلا منها يدعى « الحقيقة » له ، وبالتالي يرمي ما عداه من اتجاهات أخرى : بالضلالة أو الانحراف .

والواقع أن الغزالي واجه « فوضى » مذهبية من جانب ، وضعفًا في القدرة على الاستقلال في الحكم عليها واستخلاص الصواب من بينها ، وتوضيح ما هو الإسلام فيها من جانب آخر .. واجه تبعية مذهبية وخصوصية طائفية ، وضياعاً لمبادئ الإسلام بين تلك التبعية المذهبية وهذه الخصوصة الطائفية . فلم ينشأ أن يكون واحداً من الأتباع ، أو من الخصوم بل أراد أن يكون مسلماً يتبع القرآن ويؤمن برسوله .. أراد أن يكون مستقلاً عن هذه الاتجاهات فيما يؤمن به .. أراد فحسب أن يكون حكماً بين مذاهب عهده ومدارسها على اختلاف أنواعها فتجدد عن التبعية لأى منها ، واستقل بتفكيره ليضع القيمة الحقيقية في نظره لكل منها .. أراد أن يقيمه . ولا يستطيع ذلك إلا إذا انفك عن التبعية لها . لكنه مع ذلك يبقى هو ومن سار على منهجه فيما بعد تابعاً لكتاب الله وسنة رسوله الصديحة .

إن الغزالي بطريقه المستقل في التفكير ، وفي التقييم ، وفي الحكم ، أراد أن يدفع عن الدين ضعف المذهبية ، وتوترط الطائفية في الأخطاء من أجل رجحان المذهب ، وسيادة لطائفية في المجتمع . فكان طريقه في التفكير :

هو « الشك » فيما كان مطروحاً أمامه من مذاهب ومدارس .. أى تنجيه التبعية لأى منها جانباً ، واسترسل في استخدام الشك - كطريق إلى الوصول إلى يقين - في كل المعارف الحسية والعقلية .

- وابتدأ يفكر فيما هو حقيقي ويقيني . فتوصل إلى حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما أبداً :
- ١ - إلى حقيقة العقل في البدن .
 - ٢ - وإلى حقيقة الله في الوجود .

والعقل البشري هو النور الإلهي في بدن الإنسان ، بينما الله جل جلاله هو النور الكامل والأسمى في الوجود كله : « في القلب غريرة تسمى النور الإلهي .. وقد تسمى العقل ، وقد تسمى البصيرة الباطنة ، وقد تسمى نور الإيمان واليقين »^(١) .. « إنه الحسن السادس الذي يعبر عنه بالنور ، أو بالقلب ، أو ما شئت من العبارات » .

(١) من كتاب إحياء ٤/٢٩٩ (من نقل المؤلف في نهاية فصل : معرفة الله) .

والمعرفة الصحيحة - بناء على إدراك هاتين الحقيقةين - ما طبق فيها العقل رسالة الله : « فالعقل كالأساس ، والشرع كالبناء »^(١) .. « ولا يتصور أن يشتمل السمع (الوحي) على قاطع مخالف للمعقول »^(٢) .

ومعنى مطابقة العقل لرسالة الله : أن ما تأثر به الحقيقة العقلية هو في إطار الحقيقة الإلهية . والحقيقة الإلهية هي إذن المرجع والحكم لما تأثر به الحقيقة العقلية من بحوث ، وآراء ، و المعارف . إذ الله هو الموجود الكامل بذاته ، والإنسان بما فيه العقل هو الموجود الناقص ، الذي يرتبط وجوده بوجود الله : « وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشعريات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتبسيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتبعه حفائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقدمه ، وتارة بالتعليم وذلك في الشعريات وتفصيل أحوال المعد »^(٣) .. « فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحددان »^(٤) .

ولكي يؤدى العقل وظيفته في غير انحراف - في نظر الغزالى - يجب أن يتجرد الإنسان مما يتصل بالبدن من المحسوسات : من المتع والشهوات : « إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس ، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق »^(٥) . وهنا كان الزهد هو الطريق إلى حمل العقل للوصول إلى كشف الحقائق في غير وهم ولبس . وبالتالي :

كان التصوف هو الخطوة الثالثة في منهج الغزالى ، بعد الشك في قيم المعرف الحسية والعقلية المطروحة أمامه في مختلف الاتجاهات العديدة ، وبعد الوصول إلى حقيقة العقل في البدن ، وحقيقة الله في الوجود .

وكلما كان زهد الإنسان قريا كلما كان إدراكه لحقيقة الأشياء واضحا . ولكنه على أية حال لا يصل إلى الكشف المطلق إلا بعد فناء الجسم . وهنا دور الرسالة الإلهية باق ، طالما الإنسان قد يخالط بين الصواب والخطأ بفعل الوهم ، أو طالما لا يقدر مهما حرص على الزهد ، على أن يصل إلى الكشف المطلق . « فاما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ،

(١) معارج القدس ٥٩ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة) .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٧ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة) .

(٣) معارج القدس ص ٦١ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة) .

(٤) المرجع السابق ص ٦٠ (من نقل المؤلف في فصل العقل والنبوة) .

(٥) من كلام الغزالى في نقل المؤلف (فصل العقل والنبوة) .

بل رأى الأشياء على ما هي عليه ، وفي تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجريده عن هذه التوازع بعد الموت^(١) .

* * *

وهكذا . شك الغزالى هو طرح الاعتماد على التبعية والتقليد للمذاهب والمدارس المختلفة التي وجدت في عصره ، والتي أدى اختلافها إلى تمزيق المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة ، ووصل بالأمة الإسلامية إلى ضعف وانحطاط في مستويات : السياسة ، وال العلاقات الاجتماعية ، والارتباط على أساس من إيمان بالله وحده . وفي الوقت نفسه وضع هذه المذاهب والمدارس أمام النقد المتجرد عن الموى والغرض .

وأساس هذا النقد المتجرد هو الوقوف به عند حد العقل في الإنسان الزاهد أو عند حد العقل الزاهد ، وكذلك عند حد المسموع من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام . أى أن قوام النقد يرتكز على أساسين ، لا يفترق أحدهما عن الآخر : استخدام العقل غير المحيز ، والنظر فيما جاء في رسالة الوحي لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، لتوضيح الصحيح من الفاسد ، والحق من الباطل فيما يروج على أنه حق .

وما جاء من المعارف والأراء في هذه المدارس والمذاهب المختلفة نتيجة لهذا النقد وطبقاً لهذا المنهج في البحث هو : المقبول عند الله وعند الناس .. وهو الذي ترتبط به الأمة الإسلامية كلها لإصلاح دينها ودنياها وتجمعن على الطاعة له .

وهكذا : منهج الغزالى في البحث : من الشك .. إلى إيمان بالله وبالعقل الإنساني .. إلى المطالبة بالزهد للعلم الباحث .. هو منهج إصلاحي .. هو سبيل إلى تجميع الأمة بعد تفرق ، وتوادها بعد خصومة ، وقوتها بعد ضعف ثم هو منهج العالم في البحث يلتزم به دائمًا ، إن أراد أن يكون خادمًا للعلم وآخر الأمة . وبالأخص منهج أولئك الذين يعيشون في ظل رسالة الدين . فآخرى بهم الشك .. أ ، أخرى بهم الابتعاد عن التقليد والتبعية .. وأخرى بهم أن يستخدموا العقل ، كما يطوروه في كتاب الله وما جاء صحيحاً على لسان رسوله صلوات الله عليه : « فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهم ، والمحظى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغور »^(٢) .

* * *

(١) من كلام الغزالى في نقل المؤلف (نهاية فصل شروط الفلسف) .

(٢) من كتاب الاحياء ١٦/٣ في نقل المؤلف (نهاية فصل العقل والنبوة) .

وقوة الغزالي ليست في موسوعة معارفه وسعة اطلاعه، بقدر ما هي في تأسيس منهجه ومطالبه بتطبيقه في البحث وفي التمييز بين الحق والباطل. وهو منهج لا يقف عند عهد دون عهد بل هو منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجده.

ولذا كانت عنابة المؤلف بالكتابه عن هذا المنهج - بعض النظر عن الموازنة بينه وبين منهج ديكارت - عملاً أكاديمياً وإيمانياً. يستحق التنشئة به.

ثم ما جاء به المؤلف من شواهد ونصوص من مؤلفات الغزالي وديكارت توضح الاتفاق في خطوات منهج البحث عندهما .. لا تقل تقديرًا عن عناته بالتركيز على إبراز القيمة العلمية لأسلوب الغزالي ومنهجه ، وأثره في تمحيص المعلومات وبيان وجه الحق فيها .

وكما عنى المؤلف بهذا وذلك .. عن بثت المراجع والنصوص التي اعتمد عليها في الموازنة والتقييم . وهذا أمر ضروري لباحث يسير وفق منهج علمي سليم ، لا يعرف للادعاء مكاناً في بحثه ، ولا للعبالجة أثراً في إصدار الحكم والترجح على طول الخط .

ولكن ربما كان حرصه على العناية بإثبات المرجع والنصول قد جره إلى الاعتماد على نصوص لم يشتغلوا بتقسيم العمل العقلي للمسلمين من المستشرقين - كاكس هورتن - والوقف في صفح تفكيرهم . علمًا بأن تقسيم هؤلاء للتفكير الفلسفى على العموم - وبالخصوص الفكر الإسلامي - يخرج عن نطاق استطاعتهم الفكرية والدراسية^(١).

وما سلك فيه المؤلف مسلك الباحث المتشدد حكمه على الاختلاف بين الغزالي وديكارت في منهج البحث لديهما ، ذلك الحكم الذي عبر عنه بقوله : «إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بینا - بالمعنى الأساسي أي أنها خاصة بالشكل وليس متعلقة بالموضوع»^(٢) .. لأن الاختلاف في التعبير وفي صياغة الفكرة هو ما يتميز

(١) لأستاذنا الكبير الدكتور البهي رأيه المعروف في تقسيم عمل المستشرقين . ولا أزيد هنا أن أناقش هذا الرأى ، وإنما أود أن أشير فقط إلى أن البحث الأساسي في هذا الكتاب لم يستند إطلاقاً فيما ذهب إليه على بحوث المستشرقين . وإذا كما قد أشرنا في بداية البحث إلى أسماء بعض المستشرقين منهم ماكس هورتن ، فقد كان ذلك في معرض الحديث عن أن الفلسفة لم تمت في العالم الإسلامي بعد الغزالي ، ونحن على اقتدار تام بصحة هذه القضية . وقد ثنا هذا المحو كل من هورتن ودى بور وغيرهما .

وأعتقد أنه ليس هناك ضرر إطلاقاً في الاستشهاد بذلك في هذا المقام . فنحن لا نرفض المستشرقين جملة وتفصيلاً ولا نقبلهم أيضاً على طول الخط ولكننا نرفض ما لديهم من سلييات ونقبل ما لهم من إيجابيات . وهذا هو المنهج الذي اتبعاه في مناقشاتنا لآراء المستشرقين . وبصفة خاصة في كتابنا : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، والإسلام في مرآة الفكر الغربي .

ونحن على كل حال نقدم لأستاذنا الجليل بخالص الشكر وعظيم التقدير على تفضله بتقديم هذا الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٧٣م . ولا يفوتنا في هذا المقام أن نتوه بأنه كان صاحب الفضل في ابعاننا للدراسة في ألمانيا .

(٢) راجع المقارنة الخاتمية في نهاية الباب الثالث .

به فيلسوف عن آخر دائمًا ، ورغم ما يكون بينهما من تشابه أو اتفاق في التفكير ، وفي خطوطه ، وخطوطاته .

والمؤلف – وهو الدكتور محمود حمدي زفروق – من شباب الأزهر المستثير الذي ضم إلى ثقافته الإسلامية والعربية : ثقافة غربية . فتخرج في كلية اللغة العربية – قسم الفلسفة – في عام ١٩٥٩ م ثم تخرج في جامعة ميونيخ بألمانيا الغربية ، بعد أن درس فيها ست سنوات ، من سنة ١٩٦٢ م إلى ١٩٦٨ م واختار الفلسفة الموضوع الرئيسي لدراسته هناك .

وكتابه : « المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت » الذى نقدمه اليكم إلى القارئ المسلم .. يشير بمستقبل له مشر فى الإنتاج العلمى : يحتفظ فيه بأصله الإسلام ، مع خطوات المنهج السليم فى الحكم والتقييم .

محمد البھی
مصر الجدیدة فی ذی القعدة سنۃ ١٣٩٢ هـ
يناير سنۃ ١٩٧٣ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الرابعة

الموضع الذي يتناوله هذا الكتاب تمت دراسته في رسالة علمية باللغة الألمانية تقدمنا بها إلى جامعة ميونيخ بألمانيا عام ١٩٦٨ م . وقد أثبتت هذا البحث بالخصوص القاطعة التطابق الواضح بين المنهج الفلسفى لدى كل من الغزالى وديكارت ، وهو المنهج المعروف بالشك المنهجى . وقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذ راينهارد لاوت Reinhard Lauth ، وهو من أشد المعجبين بفلسفة ديكارت ، وكان يعلن في محاضراته أن الفلسفة الحقيقة قد بدأ بديكارت .

والمعروف أن ديكارت يحظى في الغرب بتقدير عظيم ، وأنه لقب في تاريخ الفلسفة بـأبا الفلسفة الحديثة . ومن المعروف أيضاً أن الغزالى الفيلسوف قد قوبل في الشرق ولازالت بالجحود والإهمال على المستوى الفلسفى ، واتهام بأنه قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً لم تقم لها بعده قائمة . ولكن البحث الذى نقدمه إلى القارئ يعطى صورة أخرى مختلفة تماماً عن هذا الفيلسوف ، تكشف عن مدى تهاافت الأسس التي قامت عليها التصورات الشائعة عن الغزالى .

ونحن نرغم أن هذا البحث قد لفت الأنظار إلى أمرين هامين :

أولاً : إلزاز التطابق بين أفكار كل من الغزالى وديكارت من خلال المقارنة التفصيلية بين المنهج الفلسفى لدى كل منهما .

ثانياً : وهذا أمر في غاية الأهمية من وجهة نظرنا - إلزاز التفسير الفلسفى لخروج الغزالى من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ، وتفنيد التفسيرات الصوفية واللاعقلية التي انتشرت وشاعت وكانت تصيب حقائق مقررة لدى الدارسين لفکر الغزالى ، ينقلها اللاحق عن السابق دون بحث أو مناقشة .

وقد كان أمراً مفاجئاً للأستاذ المشرف - بطبيعة الحال - أن يرى أن الغزالى قد سبق ديكارت إلى اكتشاف واستخدام الشك المنهجى . ولكنه - وهو العالم العجاد - لم يعترض على شيء مما قدمته له ، غير أنه طلب تحويل الرسالة إلى أحد المستشرين ليراجع الصوص الترجمة إلى الألمانية نظراً لأنه لا يعرف العربية . وقد تم ذلك بالفعل ، وراجعوا الأستاذ أنتطون اشبيتال A. Spitaler - وهو من كبار المستشرين الألمان^(١) - ولم يغير فيها حرفاً واحداً ، ولكنه فقط رفض فكرة أن يكون ديكارت قد تأثر بالغزالى ، وعزى هذا التشابه في المنهج إلى أنه مجرد توافق أو توارد خواطر دون

(١) وقد تلمند عليه كل من الرمليين الدكتور محمود فهمي حجازى والدكتور رمضان عبد التواب .

أن تكون هناك معرفة لديكارت بأفكار الغزالى . وقد بينت له حينذاك أن مسألة التأثير والتأثر هذه لم تكن تعنى في هذا البحث ، فهي قضية تاريخية تتطلب أدلة مادية . وكل ما يهمنى كان المقارنة الفلسفية .

وقد تم نشر الرسالة بالألمانية في حينها في طبعة جامعية . وفي عام ١٩٩٢ قامت بنشرها دار نشر كبرى وهي Peter Lang - Verlag . وتناول الرسالة بعض الباحثين الغربيين بالتعليق ، وأشارت بها الصحيفة السويسرية اليومية Neue Zuricher Zeitung تحت عنوان : هل كان في مقال كتبه « كريستوف فون فولتسوجن » Christoph von Wolzogen ؟

التزالي ديكارت قبل ديكارت ؟ وأشار الكاتب إلى أهمية الكتاب بوصفه عملاً علمياً جديراً بالاعتبار مبيناً أنه قد كشف عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجي – الذي يعد عملاً تأسيسياً حاسماً في الفكر الغربي – مرتبط بالفلسفة الإسلامية في القرن الحادى عشر ، أي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون ، كما أشار الكاتب إلى أن التطابق المدهش بين الأفكار الواردة في كتاب « المنفذ من الضلال » للغزالى وكتاب « التأملات » لディكارت يوحى في حد ذاته بأن هناك مؤثرات فيلولوجية ، وأن هذه المقارنة – التي جرت لأول مرة من الناحية المنهجية – قد برهنت على وجود تطابق أساسى في التوجه الفلسفى لكلا الفيلسوفين .

وفي نهاية مقاله أشار الكاتب إلى أن « على من يعتقد أنه يرى في الغزالى مجرد صوفى منحرز لصوفيته ويرى في ديكارت مجرد عقلانى منحاز لعقلاناته أن يعيد النظر في آرائه بالنظر إلى هذا العمل العلمى الذى يعد نموذجاً ممتازاً لاتجاه مستقبلى يمكن أن يطلق عليه اسم علم المقارنات الفلسفية » .

وقد سبق أن أشرنا في مقدمة الطبعة العربية الثانية إلى ما قاله المؤرخ التونسى عثمان الكعاك من اطلاع ديكارت على أفكار الغزالى عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب المنفذ من الضلال للغزالى لا تزال موجودة في مكتبة ديكارت بالمكتبة الوطنية فى باريس^(١) . ولكن المكتبة الوطنية فى باريس نفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت ، ونفت وجود الترجمة اللاتينية التى أشار إليها الكعاك ، وذلك فى خطاب تلقاه الرميل الدكتور عبد الصمد الشاذلى من المكتبة المذكورة فى ٢٩/٨/١٩٨٥ ردًا على استفساره عن هذا الموضوع بعد حوار دار بيننا فى هذا الصدد . وقد توصل الدكتور الشاذلى – الذى يعمل فى جامعة جوتينجن بألمانيا – إلى شواهد توحى بتأثر ديكارت

(١) فى عددها رقم ٢٨١ الصادر فى ١٢/٢/١٩٩٣ م صفحة ٢٩ .

(٢) راجع فى ذلك من ذلك من المجلد الأول من « محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي » - عناية (الجزائر) ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

بأفكار الغزالى . فقد أشار الدكتور الشاذلى فى مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب «المقذ» إلى إثبات أن ديكارت كانت تربطه صلة صداقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربي لكتاب المقذ . ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس Jacob Golius (1596م - 1667م) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinus Warner - وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه - مخطوط لكتاب المقذ . وقد آل هذا المخطوط عام 1665م إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، أى بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاماً فقط . وهذا المخطوط موجود الآن في مكتبة جامعة ريك بليدن تحت رقم : (1) Or.946 . وفضلاً عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية فى باريس مخطوطة لكتاب المقذ تحت رقم : (Fol. 25-24) 1331- . كان معروفاً في العصر الذى عاش فيه ديكارت^(١) .

والموضوع لا يزال في حاجة إلى مزيد من البحث حتى يمكن التوصل إلى حكم قاطع في هذه القضية . وقد أبدت بعض الجهات في فرنسا رغبتها في ترجمة الكتاب إلى الفرنسية . ويعكف حالياً أحد الباحثين الفرنسيين على القيام بترجمة الكتاب من النص الألماني إلى اللغة الفرنسية .

ولست نقصد من وراء الكشف عن الصلة بين منهجهي ديكارت والغزالى أن نتعنى بأمجاد أسلافنا ونجتر ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا ، وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي يعني منه الكثيرون منا إزاء الغرب ، وذلك باستعادة الثقة في أنفسنا وتراثنا بهدف أن يكون ذلك حافزاً لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسیخ دعائم نهضة فكرية جديدة وبناء فلسفه إسلامية جديدة .

ومن جانب آخر لست أجد تبريراً لهذا الميل الذي ينحو إليه البعض والذي يتمثل في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في عقولنا ، وأعني بذلك تلك النغمة التي نجدها في بعض البحوث العربية التي تعلق دائمًا من كل فكرة تجدها في الفلسفة الغربية ، وتقلل في الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية^(٢) .

إن التراث الإنساني أخذ وعطاء ، ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . والعقل الإنساني - كما قال ديكارت أيضاً - أعدل الأشياء قسمة بين الناس . ولا يجوز لنا أن ننسى أنها أصحاب حضارة عريقة قدمت الكثير للإنسانية . وإذا كان عطاها قد توقف في القرون الأخيرة بفعل عوامل كثيرة فليس معنى ذلك محها من تاريخ الحضارات .

Al - Ghazali: Der Erretter aus dem Irrtum. herausg.von Elschazli . XXXIV f.,amburg 1988. (١)

(٢) انظر - على سبيل المثال - كتاب : في عالم الفلسفة للمرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ١١٧ ، القاهرة ١٩٤٨ .

وكانت أمل في أن يتوجه بعض الباحثين في الحقل الفلسفى إلى الاهتمام بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية الحديثة . فالأمر لا يقتصر على التشابه الواضح بين ديكارت والغزالى ، بل يتعداه إلى فلاسفة آخرين . ففكرة السببية لدى الغزالى هي نفسها لدى ديفيد هيوم ، ومذهب الذرات الروحية لدى ليپيتز له ما يماثله في مذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم . وهناك صلة وثيقة بين اسبينيوزا والفكر الإسلامي عن طريق الترجمات اللاتинية وعن طريق موسى بن ميمون ، ولدى ابن عربى أفكار لها ما يماثلها لدى اسبينيوزا ، ولاين سينا أفكار لها ما يماثلها لدى ديكارت وغيره . ولا تعدم أن تجد صلة بين ميتافيزيقا الغزالى وكانت . وهذا كلها مجرد أمثلة وليس حصرًا للمجالات التي يمكن البحث فيها عن صلات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية الحديثة . أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في العصر الوسيط فقد توفر على بعثتها العديد من الباحثين في أوروبا . وقد أشرنا إلى ذلك بشيء من التفصيل في نهاية الباب الأول من كتابنا هذا .

وفي ختام هذه المقدمة نأمل أن يكون في إعادة نشر هذا الكتاب فائدة لقارئ أو نفع لباحث .
والله من وراء القصد .

أ . د . محمود محمد زقروق
صفر ١٤١٨ هـ
يونية ١٩٩٧ م

بين يدي البحث

توجد هناك إشارات عامة قصيرة ، في بعض المراجع التي تتحدث عن الغزالى ، تشير إلى وجود شبه بين منهج الشك عند كل من الغزالى وديكارت . ولكن لم يحدث حتى الآن أن عقدت مقارنة إيجامالية أو تفصيلية بين أفكار الفيلسوفين تبين مدى هذا الشبه وأهميته . وفي هذا الكتاب نريد أن تقوم بعقد مقارنة شاملة بين منهج الشك عند الغزالى وديكارت . وسيتضمن للقارئ من خلال هذه الدراسة أن ما بين الغزالى وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه إلى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجى فى تأسيس فلسفتهما . وهذا موضوع لم يلتقط إليه أحد من الباحثين حتى الآن .

وسيكون تركيزنا أساساً - في هذه المقارنة - على الناحية الفلسفية للبحثة ، بمعنى تفسير الاتفاق في فكر الفيلسوفين من وجهة النظر الفلسفية الخالصة . ولن نعرض هنا الناحية التاريخية ، أى بحث مسألة ما إذا كان هناك تأثير لأفكار الغزالى على ديكارت بطريق مباشر أو غير مباشر أم لا^(١) .

وقد يتساءل البعض : كيف يتحقق عقد مقارنة كهذه بين ديكارت - الذى يعتبر أباً للفلسفة الحديثة ، والذى بدأت الفلسفه به ومعه عصرًا جديداً يختلف عن العصر الوسيط - والغزالى الذى يشاع عنه أنه هدم الفلسفه في العالم الإسلامي؟^(٢) .

أليس هناك من البون الشاسع بينهما مثل ما بين الفكر فى العصر الوسيط والعصر الحديث ؟ أو بتعبير آخر : أليس الغزالى وديكارت على طرفي تقىض ؟

(١) يميل M.M. Sharif في كتابه Muslim Thought إلى القول بأن : «الانقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالى لم يجيء عفراً ، وإنما هو نتيجة طبيعية لعرف الأول على أفكار الثاني خلال الترجمات المتعددة ، وعن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا ديكارت في الأقياس من الغزالى .. (راجع ص ٩٩ وما بعدها من ترجمة د . أحمد شلبي للكتاب المذكور تحت عنوان : الفكر الإسلامي . مكتبة التضامن المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م) . ونحن وإن كنا لا نريد الآن في هذا البحث أن ثبت أو ننفي تأثير ديكارت بالغزالى فذلك يرجع في رأينا إلى أن هذا الموضوع في حاجة إلى بحث خاص للتأكد من اطلاع ديكارت على ترجمة الكتاب المقدم من الضلال بالذات ، نظراً لأن الغزالى قد عرض فيه منهجه الفلسفى . والإجابة عن ذلك تتطلب الإجابة عن سؤال آخر وهو : هل ترجم المقدم من الضلال كله أو بعضه أصلاً في العصر الذي عاش فيه ديكارت أو قبله ، وهل كان هذا الترجم معروفاً في أوروبا حتى يكون ديكارت قد أطلع عليه ؟ ونظراً إلى أن أحداً لم يبحث هذه القضية حتى الآن فإن الضمير العلمي يوصى - رغم ما سيراه القارئ في هذا الكتاب من تطابق أفكار الغزالى وديكارت - بالتوقف في الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو بالسلب .

ملحوظة : لقد كتبنا هذا الكلام منذ حوالي ثلاثة عقود . ومنذ ذلك الحين توصل بعض الباحثين إلى إثبات أن هناك بعض الشواهد التي توحى بأن ديكارت قد تعرف على نحو ماعل أفكار الغزالى - راجع في ذلك مقدمةنا للطبعة الرابعة .

(٢) انظر على سبيل المثال : الأخلاق عند الغزالى للدكتور زكي مبارك (الطبعة الأولى) ص ٢٥٩ .

ونظراً إلى ما للإجابة عن هذه التساؤلات من أهمية قبل الدخول في تفاصيل هذه الدراسة فإننا سنشير فيما يلي إلى ما يوجه إلى الغزالى في هذا الصدد من اتهامات ونقوم بالرد عليها إجمالاً . هناك اتجاه شائع في تاريخ الفلسفة لا يزال يجد من الباحثين من يؤيده حتى اليوم يذهب إلى أن الغزالى ليس فلسفياً ، وذلك لأنه هاجم فلاسفة أصحاب الاتجاه الإغريقي - وبخاصة في كتابه *تهاافت الفلسفة* - هجوماً عيناً قاسياً ، كان من عواقبه انهيار الفلسفة في الإسلام انهياراً يكاد يكون تاماً ، فلم يقم لها قائمة منذ ذلك الحين ، ولم يعد يسمع لها أى صوت .

وعلى الرغم من أن البحوث الحديثة قد كشفت عن خطأ هذا الرأي وبعده عن الصواب فإنه مع ذلك يعود إلى الظهور مرة ثانية في صورة أخرى . وذلك بادعاء أن الغزالى وإن كان لم يرفض الفلسفة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد فلسفياً ، لأنه وإن كان قد أجاز الفلسفة (كما أجاز النصوص أيضاً) فإن ذلك كان بهدف انتزاعهما من معسكر المبتدعة وضمهما إلى الإسلام السنى^(١) .

وأنصار هذه النظرية - التي تنسب للغزالى اتجاهها غير فلسفى . يرون في الغزالى - بوجه خاص - رجل الدين الإسلامي الكبير الذي كان همه هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية^(٢) . وينطوي هذا الرأى على مقوله خاصة تمثل في استحالة الالقاء بين العقل والعقيدة ، وهذا أمر لا ينطبق بحال من الأحوال على آراء الغزالى - كما سنرى في هذا الكتاب - أو هم يرون في الغزالى متصوفاً أدار ظهره للعقل^(٣) .

ولتأييد هذه النظرية قد يمكن إضافة الحقيقة التالية : وهي أن الغزالى لم يعتبر نفسه فلسفياً . وللرد على ذلك نقول : إن هذه الاعتراضات الموجهة ضد فلسفة الغزالى تبدو مبنية على فهم خاطئ للفلسفة كفلسفة . وهذه دعوى نذكرها هنا في هذه المقدمة ، وتحتفل التفاصيل التي يتضمنها هذا البحث بالبرهنة عليها . وأما ما يتعلق بمسألة فهم الغزالى نفسه لعمله العلمي فنود أن نشير إلى أن من الممكن أن يكون هناك مفكر لا يدعى لنفسه صفة الفلسفة وهو في الواقع

(١) انظر في ذلك مادة « فلسفة » التي كتبها R.Arnaldez في :

The Encyclopaedia of Islam. Vol. II. Leiden-London 1964

(٢) راجع مثلاً كتاب A History of Muslim Philosophy.

By M.M. Sharif, wiesbaden 1963, I, p. 556

(٣) انظر أيضاً : H.J. Storig جزء ١ ص ٣٥١ من كتابه :

Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt-M, 1971.

حيث يذهب - كما اعتقد غيره من مؤرخي الفلسفة - إلى أن الغزالى كان يمثل الاتجاه الصوفى المضاد للفلسفة الأرسطية ، وأنه قد ركز كلية إلى جانب العقيدة ضد المعرفة ، واتخذ لنفسه موقفاً ارتياحاً تشكيكاً ضد كل علم وفلسفة .

يستطيع بحق أن يعتبر نفسه فيلسوفاً ، في حين أن هناك كثيرين يزعمون أنهم فلاسفة وهم في واقع الأمر غير جديرين بهذه التسمية^(١) .

وما لا شك فيه أن الغزالى كان شخصية إيمانية عظيمة ، ولكن لا يجوز - لهذا السبب - أن ينكر المرء أنه كان طيلة حياته باحثاً عن الحقيقة بكل ما تضمنه هذه الكلمة من معنى ، وبالنظر إلى ذلك يمكن مقارنته بالقديس أوغسطين^(٢) الذي كان أيضاً شخصية دينية كبيرة وفي الوقت نفسه كان فيلسوفاً . أما ما يتعلق بالرأى الذى يزعم أن الغزالى بكتابه « التهافت » قد أراد أن يقوض دعائم الفلسفة أو هو قد قوضها بالفعل ، فإننا نقول ردًا على ذلك : إن الغزالى نفسه قد أراد أن يفهم « التهافت » على أنه نقد وهدم للتعاليم المتناقضة للفلاسفة العرب الأرسطيين ، ولم يرد به التعبير عن إنكار الفلسفة والعقل السليم .

أما ما يتعلق بالأدلة القائلة : إن تأثير الغزالى - تاريخياً - قد وضع نهاية للفلسفة الإسلامية فنود أن نشير أولاً إلى أنه - على فرض أن انحطاط الفلسفة الإسلامية قد وقع بالفعل - فإنه لا يجوز وضع الفلسفة من حيث هي فلسفة وضعاً مساوياً لأفكار معينة أصبح لها الانتشار والقبول على الصعيدين التاريجي والاجتماعي ، فخصائص الفلسفة لا تمثل في شيء من ذلك . وفضلاً عن هذا فإنه يمكن أن يطرح سؤال آخر عمما إذا كان لهذا الانحطاط أسباب أخرى فعالة أدت إليه أم لا^(٣) وهذه مسألة ليس هنا الآن مجال حلها .

(١) انظر في ذلك :

Reinhard Lauth: *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*: Munchen, 1976, P. 15

(٢) ولد في عام ٣٥٤ في تاجستا بشمال أفريقيا (الآن سوق الأخراس بالجزائر) ، ومات في عام ٤٣٠
انظر الكتاب التالي الذي أنله H. Frick والذي عقد فيه مقارنة بين الغزالى في كتابه « المقدمة » وأوغسطين في كتابه « الاعترافات » : Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins konfessionen, Leipzig 1919.

(٣) انظر فيما يتعلق بذلك - على سبيل المثال - ما يأتى :

(أ) الدكتور أبو العلاء عفيفي في مقدمته لكتاب مشكاة الأنوار للغزالى (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ٣٣ حيث يقول : « كانت الفلسفة المشائية العربية - أي الفلسفة الأرسطية المتصبغة بصبغة الأفلاطونية الحديثة - قد استندت جمجمة أغراضها قبل الغزالى . وكانت قد بلغت ذروتها في مؤلفات الشيخ أبي علي بن سينا ومدرسته بحيث لم يكن مقدراً لها إلا الهبوط والتراجع والتخلص عن مكانها لغيرها من المناهب في الميدان التفكري الإسلامي . ولم تكن الطامة التي وجهها الغزالى لهذه الفلسفة - مثلاً في كتابات ابن سينا خاصة - إلا عاملاً جديداً زاد من سرعة هذا الهبوط .

(ب) وينحو هذا النحو أيضاً جولد تسيره في بحثه عن الفلسفة الإسلامية واليهودية المشهور في (حضارة العصر الحاضر) انظر : Kultur der Gegenwart 1.5, p. 63, Berlin 1909.

(ج) ويشير M.S. Sheikh إلى ذلك أيضاً في ص ٦٢٢ من كتاب : A History of Muslim Philosophy . الذي سبق الإشارة إليه، ويرى أنه لا يمكن الادعاء ببساطة أن مفكراً واحداً يتحمل مسؤولية انحطاط المخاترة الإسلامية منذ القرن الثاني عشر؛ وفضلاً عن ذلك فإن الغزالى نفسه لم يذر ظهره أبداً للفلسفة . وكان على إيهامه واسعة بكل علوم عصره .

وبصرف النظر عن كل ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون هذا الانحطاط المزعوم للفلسفه الإسلامية - منذ القرن الثاني عشر - قد وقع بالفعل ، فإن هناك من الباحثين من يرى أن هذا الادعاء ما هو إلا مجرد أسطورة في مجال العلم يجب أن تأخذ طريقها إلى المتحف^(١) .

وعلى الجملة فإنه ينبغي النظر إلى موقف الغزالي النقدي من مسائل الفلسفه نظرة عادلة تضع هذا النقد في مكانه الصحيح ولا تخلط بينه وبين إنكار الفلسفه من حيث هي فلسفة . وفرق ذلك كله تزيد أن نشير إلى أن الغزالي بجانب عمله كناقد كان أيضًا صاحب عمل خلاق في ميدان الفلسفه ، وكان مفكراً أصيلاً^(٢) .

ولستنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالي بمنهجه الفلسفى قد تقدم عصره بعده قرون ، ولم يلحقه في أفكاره إلا ديكارت أبو الفلسفه الحديثه .

والكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القارئ يشتمل على أربعة أبواب : أولها حول « دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى »^(٣) . وقد قصدنا بهذا الباب إلقاء الضوء على المناخ العقلى الذى هياه الإسلام لقيام حركة فلسفية أصلية فى المجتمع الإسلامي . ومن ناحية أخرى الإشارة إلى الأثر الذى أحدثه الفلسفه الإسلامية فى الفلسفه الأوروبية بعد انتقال الفكر الفلسفى الإسلامي إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية العديدة التى قام بها الأوربيون فى هذا الصدد .. وبذلك يعد هذا الباب على نحو ما بعثابة تمهد أولى للبحث الأصلى فى هذا الكتاب . أما الباب الثانى فإنه يتضمن مدخلًا تاريخيًا عن الغزالي ومؤلفاته والاتجاهات الفكرية فى عصره . أما الباب الثالث - وهو الباب الرئيسى فى الكتاب - فإنه يشتمل على مقارنة أفكار الغزالي وديكارت بالتفصيل . وعلى نتائج هذا الباب تبني نقاط البحث فى الباب الرابع والتى تتناول آراء الغزالي الأساسية فى العقل ومدى قدراته المعرفية ، كما تتعرض فى هذا الصدد للعلاقة بين العقل وكل من التصوف والبُوَّبة عند الغزالي مع الإشارة بين حين وآخر إلى ما قد يكون هناك من وجہ شبه فيما يتعلق بهذه النقاط بين أفكار ديكارت والغزالى .

(١) انظر في ذلك من ٢٢٣ و كذلك من ١٧ و ٢٣٠ من كتاب فلسفة الإسلام لماكس هورتن :

Max Horten: Die Philosophie des Islam. Munchen 1924

انظر أيضاً ديوبر De Boer في كتابه تاريخ الفلسفه في الإسلام (ترجمة د. أبو ربيه) ص ٢٣١ حيث يقول :
كثيراً ما يقال إن الغزالى قضى على الفلسفه فى الشرق قضاء ميرما لم تقم لها بعده قائمه ، ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفه وطلابها بعد عصر الغزالى مئات بل ألفنا .

(٢) انظر في ذلك أيضاً : (رينان) في كتابه عن ابن رشد ص ٩٦ :

(٣) لقد أضفنا هذا الباب إلى الكتاب ابتداء من الطبعة الثالثة .

وإنا إذ نضع فلسفة الغزالى من خلال هذه الدراسة فى ضوء جديد فإننا نأمل أن يمهد ذلك السبيل لإعادة النظر فى الحكم على فلسفة الغزالى التى هضم حقها فى تاريخ الفلسفة عبر القرون . وإذا كان لنا من هدف آخر من وراء هذا الكتاب غير إبراز هذا الجانب المشرق من فلسفة الغزالى ومقارتها بفلسفة ديكارت ، فذلك هو أن هذا الكتاب يمثل فى الوقت نفسه دعوة عامة لل المسلمين بوجه خاص لإعادة النظر فى الأسس الفكرية التى يقوم عليها تفكيرهم فى عصرنا الحاضر . فالمسلمون فى شتى بقاع الأرض فى أشد الحاجة اليوم إلى مثل هذا المنهج الفلسفى الغزالى ، إذ كانوا يريدون حقاً أن تكون لهم أصالتهم الفكرية وطريقهم المستقل فى جهودهم نحو تطوير حياتهم ومجتمعهم . وستظل دعوة الغزالى إلى التحرر من التبعية العقلية والجمود الفكري دعوة حية متتجدة على مر الزمان ، لأنها دعوة إلى تحقيق إنسانية الإنسان . وكأنى بالغزالى بوجه هذه الدعوة إلى المسلم المعاصر الذى تحيط به شتى الاتجاهات الفكرية المتناقضة من كل جانب ، فإذا به ينساق وراء التقليد الأعمى الذى فيه هلاكه الحق .

يقول الغزالى :

« فجانب الاشتغال إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، ليكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائداً ينادون عليك بأنه أهلكك وأصلوك عن سواء السبيل . وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائداً ، فلا خلاص إلا في الاستقلال .. ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث . لستدب للطلب ، فما هي بك في نفعاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يضر ، ومن لم يضر بقى في العمى والضلال »^(١) .

(١) ميزان العمل ص ٤٠٩

البَابُ الْأَوَّلُ

دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى

الفصل الأول

موقف الإسلام من العقل

الحديث عن دور الإسلام في تطور الفكر لا بد من التمهيد له بعرض موقف الإسلام من العقل ، إذ أن هذا الموقف هو الذي يستطيع أن يتيح لنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام في تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة . وعلى هذا سينقسم بعثنا فى هذا الباب إلى قسمين أولهما عن موقف الإسلام من العقل وثانىهما عن دور الإسلام في تطور الفكر .

أولاً : موقف الإسلام من العقل :

١ - تمهيد :

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكرًا فلسفياً ، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متتارة فيما خلفوه لنا من ثور وشعر ، ولكنها كانت من فلتات الطبع وخطرات الفكر كما يقول الشهرياني^(١) (٤٧٩ هـ - ٥٤٨ هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو خاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان متشرداً لديهم من آراء وأفاصيص ، لقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعرفة الكلدانين والصيادلة ، و المعارف طيبة تجريبية مصحوبة بالرقي والزائم والتمائم ، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالي والغيلان والشياطين ، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية ، وشعر في الرهد تغلب عليه العناصر الخلقدية والروحية ، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة ، لأن التفكير الفلسفى لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام^(٢) .

فقد بعث الإسلام فيهم حياة جديدة . ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، وأنشئوا حضارة زاهرة كانت

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٦٠ دار المعرفة بيروت ١٩٨٢ م . راجع أيضاً طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم (صاعد بن أحمد) الذي يقول في معرض كلامه عن علم العرب في الجامعية (ص ٤٥ طبعة بيروت) : « وأما علم الفلسفة فلم ينتحلهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به » . انظر للمزيد من التفصيل عن ذلك في : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٣١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ م) .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص ١٥/١٦ دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م ، راجع أيضاً دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبد الشمالي ص ٨٩/٩٠ بيروت ١٩٧٩ م .

من أطول الحضارات عمرًا في التاريخ . وفي هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون في الجهود الفلسفية وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم .

٢ - الإنسان في نظر الإسلام :

لقد كان حجر الأساس في هذا البناء الجديد يتمثل في نظرية الإسلام إلى الإنسان . فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض^(١) . وقد فضل الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريماً كما تعبير عن ذلك آيات القرآن^(٢) . وهذه الكرامة التي اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة ، فهي حماية إلهية للإنسان تنتطوي على احترام حريته وعقله وفكره وإرادته ، وتنطوي أيضاً على حقه في الأمان على نفسه وماليه وذراته^(٣) . وهذه الكرامة تعني في النهاية الحرية الحقيقية . وهي تلك الحرية الوعية المسؤولة التي تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسؤولية التي أشار إليها القرآن في قوله ﴿هُنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَبَالِ فَأَيُّنَّا أَنْ يَحْمِلُنَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحْلَهَا إِنْسَانٌ﴾^(٤) .

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسؤولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق له هذا الكون بما فيه يمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . ويشير القرآن إلى ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى : ﴿وَسَخَرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ ، إن في ذلك آيات لقوم يفكرون^(٥) .

والتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينفي أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز أن يقف منه موقف اللا مبالاة بل ينبعى عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً . وإيجابيته تمثل في درسه والنظر فيه للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير . والاستفادة من كل هذه المسرفات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر في ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدي إلى الرقي المادي ، وفي الوقت نفسه

(١) مصداقاً لقوله تعالى : ﴿هُنَّا جَاعِلُونَ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة الآية ٣٠ .

(٢) مثل قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَمْنَا بَنِي آدَمْ وَهَمْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيَّابَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ خَلْقِنَا تَقْضِيلًا﴾ الإسراء الآية ٧٠ .

(٣) راجع أيضاً دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٣ ما بعدها . دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

(٤) الأحزاب الآية ٧٢ .

(٥) الجاثية الآية ١٣ .

إلى الرقي الروحي . يقول القرآن ﴿سَرِّهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ﴾^(١) .

٣ - العقل ووظيفته :

ولم يلغ الإنسان كل هذا التكريم الذي سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذي اختصه الله
به وميذه به على سائر المخلوقات ، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعویل عليه في أمور العقيدة والمسؤولية
والتكليف . ولا تأتي الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم إلا في مقام التعظيم والتبيه إلى
وجوب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيات القرآنية التي وردت الإشارة فيها
إلى العقل^(٢) . ولم يكن من قبيل المصادفة أن تكون الإشارة إلى العقل في القرآن في صيغ
عديدة ، فارة بلفظ القلب أو القواد ، وتارة ثانية في صيغة أفعال بلفظ المفرد أو بلفظ الجمع
مثل : يعقلون - يفهمون - يتفكرون - ينظرون - يصررون - يعتبرون -
يتذمرون - يعلمون - يتذكرون ، وتارة ثالثة في صيغة أولي الألباب أو أولي الأ بصائر أو أول
النهي . فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التي أراد الله للعقل الإنساني أن يمارسها
في هذا الوجود^(٣) .

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه .. فهو يخاطب العقل
الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويعتظر ويتأمل
ويحسن التلير والرواية^(٤) .

وقد وعى رجال الفكر الإسلامي القيمة الكبرى التي يسبغها الإسلام على العقل فقال عنه حجة

(١) فصلت الآية ٥٣ .

(٢) العقل من حيث مدلوله اللغطي العام ملكة يناظر بها الواقع الأخلاقي أو الملح عما هو محظوظ ومنكوس .
ومن هنا كان اشتقاءه من مادة عقل التي يؤخذ منها العقال . وفي ذلك يقول الجاحظ : « وإنما سمى العقل عقلاً
لأنه يزم اللسان ويختلطه عن أن يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمفسدة كما يعقل العبر ». وللعقل خصائص
عديدة : منها أنه ملكة الإدراك التي يناظر بها الفهم والتصور وإدراك الأمور ، ومنها أنه ملكة الحكم فهو يتأمل فيما
يدركه ويقول على جميع وجوهه ويخصم عليه . ويحصل بملكه الحكم ملكة الحكم أيضاً ، وذلك إذا انتهت حكم
المحكم به إلى العلم بما يحسن وما يقبح وما يبني له أن يطلبه وما يبني له أن يأبه ، ومن خصائص العقل أيضاً
الرشد وهو تمام النضج : فالعقل الرشيد ينجو به الرشاد من الوقوع في مهاري الفوضى والانتلال . راجع : التفكير
فريضة إسلامية للأستاذ عباس العقاد ص ٨ وما بعدها ، دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٦٩ م ، وتجديد الفكر
العربي للدكتور زكي نجيب محمود ص ٣١٠ . دار الشروق بيروت ١٩٧١ م .

(٣) وردت مادة عقل وما اشتق منها في القرآن تسعة وأربعين مرة ، ووردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين
مرة ، ومادة فكر وما اشتق منها ثمانى عشرة مرة ، وورد تعبير أولي الألباب ست عشرة مرة . هذا بالإضافة إلى
عشرات المرات التي وردت فيها بقية الألفاظ التي تعبر عن وظائف العقل المختلفة .

(٤) التفكير فريضة إسلامية ص ٢٠ .

الإسلام الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) إن العقل (أنموذج من نور الله) ^(١) وقال عنه الجاحظ (توفي عام ٢٥٥ هـ) إنه وكيل الله عند الإنسان ^(٢).

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء هذه الوظيفة يعد تعطيلاً للحكمة التي أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطى الإنسان حاسة من الحواس التي أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التي خلقت من أجلها . وهؤلاء الذين يفعلون ذلك يصفهم القرآن بأنهم أحط درجة من الحيوان حيث يقول : ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَمْ أَعْيُنْ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بِلَهُمْ أَصْنَافٌ﴾ ^(٣) . ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا . يقول القرآن حكاية عن الكفار يوم القيمة ﴿وَقَالُوا لَوْ كَانَا نَسْعَمُ أَوْ نَعْقَلُ مَا كَنَا فِي أَصْحَابِ السَّعْيِ ، فَاعْرُفُوا بِذَنْبِهِم﴾ ^(٤) .

ولهذا كانت دعوة القرآن للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل . وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجباً دينياً وفرضية إسلامية . ومن هنا قرر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذنا من آيات القرآن العديدة في هذا الشأن ^(٥) .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً في الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلاً بسؤال عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك الحسية وفي ذلك يقول القرآن ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾ ^(٦) .

٤ - تمهيد الطريق أمام العقل :

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التي أرادها الله كان حرص الإسلام شديداً على إزالة كافة العوائق التي تعيق العقل عن ممارسة نشاطاته . ولهذا طالب الإسلام بتحطيم هذه العوائق ليشق العقل طريقه لفهم الصحيح والتفكير السليم . ويتجلى لنا ذلك واضحاً من النقاط التالية :

(١) مشكاة الأنوار للإمام الغزالي ص ٤٤ . القاهرة ١٩٦٤ م .

(٢) نقل عن : تجديد الفكر العربي ص ٣١٠ .

(٣) الأعراف الآية ١٧٩ .

(٤) الملك الآية ١١ ، ١٠ .

(٥) فصل المقال لأن ابن رشد ص ١٠ (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان فلسفة ابن رشد - المكتبة الخمودية التجارية بالأزهر ١٩٦٨ م) .

(٦) إسراء الآية ٣٦ .

(أ) رفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى . فـالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون نهانا في الوقت نفسه عن التقليد الذي فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره في الوجود . فالتقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز . وهذا عاب القرآن على المشركين تقليدهم الأعمى لأعراضهم وتقاليدهم وأسلافهم مستنكراً مثل هذا التقليد . وفي ذلك يمحكم عنهم قوله ﴿حسينا ما وجلتنا عليه أيامنا﴾ ويسأله في استنكار : ﴿أولو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون؟﴾^(١) . وقد حذر النبي ﷺ من التقليد الأعمى قائلاً : « لا تكونوا إمامة »^(٢) بمعنى لا تكونوا مقلدين للآخرين تقليداً أعمى .

(ب) القضاء على الدجل والشعوذة والاعتقاد في الخرافات والأوهام وإبطال الكهانة . فلا كهانة في الإسلام وليس هناك مخلوق يتحكم باسم الدين في رقاب العباد ، فلا ضر ولا نفع إلا بارادة الله الذي يقول لنا في القرآن إنه أقرب إلينا من جبل الوريد . وأنه قريب يجيب دعوة من يدعوه . والرسول ﷺ يقول « إذا سالت فسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله »^(٣) . وعوائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مقررات العقل السليم . وقد وقف الرسول بحزم في وجه الخرافات والأوهام . وعندما مات ابنه إبراهيم تصادف أن كسوف الشمس في ذلك اليوم ، فقال البعض إن كسوف الشمس هو مشاركة في الحزن على موت إبراهيم . وقد واجه النبي ذلك بجسم قاطع قائلاً : « إن الشمس والقمر آيات الله لا يكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد »^(٤) .

(ج) تركيز الإسلام على المسؤولية الفردية . فكل فرد مسئول عن أعماله مسئولية تامة ، وليس هناك خطيئة موروثة ، ولآيات القرآن في هذا الشأن واضحة صريحة . وهذه المسؤولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه في الأمان على نفسه وعقله وماله . وقد جعل الإسلام الأمان على العقل من بين المقاصد الضرورية الأساسية التي قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا . وهذه المقاصد الضرورية هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٥) .

(د) حرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهيمن من السلطة الدينية ورفعه

(١) المائدة الآية ١٠٤ .

(٢) رواه الترمذى ونصه : « لا تكونوا إمامة : تقولون إن أحسن الناس أحسنا ، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تخسروا وإن أساءوا فلا ظلموا » .

(٣) رواه الترمذى وإمام أحمد

(٤) رواه البخارى ومسلم .

(٥) انظر المواقف للشاطبى ج ٢ ص ١٠ ، دار المعرفة - بيروت .

إلى مقام العزة التي يقول القرآن فيها ﴿وَلِلّهِ الْعَزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) ، ويقول الرسول أيضاً « اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس »^(٢) ، كما قرر الإسلام ألا طاعة لخالق في معصية الخالق ، وأن المؤمن لا يخشى في الحق لومة لأثم .

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقى الذى يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعي ويفهم . وبهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيده ، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده ، وبهذا - كما يقول الشيخ محمد عبده - تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منها وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والتفكير^(٣) . وقد كان لهذا الموقف الأساسي للإسلام من العقل أثره العظيم فى صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية .

وبعد هذا التمهيد الضروري عن موقف الإسلام من العقل يحق لنا الآن أن ننتقل إلى الحديث عن دور الإسلام في تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة .

(١) المنافقون الآية ٨ .

(٢) رواه تمام في فوائد ابن عساكر في تاريخه . والحديث معناه صحيح وإن تكلم علماء الحديث في سنته .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٣٣ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩ م) .

الفصل الثاني

دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى

وهذا الموضوع نريد أن نتناوله من ناحيتين : أولهما تمثل في الإشارة إلى بعض الأفكار المهمة التي اشتغلت عليها تعاليم الإسلام وكان لها أثراًها ولأيصال في تطور الفكر ، وثانيهما تمثل في الإشارة إلى انتقال الفكر الإسلامي إلى أوروبا ومدى ما قام به هذا الفكر من تشطيط ودعم للنهضة الفكرية والحضارية في الغرب .

١ - الجانب الفكري :

(أ) نظرة عامة :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية في أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل ، وازدهرت في بلاد المسلمين كافة ، وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الإسلامي مع هذه الثقافات المختلفة . ولم يرفض المسلمين ثقافة من الثقافات لمجرد الرفض ، وإنما ساروا في ذلك على مبدأ قرآنى يقول : «فَمَا الرِّيدُ فِي دِهْبٍ جَفَاءٍ وَمَا مَا يَنْعِنُ النَّاسُ فِيمَكْثُ فِي الْأَرْضِ»^(١) وهذا يعني قبول كل ما هو إيجابي نافع ورفض كل ما هو سلبي لا خير فيه . وقد كانت كلمات الرسول عليه السلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسئلة»^(٢) وقوله : «الحكمة ضالة المؤمن»^(٣) أي هي ذلك الشيء الذي ينشده المؤمن ، فإذا وجدها في أي مكان أخذها - كانت هذه الكلمات نبراساً يضيء للعقل طريقها نحو العلم والمعرفة بلا حدود .

وقد رفع القرآن من شأن العلماء في آيات صريحة وأشادت أول كلمات نزلت من السماء على محمد ﷺ بالعلم ، واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله ، لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه ويعون روعة الكون وجمال الخلق وجلال الخالق . وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء .

(١) الرعد الآية ١٧ .

(٢) رواه ابن ماجه بلفظ « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ومن الواضح أن لفظ المسلم هنا يعني الفرد المسلم رجلاً كان أو امرأة .

(٣) رواه الترمذى وابن ماجه .

ولم تكن الأسس التي وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية ، وإنما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها في المجتمع الإسلامي ، فكان دولة الإسلام أرحب الدول صدراً وأسماها فكراً مع الفلسفة والفلسفه ، ومن أصبح من الفلاسفة المسلمين يوماً بمكره فأيما كان ذلك من كيد السياسة ، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حجر على الأفكار . فالإسلام بتعاليمه يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية إنسانية دون أن يخشى عليه طالما وجد من المتسبيين إليه من يستطيع فهمه في أصوله وغایته^(١) . ولم يخلت أأن وقف الدين الإسلامي عقبة في سبيل البحث في العلوم الطبيعية على نحو الذي شهدته أوروبا في العصور الوسطى ، بل كان الإسلام دائمًا وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمين في هذا المجال .

وبالإضافة إلى ما تقدم نجد في القرآن شواهد لا حصر لها يتجلّى لنا منها إطلاق القرآن للطاقات الفكرية إطلاقاً لا حد له . ومن بين هذه الشواهد ما يلى^(٢) :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكافر والمنافقين ، وعقب عليها تعقيباً مقتناً مستخدماً في ذلك أنصب البراهين وأقوى الأدلة . فالكافر مثلًا حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : *هـما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحي وما يهلكنا إلا الدهر*^(٣) يعقب القرآن على ذلك بقوله : *هـوما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظلون*^(٤) وهذا يفرق القرآن بين الظن والعلم ، موجهاً نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي .

ويختبر القرآن من إصدار الأحكام في أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع في الخطأ والتناقض . فيقول *هـولا تقف ما ليس لك به علم*^(٥) . وعندما زعم الكفار أن الملائكة إثاث عقب القرآن على زعمهم بقوله : *هـأشهدوا خلقهم؟ ستكتب شهادتهم ويسألوهون*^(٦) . وهنا يريد القرآن أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التي تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لابد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

(١) راجع : التفكير فريضة إسلامية ص ٥٩ / ٦٠ والتفكير الإسلامي في تطوره للدكتور محمد البهـى ص ١٠ مكتبة وهـة بالقاهرة ١٩٨١ م .

(٢) انظر تأملات في الفكر الإسلامي للدكتور محمد كمال جعفر ص ٨٧ وما بعدها - مكتبة دار العلوم بالقاهرة ١٩٨٠ م .

(٣) الجائزة الآية ٢٤ .

(٤) إسراء الآية ٣٦ .

(٥) الرخـرف الآية ١٩ .

ثانياً : يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلى الذى دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية فى صورة متدرجة فى تسلسل منطقى رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها ، وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية فى بداية القصة (٢) وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقفين (١) .

وقد ازدانت الحضارة الإسلامية بأعلام من ألم المفكرين فى المجال الفلسفى من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وقد شهد القرن التاسع والعشر الميلاديين حركة عقلية نشيطة دائمة لدى المسلمين .

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فإنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها وإلاضافة إليها ونقد ما فيها من قصور ، مدركين أن الفكر الفلسفى فكر متتطور وليس فكراً جامداً . فالبناء الفلسفى كما يقول أبو بكر الرازى (٨٦٤ م - ٩٢٥ م) بناء تشتراك فيه الأجيال ، ويضيف إليها كل جيل شيئاً جديداً (٣) ، يمهد به السبيل لمن يجيء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه وإنما أصيّب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعمق الأبدي .

وقد برع العقل الإسلامي في ميادين أخرى كثيرة . ويمكنا أن نشير في هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجير من عدم . وما زال هذا العلم يحمل اسمه العربي في لغات الغرب ، وأضاف المسلمين إلى الأعداد المعروفة في الغرب بالأعداد العربية - أضافوا إليها الصفر الذي أحدث ثورة حقيقة في علم الحساب ، وكان أحد علماء المسلمين في الرياضة وهو الخوارزمي (توفي حوالي ٨٤٧ م) هو الذي ابتدع اللوغارتم (٤) .

ولست هنا في مجال حصر إبداع العقل الإسلامي في دنيا العلوم على اختلاف أنواعها ، فهذا مجال يطول فيه الحصر . ولست هنا أيضاً في معرض التغنى بالأمجاد أو اجترار الذكريات الجميلة ، ولكننا نقرر فقط بعض الواقع الذي كان أثراً من آثار التعاليم الإسلامية التي هيأت للعقل الإسلامي هذه الانطلاقة الفذة التي انتقلت بعد ذلك إلى أوروبا عن طريق الترجمات المختلفة التي بدأ في بواكير القرن الثاني عشر فأخذت فيها يقطة جديدة شهد بها المؤرخون الأوليون المنصفون .

(١) الأنعام الآية ٧٥ .

(٢) ونص عبارة الرازى في ذلك كما ورد في رسائله الفلسفية : « أعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى النظر في الفلسفة ، وواظبه على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة مجده ونظرهأشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لقواعد أخرى واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهد يوجب الزيادة والفضل ». انظر مناجح العلماء المسلمين في البحث العلمي للدكتور فرانز روزنتال ص ١٨٥ ترجمة أليس فريمه - دار الثقافة بيروت ١٩٨٠ م .

(٣) راجع هوم المثقفين للدكتور زكي نجيب محمود ٩١/٩٠ دار الشروق - القاهرة - ٠ بيروت .

ونزيد الآن أن نبرز بعض الأفكار المأمة التي قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم في التطور الفكري والحضاري . وسنكتفى في هذا الصدد بثلاثة أمثلة وهي : مبدأ الاجتهد أو الاستقلال العقلي ، وفكرة الوسطية ، وأخيراً النظرة الإسلامية للتاريخ . وفيما يلى نلقي بعض الضوء على هذه الأفكار :

(ب) مبدأ الاجتهد :

لقد أكد الإسلام على فكرى التوحيد وختم النبوة ، ويعنى ذلك رفع الرصاية عن العقل . فعل العقل إذن بعد أن انتهت النبوة وانتقطع الوحي السماوى أن يعتمد على نفسه فى كل ما لم يرد فيه نص دينى ، وعلى العقل أن يثق فى قدراته . ولهذا دعا القرآن باستمرار إلى استخدام العقل والتجربة والنظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين . معبراً بذلك كله مصادر هامة للمعرفة الإنسانية .

ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر وتحريكه لاستمرار التعلم وتطوير الحياة . ومن بين هذه الخطوات كان مبدأ الاجتهد ، أى الاعتماد على الفكر فى استبطاط الأحكام الشرعية . وقد كان ذلك بداية النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما هذا الاجتهد فى رعاية القرآن . ويعتبر الاجتهد مبدأ الحركة أو الديناميكية فى بناء الإسلام كما يقول إقبال^(١) (توفى عام ١٩٣٨ م) .

لقد امتدت ساحة الإسلام إلى إفساح المجال أمام العقل فى مجال الأحكام الشرعية التى لم ترد فيها نصوص ، فأباح له الاعتماد على نفسه وشجعه على ذلك ودفعه إليه دفعاً . وتقرر فى ذلك قاعدة إسلامية تقول : إن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران . وقد روى عن معاذ بن جبل أن النبي عليه السلام لما بعثه وإلياً إلى اليمن قال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسوله عليه السلام ، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : أجهد رأيي . فواقة النبي عليه السلام على ذلك ومدحه على حسن إدراكه وفهمه^(٢) .

وقد كان مبدأ الاجتهد أثره العظيم فى إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين وإيجاد الحلول السريعة للمسائل التى لم يكن لها نظير فى العهد الأول للإسلام . وقد نشأت عنه مذاهب الفقه الإسلامية الأربع المشهورة التى لا يزال العالم الإسلامي يسرى على تعالياتها حتى اليوم ، وأدى

(١) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ١٤٤ ، ١٦٨ ، ١٧٠ . القاهرة ١٩٦٨ م .

(٢) راجع جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البر ج ٢ ص ٦٩ (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م) .

الاجتهد أيضًا إلى ظهور علم فلسفى هو علم أصول الفقه الذى يعد بمثابة فلسفة للتشريع الإسلامي . وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الإمام الشافعى ، وذلك قبل أن يتأثر الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية^(١) .

وهكذا كان ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه مما لم يرد في شأنه نصوص هو الداعمة الأولى في الوقفة العقلية عند الإسلام ، تلك الوقفة التي أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه خلال القرون التي شهدت قوته وقدرته على الإبداع^(٢) .

(ج) فكرة الوسطية :

أما الفكرة الثانية وهي فكرة الوسطية فتراها تسود تعاليم الإسلام ، فالإنسان جسم وروح ، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهما ، وإنما يحرص على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح في تناقض رائع . فالإنسان له أن يتمتع بكل الخيرات التي أحلها الله له في هذه الحياة . وفي الوقت نفسه لا ينبغي له أن يهمل مطالب روحه ، يقول القرآن ، «وليتعن فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا»^(٣) ويقول الرسول ﷺ : «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»^(٤) .

وقد سمع النبي ﷺ ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجود أنهم يبالغون في العبادة إلى حد إهانة مطالب الجسد إهانة يكاد يكون تاماً . فقد قال أحدهم إنه يقضى ليه دائمًا في الصلاة ، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة ، وقال الثالث إنه يعتزل النساء ولا يتزوج أبداً . فلم يوافقهم النبي على ذلك وبين لهم أنه أخشعهم الله وأنقاهم له ومع ذلك فهو يصوم ويفطر ، ويصلِّي ويرقد ، ويتزوج النساء ، وأن هذه هي سنته التي ينبغي السير على نهجها وأن من ابتعد عن هذا الخط الواضح كان بعيداً عن النبي وتعاليمه^(٥) .

وهذه الفكرة التي رأيناها تسود العلاقة بين الجسم والروح وهي فكرة الوسطية تجد لها نظيرًا في العلاقة بين العقل والدين . فالإسلام يحرص أشد الحرص على ألا يكون هناك نزاع أو تناقض

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ١٢٣ - مكتبة الهبة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م) .

(٢) هرم المحققين ص ٨١ .

(٣) القمصم الآية ٧٧ .

(٤) على الرغم من أن علماء الحديث قد تكلموا في سند هذا الحديث فإن معناه صحيح . وقد رواه ابن قتيبة في غريب الحديث موقعاً عن عبدالله بن عمر ، ورواه ابن المبارك في الزهد من طريق آخر موقعاً على عبد الله بن عمرو بن العاص ، ورواه البيهقي مرفوعاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٥) انظر نص هذا الحديث في صحيح البخاري مروياً عن أنس بن مالك (كتاب النكاح ١) .

بين العقل والدين ، فكلًا ما من مصدر واحد ، قد خلقهما الله ملدينه الإنسان وإرشاده ، وكلًا ما من آثار الكامل وهو الله ، وآثار الكامل لا ينافي بعضها بعضاً .

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن الإنسان في موقف الاختيار بينهما . فهذا عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان في حاجة إليهما معاً . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشري من التفلسف ومن حقه في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعاً . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان وجوهرها ، فإذا أطلق بالجهل والغفلة والعمى ساخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة الحيوان .

وهكذا حسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل ، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم . وهذا فليس الإسلام في حاجة إلى العلمانية (Secularization) ، لأن الأسباب التي أدت إلى العلمانية في أوروبا لا مكان لها في الإسلام ، والرغم الشائع في تاريخ الفكر الإنساني بأن هناك صراعاً مستمراً وتناقضياً بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامي ، فكلًا ما - الدين والعقل - يشكلان في الإسلام وحدة واحدة .

وقد كان لفكرة الوسطية وروح الاعتدال التي تنتهي عليها تعاليم الإسلام أثراً عظيم في سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة في الحضارة الإسلامية بصفة عامة والثقافة الفلسفية بصفة خاصة . وهذارأينا الفلسفة المسلمين يتوجهون في فلسفتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيان توافق المصادر : مصدر الدين ومصدر الفلسفة - في المعرفة والوصول إلى الحقيقة . وقد اتخذ التوفيق لديهم صوراً عديدة .

فقد رکز ابن سكويه (ت ٤٢١ هـ - ١٠٣٠ م) على الغاية . وهذا اهتم بالتفريق بين غاية كل من الأخلاق - وهي فرع من فروع الفلسفة - والدين من حيث أن كلاً منها يهدف إلى سعادة الإنسان^(١) . وكذلك اهتم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م) بالمعنى العملي لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة في ذلك^(٢) .

أما الكندي (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٥ م) الذي عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تناقض إطلاقاً مع الدين ، فنفيهما واحد^(٣) . ويقرر الكندي صراحة توافق

(١) انظر فلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٦٩ . القاهرة ١٩٦٣ م .

(٢) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ .

(٣) انظر المزيد من التفصيل في ذلك للدكتور محمد عبد المادي أبو ربيه في كتابه : الكندي وفلسفته ص ٥٣ . يصلحها (دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٥٠ م) .

العقل والنقل ، أو الفلسفة والدين . وفي هذا الصدد يقول في رسالته إلى المتصم ، وهي الرسالة التي تدور حول علم الأشياء بمقاييسها ، أي حول الفلسفة : « علم الريوية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميماً هو الذي أنت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أنت بالقرار بربوبي الله وحده ، وبالرورم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وأثارها »^(١) .

ويرى الفارابي (ت ٣٢٩ هـ - ٩٥٠ م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة (فكلاهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات . فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيانغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى) . والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض التناقض أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظم الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظاماً واهياً لم تكمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين ، فالحقيقة واحدة لدى الفارابي ولكن الطريق إليها متعدد ..

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٤٦ م) أنه لا يوجد في أقسام الحكمة (أى الفلسفة) ما يخالف الدين أو يتعارض معه . ويرجع ضلال أدباء الفلسفة عن منهاج الشرع إلى قصور في تفكيرهم وعجز في فهمهم . وفي ذلك يقول : « لقد ظهر أنه ليس شيء منها (أى الفلسفة) يشتمل على ما يخالف الشرع ، فإن الدين يدعونها ثم يزيفون عن منهاج الشرع إنما يضللون من تلقوا أنفسهم ومن عجزهم وقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجيه ، فإنها بريئة منهم »^(٢) .

وقد يرى ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م) في قصته الفلسفية المشهورة (حي بن يقطان) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معرفة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى وبهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس ، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين^(٣) .

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجهما ، وبين في كتابه (فصل المقال) اتفاق الدين والفلسفة قائلاً : إن الحق لا يضاد الحق

(١) رسائل الكהתי الفلسفية - ج ١ ص ١٠٤ (نقاً عن : تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام للدكتور محمد على أبو ريان من ٣٤٣ - الإسكندرية ١٩٨٣ م) .

انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٨ . وتأملات في الفكر الإسلامي ص ٣٠٤ وما بعدها ..

(٢) نقاً عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

(٣) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور وترجمة الدكتور أبو ريءه ص ٣٧٧ (القاهرة ١٩٥٧ م) .

بل يوافقه ويشهد له ، وقال أيضاً (إن الحكمة (أى الفلسفة) هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهذا المصطحبتان بالطبع المتعابتان بالجوهر والغريزة)^(١) .

أما الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين ، وإن كان لم يذكر الفلسفة في هذا الصدد باللفظ . فالإنسان كما يقول - لا يستطيع أن يستغني عن الدين أو العقل . فالعقل كالأساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ، فلا نفع في أساس بدون بناء ، ولا ثبات لبناء بدون أساس . ولذلك يرى الغزالى أنهما متحدنان اتحاداً لا يمكن فصله ، ومن يجرؤ على تعطيل أى منهما فهو - في رأى الغزالى - إما جاهل أو مغدور .

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإنه ليس هناك أيضاً - كما يقول - تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية ، وعدم القدرة على الربط بينهما يرجع في رأيه إلى عمي في البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة^(٢) .

إذا انتقلنا من عصر تلك النخبة الشهيرة من فلاسفة المسلمين واتجهنا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) يقول في علاقة الدين بالعقل في الإسلام : (لقد تأكلى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لساننبي مرسلاً بتصریح لا يقبل التأويل) وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله - أن من قضيوا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم يوجد الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والصدق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل . فالعقل من أشد أعوان الدين الإسلامي^(٣) .

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هي الخط الواضح للإسلام . والذى يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح الوسطية بصفة عامة كانت طابعاً عاماً للمسلمين في كل العلوم النظرية تقريباً . فنحن نجدها في علم العقيدة وفي الفقه والتشريع وفي التصوف وفي الفلسفة^(٤) . وكان الهدف الأكبر لفلاسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة

(١) راجع فصل المقال لابن رشد من ١٥ ، ٣٦/٣٥ .

(٢) راجع مراجع القدس للغزالى من ٤٦ (المكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ) ، وإحياء علوم الدين ج ٣ س ١٦ ، ١٧ . (طبع مصطفى اليابى الحلبي بالقاهرة ١٩٣٩ م) .

(٣) رسالة التوحيد من ٤٥ ، ٥٣ .

(٤) انظر تعليق الدكتور محمد يوسف موسى في ص ١٩٧ / ١٩٨ من ترجمته لكتاب جوتينه : المدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية . القاهرة ١٩٤٥ م .

الكون ترضي الدين والعقل معاً ، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلقي والروحي والجانب الفلسفى في العلم^(١) .

ويرى بعض المفكرين المعاصرين بحق أهمية الدور الكبير للإسلام في تطور الفكر الإنساني بصفة عامة . ويتمثل ذلك فيما قامت به الثقافة الإسلامية من دفع عظيم للعناصر الإيجابية في حضارتين متجلرتين ومتناقضتين وهما حضارة الفرس وثقافةهم من جهة وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى . فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلية . وبظهور الإسلام وفتوحاته انهارت الفوارق بين هاتين الثقافتين فأخرج الإسلام إلى العالم صبغة حضارية إسلامية جديدة تسع الإنسان أينما كان ، في اتجاه نحو عالمية الثقافة . ويرجع ذلك إلى أن مبادئ العقيدة الإسلامية تشتمل على ما يهوى الإنسان لاستخدام النطق العقل في شؤون فكره ومعاشه ، كما تشتمل كذلك على ما يدهه للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدليلات النطق العقل . وهكذا التقى الشرق والغرب في بوقته واحدة . فقد جمعت الصبغة الجديدة بين إدراك الحدس الصوفي وإدراك العقل الاستدلالي بحيث احتملت الحياة الثقافية في الجماعة الإسلامية أن يظهر فيها أعظم المتضوفة وأعظم مناطقة العقل في آن واحد^(٢) ..

وبعد هذا العرض لفكرة الوسطية ننتقل الآن إلى الاشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتمثلة في نظرية الإسلام إلى التاريخ .

(د) نظرية الإسلام إلى التاريخ :

يشير القرآن في كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الحواس والعقل^(٣) ، وهذا يعني استبعاد كافة المعارف الأخرى التي تعتمد على الخرافات والأوهام أو الكهانة والسرور وما شاكل ذلك .

ونحن إذا تأملنا آيات القرآن فإننا نستطيع أن نستخرج أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهي : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق ، ونجد فيه أيضاً منهاجاً لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية^(٤) .

(١) انظر روح الإسلام من تأليف سيد أمير علي وترجمة أمين محمود الشريفي ص ٣١٥ (من سلسلة الأنف كناب . القاهرة ١٩٦١ م) .

(٢) انظر هرمون المتفقين ص ٨٣ / ٨٢ .

(٣) يقول القرآن الكريم في هذا الصدد : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بَيْنِ أَهْمَانِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْءًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ لِعَلْكُمْ تَشَكَّرُونَ﴾ التحلية الآية ٧٨ .

(٤) انظر بحث الدكتور محمد عبد المادي أبو ريدة عن (مفهوم الوجه) في : (الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني) ص ١٠٤ . من منشورات الجامعة التونسية ١٩٨٠ م .

وقد اهتم القرآن أيضاً بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية . فالقرآن يتحدث كثيراً عن الأم السابقة ، ويدعو إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم . ويقدم القرآن في هذا الصدد أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري ، ينتقل بهذا التعامل من مجرد العرض والتجميع إلى حماولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية^(١) تلك القوانين التي يعبر عنها القرآن بسنن الله .

ويهتم القرآن أيضاً بالإشارة إلى ضرورة التدقيق في رواية الحقائق . وفي ذلك يقول : ﴿يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق ينأياً فتبينوا﴾^(٢) وبذلك وضع أمامنا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخي ، وتمثل في أن أخلاق الرواوى تعد عاملًا هاماً في الحكم على روایته . وقد أفاد المسلمين إفاده عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبوية . وقد كان تطبيق هذا المنهج النبدي على رواة الأحاديث النبوية هو الذي تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي^(٣) .

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرين رئيسيين كان لهما أثراًهما في توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية .

أما الفكرة الأولى فهي فكرة وحدة الأصل الإنساني . فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جمِيعاً من نفس واحدة ، وأن من قتل نفسها بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً . ويهدف القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عاملًا حيًّا في الحياة اليومية لكل مسلم . أما الفكرة الأخرى فتمثل في تصوُّر الوجود حركة مستمرة في الزمان . فالالتاريخ حركة جمِعية مستمرة وتتطور حقيقي في الزمان لا مفر منه . وقد كان لهذه التوجيهات القراءية أثراًها العظيم في نظرية ابن خلدون الفلسفية للتاريخ . وكتاب ابن خلدون الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن^(٤) . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) - كما هو معروف - يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائدًا عبقرياً في مجال الفلسفة الاجتماعية . فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين أساليبه القرية ، مع حسن الإدراك لوسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة . فهو ينظر في أحوال الجنس والمواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمى والعقلى في الفرد وفي المجتمع ، وهو يرى أن للملائكة والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منها في تطوره^(٥) .

(١) انظر التفسير الإسلامي للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل ص ٨ - دار العلم للملائكة بيروت ١٩٧٥ م .

(٢) الحجرات الآية ٦ .

(٣) انظر تجديد التفكير الديني في الإسلام لاتصال ص ١٦٠ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٥) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام للديبور ص ٤١٠ .

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام في تطوير الفكر الفلسفى ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التى عرضناها وهى مبدأ الاجتهداد وفكرة الوسطية والنظرية الإسلامية للتاريخ . ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل بعض الأفكار - وليس كل الأفكار - التي أتى بها الإسلام فى هذا الصدد . ويقى علينا الآن توضيح الجانب الآخر من القضية وهو الجانب التاريخي لبيان مدى تأثير الإسلام فى تطور الفكر الإنسانى خارج نطاق العالم الإسلامي .

٢ - الجانب التاريخي :

(أ) التأثير الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى :

ليس هناك من شك فى أن التراث الحضارى الإنسانى أخذ وعطاء ، وليس هناك أمة ذات حضارة عريقة إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . وليس من المعقول بالنسبة لأمة من الأمم تزيد بناء نفسها أن تبدأ من نقطة الصفر وتعيد نفس التجارب التي مرت بها أم سابقة ، فهذا ضرب من العبث . والفكر لا يعترف بمحدود مصطنعة بين الأمم ، بل يخترق الحواجز ويفرض نفسه رغم كل العقبات .

وإذا كانت هذه المقوله صحيحة ، ونعتقد أنها كذلك ، فإنه لمن الغريب حقاً أن يحاول بعض العلماء الأوروبيين بيان أثر الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية للدرجة وصلت بالبعض إلى القول بأن هذه ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية ، وفي الوقت نفسه يرفض هذا البعض - من منطلق عقدة التفرق - رؤية أى أثر للفكر الإسلامي على الفكر الأوروبي . ونجد هنا - بقصد دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفى - أن نلمس موضوع علاقة الفكر الإسلامي بالفكر الأوروبي لمساً خفيفاً ، إذ أنها لن نستطيع في هذا الفصل الموجز أن نغطي كل نقاط هذا الموضوع ، ونستوفى جميع جوانبه . وهذه العلاقة جديرة حقاً بالبحث ، فلم يكن المسلمين مجرد وسيلة آلة نقلت إلى أوروبا فلسفة اليونان . فهذا مقطع غير علمي وافتتاح على الحقيقة .

لقد كان العلماء المسيحيون في أوروبا يعملون جاهدين منذ عام ١١٣٠ م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية^(١) . وقد التقى العالم المسيحي في أوروبا بالعالم الإسلامي في نقطتين : في جزيرة صقلية بجنوب إيطاليا وفي إسبانيا . وكانت توجد في إسبانيا حركة ترجمة نشطة . فقد كان يوجد في مدينة طليطلة عندما فتحها المسيحيون مكتبة عربية حافلة في أحد المساجد . وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة^(٢) . ويرتبط انتقال المادة الفلسفية العربية إلى اللاتينية بصفة خاصة بريموند (Raymund) الذي كان رئيس أساقفة طليطلة من عام ١١٥٠ م حتى عام ١١٣٠ م وبعد

Das Fischer Lexikon: Philosophie. P. 139. Frankfurt/M. 1963 (١)

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ٤١٧ .

ذلك رئيساً لاساقفة أسبانيا . فقد أسس مجمعاً للمترجمين عهد برئاسته إلى دومينيك جونديسالفي (Dominic Gondisalvi) وأُسند إليه مهمة إعداد ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية في الفلسفة والعلوم . وكانت هذه الترجمات التي وصلت إلى أيدي الغرب أساس الفلسفة المدرسية في أوروبا^(١) .

وفي عام ١٢٢٠ م أصبح فريدریک الثاني إمبراطوراً . وكان على اتصال وثيق بال المسلمين وإعجاب كبير بهم ، فاتخذ اللباس الشرقي وكثيراً من العادات والتقاليد العربية . ولكن الأهم من هذا كان إعجابه الشديد بالفلسفه العرب الذين كان بإمكانه قراءة كتبهم الأصلية باللغة العربية التي كان يجيدها . وكانت علوم العرب تدرس بشغف في قصر فريدریک الثاني في بالermo (Palermo) وبذلك جعلت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى إمبراطور وابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا وباريis ترجمات لكتب فلسفية مترجمة عن العربية . وفي عام ١٢٢٤ م أسس الإمبراطور جامعة نابولي وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربي^(٢) .

وما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن القديس توماس الأكويني (Thomas of Aquin) قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة في هذه الجامعة . ولعل هذا كان السبب الذي حدا به إلى الاهتمام بتعاليم الفلسفه العرب إلى الحد الذي حمله على تقديرها تقديرًا دقيقًا جداً^(٣) . وقد كان لكل من ابن سينا ولبن رشد بصفة خاصة حجية عظيمة في العصور الوسطى في أوروبا^(٤) .. وأصبح هناك تيار يعرف بالسينائية (Avicennism) وتيار آخر يعرف بالرشدية (Averroism) .

وقد كانت الفلسفة المدرسية المسيحية ممثلة في ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوماس متفقة في بعض آرائها مع ابن سينا ، ويوجه خاص في نظرية المعرفة ، كما أخذ ألبرت وتوماس بما رأه ابن سينا في مسألة الكليات (universalia) ، وفي هذه النقطة كثيراً ما اقتبس توماس وألبرت من ابن سينا بوصفه صاحب حجية ، كما أخذ توماس بما رأه ابن سينا من الفصل الحاد بين الماهية والوجود^(٥) . ونجد أيضاً تأثير ابن سينا حياً وقوياً في تعريف ألبرت للنفس وفي نظريته في النبوة . وقد اتخد دانس سكوت (Duns Scotus) من فلسفة ابن سينا إلى حد ما أساساً بني

(١) راجع كتاب دى لاسى أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٣٣ - ٢٣٥ . ترجمة إسماعيل البيطار . بيروت ١٩٧٢ م .

(٢) المرجع السابق ٢٢٧ - ٢٢٨ . و تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤١٧ .

(٣) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٣ .

J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte. P. 76, Freiburg 1961 (٤)

Ernst Bloch. Avicenna und die Aristotelische Linke, P. 46. 51. Suhrkamp Verlag 1963 (٥)

عليه أقواله في ما وراء الطبيعة . وقد نبه بعض الباحثين إلى وجود سابق لدى ابن سينا للكوجيت (cogito) الديكارتي^(١) .

ويثبت كارا دى فو (Carra de Vaux) وجود سينائية لاتينية في أوروبا في القرون الوسطى تتركز الناحية البارزة منها على العنصر العربي أكثر مما تتركز على العنصر الأوغسطيني أو أى تلوين آخر من التفكير المسيحي في القرون الوسطى^(٢) .

وقد كان روجر بيكون (Roger Bacon) من المعجبين بابن سينا وكان لا يخفى هذا الإعجاب^(٣) . فقد قدر لهذا الاتجاه الآتي من ابن سينا أن يتشر ويزدهر إلى أقصى حد في فكر روجر بيكون الذي تأثر بابن سينا والفارابي إلى درجة أن نظريته عن قداسة البابا تتفق تماماً مع النظريات التي قال بها ابن سينا عن الخلافة^(٤) .

وكان لآراء الفارابي أثراً لها لدى ألبرت الكبير من نواحٍ مختلفة^(٥) . وقد كان لكتاب إحصاء العلوم للفارابي أثره العظيم لدى المؤلفين في القرون الوسطى في أوروبا . وقد أعطى الفارابي في هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة في زمانه وبين فائدته النظرية والعملية . وقد اقتبس العالم الأسباني جنديسالينوس (Gundissalinus) في القرن الثاني عشر معظم هذا الكتاب وضمنه كتابه المعروف بتقسيم الفلسفة . كما أفاد روجر بيكون من كتاب الفارابي كثيراً . وأفاد منه أيضاً كثيراً جداً - وخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسيقى حيث روى دى موارفى (Jerome de Moravia) في القرن الثالث عشر^(٦) .

أما عن ابن رشد فإنه كان يمثل منطلقاً لتطور جديد في العالم العربي ، كأن المذهب التومائي لم يكن يمكن تصويره بدون ابن رشد^(٧) . وبحلول منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريراً قد ترجمت إلى اللاتينية^(٨) . وقد أثبت ربستان وجود رشدية لاتينية في

(١) انظر :تراث الإسلام لشاخت ويزورث ترجمة د . حسين مؤمن وإحسان العمد . القسم الثاني ص ٢٦٦ - ٢٦٧ : سلسلة عالم المعرفة بالكريت . نوفمبر ١٩٧٨ م .

(٢) سلفادور غوميث نوغالس : الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الخامس في فكر الغرب . ص ٤٦ . ترجمة عثمان الكعاك . الدار التونسية للنشر ١٩٧٧ م .

(٣) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٤) تراث الإسلام ص ٢٢٦ .

(٥) د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١١٤ / ١١٥ . دار المعرفة بالقاهرة ١٩٧٦ .

(٦) انظر إحصاء العلوم للفارابي تحقيق وتقديم د . عثمان أمين ص ٢٣ وما بعدها ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ م .

Fischer Lexikon, p. 139.

(٧) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٣٩ .

أوروبا في كتابه عن ابن رشد والرشدية . وقد عاشت الرشدية في أوروبا عدة قرون وأسهمت إسهاماً عظيماً في قضية الحرية الفكرية في القرون الوسطى في أوروبا^(١) .

وقد كان أول دليل على الديوع لأفكار ابن رشد يرتبط بوليم الإفرنج (William of Auvergne) الذي كان مطراناً لباريس . فقد أشاد ابن رشد باعتباره مدافعاً أصيلاً عن الحقيقة ، وكان يقتبس منه كثيراً ، معتبراً إياه المعلم الأكثر صواباً^(٢) .

وقد تابع القديس توماس ابن رشد في شرحه للعلاقة بين الوحي والمعرفة الفلسفية . وقد بين أسين بلاثيوس (Asin Palacios) في بحث له على أساس مقارنة النصوص التي عند ابن رشد وتوماس أن الاتفاق بينهما لم يقتصر على وجهة النظر الإجمالية والأفكار والأمثلة بل كان في الألفاظ أحياناً - وبين بلاثيوس أن ذلك ليس اتفاقاً عارضاً ولا مبنياً على رجوع كل منهما إلى أصل مشترك . وإنما يرجع إلى أن القديس توماس عرف آراء ابن رشد واتفع بها^(٣) .

وقد استمر أثر الرشدية في أوروبا حتى القرن السابع عشر . وقد بشر هذا الأثر بالمنذهب العقل الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية^(٤) .

أما حججة الإسلام الغزالي فقد كان له تأثير بصورة مباشرة وأحياناً بصورة غير مباشرة على عالم الفكر الأوروبي وحتى على عالم الفكر الحديث كما سنوضح ذلك بعد قليل . وقد امتد تأثير الغزالى عن طريق رaimund Martin (Raimund Martin) إلى توماس الأكويني أولاً وفيما بعد على باسكال^(٥) . وفي كتاب (الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود) الذى ألفه رaimund Martin كانت حججه مأخوذة في معظمها من كتاب تهافت الفلسفه للغزالى .

كأن الاعتراضات التي أوردها القديس توماس على منذهب وحدة العقول وغيره هي نفس الاعتراضات التي كان قد أوردها علماء الكلام المسلمين من أهل السنة تقريباً . وجاءت إلى توماس عن طريق الغزالى^(٦) .

وما تقدم يتضح لنا بجلاء مدى تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الأوروبي . وقد اعتمدنا في عرضنا لهذه النقطة بالذات بصفة أساسية على مؤلفين أوربيين .

Hirschberger, P. 92. (١)

(٢) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٣) انظر تراث الإسلام ٢ / ٢٦٢ (هامش للمترجمين) .

(٤) المرجع السابق ص ٢٧٣ ، والفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٦ .

Handwoerterbuch des islam, 142, Leiden 1976 (٥)

(٦) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ .

ونود في هذا الصدد أن نشير أيضاً إلى ما ذكره بهذا الخصوص عالم أسباني معاصر رَكَزَ في أحجائه على علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى وهو سلفادور غوميث نوغالس (S.Gomez Nogales) حيث يقول : أنا مقتنع كل الاقتناع بأن هناك تأثيراً مباشراً للفلسفه الإسلامية في أوروبا في القرون الوسطى . بل أقول أكثر من ذلك إنه لو لا هذا التأثير الذي كان للفلسفه الإسلامية على المسيحية ربما ما كانت الفلسفه المسيحية تقدر على اجتياز تلك الخطوه العملاقة التي تقذرها عند عباقره الفلسفه المدرسيه أمثال القديس توماس ، أو على الأقل لم تكن لتخطي تلك الخطوه العملاقة بنفس السرعة التي تظللنا . ويقول نوغالس أيضاً : إن الاستنتاج الذي توصل إليه من دراساته المقارنة بين الفلسفه الإسلامية والفلسفه المسيحية في القرون الوسطى هو وجود تيارات في التفكير الأوروبي الوسيط تلتقي مع الفلسفه العربيه المعاصره لها في نقط مجسلة غاية التجسيده ، وهنالك قضايا محركة ونقط مذهبية محددة بالذات كل التحديد في التفكير المسيحي في القرون الوسطى إذا تبعناها في خط سيرها نجد أنها تصل بنا إلى المؤلفين العرب .

وينتهي نوغالس إلى القول الذي يصوغه بصفته التأكيد القاطع : إن الفلسفه الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسماً في تفكير الغرب في القرون الوسطى^(١) .

ونظرًا لأن دراسات نوغالس مقتصرة على القرون الوسطى فإنه لم يتعرض بطبيعة الحال إلى امتداد التأثير الإسلامي إلى العصر الحديث . وهذا الموضوع لم يحظ حتى الآن إلا بالقليل جداً من اهتمام الباحثين .

(ب) التأثير الإسلامي في فلسفة العصر الحديث :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الفلسفه الإسلامية كان لها تأثيرها العظيم في الفلسفه الأوروبية في القرون الوسطى ، وإذا كانت هذه الفلسفه قد أثرت بدورها في الفلسفه الأوروبية الحديثه فإننا نستطيع أن نقول بوجود تأثير غير مباشر للفلسفه الإسلامية على الفلسفه الحديثه . ولكن هذا لا يعني عدم وجود تأثير مباشر أيضًا . وزريد هنا أن نشير إلى بعض جوانب هذا التأثير ، وأأمل أن يجد هذا الموضوع حقه من الاهتمام من جانب الباحثين المعينين . وأول جوانب التأثير في العصر الحديث ما يمكن أن يكون من تأثير لفلسفه الفرزالي على ديكارت^(٢) .

(١) الفلسفه الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢) انظر مقدمة الطبيعة الرابعة لهذا الكتاب .

فقد اعتمد الغزالى الشك المنهجى سبلاً للوصول إلى اليقين الفلسفى . ورسم الغزالى خطوات هذا المنهج بالتفصيل بصفة أساسية فى كتابه (المتقد من الضلال) فرفض التقليد والتبعة الفكرية رفضاً قاطعاً وأكى على ضرورة الاستقلال العقلى فى البحث عن الحقيقة . وقام ب النقد المعارض الإنسانية والشك فيها ابتداء من المعرف المحسنة إلى المعرف العقلية . وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة الفرق بين المعرف الذى يحصل عليها المرء فى اليقظة ومشكلتها فى النام . وأخيراً مشكلة الشك الميتافيزيقى الشمثلة فى تصور شيطان مخادع أو كائن مضلل حتى توصل فى النهاية إلى اليقين الفلسفى الذى لا يتزعزع والذى عبر عنه بعودة الثقة فى الضروريات العقلية . وتوصل بطريق عقلية - لا صوفية كا يزعم البعض - إلى معرفة الذات ومعرفة الله .

وقد عرضنا ذلك كله بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

وقد كان للشك المنهجى الذى وضع الغزالى جميع خطواته أثره البالغ فيما عرفه الفكر الفلسفى بعد ذلك لدى ديكارت الذى يده المؤرخون أباً للفلسفة الحديثة كلها . فالخطوات التى سار عليها الغزالى فى شكه المنهجى هى نفس الخطوات التى سار عليها ديكارت بعده بأكثر من خمسة قرون . وقد اعتبر المنهج الديكارتى - فتحاً جديداً فى عالم الفلسفة . وقد تكفل كتابنا هذا بإلزام التطبيق الذى يكاد يكون تاماً بين فكر الغزالى وفكرة ديكارت .

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى لدى الغزالى نجد لها صدى فى فكر فلاسفة آخرين غير ديكارت من أقطاب الفلسفة الحديثة . ومن ذلك نقد الغزالى المسبب لمبدأ السبيبة ورد العلاقة بين السبب والسبب إلى العادة واعتبارها مجرد علاقة زمانية بين شيئاً - هذا النقد وجذنبه بعينه لدى ديفيد هيوم (David Hume) ، بل إن هيوم لم يأت بجديد فى هذا الصدد ، وهذا ما لاحظه رينان حين قال : إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ السبيبة أكثر مما قاله الغزالى^(١) .

ويمكن عقد مقارنات أخرى كثيرة مشرمة بين فلاسفة إسلاميين آخرين وفلاسفة أوربيين فى العصر الحديث . فقد تأثر إيسينوزا مثلاً بالأفكار الإسلامية إما بطريق مباشر أو عن طريق ابن ميمون (١١٣٥ م - ١٢٠٤ م) ، وهذا بدوره كان متأثراً إلى حد بعيد بالفلسفة الإسلامية كما يوضح تمام الوضوح من كتابه (دلالة المتأثرين)^(٢) . وإن إخوان الصفا ، تلك الجماعة التى تكونت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية كانوا رواداً لفلاسفة عصر التنوير فى فرنسا فى القرن الثامن عشر

(١) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعير ص ١١٢ . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٦٧ م .

(٢) فى الفلسفة الإسلامية للدكتور مذكر ج ١ ص ١١٧ .

وما أخرجوه للناس من موسوعات ، وأفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية أثمرت ثمارها في أوروبا . ونكتفي الآن بهذه الأمثلة .

كلمة ختامية :

بعد أن بينا مكانة العقل في الإسلام ودور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى نود في ختام هذا البحث أن نؤكد على الملاحظتين التاليتين :

١ - عندما يراد الحديث عن الإسلام فإنه يجب التفريق بوضوح بين أمرين أوهما : الإسلام كدين وكتابه أثبتت وجودها وفعاليتها وتأثيرها على مر القرون ، وثانيهما : الروضع الحضاري الراهن للمسلمين في عالم اليوم .

فيما يلي تطوير الفكر وحمايته لا تزال قائمة ومؤهلة للقيام بنفس الدور الذي قامت به في السابق وذلك لأن الإسلام ليس دينًا جامدًا ، ولكنه دين للحياة بشمولها ، يدعو إلى التغيير والتطوير المستمر للحياة ، وفي الوقت نفسه يقرر أن المبادئ مهما كانت سامية فإنه لا يمكن أن تتحقق نفسها إلا عن طريق إرادة بشرية تعمل على تحقيقها . وهذا قانون قرآنى يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾^(١) .

٢ - لم يعد هناك في عصرنا الحاضر مجال لاستمرار الجدل العقيم بين الحضارات . فالأخطر التي تهدد البشرية اليوم ليست أخطارًا تحيط بحضارة معينة وإنما هي اخطر تحيط بالإنسانية كلها . ولذلك يجب أن تعمل الحضارات المختلفة جاهدة على زيادة التفاهم فيما بينها . ونعتقد أنه قد آن الأوان أن ينظر العلماء الأوروبيون إلى الإسلام وحضارته نظرة موضوعية وعادلة ، دون التأثر بعقد قديمة أو جديدة . وبهذه الطريقة وحدها يمكن إجراء حوار حضاري مثمر بين الحضارات الإسلامية والأوروبية .

(١) الرعد الآية ١١ .

البَابُ الثَّانِي

مدخل تاريخي

الغزالى : عصره ، حياته ، مؤلفاته

الفصل الأول

المدارس الفكرية في عصر الغزالي

تمهيد : إذا أردنا أن نفهم فكر الغزالي فهمنا سليماً فلابد لنا من التعرف على الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في عصره . ولستا نريد بذلك أن نقول إن الغزالي قد قنع بمجرد جمع الاتجاهات والأفكار المختلفة في عصره جمماً يتسم بطابع التوفيق والانتخاب الذي ليست له آية سمة خلاقة ، أو أن فكره كان منبثقاً انبثاقاً ضرورياً من عقلية عصره ، وإنما نعني أن معرفة الحياة العقلية للعصر الذي عاش فيه تعد ضرورية إذا أردنا فهم التطور العقلي للغزالى . وذلك لأنه - في أثناء مجده عن الحقيقة - قد استرعى المدارس الفكرية التي كانت سائدة آنذاك استيعاباً تاماً ودرسها دراسة جدية ، وتقديها نقدياً عميقاً .

ولقد توصل الغزالى من خلال تحليله لعصره إلى أن هذا العصر - على وجه العموم - قد وصل إلى حالة من الانحدار العقلى والخلقى إلى الحد الذى لم يعد في الإمكان السيطرة عليه . وتلقت الغزالى حواليه باحثاً - دون جدوى - عن القوى الإيجابية التي كان يمكن أن تواجه هذا الانحلال ، فالأطباء - الذين كان ينبغي عليهم أن يكافحوا هذا المرض - هم أنفسهم مرضى ، وفقد الشيء لا يعطيه ، « وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك »^(١) .

وقد استطاع الغزالى في النهاية أن يتوصل عن طريق استقلاله العقلى ووحدة ذهنه إلى إعادة بناء الفلسفة بناء جديداً خلاقاً ، كما نجح أيضاً في هذا السبيل في ميدان التصوف وعلوم الدين .

ولستا نريد هنا - في حديثنا عن عصر الغزالى - أن نقوم باستعراض تفصيل لتطور الاتجاهات والمذاهب الفكرية تاريخياً ، وإنما نريد فقط أن نلقي نظرة سريعة على هذا العصر مستعينين أساساً على عرض الغزالى نفسه . وتبيننا لذلك هو أن الغزالى كان أكثر تفهماً وإحاطة بتطورات عصره من أي مفكر آخر .

وقد قسم الغزالى المذاهب الفكرية - التي كانت سائدة آنذاك - إلى أربع طوائف تمثل في اتجاهات المتكلمين والفلسفه والباطنية والتصوفة^(٢) . وسنسرير فيما يلى على هذا التقسيم .

(١) للتقد من الضلال ، دمشق ١٩٣٤ م ، ص ١٥١ .

(٢) المقد من ٧٦ وما بعدها .

(أ) المتكلمون

علم الكلام من العلوم الإسلامية التي نشأت في المجتمع الإسلامي بهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية ، والرد على أصحاب الترددات الإلحادية . ولكن الغزالي يرى أن المتكلمين ليس لهم اتجاه فكري مستقل فقد اعتمدوا في علمهم « على مقدمات سلموها من خصومهم ، واضطربوا إلى تسليمها إما التقليد . أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار »^(١) ،

وقد اشتغل المتكلمون بصفة خاصة بكتاب تناقضات الخصوم ، وهاجموهم بنفس أسلحتهم . فهم إذن أصحاب طريقة جدلية ، وليسوا أصحاب منهج فلسفى نقدى . وبعد أن فرض علم الكلام نفسه على الفكر الإسلامي ، وكثر الخوض فيه ، حاول علماء الكلام الدفاع عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، واستغلوا بالبحث عن الجواهر والأعراض ، ولكنهم لم يتوصلا في سعيهم في هذا المجال إلى شيء يذكر ، لأن ذلك : « لما لم يكن مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق »^(٢) .

وقد وجد الغزالى - بعد أن درس علم الكلام دراسة عميقة مستفيضة ، وأصبح فيه أعلى كعبا من كل علماء الكلام - وجد أن الضرر الذى يجلبه هذا العلم أكثر من النفع المرتقب ، فـ « التخييط والضلليل فيه أكثر من الكشف والتعريف »^(٣) ، كما تبين الغزالى أن علم الكلام ليس قادرًا على التوصل إلى معارف حقيقة ، بل إنه على العكس من ذلك يشكل عقبة في هذا الطريق ، فلا يمكن للمرء أن يصل عن طريق منهج هذا العلم إلى معرفة الله معرفة حقيقة ، يقول الغزالى في ذلك : « فاما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله .. فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً ومانعاً عنه »^(٤) .

(ب) الفلاسفة

لم تكن هناك في بلاد العرب قبل الإسلام فلسفة بما تحمله هذه الكلمة من معنى . كما أن علم الكلام - من وجهة نظر الغزالى - لم يستطع أن يعمل على إنتاج فكر فلسفى حقيقي . فعل الرغم

(١) المثلث ص ٨٠ .

(٢) المثلث ص ٨٠ وما بعدها . انظر أيضاً : إحياء علوم الدين (في ٤ أجزاء - القاهرة ١٩٣٩ م) جزء ١ ص ٤٦ وما بعدها .

(٣) الإحياء ١٠٣/١ .

(٤) الإحياء ٢٩/١ ؛ هذا وقد سجل الغزالى تقدمة لعلم الكلام أيضاً في كتبه الأخرى .

من تأكيد المتكلمين دور العقل فإنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يصلوا إلى استقلال عقل حقيقى . وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كان لها تأثير كبير في الفكر الإسلامي ، فقد فتحت هذه الفلسفة - هكذا بدا على الأقل حينذاك - آفاقاً جديدة للفكر النهجى غير المتأثر بأحكام سابقة . ولهذا قوبلت بإعجاب وتحمّس بالغين . ونظراً لأنه قد لوحظ - كما يقول الغزال^(١) - أن الفلسفة علوماً يقينية كالرياضية والمنطق ، فقد ساد لذلك اعتقاد خاطئ بأن الفلسفة أيضاً يعملون بنفس الدقة في ميادين العلوم الأخرى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الميتافيزيقاً أو ما وراء الطبيعة ، ويعترف الغزال للfilosofie يقين الرياضة والمنطق ، ولكنه يرى أن علومهم الإلهية ليست من هذا النوع ، فهم إنما يحكمون فيها بظن وتخمين « ولو كانت علومهم الإلهية متقدمة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسالية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسالية »^(٢) .

ومن المعروف أن الغزال قد رفض اتجاه فلاسفة^(٣) عصره ، ونقده تقداً عنيفاً . ولم يكن الدافع من وراء هذا النقد هو سعي الغزال لتفضي التعاليم الفلسفية لأنها تشكل خطراً على العقيدة فحسب ، بل كان هناك أيضاً دافع فلسفياً . فقد رأى الغزال أن الفلسفة لم يحافظوا على وحدة العقل حيث أنهم - بعد أن وضعوا في المنطق شروط التفكير الصحيح - لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية في علومهم الإلهية^(٤) .

وقد أراد الفلاسفة أن يفرضوا العقل فرضياً تاماً في كل شيء حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة ، كما أراد المتكلمون على العكس من ذلك تغيير التعاليم الفلسفية تعسفاً لحساب العقيدة^(٥) . وكان لا بد لهاتين المخاولتين أن تفشل ، ولم تستطعا أن تكونا عادلتين لا في جانب العقيدة ولا في جانب الفلسفة^(٦) .

وقد بين الغزال أن العرض الصحيح الوحيد للفلسفة الأرسطية عند العرب^(٧) يتمثل فقط فيما

(١) تهافت الفلسفة (بيروت ١٩٦٢ م) ص ٤٠ ، انظر أيضاً المقدمة من ص ٨٨ وما بعدها وص ٩٣ .

(٢) تهافت الفلسفة ص ٤٠ .

(٣) عندما يتحدث الغزال عن الفلسفة فإنه يعني الفلسفة العرب الأرسطيين وخاصة الفارابي وابن سينا ، كما كان هذا الفهم شائعاً حينذاك . (انظر أيضاً جولد تسهير في بعض الساقى ذكره ص ٥٠) ، انظر أيضاً ماكس هورتن في مادة (فلسفة) في دائرة المعارف الإسلامية حيث يقول : إن ما يفهم من مصطلح فلسفة (إسلامية) هو الاتجاه اليوناني للفلسفة الإسلامية .

(٤) انظر في ذلك مثلاً . المقدمة من ص ٩٤ ، والتهافت ص ٤٠ .

(٥) انظر مقدمة ناشري المقدمة من الصلال (دمشق ١٩٣٤ م) ص ٢٤ .

(٦) انظر في ذلك فصل العقل والبيرة في الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٧) من المعروف أن العرب لم يتوصلا إلى معرفة الفلسفة الأرسطية معرفة خاصة حقيقة . فقد عرفوا أرسطو عن طريق شرح الإغلاطونية الحديثة .

عرضه كل من الفارابي ولبن سينا ، في حين أن غيرهما من المفكرين كانت لديهم ترجمات ناقصة وغير سليمة لفلسفة أرسطو ، فجاء عرضهم لها سينا يجلب على القارئ التخطيط والضلالة^(١) . وأما ما يتعلق بعلوم الفلسفة (غير الإلهية) فإن الغزالى يذهب إلى ما يأتى^(٢) :

١ - « أما الرياضية فتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ... (و) هي أمور برهانية لا سبيل إلى مراجحتها بعد فهمها ومعرفتها^(٣) .

٢ - وأما المنطق فهو أيضا من العلوم اليقينية التي لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا . وإذا كان بعض العلماء يرفضه لأسباب دينية ، فإن هذا الرفض لا مبرر له ، فالملائكة يستخدمون المنطق أيضًا وإن كانوا يستعملون اصطلاحات أخرى .

٣ - وأما العلوم الطبيعية فهي أيضًا لا يجوز رفضها بصرف النظر عن بعض المسائل التي عرضها الغزالى في كتابه التهافت .

٤ - وأما السياسيات فيرى الغزالى أن الفلسفه أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء .

٥ - وأما الخلقيات فيذهب الغزالى إلى أن الفلسفه أخذوها من كلام الصوفية وهذا ينبع الغزالى على أن المقصود بالصوفية هم المتألهون الذين وجدوا و يوجدون في كل عصر^(٤) . وأما الإلهيات أو الميتافيزيقا ، فقد كان نقد الغزالى لها أشد عنةً من نقده لعلوم الفلسفه الأخرى . وهنا يتناول الغزالى بالتفصيل تلك التعاليم الميتافيزيقيه التي أقرها فلاسفة العرب ، ويحمل تعاليم الميتافيزيقيين اليونانيين التي رفضها العرب .

(ج) الباطنية

على العكس من الفلسفه الذين أطلقوا للعقل العنان ، واتجهوا في هذا السبيل اتجاهًا متطرفاً ، نرى الباطنية - وهي طائفة دينية لها مقاصد سياسية خفية - لا تعرف للعقل بأى دور في مجال المعرفة ، وترى أن تلقي كل الحقائق من الإمام المعصوم فقط الذي يوجد في زعمها في كل زمان . ونظرًا إلى أن « مبدأ مذاهبهم يبطل الرأى وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعليم من

(١) المقدّس ص ٨٧ والتهافت ص ٤٠ .

(٢) المقدّس ص ٨٨ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق .

(٤) كان قليون اليهودي والقديس أغسطين يلمييان أيضًا إلى أن الفلسفه اليونانية مأخوذة من تعاليم الكتب السماوية ، « تعلمتها حكماء اليونان من صحف إيراهيم وموسى وأعطوه أسماء أخرى » . (انظر في ذلك ص ٢٣٥ من كتاب : « أبو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ، القاهرة ١٩٦٢ م) .

تألّب

الإمام المقصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم^(١) – فقد لقبوا أيضاً بالتعلّمية ، ويفضل الغزو
هذه التسمية الأخيرة لباطنية عصره من بين الألقاب الكثيرة التي أطلقت على هذه الطائفة ، والتي يعد
الغزال منها عشرة ألقاب في كتابه «فضائح الباطنية»^(٢) . وذلك لأن هذه التسمية «التعلّمية» تشير
إلى أساس نظرتهم وهو التعليم . وتبرر الباطنية نظرية التعليم بمحة الارتباطين في كل العصور والتي
تتمثل في أنه من المعلوم أن العقل لا يؤدي إلا إلى آراء متناقضة ونظريات متصادرة ، ولهذا فلا يصلح
طريقاً للمعرفة ، ونظرًا إلى أن الحقيقة – كما يقولون – إنما تُعرف عن طريق العقل أو عن طريق
التعليم ، فإنه لا يبقى إلا الطريق الأخير فقط وهو التعليم (من الإمام المقصوم) حتى يمكن الحصول
على المعرفة . وكما يخفى الباطنيون مقاصدهم السياسية وراء ستار ديني فإنهم لا يريدون أيضًا أن
يعترفوا بأن تعاليمهم وتفسيرهم الباطني لتعاليم القرآن ، يقود في النهاية إلى الإباحية وإبطال
الشرع . وقد كشف الغزال عن ذلك في كثير من كتبه^(٣) . وقد استطاع الغزال أن يعمق في تعاليم
الباطنية ، وقام بتأليف كتب عديدة ضد هذه التعاليم^(٤) . وقد عرض في هذه الكتب تعاليمهم
وأهدافهم بطريقة منهجية ، وقرر شبهتهم إلى أقصى الإمكان بما دعا بعض أهل الحق في عصره إلى
الاعتراض عليه في مبالغته في تقرير حجتهم لأنه بذلك قد أدى لهم خدمة كبيرة ، فلم يكن في
استطاعة أحد منهم عرض هذه التعاليم وبراهينها بهذه الطريقة الدقيقة^(٥) .

وقد رفض الغزال – الذي نبذ كل تبعية عقلية وأدان التقليد بكل أشكاله – رفض تعاليم
الباطنية ونقضها وأصابها في الصفيح . ويرهن على أن نظرية التعليم من الإمام المقصوم تناقض
نفسها ب نفسها من حيث أن الباطنية يجب أن تطبق الفكر المنطقي للبرهنة على صحة هذه النظرية ،
على الرغم من أنها في الوقت نفسه – عن طريق تعاليمه – تتجدد أية قيمة للمنطق^(٦) . وهذا
يجعل «رتبة هذه الفرقة أحسن من رتبة كل فرقه من فرق الضلال ، إذ لا نجد فرقه ينقض
مذهبها بنفس المذهب سوى هذه»^(٧) .

(١) فضائح الباطنية (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ – ١٧ . الألقاب العشرة المشار إليها هي : الباطنية والفرماتة ، والفرماتية ،
والخرامية ، والخرميدية والإسماعيلية ، والسبعينية ، والبابكية ، والخمرة ، والتعلّمية .

(٣) لقد بقى لنا من هذه الكتب كتابان فقط هما (أ) كتاب فضائح الباطنية الذي سبقت الإشارة إليه . وقد
نشره لأول مرة جولد تسير تحت عنوان :

Streitschrift des Gazali gegen die Batiniija- Sekte. leiden 1916

وقدم له بمقديمة مستفيضة وأعطي تخلصاً وانياً للنص . (ب) كتاب القسطناس المستقيم .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المتفق ص ١٠٨ .

(٦) فضائح الباطنية ص ٨٦ . انظر أيضًا في ذلك : المتفق ص ١٠٧ ! وما بعدها ، وكذلك مقدمة جولد تسير
المشار إليها .

(٧) فضائح الباطنية ص ٥٢ / ٥٣ .

(د) الصوفية

بعد أن انتهى الغزالى من نقد المتكلمين والفلسفه والباطنية ، لم يبق أمامه - في مجال البحث عن الحقيقة - إلا تعاليم الطائفة الأخيرة وهى طائفة الصوفية ، فراح الغزالى يدرس كتب الصوفية دراسة جادة ، وفي النهاية واجه أزمة نفسية عنيفة عرف خلالها أن الطريق الصوفى لا يتلاءم على الإطلاق مع طريقة حياته الحالى التي هي سعي وراء الشهرة والغنى . وقد استمرت هذه الأزمة - كما يروى لنا الغزالى^(١) - ستة أشهر ، ودفعت به إلى حالة أصبح فيها لا حول له ولا قوة . فقد « جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدرис ... حتى أورثت هذه العقلة في لسانى حزنا في القلب بطلت معه قوة المضم ومراء الطعام والشراب ... حتى قطع الأطباء طعمهم من العلاج »^(٢) . وأخيراً استطاع أن يتغلب على هذه الأزمة الحاده ، وغير طريقة حياته من أساسها ، وتنازل عن كل الأمور الدنيوية والسعى . وراءها ، كما تنازل عن منصبه كأستاذ في المدرسة النظامية في بغداد حتى يتمنى له أن يمارس الطريقة الصوفية ممارسة عملية . فقد عرف الغزالى أن المتصوفة لا يقفون عند حد التعاليم النظرية بل يطلبون زيادة على ذلك السلوك العملي لهذه التعاليم . وهنا يجب أن نشير إلى أن الغزالى على الرغم من إعجابه الشديد وتحمسه البالغ للطريقة الصوفية - كما نرى ذلك واضحاً من خلال حديثه في المندى وغيره - إلا أنه لم يقع في الأخطاء التي يمكن أن تنشأ في مثل هذه الأحوال ، فتحمسه لم يكن تحمساً أعمى ، ولهذا فلم تخف عليه ضلالات ومتاهات بعض اتجاهات الصوفية ، ورفض رفضاً قاطعاً نظريات الحلول والاتحاد ونقضها ، ودان بكل قوته ما كان متشارياً بين بعض الطوائف الصوفية من الإباحية^(٣) ، أو القول برفع التكليف .

ومن خلال نقد الغزالى لنظريات الصوفية المشار إليها ، ومن خلال ممارسته الشخصية للتتصوف استطاع في النهاية أن يصل إلى فهم التتصوف فهماً جديداً . ولقد ساعدته ممارسته للتتصوف على تطوير عقليته بطريقة حاسمة ؛ فالتصوف - إذا ما فهم فهماً صحيحاً ، وطبقت تعاليمه عملياً تطبيقاً سليماً - هو « قدرة على انتزاع النفس من المألف ؛ وتلك قدرة لا يستغني عنها الفيلسوف »^(٤) .

وفي الباب الرابع من هذا الكتاب سندرس المعرفة الصوفية عند الغزالى وذلك عند حديثنا عن

(١) المندى ص ١٢٦ وما يليها .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر في ذلك كتاب الغزالى في الرد على الإباحية .

Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibabijia.

نشرة بالفارسية وترجمة إلى الألمانية Otto Pretzl وظهر في عام ١٩٣٣ م في ميونيخ بألمانيا .

(٤) فلسفة الغزالى : محاضرة ألقاها الأستاذ عباس محمود العقاد في قاعة المحاضرات بالأزهر (١٩٦٠ م ص ١٤) .

العلاقة بين العقل والتصوف . ونود هنا أن نشير فقط إلى أن الغزالى قد رفض ذم العقل من جانب الصوفية . واعتبر ذلك اتجاهًا خطاطها^(١) . وفوق ذلك أعطى الغزالى العقل دور القاضى فى الحكم على التجارب الصوفية ، من حيث أن هذه التجارب لا يجوز بحال من الأحوال أن تناقض العقل^(٢) .

ويجب أن نؤكد هنا أن الغزالى - بعد أن اتجه إلى التصوف - قد ظل محتفظاً بفكرة الفلسفى المستقل في البحث ، فلم يتقلب - كما يزعم البعض - إلى متصرف ارتقى تشكيكى ، ولم يصبح من أنصار الفكر اللاعقلنى . بل - على العكس من ذلك - قد ساعده التصوف على تحرير فكره كما سبقت الإشارة إلى ذلك . وعلى الرغم من أن كثيراً من كتبه المتأخرة قد اتخذت طابعاً صوفياً فإنها تبرهن على أصلية وابتكار .

وعلى الجملة فإن عصر الغزالى كان - بسبب الوضع المتدهور من جانب الفلسفة وعلم الكلام ومن جانب الاتجاهات الفكرية للطوائف الأخرى - مطيناً إلى حد كبير بطابع الاتجاهات الارتقائية والزنادقة .

ومن بين الارتقائيين نذكر بوجه خاص اثنين من المشهورين في ذلك العصر وهما : أبو العلاء المعرى^(٣) الذى مات قبل مولد الغزالى بعام و عمر الخيام^(٤) الذى كان معاصرًا للغزالى .

وقد ساعدت هذه الاتجاهات الرئيسية الأربع - التي أشرنا إليها - بصفة خاصة على الانحلال الدينى والأخلاقي في ذلك العصر في المجتمع الإسلامى . وقد سبق أن أشرنا إلى الميل الإباحية لدى الباطنية وبعض الطوائف الصوفية . كما كان هناك أيضًا بين رجال الدين أنفسهم بعض الأدعية الذين لم يلتزموا التزاماً تاماً بأوامر الدين ، فكانوا أمثلة سيئة لغيرهم ، أما أنصار الفلسفة فكان يغلب فيهم الميل إلى اعتبار الدين من الأمور الخاصة بالعامة ، ويدفع بهم الفرور إلى إهمال التكاليف الدينية .

(١) يقول الغزالى إن السبب في أن أقواماً من المتصوفة قد ذموا العقل والمقول هو أن الناس نقلوا اسم العقل والمقول إلى المجادلة والمناقشة بالمناقشات والإلزامات وهو صنعة الكلام ... الخ راجع الإحياء ٩٤/١ .

(٢) انظر لمحمد الأسى شرح أسماء الله الحسنى للغزالى ص ١٠٠ (مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٣) ٣٦٣ هـ - ٤٤٩ هـ .

(٤) مات في عام ١١٤٢ م .

الفصل الثاني

حياة الغزالى ومؤلفاته

١ - حياة الغزالى :

ولد الغزالى^(١) فى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) فى طوس من أعمال خراسان . وكان والده رجلا محبا للعلم وأهله ، ولكن الظروف لم تساعديه على أن يستغلى بالعلم ، فكان يأمل أن تناهى الفرصة لولديه للاشتغال بالعلم الذى حرم منه ، وهنذا ترك الأب - عند موته المبكر - ولديه : فيلسوفنا أبو حامد وأخاه أحمد فى رعاية صديق له ، حيث أتيحت لهما الفرصة لتلقى التعليم الضرورى التقليدى حتى نفذ ما تركه لهما والدهما من ميراث . فأوصاها معلمهما أن يواصلان تعليمهما فى إحدى المدارس التى كان قائمة حينذاك . حيث تناهى لهما فرصة الحصول على التعليم المجانى والقوت .

وبعد أن درس الغزالى الفقه فى طوس وجرجان انتقل إلى نيسابور ، وهناك تلمذ على إمام الحرمين الجويني . وأظهر تبوغاً عظيماً ودرس علوم الدين والفلسفة والمنطق وغيرها . وبعد موت أستاذة فى عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) توجه الغزالى إلى مجلس الوزير الكبير نظام الملك . وقد كان هذا المجلس متدى العلماء . وهناك تفوق الغزالى على كل من كانوا يرتادونه من العلماء وظهر عليهم . وفي عام ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عينه الوزير نظام الملك أستاذًا فى المدرسة النظامية فى بغداد حيث تجمع حوله عدد كبير من الطلاب^(٢) . وقد ظل الغزالى يمارس مهنة التدريس أربع سنوات ، ثم ترك بغداد لكي يعتزل الحياة العامة ، وظل عشر سنوات فى عزلة اختيارية ، وفى خلال هذه المدة أتقى بصفة خاصة فى دمشق وسافر إلى كل من القدس ومكة والمدينة . وبعد هذه العزلة الطويلة عاد - بناء على أمر السلطان - إلى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور ، ولكن لفترة قصيرة . ثم رجع أخيراً إلى مسقط رأسه ، وهناك بنى بجوار منزله

(١) هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالى . انظر فيما يتعلن ب حياته الكتب التالية :
أ) المقى من الضلال للإمام الغزالى .

(ب) سيرة الغزالى وأقوال السابقين فيه للأستاذ عبد الكريم العثمان . ج :
Macdonald D. B. The life of al- Ghazzali. JAOSXX, P, 71- 132 New Haven 1899
(٢) يروى الغزالى فى المقى (ص ٨٣) أنه كان يدرس لثلاثمائة طالب .

مدرسة الطلبة العلم ، وختنقاه للصوفية . وقد مات الغزالى فى طوس سنة ٥٠٥ هـ الموافق (١١١١ م) .

وقد اعتبر الغزالى - فى أثناء حياته - مجده الدين فى القرن الخامس المجرى استناداً إلى الأثر المشهور من «أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(١) . وكان لشخصية الغزالى الفذة عميق الأثر وبالغ التقدير لدرجة أنه قد قيل فيه: «لو كان نبى بعد النبي لكان الغزالى»^(٢) وقد استطاع العمل الفذ الذى قام به الغزالى أن يحافظ بفاعليته على مر القرون ، ولم تخل الأيام واللیالي من أفكاره ، بل بقيت حية توثر تأثيراً كبيراً حتى اليوم على الحياة العقلية فى العالم الإسلامي .

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهqi .

(٢) إخاف السادة المتفقون جزء ١ ص ٩ .

٤ - مؤلفات الغزالى :

(أ) نظرة عامة :

لقد نسب للغزالى على مر الأيام عدد كبير من الكتب ، وهناك - منذ زمن طويل - جهود علمية تحاول معرفة الصحيح من المنسوب من بين هذه المؤلفات ، وترتيبها ترتيباً زمنياً لكي يكون من السهل فهم عمل الغزالى العلمي فيما جيداً . ومن المؤكد أن الغزالى كان مؤلفاً غير المادة لا يمل من كثرة التأليف . وقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها أى فتور حتى في أثناء ذلك الوقت الذى اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف . ففى هذا الوقت بالذات ألف كتابه الرئيسي « إحياء علوم الدين » .

ومهمة التثبت من المؤلفات صحيحة النسبة للغزالى ليست مهمة سهلة لأسباب مختلفة ، وبوجه خاص لأن الغزالى كان مؤلفاً متعدد الجوانب مشغلاً بعلوم كثيرة . وقد نسبت إليه أيضاً كتب في السحر وما شاكله من علوم . ولكن من الواضح أن الغزالى لا يمكن أن يكون قد ألف هذه الكتب ، وذلك لأن الملكة العقلية التى كان يتمتع بها الرجل جعلته من الاشتغال بمثل هذه الأمور كما يقول ابن خلدون^(١) . وإذا صرفاً النظر عن هذه الكتب فإننا نجد أمامنا عدداً وافراً جداً من مؤلفات الغزالى - التي تعتبر صحيحة النسبة - في علوم الدين والفلسفة والتتصوف والتي بسط فيها أفكاره الأساسية . ولو حاولنا هنا حصر كل الكتب الغزالية فإن ذلك سيجعلنا عن مجال هذا البحث الذى نحن بصدده ، فضلاً عن أن ذلك ليس من مهمتنا هنا . وهذا فإلى أحيل على المؤلفات التي اشتغلت بها الموضوع^(٢) .

وإذا أردنا أن نفهم عمل الغزالى العلمى فيجب علينا ابتداء أن نعلم أن الغزالى قد ألف بجانب كتبه العلمية الكثيرة عدداً كبيراً من المؤلفات الشعبية ، وهى مؤلفات كتبها للعامة البسطاء الذين

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٥ (بيروت ١٩٠٠م) من الملاحظ أن الغزالى عندما يعرض للحديث عن مثل هذه العلوم فإن ذلك يحدث فى معرض النقد والرفض . انظر على سبيل المثال : «إحياء» جزء ١ ص ٢٣ ، ٣٥ ، ٤٤ ، انظر أيضاً مراجع القدس (القاهرة ١٩٢٧م) ص ٨١ وما بعدهما وص ١٦٥ .

(٢) راجع الكتاب التالى : (أ) كارل بروكلمان فى كتابه : *Geschichte der Arabischen Literatur* الجزء الأول من الطبعة الثانية من ٥٣٥ حتى ٥٤٦ والملاحق Supplementband .

(ب) M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al Ghazali*. Beyrouth 1959

(ج) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى . القاهرة ١٩٦١م . ونود أن ننبه هنا إلى أن مجال البحث فى هذا الموضوع لم يزل مفتوحاً .

لم ينالوا حظاً من الثقافة الدينية . ويعاجز الغزالى فى هذه المؤلفات بلغة سهلة موضوعات دينية وأخلاقية^(١) .

أما الكتب العلمية فقد ألفها الغزالى لأناس يملكون القدرة على التفكير المستقل الذى يعتبره الغزالى شرطاً أساسياً ضرورياً لكل جهد علمي . فقد كافح الغزالى طوال حياته - كذا سنين ذلك بالتفصيل فيما بعد - كل تبعية عقلية أو تقليد على اعتبار أن ذلك يشكل العقبة الرئيسية التى تقف فى سبيل أى عمل علمي وفى طريق البحث عن الحقيقة . وقد استطاع الغزالى أن يحقق فى حياته المثل الرائع للتفكير العقل المستقل ، ولهذا كان للغزالى الحق فى أن يقول : « إن من نفع عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبة »^(٢) .

ويرى الغزالى أن الحقيقة لا يمكن أن تؤخذ تقليداً عن الآخرين ، بل يجب أن يدركها المرء بنفسه عن طريق تفكيره الخاص ، تماماً مثلاً لا يمكن للمرء أن يصر بين الآخرين بل يجب عليه أن يستخدم عينيه هو إذا أراد أن يصر شيئاً . يقول الغزالى : « واطلب الحق بطريق النظر ... ولا تكون في صورة أعمى ... فلا خلاص إلا في الاستقلال »^(٣) .

(ب) المؤلفات الفلسفية :

لقد بدأ الغزالى في تأليف كتب فلسفية في الفترة التي كان يقوم فيها بالتدريس في المدرسة النظامية في بغداد ، وذلك بعد أن اشتغل في أوقات فراغه بعلوم الفلسفة ما يقرب من عامين ، حتى وقف على متهى علومهم ؛ ثم تأمل وتفكر عاماً آخر في ما درسه في العامين السابقين ، كما يروى لنا ذلك في عرضه لتأريخ حياته في « المقدمة من الضلال »^(٤) .

وكان الشارة الأولى لهذا الجهد هي كتابه « مقاصد الفلسفة » الذي عرض فيه تعاليم الفلسفة العرب الأرسطيين في ذلك العصر ، فيما يتعلق بالمنطق والإلهيات والطبيعيات . وكان

(١) من هذه المؤلفات الدرة الفاخرة وبداية المداية ومنهاج العابدين . (وقد ترجمت هذه الكتب الثلاثة إلى اللغة الألمانية ، وترجمت الدرة الفاخرة إلى الفرنسية وبداية المداية إلى الإنجليزية) وكان الغزالى يرى أنه لا ينبغي زعزعة إيمان المعلوم أو تشويش عقidiتهم بالغوص معهم « في حقائق المعلوم الدقيقة ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بمسدهما .. ولا يجرك عليهم شبهه ، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ، ويعسر عليه حلها فيشتق ويهلك » إحياء/٦٤ . انظر أيضاً ميزان العمل (تحقيق د . سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦٥ م) من ٣٦٩ وما بعدها ، والاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة ١٩٦٢ م) ص ٧ .

(٢) القسطلاني المستقيم ص ٧٩ (ضمن مجموعة : التصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى - مكتبة الجندي) وص ١٠٠ من طبعة بيروت .

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

(٤) المقدمة من الضلال ص ٨٣ .

عرض الغزال هنا عرضًا محايدًا لم يقحم عليه رأياً خاصاً له ، بل « مقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلسفة وهو اسمه »^(١) ولكن الغزال قد أشار في مقدمة كتاب « المقاصد » وفي ختامه إلى أنه سيتبع هذا الكتاب بكتاب آخر ينقد فيه تعاليم الفلسفة . وهذا النقد المتطرق عرضه الغزال في كتابه المشهور « تهافت الفلسفة » حيث ناقش آراء الفلسفة وبين تناقضها فيما يتعلق بعشرين مسألة في الأخلاق وبعض مسائل الطبيعة .

وقد ظل الغزال في كتاب (التهافت) وفيه للعهد الذي قطعه على نفسه^(٢) ، وهو القيام بدور الناقد فقط ، أي أنه يهدم عمارة الفلسفة العرب الأرسطيين دون أن يبني مكانها شيئاً جديداً : إنه يرهن للفلسفه على أنهم لم يكونوا قادرين على حل المسائل الإلهية ، وأن ما توصلوا إليه في ميتافيزيقاهم ليس إلا دعاوى اعتقادية يمكن إظهار بطلانها ، ويؤكد أن لا يريد أن يذكر في هذا الكتاب حلاً إيجابياً للمسائل التي تعرض لها . ولكن الغزال في الوقت الذي يظهر فيه للفلسفة تناقض ويطلل دعواهم الميتافيزيقية دون أن يتخذ موقفاً إيجابياً ، يتخذ لنفسه في واقع الأمر موقفاً ثابتاً ، وذلك لأن النقد لا يمكن أن يحدث من فراغ ، فالنقد يتطلب العقل معياراً له ، وعن طريق العقل وحده يمكن تمييز الحق من الباطل . وإذا كان الغزال في خلال مناقشه في (التهافت) يتحدث أيضاً عن مسائل العقيدة ، وبتهم الفلسفة بالكفر فيما ذهبوا إليه بصفة خاصة من أن :

- ١ - العالم قديم .
- ٢ - وأن الله لا يعلم إلا الكليات .
- ٣ - وأنبعث سيكون بالروح فقط - فإنه رغم ذلك ظل في نقاشه وفي نقه في نطاق العقل حيث كان يضرب الفلسفه بنفس أسلحتهم . ويعذر نقه لفلسفه عصره من نوع المناقشات التي تدور « بين العقل الخالص والفلسفه الاعتقادية »^(٣) .

ولم يمتد نقده الغزال للفلسفة إلى تعاليمهم في المنطق . فقد أخذ الغزال المنطق عنهم وعرضه بالتفصيل في كثير من كتبه . وأخذ على عاته طوال حياته مهمة بيان الدور الحاسم للمنطق كمعيار لكل فكر ولكل علم ، وهكذا كان الكتاب الفلسفى التالى للتهافت هو (معيار العلم) الذى اشتغل فيه بعرض المنطق ، وهذا الكتاب يهدف - بجانب ذلك - إلى تسهيل فهم المسائل الفلسفية التى تناولها الغزال في كتابه التهافت^(٤) . وللغرالى فى المتعلق أيضاً كتاب (ملك النظر) وكتاب

(١) مقاصد الفلسفه (تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م) ص ٣١ .

(٢) تهافت الفلسفه ص ٤٣ ، ٧٨ ، ١٣٧ ، ٢١٢ .

(٣) Abu Ridah, M.A., Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid 1952.

P. 63

(٤) معيار العلم (تحقيق الدكتور سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦١ م) ص ٥٩ وما بعدها .

(القسططاس المستقيم) الذى كتبه على طريقة حوار بينه وبين أحد الباطنين ، وعرض فيه التعاليم المنطقية بطريقة سهلة تناسب عقلية هذا الباطنى^(١) . وفي كتاب المستصفى - الذى خصصه الغزالى لأصول الفقه والذى ألفه قبل موته بعامين تقريباً - عرض الغزالى مرة أخرى للمنطق وأهميته البالغة لكل علم على الإطلاق . وذلك فى المقدمة الطويلة لهذا الكتاب (من ص ١٠ إلى ص ٥٥)^(٢) .

وقد كان هناك في عصر الغزالى بعض العلماء الذين ذموا الفلسفة اليونانية بخирها وشرها ، واعتبروها يرمتها كفراً وزندقة ، وفي الوقت نفسه رفضوا المنطق أيضاً باعتبار أنه من علوم هذه الفلسفة . وقد سعى الغزالى إلى كشف خطأ هؤلاء المتعصبين عن طريق عرضه المنصل لحقيقة المنطق ، وبيان أن المتكلمين أيضاً قد استخدموه المنطق على الرغم من استعمالهم اصطلاحات فنية أخرى وعدم تعمقهم في تعاليم المنطق ككل .

وقد ين لنا الغزالى في كتاب (ملوك النظر) الطريقة التي سار عليها في عرضه للمنطق . فقد ابتكر كثيراً من الاصطلاحات الفنية . ويقول هو في ذلك : « فإني اخترت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة ، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقين . ولا أوثر أن أتبع واحداً منهم فيحصر فهمك عليه ، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم ، واخترت أفالاظاً لم يشتركوا في استعمالها ، حتى إذا فهمت المعنى بهذه الألفاظ فيما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها »^(٣) .

وقد قرر الغزالى - كما سنعرض فيما بعد في هذا الكتاب - أن العقل له الحق في الوصول إلى معرفة مستقلة عن الشرع فيما يتعلق بالله وبالعالم^(٤) .

وفي كتاب (معارج القدس) عالج الغزالى المسائل المتعلقة بالله وبالنفس . وعرض في كتابه « مشكاة الأنوار » نظريته في النور .

أما كتابه المندى من الضلال فله أهمية خاصة في التعرف على منهجه الفلسفى .

(١) القسططاس المستقيم ص ٤٢ .

(٢) المستصفى من علم الأصول في جزءين . القاهرة ١٣٢٢ هـ - ١٣٢٤ هـ .

(٣) ملوك النظر (بيروت ١٩٦٦ م) ص ٤٨ / ٤٩ . (انظر أيضاً ماكس هورتن في كتابة السالف الذكر ص ٤٧ - حيث يشير إلى أن المنطق أصبح له مكان في الإسلام بفضل الغزالى) .

(٤) انظر مثلاً الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧ حيث يقول : « ... أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع . » .

وأنا عن الأخلاق فقد تناولها بصفة خاصة في كتابه الرئيسي (إحياء علوم الدين) ، وفي كتابه (ميزان العمل) الذي ألقه مقابلًا لكتابه (معيار العلم) ، مع تبييهه على أنه يرجو من القارئ أن ينظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد^(١) .

تلك هي أهم كتب الغزالى الفلسفية . وقد عالج الغزالى - زيادة على ذلك - مسائل فلسفية في كثير من كتبه الأخرى ، ولكن المقام هنا يضيق عن الحديث عنها ، فهذا البحث يريد بوجه خاص عرض منهج الغزالى الفلسفى ، ولا يريد أن يعطي عرضاً شاملأً لكل أفكاره الفلسفية . وفي الصفحات التالية سنضع - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - التأمل على منهجه ومبدئه الفلسفى ، وعرض آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل و المجال معرفته ، وعلاقة العقل بكل من التصوف والبرة .

(١) معيار العلم ص ٣٤٨ .

البَابُ الْثَالِثُ

مقارنة

بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت

تمهيد :

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت^(۱) ، فإننا لا نرمى من وراء ذلك إلى محاولة التأكيد من تأثير ديكارت بالغزالى أم لا ، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما - وإنما الغرض هنا أن نبين أن الانافق فى تفكيرهما - والذى يرتفع فوق كل الاختلافات التى يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما ، واختلاف الحضارة التى عاشا فى ظللامها - يمكن أن يفسر أساساً من المنهج الفلسفى نفسه لدى كل منهما .

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضاً ما يقوله أحد المفكرين المعاصرين عن ديكارت : « لقد كان ديكارت فيلسوفاً ، وإن الماثلين له فلاسفة »^(۲) . والفلسفة بهذا المعنى هدفها . هو الحقيقة التى لا تتجزأ ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه « ليس هناك شيء أقدم من الحقيقة »^(۳) فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد . وإنما يتحتم دائمًا أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التتحقق منها من جديد ، وفي إطار من الحرية .

وفي الفصل الأول من هذا الباب ستحلث عن منهج الشك الذى اتخذه كل من الغزالى وديكارت طرقاً فلسفياً للبحث عن الحقيقة . وسيوضح في هذا المقام بوجه خاص أن شكهما

(۱) رينيه ديكارت René Descartes فيلسوف فرنسي ولد في عام ۱۵۹۶ م ومات في عام ۱۶۵۰ م . يعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته ما يأتي :

- مقال عن المنهج . صدر عام ۱۶۳۷ م .

- تأملات في الفلسفة الأولى (۱۶۴۱ م) .

- مبادئ الفلسفة (۱۶۴۴ م) .

ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته :

(أ) Alquie, F., Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956

(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين .

(ج) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدى .

ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية : ۱ - التأملات في الفلسفة الأولى . ۲ - مبادئ الفلسفة ، بكلامها من ترجمة الدكتور عثمان أمين . ۳ - مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيري . وأنا أعتمد - في هذا الكتاب - في ترجمة التصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لディكارت على هذه الترجمات العربية ، وفي الوقت نفسه أذكر موضع هذه الصوص في مؤلفات ديكارت : Oeuvres de Descartes نشرة Adam et Tannery التي صدرت في باريس في ۱۲ جزءاً (۱۸۹۷ م - ۱۹۱۰ م) : وأ Giulio أيضًا على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التي لم تترجم إلى العربية ، وأمررت هذه النشرة في مالي بـ . (AT)

(۲) Alquie, Descartes, P. 170

(۳) الترجمة العربية للتأملات (القاهرة ۱۹۵۱ م) ص ۳۸ راجع : AT,IX,p.6

الفلسفي يجب تمييزه بعنابة من كل « ارتيلية » ، كما سيتضح كذلك أن المسلمة الأولى لفلسفتهما هي الفكر المستقل ، وأن شكهما لا يجوز أن يفهم على أنه نوع من الزندقة .

وفي بداية الشك يعرض سوأهما عن معرفة يقينية مطلقة ، وفي أثناء هذا الشك يتوصلان - بعد رفض كل علم أو معرفة حصلا عليها عن طريق التقليد ، وبعد الشك في المعرفة الحسية - إلى الشك في كل معرفة عقلية وإلى الشك الميتافيزيقي المطلق ، الذي يجعل كل علم وكل إمكانية للمعرفة على الإطلاق أمراً مشكوكاً فيه .

وفي الفصل الثاني نعرض لكيفية التغلب على هذا الشك الفلسفي عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة . وهنا نذكر على مناقشة كيفية فهم ما عرضه الغزالى في هذا الصدد ، ونقابل بين الشرح التي حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزالى وما توصلنا إليه من تفسير فلسفى .

ثم نعرض الحل الذى تغلب به ديكارت على الشك ، ونقارن بعد ذلك بين الحلتين مبينين مرة أخرى - في نظرة عامة - الأمور الأساسية المتفق عليها فى المبدأ الفلسفى التأسيسى لدى كل من الغزالى وديكارت ، ومبينين أيضاً ما بينهما من اختلافات .

الفصل الأول

الشك الفلسفى

١ - المنطلق التاريخي

عندما نقارن أحوال العصررين اللذين عاش فيما الغزالي وديكارت ، يتضح لنا أن كلاً منهما قد عاش في عصر احلى فيه عرى وحالة الفكر إلى مجموعة من الآراء المتناقضة التي تدعى كل منها لنفسها معرفة الحقيقة ، ولكن دون أن تستطيع في النهاية البرهنة على صحة هذا الادعاء .

أما عن الفلسفة التي كان يجب أن تقدم العون في مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك ، لأن الفلسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلي المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين . ولهذا وضع كل من الغزالي وديكارت أمام عينيه مهمة تجديد الفكر ، وقد كان من بين الدوافع الحامدة لذلك محاربة إلحاد الذي كان منتشرًا في عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الرنادقة والارتيايين من أسلحة عقلية .

وهكذا يمكننا أن نجد في هذه الخطوط الرئيسية شبهًا بين كلاً العصررين ، ولكننا عندما نمعن النظر في أحوال كل من العصررين اللذين عاش فيما كل من الغزالي وديكارت نجد هناك أيضًا فروقاً أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تأخذ طابعاً خاصاً يظهر بوضوح في طريقة تفكيرهما .

فقد ازدحم عصر الغزالي بصفة خاصة بمشكلات دينية ، وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة ، ومن بين الاتجاهات الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاثة اتجاهات ذات طابع ديني ، وهي اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية ، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضاً طوائف الفلسفة . وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل في أن هذه الأمور إنما أن توُخذ مستقلة استقلالاً تاماً عن العقل كما في اتجاه الباطنية ، وإما أن تكون – في الظاهر – مبنية على براهين مطابقة للعقل كما في اتجاه المتكلمين في حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائماً على التقليد ، أي التسليم إما بنظرية الباطنية في إمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلسفه المسلمين .

وقد عرف الغزال أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، وهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد . ولم يجد في ذلك عنواناً من جانب الفلسفة ، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد . فقد أخذوا الفلسفة اليونانية - كـ « يقول الغزال »^(١) - دون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سocrates وPlato وأرسطو^(٢) ، وأهملوا التقليد الإسلامي . فإذا اعتقاد الفلسفة أنهم بذلك يزهون على مبلغ تفوقهم العقلي على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزال بين لهم أنهم بذلك يقعون في ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لأنهم - كـ « يقول الغزال »^(٣) - قد بدلو فقط تقليداً ب التقليد ... وغفلة منهم عن أن الانقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال . فآية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً^(٤) .

أما عن عصر ديكارت فقد اتسم بوجه خاص بالاكتشافات الهامة في مجال العلوم وشروطها^(٥) مما شكك في الآراء والصورات المسيحية بوجه عام^(٦) .

وفي حين أن مسعى الغزال من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذي عاش فيه ، فإن اهتمام ديكارت - طبقاً لمشكلات عصره العقلية - كان ابتداء من نوع علمي نظري خالص ؛ فاتجهت همته إلى البحث عن علم كل شامل^(٧) يستطيع في النهاية أن يصل أيضاً إلى معارف دينية وقضايا عقائدية عن طريق الاستبطان deduction والخدس^(٨) intuition . وقد تصوره ديكارت علمًا جديداً يكون في مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شيء^(٩) ، متخدلاً من العقل سبيلاً للحصول على كل المعرف . ولكن فكر ديكارت صار فيما بعد أكثر عمقاً حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقي . وهنا أيضاً ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة

(١) انظر الهاتف ص ٣٨ .

(٢) يشير ديكارت إلى مثل ذلك أيضاً حين يقول عن أفلاطون وأرسطو : « ولقد أصاب هذان الرجالان من الألمعية والحكمة ... ما أضفي عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهم أكثر مما يسعون إلى شيء أفضل » الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠ م) ص ٥٤ - مؤلفات ديكارت : ATIX-2e, p.6

(٣) الهاتف ص ٣٨ .

(٤) ويوجه خاص اكتشاف كوبيرنيكوس (Copernikus) (١٤٧٣ م - ١٥٤٣ م) الذي أثبت أن الأرض ليست هي مركز العالم ، على عكس الرأي الذي كانت تتبناه الكنيسة المسيحية انظر في ذلك أيضاً : Storig, op. cit., P. 258 .

(٥) انظر في ذلك كتاب Alquie عن ديكارت ص ١٧ .

(٦) ATIX, p.360

(٧) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

(٨) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

له مطلبًا هاما^(١) استمر يوثر في طريقة تفكيره بصورة حاسمة؛ ثم توصل ديكارت - الذي كان يرى قبل ذلك أن العلم الذي يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعرفة العقائدية عن طريق العقل - إلى معرفة أن هذا العلم، على عكس ما كان يظن، يتأسس الآن في الله . يقول ديكارت: وإنْ فَقِدَ وَضْحَ لِكُلِّ الْوَضْحَ أَنْ يَقِنَ كُلُّ عِلْمٍ وَحْقِيقَتِهِ إِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى مَعْرِفَتِنَا لِلْإِلَهِ الْحَقِّ،^(٢) .

وهكذا فإنَّه إذا اختلفت أيضًا المشكلات التي كانت تمثل نقطة الانطلاق عند كل من الغزال وديكارت في بحثهما عن الحقيقة ، فإنَّهما على الرغم من ذلك يشتراكان في الطريقة الفلسفية الحقيقة التي قادتهما في النهاية إلى التوصل إلى الحل المطلوب . وعلى أساس من التأمل الفلسفى الحقيقى يمكن العثور على الإجابة الفلسفية لمشكلة الحقيقة .

وإذا أكينا هنا أنَّ الغزال قد عاش في عصر مختلف تماماً عن عصر ديكارت ، وفي ظل حضارة أخرى فإننا لا نقصد بذلك أنَّ نقول إنه كان واقعًا تحت ضغط فكري معين ، وإنما نقصد فقط الإشارة إلى أنه من أجل ذلك قد تلقى مهمة أخرى .

فالغزال كان يُبعَد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقالية عصره ، تلك العقلية التي اتخذها فقط نقطة انطلاق لفلسفته ، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أنَّ أحد الأفكار الرئيسية للفلسفة الغزال تمثل في تأكيده الاستمرار لضرورة الاستقلال العقلي . وفي ذلك يقول الغزال في كتابه ميزان العمل : « فجانب الاختلاف إلى المذهب وأطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلك وأضلوك عن سوء السبيل . وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا في الاستقلال ... ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لستدب للطلب ، فناهيك به نفعاً »^(٣) .

ATIX, p. 13 (١)

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٨ ، انظر :

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

٢ - الشك الفلسفى والارتباطية

يرى الغزالى أن الشك فى جميع المعارف التى يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمراً ضرورياً فى أثناء التطور العقلى ، وذلك لأن الشك وحده هو الذى يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً . يقول الغزالى فى ذلك : « الشكوك هى الموصولة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يصر ، ومن لم يصر بقى فى العمى والضلال »^(١) .

وينبئى أن يكون واضحاً أن الشكوك التى يتحدث عنها الغزالى هنا تختلف تماماً عن الشك الارتباطى ، وذلك لأنها لا تذكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتباطى ، وإنما هى شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، وتحاول أن تجد لها أساساً راسخاً .

ويعد الإقرار بوجود الحقيقة أمراً ضرورياً فى تكوين العقل البشري . ومن أجل ذلك فإن هذا الاعتراف بوجود الحقيقة لا يمكن إنكاره إلا فى لحظة نسيان للذات ، أى فى تفكير لا يسترشد بالعقل الخالص ، بل يصدر عن مقدمات خاطئة وأحكام سابقة . والشك الارتباطى الذى ينفى عموماً إمكانية الحصول على معارف يقينية يفترض فى نفسه يقين هذا الادعاء ، ويناقض بذلك نفسه بنفسه ، أى أن موقفه ينبعى على هذا الذى ينكره .

وهكذا يتعلق العقل بما هو عقل بالحقيقة فى كل أعماله – لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلك ، وهكذا أيضاً يحدث فى كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواقعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

والفلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالفلسف ، وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة الفلسف حتى النهاية .

وفي بداية الطريق الفلسفى يأتى الشك الفلسفى ، الذى يعد وسيلة للبحث عن الحقيقة ، ويختلف بذلك اختلافاً جوهرياً عن الشك الارتباطى الذى يغلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضاً الاعتراف بإمكانية هذا الخروج . وبهذا التوضيح تكون قد طرقنا الموضوع الذى شغل حياة الغزالى منذ صباه ، وطبع تطوره العقلى بصورة حاسمة .

فالغزالى يرى لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقاً من واقع ما كان منتشرًا فى عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة ، وهذا أمر لا يمكن

(١) المرجع السابق .

تصوره اطلاقاً ، لأنها مذاهب ينافق بعضها بعضاً ، فاما أن تكون كلها باطلة ، وإما أن يكون أحدها فقط صحيحاً والباقي باطلاً .

ويشبه الغزالي هذه الكثرة المائلة لهذه الآراء والنظريات التي واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون ، ولم ينج منه إلا الأقلون^(١) . ويسأله الغزالي : كيف تدعى هذه الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة ؟

وفي حماس بالغ اتجهت همة الغزالى للدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة في عصره ، كما يقول هو عن نفسه ، « ولم أزل في عنفوان شبابي منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أتقحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض عمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتغل في كل مظلمة ، وأنهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين حق وباطل »^(٢) .

وهذا التشبيه بالبحر العميق – الذي استخدمه الغزالى في هذا النص – له نظير عند ديكارت . فهو أيضاً يتحدث – في مناسبة الشك الفلسفى – عن ماء عميق ، ويقول : إن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه^(٣) .

وإذا وصل الأمر إلى عدم إمكان السيطرة على مشكلة الحقيقة فإن المجال يكون مفتوحاً والفرصة تكون مهيأة أمام الارتبالية بشتى صورها ، هذه الارتبالية التي تستمد كل حجبها من واقع الحقائق الكثيرة التي تبدو في الظاهر مقنعة ، وهي في الحقيقة منافضة لبعضها . وكما سبق أن فعل السوفسطائيون قديماً من رفض للحقيقة في المجالين النظري والعملي ، فقد كان لهم نظير في عصر ديكارت . وكان مونتني Montaigne – بوجه خاص واحداً من هؤلاء الارتباليين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصول إلى الحقيقة .

وقد كان هناك أيضاً مثلون للاتجاه الارتبالي في عصر الغزالى – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – وكان الغزالى على علم بتناقض الارتباليين الذي يمثل في اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال في حين أنهم في الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ .

(١) المقد ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المقد ص ٦٥ وما بعدها .

(٣) ATX, p. 512 ، انظر في هذا الصدد أيضاً خطاب ديكارت إلى باراك في عام ١٦٣١ م (راجع Alquie في كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضاً : AT IX, p. 18

يقول الغزالى : « .. فالسوفسطائى كيف يناظر ، ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ »^(١).

كما يصور الغزالى حالة هؤلاء الذين « يحكمون علىسائر النظريات بالبطلان لطرق الخلاف فيها »^(٢) بقوله :

« هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل . فيجري مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنونا ، والجنون فتون »^(٣).

(١) معيار العلم ص ٢٤١ .

(٢) المرجع السابق ٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق .

٣ - الاستقلال العقلي

لقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عن الخضوع لتيار الشك ، والوقوع في «بأهله» ، وجعله يتغلب عليه . فقد كان لدى الغزالي سلاح حاسم في معركته مع الشك وهو «إرادة الحقيقة» التي كانت تقود عقله الناقد ، وتغرس في نفسه الشجاعة ، وتمتحن القوة للثبات في وجه المخاطر والعقبات التي تتعرض طريقه في سبيل البحث عن الحقيقة ، والتغلب في النهاية على هذه العقبات . ويمكن القول بأن حب الغزالي للحقيقة كان طرق النجاة الذي ساعدته على الوصول إلى بر الأمان . ويصور لنا الغزالي في (المتقد) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطرًا عليه منذ صباه وكيف توصل في وقت مبكر إلى استقلال عقل حقيقى فيقول : « وقد كان العطش إلى درك حقائق الأمور ذاتي ودينى من أول أمري وريغان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جلتي ، لا باختياري وجلتي ، حتى انحنت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »^(١) .

إذا رأينا الغزالي هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذي كان يملك عليه أقطار نفسه ، ويعده فطرة وضعها الله في جلته ، اتضحت لنا كيف كان الغزالي نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة . وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذات أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلى ؛ وبذلك حرر الغزالي نفسه نهائياً من كل روابط التقليد والتبعية المقلالية والعبودية الفكرية للمذهبية والطائفية ، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها أن يلغى تأثيرها ، أو يعود بها إلى الوراء وذلك لأن : « من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد . فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يرعب ... »^(٢) .

وكتيراً ما يكرر الغزالي في مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى .

فيقول مثلاً : « ومن قلد أعمى ، فلا خير في متابعة العميان ... »^(٣) .

ويقول في موضع آخر : « فاعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطي الضوء . ثم انظر بصرك ، فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً »^(٤) .

(١) المقد ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) المقد ص ٧٧ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٢٨ .

(٤) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة : الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى - مكتبة الجندي) ، انظر ميزان العمل ص ٣٣٩ ومعيار العلم ص ٣٣٨ .

ويذهب ديكارت أيضاً إلى تشبيه الإنسان الذي لا ي الفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشي بل يغمض عينيه ويترشد بشخص آخر^(١). كما يشير إلى أن الفلسفة لا تجلب السرور بالمعروفة فحسب ، بل هي أيضاً ضرورية لهدایة الإنسان وإرشاده في الحياة .

وكان رأينا أن أهم السمات التي تميز فلسفة الغزالي وتطوره العقلي تمثل في التحرر من كل -تبعية عقلية ، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يحدثنا عن توصله في وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق البصيرة العقلية : « فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقداً جازماً في شيء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فيها النور الفطري وتنقص من قدرتنا على التعلم »^(٢) .

وكذلك تحرك مطلب الوصول إلى الحقيقة في نفس ديكارت في وقت مبكر مثل الغزالي . يقول ديكارت في ذلك : « وكانت رغبتي شديدة دائماً في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كي أكون على بصيرة في أعمالى ولكنني أسيء على هدى في حياتي »^(٣) .

وقد دعا ديكارت إلى « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري^(٤) بدون عنوان من جانب الدين أو الفلسفة (التقليدية) ، وكان دائماً يشير إلى أهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل إلى التبعية العقلية^(٥) .

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نقول : إن الاستقلال العقلي كان المسلم الأول لفلسفة كل من الغزالى وديكارت .

(١) انظر الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة ص ٤٨ / ٤٩ ، وراجع : AT,IX- 2e, p.3

(٢) الترجمة العربية للمقال عن المنهج ص ١١٩ . انظر : ATVI, p. 10

(٣) المرجع السابق .

(٤) « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري » هو عنوان مؤلف صغير لـ ديكارت ، يعتقد أنه قد ألقى بعد التأملات ومبادئ الفلسفة ، ولم يكتب ديكارت هذا المؤلف . ونشر لأول مرة كما هو في عام ١٧٠١ م مع كتاب (قواعد للهداية العقل) الذي لم ينشر أيضاً في حياة ديكارت .

(٥) انظر في ذلك على سبيل المثال ATIX, p 13; VII p. 361: Xp. 516, 522f.

٤ - العقيدة والشك الفلسفى

إذا كنا قد تعرفنا فيما سبق على الأهمية القصوى للاستقلال العقلى لدى كل من الغزالى وديكارت ، فإن السؤال الذى يحتاج منا الآن وقمة خاصة هو : إلى أى مدى أثبت كل من الفيلسوفين أيضًا استقلاله فيما يتعلق بأمور العقيدة ؟

أما ما يتعلق بالغزالى فقد سبق أن أشرنا^(١) إلى أن نفسه قد امتلأ بمتطلب الحقيقة الخالصة نظرًا لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة فى عصره ، الأمر الذى جعله ينفض عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وجعله فى الوقت نفسه أيضًا يرفض العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عميقاً نظرًا لما رأه من وجود أديان مختلفة ، وما هو متبع فى طريقة اعتقادها ؛ فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء فى فقرة تربيته : «إذ رأيت صيانتصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصيانته لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصيانت المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»^(٢) .

وهنا نجد الغزالى يتساءل عما إذا كانت العقيدة شيئاً آخر غير التقليد والتلقين ؟

إن المرء غالباً ما يستنتاج – فى مثل هذه الأحوال – عدم وجود شيء ما من مجرد احتمال الشك فى هذا الشيء ، وهذا خطأ منطقى ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مدار الكافى ، ويعجل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخطأ لم يكن ممكناً أن يوجد قبولاً عند الغزالى صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية أخرى فإن الغزالى لم يكن يرضى لنفسه أيضًا أن يهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التى يواجهها الآن ؛ فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ للدراسة المذهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللاأدري لم يكن يتفق وعقليات الغزالى . وإذا كان هذا الموقف اللاأدري يمثل الموقف الذى يتخذ عادة فى مسائل العقيدة على وجه الخصوص ، فإن الحقيقة لم تكن أبداً بالنسبة للغزالى أمراً تقرره غالبية الأصوات .

كما لم تكن إطلاقاً أمراً خاضعاً للرأى المتقلب ، ولهذا فإنه لم يبحث عنها أيضًا بالطريقة التي يتخذ بها المرء لنفسه رأياً قابلاً للتغيير . فهناك نداء منبعث من أعماقه يدفعه إلى طلب الحقيقة الخالصة . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : «فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة

(١) انظر ما عرضناه فى الشك الفلسفى والارتياحية وفي الاستقلال العقلى .

(٢) المقى ص ٦٨ .

العائد العارضة بقليل الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات^(١) .

وفي هذه اللحظة من تأمله كان لا يزال يعتقد أنه قد تخلص تماماً من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير الممحضة وذلك برجوعه عن كل التعاليم التي حصل عليها عن طريق الأساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية ، ولكن اتضاع له فيما بعد - كاسئين ذلك بالتفصيل - أنه كلما ازداد تفكيره عمّا كلاماً ازدادت دائرة شكوكه اتساعاً لمتدنى إلى كل المجالات التي تفصل بينه وبين «حقيقة الفطرة الأصلية» التي يسعى إليها .

ولكن ما هو الموقف الذي اتخذه الغزالى من العقيدة؟ هذا سؤال لابد لنا الآن من الإجابة عليه :

لقد وضع الغزالى العقيدة موضع التساؤل نظراً لاعتبارات خارجية تمثل في وجود أديان مختلفة ، وعقائد متعددة . ولكن الغزالى لم ينفص يديه لذلك من العقيدة ، ولم ينفعها صراحة ، أى أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقي زنديقاً . فقد حمأه من ذلك دائماً هذا الدافع القوى للبحث عن الحقيقة . وقد توصل الغزالى فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستنداً إلى أدلة معينة ، وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول : «وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التشخيص عن صنفي العلوم الشرعية والعلقانية - إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وبال يوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من إيمان كانت رسمت في نفسي ، لا بدليل معين محير ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»^(٢) .

أما ديكارت فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التي كانت له عند الغزالى . وقد وصف ديكارت الشك بأنه «وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً»^(٣) .

وإذا تبين لنا أن شك ديكارت لم يكن في الواقع شك زندقة والحاد ، وإنما كان طريراً فلسفياً اختاره وسلكه وعلمه ، فإن ذلك يمكن أن يؤدي بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكارت التي ثار حولها نزاع كثير . وسنعتمد في توضيح ذلك على ما عرضه ديكارت نفسه .

إن ما يهمه - كما يقول - هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً ، أى الحصول على معرفة الحقيقة ، تلك المعرفة التي يدركها العقل بيقين قطعى مطلق . ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعني

(١) المقصد ص ٦٨ .

(٢) للتقى ص ١٢٥ .

(٣) من خطاب ديكارت إلى بوينتك Buitendijk ATIV, p. 63 (عام ١٦٤٣ م) :

عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة ، وهذا يعني عدم مد الشك إلى الحياة اليومية ، حيث يتحتم على المرء - في أغلب الأحيان - أن يقنع بالأمور الاحتمالية^(١) . وقد كان ديكارت نفسه يسير على هذه القاعدة^(٢) فقد كان قبل خوض غمار الشك ، ولا يزال حتى هذه اللحظة من التأمل - بعد أن مارس الشك بالفعل - معتقداً بصحة العقيدة (وأيضاً بصحة القواعد الأخلاقية) ، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الأخلاقية بالوضوح المطلوب ، الذي يسعى إليه . وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطري - أي عن طريق فلسفى خالص - إلى معرفة الحقيقة ، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

إذا كان الغزالي يسعى إلى الحصول على معرفة حقة ، وذلك بالرجوع إلى « حقيقة الفطرة الأصلية » فإن مسعاه في ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت في رجوعه إلى « قوة العقل الفطري ». وهذه القوة الفطرية يمكن أن يساء استخدامها وتوجه توجيهها غير سليم يبلغ بها إلى مرتبة العجز ، وذلك يكون في العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة أيضاً ؛ وبوجه عام يكون نتيجة للتبعة في الاعتقاد والتفكير ، وخصوصاً في مرحلة الطفولة ، تلك التبعة التي تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم . وفي هذه الحالة الأخيرة يظل الإنسان مصرأً في النهاية على الجهل .

والإنسان الذي يرضى ذلك لنفسه هو - في نظر الغزالي - إنسان قد تنازل عن إنسانيته^(٣) .

ATIX-2e, p. 26 (١)

AT VI p. 28 (٢)

(٣) المعارف العقلية (دمشق ١٩٦٣ م) ص ٩٦ .

٥ - شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذي تتحدث عنه هنا - وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحietين النظرية والعملية - تتطلب نوعاً من الرهـد العقلي أو التجـرد ، وهذا يعني تحرير العقل من كل الأحكام السابقة ، أى من الأحكام القائمة على أساس غير كافية ؛ وهـى تلك الأحكام التي يحصل عليها المرء - كما يقول ديكارت - « من الحواس أو بوساطة الحواس »^(١) (وهي الأمور التي تعلمها من والديه ومعلميه الخ بوساطة حاسة السمع)^(٢) .

ويذكر الغزالى أيضاً باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقلـيد^(٣) ، وديكارت يعني الشيء نفسه حين يقول : « ... إنى لا أتصـح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بـنـاتـا لـأـحدـمـنـ النـاسـ إـلـمـ يـرـيـدـونـ أـنـ يـتـأـمـلـوـ مـعـ تـأـمـلـاً جـدـياً ، ويـسـطـيـعـونـ أـنـ يـجـرـدـواـ نـفـوـسـهـمـ مـنـ مـخـالـطـةـ الـحـوـاسـ ، وـأـنـ يـخـلـصـهـاـ تـخـلـيـصـاً تـامـاًـ مـنـ جـمـيعـ ضـرـوبـ الـظـنـونـ وـالـأـحـكـامـ السـابـقـةـ ، وـأـنـ أـعـلـمـ عـلـمـ الـيـقـيـنـ أـنـ هـوـلـاءـ نـفـرـ قـلـيلـ جـدـاًـ »^(٤) .

ويذكر الغزالى ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطئ تعكر صفو العقل وتحجب عن الناس رؤية الحقيقة الخالصة ، وتمثل هذه الأمور الثلاثة في الواقع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظاهرات ، أو الاهتمام بأغراض الجدل والانصراف عن البحث الجدى عن الحقيقة .

وفي ذلك يقول الغزالى :

« ... وـحـقـيقـةـ الـأـمـرـ وـرـاءـ الـحـوـاسـ وـالـظـنـونـ ، وـلـكـنـ الـفـالـبـ عـلـىـ بـعـضـ النـاسـ لـذـةـ الـمـحـسـوـسـاتـ ، وـعـلـىـ بـعـضـهـمـ قـوـةـ الـمـظـاهـرـاتـ ، وـعـلـىـ بـعـضـهـمـ أـغـرـاضـ الـجـدـلـ ، فـأـعـرـضـواـعـنـ يـيـانـ الـعـقـلـ وـتـصـامـواـعـنـ اـسـتـمـاعـ الـكـلـامـ بـالـعـقـلـ »^(٥) .

ويؤكد الغزالى على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقى^(٦) .

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات . ATIX, p. 14. ٧٠

(٢) ATVP. 146

(٣) انظر مثلاً القسطناس المستقيم ص ٧٩ حيث يقول إن من نسب عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبته .

(٤) الترجمة للتأملات ص ٤٨ : ٤٩ ; ATVII, p. 9

(٥) المعرف العقلية ص ٩٨ .

(٦) ميزان العمل ص ٣٤١ وما بعدها ، وإلحياء ١/٥٥ .

وقد توصل الغزال عن طريق خبراته طوال حياته منحها للعلم والبحث عن الحقيقة - إلى الاقتناع بأن الجهل يمثل في الغالب - كما يقول - مرضًا مستعصيًّا ، وأن هناك قسمًا كبيرًا من بين المشتغلين بالعلم قد منى بهذا المرض ، ولهذا فإن الأولى ألا يدخل المرء مع أمثالهم في نقاش . يقول الغزال في ذلك :

« ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع : أحدها يقبل العلاج والباقي لا يقبل . أما الذي لا يقبل : أحدها : من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه ، فكلما تجيئه بأحسن الجواب وأفصحه لا يزيده ذلك إلا بغضًا وعداوة وحسدًا . فالطريق ألا تشغله بجوابه .. فينبغي أن تعرض عنه وتركه مع مرضه ... والثاني أن تكون علته من الحماقة وهو أيضًا لا يقبل العلاج .. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمنًا قليلاً ويتعلم شيئاً من العلم العقلي والشرعى فيسأل ويعترض من حماقته على العالم الكبير الذي أمضى عمره في العلوم العقلية والشرعية . وهذا الأحق لا يعلم ويطمأن أن ما أشكل عليه هو أيضًا مشكل للعالم الكبير . فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماقة ، فينبغي ألا يشتغل بجوابه . والثالث : أن يكون مسترشدًا ، وكل ما لا يفهم من كلام الأكابر يحمل على قصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة ، لكن يكون بليدًا لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغي الاشتغال بجوابه أيضًا ... وأما المرض الذي يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشدًا عاقلاً فهما لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال ، ويكون طالبًا للطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنت وامتحان . وهذا يقبل العلاج . فيجوز أن تشغله بجواب سؤاله ، بل يجب عليك إجابته »^(١) .

ويرى الغزال أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا « الذين لهم قوة القرحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس »^(٢) .

وقد كان ديكارت أيضًا يرى أن الفلسف يطلب شروطًا عقلية وخلقية .

ولهذا يشير إلى أنه قد كتب « تأملاته » لعقول قوية ثابتة *solidioribus ingenii* كما يتحدث أيضًا في « مقال عن النهج » عن طريقه الفلسفى الذى لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه كل الناس ؛ ويشير ديكارت إلى طبقتين من العقول ليست لها القدرة على ذلك : « هذان الصنفان هما : أولًا : الذين لا يعتقادهم فى أنفسهم من الحذر فوق ما لهم لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من التهور فى أحكامهم ، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها

(١) أنها الولد ص ١٣٧ / ١٣٨ (ضمن مجموعة : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزال) .

(٢) معارج القدس ص ٢١٠ .

بنظام ، ومن ثم فإنهم إذا اتخذوا حرية الشك في المبادئ التي تلقوها ، والابعد عن الطريق العام ، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذى يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون في ضلال كل حياتهم ، ثم آخرون أوتوا حظا من العقل أو من التواضع ، كى يحكموا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين ، فهم أولى بأن يقعوا باتباع آراء هولاء من أن يبحروا بأنفسهم عما هو أحسن ^(١) .

وقد اتضح لنا مما تقدم أن التفلسف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلقية شرطاً آخر يتمثل في الاستعداد المبدئي للتحرر من كل الأحكام السابقة ، والاستعداد أيضاً لاتباع أحكام العقل ، لأن العقل وحده هو الملة المؤهلة لمعرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالى : « فاما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه ، وفي تجريدته عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه التوازع بعد الموت » ^(٢) .

وهذا يوضح لنا مدى الصعوبات المائلة التي تعكر صفو العقل ، وتقف في وجه الرؤية العقلية الخالصة ، لدرجة أن التغلب على كل هذه الصعوبات ، والتجرد عن غشاوة الأوهام والخيالات ، لن يبلغ كماله – في نظر الغزالى – إلا بعد الموت .

(١) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥ : ATVI, p. 15 :

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

٦ - الشك المنهجي

أ - الاعتراف بوجود الحقيقة :

لقد رأينا أن هناك اتفاقاً في الرأي لدى كل من الغزالي وديكارت على أن في الإمكان من حيث المبدأ الوصول إلى مثل هذا التحرر - المشار إليه - من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام ، والوصول إلى معرفة يقينية - على الأقل في مجالات معينة - منبثقة من العقل وحده . وذلك كله عن طريق فلسفي خالص وبطريقة منهجية ؛ وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما إلى منهج فلسفى يتلقان فى أنسجه ، وإن كانا يختلفان إلى حد ما فى طريقة عرضه ، وهذه الوسيلة هي الشك المنهجي والتحليل الفلسفى^(١) .

وقد رأينا أن الشك الفلسفى لديهما قد أعلن عن نفسه بوضوح فى وقت مبكر من فترة الشباب ، كما رأينا أنه قد دفعهما إلى السعي إلى استقلال عقل ، وأن ميلهما لهذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية السبعة لعصريهما بما تشمل عليه من آراء متصاربة وتعاليم متناقضة ، مما أدى إلى تقوية الشك لديهما فى حقيقة المناهج الموروثة . ولهذا اتجها - معتمدين فقط على وعيهما بضرورة وجود حقيقة واحدة مطلقة - إلى مهمة البحث عن المعرفة الحقة ، وبدئعا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ فى هذه الاتجاهات والمذاهب القائمة . وبهذا توفر لديهما المنطلق الحقيقى للتفلسف : وهو الاعتراف بوجود حقيقة واحدة مطلقة ، والبدء بطريقة جادة فى البحث عنها - رغم كل الصعوبات التى تكتنف هذه المهمة - مع الاقتناع الثابت بإمكان التوصل إلى معرفة هذه الحقيقة . وقد عبر فيشته (Fichte) عن ذلك بقوله : « .. أن يعرف المرء بكل جدية بأن هناك حقيقة واحدة هي وحدها الصواب والحق ، وأن كل ما عدناها باطل على الإطلاق ؛ وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلاً ، وتتضح نفسها مباشرة على أنها حق مطلق »^(٢) .

وهذا المنطلق الحقيقى للتفلسف يتضمن بالإضافة إلى ما تقدم الاعتراف بأن الحقيقة لا يتوصل إليها عن طريق الوحي وحده فحسب كما ذهب إلى ذلك بسكال^(٣) Pascal مثلاً^(٤) ، بل يمكن التوصل إليها أيضاً أيضاً عن طريق فلسفي خالص .

(١) انظر في ذلك : ATX. p. 373, 576

J.G. Fichte. Ausgewahlte Werke in 6 Banden. (Darmstadt 1962) Vol. VI, p. 168. (٢)

(٣) فيلسوف فرنسي عاش في الفترة ما بين ١٦٢٣ م و ١٦٦٢ م .

Cf. R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 224. (٤)

أما الخطوة التالية في طريق البحث عن الحقيقة فإنها تتعلق بالسؤال عن المعيار الذي يمكن اتخاذه في عملية الفحص والتمييز بين الحق والباطل في المنهج القائم؟

وهنا نجد أن المعيار الحقيقي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الحقيقة نفسها ، وذلك لأنها لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها ، وإن لم تكن هي الحقيقة . ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه - إلى حد ما - هذا الذي يبحث عنه . ولهذا يقول فيشته : « إن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذي تريد أن تراه في نور واضح »^(١) .

وعلى الرغم من أن الحقيقة هي المقصود باستمرار في كل دعوى وفي جميع الأحوال ، وأنها دائمًا حاضرة ، فإنها في الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها^(٢) ، أما الحقيقة التي يملكها المرء عادة في حياته العملية ، والتي لم يحصل عليها عن طريق التفاسف ، فإنها حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الإيمان الكامل الذي يتضمن امتلاك الحقيقة امتلاكاً تاماً) . وهذه الحقيقة التي يحصل عليها المرء في حياته العملية ليست ملكاً حقيقياً ، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين ، إذ هي تقع إلى حد ما في ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات وأوهام .

وليس معنى ذلك أنها أخذت دون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر ، ولكن الطريقة التي يمارس بها المرء هذا التفكير في حياته العملية ، ووجه خاص لدى الذي يصل إليه هذا التفكير ، شيء مختلف عما يحدث في الفلسفة . فالفلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التي يمارسها المرء في حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادي في محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، في حين تظل الحقيقة في التفكير العادي أمراً تقريراً معتقداً ، ولذلك تكون قابلة للشك .

ومشكلة الحقيقة لا يمكن أن تحل بصورة كافية عن طريق الاستقراء (Induction) ، وذلك لأن العلم الذي يحصل عليه المرء عن هذا الطريق لا يستطيع أن يدعى لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع . كما أن منهج الاستبساط Deduction بدوره لا يستطيع أيضاً أن يقدم هو الآخر حلًّا كافياً لمشكلة الحقيقة ، وذلك لأن العام الذي يجب أن يستتبع منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التي يبحث عنها . وهكذا فإن التأسيس النهائي للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع Reduction كل شيء إلى مبدأ أول يوؤس كل شيء . وهذا هو الطريق الذي سلكه كل من الغزالي وديكارت .

ب - ماهية العلم

لقد قادت مسألة « العلم بحقائق الأشياء » كلا من الغزالي وديكارت إلى السؤال عن ماهية

Fichte. op. cit VI, p. 115. (١)

(٢) انظر أيضاً الشنرات المأثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ في :

H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1964. p. 23. 28.

العلم وبريره وشرعيته ، وقادتهما في النهاية إلى المبدأ الأعلى . يقول الغزالى : « إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي »^(١) . وبذلك أعطى في جملة قصيرة تخطيطاً لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت في « القواعد » – أى قبل تأسيسه للميتافيزيقا في « التأملات » – إن الأداة الحقيقة لكل علم وكذلك المنهج كله يتمثلان في البحث عن إجابة للسؤال التالي : ما هي المعرفة وما هو المدى الذي تمتد إليه؟^(٢) ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئاً فشيئاً باستمرار ، ووسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته^(٣) . وهكذا يعرض ديكارت المنهج على أنه منهج فلسفى عام . فإذا أدعى في « المقال »^(٤) أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن « عقليته المتوسطة » فإنه بذلك ينافق البناء الأساسي لتعاليمه ، ويناقض أيضاً آفواه الآخرين عن منهجه^(٥) ، وهذا فإن ما يقوله عن المنهج في « المقال » يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه ، أو إفصاح عن موقف مؤقت في بداية طريقه الفلسفى .

وعندما بحث الغزالى وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقـت إجابـتهما عن هذه المسـألـة . وهذه الإجابة تمثل في أن العلم الحقيقـي يجب أن يقطع الطريق بصفـة مطلـقة أـمـام كل شك . يقول الغزالى في ذلك : « العلم اليقيني هو الذى ينكـشـف فيـه المـعـلـومـانـكـشاـفـاـلاـ يـقـىـ معـهـ رـيبـ ، ولا يـقارـنـهـ إـمـكـانـ الغـلطـ والـوـهمـ »^(٦) .

فالعلم اليقيني – بناء على ذلك – يمتاز بـمـيزـتينـ هـامـتـينـ ، أوـلـهـماـ : أنـ اليـقـينـ فيـهـ يـقـيـنـ مـطـلقـ لاـ يـدـعـ مـجـالـاـ لأـىـ لـوـنـ منـ أـلوـانـ الشـكـ أوـ الـارـتـيـابـ فيـ اـنـكـشـافـ المـعـلـومـ ؛ وـثـانـهـماـ : أنـ يـقـيـنـ يـعـدـ تـاماـ أـىـ فـرـصـةـ لـالـاحـتـلاـطـ بـالـخـطاـءـ أوـ الـضـلـالـ بـأـىـ شـكـلـ منـ الـأـشـكـالـ .

ويتحدث الغزالى في كتابه « مجلـكـ النـظرـ » عنـ العلمـ اليـقـينـ ، ويوضحـ اليـقـينـ بـقولـهـ : « أـمـاـ اليـقـينـ فـلاـ تـعـرـفـ إـلـاـ بـمـاـ أـقـولـهـ ، وـهـوـ أـنـ النـفـسـ إـذـ أـذـعـنـتـ لـالتـصـدـيقـ بـقـضـيـةـ مـنـ الـقـضـيـاـ وـسـكـتـ فـلـهـ ثـلـاثـةـ أـحـوـالـ أـحـدـهـاـ : أـنـ تـقـيـنـ وـتـقـطـعـ بـهـ ، وـيـنـصـافـ إـلـيـهـ قـطـعـ ثـانـ ، وـهـوـ أـنـ يـقطـعـ (ـالـرـءـ) بـأـنـ قـطـعـهـ بـهـ صـحـيـحـ ، وـيـقـيـنـ بـأـنـ يـقـيـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ فـيـهـ سـهـوـ وـلـاـ غـلطـ وـلـاـ تـبـاسـ ، وـلـاـ يـجـوزـ الغـلطـ لـاـ فـيـ تـقـيـنـهـ بـالـقـضـيـةـ وـلـاـ فـيـ تـقـيـنـهـ الثـانـيـ بـصـحـةـ يـقـيـنـهـ ، وـيـكـونـ فـيـهـ آمـنـاـ مـطـمـئـناـ »

(١) المقـدـصـ ٦٨ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

(٢) انـظـرـ : ATX, p. 398

(٣) المـرـجـعـ السـابـقـ صـ ٣٧١ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

(٤) انـظـرـ : ATVI, p. 3/4

(٥) رـاجـعـ عـلـىـ سـيـلـ المـالـ : ATIX p. 6/9; ATX p. 371 ff.

(٦) المقـدـصـ ٦٩ـ .

قطعاً بأنه لا يتصور أن يغير فيه رأيه ، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قوله إن ثلاثة أقل من الستة ، وإن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين (في وقت واحد) ، وإن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك ..^(١) .

ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقى . ولهذا يوصى كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً . يقول ديكارت في ذلك : « ... ولكن ما دام العقل يقتضي من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرضاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين الثامن ، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بيئة الفساد ، فيكتفي لرفضها جميعاً أن يتيسر لي أن أجده في كل واحد منها سبباً للشك »^(٢) .

وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علمًا باطلًا ، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفى غير مؤسس تأسيساً كافياً .

وبعد أن توصل كل من الغزال وديكارت إلى معيار للعلم اليقيني بدءاً في فحص كل الآراء التي لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقة لا يمكن أن يشك فيها بأي حال من الأحوال ، أي معارف تميّز بالعلامة المطلوبة لل YYقين المطلق . وهنا يجب التخلّي عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى في النهاية إلا المعرفة اليقينية . وبشبه ديكارت ذلك^(٣) بما يفعله المهندس المعماري عندما يريد أن يقيم بناء ثابتًا ، حيث يعتمد إلى الحرف في المكان المطلوب إقامة البناء فيه ، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل في النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .

ج - حركة الشك

إذا تبعنا أهمية منهج الشك في مؤلفات الغزال فإننا نستطيع أن نتبين أنه قد دعا منذ البداية – كما سبق أن رأينا – إلى الاستقلال العقلي إزاء فحص كل الآراء المذهبية والطائفية التي واجهها في عصره ، مسيراً بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصي . ولكنه أعطى هذه الدعوة في بادئ الأمر في صورة إشارات عامة قصيرة ، وذلك قبل عرضه ممارسة الشك بطريقة منهجية . فنراه يتحدث – على سبيل المثال – في « الاقتصاد في الاعتقاد » عن أهمية البحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً غير مسبوق بأحكام معينة ، وذلك في مناسبة حدثه عن التقليد الموروث من

(١) ملك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضاً المستصفى ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ ATIX, p. 14,

(٣) انظر : AT VI, p. 536 f

جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام في أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل . ثم يقول : « ... وإنما الحق .. هو ألا يعتقد (المرء) شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل وبسمى مقتضاه حقاً ، ونقضيه باطلأ »^(١) . أما تعاليم الغزالى فى الشك المنهجى ، هذا الشك الذى عاشه الغزالى بنفسه بكل نتائجه إلى أن استطاع في النهاية التغلب عليه بعد صراع عنيف فقد عرضها بالتفصيل بعد زمن غير قصير من تجربته ، وذلك في كتابه « المتقد من الضلال » .

وأما العرض الديكارتى لحركة الشك فنراه في كتاب « التأملات » . أما الشك الذى تحدث عنه ديكارت باختصار في كتابه « المقال » فيمكن اعتباره مجرد تقرير أول عن الشك ، وذلك اعتماداً على ملاحظة ديكارت نفسه على هذا الكتاب كله^(٢) . وقد اختلف الأمر في كتاب « التأملات » عن ذلك تمام الاختلاف . فهنا نجد ديكارت يدعو إلى الشك ، ويتحدث عن ضرورة ممارسته في استقلال . وبعد أن كان الحديث عن الشك في « المقال » في صورة خبر شخصى نراه في التأملات يرتفع إلى عرض نموذجى عام . فالشك هنا يصبح شكًا ميتافيزيقياً ، ويحتاج إلى زمن معين لمارسته .

وفي رده على « الاعتراضات » يقول ديكارت إن على القارئ أن يمارس الشك في استقلال^(٣) ، وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى يقين حقيقى ، أى إلى يقين ميتافيزيقي يتحدد من أعماق الشخص نفسه ، حيث لا يستطيع مجرد الارتباط العشوائى أو مجرد الفحص العقلى أن يصل إلى هذه الأعمق . ولهذا أكد كلًا فيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعى ، بل يكون في الوقت نفسه أيضًا يقيناً ذاتياً ، أى يقيناً يستولى على كيان الشخص كله . ومن أجل ذلك دعا الغزالى وديكارت إلى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يتمثل في الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

وال موقف التفصيلى لحركة الشك الديكارتية - كما عرضت في « التأملات » - نجد لها بعينها عند الغزالى مع اختلاف يسير ؛ وإذا جاز لنا أن نرمز لشخص الإنسان بدائرة فإننا يمكن أن نقول : إن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند محيط دائرة ، عند شهادة الحس ، لكن تندفع بعد ذلك في نهاية الأمر إلى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الإنسان جذوره .

ويشترك الفيلسوفان - كما سبق أن بينا - في ذات البداية المتمثلة في إرادتهما المطلقة لمعرفة الحقيقة . وفي ثبات وعزم يسيران في الطريق الذى يقودهما إلى الشك المطلق ، ويستمران في سيرهما حتى يصلا في النهاية إلى نقطة التغلب الخاسم على هذا الشك .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٨ ، انظر أيضاً ميران العمل ص ٤٠٩ .

(٢) انظر خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين في مارس ١٦٣٧ م : ATI, p.349

(٣) انظر في ذلك : AT IX, p. 103f

والبناء الأساسي لحركة الشك عند الغزالى وديكارت بناء واحد ؟ فنحن نتبين عند كل منها مراتب متعددة للشك وهى : الشك فى المعرفة الحسية ثم الشك فى المعرفة العقلية الأولية ثم فى النهاية الشك فى الواقع كله على الإطلاق ، وما يتصل بذلك من حجة المنام ، وتصور شيطان مخدع أو إله مضل . إنه الشك المطلق فى كل شيء وفى معرفة كل شيء ، وفوق ذلك فى وجود كل شيء . إنه الشك الذى لا يبقى فى أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط .

والصورة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الشك المنهجى ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هي صورة مقصودة ، وتتجيز للمرء أن يستخلص منها نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة إخبار عن تجربة شخصية ، وهذا يصور رأيهما فى الفلسفه على أنها قبل كل شيء تفلسف ، وهذا يعني أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصى وتجربة حية ، وليس مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظرى بحت^(١) .

وقد كان للطابع الشخصى لما عرضه كل من الغزالى وديكارت تأثير عميق ، فقد أعطى ذلك للأفكار التى عرضها قوة إقناع لا تستطيع أن ترقى إليها المناقشات المجردة . وبالإضافة إلى ذلك كان كل منهما يقصد فى المقام الأول حث القارئ على الاحتداء بهما ، وتشجيعه على سلوك سبيل الشك حتى يستطيع أن يتغلب عليه فى النهاية ، و يصل إلى اليقين المطلوب . وقد يبن كل من الغزالى وديكارت من خلال تجربتهما مع الشك أن التغلب على هذا الشك أمر ممكن .

يقول الغزالى بعد أن انتهى من عرضه لنهاج الشك :

« والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد فى الطلب . حتى يتبعى إلى طلب ما لا يطلب »^(٢) .

وعندما يصل البحث إلى هذه الحقيقة التى لم تعد قابلة إلى زيادة بحث أو استقصاء ، فإنه يكون بذلك قد وصل إلى تلك النقطة التى تضع نهاية حاسمة لكل لون من ألوان الشك .

د - المعرفة الحسية

لقد رأينا أن الغزالى وديكارت لم يستطيعا التوصل إلى إيجابة كافية عن سؤالهما عن « حقائق الأشياء » ، وهذان تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر عن ماهية العلم ، والآن تتقدم المعرفة الحسية

(١) انظر فى ذلك أيضاً فيشته (المراجع الذى سبقت الإشارة إليه جزء ٤ ص ١٦٨) الذى يؤكد بكل قوة ضرورة الممارسة الشخصية للفلسفة ؛ فيقول على سبيل المثال : على من يريد معرفة الحقيقة أن يصل إليها بنفسه . فالحاضر فى وسعه أن بين فقط شروط المعرفة ؛ وهذه الشروط يجب أن يفضلها كل فى نفسه بنفسه ، وأن يكرس لهذا العمل حياته العقلية بكل نشاط ، وحيثند سوف يصل إلى المعرفة بنفسه دون حاجة إلى عمل أى شيء آخر .

(٢) المقدى ص ٧٥ .

في المكان الأول على أنها علم مباشر . ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعرف - كما تبدو في الظاهر - يتضح خداعها عند النظرة القرية . وذلك لأن التجربة تبين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وخيالات .

فالغزال يتحدث في « معيار العلم » - أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة - عن خداع الحواس . ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جداً ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنانير مشورة على بساط أزرق ، في حين أن العقل براهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكورة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا .. الخ (١) . فإذا قارنا ما عرضه الغزال هنا في « المعيار » بما عرضه بعد ذلك في « المنقد » فإننا نجد أنه لا يقتصر في « المنقد » على ذكر أمثلة لخداع الحواس ، بل بين لنا - زيادة على ذلك - كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك في المعرفة الإنسانية بصفة عامة .

ويقرر الغزال في « المنقد » أن الحواس تخدعنا وأن المعرفة الحسية - بناء على ذلك - عارية عن اليقين ، وهذا فلا يمكن أن تعد علمًا حقيقياً . وفي ذلك يقول الغزال : « من أين الثقة بالحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فراغاً واقتلاعاً غير متحرك وتحكم ببني الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغية ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فراغاً صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثاله من الحسوسات يحكم فيها حاكم الحسن بأحكامه ، ويكتبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سيل إلى مدافعته . فقلت قد بطلت الثقة بالحسوسات أيضاً » (٢) .

وفي هذا الصدد يقول ديكارت أيضاً : « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوقتها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس . غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجئت بها خداعاً ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة » (٣) .

ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس أحياناً فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جداً والبعيدة جداً عن متناولنا . ومثل هذا نجله عند الغزال في كتاب المستصفى (٤) حيث يشير إلى

(١) معيار العلم ص ٦٢ .

(٢) المنقد ص ٧١ .

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ / ٧١ ، انظر : ATIX, P. 14

(٤) ص ٤٥ ، انظر أيضاً حمل النظر ص ٥٩ .

أن خداع حاسة البصر ينشأ بسبب أن هناك عقبات تظهر في حالة ما إذا كان الشيء بعيداً جداً أو قريباً جداً عن متناولنا . كما أنها تجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضاً حيث يقول إن لديه فكرتين متباليتين عن الشمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مستمدّة من أدلة علم الفلك^(١) . كما يشير في موضع آخر إلى أن من الغريب أن هبّ شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثراً أقل مما يحدثه النجم^(٢) .

هـ - المعرفة العقلية

لقد رأى كل من الغزال وديكارت ما تتطوّر عليه المعرفة الحسية من خداع وشكوك ، وهذا قراراً رفضها بصفة مبدئية وعدم الاعتداد بها في عملية بعدهما عن الحقيقة ، وذلك انطلاقاً من المبدأ الذي ارتضياه ، والذي يتمثل في عدم الاعتراف بصفة العلم اليقيني إلا للمعرفة المستمدّة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك على الإطلاق .

ويتحول الغزال عن هذه المعرفة الحسية لكي يبحث عن مدى يقين المجموعة الثانية من المعرف وهي المعرف العقلية الأولية . وبعد أن يبين أن المعرفة الحسية قابلة للشك أراد أن يختبر المبادئ العقلية في مدى شرعيتها . ولأول وهلة يبدو أن أولية ويقين المبادئ العقلية أمر غير قابل للشك إطلاقاً . وهذا ما يعني الغزال حين يتساءل : من يستطيع جاداً أن يشك مثلاً في الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة ، وأن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين في وقت واحد .. الخ^(٣) .

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة - فقد تبين أن الشك في المعرفة - الذي بدأ هجومه في مجال المعرفة الحسية - يجد نفسه الآن قادرًا على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله . وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه . ويصور الغزال ذلك قائلاً : « ف وقالت المحسوسات : بهم تأمين أن تكون ثقتك بالعقليات كفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقًا بي ، فجأة حاكم العقل فُكَدَّبي ، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ »^(٤) .

صحيح أن الشك - الذي وجد في مجال المعرفة الحسية نقاط هجوم كافية - لا يستطيع هنا أن يوجه هجومه بطريقة مباشرة إلى المعرف العقلية الأولية ، ولكنه يستطيع أن يعلن عن نفسه

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ١٣٣ ؛ انظر : ATIX, P. 31

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٢ ، انظر : ATIX, P. 66

(٣) المقدّم ص ٧٢ .

(٤) المرجع السابق .

بطريقة غير مباشرة للتشكيك في هذه المعرف . فالشك هنا لا يلجأ إلى التشكيك في مبادئ عقلية معينة ، ولكنه يشكك في العقل كله ، وذلك بمساعدة (تأملات خارجية) . ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكناً قياساً على ما سبق الإشارة إليه من أن المعرف الحسية - التي كانت تعتبر قبل ذلك معارف واضحة - قد أمكن التشكيك فيها من جانب درجة للمعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » مثلاً لهذه الدرجة المشار إليها . ويعبر الفرزال عن ذلك بقوله : « فعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما يجعل حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعلم تجل ذلك إدراك لا يدل على استحالته »^(١) .

ومن خلال هذه النظرة العميقية ينفتح عمق لا قرار له إذ يدور أن الشك قد اتسع نطاقه عن طريق هذه الأفكار إلى مدى ليست له نهاية .

أما ما يتعلق بآراء ديكارت في الشك في المعرف العقلية فنود أن نبه إلى أن هذا الشك في المعرف العقلية يظهر عند ديكارت في علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقي ، ولهذا فلن تحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتي دور الحديث عنه عندما نعرض مشكلة إله المضل *deus mordax* عند ديكارت^(٢) .

و - الرؤيا

إذا كانت وحدة العالم قد اخلت - عن طريق التشكيك المشار إليه في المعرف الحسية والعقلية - إلى أجزاء متفرقة تتمثل في خبرات خداعة وغير يقينية ، فإن هذه الوحدة تبدو الآن في حالة انهيار تام وتنحل إلى عدم عن طريق التأمل في ظاهرة الرؤيا ، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التي كانت لاتزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكيك فيها) لم يعد يستطيع أيضاً أن يسلم من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذي يحيط هنا بكل شيء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . « والحقيقة » التي تشكيك هنا في الواقع كله تتحذى من ظاهرة الرؤيا منطلقاً ، وتظهر عند الفرزال في الصورة التالية : « وأيدت (الحسوسات) إشكالها باللهم وقالت : أما كراك تحقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشک في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وظائف؟ »^(٣) .

فالفرزالي هنا يتأمل في حالة الرؤيا ، حيث تنخفض فيها قدرة الإنسان على المعرفة ، فالوعي يكون معزولاً ، ويصير النائم خاضعاً لما يحدث في أثناء الرؤيا من تخيلات معتقداً أنها حقائق ،

(١) المقد ص ٧٢ .

(٢) انظر فيمالي فصل : الشك الميتافيزيقي .

(٣) المقد ص ٧٢ .

ويعرف ابتداء في حالة اليقظة - أى بعد استعادة الوعي - أن هذه التصورات لم تكن إلا خيالات وأوهاماً .

وبعد إبراد الغزال لهذه « الحجة » من جانب المحسوسات والتي على أساسها يكون كل ما يراه المرء في النوم له اعتباره فقط في حالة المنام - نرى الغزال يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضاً على المعرفة الحسية والعقلية ويسأله عما إذا كانت هذه المعرفة أيضاً صادقة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة؟ ثم يدع المحسوسات تستمر في امتحانها: « ... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون سبباً إلى يقظتك كسببة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة يقتضي أن جميع ما توهمت به عقلك خيالات لا حاصل لها . »^(١) .

إن اتهام حالة اليقظة لحالة النوم بالكذب قد دفع الغزال إلى التساؤل على لسان المحسوسات - عما إذا كانت هناك حالة أخرى ممكنة تعلو حالة اليقظة المعروفة ، أى حالة يقظة جديدة تكشف بدورها أن حالة اليقظة الحالية ليست إلا مجرد خيالات؟ . وهذا يذكرنا بما سبق أن عرضناه عن الشك في المعرفة العقلية ، هذا الشك الذي نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك أيضاً عن احتمال وجود درجة أخرى للمعرفة فوق العقل إذا تجلت كنبلة العقل في حكمه .

وهذه الفكرة يمكن أن تؤدي إلى خطوات لا نهاية لها . وذلك لأن حالة اليقظة الجديدة هذه لا تحمل معها التبرير الميتافيزيقي لها ، ولهذا يمكن التفكير ثانية في حالة يقظة جديدة فوقها وحالة أعلى منها ، وهكذا إلى غير نهاية .

أما ما يتعلق بديكارت فإن تطور الشك عنده ينطوي على بعض الشخصيات ، وذلك بجانب ما سبق الإشارة إليه من الاتفاق مع الغزال في البناء الأساسي الذي يتمثل بوجه خاص في التزوع نحو المبالغة في التطرف . فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت - مثل الغزال - إلى الشك في الواقع بصفة عامة . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير في كيفية التمييز بين اليقظة والمنام ، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، ويؤدي به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائماً أو مستيقظاً؟ ويشعر ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شيء يقيني عن وجود الأشياء ، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علوماً معرضة للشك القوى فيها . ولكن الحقائق الرياضية ، تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه^(٢) .

ومن خصوصيات فكر ديكارت أن حجة الرؤيا تدفعه إلى الحديث عن مسألة العلوم الأولية ،

(١) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع : ATIX, P. 14ff

وهي مسألة رئيسية في تفلسفه . وذلك لأن العلم الذي يسعى إليه أصلًا ليس علمًا جزئياً بالمعنى الحديث ولكنه علم كلي شامل للجانبين النظري والعملي معاً . وقد ظل الهدف المتمثل في التصور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطرًا على ديكارت حتى النهاية^(١) .

ز - الشك الميتافيزيقي

لقد تحدث ديكارت عن الشك الميتافيزيقي وعرضه في صورة نموذجية . ولهذا سنبدأ بعرض ديكارت لهذا الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأي الغزال فيه .

لقد رأينا أن (حججة المنام) قد أثبتت لديكارت على أولية وعيين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعثر للشك عندما يفكر في أن الله - الذي يعتقد ديكارت في وجوده اعتقاداً راسخاً في ذهنه منذ زمن طويل - ربما جعل هذا العالم في مجموعة غير موجود على الإطلاق ، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك . وفيما يذكر ديكارت في أنه - مثلما هو مقتنيع بأن هناك أناساً آخرين يضلون في أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته كاملة يقينية - ربما يخدع نفسه أيضاً عندما يشتغل بالرياضيات ، ويجمع - مثلاً - اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكارت إنه إذا كان يدرو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضاً أن يرى الإنسان نفسه أحياناً خاضعاً للخطأ والضلالة كـما يستطيع كل منا أن يوجد ذلك في نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إلحاداً في وجود الله .

وهكذا يصبح الواقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت - كما هو أيضاً بالنسبة للغزال - دافعاً إلى الشك في العقل ، غير أن ديكارت هنا لا يعتمد فقط - مثل الغزال - على خداع المحسوس بوجه خاص ، بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخداع .

ومن خلال تأملاته في الشك في وجود الأشياء والشك في المفائق العقلية الأولية انتهى ديكارت أيضاً إلى الشك في كل شيء ، وأصبح يرى - كما يقول - أن في الإمكان الشك في كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً^(٢) .

وقد ظل ديكارت في أثناء تأملاته وبمحنة عن الحقيقة حريصاً على مبدئه في الامتناع النظري عن قبول الحقائق التي لا تستطيع أن تبرهن على يقينها . وذلك لأن كل ما يهمه الآن - كما يقول - لا يتعلق بالعمل ولكن بالзнания^(٣) . ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من

(١) انظر في ذلك المرجع السابق ص ١٣ .

(٢) انظر في ذلك : ATIX.P. 17

(٣) المرجع السابق ، إن ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كل شامل للناتجين النظرية والعملية . لأنه لا زال يبحث عن الأساس الذي يبني عليه هذا العلم ، وحين يوجد هذا الأساس فسيكون أساساً للعلم الشامل للجانب النظري والعملي معاً .

علم ، ويعتمد الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده إلى دعوى الروح الخبيث (*genius malignus*) أو الشيطان المخادع . يقول ديكارت : « وإذن فسأفترض أنه ليس الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - الذى يضللنى ، بل شيطان خبيث ذو مكر ويأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالي »^(١) وفيما بعد يصل ديكارت في تأملاته إلى إحلال ما يسمى بإله المضل (*deus mendax*) محل الشيطان الخبيث (وهم متماثلان في واقع الأمر)^(٢) .

ويتصور ديكارت هذا إله المضل بأنه ذلك الكائن الذى يخدع الإنسان ، ويصور له عالماً من اختراع الخيال على أنه حقيقة واقعة .

إن ما يسمى هنا لدى ديكارت بالشك الميتافيزيقي^(٣) له نظير أيضاً عند الغزالى ، غير أن الغزالى لم يشر إليه صراحة في بادئ الأمر أثناء عرضه المنهجى للشك في « المنقد » . ولكن الشك الجنرالى الذى عاناه الغزالى كما عاناه ديكارت يتضمن ما يقصد بالشك الميتافيزيقي : أى يتضمن افتراض تزويد الإنسان بعقل زائف ، وإضلاله من قبل إله مضل أو روح خبيث .

وقد أشار الغزالى في « المنقد » إلى الشك الذى يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانخداع عن طريق السحر - وذلك عند تعريفه للعلم اليقينى - حيث يقول : « الأمان من الخطأ يتبعى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحلى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من ثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثالثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك ببسيه فى معرفتى ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب عن كيفية قدرته عليه : فاما الشك فيما علمته فلا »^(٤) .

كما يتحدث الغزالى أيضاً في كتابه « حمل النظر »^(٥) عن اليقين الحقيقى الذى يجب أن يصدم أمام الشك الميتافيزيقي . ويدرك هنا أنه يشرط فى العلم اليقينى عدم تأثيره بأى شيء ولو كان هذا الشيء معجزة نبوية . فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقينى فإنها لا تستطيع أن تزوله أو تزال منه . فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنرى من أسبابه عن سر ينافض هذا العلم اليقينى ، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجردًا عن أى يقين حقيقى بالمعنى المطلوب - كما يقول الغزالى .

(١) المرجع السابق ، راجع الترجمة العربية للتأملات ص ٧٨ .

(٢) انظر فى ذلك : AT IX, P. 19,21,22,28f

(٣) راجع : ATIX, P. 28, VII P. 172/460

(٤) المنقد ص ٦٩ .

(٥) حمل النظر ص ٥٥ .

وفي «المنقد» يتحدث الغزالى صراحة عن فكرة إله الذى يضل عباده ، بعد أن يكون الغزالى قد تغلب على هذه الفكرة ، أى بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع . ويأتى الحديث عن هذه الفكرة هنا فى معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية ، حيث يشير الغزالى باختصار إلى سؤال الإضلal - من جانب الله لعباده - قائلاً : « سؤال الإضلal وعسر تحرير الجواب عنه مشهور »^(١) .

أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالى فى مؤلف آخر وهو «الاقتصاد فى الاعتقاد» ، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية . ونص عبارة الغزالى فى هذا الصدد كالتالى : « ... فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوا بأذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والرسل إليه .. فهم نعلم صدقه ، فلعله يُلِبس علينا ليفوينا وبهلكنا^(٢)؟ » .

وحل هذه المشكلة - التى صاغها الغزالى هنا صياغة قوية - يتمثل - فى رأيه - فى أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله : « والجواب أن الكذب مأمور عليه »^(٣) .

ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالى فى قدرات العقل الذى اختص به الإنسان ناتجاً عن طريق التأمل فى المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق «حججة» الرؤيا فحسب ، بل كان هناك أيضاً عامل قوى آخر استند إليه هذا الشك ، وهو ذلك الاحتمال الذى سبق أن أشرنا إليه ، وهو افتراض وجود درجة من درجات المعرفة تعلو العقل ، أى احتمال ظهور حالة يقطة جديدة تبطل المعرف العقلية وتكتنibها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعرف) - وهذه الفكرة ليس لها نظير عند ديكارت فى عرضه لهذا الموضوع . فقد تفرد الغزالى بهذه الفكرة التى تعتمد على اشتغاله بالتصوف .

(وهنا يجب أن ثلثت النظر إلى أن اشتغال الغزالى بالتصوف قد تم أيضاً بمساعدة العقل)^(٤) .

وفي تكميلة النص الذى سبق أن أوردناه عن حالة اليقظة الجديدة - التي إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهه المرء بعقله خيال لا حاصل له - يقول الغزالى : « ولعل تلك الحالة ما تدعى الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحواهم التى هم إذا غاصوا فى أنفسهم

(١) المنقد ص ١١٦ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٢ . و (يلبس) من لبس عليه الأمر بمعنى خلط . ومنه قوله تعالى : ﴿وَلِلّٰهِ مَا عَلِيهِمْ مَا يَلِسُون﴾ . الأنعام الآية ٩ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) راجع فصل الصوفية فى الباب الثانى وفصل العقل والتصوف فى الباب الرابع من هذا الكتاب .

وغيروا عن حواسهم ، أحوالاً لا تواق هؤلاء المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نائم فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل تلك الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات (المرء) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : فكشينا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ،^(١)

وحيث يتحدث الغزال هنا عن احتمال وجود نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من المعرف ، ويرى في هذا الصدد الحديث الشريف ، ويتحدث عن الصوفية ويقتبس من القرآن ، فإنما يفعل ذلك استكمالاً لتأملاته . فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذي يمارس فيه التحليل الفلسفى .

والآن وبعد أن عرضنا وناقشتنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزال وديكارت تجربة الشك الفلسفى بكل نتائجه ، نريد أن نين في الفصل الحالى كيف يمكن لهما التغلب الخامس - بطريقة فلسفية - على هذا الشك الفلسفى الشامل ، وكيف توصلان إلى المبدأ الفلسفى والتأسيس المطلق للعقل .

(١) المقصد ص ٧٣ .

الفصل الثاني

التأسيس المطلق للعقل

تمهيد :

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذي تغلب به كل من الغزالى وديكارت على الشك المنهجى الذى مارساه حتى نهاية الطريق ، ينبغى أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسننتالية (Transcendental) ^(١) الماحسة : وهى الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود ، والذى يكون بسبب محدوديته عرضة للشك . فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع ، لأن الواقع نهائى ومحدود وغير ضروري . وهذا الشك يصل فى النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذى منه يتلقى كل موجود محدود ونهائى وجوده ، أى يصل إلى وجود الله المطلق .

وقد قام كل من الغزالى وديكارت بهذه الخطوة الترنسننتالية ، والخلاف بينهما فى هذا الصدد ينحصر فقط فى الطريقة التى عرضا بها الحال الحاسم لمشكلة المعرفة . فقد عرض ديكارت فى «تأملاته» الحل بتوسيع وتفصيل ، بينما نجد الغزالى يعرض الحل فى «المقذ» – الذى هو عبارة عن (اعترافات) – باختصار شديد ، وفي صورة تجعل تفسير الحل صعباً . وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بممؤلفات أخرى للغزالى بجانب المقذ ، لكنى ندعم تفسيرنا للحل الذى توصل إليه الغزالى . وسيتبين من خلال هذا البحث ما للحل – الذى وجده الغزالى لمشكلة المعرفة – من أهمية حاسمة بالنسبة لفكرة الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أُسى فهمها حتى الآن .

(١) كلمة «ترنسننتال» لم يضع لها المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية كلمة عربية مقابلة ، بل استخدماها كما هي دون تعریب . وما قصدناه في هذا المقام مذكور أعلاه عقب ذكر هذا المصطلح .

الخل الغزالى

أ - عرض الغزالى للحل

لقد عرّف الغزالى العلم اليقينى بأنه ذلك العلم الذى لا يدع مجالاً لأى لون من ألوان الشك ، وفى الوقت نفسه يقطع الطريق تماماً أمام أى فرصة للوقوع فى الخطأ أو الضلال . وبناء على ذلك يقول الغزالى :

ـ ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولاأمان معه ، وكل علم لاأمان معه فليس بعلم يقيني ،^(١) ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لأحكامه هذا اليقين المطلق ، وهذا يهدى الحصول على علم حقيقى بهذا المعنى المشار إليه أمراً غير ممكن . ولكن الغزالى يصر على التمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها والتى تقضى بضرورة اليقين المطلق لكل علم حقيقى ، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه - طبقاً لهذه القاعدة - علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالغزالى فى بحثه عن الحقيقة لا يستسلم ، ولا يزال يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى حل . ولكن هذا الخل يظل فى بادئ الأمر محظياً عنه . ويرجع الغزالى ذلك إلى أن المعرفة العقلية الأولية التى يبحث عنها ، لا يمكن إدراكها إلا بمساعدة معارف عقلية أولية وهى تلك التى يبحث عن يقينها ، وبعبارة أخرى فإنه - بناء على هذا الشرط - لا يمكن للمرء أن يصل إلى المدى المطلوب إلا بعد أن يكون قد حصل على هذا المدى . ولكن هذا يمثل تناقضًا ويشكل مهمة غير ممكنة .

ويصف الغزالى نفسه فى أثناء هذه الفترة - عندما اصطدمت إرادة الحقيقة المطلقة لديه بالشك المطلق ، وعندما بدا له أنه لا يمكن الجمع بينهما - بأنه سوفسطائي ، بدون أن يكون فى الحقيقة سوفسطائياً . وذلك لأن إرادة الحقيقة المطلقة لديه قد حالت بينه وبين السفسطة .

يقول الغزالى فى ذلك : « فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكون مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأفضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقابل »^(٢) .

والأمر الذى يجب أن يوضع فى الاعتبار - عند مناقشتنا التالية للتغلب على الشك - هو أن

(١) المقى ص ٦٩ .

(٢) المقى ص ٧٣ .

الغزالى قد ثبت على موقفه الذى يمثل فى البحث عن حل مشكلته عن طريق العقل - رغم الاستحالة الظاهرية - وليس عن أى طريق آخر . والحل الذى توصل إليه الغزالى في النهاية قد جاءه - كما سينين - عن طريق العقل ، وإن كان لم يصل إليه أيضًا عن طريق استدلال منطقى كا كان يعتقد فى الأصل .

وقد استمرت أزمة الغزالى الفكرية - التى أدت به إلى الشك المطلق والتى وصفها بأنها مرض - إلى أن : « شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات القليلة مقبولةً موثقًا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بتور قدره الله تعالى في الصدر ، وذلك التور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقف على الأدلة الخرجة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة »^(١) .

إن الذى يلفت النظر ابتداء في هذا النص هو حديث الغزالى هنا - في إيجاز شديد - عن الله وعن النور . وهو حديث يبدو لأول وهلة بلا ميرر ، وذلك لأن الغزالى كان يصر في مجده عن الحقيقة على عدم قبول أى علم إلا إذا كان علماً يتضمن المطلق ؛ وفضلاً عن ذلك يؤكد الغزالى هنا أن الحل لم يكن نتيجة أدلة نظرية ، وأنه - فوق ذلك - يمكن التوصل إلى أكثر الحقائق لا عن طريق أدلة منطقية وإنما بواسطة هذا التور فقط .

إذا حاول المرء تفسير هذا الحل تفسيراً فلسفياً من خلال تلك العبارات القليلة فقط فإنه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخطأة . وذلك لأنه يمكن أن يبادر إلى الذهن تفسير النور هنا تفسيراً حرفيًا أو صوفيًا . ويضاف إلى ذلك أن الغزالى قد أكد أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » . وهذا كله يوحى بوصف الحل بأنه لا عقلى أو صوفى أو حالة شعورية غير محددة ، وهذه هي التفسيرات التي قيلت بالفعل حتى الآن .

و قبل أن نقوم بعرض وجهة نظرنا في هذا الصدد ، فإنه يتحتم علينا أن نناقش أولاً تلك التفسيرات الشائعة مناقشة علمية ، ونبين الأسباب التي يجعلها غير مقبولة ، بل غير ممكنة لتفسير الحل . وبعد ذلك نعرض تفسيرنا الفلسفى ، الذى يعد في نظرنا التفسير الوحيد الممكن للحل الذى توصل إليه الغزالى ، وندرك فى هذا الصدد أيضاً المبررات القوية التي تجعلنا نقول بهذا التفسير .

ب - نقد التفسيرات السائدة حتى الآن

لقد حاول بعض الباحثين^(٢) بيان ما يسمى « بالجانب الفلسفى » للحل ، وذلك على الوجه التالي: إن الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية يحتم الاستناد إلى مقياس ما ، وحيث إن كل مقياس نسبيه

(١) المقتضى ص ٧٤ .

(٢) انظر في ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المشور في : « أبو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ص ٣٣٦ وما بعدها .

بدھیاً أو أولیاً هو في الحقيقة مستند إلى مقياس سابق ، وهذا بدوره يحتاج إلى مقياس أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، فإنه لم يكن هناك بد أمام الإنسان من «أن يقف في سلسلة الأسباب عند نقطة معينة ، وهذا الذي فعله الغزال مع فارق واحد دل على عبقريته الأصلية»^(١) إذ أن الإنسان الذي يقف في جملة المنطق تحكمها من عند نفسه في نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لأفراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبر صاحب جدل فاسد «من أجل هذا يعيشه رأي الغزال أن المنطق الصحيح في نفسه لا في شكله فقط يقتضي أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا يحيط بها ...»^(٢) .

ولكن تفسير الحل تفسيراً منطقياً على الوجه السابق لا يتفق إطلاقاً مع ما ذكره الغزال صراحة من أن الحل لم يكن «بنظام دليل وترتيب كلام» ، أي لم يكن عن طريق أسلوب منطقي بحث . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التي منها يكون المقياس المطلقاً . وإنه إذا كانت هذه الإشارة إلى الجانب الفلسفى للحل لها اعتبارها فى محاولة إعطاء تفسير فلسفى لم يضطر معه الغزال إلى اللجوء إلى الشعاع^(٣) أو التصوف ، إلا أن تفسير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

ويصرف النظر عن هذه المحاولة المشار إليها ، فإن التفسيرات التي حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزال يمكن تقسيمها إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى^(٤) تمثل الرأى الذى يذهب إلى أن هذا الحل «عمل يائس لمرتاب لم يق أمامه طريق غير أن يرمى بنفسه في أحضان التصوف»^(٥) وهذا لا يراعى المرء الفرق بين الشك الارتياوى والشك الفلسفى . وما يوحى بالتفسير الصوفى للحل أن الغزال قد تحول - كما هو معروف - إلى التصوف ، وأن الحل ، فضلاً عن ذلك ، قد حدث عن طريق التور ، وهو صورة تستخدم غالباً في التصوف . ولكن الإشارة إلى هاتين النقطتين لا تكفى لتبرير التفسير الصوفى ، وذلك لأن هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب - كما سنين - أن تفسراً تفسيراً آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفى .

أما المجموعة الثانية^(٦) فإنها - مثلها مثل المجموعة السابقة - تقول بتفسير الحل تفسيراً لا عقلياً ، ولكن بدون أن تبرز في الحل عنصرًا صوفياً خاصاً .

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) من بين مثيلها كل من : Gosche, Macdonald, Frick:

Frick, op. cit. p 73 (٥):

Azkoul, Abu Ridah, Watt (٦): من بين مثيلها كل من :

أولاً : التفسير الصوفي

نشرع الآن في مناقشة كل من المجموعتين السابقتين في تفسيرهما للحل الذي توصل إليه الغزالى ، ونبداً برأى المجموعة الأولى التي تفسر الحل تفسيراً صوفياً^(١) . ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأى سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير ، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد .

أما أن الحل لا يجوز أن يفهم صوفياً فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضاً من تحليل دقيق لما في «النقد» نفسه . وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمانة أعيننا أن «النقد» يعطي لنا عرضاً حقيقةً أميناً لحياة الغزالى وتطوره العقلى^(٢) ، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكيك بصورة جدية في صدق ما عرضه الغزالى .

وبحارلة اتهام الغزالى بعتمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمني لتطوره العقلى^(٣) ، وجعل «النقد» بذلك في جملته عرضة للشك – محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بأن «النقد» قد كتب فقط على نمط منطقي وخططي وليس على نظام ترتيب زمني^(٤) ، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقاً عن طريق أقوال الغزالى ، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد . فهذا الرعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالى الذى نشأ في طفولته في جو صوفى يلزم أن يكون قد ارتشف في طفولته التعالية الصوفية^(٥) . وهذا يعني أن الغزالى قد أعطى لنا في «النقد» بياناً خاطئاً عندما روى أنه ابتدأ عقب الحل – أي في أثناء اشتغاله النجدى المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربع في عصره – بالاشغال بالتصوف بعمق ، وأنه قد قرر نتيجة هذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف . ولكتنا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتي :

(١) انظر أيضاً د. عثمان أمين في كتابه عن ديكارت (القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤١) حيث يرى أن الشك المطلق عند الغزالى قد أفضى إلى حال من الإشراق الصوفى .

(٢) يرى هذا الرأى أيضاً كل من د. زكى مبارك (الأخلاق عند الغزالى ص ٣٨ ، ٤٤) .

Macdonald, op. cit. p. 73. Abu Ridah, op. cit.p. 10:
Asin Palacios, M.; Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica.

Zaragoza 1901, p. 158.

(٣) إن المحاولة التى تبناها (Gosche) فى هذا الاتجاه فى بحثه عن حياة الغزالى ومؤلفاته :

Über Ghazzalis Leben und werke. Berlin 1859, p. 295

قد رفضها ماكدونالد op. cit. p. 98 واعتبرها من الناحية الموضوعية لا أساس لها .

(٤) من بين مثالى هذا الاتجاه Watt فى كتابه : Muslim intellectual. Edinburgh 1963, p. 50f

وأيضاً Frick, op. cit. 69. إلى حد ما A History of Muslim Philosophy, p. 591

(٥) انظر في ذلك كزدادى فو فى كتابه عن الغزالى طبعة باريس ١٩٠٢ م ص ٤٥ وما بعدها – وأيضاً تاريخ

فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧ .

أولاً : إن روایات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالى - روایات ذات طابع مشكوك فيه ، فضلاً عن أنها مختلطة إلى حد كبير بالأساطير^(١) . ثانياً : لو سلمنا أن الغزالى قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحياناً في وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة في عصره^(٢) - فإن التصوف لم تكن له عند الغزالى في ذلك الوقت المبكر أهمية كبيرة ، وهذا لم يأخذه أيضاً في ذلك الوقت على أنه اتجاه قد يرهن - في نظره - على شرعنته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل بقية الاتجاهات والتعاليم الأخرى التي كانت متشرة في عصره^(٣) .

وبعد أن وجد الغزالى حلاً لأزمته استمرت شهرين ، وأصبح بعد الحل معتمداً فقط على المبادئ العقلية التي عرف يقينها - اتجه لكشف الحقيقة في تعاليم الاتجاهات القائمة ، ودرس أيضاً التصوف - كما يقول - على أنه الاتجاه الرئيسي الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة^(٤) . وقد قرر الغزالى نتيجة هذه الدراسة - بعد أزمة نفسية عنيفة - التحول إلى التصوف ومارسته عملياً ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه - لأسباب دينية - أن يغير اتجاه حياته الحالى . وهذه الأزمة الثانية التي استمرت ستة أشهر - والتي يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التي نشأت بسبب الشك الفلسفى - قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد^(٥) . فإذا ما رحنا نخبر بيان الغزالى فيما يتعلق بكل أزمه ونعرض ذلك على كعبه المؤكدة تأليفها فى الزمن الواقع بين الأزمان ، فإنه يمكن أيضاً البرهنة عن هذا الطريق على أن «المقد» لا يتضمن أية تناقضات^(٦) .

ونكتفى الآن بما أوردناه لبيان أن «المقد» عرض صادق وأمين ، أى أنه يقدم لنا أيضاً ترتيباً

(١) انظر في ذلك أيضاً : Macdonald, op. Cit. p. 88

(٢) يتحدث الغزالى نفسه عن اشتعاله بكل هذه الاتجاهات منذ أن راهن البلوغ . راجع المقد ص ٦٦ .

(٣) انظر في ذلك أيضاً : Abu Ridah, op. cit. p. 10 .

(٤) ولكن هذه الدراسة المستفيضة لكتب الصوفية لم تجعل منه صوفياً ، بل أتاحت له فقط - كما يقول - الاطلاع (على كتب ماقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع) . ويعلق الدكتور عبد الحليم محمود على ذلك بقوله (ولكن ذلك لم يجعل منه صوفياً) راجع : المقد من الضلال تحقيق د . عبد الحليم محمود ص ٢٤٠ - دار الكتب الحديثة (بدون تاريخ) .

(٥) بدأت الأزمة الثانية في شهر رجب من عام ٤٨٨ هـ . راجع المقد ص ١٢٧ .

(٦) لم يوْلِف الغزالى حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية . والكتاب الصوفى الوحيد الذى يدعى البعض أنه ألفه في ذلك الوقت وهو ميزان العمل - قد ألهه الغزالى في آخر حياته (انظر في ذلك سليمان دنيا في كتابه : الحقيقة في نظر الغزالى . طبعة دار المعارف ١٩٦٥ م ، ص ٦٤ وما بعدها) . ويلاحظ أن الترتيب الزمنى لكتاب ميزان العمل عند الأستاذ عبد الكريم الشنان في كتابه سيرة الغزالى ص ٢٠٣ ، والذى استقاه من بويج فى كتابه الذى سبقت الإشارة إليه - فيه تناقض . وذلك لأنه يعطى لنشأة كتاب الميزان عام ٤٨٧ هـ / ٤٨٨ هـ ، مع أن الغزالى قد أعلن فى معيار العلم ص ٣٤٨ أنه يريد أن يوْلِف ميزان العمل . ومعيار العلم قد ألهه الغزالى بعد «التهافت» ، و «التهافت» قد ألف (طبقاً لبيان الأستاذ الشنان أيضاً) عام ٤٨٨ هـ . فكيف يكون الغزالى قد أله ميزان العمل فى التاريخ المشار إليه ، وهو لم يكن بعد تدألف (التهافت) فضلاً عن (المعيار) ؟

زمنياً صحيحاً للتطور العقلى للغزالى . وبذلك يسوغ لنا أيضاً أن نعتمد على «المتقد» في تفسير الحل . وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالى قد عرض فى الحل قراراً مصطنعاً سبق له أن اتخذه فى واقع الأمر فى وقت مبكر من حياته ، وهو قرار التحول إلى التصوف - هذا الادعاء يتداوى وينهار بما بيته ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره ..

والأدلة التي سنوردها الآن تبرر ما ندعى من أن الحل الغزالى لا يجوز أن يفهم فهما صوفياً ، بعد أن ثبت أن «المتقد» يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن حل الغزالى يتبعى أن يفهم فهما صوفياً فإننا يجب أن نستخرج من ذلك أيضاً أن الغزالى ينافق نفسه فى «المتقد» باستمرار .

فالغزالى يكون حيثاً قد قبل هنا فى الحل شيئاً على أنه حق بدون بحث أو تبرير . وهذا مناقض لجهود الغزالى فى البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التي يتحدث عنها فى المقد وفى غيره من كتبه الأخرى .

وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سبباً فى إعادة الثقة إليه فى العقل .

لقد ذكر الغزالى أن الضروريات العقلية قد عادت - عن طريق الحل - مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين . وقبل ذلك عرف العلم الحقيقى بأنه يتصف باليقين المطلق الذى لا يمكن زعزعته ، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عدناها من إحساسات لا عقلية ، أو يتمثل فى اعتقاد مأموره عن أي مصدر له حجية ما .

إنه سيكون أيضاً أمراً غير مفهوم إذا قدم الغزالى هنا - من ناحية - حلًّا صوفياً ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعرفة العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف . فالغزالى - في الوقت الذى حدث فيه الحل - لم يكن قد اتخاذ قراراً بالاتجاه إلى التصوف . فقد بدأ بعد الحل فى دراسة التصوف دراسة منتظمة ، كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف ومارسته عملياً . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد فى التصوف الطريق السليم الذى يبحث عنه ، والا لم يكن فى حاجة لأن يدرس قبل التصوف - كما يروى لنا - الاتجاهات الرئيسية الثلاثة الأخرى . إن الأزمتين اللتين عاناهما الغزالى يجب فصلهما زمنياً ، كما يجب التمييز بينهما نوعياً . فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه فى المعرفة وانتهت بالحل الذى أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع دينى وانتهت بقراره ممارسة التصوف عملياً . ولقد أصبح الغزالى صوفياً بعد أن غادر بغداد . فهو يقول⁽¹⁾ إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظري بالتصوف خصوصية التصوف إدراكاً

(1) انظر فى ذلك : المقد ص ١٢٣ وما بعدها .

كافياً ، لأن التصوف في جوهره لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الممارسة العملية . وهذا يتافق أيضاً مع ما سبق أن أشرنا إليه من أن الغزالى لم يمؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطبع صوفي .

ونفسير الحل على أنه كشف صوفي يذهب جنباً إلى جنب مع الرأى الذى يذهب إلى أن الغزالى يجب أن ينظر إليه فى تفكيره على أنه صوفي ، أى عدو للعقل . فقد قيل عنه^(١) إنه قد دعا إلى قصر استخدام العقل على هدم الثقة فى نفسه ، أى فى العقل ذاته^(٢) .

ولكنتنا نقول رداعلى ذلك : إن الغزالى وإن كان قد اتخد طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب في التصوف نظريات الخلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها^(٣) ، ولم ينقلب أبداً عدوا للعقل ، وإنما فهم التصوف كفليسوف ، وهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المنكرين للعقل^(٤) .

(١) انظر في ذلك : ماكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الألمانية) في مادة : الغزالى . مجلد ٢ ص ١٥٤ .

(٢) انظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين ص ٥٨٩ هامش ٢١ حيث تجد أيضاً رفضاً لهذا الرأى المشار إليه .

(٣) انظر في ذلك أيضاً :

Obermann, J., *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien 1921. p. 96, 292.

(٤) راجع فصل الصوفية في الباب الثاني من هذا الكتاب ، انظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين ص ٦١٧ .

ثانياً : التفسير اللاعقل

تشترك التفسيرات اللاعقلية مع التفسيرات الصوفية (وهي تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللاعقلية) في أنها جمِيعاً تذهب إلى أن الحل الذي توصل إليه الغزال كشف لا عقل؛ وبهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات اللاعقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التي تتعلق بهذه النقطة والتي عرضناها في نقلنا للتفسيرات الصوفية.

والذين يبنون التفسير اللاعقل يكتفون بوضع «النور» الذي يتحلّث عنه الغزال في الحلوضعاً مساوياً للكشف، ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التي استخدمها الغزال منضمون. والفرق بينهم وبين دعاء التفسير الصوفي أنهم لا يسمون هذا الكشف كشفاً صوفياً، بل هو: «كشف مباشر من عند الله محاط بالأسرار»^(١)، أو يمثل مساعدة لا يمكن تفسيرها من جانب شيء فوق العقل^(٢) أو يذهب البعض إلى وضع نظرية^(٣) ترى أن تغيير الغزال حين يقول إن الله قد بعث إليه نوراً - لا ينبغي أن يفهم فهماً مباشراً . شهداً التعبير - كما يدعى هذا البعض - هو عبارة عن مثال لعادة شائعة في الأدب الإسلامي تعتبر أن الله هو السبب الأصل في أية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة في كل حالة . كما أن حديث الغزال هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون حديثاً غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن - وهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزال هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نوراً قد أتى بالحل . ولكن من أين جاء هذا النور؟ هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزال مؤقتاً ، لأن الأهم من ذلك كان بالنسبة له - كما يزعم أنصار هذه النظرية - أنه قد كشف له الآن باطنياً عن يقين المبادئ العقلية . وهكذا كان أساس العقل عند الغزال أمراً لا عقلياً .

ورداً على هذه النظرية نقول :

إن هذه النظرية تفترض - خطأً - أن الغزال كان في مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزال

Abu Ridah, op. cit. p. 14 (١)

Watt, op. cit. p. 56 : (٢) انظر

: (٣) انظر في ذلك :

لم يكن في أى وقت من الأوقات - وحتى في أثناء أزمته الأولى - غير مؤمن بالمعنى الحقيقي كما سبق أن بينا ذلك في حينه ،^(١) وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تمثل رأياً خاطئاً يذهب إلى أنه لو فرض أن الغزال قد توصل هنا أولاً إلى استعادة الإيمان ، فإنه كان يجب عليه حينئذ أن يرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية ، رغم أن الغزال - كاسنين - يرى أن معرفة الله هي في المقام الأول عمل رؤية حدسية ، وأن الأدلة المنطقية البحتة إزاء ذلك ليس لها إلا أهمية ثانوية فقط^(٢)

(١) انظر في ذلك ما سبق أن وضحته في فصل : العقيدة والشك الفلسفى .

(٢) يفترض المرء أيضاً - خطأ - أن الغزال كان ملحداً ، إذا أدعى المرء أن المعرفة - التي تمثل في أن الحل قد حدث عن طريق نور قدرة الله في صدره - قد توصل إليها الغزال فيما بعد ، أى بعد الحل بزمن طويل ، فى وقت كان الغزال فيه مؤمناً بحقيقة . ولكن بحث الغزال عن الحقيقة لا يزول لإيمان ، بل كان محاولة لترسيخ العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذى نجده أيضاً فى فلسفة القديس أسلم : *fides quaerens intellectum* :

ثالثاً : التفسير الفلسفى

١ - نور العقل

بعد أن بينا ما في التفسيرات الصوفية واللا عقلية للحل من شكوك وتناقضات ، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالى للحل مستندين إلى قوله في «المتقد» . ومن خلال ذلك سنتبين لما مدى أهمية ما عرضه الغزالى في الحل ومضمون ذلك . وسيزداد الرأى - الذى نوصل إليه - عملاً عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالى الأخرى . وحيثند سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائساً ، أو مجرد قبول تأسيس لا عقل للحقيقة ، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الخامسة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظرياً وعملياً في وضوح مطلق .

وللوضريح ذلك سنقوم أولاً بتفسير للحل في إطار «المتقد» ثم بعد ذلك توسيع في هذا التفسير وندعمه عن طريق أقوال أخرى للغزالى في غير «المتقد» من مؤلفات .

وهناك في «المتقد» إشارات متعددة لما يجب أن يفسر به النص الذى يعطى فيه الغزالى الحل فى صورة النور الذى قدفعه الله فى صدره .

فقد بين الغزالى كيف أن الشك الفلسفى قد أظهر أن المعرفة الحسية والمبادئ العقلية لا يمكنها أن توصلنا إلى اليقين المطلق الذى يسعى إليه الفيلسوف .

وهنا يقف أمام ضرورة البحث عن معرفة واضحة وضوحاً مطلقاً ، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيتها ، وتكون خارجة عن نطاق المعرفة الحسية ومجرد المعرفة المنطقية .

وقد طلب الغزالى تأسيس العلم تأسيساً أولياً غير قابل للنقض ، ورفض من أجل ذلك - في أثناء بحثه عن الحقيقة - كل علم غير يقيني يقيناً مطلقاً . وقد حصل الغزالى في الحل على هذا التأسيس الأولى المطلوب حيث يخبرنا كيف عادت إليه - عن طريق هذا الحل - الثقة في الحقائق العقلية الأولية ، وأصبح يجد فيها ما كان ينشده من «أمن ويقين» .

فالغزالى لم يتنازل عن التأسيس الأولى المطلوب للمبادئ العقلية ، ولم يتراجع أو يسحب تعريفه الأولى للعلم الحقيقى ، كما لم يتراجع أيضاً عن ضرورة الشك الفلسفى . وقد أكد الغزالى - عقب عرضه للحل - أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو : «أن يعمل كمال الجد فى الطلب حتى يتعينى إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإليها حاضرة . والحاضر إذا طلب فقد واحتى»^(١) .

(١) المقادير ص ٧٥ .

إن الغزال لا يقصد هنا بالنقطة التي يصل إليها الباحث في النهاية - والتي لا يمكن أن تبحث بعد ذلك أو تطلب - المعرف الأولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط . وذلك يتضح من أنه استطاع أن يفحص المعرف العقلية الأولية في مجالات المنطق والرياضية بمساعدة الشك الفلسفى .

ويؤكد الغزال أن الحل لم يحدث بواسطة صناعة منطقية مجردة ، ويصف النور الذي أتى بالحل - والذي لا يمكن تفسيره تفسيراً صوفياً أو لا عقلياً كما بينا - بأنه مفتاح أكثر المعرف .

وعلى الجملة فإن الحل - اعتماداً على ما عرضه الغزال - يتمثل في أنه قد أدرك هنا في وضوح مطلق تأسيس الحقيقة أو الحقيقة نفسها في نقطة لا يمكن أن تبحث ، وعن طريق نور هو مفتاح أكثر المعرف . والغزال يقول إن الحل لم يحدث نتيجة صناعة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقل !) ; وهكذا يجب أن يكون الحل - بعد أن وضحت أنه لا يوجد هنا كشف لا عقلي كما لا يوجد أيضاً رجوع إلى التقليد - متمثلاً في معرفة تستند - على العكس من المعرفة المعتمدة على الصناعة المنطقية - على رؤية عقلية مباشرة . فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضاً على أقوال الغزال في كتبه الأخرى . وفيما يلى ذكر - على سبيل المثال - ما يقوله الغزال في معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس .. قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستهجنه »^(١) .

إذا فحصينا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إياضحاً لبعض النقاط المهمة . فالغزال يشير هنا إلى أن الذي يمارس العلوم يتوصى عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إياضحاً يفسر لنا لماذا يؤكد الغزال أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزكيه ويدهنه . وسيزداد دعماً - فضلاً عن ذلك - عن طريق نقاط أخرى .

وال المعارف الحدسية التي يتحلث عنها الغزال يحصل عليها المرء - كما نرى في النص السابق - عن طريق عقل علمي دارس ، فهي ليست حاضرة حضوراً مباشراً لكل إنسان . وهناك علامة أخرى لهذه المعارف الحدسية وهي أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن يشك فيها . وهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذي يطلبه الغزال للعلم الحقيقي ، والذي اتجه الغزال إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفى ، والذي اهتدى إليه أخيراً في الحل . ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف

(١) معيار العلم ص ١٩٢ .

أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بوساطة التعليم ؛ إنه يستطيع فقط أن بين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكي يصل إلى معرفة . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تمثل فى أن الغزال لم يذكر شيئاً عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن أيضاً يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالى الحل نفسه تأسيساً منطقياً ، وبدلاً من ذلك وصف بالفصيل الطريق والمنهج الذى توصل عن طريقه إلى معرفة الحل ؛ وبعد الحل - وهذا أمر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار - أكد أهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلى هو أن يبحث الباحث عن الحقيقة على البحث بزعم دون كلل كما فعل هو نفسه .

وبعد أن أصبح واضحاً أن الحل يشتمل على معرفة حدسية ، نريد أن نناقش الآن مضمون هذه المعرفة .

لقد اتضح لنا من «المقد» أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن الغزالى قد وجدتها بعد أن وصل أخيراً في بحثه عن الحقيقة - هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الأساس الذى يقوم عليه كل علم - إلى نقطة لا يمكن له أن يحيثها ، أي إلى نقطة تمثل السبب الأول والمؤسس . وإنه لمن الواضح أن سبباً أولاً مؤسساً لا يمكن أن يبحث ، وذلك لأن كل فحص وكل عمل عقلى يجب أن يجد فيه أساسه .

وتأسس الأول للعقل يعني إرجاع المشروط ، أي العقل الذى لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما يرهن عليه الشك الفلسفى المطلق) - إلى سبب أول هو شرط العقل ؛ وهذا السبب نفسه مطلق ، يكشف عن نفسه مباشرة فى إطلاقه . ومثل هذا السبب لا يمكن أن يسبب ، لأنه هو نفسه السبب الأول . وكسب أول فإنه يؤسس نفسه وهو علة ذاته (*causa sui*) . وهذا السبب لا يمكن أن يدرك فى النهاية بوساطة تأسيس من نوع منطقى ، لأن كل تأسيس على الإطلاق يكون ممكناً ابتداء عن طريقه ، فهو شرط لإمكانية أي تأسيس على الإطلاق .

ولكن الضرورة المنطقية لهذا «السبب» لا تكفى للحصول على اليقين بوجود هذا السبب . وذلك لأن هذه الضرورة المنطقية للسبب الأول تدرك بنفس الأداة (أى بالعقل) التى يجب أولاً أن تؤسس عن طريق هذا السبب الأول . وهكذا فإن هنا «دوراً» . ولهذا أكد الغزالى أن الحل لم يحدث عن طريق أدلة نظرية . فالأمر يدور هنا فى الحل - كما بينا - حول حدس وليس حول استنتاج .

وقد عرض الغزالى هذه المعرفة الحدسية للسبب الأول - الذى لم يعد قابلاً للبحث - على أنها نور قد قذفه الله فى صدره .

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة – في هذا النور المرسل من الله – التأسيس المطلق للحقيقة ، ذلك التأسيس الذي يجوز لنا الآن أن نقول إنه متمثل في الله نفسه . وبذلك فهذه المعرفة الخدشية للسبب الأول^(١) الذي يبرر نفسه بنفسه لا يتوصّل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كليّة في البحث عنه . فالحل يتمثل – إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار – في عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذي يبعث له النور) وفي الوقت نفسه يرى نفسه مؤسسا في الله .

ويعارة أخرى فإن الغزالى إذا تحدث هنا في الحل فجأة دون تمهد عن الله – بعد أن رفض قبل ذلك في خلل بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحًا وضوحاً مطلقاً – وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بواسطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق ، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالى يجد تأسيس الحقيقة في الله . وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله . أما أنه يجب أن تكون هنا معرفة ، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لا عقل من أي نوع كان – فهذا قد ديناه حتى الآن . وأما أن هذه المعرفة تمثل أيضًا حقيقة في معرفة الله – كما بيانا – فإننا نجد لهذا إشارة في « الإحياء » حيث يتحدث الغزالى أيضًا عن نور مرسل من الله ، ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة تميزها الغزالى هنا تمييزاً قوياً من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالى عن علم الآخرة الذي غايتها النهاية معرفة الله : « ولست أعني به الاعتقاد الذي يلقفه العامي وراثة أو تلقفا ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقدّمه الله تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من العبائث »^(٢) .

وهذا النور المرسل من الله في الحل هو عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون قد تطهر وصفا ، أي تحرر من كل تدخل عن طريق الحس والوهم . وهذا نستطيع أن نأخذه من أقوال الغزالى في مشكاة الأنوار^(٣) . وفيما يتعلق بمسألة تطهير النفس والعقل فقد سبق أن بيان الأهمية البالغة التي يعلقها الغزالى على الثبات الخلقي والثقافة العقلية في الفلسفة كما يفهمها . إن العقل – كما يقول الغزالى في المشكاة – : « أنموذج من نور الله تعالى »^(٤) ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ،

(١) انظر أيضاً : Obermann, op. cit. P. 182

(٢) الإحياء ٥٨/١ .

(٣) ص ٤٧ ؛ انظر ما سبق في نهاية حديثنا عن شروط الفلسف .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

إذ يتلقى النور منه (فَاللَّهُ هُوَ الَّذِي يَرْسِلُ النُّورَ) ، لأنَّ اللَّهُ فَقْطُ - كَمَا يَبْيَنُ الْغَزَالِي^(١) - هُوَ الَّذِي يَسْمِي نُورًا بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ .

فالباحث عن يقين مطلق قد جعل الغزالى يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق : أي من العالم الخارجى الذى منه أيضاً جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه في النهاية عاطلاً كلياً من أي علم يقيني ، وأصبح لا حول له ولا قوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسل من الله ، وهذا يعني أنه قد حدث عن طريق العقل الصافى الذى يدرك - في عمل واحد - ذاته في جوهرها الحقيقى كنور ، ويدرك أنَّ هذا النور مؤسس في الله . والإنسان حاصل على هذا النور لأنَّه مخلوق على صورة الله ، وهذا النور الذى لديه هو الذى يمكنه من معرفة المصدر .

والعقل عندما يكون قادرًا على التجدد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقى فإنه يكون نورًا مستعارًا من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد ، والذى منه يبعث كل نور^(٢) . وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات في علاقة متبادلة لا يمكن فصلها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالى . ولهذا سنفصل القول فيما يلى :

(١) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٥ وما بعدها .

٢ - معرفة الله

يرى الغزالي أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، تماماً مثل الحقائق الرياضية^(١) . وفوق ذلك فإنها تأخذ مكاناً خاصاً مفضلاً بين المعارف الأولية . لأنها أول كل المعرف وشرط لها : « فلو عرف (الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئاً»^(٢) . فالمعروقة الحقيقة للأشياء تبدأ بمعرفة الله^(٣) ، لأن الموجود الحق : « فالمحجود الحق هو الله تعالى ، كأن النور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم مخصوص وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق روئي موجوداً لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي مجلده »^(٤) .

وفي حين أن ماهية الإنسان وجوده يشكلان الثينية فإن ماهية الله وجوده يشكلان وحدة واحدة^(٥) .

ويتلخص الفرق الرئيسي بين الله وكل الموجودات الأخرى في أن الله وجوده من ذاته ، وكل الموجودات الأخرى وجودها منه هو : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته التي عنها يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة »^(٦) .

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وأفعاله^(٧) ، أي مخلوقاته . ويتمثل واجب الإنسان في تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يتحقق هذه المهمة على وجه الكمال ، لأن ماهية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه^(٨) ، فلا يعرف الله حق معرفته إلا الله ، ولا يحيط به كنه جلاله سواه .

(١) انظر في ذلك « كيمياء السعادة » للغزالى الذى ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هلموت ريتز H. Ritter تحت عنوان Das Elixier der Glückseligkeit طبع دوسلدورف ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) الإحياء / ٣ ٦١ .

(٣) انظر في ذلك كتاب : Obermann - الذى سبقت الإشارة إليه - ص ٢١٨ هامش ١ .

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها .

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها حيث يقول الغزالى : « وواجب الوجود حقيقته وجوده ، وجوده حقيقته » انظر أيضا نفس المرجع ص ١٨٩ وما بعدها .

(٦) المقصد الأسمى ص ٢٥ ، انظر أيضا معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٧) المقصد ص ٣٢ ، المراجعة من ١١٤ ، الجامع العام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (في مجموعة : القصور العوال) ، المستصنفى ص ٢٧ ، جواهر القرآن ص ١٢ .

(٨) المشكلة ص ٥٦ ، المقصد ص ٢٨ ، Elixier ص ٢٣ ، رسالة للغزالى في بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولاند) رقم : (7) Or. 177 من ص ١٠٣ إلى ١٠٧ وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة مع رسائل آخرين للغزالى ونشرناها جميعاً في كتاب بعنوان (ثلاث رسائل فى المعرفة لم تنشر من قبل لإمام الغزالى) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

إن كل ما في وسع الإنسان هو أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك عن طريق أفعاله ، يقول الفزالي : « والعالم هو السلم إلى معرفة الباري سبحانه ، فهو الخط الإلهي المكتوب المدعا المعاني الإلهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه »^(١) .

وهذا يستطيع المرء أن يعرف صفات إلهية مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته^(٢) . والمعرفة القصوى التي يصل إليها الإنسان في هذا الصدد هي استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذات الله « وإذا عرف الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضروري فقد أدرك ما هو متىهي كماله ، فإنه غاية كمال الإنسان »^(٣) .

وفي سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الفزالي في كتابه « مشكاة الأنوار »^(٤) يعقد مقارنة بين النور الإلهي والنور « الظاهر البصري » فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان ، وهذا فإنه في بادئ الأمر لا يرى ، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها ، رغم أنه أظهر الأشياء ، فإذا غربت الشمس وانخفض الضوء عرف أن النور : « معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يختفي . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده »^(٥) وكما أن كل شيء يصبح للإنسان منظوراً عن طريق النور ، فإن الإنسان يمكنه بعقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله ، لأن الله مع كل شيء في كل لحظة ، وعن طريقه يظهر كل شيء . ولكن وجه الشبه بين النور الإلهي والنور المنظور يتهمي عند هذا الحد ، لأنه في حين أن النور المنظور يختفي بغرروب الشمس ، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابه ، فإنه لا يمكن للنور الإلهي أن يختفي - فإنه مستمر دائمًا مع كل شيء . ولو قدر له أن يختفي فإنه لا يبقى هناك شيء إطلاقاً . وهذا فإن طريقة المعرفة المعتادة وهي طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها في حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهي مماثلاً للنور الظاهر في إمكان اختفائه لهدمت السموات والأرض - كما يقول الفزالي - « ولادرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء . ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفرق وخفي الطريق . إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد ، فما لا ضد

(١) مراجـ السالكين ص ٢٢٦ .

(٢) Elixier P. 68 ، كيمياء السعادة (في مجموع مع المقدمة من الضلال ورسائل أخرى) ص ٩٤ .

(٣) المقصد ص ٢٩ ، ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل ص ١٨ .

(٤) ص ٦٢ وما بعدها . انظر في ذلك أيضًا : إحياء ٤ / ٣١٢ ، الأربعين في أصول الدين ص ٢٣٥ (مكتبة الجندي ١٣٨٣ هـ) .

(٥) مشكاة الأنوار ص ٦٢ .

له ولا تغير له تشابه به الأحوال في الشهادة له . فلا يعد أن يخفى ، ويكون خفاها لشدة جلاله ،^(١) .

ولكن لا يجوز للمرء أن يستنتج من أن الله مع كل شيء مثل التور الذي هو مع كل شيء - أنه في كل مكان وفي كل ناحية ، فالله يسمو فوق الزمان والمكان^(٢) . ويضيف الغزالى قائلاً : « بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول : إنه قبل كل شيء ، وأنه فوق كل شيء وأنه مظهر كل شيء ، والمظاهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة . فهو الذي نعني بقولنا ، إنه مع كل شيء ، ثم لا يخفى عليك أيضًا أن المظهر قبل المظهر وفوقه مع أنه معه بوجه : لكنه معه بوجه وقبله بوجه »^(٣) .

ويتضح لنا مما نقدم أنه على الرغم من أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، وأن واجبه يحتم عليه تحقيق هذه المعرفة الفطرية ، واكتشافها في نفسه ، فإن معرفة الله معرفة كاملة تظل ممتنعة عليه ؛ فمعرفة الله من ناحية هي مبدأ المعرفة الحقيقة للأشياء ، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنساني أن يدرك كنه الله . ويرى الغزالى أن تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذي هو محل معرفة الله^(٤) . والله تعالى ليس له مثيل في العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بوساطة أية مقارنة^(٥) . والقلب - الذي هو من عالم الله - هو وحده الذي يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكناً ، وهذه هي وظيفته الحقيقة : « وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله »^(٦) .

وقد بين الغزالى بالتفصيل في كتبه ما يجب أن يفهم هنا من كلمة « قلب » . فهذا المصطلح يعني - كما يقول^(٧) - النور الإلهي أو البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد الغزالى في هذا الصدد بصفة خاصة رأيه العام^(٨) في أن الألفاظ أو المصطلحات التي يختارها المرء ليس لها بجانب

(١) المشكاة ص ٦٣ / ٦٤ . انظر أيضًا الإحياء ٤ / ٣١٢ حيث يتعرض الغزالى لهذه المشكلة التي تتمثل في السؤال التالي : لماذا لا يصل الإنسان إلى معرفة الله رغم أن هذه المعرفة - كما يقول - يجب أن تكون أول المعارف وأسيقها وأسلوبها؟ وهنا يجيب الغزالى بقوله : إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شيء ما ، فيما أن يكون الشيء خفياً في نفسه وغامضاً ، وإنما أن يكون الشيء على درجة قصوى من الوضوح والظهور . وأوضح مثل هذه الحالة الأخيرة نجده في أن الخفاش لا يستطيع أن يرى إلا ليلاً ، ولا يستطيع أن يرى نهاراً ، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تحمله قوة بصره الضئيلة . فنذكر ذلك عقراً أضعف من أن تستطيع إدراك نور الله « فصار ظهوره سبب خفائه » .

(٢) انظر في ذلك أيضًا : المعرفة العقلية ص ٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(٣) المشكاة ص ٦٤ .

(٤) انظر المقدمة ص ١٤٤ و Elixier ص ٣٨ .

(٥) انظر أيضًا : المفتون به على غير أهله ص ٣١٢ (في مجموعة : القصور العوالى) .

(٦) المقدمة ص ١٤٤ .

(٧) الإحياء ٤ / ٢٩٩ .

(٨) انظر : المشكاة ص ٤٣ ، ٦٥ ، وما بعدها ، والمستصفى ص ١٢ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣ .

المعنى إلا أهمية ثانوية . فإذا تمسك المرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيراً ما يجعل عليه الضلال ويوقعه في الخطأ . يقول الغزالى في ذلك : « في القلب غريرة تسمى النور الإلهي ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين ، ولا معنى للاشغال بالأسامي ، فإن الاصطلاحات مختلفة ، والضعف يظن أن الاختلاف واقع في المعاني ، لأن الضعف يطلب المعاني من الألفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية ، ولنسم تلك الغريرة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . وهذا ذم من بعض الصوفية ، وإنما فالصفة التي فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات ، فلا ينبغي أن تتم ، وهذه الغريرة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فتحتضن طبعها المعرفة والعلم »^(١) .

(١) الإحياء ٤ / ٢٩٩ .

٣ - معرف الذات

لقد بينا أن الغزال يذهب إلى أن ماهية الإنسان الحقيقة تمثل في قدرته على تحقيق معرفته النظرية لله . ولكن هناك عقبات تقف في طريق تحقيق هذه الغاية ، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان ، وإلى الاتجاه الخاطئ الذي يسوى بين هذه الطبيعة الحسية ذات الإنسان الحقيقة . ويرى الغزال أن ماهية الإنسان تمثل في طبيعته العقلية : « وإنما خاصته التي لأجلها خلق قوة العقل ودراك حقائق الأشياء »^(١) .

والإنسان الذي يسلم نفسه كلياً لحاجاته الحسية^(٢) ، ويسمى بين نفسه وجسمه ، ولا يقبل إلا بالأشياء التي يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية - هذا الإنسان ينكر في نفسه هذا الحس الذي لا يملكون إلا الإنسان ، والذي يرتفع به فوق مستوى الحيوان . إنه ذلك : « الحس السادس الذي يعبر عنه بالعقل أو بالدور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات »^(٣) والذي يجعل معرفة الله ممكناً . وهذا تعد معرفة الذات شرطاً لمعرفة الله . يقول الغزال : « فشرف الإنسان .. باستعداده لمعرفة الله .. وإنما استعد للمعرفة بقلبه .. وهو الذي إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه »^(٤) .

وتعتمد هذه المعرفة على الاعتراف بأن جوهر الإنسان يكمن في طبيعته العاقلة ، وأن جسمه ما هو إلا أداة أو آلة لنفسه^(٥) « أعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العامة »^(٦) . والنفس ليست جسماً وليس لها أيضاً موجودة في الجسم أو في جزء منه . وهذا يصبح - مثلاً - من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعود إليها بسبب ذلك أى نقصان^(٧) .

وأما جسم الإنسان فإنه ينتمي إلى عالم المادة (أو عالم الخلق كما يسميه الغزال) وهو مثل كل مادة : ممتد وقابل للانقسام ، في حين أن النفس تنتمي إلى عالم الألوهية (أو عالم الأمر كما يسميه الغزال) من حيث أنها غير ممتد وغير قابلة للانقسام يقول الغزال : « فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، وهذا لا يقبل

(١) ميزان العمل ص ٢١٠ .

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال : إحياء ٤/٣١٣ ، الأربعين في أصول الدين ص ٢٣٥ .

(٣) إحياء ٤/٢٨٩ .

(٤) إحياء ٣/٢ .

(٥) ميزان العمل ص ٢١١ .

(٦) المعارف العقلية ص ٦٦ .

(٧) انظر تفصيل ذلك في معارج القدس ص ٣٣ وما بعدها .

القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالماً ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال ،^(١) .

وفضلاً عن ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة : « وما أظلك تضرر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدرك ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقي أن تدرك بغير وسط .. فبقي أنك تدرك ذاتك »^(٢) .

والذات هي هذا الشيء الفريد الذي يتحدد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة ، فهذا شيء واحد . أما أن معرفة الذات هذه ليست دائماً متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان في حياته اليومية لا يتأمل في العادة تاماً فلسفياً في ذاته الحقيقة ، وهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته ، وإنما يشتعل بذلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقة ، ويسوى نفسه - خطأ - بالجسم المادي ؛ ومن أجل ذلك لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة حقيقة ذاته .. ولكن المرء عندما يكون في حالة اتزان عقلي ، وعندما تكون لذاته الحقيقة السيادة على كيانه كله ، وعندما لا يكون واقعاً تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره ، فإنه حينئذ لا يغفل عن ذاته وحقيقةه . يقول الغزالى في هذا الصدد : « ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إيناك وحقيقةك ، بل وفي اليوم أيضاً . فكل من له فطانة ولطف وكىاسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد وتشير . وليس هنا ماهية ثم معقولة ، بل ماهيتها معقولة ماهيتها »^(٣) .

ومعرفة الذات من المعرف الأولية التي يدركها العقل في حلس خالص مثلها في ذلك مثل كل المعرف الأولية . يقول الغزالى عن البديهيات . « وأعني بها العقليات الحضنة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجلب على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قدماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد »^(٤) .

والاستغراب التأملي يقود إلى المعرفة المباشرة للذات على أنها ماهية مختلفة عن الجسم وعن كل المادة : « فإذا أغمض إنسان عينيه ، ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه

(١) كيمياء السعادة ص ٧٧ ، والترجمة الألمانية ص ٣٧ ، انظر أيضاً : معارج القدس ، ص ٢٤ وما بعدها ، والمفتون الصغير ص ٣٥٥ (ضمن مجموعة القصور العوالى) .

(٢) معارج القدس ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالى « وإنما ذات النفس فإنها تدرك دائماً وجودها » .

(٤) المستصفى ص ٤٤ .

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذاته ، حتى ولو لم يكن لديهوعي بجسمه وبالسماء والأرض وبكل ما فيها . فإذا تأمل إنسان ذلك حقاً فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضاً فإنه سيقى ولن يصير أبداً إلى علم^(١) .

أما العلاقة المتبادلة بين معرفة الذات ومعرفة الله - أي المعرفة المتمثلة في أن من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٢) ، وأن معرفة الذات هي المفتاح إلى معرفة الله^(٣) - فإنها تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزال^(٤) - بالذات والصفات وبالأفعال ، فماهية الإنسان هي نفسه أو روحه ، وهي قائمة بنفسها ، فليست عرضاً ولا جسماً ولا جوهاً متحيزاً . وليس متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « وهذا كله في حقيقة ذات الله تعالى »^(٥) . وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث أنه حي عالم قادر مريد الخ وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث أنه يتصرف في جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله في العالم^(٦) .

وإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء عن طريق الأمثلة ، ولو لم يكن إنسان عالماً صغيراً^(٧) لما استطاع أن يعرف الله والعالم .

وصورة الإنسان قد كتبت - كما يقول الغزال - بخط الله ، وقد أعطاه ذلك القدرة على معرفة الله : « ثم أنعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم ... وصورة آدم ... مكتوبة بخط الله ... ولو لا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه ، إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه »^(٨) .

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحاً إلى معرفة الله لا يعني أن الله له صفات إنسان . يقول الغزال : « أعلم أنا وإن تدرجاً إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، ولا فالله منزله عن جميع صفات المخلوقات »^(٩) .

(١) هذا النص غير موجود في النسخة العربية لكتاب السعادة التي سبقت الإشارة إليها في المامش ، ولكنه موجود في النسخة الألمانية (ص ٣٦) المترجمة عن الفارسية والتي سبقت الإشارة إليها أيضاً .

(٢) انظر مثلاً المراجع ص ٤ : مشكاة الأنوار ص ٧١ . المضبوط به على غير أهلها من ٣١٢ ، المضبوط الصغير ص ٣٥٨ .

(٣) كتاب السعادة ص ٧٤ ، النسخة الألمانية ص ٣٣ .

(٤) المضبوط الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ص ٣٥٧ .

(٦) انظر أيضاً : معارج القدس ص ١٩٨ .

(٧) انظر أيضاً : المعارف العقلية ص ٢٢ .

(٨) مشكاة الأنوار ص ٧١ .

(٩) معارج القدس ص ١٩٧ .

وإذا كانت معرفة الذات - من ناحية - تجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله ، فإنها من ناحية أخرى تقود أيضاً إلى معرفة عجز الإنسان ونقصه ، وهذه المعرفة هي أيضاً مفتاح إلى معرفة الله^(١) .

والإنسان الذي يتوصل إلى معرفة حقيقة للذات يتوصل عن طريق ذلك أيضاً إلى معرفة الله على أنه خالقه وحافظه : « فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعاً أنه لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته دوام وجوده ، وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله »^(٢) .

فإذا قابلنا الآن بين رأي الغزالي فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما في كثير من مؤلفاته واللتين وضحاها هنا في أنسابها الرئيسية وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفى للحل الغزالي ، فإننا نجد أن تفسيرنا الفلسفى للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوى .

فالمعرفة الفلسفية اليقينية للحقيقة تبدأ بمعرفة الله . ومعرفة الله تصبح ممكنة عن طريق تحقيق الإنسان لمعرفة ذاته معرفة حقة . وهذه المعرفة الحقة للذات يصل إليها الإنسان بعد تحليل فلسفى لكل الواقع ، حتى يصل في النهاية إلى وجوده الحقيقي بوصفه كائناً عاقلاً ، ويجد أنه من ناحية ضعيف وناقص وأنه من ناحية أخرى صورة الله في الأرض .

وبعد أن أوضحنا الحل الغزالي بالتفصيل ، وبعد أن وجد تفسيرنا الفلسفى لهذا الحل تأكيداً له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالي - نريد أن نعرض فيما يلي الحل الذى توصل إليه ديكارت ، وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلتين ونقارن بينهما .

Elixier P. 71 (١)

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ . انظر أيضاً الإحياء ٤ / ١٢٦ حيث يقول الغزال « إن كل موجود سوى الله تعالى فهو قليل لأنه يحتاج إلى دوام الوجود في ثانى الحال . ودوام وجوده مستفاد من الله تعالى وجوده ... » .

الخل الديكارتى

على الرغم من أن ديكارت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى به الأمر إلى الشك المطلق ، فإنه قد توصل في النهاية إلى معرفة يقينية راسخة لا يمكن الشك فيها بأي حال من الأحوال ، ولا تتأثر بأي محاولة من محاولات التضليل . وتمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود . وفي ذلك يقول ديكارت :

« ولكن هناك لا أدرى أي مضل شديد البأس شديد المكر يسند كل ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدوام . ليس من شك إذن في أنى موجود متى أضلي . فليضلني ماشاء ، فما هو بمستطاع أبداً أن يجعلني لا شيء مادام يقع في حسابي أنى شيء : فييني على ، وقد رويت الفكر ودفقت النظر في جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطق بها وكلما تصورتها في ذهني »^(١) .

ويواصل ديكارت التأمل الذاتي ويربط قضية إثبات وجوده بالتفكير ، ويتهىء إلى مساواة هذا الوجود بالفكر . وفي ذلك يقول :

« أنا كائن وأنا موجود : هذا أمر يقيني . ولكن إلى متى ؟ – أنا موجود ما دمت أفكراً فقد يحصل أنني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً . لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحاً : وإنذن فيما أنا على التصديق إلا شيء مفكر ، أي روح أو ذهن أو عقل »^(٢) .

ويتبين لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئاً آخر غير الفكر ، والتفكير بدوره هو العقل أو الروح . وهذه المعرفة التي توصل إليها ديكارت ولخصها في صيغة « أنا أفكر فأنا موجود » Cogito Sum يسميها « بالمعرفة الأولى »^(٣) .

وعلامة ما يسمى بالمعرفة الأولى هي : الوضوح والتميز . وترتباً على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تمثل في أن كل ما يراه واضحاً جداً ومتميزاً جداً فهو صادق^(٤) .

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ AT IX P. 27 .

(٤) المرجع السابق .

وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصححة هذه القاعدة ، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقي . فالتأمل لم يصل إلى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤمن المعرفة ويعندها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس . فإنه على الرغم من أن وعي الذات يدرك إدراكاً يقينياً ويرهن بذلك على استقلاله ، إلا أن هذا الاستقلال محدود أيضاً بلحظة التفكير فقط . وذلك لأنه يمكن أن يحدث - كما يقول ديكارت - أنه لو توقف عن التفكير فإنه أيضاً يتوقف عن الوجود^(١) . وهذا يعني أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه في نفسه . ولهذا يمكن أيضاً أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهي معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة « إله المضل » أن توضع هذه المعرفة في نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التي لم تستطع أن ثبت أمام الشك الميتافيزيقي ، ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب في معرفته . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقي من جديد في مركز التأمل ، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه . وهكذا يتوجه ديكارت إلى بحث مشكلة « إله المضل » لكي يدفع الشك الميتافيزيقي نهائياً . يقول ديكارت في هذا الصدد :

« ولكن يازمني لكي يتمنى لي أن أدرأه (أي الشك الميتافيزيقي) درءاً تاماً ، أن أنظر في وجود إله ، عندما تنسحب الفرصة لذلك ؛ فإذا وجدت أن هناك إلهاً فلابد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون ميلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقةين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شيء أبداً »^(٢) .

وحين يقوم ديكارت بهذه المهمة فإنه يستخدم في هذا النظر قاعدة الحقيقة التي سقطت الإشارة إليها بالرغم من أن هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب . ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن في هذا النظر أو البحث إلا وظيفة سلبية إلى حد ما ، فهي لا تستطيع أن تنتزع الحل من ذاتها ، ومهما تتحصر فقط في عزل كل المعرفة التي تكون غير واضحة وغير متميزة .. والدليل الحقيقي على المبدأ الأول المطلق - كما سنين - ليس دليلاً منطقياً . ولهذا فلديكارت الحق في استخدام هذه القاعدة في هذا النظر .

وتحتاج بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام بحثه يتمثل في معرفة ليست نتيجة برهان منطقي ، كما لا يمكن أن يرهن عليها منطقياً ، وإنما هي معرفة مدركة إدراكاً مباشراً . وتلك هي معرفة وجود الله . وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تماماً مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة فيها - وكلا

(١) AT IX, P.21 (انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٩٦) .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها (الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٧) .

المعرفتين (معرفة الكوچيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطري . ولكن معرفة الله هي أول هذه التصورات الفطرية في تأسيس الحقيقة وأهمها^(١) ، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخلق ذاته وكسبب أعلى للمعرفة .

وقد غرست فكرة الله في الإنسان عند خلقه هكذا مثلاً يختتم الفنان صنعته باسمه . يقول ديكارت :

« والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنيعه . وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقني يرجع عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله »^(٢) .

إذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة ، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل في الدافع نحو الكمال ، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين في وقت واحد : الحقيقة الأولى تمثل في أنه شيء ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة الثانية أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال . ص ١٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزال

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله . يقول ديكارت :

« وإنني أتصور هذه المشابهة المضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصور بها نفسي ، أي أنني حين أجعل نفسي موضوع تفكيري . لا أتبين فقط أنني شيء ناقص ، غير تام . ومعتمد على غيري ، و دائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني ، بل أعرف أيضاً في الوقت نفسه أن الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشترق إليها والتي أجده في نفسي أفكاراً عنها ، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثمة أعرف أنه هو الله »^(٣) .

وبهذا توصل ديكارت إلى معرفة مصدر الحقيقة وهو الله . والآن تتضح شرعية الطريق الذي

(١) المرجع السابق ص ٥٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٢) .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزال حيث يقول : « ... وصورة آدم مكتوبة بخط الله ... ولو لا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه » مشكلة الأنور ص ٧١ .

(٣) المرجع السابق (الترجمة العربية ص ١٥٦ / ١٥٥) .

قاد إلى مصدر الحقيقة ، وهذا يعني أن قاعدة الحقيقة التي وضعها ديكارت تحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة العقلية على الضمان المطلوب .

يقول ديكارت : « وإن ذُقْتُ وحْسِنْتُ لِكُلِّ الوضُوحِ أَنْ يَقِينَ كُلِّ عِلْمٍ وَحْقِيقَتِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُنَا عَلَى مَعْرِفَتِ إِلَاهِ الْحَقِّ ، بِمِنْهُ يَصْحُّ لِي أَنْ أَقُولُ : إِنِّي قَبْلَ أَنْ أَعْرِفَ اللَّهَ مَا كَانَ بُوسْعِي أَعْرِفُ شَيْئًا أَخْرَى مَعْرِفَةً كَامِلَةً »^(١) .

وقد اتهم ديكارت « بالدور »^(٢) حيث لم يستطع أن يبرر قاعدة الحقيقة - التي تمثل في أن كل ما يراه واضحًا جداً ومتميزاً جداً فهو حق ، والتي وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله - إلا على أساس وجود الله . وقد دفع ديكارت هذا الاتهام على نفسه^(٣) حين أشار إلى أنه يجب على المرء أن يفرق بين العلم (Scientia) المترتب على الاستبطاط وبين معرفة المبادئ والأصول (Notitia) . وأنه يشترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله ، في حين أن معرفة المبادئ والأصول لا تستخرج من أي قياس^(٤) - وإنما هي نوع يقين يعرف بنظرية بسيطة وليس في حاجة إلى الضمان الإلهي : « وإن ذُقْتُ وحْسِنْتُ عَلَى مَنْهُمُوهُ بِالْوَقْعِ فِي الدُّورِ بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ الْحَلْسَيَّةَ الْبَدِيهَيَّةَ لَيْسَ بِحَاجَةٍ إِلَى أَنْ تَكُونَ مَضْمُونَةً مِنَ الصَّدْقِ إِلهِيًّا ، وَإِنَّمَا الْمَعْرِفَةَ الْأَسْبَطَيَّةَ وَحْدَهَا بِحَاجَةٍ إِلَى ذَلِكَ الضَّمَانَ »^(٥) .

ومن ذلك يتبيّن أن من اتهما ديكارت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذي قصدده ديكارت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقة . فقد طبق ديكارت في « التأملات » طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التي يقول عنها إنها هي وحدها التي تيسّر الحصول على معرفة أولية « حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتّبع الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئاً مملوكاً له ، كما لو كان هو الذي وجده بنفسه »^(٦) .

أما الأدلة على وجود الله التي وضعت بمساعدة الطريقة التركيبة^(٧) فليس لها الديه إلا أهمية

(١) نفس المرجع ص ٥٦ (الترجمة العربية من ٢٠٨) .

(٢) انظر تفصيل ذلك أيضاً عند الدكتور عثمان أمين في كتابه القيم : ديكارت (الطبعة الخامسة) ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) AT VII P. 14

(٤) ومكنا يرى ديكارت أن المحدث يستطيع مثلاً أن يعرف بوضوح حقائق رياضية مثل أن مجموع زوايا المثلث تساوي ثمانين ، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علماً حقيقياً ، لأن أي معرفة لا تستطيع أن تثبت أمام ذلك المتأتيفيقي لا يجوز أن تسمى علماً حقيقياً : انظر في ذلك : ATIX P. 111

(٥) ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢١٢ / ٢١٣ .

(٦) ATIX P. 121

(٧) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

ثانوية فقط في مقابل معرفة الله التي يتوصل إليها المرء بوساطة طريقة التحليل . وذلك لأن هذه الأدلة لا يمكنها - كما يقول - أن تعلم الأسلوب الذي يعثر به المرء على الشيء المطلوب ، ولهذا فقد قصد بها فقط ذلك الصنف من القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية على التأمل ، والذين لا يستطيعون لذلك أن يقوموا بالتحليل بأنفسهم^(١) .

ويرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقيقة لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية . وفي ذلك يقول : « أما فيما يتعلق بالله ، فلولا يكن ذهني مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولم يكن فكري متصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هناك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله »^(٢) .

والشك المنهجي - في كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق - إذا أجري بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف في خطوطه الأخيرة أمام ذات التأمل نفسه ، تلك الذات التي إذا عرفت في تناهيتها وفي سعيها نحو الكمال فستتبين أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها - هذا الشك هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقة التي تعلم أنها مؤسسة في الله الحق الذي هو مصدر كل نور^(٣) .

(١) المرجع السابق .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٤ : ATIX p. 54f .

(٣) انظر في ذلك : ATIX 2c , p. 37 .

مقارنة ختامية

ليس الغرض من هذه المقارنة الختامية لكلا الحلين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التي يمكنأخذها من التفاصيل السابقة ، وإنما الغرض هو إلزاز الخطوط الرئيسية فقط .

ويهمنا فيما يتعلق بالطريقة التي عرض بها كل من الغزال وديكارت الحل الذي توصل إليه أن نشير بوجه خاص إلى ميائتين :

١ - لقد عرض الغزال في الحل الذي توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أتت به معرفة الله المدركة إدراكاً حديسياً . وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحديسي لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التي عرض بها الغزال هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فإن عرض الغزال للحل ، المتمثل في صورة التور الذي قذفه الله في صدره ، أعطى دافعاً لسوء فهم هذا الحل في صورة تفسيرات صوفية ولا عقلية .

وأما ديكارت فقد ميز في عملية رفع الشك - على خلاف ما فعل الغزال - درجات متعددة بطريقة تحليلية : أنا كائن وأنا موجود ، وأنا أفكر فأنا موجود ، وأخيراً الله موجود ، ولهذا فكل ما أدركه في وضوح وتميز فهو حق^(١) .

وقد كان في سعي ديكارت إلى تعميق فكره وتأملاته في سبيل الحصول على الوضوح الفكري الأكمل ما دفع البعض إلى إساءة فهم مبدئه الفلسفى التأسيسى ، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقي .

٢ - توجد في مركز الحل لدى الفيلسوفين معرفة الله المدركة إدراكاً حديسياً كما سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل . وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية - التي اهتمت شرعيتها عن طريق الشك المطلق - على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية .

وقد ميز الغزال معرفة الله الحديسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التي يحصل عليها المرء عن طريق الصنعة المنطقية ، وأكد أنه يمكن التوصل عن طريق الحدس لا إلى هذه المعرفة فقط ، وإنما إلى أكثر المعارف .

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٦ . راجع في ذلك أيضاً :

R. Lauth, Zur Idee der Transzentalphilosophie. München 1965, p. 27.

وأما ديكارت - الذي يمثل الحدس بالنسبة له أيضاً أهم وأوضح طريق للمعرفة^(١) – فقد بين ، كما فعل الغزالي أيضاً ، أن معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس ، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول الحقائق كلها وأوضحتها .

وقد حصل تفسيرنا الفلسفى حل الغزالي على تأكيد جديد ودعم قوى عن طريق عرضنا لآرائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات .

٣ – وإذا قارنا آراء الغزالى وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فإننا نتبين الاتفاق بينهما في الأمور الأساسية التالية :

(أ) فكرة وجود الله بالنسبة لكلا الفيلسوفين هي أول الأفكار الفطرية كلها ، وتفوق في وضوحها ويقينها ما عدتها من كل التصورات الأخرى . وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطاً لا غنى عنه لمعرفة الله . والمعرفة الفلسفية للذات هي أيضاً تصور فطري ، وتميّز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل وحده ، أي إذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومن تدخل صور الأشياء الحسية .

(ب) تسير معرفة الذات جنباً إلى جنب مع معرفة الله . والذى يجعل معرفة الله ممكناً هو كون الإنسان على صورة الله . وتحقق هذه المشابهة يمكن أن يتم إذا اعترف الإنسان لعقله بالمكان السائد المناسب ، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور .

إذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف في الوقت نفسه تلك الحقيقة التي تمثل في أن الإنسان – كما يقول الغزالى – « لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوم وجوده وكامل وجوده من الله وإلى الله وبالله »^(٢) . ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله : إن المرء يعرف حيث أنه موجود ناقص في مقابل الوجود الإلهي الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد في جميع لحظات حياته^(٣) .

والله ليس فقط خالقاً وحافظاً للوجود الإنساني ، بل إنه وحده هو الوجود الحق – كما يقول الغزالى^(٤) – . وجوده وماهيته شيء واحد^(٥) ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءاً من ماهيته ، وذلك ليس لأحد إلا الله^(٦) .

(١) انظر في ذلك : ATX, p. 368, 425.

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ .

(٣) انظر في ذلك : ATlx p. 42, 39, ATlx 2e, p. 34 .

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ .

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) راجع في ذلك AT VII p. 383 .

(ج) وهذا التفرد والكمال اللامتناهي ل Maher الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله « على سبيل الإحاطة والكمال » كما يقول الغزالى^(١) ؛ فكمالاته - كما يوضح ديكارت أيضًا^(٢) - لا يمكن إدراكتها ، ولكن تلمس إلى حد ما بالأفكار : « فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به »^(٣).

ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأعلى قدر من الوضوح والبداهة لمن يكرس نفسه كله للبحث عن الحقيقة المطلقة .

ومعرفة الله عند الغزالى هي أول المعرف وأسبقها وأسهلاها^(٤) ، وعند ديكارت هي أكثر موضوعاً وتميزاً من أي معرفة أخرى^(٥) .

٤ - وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بالمبادأ الفلسفى التأسيسى عند كل من الغزالى وديكارت ما يأتى :

(أ) إن الاختلافات بينهما في المبادأ الفلسفى التأسيسى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بینا - بالمعنى الأساسي ، أي أنها خاصة بالشكل وليس متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالى مشكلة « إله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط في عرضه للشك المطلق . ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحتنا ؛ وقد أشار الغزالى إلى هذه المشكلة في موضع آخر من النقد ، كما ناقشها بالتفصيل في مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالى بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذي إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيرًا عند ديكارت .

(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التي تمثل عند ديكارت درجة أولى للحل لا تظهر في تلك الصورة في عرض الغزالى للحل ، في حين أن المعرفة الفلسفية للذات - التي تشمل معرفة الكوجيتو ، أي معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتماداً مطلقاً على الله - توجد في مركز الحل سواء عند الغزالى أو ديكارت . وقد ناقش الغزالى معرفة الكوجيتو في مؤلفات أخرى غير النقد وبين أهميتها . وذلك على سبيل المثال في النص الذى سبق أن أوردهنا والذي يقول فيه : « فإذا أغمض إنسان عينيه ونسى جسمه ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه

(١) معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٢) انظر في ذلك ATlx p. 41

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ١٤٦ : ATlx p. 37

(٤) الإحياء / ٤ ٣١٢ وما بعدها .

(٥) راجع ATlx p. 90. 37

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعي بذلك ، حتى ولو لم يكن لديه أيضاً وعي بجسمه وبالسماء والأرض وبكل ما فيها . فإذا تأمل إنسان ذلك حقاً فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضاً فإنه سيقى ولن يصير أبداً إلى علم^(١) .

(ج) المقارنة بين كلا الحلين تبين أنها يشتملان على نفس المعرفة الأساسية الفلسفية وهي أن التأسيس الواضح للحقيقة يتمثل في وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود الإنساني المتناهى . وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما :

«في تناهينا نستطيع أن نلمس المطلق ، أي نلمس وجود الله اللامتناهي (بأفكارنا) ... وهذا النصر هو الأساس الحقيقي لكل ميتافيزيقاً»^(٢) .

والمطلق هنا ليس ممثلاً في افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان الشأن في الفكر المدرسي وعند علماء الكلام ؛ بل نقطة الانطلاق تمثل فقط في المفكر نفسه الذي يتوصل - من خلال مجده عن حقيقة يقينية مطلقة يمساعد طريقة الشك الفلسفى ، وبعد التوصل إلى معرفة الذات معرفة فلسفية - إلى معرفة الله معرفة حدسية .

وعلى العكس مما فعل الفلسفة قبل الغزالي من نقل مفهوم الله «إلى ما وراء حدود الحوادث (أي كل ما يخلت في العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السبيبية الطبيعية والخلقية ، حيث لا يوجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبالإنسان»^(٣) حيث يصلون في فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها - على العكس من هؤلاء الفلسفه فإن معرفة الله بالنسبة للغزالى توجد قبل كل المعرف ، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا في العلوم الطبيعية ولا في مجال الأخلاق^(٤) ، ولا في الفكر على الإطلاق ، وكذلك بين ديكارت «على أي وجه يصبح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله»^(٥) .

لقد عرف : «أن يقين كل علم وحقيقة إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصبح لـ أن أقول إنـى قبل أن أعرف الله ما كان يوسعـى أن أعرف شيئاً آخر معرفـة كاملـة»^(٦) .

(١) Elixier p. 36 ؛ انظر أيضاً مراجع القدس ص ٢١ وما بعدها . قارن في ذلك أيضاً ديكارت ٢٧ ، ATlx p. 27 و معرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالى في الصن الذى سيق أن تقلناه عنه فى قوله « وما أظنك تفترى في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدرك ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقى أن تدرك بغير وسط ... فبقى أنك تدرك ذاتك بذاتك ، . مراجع القدس ص ٢٣ .

R. Lauth Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 241. (٢)

Obermann, op. cit. p. 218 (٣)

Ibid (٤)

(٥) الترجمة العربية للتأملات ص ٥٨ : ATlx p. 11

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٨ : ATlx p. 56

البَابُ الرَّابِعُ

العقل و مجاله عند الغزالى

تمهيد :

بعد أن قمنا في الباب الثالث بمحاولة للتعرف على المبدأ الفلسفى عند الغزالى ومقارنته بفلسفة ديكارت ، نريد الآن أن نين كيف أصبح هذا المبدأ مشرأً بالنسبة لفكرة الغزالى ، وكيف أنه يمثل الأساس الذى يقوم عليه فكره كله . ومن خلال ما سترره هنا سيتبين لنا أن الغزالى قد ثبت على الدوام على فكره الفلسفى الأصيل طبقاً لمبدئه الفلسفى . وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال القيام بعرض تفصيل شامل لكل أفكار الغزالى الفلسفية ، فذلك أمر يخرج عن نطاق هذا البحث ؛ ولكننا سنتعرف على آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل وإمكانياته المعرفية ، وسيتبين لنا أن آراءه هذه لا يمكن تبريرها تبريراً كافياً وفهمها فهماً سليماً دون مراعاة ربطها بمبدئه الفلسفى ، كلام لا يمكن أن تعرف أهميتها الفلسفية إلا بذلك .

وفي الفصل الأول من هذا الباب سنعرض آراء الغزالى العامة فيما يتعلق بالعقل و مجاله في المعرفة . وفي هذا الصدد سنتعرف أيضاً على نظرية السببية عند الغزالى .

أما الفصل الثاني فإننا سنعرض فيه أولاً آراءه في العلاقة بين العقل والتصوف ، وسننبع بوجه خاص كيف فهم الغزالى التصوف كفليسوف .

وبعد ذلك نقوم بالتعرف على العلاقة بين العقل والنبوة عند الغزالى ، بهدف بيان العلاقة بين الدين والعقل لديه من ناحية المبدأ ، وليس بهدف عرض كامل لفلسفته الدينية .

الفصل الأول

ال المعارف العقلية

١ - العقل والحواس

لقد كانت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة - كما عرضنا في الباب الثالث - تمثل القضية المركزية في فكر الغزالى . وقد استطاع التوصل إلى حل هذه المشكلة عن طريق معرفة الذات ومعرفة الله ، ووُجِدَ في هذه المعرفة الوضوح المطلق الذى كان يبحث عنه . وبذلك أصبح العقل - الذى أمكن الشك فيه في بادئ الأمر بوصفه ملكة للمعرفة - حاصلاً على التبرير الفلسفى كأدلة للمعرفة اليقينية وكتور من نور الحقيقة .

ومن هنا يمكن وصف العقل - بناء على المبدأ الفلسفى للغزالى - بأنه :

« القطرة الغريرية والنور الأصلى الذى به يدرك الإنسان حقائق الأشياء »^(١) .

وبعد أن تأكّدت بذلك شرعية العقل كملكة لمعرفة الحقيقة ، يبرز هنا سؤال هام عن مجال وحدود المعرفة العقلية .

وعندما يبدأ الغزالى في بحث هذا الموضوع فإنه لا يلجأ إلى اتخاذ نظريات فلسفية قائمة أو غيرها من نظريات صوفية أو دينية منطلقًا لبحثه ، وإنما المنطلق الذى يعتمد له هنا هو المنطلق ذاته الذى اعتمدته قبل التوصل إلى ميدانه الفلسفى - ونعني بذلك إنسان العارف والباحث عن المعرفة ، أى العقل . فالأساس الوحيد لكل تفكيره وبمحضه يتمثل الآن في ميدان العقل فقط . وقد أدى به ذلك في النهاية إلى التوصل إلى أن لدى العقل إمكانيات معرفية شاملة ، كما سنين ذلك بشيء من التفصيل .

لقد تناول الغزالى قدرات العقل المعرفية في مقارنة عقدها في « مشكاة الأنوار »^(٢) بين ملكة العقل وحاسة البصر^(٣) ، وبين في هذه المقارنة مدى إمكانيات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنساني في مجال المعرفة في مقابل حاسة البصر . والغزالى يسمى العقل هنا عيناً في

(١) الإحياء / ٣ - ٣٩٨ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٣ - ٤٧ .

(٣) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل لسبعين أولاً : لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالى . ثانياً : لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم في كتب الغزالى المتأخرة أيضاً .

قلب الإنسان خالية من كل النقصان العالقة بالرؤية البصرية . ويوضح لنا أن هذه العين العقلية تسمى أحياناً بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية ، ولكنه ينبع على أن هذه التسميات المختلفة ليست أمراً جوهرياً ، ويبقى إلا يتوقف المرء عندها كثيراً، لأن كثرة العبارات - كما يقول الغزالي - تقود ضعيف البصيرة إلى توهّم كثرة المعانى . والأمر هنا يدور فقط حول ملكرة أو قدرة يتميز بها الإنسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل .

ويفصل الغزالي القول في سبع نقاط يبرهن بها على تفوق العقل في مقابل حاسة البصر ، وذلك على النحو التالي :

أولاً : لا تستطيع العين أن ترى نفسها بنفسها ، في حين أن العقل يعرف نفسه تماماً مثلما يعرف الأشياء الأخرى . فيدرك نفسه عالماً وقدراً : « ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية »^(١) .

ثانياً : لا تستطيع العين أن ترى الشيء المفرط في القرب أو البعاد في حين أن البعاد أو القرب لا يلعب أي دور بالنسبة للعقل .

ثالثاً : لا تستطيع العين أن تدرك ما وراء الحجب ، ولكن العقل يستطيع أن يدرك كل ما في العالم وما في السماء « فالحقائق كلها لا تخفي عن العقل »^(٢) .

رابعاً : العين لا ترى إلا ظواهر الأشياء فقط ، في حين أن العقل يستطيع أن يتغذى إلى بواطن الأمور وأسرارها ؛ إنه يستطيع أن يدرك ماهيتها وأسبابها وعللها وغايتها ومعناها وخلقها وترتيبها في الوجود .

خامسًا : لا تستطيع العين أن تبصر إلا بعض الموجودات فقط ، فلا تستطيع أن تدرك شيئاً من المقولات وكثيراً من الحسوسات ، فلا تدرك الأصوات والروائح إلخ ، ولا تستطيع أن تدرك أياً من القوى المدركةة مثل قوة السمع والشم إلخ ، كما لا تدرك الصفات الباطنة مثل الفرح والحزن والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تدخل تحت الحصر . أما مجال العقل فهو « الموجودات كلها »^(٣) . إذ يستطيع أن يتصرف فيها ويحكم عليها أحكاماً يقينية صادقة « فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعانى الخفية عنده جليلة »^(٤) . ولهذا فإن العين الظاهرة بالإضافة إليه أولى بها أن تسمى ظلمة لا نوراً ، إنها جاسوس من جواسيس العقل - كما يقول الغزالي - مثلها في ذلك مثل سائر

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٦ .

الحواس الأخرى ، وكذلك القوى الباطنة مثل الخيال والذاكرة إلخ - ترفع إلى العقل أخبارها فيحكم فيها « بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ »^(١) .

سادساً : لا تستطيع العين أن تدرك ما لا نهاية له ، لأنها لا تدرك إلا صفات الأجسام ، والأجسام متناهية . ولكن العقل يدرك المعلومات وهي غير متناهية ، وتوجد على ذلك أمثلة كثيرة في الرياضيات . فالعقل يدرك الأعداد ولا نهاية لها ، ويدرك تضاعفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية إلخ ، والعقل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه بعلمه إلى غير نهاية .

سابعاً : العين تخضع لكثير من خداع الحس ، فترى الشيء الكبير صغيراً وتبدو لها الكواكب في صور دنائر مشورة على بساط أزرق إلخ ، في حين أن العقل لا يخضع لشيء من ذلك ، فهو متزه عن كل هذه النعائص .

وبعد هذه المقارنة التي يظهر من خلالها أن العقل - في نظر الغزال - لديه القدرة على الحصول على معارف يقينية شاملة في مجالات عديدة - يجد الغزال نفسه مضطراً إلى الإجابة عن سؤال يفرض نفسه في هذا الصدد وهو : إذا كان الأمر كذلك وهو أن العقل متزه عن كل هذه النعائصكيف تفسر - من حيث المبدأ - ما نراه من أن العقلا يغلطون في نظرهم وتفكيرهم ؟

ويجيب الغزال عن ذلك بقوله : إن الغلط هنا لا تجوز نسبته إلى العقل ، إنه منسوب إلى أحکام الخيالات والأوهام والاعتقادات التي يظنها الناس - خطأ - أحکاماً للعقل . أما العقل نفسه فإنه - إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال - لا يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه . ولكن الغزال يعترض بأن هناك صعوبات كبيرة تعترض طريق هذا التجريد لدرجة أنه لن يكمل تجرد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت^(٢) .

وهذا النزاع المستمر بين العقل من جهة والوهم والخيال من جهة أخرى ، والذي يعرقل التوصل إلى المعرفة العقلية الكاملة ، يرجع - في رأي الغزال - إلى أن النفس في أول الفطرة تتعرض لهجوم الحواس والوهم ، وأن العقل يعلن عن نفسه فيما بعد لدرجة أنه لا يستطيع أن يحصل على امتيازه وسيادته إلا بصعوبة بالغة .

يقول الغزال في ذلك :

« والنفس في أول الفطرة أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي ، لأنهما

(١) نفس المرجع .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

سبقا في أول الفطرة إلى النفس ، وفاتهاها بالاحتکام عليها ، فألقت احکامهما ، وأنست بهما ، قبل أن يدركها الحاکم العقل ، فاشتد عليها القطام عن مألفها ، والانقیاد لما هو كالغريب من مناسبة جلتها ، فلا تزال تخالف حاکم العقل وتکذبه ، وتوافق حاکم الحس والوهم وتصدقهما ^(١) .

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحکم الحواس والوهم ، تصطدم بصعوبات كبيرة ، لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يشبه امتراج الدم بلحومنا وأعضائنا ^(٢) .

والغزاوى ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانين :

الجانب الأول هو ضرورة تحرير العقل من تأثير الحواس وما يرتبط بها من الوهم والخيال .

أما الجانب الثاني فهو حاجة العقل - إلى حد ما - إلى هذه الحواس بوصفها « جواسيس » تأتي إليه بالأخبار من العالم الحسي ، فيقوم بفحصها وتقويمها .

(١) معيار العلم ٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

٢ - المعارف الضرورية الأولية

بعد أن بینا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزال ، نريد أن نبين فيما يلي رأيه في المعرف العقلية ، ونعرض في هذا الصدد أيضًا رأيه في مشكلة السبيبة :

يرى الغزال أن موضوعات المعرفة تنقسم إلى قسمين^(١) : أشياء محسوسة ، وأشياء معلومة بالعقل . فكل ما يعرف في مجال الحواس يتبع المجموعة الأولى ، وكل ما لا يعرف عن طريق الحواس يتبع المجموعة الثانية ، مثل الحواس الخمس نفسها ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة ، وحتى الخوف والخجل والغضب إلخ^(٢) .

وقد دأب الخيال على محاولة إدراك الأمور المعنوية عن طريق خصائص حسية ، مثل الشكل واللون والقدر والوضع . ولهذا فإن المرء إذا أراد أن يتأمل فكرة خالق لهذا الكون راح الخيال يطلب لهذا الخالق لوناً وبعداً وقرباً وإلخ .

أما العقل فإنه يدرك أشياء كثيرة ينكرها الخيال ويأباهما بسبب محدوديته .

وتنشأ الأحكام الخاطئة في مثل هذه الأحوال – كما سبق أن أشرنا^(٣) – من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة . فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحسية فقط ، ولكن عملها في هذا المجالحدود في حاجة أيضاً إلى المساعدة المستمرة من جانب العقل . ومحدودية الحواس يجعلها غير مؤهلة للحكم على أي موضوع عقلي .

يقول الغزال :

« .. فإذا عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحس والخيال . فأعرض عن الخيال رأساً ، وعول على مقتضي العقل فيه »^(٤) .

وتنقسم المعارف العقلية – أي المعارف التي تقررها غريزة العقل وحدها ، والتي لا يكون الحصول عليها ناتجاً عن مجرد التقليد والسماع – إلى قسمين : معارف ضرورية فطرية ومعارف نظرية مكتسبة وفي ذلك يقول الغزال :

(١) معيار العلم ص ٨٩ وما يليها .

(٢) يقول الغزال : « وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية ب نوع من الاستدلال ، لا يعلق شيء من حواسنا بها » انظر معيار العلم ص ٩٠ .

(٣) انظر فصل العقل والحواس .

(٤) معيار العلم ص ٩١ وما يليها .

، أما العقلية فتعنى بها ما تفرضها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهى تقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً معاً ، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه متذوباً مفطوراً عليها ، ولا يدرى متى حصل له هذا العلم ، ولا من أين حصل له . أعني أنه لا يدرى له سبباً قريباً ولا فليس يخفي عليه أن الله هو الذي خلقه وهذا^(١) . وإلى علوم مكتسبة ، وهي المستفادة بالتعليم والاستدلال ،^(٢) .

ويوضح الغزالى طابع الأولية للمعارف العقلية الضرورية فيقول : « .. العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة ، وهذا حكم منه على كل شخص . ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس »^(٣) .

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك في صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة . وهذا أمر يجلب نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التي تعكر صفو الفكر ، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة^(٤) .

والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية ، كما لا يكذب المعرفة الحسية^(٥) ، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهي المعرفة النظرية ، ومن بينها المعرفة الميتافيزيقية على وجه الخصوص .

(١) إن هنا يتضمن القول بأن الله هو الذي خلق أيضاً هذه الحقائق والعلوم ، كما هو واضح من سياق النص .

(٢) الإحياء ١٥/٣ . وهنا يمكن أن يسأل المرء : إذا كان الغزالى يرى - كما هو واضح من النص - أن لدينا معارف فطرية فكيف يتفق هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء (Tabula rasa) ؟ أذ يقول مثلاً في الإحياء (٣/٦٩ وما بعدها) : « وقلبه (قلب الطفل) الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة حالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش وسائل إلى كل ما يحال به إليه ». (انظر أيضاً المنقد ص ١٣٦ وما بعدها والمعرفة العقلية ص ٤٢ وما بعدها) . وهذا سؤال يجذب عنه بأن ما يقصده الغزالى هنا هو الإشارة فقط إلى التطور الفسي للطفل ، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقاً بين ما يقصده هنا وبين رأيه في المعرفة الفطرية . فالغزالى بعيد كل البعد عما يقول به جون لوك (١٦٣٢ م - ١٧٠٤ م) من إنكار الأفكار الفطرية .

(٣) الإحياء ٧/٣ .

(٤) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٥) انظر أيضاً مجلك النظر ص ٦٤ .

٣ - المعرف الميتافيزيقية

يرى الغزال أن إدراك المعرف الميتافيزيقية يتطلب مجهوداً عقلياً كبيراً ، مثلها في ذلك مثل كل المعرف النظرية ، وذلك على العكس من المفائق العقلية الضرورية . ونظراً إلى أن المعرف الميتافيزيقية تكتسب عن طريق العقل وحده ، فإن المرء لا يستطيع أن يصل إلى اليقين فيها إلا إذا فطم عقله عن أمور الحس والوهم ، وتعود كثيراً على ممارسة المعرف العقلية . وفي ذلك يقول الغزال :

«فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسينيات ، وإنما كان النظر فيها أكثر ، والجهد في طلبها أتم ، كانت المعرف فيها إلى حد اليقين التام أقرب . ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملامة بذلك المعرف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيحاً الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الذهن»^(١) .

وهذا التعود على ممارسة المعرف العقلية ينبغي أن يجعل محل ما اعتاد عليه المرء في طفولته ، من سيادة الحسينيات والوهميات ، وما حصل عليه من آراء عن طريق التقليد .

يقول الغزال :

«وأكثر أغاليط النظار من التصديق بالمؤلفات والمسموعات في الصبا من الأب والأستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل»^(٢) .

وقد وضع الغزال طريقة تمكن للعقل فرض نفسه إزاء خداع الوهميات ، وفي الوقت نفسه تلزم الوهميات بالاعتراف بالمعارف العقلية الصرفة التي تنكرها . وهذه الطريقة ذات وجهين : أحدهما عام ، والآخر خاص :

فالوجه الأول : يتمثل في كشف تناقض الوهم ، وإعادته بذلك إلى ما يقع فقط في مجاله من معارف حسية . ويكشف العقل عجز الوهم عندما يضع أمامه موضوعاً غير حسي لا يستطيع

(١) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) مجل نظر ص ٨٤ ، انظر ما يقوله ديكارت في ذلك أيضاً : ATV p. 146

(راجع ذلك في بداية حديثنا عن شرط الفلسف) .

الوهم إنكاره ، ومن ناحية أخرى فإن كونه موضوعاً غير حسي لا مجال فيه للتصورات الحسية أمر يدعو الوهم إلى إنكاره مثلاً ينكر أيضاً كل ما هو غير حسي ، مثل القدرة والعلم والإرادة . هذا الموضوع هو الوهم نفسه .

يقول الغزال في ذلك :

« ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره ، فإنه يطلب له سماكاً ومقداراً ولوتاً ، فإذا لم يجده أبداً ، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدراً ومكاناً مفرداً »^(١) .

أما الوجه الآخر فهو - كما يقول الغزال - معيار في آحاد المسائل ، ويتمثل فيما يسمى بـ « حيلة العقل » . فالعقل يأخذ - كنقطة انطلاق لاستدلاله - مبادئ عقلية و المعارف الرياضية ، من حيث أن الوهم يعترف بها مثلاً يعترف بالمعارف الحسية . ولكن يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية - التي يريد الوهم - خطأ - إدراها عن طريق مفاهيم حسية - يعمد إلى ما يأتي :

ينطلق العقل في استدلالاته من مقدمات مأخوذة من مجالات لا اعتراض للوهم عليها ، ويقوم العقل بترتيب هذه المقدمات ترتيباً منطقياً ، فإذا لم يرد الوهم قبول التبيبة اللازمة من هذه المقدمات ، رغم اعترافه بالمقدمات وبالترتيب المنطقي أيضاً ، فإن العقل يكون حينئذ ملماً في إرجاع هذا الإنكار من جانب الوهم إلى عجز الوهم عن إدراك الموضوعات غير الحسية ، وليس إلى عدم صحة تلك المعرفة اللازمة لزوماً منطقياً . يقول الغزال في ذلك :

« الطريق الثاني ، وهو معيار في آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضایا الوهم ليست كاذبة ، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين ، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسائية وما يدرك بالحس ، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات ، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس ، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات ، فحيلة العقل ... أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها ، وينظمها بنظم المقايس التي ذكرناها ، فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كانت التبيبة لازمة ... فيتخد ذلك ميزاناً وحاكمًا بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد كَانَ عن قبول تبيبة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه ... علم أن ذلك من نفور في طباعها^(٢) عن إدراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات »^(٣) .

(١) ملوك النظر ص ٦٤ .

(٢) يستخدم الغزال في المستصنfi (ص ٤٨) تعيراً أدق إذ يقول (تصور في طباعها) بدلاً قوله هنا (نفور في طباعها) . ولعل الصواب هو تذكير الضمير العائد على الوهم ، فتكون صحة العبارة : « تصور (أو نفور) في طباعه » .

(٣) ملوك النظر ص ٦٤ / ٦٥ ، انظر أيضاً معيار العلم ص ٦٣ وما بعدها ، والمستصنfi ٤٧ وما بعدها .

وهكذا يستخدم العقل المنطق لكي ينقض اعترافات الوهم ضد المعرف الميتافيزيقية ، وعلى الجملة فإن هناك عوامل ثلاثة تجب مراعاتها في إدراك المعرف الميتافيزيقية ، وهذه العوامل هي :

١ - ضرورة رفض تحكم الحس والوهم وإزالته ، ومكافحة الميل إلى التقليد .

٢ - ضرورة مراعاة قواعد المنطق الذي يقدم بما يشتمل عليه من قياس وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم .

٣ - ضرورة التدريب الكبير لملائكة العقل الحدسية والممارسة الطويلة للمعارف العقلية ، فإن تحقيق ذلك يؤدي إلى التوصل إلى اليقين الثابت المطلوب في المعرف العقلية الصرفة .

وبيني أن نشير هنا إلى أن الغزالي كثيراً ما يؤكد أنه لا يجوز أن يفهم من العقل مجرد الملائكة المنطقية ، وذلك لأن العقل أكثر من ذلك ، إنه : « الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتلبيس الصناعات الخفية الفكرية ... وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية »^(١) .

وقد يتساءل المرء : كيف يتحقق للغزالي أن ينتقل بمساعدة ما يسمى « بحيلة العقل » من المنطق إلى الميتافيزيقا ؟

ولإجابة عن ذلك نقول : إن مثل هذا الانتقال لا وجود له إلا في الظاهر فقط . وذلك لأن هذه « الحيلة » ليست إلا نوعاً من التمهيد لبيان قصور الوهم عن إدراك الأمور غير الحسية ، وعملها لا يؤدي إلى المعرف العقلية النظرية نفسها . فلا يوجد انتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن المبادئ المنطقية تتأسس وتحصل على شرعيتها - بناء على رأي الغزالي - عن طريق ملائكة العقل الحدسية ، كما بيان ذلك في الباب الثالث .

وطريقة الغزالي الفلسفية - التي استخدمها في التوصل إلى مبدئه الفلسفى ، والتي احتفظت لديه بعد ذلك أيضاً بشرعيتها وقيمتها - تتطلب بوجه خاص مراعاة الأمرين التاليين :

أولاً : لا يجوز أن يأخذ المرء في الاعتبار إلا ما كان جلياً واضحاً من المعرف .

ثانياً : يجب التدرج من المعرف الحسية الواضحة إلى غيرها من المعرف ، ولا يجوز تخطي مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال ، لأن ذلك يؤدي بسهولة إلى الاستنتاجات الخطأة^(٢) .

(١) الاحياء ٩٠ / ١ .

(٢) انظر في ذلك أيضاً ديكارت : ATX p. 379f

يقول الغزالى فى ذلك :

«إن الأغالط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجًا ، حتى لا يخفى قليلاً قليلاً ، فيتضاع الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات . ولكن عادة الناظار المجرم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفي بعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجل ولا يقوى الذهن على الترقى في المراقي الكثيرة دفعة ...»^(١).

وأخيرًا يجب أن نشير إلى أن الغزالى - طبقاً لميئته الفلسفى - يعتبر الميتافيزيقاً أهم شيء في الفلسفة ، ويراهما هدف كل العلوم . وقد أبرز الغزالى في كتابه «مقاصد الفلسفة» - قبل نزاعه مع «الفلاسفة» في كتابه «النهافت» - أهمية الميتافيزيقاً حيث يقول :

«اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا^(٢) ، لأنه أهم والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها»^(٣) .

وهذا التأكيد على الأهمية الكبيرة للميتافيزيقاً يتفق تماماً مع رأى الغزالى الذى عرضناه بالتفصيل في الباب الثالث من هذا الكتاب . وهو أن المرء لا يستطيع أن يخطو خطوة واحدة في العلوم ، بدون أن يكون قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله .

(١) محل النظر ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) أي القسم المسى بالإلحاديات من علوم الفلسفة .

(٣) مقاصد الفلسفة (القاهرة ١٩٦١ م) ص ١٣٣ .

٤ - مشكلة السبيبة

إن ما سمعناه في هذا الفصل من وجهة نظر الغزالى فى موضوع السبيبة بين لنا أن رأى الغزالى في هذه المشكلة - إذا فهم فهماً سليماً - يتفق تماماً مع اتجاهه الفلسفى . وهذا فإنه لا يجوز إطلاقاً إساءة فهم هذا الرأى بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتباطية ، وبالتالي تغير عن إنكار ونفي للعلوم ^(١) ، فالذى حدث حتى الآن أنه قد أساء - إلى حد كبير - فهم رأى الغزالى فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأى بأنه رأى سوفسطائى ^(٢) ، أو على الأقل أرجع فى نشأته إلى وجهات نظر دينية ^(٣) ، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية . وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالى فى السبيبة إلى مبدئه الفلسفى وربطه به ، سيجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأى فهماً أعمق ، وهذا ما نريد توضيحه في الصفحات التالية .

من المعروف أن الغزالى - وكذلك أيضاً ديفيد هيوم ^(٤) - الذى جاء بعده بستة قرون - قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سبيباً وما يسمى مسبباً إلى العادة فقط ^(٥) . ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالى فى السبيبة ، وبيان التأسيس الفلسفى لهذا الرأى يؤكد أنه لا يجوز إطلاقاً وضع رأى الغزالى فى هذا الصدد بجانب ارتياطية هيوم فى السبيبة ؛ فقد أدان الغزالى الارتباطية بكل قوتها - كما بينا فى الباب الثالث - وبين أنها اتجاه عقلى خاطئ وتنقلب عليها بطريقة فلسفية .

(١) ينبع د . أحمد فؤاد الأهواني هذا المنصب في كتابه : « فى عالم الفلسفة » - القاهرة ١٩٤٨ م ص ١١٦ وما بعدها في الفصل الذي يحمل عنوان : السبيبة بين الغزالى وبين رشد - ويرى أن الغزالى كان على رأس المهاجمين للعلم . وأن جمهور المسلمين قد تابع الغزالى ، وأخذ بهذا الرأى الذي يذكر على العلم نفسه فكان ذلك علة التأخر في ميدان العلوم ثم يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوروبية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فنهضت نفسها العلمية التي شهدت ثمرتها في العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالى فتأخروا علمياً بما هو واقع أمام بصرنا » . وجمل الغزالى مسئولاً عن تأخر المسلمين بعد تبسيطه غير مقبول لمشكلة مقدمة . وقد سبق أن ردتنا على مثل هذا الاتهام في مقدمة الطبعة الأولى .

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢ ج ٢ (في مجموع بعض تهافت الفلسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد) ، وعلى هامشها تهافت الفلسفة لخوجه زاده . طبع مصطفى البانى الحلبي ١٣٢١ھ حيث يقول في رده على الغزالى : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائى » كما يقول أيضاً : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، فرفع هذه الأشياء هو بطل للعلم ورافع له » .

(٣) انظر مثلاً المقدمة التي كتبها الدكتور جمال صليلة وأكمل عياد للمتقدمن الضلال (دمشق ١٩٣٤) .

(٤) فيلسوف إنجليزى عاش فى الفترة ما بين ١٧١١ م و ١٧٧٦ م وهو من أئمـار المنصب الجرسـى .

(٥) يقول رينان فى كتابه عن ابن رشد (الترجمة العربية من ١١٢) إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ الطبعة أكثر مما قاله الغزالى .

صحيح أن الغزال قد توصل - مثل هيوم - إلى الشك في الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين العلة والمعلول ، ولكن تأسيس الغزال الفلسفى لهذا النقد لم يقده - مثل هيوم - إلى نفي المعرفة العقلية ، بل إنه يتفق تماماً مع آرائه الميتافيزيقية . وفي حين أن نتيجة الارتباط في العلاقة السببية هي إنكار كل ضمان ويقين في المعرفة ، والادعاء في النهاية بعجز العقل تماماً ، فإن الغزال على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة ويإمكانه المعرفة الشاملة لكل الأشياء^(١) .

والعقل لا يستقل عنده بتأسيس ذاته - كما سبق توضيح ذلك - وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية الخداسية لمصدره ، أى على معرفة الله ، التي منها وحدها يحصل العقل أيضاً على التبرير الكافى المطلوب . ومن وجہة النظر الفلسفية هذه - التي تدرك كل موجود على أنه غير ضروري ، وعلى أنه معتمد في وجوده على الوجود المطلق - تكون هناك نتيجة ضرورية هي سلب ما يلدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين ما يسمى علة وما يسمى معلولاً ، وردها إلى مجرد ضرورة نسبية .

فإذا رأينا الغزال يتحدث أيضاً في « التهافت »^(٢) عن مشكلة السببية في صدد مناقشته للمعجزات النبوية ، فإن رأيه هنا - على الرغم من ذلك - يستند إلى أساس فلسفى ، ولا يتضمن وجهات نظر دينية ، وإنما لكان بذلك ينافق اتجاهه الأساسي الذى لا يجيز إطلاقاً استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق التقليد . وفي حين أن هناك أثاباً قبل الغزال قالوا : إن الله مسبب الأسباب ، ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان ، فإن الغزال - الذى توصل أيضاً إلى هذا الرأى - قد أفسه بطريقة فلسفية^(٣) .

ويرى الغزال أن هناك ثلاثة صور مختلفة للارتباط بين شيئين^(٤) :

١ - العلاقة التكافئة . وذلك مثل العلاقة التى بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك . فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضاً فقد الآخر لأنهما متضادان ، فلا تقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .

٢ - العلاقة بين الشرط والشرط ، فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء الشرط أيضاً ، ولكن العكس غير صحيح . وكمثال لذلك « علم الشخص مع حياته ، وإرادته مع علمه » ، فيلزم

(١) انظر فصل العقل والحواس .

(٢) ص ١٩٤ وما بعدها .

(٣) انظر في ذلك فلسفة الغزال للعقد ص ٩ .

(٤) انظر في ذلك الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها .

لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة » فالشرط ضروري لوجود المشروط ، ولكن وجود المشروط به بل عنده و معه .

٣ - العلاقة بين السبب والسبب أو العلة والمعلول . فإذا انتفى السبب انتفى السبب أيضاً بشرط ألا يكون لهذا السبب إلا سبب واحد فقط .

وعلى كل حال فإن هناك مبدأ قائماً هو : « كل حادث له سبب »^(١) ، وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أولية في العقل^(٢) . ولكن الغزالي يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المطلقة لمبدأ السبيبة وبين السبيبة المشاهدة في المحسوسات . وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة . يقول الغزالي في ذلك :

ـ الاقرأن بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبياً ليس ضروريًا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحد هما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحترق ولقاء النار ، والنور وطلع الشمس .. »^(٣) .

إن مثل هذه الأسباب التي تشاهد في المحسوسات لا يمكن في الحقيقة أن تسمى أسباباً ، وذلك لأن المشاهدة في تلك الحالات ثبتت فقط اقتراناً زمنياً ، ولكن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئاً معيناً هو السبب ، وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى . ويناقش الغزالي هذه المسألة عن طريق مثال احتراق القطن بواسطة النار فيقول :

ـ فيما الدليل على أنها الفاعل وليس له « أى للخصم ، دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه »^(٤) .

إن النقطة الأساسية في النقد الذي وجهه الغزالي للقول باللازم بين السبب والسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقي ، أى بالمعنى الخالق يجب أن تكون إرادة فاعلة . وننظر إلى

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) تهافت الفلسفة ص ١٩٥ .

(٤) تهافت ١٩٦ . يعلق المرحوم الأستاذ العقاد (في كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأي الغزالي في السبيبة فيقول : « فالظاهر أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليس لها علة ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها » ويتحدث العقاد عن ذلك بفصيل أكبر في محاضراته عن فلسفة الغزالي ص ٩/٨ .

أن المادة الميتة عاجزة عن أن تكون فاعلة ، فإنها لا يمكن أن تكون علة أيضاً . ولهذا يرى الغزال أن من الخطأ الرعم مثلاً بأن من طبيعة النار بالضرورة أن تحرق ؛ فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية مستند فقط على الخيال . فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق في نفس الوقت الذي تحدث فيه ملامسة القطن للنار . والارتباط هنا بين هذين الحادفين : ملامسة القطن للنار والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية . ولكن الله هو الذي يخلق الاحتراق ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر . ثم يضيف الغزال قائلاً : إن الله يستطيع أيضاً أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادفين . وفيما يلي نص عبارة الغزال :

« وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلوها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيء دون الأكل »^(١) .

ثم يقول :

« نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه ... هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها »^(٢) .

إن نظرية التسبب الإرادي - المباشر أو غير المباشر - هذه تتضمن احتمال رفع الارتباط السببي العادي عن طريق الله . وبذلك تنشأ المشكلة التالية : كيف يمكن - بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه - قيام أي علم يقيني ؟ ألا يجد حينئذ كل علم أمراً مستحيلاً ؟ ولكن الغزال لم يغب عن ذهنه مثل هذا السؤال ، فنراه يناقش^(٣) هذا الاعتراض بالتفصيل موضحاً ذلك بالأمثلة قائلاً :

أليس من الممكن حينئذ أن تفقد الأشياء فجأة جوهراً وتحول إلى أشياء أخرى ، فيصبح ممكناً أن يتحول كتاب تركه المرء في بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟ وبعبارة أخرى ألا يجد الأمر الحال هذه أنه ليس في وسع أحد إصدار أحكام يقينية في أي موضوع من الموضوعات ؟

وباختصار : ألا يؤدي رأي الغزال في السببية إلى عدم اليقين في أي علم ؟

ويجيب الغزال عن ذلك بقوله :

« إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه الحالات ... الله خلق لنا علماً بأن هذه المكتنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة »

(١) التهافت ص ١٩٥ .

(٢) التهافت ص ١٩٦ .

(٣) التهافت ص ١٩٨ وما بعدها .

يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وقق العادة الماضية ترسخاً لا تتفك عنه . فإن خرق الله العادة يأبى لها في زمان خرق^(١) العادات فيها ، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها . فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت^(٢) .

وهكذا نرى أن الغزالي يركز على حقيقة هامة تلخص في أن الله - الذي هو الخالق لكل علم - يخلق فيما العلم المطابق للأشياء ، وبذلك يجوز لنا أن نثق في معارفنا . فاللازم المعتمد بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً لا يختلف إلا إذا أعطى الله لنا أيضاً في الوقت نفسه علمًا بهذا التخلف . وعلى ذلك يكون العلم المتعلق بالأحداث السببية المشاهدة عن طريق الخبرة الحسية حاصلاً على التبرير الكافي كعلم يقيني ، ولذلك يمكن أن يستخدم كأساس للعلوم .

وتبرير هذا الرأي الذي يذهب إليه الغزالي متمثل في مبدئه الفلسفى الذى يعزل بكل وضوح أي احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقة أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعوى اعتباطية عشوائية - لوقعه مثلاً تحت سيطرة روح خبيث يضلله ويدفعه ، فالعقل - طبقاً للمبدأ الفلسفى للغزالي - يجد تأسيسه في المطلق (الله) ، ويستمد نوره من نوره .

والعلم مؤسس في الله ، والله خلق فيما العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة . أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية ، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الإطلاق ، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد^(٣) . وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتعدد بواسطة قوانين ؛ فإراداته حرية مطلقة . وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقياً . يقول الغزالي في ذلك :

د المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأ Nexus مع نفي الأعم

(١) في نسخة أخرى قوله : « ... يأبى لها في زمان تخرق العادات فيها الخ » . راجع تهافت الفلسفة .
تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ص ٢٤٣ .

(٢) التهافت ص ١٩٩ وما يليها .

(٣) انظر مثل ذلك أيضاً عند ديكارت ص ٤٣٥ وما يليها AT, VII أو خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين في ١٦٣٠/٥ م حيث يذهب ديكارت إلى أن الله قد خلق الحقائق الأبدية وبين أن الله كان يستطيع أيضاً أن يخلقها على نحو آخر غير ما هي عليه . راجع :

Correspondance de Descartes, publiee par Ch. Adam et G. Milhaud, Tome 1, Paris 1936, p. 141.

أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور ،^(١) .

ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادر فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة غير الإرادية .

وهذا الاعتراض لم يغب أيضًا عن ذهن الغزال الذي أجاب عنه بقوله :

« أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكرين أحدهما في حالة والآخر في حالة ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكانيات ولا يتبيّن به استحالة القسم الثاني »^(٢) .

فالغزال هنا بين أننا نكون على وعي بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية ، وهذا العلم الذي نجده في باطننا ، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين ، وكل علم آخر أيضًا - يخلقه الله في أنفسنا ، أي أنه علم يقوم على حدس ، على العيان العقل المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أق Isa .

وفي ختام حديثنا عن السبيبة يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزال كان بعيداً كل البعد عن إنكار السبيبة ، إنه كان - على العكس من ذلك - يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السبيبية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين الفلسفى . وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين ، وذلك لأنها مؤسسة في الله مسبب الأسباب^(٣) .

(١) تهافت الفلاسفة من ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق من ٢٠٥ .

(٣) انظر د . أبو ريدة ، هاشم ص ٣٣٩ في تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور حيث يقول : « يجب أن تنبه إلى أن نقد الغزال للقول بيلازم المعلول والمعلنة فيه شيء كبير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ، وهذا ما يقول به في كتبه في المطلق مثل حمل النظر ومعيار العلم » . انظر أيضاً العقاد (فلسفة الغزال ص ٩) حيث يقول : « فرأى الغزال في السبيبة ليس من شأنه أن يقطع العقل عن البحث كما فهم بعض الجاملين بقدره وأقدارهم ، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المتألف المستطر على العقول تستند منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقارنات ألم من مقارنات وأصول - في ملادي - أثبتت من أصول .. الخ » .

الفصل الثاني

علاقة العقل بالتصوف والنبوة أولاً : العقل والتصوف

١ - التجربة الروحية :

بعد أن بينا في الفصل السابق رأى الغزالى في العقل وما له - في نظر الغزالى - من إمكانيات معرفية شاملة ، نريد هنا أن نبين ما إذا كان هذا الرأى يتفق مع تصوفه أم لا ، وما إذا كان الغزالى قد ثبت على رأيه الفلسفى في العقل بعد أن تصور أم تخلى عنه ؟

يرى الغزالى أن هناك بجانب العلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علم آخر يحصل عليه المرأة مباشرة دون دراسة أو تعلم . ويسمى هذا العلم بالإلهام^(١) .

و قبل أن ندخل في تفاصيل وجهة نظر الغزالى في هذا الموضوع نريد أن نمهد لذلك بإلقاء بعض الضوء على التجربة الروحية التي تعتمد عليها المعرفة الإلهامية ومدى صلة هذه التجربة بالفلسفة .

فربما يظن البعض أن الحديث هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف ، وبذلك تترك المجال العقلي إلى مجال لا عقلي . ولكن الحديث عن الإلهام ك مصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا في الواقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر . فنحن في مجال تجربة بشرية ؛ وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية ، فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادئ ذي بدء عندما تكون تجربة روحية .

ولا شك في أن الإلهام تجربة روحية واقعية ، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدراً عاماً للمعرفة ، إلا أن الفلسفة - باعتبارها تنظر في الحقيقة الواقعة في شمولها - لا يجوز لها أن تتجاهل أي أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدا للوهلة الأولى أمراً عسير المثال أو صعب التحقيق ، وبالتالي لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية .

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب ، فلا ينبغي أن نعد القلب - كما يقول إقبال^(٢) - قوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠ .

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام للدكتور محمد إقبال - ترجمة عباس محمود . ص ٢٣ (الطبعة الثانية)

١٩٦٨ م) .

من معنى فسيولوجي - أى دخل فيه . وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعني التقليل من شأنها من حيث هي تجربة . فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المترلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشري . فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهما من الأوهام .

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية . فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تساوى مع غيرها في قدرتها على التوصيل إلى المعرفة^(١) .

ولا يعني تسليم الغزال مبدئياً بالمعرفة الإلهامية أنه يسلم بها على علاتها . فقد نظر الغزال في هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية - كما سنوضح ذلك في الفقرات التالية .

٢ - الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعرف الأخرى ، من حيث أن هذه تمثل علمًا كسبياً يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم . في حين تمثل المعرفة الإلهامية علمًا يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم . وهذا العلم المباشر - كما يقول الإمام الغزالى - يكون للأئماء والأولياء ، يقع في قلوبهم « بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : هُوَوَعْلَمَنَا مِنْ لَدُنَّا عَلِمَهُمْ »^(٢) ويسمى هذا العلم بالعلم اللذى أو الإلهام .

والإلهام - كما يعرفه الغزالى أيضًا هو : « تنبية النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقيوها وقوتها استعدادها »^(٣) .

والعلم اللذى هو العلم « الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف »^(٤) .

ويقول الغزالى أيضًا فى الإحياء : « إن العلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً »^(٥) .

(١) المرجع السابق / ٢٣ - ٢٤ .

(٢) كيمياء السعادة من ٩٠ (ضمن مجموع بعنوان : المقدمة من الفيالل ومعه كيمياء السعادة والتقواعد العشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجندي . بدون تاريخ .

(٣) الرسالة اللذية للغزالى من ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان التصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) - مكتبة الجندي ، بدون تاريخ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣ .

والرياضية الصوفية تؤدى إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق في المعرفة الصوفية . فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إتكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزال عن ذلك بقوله : « وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشيء ينكر ذلك الشيء ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني . فكيف يقر بذلك ؟ ولا أرضي ياقاره تقليداً أو تخميناً ما لم يعرف »^(١) .

ولم يكن الغزال من هذا الصنف الرافض للتتجربة الصوفية لجهله بها ، أو المترد بها تقليداً أو تخميناً . ولكنه اتجه بكل همه إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة . وفي عزلة تامة مارس الغزال التصوف عملياً سين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية ، وأنه لابد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظري ، هذا العمل الذي هو عبارة عن تحول أخلاقي أساسي وتجربة مباشرة . ولم ينشأ الغزال أن يصرح بشيء عن مضمون تجاربه الصوفية ، وكان يقول فقط :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر^(٢)
وكل ما أخبر به هو أن ممارسته العملية للتصوف قادته إلى معرفة كمال الطريق الصوفي ، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها^(٣) .

وقد أشار الغزال^(٤) إلى أن هناك شرطاً أولياً ضرورياً لسلوك الطريق الصوفي وهو تطهير القلب تطهيراً تاماً من كل ما سوى الله ، وبين أن مفتاح هذا الطريق هو « استغراق القلب بالكلية بذكر الله » ، وآخره هو « الفناء بالكلية في الله » .

وهذا الاتجاه - الذي يحدث في التصوف - نحو الله من جانب الإنسان يتطلب بطبيعة الحال أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله . وقد تحقق ذلك للغزال الذي توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف كما سبق أن عرضنا ذلك .

٣ - الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

يشير الإمام الغزالى في كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية . ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراساتها ، وتحصيل ما صنفه المصنفوون في البحث عن حقائق الأمور وقالوا : « الطريق تقديم

(١) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

(٢) يقول ابن طفيل تعليقاً على موقف الغزال هنا : « وإنما أديبه المعرف وحذته العلوم » . انظر ص ٥٧ من كتاب حى بن يقطان - تحقيق د . عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية .

(٣) المتفق ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) المتفق ص ١٣١ .

المجاهدة بمحو الصفات المنسومة ، وقطع العلاقة كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة ^(١) .

وأما أهل النظر وذرو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إتكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد « استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه » ^(٢) .

وذهبا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتضت بالعلوم الحقيقة فقد تقع في أثناء المجاهدة في محظوظ اكتساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها . وإن كان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع في مثل هذا المحظوظ .

« ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فالاشغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة » ^(٣) .

أما الإمام الغزالى فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا - في الإحياء والميزان - رأياً على آخر . وذهب إلى « أن الحكم في مثل هذه الأمور (يكون) بحسب الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذى هو فيه . والحق الذى يلوح لي - والحق عند الله فيه - أن الحكم بالمعنى أو الإثبات فى هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال » ^(٤) .

٤ - دور العقل :

ويحق للمرء أن يسأل : هل للعقل دور ما في مجال المعرفة الإسلامية ، أم أنه معزول تماماً عن هذا المجال ؟

(١) ميزان العمل ص ٢٢٢ . تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعرفة ١٩٦٤ م . وقد ورد هذا النص حرفاً تقريباً في الإحياء ١٨/٣ .

(٢) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٤) ميزان العمل ص ٢٢٦ .

وإلاجابة عن هذا السؤال - مستقة من أقوال الغزالى - هي أن للعقل هنا دوراً هاماً يتمثل في وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هي أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفي ذلك يقول الغزالى : « اعلم أن العلم اللذى - وهو سريان نور الإلهام - يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : **هُوَنَفْسُهُ وَمَا سَوَاهُهُ** ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه : أحدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثانى : الرياضة الصادقة ... والثالث : الفكر . فإن النفس إذا تعلمت وارتضت بالعلم ثم تفكير في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب ... فالمفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهمًا مؤيدًا .. ^(١) .

ويتبين لنا من هذا النص أن الغزالى يميل إلى رأى النظرار وذوى الاعبار في التأكيد على أهمية تحصيل العلوم ، وقد كان هو نفسه مثالاً حياً لذلك .

ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط ، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل ، والتي تمثل في الحكم الندى على التجارب الصوفية وتفوييمها تعوييماً صحيحاً .

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة ، وذلك لأن حالات « السكر » عند المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة ، وهذا ما يسجله الغزالى في قوله :

« وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط » ^(٢) .

ونظراً إلى أنهم يستغلون بأحوالهم الراهنة فقط فإنهم لا يستطيعون أن يوقوا بين أقوالهم المختلفة ، وفي ذلك يقول الغزالى أيضاً :

« وهولاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم ، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق ، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالاتهم الراهنة الفالية عليهم » ^(٣) .

كما يشير الطوسي إلى ذلك بقوله :

(١) الرسالة اللذنية ص ١٢٢ .

(٢) الإحياء ٤ / ٤٢ .

(٣) الإحياء ٤ / ٨٢ .

د ... كل واحد يتكلّم من حيث وقته ، ويجب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجوده^(١) .

كأنّ حالة «الفناء في الله» تقدّم بعض المتصوّفة إلى التصرّف بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأنّ عقولهم في حالات «السكر الصوفي» يكون معزولاً ، وعندما يخف عنهم هذا «السكر» ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حينئذ خطأهم :

ـ فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرّفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتّحاد ، بل شبه الاتّحاد ...^(٢) .

وقد قام الغزالى بتفنيـد الادـعـاء بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنـها لـذلك خارـجة عن نطاق حـكم العـقل ، ويبـين في هـذا الصـدد أـنه لا يـجوز إـطلاقـاً أـن يـظـهر فـي طـور الـولـاـيـة - الذـى يـصل إـلـيـه الـمرـء عن طـريق التـصـوـف - أـمـرـ من الأمـور يـجد العـقل نـفـسـه مضـطـراً للـحـكـم عـلـيـه بالـاستـحـالـة .

وفي ذلك يقول :

ـ فإنـ قـلت : كـلمـات التـصـوـف تـنـيـ عن مشـاهـدـات اـنـفـتـحت لهمـ فـي طـور الـولـاـيـة ، والـعـقل يـقـصـر عنـ درـك الـولـاـيـة ، وما ذـكـرـتـوه تـصـرـفـ بيـضـاعـةـ العـقل . فـاعـلـمـ أـنه لا يـجوز أـن يـظـهر فـي طـور الـولـاـيـة ما يـقـضـيـ العـقل باـسـتـحـالـة^(٣) .

ويضيف الغزالى إلى ذلك قوله : إنـ منـ المـمـكـنـ أـنـ يـكـشـفـ لـلـوـلـيـ عنـ شـيءـ لا يـسـطـيعـ العـقلـ إـدـراكـه ، ولكنـ لـيـسـ مـنـ المـمـكـنـ إـطـلاقـاًـ أـنـ يـكـشـفـ لـهـ عنـ شـيءـ يـحـكـمـ عـلـيـهـ العـقلـ باـسـتـحـالـةـ . وبـذلكـ يـفـرقـ الغـزالـىـ - فـيـمـا يـتـعلـقـ بـوظـيفـةـ العـقلـ بـالـنـسـبـةـ لـلـعـرـفـةـ الصـوـفـيـةـ - بـينـ عـدـمـ اـسـتـطـاعـةـ الإـدـراكـ وـبـينـ مـا يـعـدـهـ العـقلـ غـيرـ مـمـكـنـ . ويـوضـحـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ بـمـثـالـ فـيـقـولـ :

ـ نـعـمـ ، يـجـوزـ أـنـ يـظـهرـ فـيـهاـ مـا يـقـصـرـ العـقلـ عـنـ بـعـنىـ أـنهـ لـا يـدرـكـهـ بـمـجـودـ العـقلـ . مـثالـهـ أـنهـ يـجـوزـ أـنـ يـكـاشـفـ لـلـوـلـيـ بـأـنـ فـلـاتـاـ سـيـمـوتـ غـدـاـ ، وـلـاـ يـدرـكـ (ـذـلـكـ)ـ بـيـضـاعـةـ العـقلـ بـلـ يـقـصـرـ العـقلـ عـنـهـ ؛ وـلـاـ يـجـوزـ أـنـ يـكـاشـفـ بـأـنـ اللـهـ غـداـ سـيـخـلـقـ مـثـلـ نـفـسـهـ ، فـإنـ ذـلـكـ يـحـيلـهـ العـقلـ لـاـ أـنهـ يـقـصـرـ عـنـهـ^(٤) .

وـمـنـ ذـلـكـ يـتـضـعـ أـنـ الـعـرـفـ إـلـاـهـامـيـةـ - وـإـنـ كـانـ أـحيـاناـ تـجـاـزوـ إـدـراكـ العـقلـ - إـلـاـ أـنـهاـ مـنـ

(١) النـعـمـ لـأـنـيـ نـصـرـ السـرـاجـ الطـوـسـيـ صـ ١٥٠ـ - دـارـ الكـتبـ الـمـدـيـثـةـ ١٩٦٠ـ مـ .

(٢) مشـكـاةـ الـأـنـوارـ لـلـغـزالـىـ صـ ٥٧ـ تـحـقـيقـ دـ . أـبـوـ العـلـاـ عـفـيـفـيـ الـقـاهـرـةـ ١٩٦٤ـ مـ .

(٣) المـقـدـسـ الأـسـنـيـ صـ ١٠٠ـ . مـكـبـةـ الـقـاهـرـةـ (ـبـدـوـنـ تـارـيخـ)ـ .

(٤) المـرـجـعـ السـابـقـ .

ناحية أخرى لابد أن تظل في نطاق ما يعده العقل في دائرة الإمكان . فهى معرفة لا تلги العقل ، بل - على العكس من ذلك - هي في حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذي هو - كما يقول الغزالى - « ميزان الله فى أرضه » .

٥ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالى :

هناك اعتبارات هامة ينبغي على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالى فهماً سليماً . وتشمل هذه الاعتبارات في النقاط التالية :

(أ) ينبغي أن يؤخذ تطوره العقلى في الاعتبار ، وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقاً فائضاً في كل علوم عصره ، كما سبق بيان ذلك .

(ب) أنه كان باستمرار عالماً متوجاً ، ولم يتوقف عن العطاء العلمي حتى بعدأخذته بمنهج الحياة الصوفية .

(ج) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخلى عنها في يوم من الأيام . والجمع بين التجدد الصوفى والعقلية الفلسفية جعل الغزالى يتتفوق على الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وعلى المتصوف الذى لا فلسفة لديه .

وقد عبر المرحوم الأستاذ العقاد عن ذلك تعبيراً دقيقاً حين قال :

« وبهذه القدرة على التجدد من النفس وعاداتها وأمؤلفاتها أصبح الغزالى أقدر على التجريد الذهنى من المتصوف الذى لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذى لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولوازم الأشياء التى لا تفارقها فى حسه وفي إدراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وكان التفكير المتضخم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم .. »^(١) .

إن المعرفة الصوفية - وكذلك المعرفة العقلية - تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحسيةيات والتجدد للمعقولات . والتجدد الصوفى يؤدي - في نظر الغزالى - إلى زيادة التعمق الفكرى بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس .

يروى أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي عن الغزالى - عندما قابله في عام ٤٩٠ هـ وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف - قوله^(٢) : « إن القلب إذا نظهر عن علاقة البدن المحسوس

(١) فلسفة الغزالى للعقاد ص ٤ .

(٢) في كتابه التواصيم والمواضيع (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ ب و ٨) (انظر مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٥٤٦) .

وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق . وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم ، ويرشد إليه طريق من النظر ، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريبا عن الحجب كلماه في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب

وفي ختام هذا الفصل يمكننا أن نجمل القول في العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالي بيسا على :

لقد استطاع الغزالي - عن طريق فكره الفلسفى - أن يدرك التصوف إدراكاً منهجياً ويعين ناقدة . وقد كان لذلك أثره في ممارسته العملية للتصوف . ومن ناحية أخرى ساعدته التصوف في سعيه للوصول إلى فكر موضوعي مجرد عن الحس والخيال . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقاً الرعم بأن الغزالي قد أصبح ، بعد اشتغاله بالتصوف ، متصوفاً رافضاً للعقل الذي سما وارتفع به قبل ذلك ، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة . فالعقل قد ظل بالنسبة له - كما كان قبل تحوله إلى التصوف - ملكة الإنسان ووسيلته إلى معرفة الحقيقة ، هذه الملكة التي حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفى .

ثانياً : العقل والنبوة

١ - إمكان النبوة :

- يرى الغزالي أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تتفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها^(١). ويوضح الغزالي^(٢) إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز في مراحل تطوره العقل درجات مختلفة للإدراك : الدرجة الأولى تمثل في الإدراك عن طريق الحواس الخمس ، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز ، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور زائدة على المحسات . وأخيراً الإدراك عن طريق العقل الذي يدرك الواجبات والجائزات والمستحبات ، وأموراً أخرى لا توجد في مراحل التطور السابقة . وكما يميل من يبلغ بعد درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته ، فكذلك ينكر بعض العقلاة مدركات النبوة . ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل الخض . يقول الغزالي في ذلك :

ـ وذلك عين الجهل : إذ لا مستد له إلا أنه طور لم يلده ولم يوجد في حقه ، فيظن أنه غير موجود في نفسه ، والأكمه لوم يعلم بالتوالر والسامع الألوان والأشكال ، وحكي له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها ... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي ، يحصل فيه عين يصر بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل^(٣) .

وفي حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضاً لا يستند استناداً كاملاً على البرهنة المنطقية ، إذ أن دليل إمكانها هو وجودها الواقعى . وهذا يقول الغزالي : « دليل إمكانها وجودها »^(٤) .

٢ - علاقة العقل بالوحى :

وهنا يبرز السؤال عن العلاقة بين العقل والوحى ، أي السؤال عن كيفية الوصول إلى معرفة حقيقة الوحي القائم ، وعما إذا كان للعقل هنا دور يستطيع القيام به ، أم أن حقيقة الوحي يجب أن تُؤخذ بمعزل عن العقل عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال فيه للتفكير ؟

(١) المفتض ١٣٧ ، ١٥٦ ، المشكاة ص ٧٧ ؛ المقصد ص ٧٨ وما بعدها ، إلحاد العام ص ٢٧٢ .

(٢) المفتض ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) المفتض ص ١٣٧ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٨ .

ويجيب الغزالى على ذلك بأن مهام العقل هي أن يقود إلى معرفة وجود الله ومعرفة وحيه . ويرفض هنا بوضوح الرأى الخاطئ الذى يذهب إلى أن العقل هو مجرد المنطق والجدل ، وبين أن رفض العقل من جانب بعض المتصوفة يقوم على هذا الرأى الباطل . فإذا وضع هؤلاء الرافضون للعقل مكان العقل المروض مدح الدين والشرع فإن الغزالى يسألهم : ما هو الطريق الذى يوصل إلى الاعتراف بالدين وكيف تعرف حقيقة الدين ؟

إذا أجبت بأن حقيقة الدين تعرف عن طريق العقل الذى حكم بإدانته وذمه ، فإن الدين فى هذه الحالة يعد مرفوضاً أيضاً ، مثله فى ذلك مثل العقل . وإذا أجبت بادعاء أن الدين لا يعرف عن طريق العقل بل يعرف بنور الإيمان أو بعين اليقين فإن هذا قول لا يلتفت إليه ، وذلك لأن المقصود بالعقل هو هذا اليقين وهو هذا النور ، أى هو الملائكة التى تميز بها الإنسان بعرفة الحقيقة . وفيما يلى نص ما قاله الغزالى في ذلك :

ـ فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات^(١) ، وهو صنعة الكلام . فاما نور بصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسالته فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذي بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً . ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإنما نريد بالعقل ما يريد به بعين اليقين ونور الإيمان ، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور . وأكثر هذه التخفيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبو الحقائق من الألفاظ ،^(٢) .

والغزالى يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستنتاج الخاطئ الذى يتمثل فى اعتبار العقل من بادئه الأمر مجرد مملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين . ويشير الغزالى إلى أن مثل هذه السفسيطات تجد طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا ينكرون طريق الحقيقة .

ولكن الغزالى - الذى يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطلقاً لتفكيره وفلسفته - قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكاً ماجراً عن التأثر بأية أحكام سابقة ، تلك الحقيقة التي يرى أن السبيل إليها ميسر للإنسان بواسطة العقل . وبناء على ذلك فإن العقل هو أيضاً سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين . يقول الغزالى :

ـ فالعقل كالأس والشرع كالبناء^(٣) ، وكل منهما يكمل الآخر ، ولا يمكن فصلهما

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التي يقصد بها فقط إنجام الخصم لا البحث عن الحقيقة .

(٢) الإحياء / ١ / ٩٤ .

(٣) معارج القدس ص ٥٩ .

عن بعضهما ، تماماً مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منها لذاته ، ومجالات الدين والعقل تناجم بعضها ببعضًا مثل البناء والأساس أيضًا . ومهمة العقل تمثل في قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفي ذلك يقول الغزالى : « وعلى الجملة فالأنسائ أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصरفه أن عرفا ذلك ، ويشهد للبورة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين البورة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائلين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . ولدى هنها مجرى العقل ومحظاه وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهم ما يلقى الطبيب إليه »^(١) .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحى . فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : مهمة إرشادنا إلى الوحى والتصديق بالبورة .

ثانياً : مهمة القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

٣ - أنواع العلم :

يمدد الغزالى مجالات كل من الدين والعقل سن خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على التحوى التالي^(٢) :

(أ) علم يحصل بدليل العقل دون مساعدة من جانب الدين .

(ب) علم يحصل عن طريق الدين دون مساعدة من جانب العقل .

(ج) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معاً^(٣) .

فالعلم الذى يتوصل إليه المرء عن طريق العقل وحده والذى يقود إلى الإقرار بالدين يتكون من المعرف الآتية :

« ... (معرفة) حدوث العالم ووجوب الحديث وقدرته وعلمه وإرادته . فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع »^(٤) .

(١) المقذص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٣) انظر أيضاً التقسيم المأثور لدبكارت AT, VIII- 2e p. 353 إلى :

(أ) مسائل دينية بختة .

(ب) مسائل دينية يمكن بعثها أيضاً بوساطة العقل الفطري .

(ج) مسائل تخل عن طريق الفكر الخالص .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧ .

ومن هذا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته - بناء على رأى الغزالى - عن طريق العقل .

أما العلم الذى يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضًا أن يحصل على شرعيته - إلى حد ما - عن طريق العقل ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضًا ولا يجوز أن يكون مستحيلاً في نظر العقل . وعلى العقل أن يلتزم التزامًا مطلقاً بالحقائق الدينية التى وردت عن طريق «السمع» طالما أن العقل لا يرى استحالتها . وفي ذلك يقول الغزالى :

«فإن كان العقل مجوزا له وجوب التصديق به قطعا»^(١) .

فإذا رأى العقل استحالة ما عرف عن طريق السمع وحده فيجب تأويله تأويلاً يتفق مع العقل .

«وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول»^(٢) .

« وعلى الجملة : فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشريعتات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتبيين الغافل وإظهار الدليل حتى يتثنى لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده ، وتارة بالتعليم وذلك في الشريعتات وتفصيل أحوال العاد»^(٣) .

أما أن العقل والوحى لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر ، فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة . فالعقل - في نظر الغزالى كما سبق أن بيانـ «أنموذج من نور الله»^(٤) والوحى صادر من عند الله : فمصدرهما واحد ، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف :

«فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحددان»^(٥) .

٤ - العلم والاعتقاد :

وإذا كان الأمر كذلك - كما بيانـ - فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت^(٦) - والتي يقول فيها : «لقد اضطررت أن أرفع المعرفة كى أحصل على مكان لإيمان :

. “Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ; انظر أيضا المصادر على غير أهله ص ٣١٨ وما بعدها .

(٣) مساجد القدس ص ٦١ ؛ انظر أيضا ص ١٦١ وكذلك الجام العلام ص ٢٧١ وما بعدها .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٥) مساجد القدس ص ٦٠ .

(٦) ص ٢٨ من كتاب نقد العقل الحالى لكتاب :

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956 p. 28

^(١) على رأي الغزالى في العلاقة بين العقل والوحى.

فضلاً عما اعترف به الغرالي للعقل من مهمة القيادة إلى الدين ، فإنه قد اتضح أيضاً مما سبق
كيف يزن الغرالي النصوص الدينية بميزان العقل . وفي ذلك يقول :

«فإن لنا معياراً في التأويل ، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا
ضرورة أن المراد غير ذلك »^(٢) .

وقد يحدث في حالات معينة لا يستطيع العقل إدراك أمور موحى بها، ولكن العقل له الحق فيما يتعلق بهذه الأمور أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت جائزة أو مستحيلة. ففي الحالة الأولى، أي إذا كانت جائزة عقلاً، يجب على المرء قبولها قطعاً . ولكن الأمر في الحالة الثانية مختلف ، إذ يجب أن تؤول كما سبق . فالغزالى يرى أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن تقبل أمور دينية تناقض العقل أو يرى العقل أنها مستحيلة .

وقد تجنب الغزالى فى مسألة العلاقة بين الدين والعقل المبالغات المختلطة فى هذا الصدد ، وهى مغالاة المتكلمين و « العلاسفة ». فالمتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلسفه على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل . وكلا الطريقين يؤديان إلى التناقض . ولكن الحقيقة هى أنهما (أى الدين والعقل) - كما يقول الغزالى - « متعاضدان بل متعددان » ، يتافقان فى أقوالهما ويقر كل منهما الآخر ، ولا يزعجهما بأى حال من الأحوال . ولهذا أيضا يرى الغزالى أنه لا يمكن أن يكون هناءك تناقض بين العلوم الدينية والعقلية . فإذا اعتقد أحد أن الرابط بينهما غير ممكن فإن ذلك يكون راجعاً إلى عمي فى البصيرة كما يقول الغزالى :

وَظَنَّ مِنْ يَظِنُّ أَنَّ الْعِلُومَ الْعُقْلَيَّةَ مُنَاقِضَةً لِلْعِلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَأَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا غَيْرُ مُمْكِنٍ،
ظَنَّ صَادِرًا عَنْ عَمَى فِي عَيْنِ الْبَصِيرَةِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ، بَلْ هَذَا الْقَاتِلُ رِيمًا يُنَاقِضُ عِنْدَهُ بَعْضَ
الْعِلُومِ الشَّرْعِيَّةِ بَعْضًا، فَيُعِجزُ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَيَظِنُّ أَنَّهُ تَنَاقِضٌ فِي الدِّينِ فَيَتَحِيرُ
بِهِ، فَيُنَسِّلُ مِنَ الدِّينِ إِنْسَلَالَ الشَّعْرَةِ مِنَ الْعَجَنِ،^(۳).

(١) لقد فعل ذلك Obermann في بحثه عن مشكلة السيسيّة عند العرب المنشور في

WZKM Bd. 29, Wien 1915 n. 333

انظر أيضاً ص. ٤٠، وما بعدها من كتابه الذي سبقت الإشارة إليه في الباب الثالث من كتابنا هذا.

٥٣ . فضائح الباطنية ص (٢)

الاحياء / ٣

وهكذا نرى أن فكر الغزال يمثل وحدة متماسكة ؛ ويسطير في كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان . وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه ؛ وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معا ، وإلا كان جاهلاً أو مغروراً - كما يقول الغزال :

فالداعي إلى محض التقليد (في الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والستة مغورو^(١) .

(١) الإحياء ٣ / ١٦ .

كلمة ختامية

لقد كانت مهمة الباب الثالث من هذا الكتاب هي إبطال الرعم الشائع عن الغزال بأنه رفض الفلسفة بوصفه صوفياً أدار ظهره للعقل ، أو بوصفه رجل دين يرى أنه ليس هناك طريق للتوصل إلى الحقيقة غير الدين . فالواقع أن الغزال قد اعترف بالحقيقة الفلسفية عن اقتناع تام ،ليس فقط في مبدئه الفلسفى الذى عرضناه ، وإنما ظل بعد ذلك أيضاً ثابتاً على إقرار الحقيقة الفلسفية ، كما نستطيع أن تبين ذلك في مؤلفاته العديدة . وقد كان الغزال مقتنعاً بأن هناك حقيقة واحدة وأن فني استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إلى هذه الحقيقة بطريقة منهاجية . يقول الغزال :

وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة ، وإلى دركها طريق ، وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق ،^(١).

ورأى الغزال هذا بعيد كل البعد عن كل لون من ألوان الارتياحية ، كما أنه بعيد أيضاً عن كل تفاؤل معرفي . فقد كان الغزال على وعي تام بالصعوبات الكثيرة التي تواجه كل باحث عن الحقيقة . وفي ذلك يقول :

فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر ، وأكثر الأ بصار مظلمة والعائق الصارفة كثيرة ، والمشوشات للنظر متظاهرة ،^(٢).

وهذه الظروف المشار إليها تجعل الحصول على الحقيقة من الأمور النادرة جداً . ولهذا يقسم الغزال الناس إلى طائفتين تخطي كل منهما الطريق إلى معرفة الحقيقة . فالطائفة الأولى إذا توصلت إلى بعض الآراء الذاتية العرضية تظنها الحقيقة ، وتعتقد أنها قد توصلت إلى اليقين المطلوب . أما الطائفة الثانية فإنها على الرغم من إدراكها لليقين الفلسفى إدراكاً أكثر عمقاً ، فإنها في النهاية تتخلل أسيرة اللادورية . يقول الغزال في ذلك :

وقد انقسموا إلى فريقين : فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فعنداتها يقيناً .
يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم ، وطائفة تتبعوا للذوق اليقين وعلموا أن ما في الناس فيه في الأكثر عمي ، ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس ... فهولاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون في القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه ،^(٣).

(١) ملوك النظر ص ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٣) ملوك النظر ص ٩٣ وما بعدها .

وتمثل صعوبات المهمة الفلسفية - كما يقول الغزالى أيضاً - في أن المعارف المطلوبة ، وبخاصة المعارف الميتافيزيقية المتعلقة بالصفات والأعمال الإلهية ، مبنية على أدلة تتطلب معرفة عدد لا يحصى من المقدمات ، وتتطلب الالتزام الدقيق بالنظام المنطقي . يقول الغزالى :

وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تبني على أدلة تحقيقها يستدعي تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين^(١) ، فأين من يقوى ذهنه للاحتواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها ؟^(٢) .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فإن هناك - بناء على رأيه - طريقاً للعثور على الحقيقة . وهذا الطريق يؤدي أولاً إلى إرجاع كل شيء إلى أساسه الأول ، أى إلى المبدأ الأول للحقيقة ، ويؤدي - بعد الشك الفلسفى المطلق فى إمكان المعرفة - إلى شرعة العقل . وقد سلك الغزالى هذا الطريق للوصول إلى مبدئه الفلسفى ، وعرضه كمنهج عام يستطيع أن يسلكه كل باحث جاد عن الحقيقة .

إن المضى في طريق المعرفة الذى سلكه الغزالى ودعا إليه ، لا يمكن فهمه فهماً سليماً ، وتبريره تبريراً كافياً إلا من خلال مبدئه الفلسفى ؛ فالمعارف العقلية - وكذلك المعرف الحسية - لم تعد مجالاً للشك لديه ، وذلك لأن العقل قد حصل عن طريق المبدأ الفلسفى على شرعنته الفلسفية . ويستطيع العقل الآن - معتمداً في سيره على المعرف الأولية وبمساعدة القياس والحدس - أن يمضي قدماً وأن يصل أيضاً إلى مجال المسائل الميتافيزيقية . والعقل هنا لديه القدرة - من حيث المبدأ - على التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة بقينية . إذا استوفى شروط التجدد من التصورات الحسية والوهبية بعد استعداد مناسب ومارسة كافية للمعارف العقلية الخالصة .

وفي هذه الكلمة الخاتمية نود أن نبرز مرة أخرى تطور فكر الغزالى بعد توصله إلى المبدأ الفلسفى ، وكذلك تأسيس هذا الفكر على هذا المبدأ ، وذلك من خلال التأمل التالي :

لقد استخدم الغزالى في نقطة هامة من عرضه لمشكلة المعرفة - وذلك في بداية فكرة المتكلف (في الشك المنهجى) ، وكذلك أيضاً في قمة هذا الفكر (عند تناوله لموضوع النبوة) - استخدام استدلالاً تمثيلياً (argumentatio analogica) يقول باحتمال وجود طور للمعرفة فوق العقل^(٣) ؛ وفي كل حالة من هاتين الحالتين يحصل هذا الاستدلال التمثيلي على قيمة تختلف تماماً عن الحالة الأخرى ، وفي هذا تمثل الأهمية التي يجب أن نبرزها في هذا الصدد :

(١) هذه الأعداد يجب أن تفهم على أنها رمز للكثرة فقط .

(٢) ملخص النظر ص ٩٤ انظر في ذلك أيضاً أقوال ديكارت للمائة لما يقوله الغزالى هنا في : ATIX p. 6f. ATX

p. 379f.

(٣) راجع فصل المعرفة العقلية وفصل العقل والبيئة .

يتمثل وجه الشبه بين الحالتين في أنه يستتتج فيهما - عن طريق التمثيل - إمكان وجود طور للمعرفة فوق العقل . ففي الحالة الأولى ينطلق المرء من تكذيب العقل لقدرات المعرفة التي تحته ، وفي الحالة الثانية ينطلق المرء من إنكار العقل من جانب القدرات المعرفية التي تحته . وأما وجه الاختلاف فإنه يتمثل في أن الاستدلال التمثيلي يستخدم في الحالة الأولى كوسيلة لإنتاج الشك الميتافيزيقي و يؤدي إلى الشك في المعرفة العقلية ، وأنه يخدم في الحالة الثانية - منطلقاً من العلاقة بين العقل الذي حصل على شرعيته و درجات المعرفة التي تحته - في بيان إمكان النبوة .

ويتمثل الاختلاف فضلاً عن ذلك في أن درجة المعرفة العليا - التي قورنت افتراضياً بالمعرفة الصوفية - ينبغي أن تناقض العقل في الحالة الأولى ، في حين أنها تشكل في الحالة الثانية طريراً للمعرفة فوق العقل الذي حصل على شرعيته الفلسفية ولا تعزله بأي حال من الأحوال ، أي أنها تمثل نوعاً من التكميل للعقل الذي يقود إليها في معارفه الميتافيزيقية ، ولا يجوز أيضاً أن تناقض العقل إطلاقاً كما سبق أن بياننا ذلك .

ومن خلال التأمل في الوظائف المختلفة للاستدلال التمثيلي المشار إليه أردنا أن نبين مرة أخرى في ختام هذا البحث كيف بني الغزالي في حقيقة الأمر آراءه الفلسفية على مبدئه الفلسفي التأسيسي ، ومن ناحية أخرى فإن آراءه هذه - التي كثيرة ما فهمت خطأ على أنها مجرد آراء صوفية أو دينية - يجب أن تفهم من خلال مبدئه الفلسفي .

الكتابات العامة

١ - الأعلام

بلاثيوس	٤٢	إبراهيم « عليه السلام »	٥٢
بلزاك	٧١	إبراهيم « بن محمد عليه الصلاة والسلام »	٢٧
بوزورث	٤١	إبراهيم مذكر	٤٤ ، ٤١
بوينتك	٧٦	إحسان العمد	٤١
البيهقي	٥٧ ، ٣٣	أحمد بن حنبل « الإمام »	٢٧
الترمذى	٢٩ ، ٢٧	أحمد شلبي	١٥
توماس الأكروبى	٤٣ ، ٤٢ ، ٤٠	أحمد فؤاد الأموانى	١٤١ ، ١٣
الجاحظ	٢٦	أحمر « الإمام الغزالى »	٥٦
جاكوب جوليوس	١٣	أرسطو	٦٨ ، ٥٩ ، ٥٢ ، ٥١ ، ١٧ ، ١٦
جميل صليبا	٢٣ ، ١٤١	إسبينوزا	٤٤ ، ١٤
الجندى	٥٩	إسماعيل البيطار	٤٠
جند يسالينوس	٤١	أفلاطون	٦٨ ، ٥١ ، ١٧
جوتيبة	٣٦	أبرت الكبير	٤١ ، ٤٠
جولد تسيهر	١٧ ، ٥١ ، ٥٣	أمين محمود الشريف	٣٧
جون لوك	١٣٦	أنس بن مالك	٣٣
جيروم دى موارفى	٤١	أنسلم « القديس »	١٠٤
الحاكم	٥٧	أنطون اشتيدالر	١١
ابن حزم	٣٤	أئيس فريحة	٣١
حسين مؤسس	٤١	أوغسطين	٥٢ ، ٤١ ، ١٧
حى بن يقطان	٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩	ابن باجه	٣١
ابن خلدون	٤٥ ، ٣٨ ، ٥٧	باسكار	٨١ ، ٤٢
الخوارزمى	٣١	البخارى	٣٣ ، ٢٧
خوجه زادة	١٤١	بقراط	٦٨
دانس سكوت	٤٠	أبو بكر الرازى	٣١

<p>أبو داود ٥٧</p> <p>دفید هیوم ١٤٢ ، ١٤١ ، ٤٤ ، ١٤</p> <p>دومنیک جوندیسالفی ٤٠</p> <p>دیبور ١٨ ، ٣٥ ، ٣٥</p> <p>دیکارت ١٤ ، ١٣ ، ١٢ ، ١١ ، ٩ ، ٥</p> <p>دیگر ٤٤ ، ٤٣ ، ٤١ ، ١٩ ، ١٨ ، ١٥</p> <p>دیگر ٦٩ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٦ ، ٦٥ ، ٦٣</p> <p>دیگر ٨٢ ، ٨١ ، ٧٩ ، ٧٧ ، ٧٥ ، ٧٤</p> <p>دیگر ٨٨ ، ٨٧ ، ٨٦ ، ٨٥ ، ٨٤ ، ٨٣</p> <p>دیگر ٩٤ ، ٩٣ ، ٩٢ ، ٩١ ، ٨٧ ، ٨٩</p> <p>دیگر ١٢١ ، ١٢٠ ، ١١٩ ، ١١٨ ، ٩٥</p> <p>دیگر ١٢٦ ، ١٢٥ ، ١٢٤ ، ١٢٣ ، ١٢٢</p> <p>دیگر ١٦٢ ، ١٥٧ ، ١٤٥ ، ١٣٩ ، ١٣٨</p> <p>دی لاسی أولیری ٤٩</p> <p>دی لینپنیوس ١٣</p> <p>رموند مارتن ٤٢</p> <p>رانهارد لاوت ١١</p> <p>ابن رشد ١٨ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠</p> <p>ابن رشد ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٤١</p> <p>رمضان عبد التواب ١١</p> <p>روجر بیکون ٤١</p> <p>أبریڈ ١٨ ، ٣٧</p> <p>ربیان ١٨ ، ٤٤ ، ١٤١</p> <p>زکی مبارک ١٥ ، ٩٩</p> <p>زکی نجیب محمود ٢٥ ، ٣١</p> <p>سقراط ٦٨</p> <p>سلفادور غومث نو غالس ٤١ ، ٤٣</p> <p>سلیمان دینا ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٥١</p> <p>سید امیر علی ٣٧</p> <p>ابن سينا ١٤ ، ١٧ ، ٤١ ، ٤٠ ، ٣٥ ، ٣١</p>	<p>شاخت ٤١</p> <p>الشاطبی ٢٧</p> <p>الشافعی ٣٣</p> <p>الشهرستانی ٢٣</p> <p>صاعد بن احمد ٢٣</p> <p>ابن طفیل ٣١ ، ٣٥ ، ١٤٩</p> <p>الطوسي ١٥٢ ، ١٥١</p> <p>عادل زعیتر ٤٤</p> <p>عباس محمود العقاد ٢٥ ، ٣٢ ، ٥٤ ، ١٤٢</p> <p>ابن عبد البر ٣٢</p> <p>عبد الحليم محمود ١٤٨ ، ١٠٠</p> <p>عبد الرحمن بدوى ٥٨ ، ١٥٣</p> <p>عبد الصمد الشاذلی ١٢ ، ١٣</p> <p>عبد الكريم العثمان ٥٦ ، ١٠٠</p> <p>عبد الله بن عمر ٣٣</p> <p>عبد الله بن عمرو بن العاص ٣٣</p> <p>عبد الله بن المبارك ٢٣</p> <p>عبد الشمالي ٢٢</p> <p>عثمان أمين ٤١ ، ٦٥ ، ٩٩ ، ١١٧</p> <p>عثمان الكعاك ١٢ ، ٤١</p> <p>ابن عربي ١٤ ، ١٤٦</p> <p>ابن عساکر ٢٨</p> <p>أبو العلاء عفیفی ١٧ ، ١٥٢</p> <p>أبو العلاء المعمری ٥٥</p> <p>عماد الدين خليل ٢٨</p> <p>عمر الخيام ٥٥</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

لين قبيبة	٣٣	عمر فروخ	٩٧
كارادي فو	٤١	عيسي الحلبي	٤٤
كارل بروكلمان	٥٨	الغزال	٣٥٠٣
كامل عياد	١٤١		١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ١٢
كريستوف فون فولتسوجن	١٢		١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢
الكتى	٣٤، ٣١		٤٢، ٣٦، ٣١، ٢٦، ١٩، ١٨
كوبيرنك	٦٨		٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٤، ٤٣
لين ماجه	٢٩		٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١
ماكدونالد	١٠٢، ٩٩		٦٤، ٦٣، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧
ماكس هورتن	٩، ١٨، ١٨		٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥
مانفرد	٤٠		٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١
محمد إقبال	١٤٧، ٣٨، ٣٢		٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧
محمد البهوي	٣٠، ١٠، ٩، ٥		٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣
محمد عبد الله دراز	٢٤		٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩
محمد عبدالله	٣٦، ٢٨		١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥
محمد عبد المدادي	١٤٦، ٣٧، ٣٥، ٣٤		١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١
محمد كمال جعفر	٣٠		١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦
محمد يوسف موسى	٣٦، ٣٤		١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١
محمد حمدي زفروق	١٤، ١٠		١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦
محمد الخضيري	٦٤		١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١
محمد فهمي حجازي	١١		١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦
مرسين	١٤٥، ٨٧		١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١
لين مسكوبه	٣٤		١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦
مسلم	٢٧		١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١
مصطففي البلي الحلبي	٤٤، ٣٦		١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦
مصطففي عبد الرزاق	٣٣، ٢٣		١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٢، ١٥١
معاذ بن جبل	٣٢		١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧
موسى «عليه السلام»	٥٢		١٦٣
		الفارابي	٥٢، ٥١، ٤١، ٣٥، ٣١
		فراترورزنثال	٣١
		فريدريلك الثاني	٤٠
		فيرشته	٨٦، ٨١
		فيلون	٥٢

Helmout Ritter	١١٠	موسى بن ميمون ١٤ ، ٤٤
Hiraclit	٨٢	مونتيسي ٧٠
Wilm al-Afrani	٤٢	نجيب بلدي ٦٤

٢ - الأماكن الجغرافية

خراسان	٥٦	الأزهر ١٠ ، ٢٦ ، ٥٤ ، ١١٠
دار إحياء العلوم	٢٨	أسبانيا ٣٩ ، ٤٠
دار الشروق	٢٥ ، ٣١	الإسكندرية ٣٥
دار الفكر العربي	٣٤	إفريقيا ١٧
دار القلم	٢٤	المانيا ١١ ، ١٢ ، ٥٤
دار الكتاب العربي	٢٥	الأنجلس ٢٣
دار الكتاب اللبناني	٢٣	أوروبا ١٤ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣٢ ، ٣١ ، ٣٠ ، ٢٩
دار الكتب المصرية	١٥٣	٤٥ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٤١ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ٣٤
دار المعارف	٤١ ، ١٠٠ ، ١٥٠	ايطاليا ٣٩ ، ٤٠
دار المعرفة	٢٧	باريس ١٢ ، ١٣ ، ٩٩ ، ٦٤ ، ٤٢ ، ٤٠
دمشق	١٤١ ، ٧٦ ، ٥٦ ، ٥١ ، ٤٩	بالرمو ٤٠
دوسلدورف	١١٠	البصرة ٤٤
زبوريخ	١٢	بغداد ٥٦
سوق الأُخْرَس	١٧	بولونيا ٤٠
الشرق	١١ ، ١٨ ، ٣٧	بيروت ٢٣ ، ٢٥ ، ٥١ ، ٣١ ، ٢٨ ، ٢٧
صقلية	٣٩	٦١ ، ٦٠ ، ٥٩ ، ٥٨
الصين	٢٣	تونس ٣٧ ، ٤١
طليطلة	٣٩	جرجان ٥٦
طوس	٥٦ ، ٥٧	الجزائر ١٢ ، ١٧
عناية	١٢	جوتينجن ١٢
الغرب	١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ٣٧ ، ٢٩ ، ٤٠	الحرميin ٥٦
فرنسا	١٣ ، ٤٤	ريلك «جامعة» ١٣
القاهرة	١٥ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٤	خانقاہ الصوفیہ ٥٧

المكتبة السلفية	٣٢	٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٥٠، ٥٢، ٥٣
المكتبة الخمودية	٢٦	٦٤، ٥٩، ٥٨، ٥٥، ٥٧، ٦٤
مكتبة النهضة المصرية	١٥، ٢٣، ٢٣، ٣٣	٩٩، ٦٨، ١٥٢
المكتبة الوطنية	١٢، ١٣	القدس
مكتبة وهبة	٣٠	كلية اللغة العربية
مكة	٥٦	الكويت
ميونيخ	١٠، ١١، ٥٤	لندن
نابلول	٤٠	مجمع اللغة العربية
نيسابور	٥٦	المدرسة النظامية
هولاندا	٣١، ١١٠	المدينة المنورة
اليمن	٣٢	مكتبة الأنجلو
اليونان	٥٢	المكتبة التجارية
		٣٦
		مكتبة الجندي
		١٤٩، ٤١، ٧٣، ٥٨، ١١١
		مكتبة دار العلوم

٣ - الطوائف والأجناس

الصوفية	٦، ١١، ١٦، ١٢، ١٢، ١٨، ٣٦، ٣٦، ١٨، ١٦، ١٢، ١٢، ١١، ٣٦	الإسماعيلية
	٤٩، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٦٧	الإغريق
	٩٣، ١٠٥، ١٥١، ١٤٩، ١٠٥، ١٥٢	اللاتين
	١٥٣	البابكية
العرب	١٧، ٢٣، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٥٠، ٥٩، ٥٩، ٥٢، ٥١	الباطنية
	١٥٩	٤٩، ٥٢، ٥٣، ٦٨، ٦٦
الفرس	٣٧	١٥٩
الفرنسيون	١٣	التعليمية
القرامطة	٥٣	الخرميذية
القرمطية	٥٣	الخرمية
الكلانين	٢٣	الروم
المتكلمون	٤٩، ١٤، ٥٠، ٥٠، ٥١، ٥١، ٥٤	السبعينية
	٦٧، ١٠٨	الستة
المحمرة	٥٣	الصائبة

المسيحيون	٦٨ ، ٤٣ ، ٣٩	المشرقيون	٦٦ ، ١١ ، ٩
الغدارية	٤٢	المسلمون	٢٩ ، ٢٤ ، ١٩ ، ١٤ ، ٩ ، ٨ ، ٥
اليهود	٤٢ ، ١٧		٤٢ ، ٤٠ ، ٣٨ ، ٣٦ ، ٣٤ ، ٣١ ، ٣٠

١٤١ ، ١٠٢ ، ٩٩ ، ٧٤ ، ٦٧ ، ٤٥

٤ - الآيات

سورة الزخرف	٣٠	سورة الأحزاب	٢٤
سورة فصلت	٢٥	سورة الإسراء	٣٠ ، ٢٦ ، ٢٤
سورة القصص	٣٣	سورة الأعراف	٢٦
سورة المائدة	٢٧	سورة الأنعام	٩٣ ، ٣١
سورة الملك	٣٦	سورة البقرة	٢٤
سورة المنافقون	٢٨	سورة الجاثية	٣٠ ، ٢٤
سورة النحل	٣٧	سورة الحجرات	٣٨
		سورة الرعد	٤٥ ، ٢٩

٥ - الأحاديث

إن الشمس والقمر آيات من آيات الله	٢٧	إذا سألت فسائل الله	٢٧
الحكمة ضالة المؤمن	٢٩	اطلبو الحوائج بعزة النفس	٢٨
طلب العلم فريضة على كل مسلم	٢٩	أعمل للدنيا كأنك تعيش أبداً	٣٣
لا تكونوا إمامة	٢٧	إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة	٥٧

٦ - الأشعار

وكان ما كان ١٤٩

٧ - الكتب الواردة في النص

الأخلاق عند الغزالي	٩٩ ، ١٥	إتحاد السادة المتقين	٥٧
إخوان الصفا	٤٤	إحصاء العلوم	٤١
الأربعين في أصول الدين	١١١ ، ١١٤	الإحياء	٦٢ ، ٥٧ ، ٥٥ ، ٥٠ ، ٣٦ ، ٨ ، ٦
الاعترافات	١٧		، ١١٢ ، ١١١ ، ١١٠ ، ١٠٨
الاقتصاد في الاعتقاد	٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٨٤		، ١١٧ ، ١١٤ ، ١٢٤ ، ١٢٠ ، ١٣٥
	، ٨٥		، ١٦٠ ، ١٥٩ ، ١٥٦ ، ١٥١ ، ١٥٥
	، ١٤٣ ، ١٤٢ ، ١١٢ ، ٩٣ ، ٨٥		، ١٤٨

حى بن يقطان ١٤٩ دائرة المعارف الإسلامية ١٠٢ دراسات إسلامية ٢٤ دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ٢٣ الدرة الفاخرة ٥٩ دلالة الماوزين ٤٤ ديكارت ٦٥ ، ١٢١ رسالة التوحيد ، ٢٨ ، ٣٦ رسائل الكبدى ٣٥ ابن رشد والرشدية ٤٤ ، ١٤٦ ، — روح الإسلام ٣٧ الزهد ٣٧ سلسة عالم المعرفة ٤١ سيرة الغزالى وأقوال الساقدين ٥٦ ، ١٠٠ طبقات الأمم ٢٣ الطعنة التجلاء ضد المغاربة واليهود ٤٢ عالم الفلسفة ١٣ ، ١٤١ غريب الحديث ٣٣ فصل المقال ٣٥ ، ٣٦ فضائح الباطنية ٥٣ ، ١٥٩ الفكر الإسلامي ١٥ ، ٣٩ الفكر العربي ومركته في التاريخ ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ فلسفة الأخلاق ٣٤ فلسفة الإسلام ١٨ الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ٤١ ، ٤٣ الفلسفة الإسلامية واليهودية ١٧	١٥٧ ، ١٥٨ أنها الولد ٧٩ بداية المدiane ٥٩ بيان العلم وفضله ٣٢ تاريخ الأدب العربي ٥٨ تاريخ ابن عساكر ٢٨ تاريخ الفكر الإسلامي ٣٦ تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٣ تاريخ الفلسفة العربية ٦٥ ، ٢٣ تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٦ تاريخ فلسفة المسلمين ٩٩ ، ١٠٢ التأملات ١٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٨٣ ، ٧٩ ، ٢٨ ، ٧٦ ، ١٢٧ ، ١١٩ ، ١١٨ ، ٩٢ ، ٨٨ ، ٨٧ ، ١٢٦ ، ١٢٥ ، ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٤٧ ، ٣٨ ، ٢٦ ، ٢٥ تجديد الفكر العربي ٢٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ تراث الإسلام ٤٢ ، ٤١ التفسير الإسلامي للتاريخ ٣٨ الفكر فريضة إسلامية ٢٥ ، ٣٠ تمهيد لتاريخ الفلسفة ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ تهافت الفلاسفة ١٦ ، ١٧ ، ٤٢ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ١٠٠ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ الجام العوام ١١٠ ، ١٥٥ ، ١٥٧ أبو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة ٩٧ ، ٥٢ حضارة العصر الحاضر ١٧ الحقيقة في نظر الغزالى ١٧
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- فلسفة الغزال ١٤٦ ، ١٤٢ ، ١٤١ ، ٥٤
- في الفلسفة الإسلامية ٤٤
- القسطنطيني المستقيم ٧٦ ، ٦١ ، ٥٩ ، ٥٣
- القصور العوالى ١٤٨ ، ١١٢ ، ٧٩ ، ٥٩
- القواسم والعواصم ١٥٣
- قواعد الهدایة العقل ٨٣ ، ٧٣
- قواعد العشرة ١٤٧
- القيم ١٢١
- الكتابي وفلاسفته ٣٤
- كيمياء السعادة ١١٦ ، ١١٥ ، ١١١ ، ١١٠
- اللهم ١٤٨ ، ١٤٧
- مبادئ الفلسفة ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤
- محك النظر ٦٠ ، ٦١ ، ٨٧ ، ٨٤ ، ٨٣ ، ٦١ ، ٩٢
- المدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية ٣٦
- المتصفى ٦٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٦١ ، ١٣٧ ، ١٣٦
- مشكاة الأنوار ١٧ ، ٢٦ ، ٦١ ، ٨٠ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١١ ، ١٠٩
- المصنون به على غير أهله ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٢
- معارج القدس ٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٧٩
- المعارف العقلية ٧٧ ، ٧٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٤
- مراجع العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠
- ميزان العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠
- مؤلفات الغزال ٥٨
- تهموم المثقفين ٣٧ ، ٣٣ ، ٣١
- منهاج العابدين ٨٣ ، ٥٩
- المنهج الفلسفى ٧٤ ، ١١ ، ١٠
- الموافقات ٢٧
- نهج العلامة ٣١
- الملل والتخل ٢٣
- المقصد الأستى ٥٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٤٥ ، ١٥٥
- مقال عن المنهج ٨٥ ، ٨٣ ، ٨٠ ، ٧٩
- مقاصد الفلسفة ١٤٠ ، ٦٠ ، ٥٩
- مفهوم الوحي ٣٧
- منهج العلامة ١٧ ، ١٥ ، ١٣ ، ١٢ ، ١٢
- المتقد من الضلال ٥٣ ، ٥٢ ، ٥١ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٢٤
- منهج العلامة ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٩٢
- منهج العلامة ٨٥ ، ٨٣ ، ٧٥ ، ٧٤ ، ٧٢ ، ٧١
- منهج العلامة ٩١ ، ٩٠ ، ٨٩ ، ٨٨ ، ٨٧ ، ٨٦
- منهج العلامة ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٩٢
- منهج العلامة ١٠٥ ، ١٠٢ ، ١٠١ ، ٩٩ ، ٩٨
- منهج العلامة ١٤٨ ، ١٤٧ ، ١٣٦ ، ١١٢ ، ١١١
- منهج العلامة ١٥١ ، ١٤٩
- منهج العلامة ٨٣ ، ٥٩
- المنهج الفلسفى ٧٤ ، ١١ ، ١٠
- الموافقة ٢٧
- مؤلفات الغزال ٥٨
- ميزان العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠
- نهج العلامة ١٥١ ، ١١٤ ، ١٠٠ ، ٧٨ ، ٧٣

المراجع^(١)

(أ) مراجع عربية :

- ابن خلدون : المقدمة . بيروت ١٩٠٠ م
- ابن رشد : تهافت التهافت (في مجموع يضم : تهافت الفلسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت الفلسفة لخوجه زاده) طبع مصطفى البانى الحلبي ١٣٢١ هـ .
- ابن طفيل : حى بن يقطان تحقيق د. عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية .
- أبو حامد الغزالى : في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ م .
- أحمد فؤاد الأهوانى (د) : في عالم الفلسفة . القاهرة ١٩٤٨ م .
- الزبيدي : إتحاف السادة المتقين في ١٠ أجزاء ، القاهرة ١٣١١ هـ
- زكى مبارك (د) : الأخلاق عند الغزالى . القاهرة ١٩٢٤ م
- سليمان دنيا (د) : الحقيقة في نظر الغزالى دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ م
- عباس محمود العقاد : فلسفة الغزالى . من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠ م .
- عباس محمود العقاد : ابن رشد . دار المعارف بالقاهرة (سلسلة نوعيغ : الفكر العربى رقم ١) .
- عبد الرحمن بدوى (د) : مؤلفات الغزالى القاهرة ١٩٦١ م .
- عبد الكريم الشمان (د) : سيرة الغزالى وأقوال المقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ م
- عثمان أمين (د) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ م .
- الغزالى : إحياء علوم الدين . في ٤ أجزاء . طبع مصطفى البانى الحلبي . القاهرة ١٩٣٩ م .
- الغزالى : المنقد من الضلال . دمشق ١٩٣٤ م
- الغزالى : تهافت الفلسفة . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ م .
- الغزالى : معيار العلم . تحقيق د. سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م .
- الغزالى : محل النظر . بيروت ١٩٦٦ م .

(١) هذه القائمة لا تتضمن مراجع الباب الأول ، وقد اكتفينا بذكرها هناك فى الموسماش .

- الغزالى : مشكاة الأنوار . تحقيق د . أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٦٤ م .
- الغزالى : المستصفى من علم الأصول : فى جزءين القاهرة ٢٢ / ١٣٢٤ هـ .
- الغزالى : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق ١٩٦٣ م .
- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد . القاهرة ١٩٦٢ م .
- الغزالى : معراج القدس . القاهرة ١٩٢٧ م .
- الغزالى : ميزان العمل . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٤ .
- الغزالى : فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ م .
- الغزالى : مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١ م .
- الغزالى : كيمياء السعادة (فى مجموع بعض المندى من الضلال ورسائل أخرى) مكتبة الجندي بدون تاريخ .
- الغزالى : المقصد الأسمى شرح أسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ)
- الغزالى : القسطاس المستقيم . تحقيق الأب فيكتور شلحت - بيروت ١٩٥٩ م .
- الغزالى : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- الغزالى : جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- الغزالى : معراج السالكين (ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى . مكتبة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ) .
- الغزالى : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى (تشمل على رسائل منها : القسطاس المستقيم ، أبيها الولد ، إلعام العوام عن علم الكلام ، المضنون به على غير أهله ، المضنون الصغير) مكتبة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ .
- الغزالى : الأربعين فى أصول الدين . مكتبة الجندي بالقاهرة ١٣٨٣ هـ .
- الغزالى : رسالة فى بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولاند) تحت (7) Or. 177
- (ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :
- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . محمد عبد المادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ م .
- ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥١ م .

- ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ م .
- ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيري . دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٦٧ م .
- كارادي فو : الغزالى . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٩ م .

(ج) ترجمات ونشرات أجنبية لبعض كتب الغزالى :

- 1 - Das Elixier der Glückseligkeit. Übers. v. H Ritter Düsseldorf-köln. 1959.
- 2 - Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte Hrsg. V.I. Goldziher. Leiden, 1916.
- 3 - Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija. Im persischen Text herausgegeben und übersetzt von Otto Pretzl, München, 1933.

(د) مراجع أجنبية :

- Abu Ridah, M.A.A.: Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid, 1952.
- Alquie, F.: Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956 (German translation: Alquie, F., Descartes. Stuttgart 1962).
- Asin Palacios, M: Algazel. Dogmatica, Moral, Ascetica.: Zaragoza 1901.
- Azkoul, K.: Al- Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss. Munchen, 1938.
- Boer, T. de: (1) Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd, Strassburg. 1894.
 (2) Geschichte der Philosophie im Islam' Stuttgart, 1901.
- Bouyges, M.: Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali Beyrout. 1959.
- Brockelmann. C.: Geschichte der Arabischen Literatur.: Bd. 1.2. Aufl., Leiden, 1943 und Suppl.- Bd. I, Leiden, 1937.
- Carra de Vaux: Gazali. Paris, 1902.
- Descartes, R.: (1) Oeuvres de Descartes. Adam & Tannery, Paris, 1987-1910.
 (2) Correspondance de Descartes. Publiee par Ch. Adam et G. Milhaud. Paries 1936.
 (German translations: Meiner - Verlag, Hamburg).
- Meditationen über die Grundlage der Philosophie. Übers. V.L. Gabe, 1960.
 -Discours de la Methode. übers. V.L. Gabe. 1960.
 -Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. v. A. Buchenau 1954.
 - Die Prinzipien der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. 1955.

- Regeln zur Leitung des Geistes, Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht.
übers v. A. Buchenau. 1962.).

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, 1964.

- Enzyklopädie des Islam: Leiden. 1913-34.

The Encyclopaedia of Islam: Leiden - London. 1960 ff.

Fichte. J.G.: Ausgewählte Werke, in 6 Bänden. Hrsg. v. F. Medicus. Darmstadt. 1962.

Frick. H.: Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig.
1919.

Goldziher, I.: Die islamische und die jüdische Philosophie. In: Kultur der Gegenwart, 1, 5.
Berlin, 1909.

Gosche, R.: Über Ghazzalis Leben und Werke. In: Abhandl. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin
a. d. Jahre 1858. Berlin, 1859.

Horten, M.: Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen
Weltanschauungen des westlichen Orients. München 1924.

Kant. I.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg. 1956.

Lauth, R.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München, 1953. (1)

(2) Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München, 1965.

(3) Zur Idee der TranscendentalPhilosophie. München. 1965.

Macdonald, D. B.: The Life of al- Ghazzali. JAOS XX, New Haven, 1899.

J. Obermann :

(1) Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Wien - Leipzig, 1921.

(2) Das Problem der Kausalität bei den Arabern. In: WZKM Bd. XXIX, Wien 1915.

Renan, E.: Averroes. Paris, 1852.

Sharif, M.M.: A History of Muslim Philosophy. 2 vols&: Wiesbaden. 1963-66.

Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main, 1971.

Watt, W.M.: Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً : كتب :

- ١ - تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤ م .
- ٢ - المنهج الفلسفى بين الفرزالى وديكارت (الطبعة الرابعة) - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٣ - مقدمة في علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٤ - دراسات في الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) - دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٥ - مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى (الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ م .
- ٦ - ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الفرزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .
- ٧ - الإسلام في مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٤ م .
- ٨ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع المضارى - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٩ - الإسلام في تصورات الغرب - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٠ - قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ م .
- ١١ - الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ م .
- ١٢ - مقدمة في الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٣ - الدين والحضارة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٤ - الإسلام وقضايا العصر - القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٥ - من أعلام الفكر الإسلامي الحديث - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٦ - الدين والفلسفة والتنوير - سلسلة أقرأ . دار المعارف ١٩٩٦ م .

١٧ - الإسلام وقضايا الإنسان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ .

ثانيًا : رسائل صغيرة :

١ - الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م

٢ - دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م ، دار النار ١٩٨٩ م

٣ - الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م

٤ - العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الإنسان - ملحق لمجلة الأزهر - رجب ١٤١٥ هـ (ديسمبر ١٩٩٤ م) .

٥ - الإسلام دين الحضارة - ملحق لمجلة الأزهر - المحرم ١٤١٨ (مايو ١٩٩٧ م) .

ثالثاً : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ - في اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.

(2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht. in: Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.

(3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt. in: Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.

(4) AL Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995. bei Wien 1992.

(5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

In: Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt. Berlin. 1992.

(7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens. In: Friede für die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

بحث ألقى في الندوة العلمية حول (العدل والسلام في المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا - نوفمبر ١٩٩٢ م .

(9) Der Islam in unserer Welt, Islamische Wissenschaftliche Akademie. Köln 1995.

(10) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.

محاضرة ألقاها في المؤتمر الدولي بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣ م .

(11) Jesus im Koran

محاضرة أُلقيت في كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا . سبتمبر ١٩٩٣ م .

(12) Die Spiritualität im Islam.

بحث أُلقي في المؤتمر الدولي حول (الروحانيات في الأديان العالمية) بمدينة لوكمون بألمانيا . نوفمبر ١٩٩٤ م .

(13) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث أُلقي في المؤتمر الدولي لليونسكو حول (إسهامات الأديان في ثقافة السلام) في برشلونة بإسبانيا . ديسمبر ١٩٩٤ م .

٢ - في اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar - Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations" . Vol 3 No. 1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeace as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling, Austria 1995.

٣ - في اللغة الاندونيسية :

١ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبدالله موسى - بانجيل - إندونيسيا . بتصریح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر (صاحبة امتیاز الطبعة الأولى) . ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية .

٢ - المنهج الفلسفی بين الغزالی ودیکارت

٤ - في اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı, Izmir. 1993.

٥ - في اللغة الفرنسية :

Le dialogue entre les trois religions révélées du point de vue de l'Islam.

محاضرة أُلقيت في الأصل بالعربية في مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون في باريس . يونيو ١٩٩٤ م .

رابعا : أعمال مشتركة :

١ - محاضرات في فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثاني : العالم الشرقي (ترجمه

- إلى العربية د . إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألماني د . محمود حمدي زفروق) ،
دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ م .
- ٢ - الاشتراك في ترجمة كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) بتكليف من
المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة
١٩٩٣ م - ١٩٩٥ م .
- ٣ - مراجعة وتقديم كتاب : الإسلام والمسيحية من تأليف أليكسى جورافسكي - سلسلة
عالم المعرفة . الكويت ١٩٩٦ م .

فهرس

الصفحة	الموضوع
	تقديم للأستاذ الدكتور محمد البهى ٥
	مقدمة الطبعة الرابعة ١١
	بين يدى البحث ١٥
	باب الأول : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى ٢١
	الفصل الأول : موقف الإسلام من العقل ٢٨-٢٣
	١ - تمهيد ٢٣
	٢ - الإنسان في نظر الإسلام ٢٤
	٣ - العقل ووظيفته ٢٥
	٤ - تمهيد الطريق أمام العقل ٢٦
	الفصل الثاني : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى ٤٥-٢٩
	١ - الجانب الفكري ٢٩
	(أ) نظرية عامة ٢٩
	(ب) مبدأ الاجتهد ٣٢
	(ج) فكرة الوسطية ٣٣
	(د) نظرة الإسلام إلى التاريخ ٣٧
	٢ - الجانب التاريخي ٣٩
	(أ) التأثير الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى ٣٩
	(ب) التأثير الإسلامي في فلسفة العصر الحديث ٤٣
	باب الثاني : مدخل تاريخي - الغزالى : عصره ، حياته ، مؤلفاته ٦٠-٤٧
	الفصل الأول : المدارس الفكرية في عصر الغزالى ٤٩
	تمهيد ٤٩
	(أ) المتكلمون ٥٠
	(ب) الفلاسفة ٥٠
	(ج) الباطنية ٥٢
	(د) الصوفية ٥٤
	الفصل الثاني : حياة الغزالى ومؤلفاته ٥٦
	١ - حياة الغزالى ٥٦
	٢ - مؤلفات الغزالى ٥٨

الصفحة	الموضوع
٥٨	(أ) نظرية عامة
٥٩	(ب) المؤلفات الفلسفية
١٢٣-٦٣	الباب الثالث : مقارنة بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الفزالي وديكارت
٦٥	تمهيد
٦٧	الفصل الأول : الشك الفلسفى
٦٧	١ - المطلق التاريخي
٧٠	٢ - الشك الفلسفى والارتياحية
٧٣	٣ - الاستقلال العقلى
٧٥	٤ - العقيدة والشك الفلسفى
٧٨	٥ - شروط الفلسف
٨١	٦ - الشك المنهجى
٨١	(أ) الاعراف بوجود الحقيقة
٨٢	(ب) ماهية العلم
٨٤	(ج) حركة الشك
٨٦	(د) المعرفة الحسية
٨٨	(ه) المعرفة العقلية
٨٩	(و) الرؤيا
٩١	(ز) الشك الميتافيزيقي
٩٥	الفصل الثاني : التأسيس المطلق للعقل
٩٥	تمهيد
٩٦	الحل الفزالي :
٩٦	(أ) عرض الفزالي للحل
٩٧	(ب) نقد التفسيرات السائدة حتى الآن
٩٩	أولا : التفسير الصوفى
١٠٣	ثانيا : التفسير اللاعقلنى
١٠٥	ثالثا : التفسير الفلسفى :
١٠٥	١ - نور العقل
١١٠	٢ - معرفة الله
١١٤	٣ - معرفة الذات
١١٨	الحل الديكارتى
١٢٣	مقارنة ختامية

الصفحة

الموضوع

الباب الرابع : العقل و مجاله عند الغزالي	١٢٧
تمهيد	١٢٩
الفصل الأول : المعرفة العقلية	١٣١
١ - العقل والحواس	١٣١
٢ - المعرفة الضرورية الأولى	١٣٥
٣ - المعرفة التباينية	١٣٧
٤ - مشكلة السبيبية	١٤١
الفصل الثاني : علاقة العقل بالتصوف والنبوة	١٤٧
أولاً : العقل والتصوف	١٤٧
١ - التجربة الروحية	١٤٧
٢ - الإلهام	١٤٨
٣ - الإلهام بين الصوفية وأهل النظر	١٤٩
٤ - دور العقل	١٥٠
٥ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالي	١٥٣
ثانياً : العقل والنبوة	١٥٥
١ - إمكان النبوة	١٥٥
٢ - علاقة العقل بالوحى	١٥٥
٣ - أنواع العلم	١٥٧
٤ - العلم والاعتقاد	١٥٨
كلمة ختامية	١٦١
الكشف العام	١٦٥
مراجع البحث	١٧٣
أهم الأعمال العلمية للمؤلف	١٧٧
فهرس الموضوعات	١٨١-١٨٣

رقم الإيداع	١٩٩٨/٣٠٠٠
الرقم الدولي	ISBN 977-02-5551-3

١/٩٧/٣٤

طبع بمطبوع دار المعارف (ج . م . ع .)

يُعبر هذا الكتاب من الموسوعات الفكرية
الهامة التي تتناول الفكر الإسلامي والأوربي
شيء من الدقة والإمعان ، حيث يعرض مقارنة
علمية وأكاديمية بين الإمام الغزالى وديكارت .

فالكتاب تقريب للتفكير فى منهج البحث
لدىهما دون الادعاء بأن الثاني قد تأثر بالأول
وهو دفاع قوى عن معارضته الغزالى للفلسفة
الإغريقية بالخصوص ، فالغزالى قد واجه عدة
مدارس مختلفة فى عصره كما واجه المتكلمين
على اختلاف مذاهبهم فاستحق أن يكون حجة
الإسلام وناصر الفكر الإسلامي



دار المعارف

٠٠٣٤٠٤/٠١

