

البَابُ الثَّالِثُ

مقارنة

بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت

تمهيد :

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت^(١) ، فإننا لا نرمي من وراء ذلك إلى محاولة التأكد من تأثير ديكارت بالغزالي أم لا ، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما - وإنما الغرض هنا أن نبين أن الاتفاق في تفكيرهما - والذي يرتفع فوق كل الاختلافات التي يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما ، واختلاف الحضارة التي عاشا في ظلها - يمكن أن يفسر أساساً من المنهج الفلسفي نفسه لدى كل منهما .

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضاً مما يقوله أحد المفكرين المعاصرين عن ديكارت : « لقد كان ديكارت فيلسوفاً ، وإن المماثلين له فلاسفة »^(٢) . والفلسفة بهذا المعنى هدفها . هو الحقيقة التي لا تتجزأ ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه « ليس هناك شيء أقدم من الحقيقة »^(٣) فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد . وإنما يتحتم دائماً أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التحقق منها من جديد ، وفي إطار من الحرية .

وفي الفصل الأول من هذا الباب سنتحدث عن منهج الشك الذي اتخذه كل من الغزالي وديكارت طريقاً فلسفياً للبحث عن الحقيقة . وسيوضح في هذا المقام بوجه خاص أن شكهما

(١) رينيه ديكارت Rene Descartes فيلسوف فرنسي ولد في عام ١٥٩٦ م ومات في عام ١٦٥٠ م . يعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته ما يأتي :

- مقال عن المنهج . صدر عام ١٦٣٧ م .

٢ - تأملات في الفلسفة الأولى (١٦٤١ م) .

٣ - مبادئ الفلسفة (١٦٤٤ م) .

ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته :

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

(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين .

(ج) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدي .

ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية ١٠ - التأملات في الفلسفة الأولى ٢ - مبادئ الفلسفة ، وكلاهما من ترجمة الدكتور عثمان أمين ٣ - مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى . وأنا أعتد - في هذا الكتاب - في ترجمة النصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لديكارت على هذه الترجمات العربية ، وفي الوقت نفسه أذكر موضع هذه النصوص في مؤلفات ديكارت : Oeuvres de Descartes : نشرة Adam et Tannery التي صدرت في باريس في ١٢ جزءاً (١٨٩٧ م - ١٩١٠ م) . وأحيل أيضاً على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التي لم تترجم إلى العربية ، وأرمر هذه النشرة فيما يلي بـ (AT)

(٢) Alquié, Descartes, P. 170

(٣) الترجمة العربية للتأملات (القاهرة ١٩٥١ م) ص ٣٨ راجع AT,IX,p.6

الفلسفى يجب تمييزه بعناية من كل « ارتيائية » ، كما سيتضح كذلك أن المسلمة الأولى لفلسفتها هى الفكر المستقل ، وأن شكهما لا يجوز أن يفهم على أنه نوع من الزندقة .

وفى بداية الشك يعرض سؤالهما عن معرفة يقينية مطلقة ، وفى أثناء هذا الشك يتوصلان - بعد رفض كل علم أو معرفة حصلاً عليها عن طريق التقليد ، وبعد الشك فى المعرفة الحسية - إلى الشك فى كل معرفة عقلية وإلى الشك الميتافيزيقى المطلق ، الذى يجعل كل علم وكل إمكانية لمعرفة على الإطلاق امرًا مشكوكًا فيه .

وفى الفصل الثانى يعرض لكيفية التغلب على هذا الشك الفلسفى عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة . وهما تركز على مناقشة كيفية فهم ما عرضه الغزالي فى هذا الصدد ، ونقابل بين الشروح التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزالي وما توصلنا إليه من تفسير فلسفى .

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

الفصل الأول

الشك الفلسفي

١ - المنطلق التاريخي

عندما نقارن أحوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالي وديكارت ، يتضح لنا أن كلا منهما قد عاش في عصر انحلت فيه عرى وحدة 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 الفلاسفة 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 الهامة لذلك محاربة الإلحاد الذي كان منتشرًا في عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيايين من أسلحة عقلية .

وهكذا يمكننا أن نجد في هذه المخطوط الرئيسية شيئًا بين كلا العصرين ، ولكننا عندما نمنع النظر في أحوال كل من العصرين اللذين عاش فيهما كل من الغزالي وديكارت نجد هناك أيضًا فروقًا أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعًا خاصًا 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 أيضًا طوائف الفلاسفة . وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل في أن هذه الأمور إما أن تؤخذ مستقلة استقلالاً تامًا 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 الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف يوجه عام قائمًا على التقليد ، أي التسليم إما بنظرية الباطنية في الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين .

وقد عرف الغزالي أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد . ولم يجد في ذلك عوناً من جانب الفلاسفة ، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد . فقد أخذوا الفلسفة اليونانية - كما يقول الغزالي^(١) - دون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطو^(٢) ، وأصلوا التقاليد الإسلامية . فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يرهنون على مبلغ تفوقهم العقلي على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزالي يبين لهم أنهم بذلك يقعون في ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لأنهم - كما يقول الغزالي متهمكاً - قد بدلوا فقط تقليداً بتقليد ... وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال . فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتد تقليداً ، بالسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحققاً^(٣) .

أما عن عصر ديكرت فقد اتمم بوجه خاص بالاكتشافات الهامة في مجال العلوم وشروحها^(٤) مما شكك في الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام^(٥) .

وفى حين أن مسعى الغزالي من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذي عاش فيه ، فإن اهتمام ديكرت - طبقاً لمشكلات عصره العقلية - كان ابتداءً من نوع علمي نظري خالص ؛ فأتجهت همته إلى البحث عن علم كلي شامل^(٦) يستطيع في النهاية أن يصل أيضاً إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط deduction والحدس^(٧) intuition . وقد تصوره ديكرت علماً جديداً يكون في مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شيء^(٨) ، متخذاً من العقل سبيلاً للحصول على كل المعارف . ولكن فكر ديكرت صار فيما بعد أكثر عمقاً حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقي . وهنا أيضاً ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة

(١) انظر التهامت ص ٣٨ .

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

(٣) التهامت ص ٣٨ .

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

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

(٦) ATIX, p. 360 .

(٧) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

(٨) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

له مطلبًا هامًا^(١) استمر يؤثر في طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ ثم توصل ديكارت - الذى كان يرى قبل ذلك أن العلم الذى يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل - إلى معرفة أن هذا العلم ، على عكس ما كان يظن ، يتأسس الآن فى الله . يقول ديكارت :
وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعمدان على معرفتنا للإله الحق ،^(٢)

وهكذا فإنه إذا اختلفت أيضا المشكلات التى كانت تمثل نقطة الانطلاق عند كل من الغزالي وديكارت فى بحثهما عن الحقيقة ، فإنهما على الرغم من ذلك يشتركان فى الطريقة الفلسفية الحقيقية التى قادتهما فى النهاية إلى التوصل إلى الحل المطلوب . وعلى أساس من التأمل الفلسفى الحقيقى يمكن العثور على الإجابة الفلسفية لمشكلة الحقيقة .

وإذا أكدنا هنا أن الغزالي قد عاش فى عصر مختلف تمامًا عن عصر ديكارت ، وفى ظل حضارة أخرى فإننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه كان واقفًا تحت ضغط فكرى معين ، وإنما نقصد فقط الإشارة إلى أنه من أجل ذلك قد تلقى مهمة أخرى .

فالغزالي كان أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره ، تلك العقلية التى اتخذها فقط نقطة انطلاق لتتلمسه ، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالي تتمثل فى تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلى . وفى ذلك يقول الغزالي فى كتابه ميزان العمل : « فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحوالك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال ... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب ، فهاهيك به نفعًا ،^(٣)

(١) ATIX, p. 13

(٢) لترجمة العربية لتأملات ص ٢٠٨ ، انظر ATIX, p. 56

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩

٢ - الشك الفلسفي والارتيابية

يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمراً ضرورياً في أثناء التطور العقلي ، وذلك لأن الشك وحده هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً . يقول الغزالي في ذلك : « الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يصبر ، ومن لم يصبر بقي في العمى والضلال ،^(١) .

وينبغي أن يكون واضحاً أن الشكوك التي يتحدث عنها الغزالي هنا تختلف تماماً عن الشك الارتياحي ، وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتياحي ، وإنما هي شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، وتحاول أن تجد لها أساساً راسخاً .

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

وهكذا يتعلق العقل بما هو عقل بالحقيقة في كل أعماله - لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلك ، وهكذا أيضا يحدث في كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواعي والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

والفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذي يبدأ فقط بالفلسف ، وإنما هو الذي يستمر في مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وفي بداية الطريق الفلسفي يأتي الشك الفلسفي ، الذي يعد وسيلة للبحث عن الحقيقة ، ويختلف بذلك اختلافاً جوهرياً عن الشك الارتياحي الذي يعلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضا الاعتراف بإمكانية هذا الخروج . وبهذا التوضيح نكون قد طرقتنا الموضوع الذي شغل حياة الغزالي منذ صباه ، وطبع تطوره العقلي بصورة حاسمة .

فالغزالي يروى لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقاً من واقع ما كان منتشرًا في عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التي تدعى كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة ، وهذا أمر لا يمكن

(١) المرجع السابق .

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

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

وفي حماس بالغ اتجهت همه الغزالي لدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة في عصره ، كما يقول هو عن نفسه ، « ولم أزل في عنقوان شبابي منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخدور وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل »^(٢) .

وهذا التشبيه بالبحر العميق - الذي استخدمه الغزالي في هذا النص - له نظير عد ديكارت . فهو أيضاً يتحدث - في مناسبة الشك الفلسفي - 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 الارتياحية بشتى صورها ، هذه الارتياحية التي تستمد كل حجتها من واقع الحقائق الكثيرة التي تبدو في الظاهر مقنعة ، وهي في الحقيقة مناقضة لبعضها . وكما سبق أن فعى السوفسطائيون قديماً من رفض للحقيقة في المجالين النظري والعمل ، فقد كان لهم نظير في عصر ديكارت . وكان مونتيني Montaigne - بوجه خاص واحداً من هؤلاء الارتياحيين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصل إلى الحقيقة .

وقد كان هناك أيضاً ممثلون للاتجاه الارتياحي في عصر الغزالي - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وكان الغزالي على علم بتناقض الارتياحيين الذي يتمثل في اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال في حين أنهم في الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ .

(١) المنقذ ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٦٥ وما بعدها .

(٣) ATX, p. 512 ، انظر في هذا الصدد أيضاً خطاب ديكارت إلى بلزك في عام ١٦٣١ م (راجع Alquie

في كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضاً AT IX, p. 18

يقول الغزالي : د .. فالموَفسطائي كيف يناظر ، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ ،^(١) .

كما يصور الغزالي حالة هؤلاء الذين د يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها ،^(٢) بقوله :

د هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل . فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنوناً ، والجنون فنون ،^(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 جباله ، وجعله يتغلب عليه . فقد كان لدى الغزالي سلاح حاسم في معركته مع الشك وهو « إرادة الحقيقة » التي كانت تقود عقله الناقد ، وتغرس في نمسه الشجاعة ، وتمنحه القوة للثبات في وجه المخاطر والعقبات التي تعترض طريقه في سبيل البحث عن الحقيقة ، والتغلب في النهاية على هذه العقبات . ويمكن القول بأن حب الغزالي للحقيقة كان طوق النجاة الذي ساعده على الوصول إلى بر الأمان . ويصور لنا الغزالي في (المنقذ) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطراً عليه منذ صباه وكيف توصل في وقت مبكر إلى استقلال عقل حقيقي فيقول : « وقد كان العطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي ، لا باختيارى وحيلى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا»^(١) .

فإذا رأينا الغزالي هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذي كان يملك عليه أقطار نفسه ، ويعدّه فطرة وضعها الله في جبلته ، اتضح 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 العقلي ؛ وبذلك حرر الغزالي نفسه نهائياً من كل روابط التقليد والتبعية العقلية 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 يرأب ... »^(٢) . وكثيراً 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 أخى أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل معيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء . ثم انظر ببصرك ، فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً »^(٤) .

(١) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٧ .

(٣) ميران العمل ص ٢٢٨ .

(٤) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة الرسائل التراثية من تصانيف الإمام الغزالي -

مكتبة الجندى) ، انظر ميران العمل ٣٣٩ وميعار العلم ص ٢٣٨ .

ويذهب ديكارت أيضًا إلى تشبيه الإنسان الذي لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عد المشى بل يعض عينيه ويستترشد بشخص آخر^(١). كما يشير إلى أن الفلاسفة لا تحلب السرور بالمعرفة فحسب، بل هي أيضًا ضرورية لهداية الإنسان وإرشاده في الحياة.

وكما رأينا أن أهم السمات التي تميز فلسفة الغزالي وتطوره العقلي تتمثل في التحرر من كل تبعية عقلية، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يحدنا عن توصله في وقت مكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق التبعية العقلية: «فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقادًا جازمًا في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدرتنا على التعقل»^(٢).

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

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

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نقول: إن الاستقلال العقلي كان المسلمة الأولى لفلسفة كل من الغزالي وديكارت.

(١) انظر لترجمة تعريبية لمبادئ الفلاسفة ص ٤٨ / ٤٩، وراجع: AT, IX-2c, p. 3.

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

(٣) المرجع السابق.

(٤) «بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري» هو عنوان مؤلف صغير لديكارت، يعتقد أنه قد أنه بعد التأملات ومبادئ الفلاسفة، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف. ونشر لأول مرة كما هو في عام ١٧٠١ م مع كتاب (هداية العقل) الذي لم ينشر أيضًا 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 وقفة خاصة هو : إلى أى مدى أثبت كل من الفيلسوفين أيضاً استقلالاً فيما يتعلق بأمور العقيدة ؟

أما ما يتعلق بالغزالى فقد سبق أن أشرنا^(١) إلى أن نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظراً لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة فى عصره ، الأمر الذى جعله ينفذ عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وجعله فى الوقت نفسه أيضاً يرفض العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عمقاً نظراً لما رآه من وجود أديان مختلفة ، وما هو متبع فى طريقة اعتناقها ؛ فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء فى فترة تربيته : « إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان 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 يستتج - فى مثل هذه الأحوال - عدم وجود شىء ما من مجرد احتمال الشك فى هذا الشىء ، وهذا خطأ منطقي ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافى ، ويتمحل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخاطيء لم يكن ممكناً أن يجد قبولاً عند الغزالى صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية أخرى فإن الغزالى لم يكن يرضى لنفسه أيضاً أن يهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التى يواجهها الآن ؛ فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللاأدرى لم يكن يتفق وعقلية الغزالى . وإذا كان هذا الموقف اللاأدرى 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 أيضاً بالطريقة التى 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) نظر ما عرضناه فى الشك الفلسفى والارتيابية وفى الاستقلال العقلى .

(٢) المتقد ص ٦٨ .

العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتميز 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 تمامًا من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير المحصنة وذلك برجوعه عن كل التعاليم التي حصل عليها عن طريق الأساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية ، ولكن اتضح له فيما بعد - كما سنبين ذلك بالتفصيل - أنه كلما ازداد تفكيره عمقًا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعًا لتمتد إلى كل المجالات التي تفصل بينه وبين « حقيقة الفطرة الأصلية » التي يسعى إليها .

ولكن ما هو الموقف الذي اتخذته الغزالي من العقيدة ؟ هذا سؤال لا بد لنا الآن من الإجابة عليه :

لقد وضع الغزالي العقيدة موضع التساؤل نظرًا لاعتبارت خارجية تتمثل في وجود أديان مختلفة ، وعقائد متعددة . ولكن الغزالي لم يفض يديه لذلك من العقيدة ، ولم ينهها صراحة ، أي أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقي زنديقًا . فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوي للبحث عن الحقيقة . وقد توصل الغزالي فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندًا 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 التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها ،^(٢) .

أما ديكرات فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التي كانت له عند الغزالي . وقد وصف ديكرات الشك بأنه « وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ،^(٣) .

وإذا تبين لنا أن شك ديكرات لم يكن في الواقع شك زندقة والحاد ، وإنما كان طريقًا فلسفيًا اختاره وسلكه وعلمه ، فإن ذلك يمكن أن يؤدي بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكرات التي نثار حولها نزاع كثير . وسنعمد في توضيح ذلك على ما عرضه ديكرات نفسه .

إن ما يهمه - كما يقول - هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ، أي الحصول على معرفة الحقيقة ، تلك المعرفة التي يدركها العقل بيقين قطعي مطلق . ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى

(١) المقدم ص ٦٨ .

(٢) المقدم ص ١٢٥ .

(٣) من خطاب ديكرات إلى بويندك Buitendijck (عام ١٦٤٣ م) : ATIV, p. 63 .

عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة ، وهذا يعنى عدم مد الشك إلى الحياة اليومية ، حيث يتحتم على المرء - فى أغلب الأحيان - أن يقع 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 - مقتنعاً بصحة العقيدة (وأيضاً بصحة القواعد الخلقية) ، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب ،الذى يسعى إليه . وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطرى - أى عن طريق فلسفى خالص - إلى معرفة الحقيقة ، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

فإذا كان الغزالي يسعى إلى الحصول على معرفة حقة ، وذلك بالرجوع إلى « حقيقة الفطرة الأصلية » فإن مسعاه فى ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت فى رجوعه إلى « قوة العقل الفطرية » . وهذه القوة الفطرية يمكن أن يساء استخدامها وتوجه توجيهاً غير سليم يبلغ بها إلى مرتبة العجز ، وذلك يكون فى العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة أيضاً ؛ وبوجه عام يكون نتيجة للتبعية فى الاعتقاد والفكر ، وخصوصاً فى مرحلة الطفولة ، تلك التبعية التى تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم .وفى هذه الحالة الأخيرة يظل الإنسان مصراً فى النهاية على الجهل .

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

(١) ATIX-2c, p. 26

(٢) AT VI p. 28

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

٥ - شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا - وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيين النظرية والعملية - تتطلب نوعاً من الزهد العقلي أو التجرد ، وهذا يعنى تحرير العقل من كل الأحكام السابقة ، أى من الأحكام القائمة على أسس غير كافية ؛ وهى تلك الأحكام التى يحصل عليها المرء - كما يقول ديكرت - « من الخواس أو بوساطة الخواس »^(١) (وهى الأمور التى تعلمها من والديه ومعلميه الخ بوساطة حاسة السمع)^(٢) .

ويذكر الغزالي أيضاً باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد^(٣) ، وديكرت يعنى الشيء نفسه حين يقول : « ... إنى لا أنصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتاتاً لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معى تأملاً جدياً ، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الخواس ، وأن يخلصوها تخلصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ، وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً »^(٤) .

ويذكر الغزالي ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطيء تعكر صفو العقل وتوجب عن الناس رؤية الحقيقة الخالصة ، وتمثل هذه الأمور الثلاثة فى الوقوع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظنونات ، أو الاهتمام بأغراض الجدل والانصراف عن البحث الجدى عن الحقيقة .

وفى ذلك يقول الغزالي :

« ... وحقيقة الأمور وراء الخواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة المظنونات ، وعلى بعضهم أغراض الجدل ، فأعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل »^(٥) .

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

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

(٢) ATVP. 146

(٣) انظر مثلا القسطاس المستقيم ص ٧٩ حيث يقول إن من بض عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح نصيحته .

(٤) الترجمة للتأملات ص ٤٩/٤٨ ؛ AT VII, p. 9 انظر أيضاً : ATIX, p. 125 f

(٥) المعارف العقلية ص ٩٨ .

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

وقد توصل الغزالي عن طريق خبراته طوال حياته التي منحها للعلم والبحث عن الحقيقة - إلى الاقتناع بأن الجهل يمثل في الغالب - كما يقول - مرضًا مستعصيًا ، وأن هناك قسمًا كبيرًا من يبر المشتغلين بالعلم قد منى بهذا المرض ، ولهذا فإن الأول ألا يدخل المرء مع أمثالهم في نقاش . يقول الغزالي 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 حمله وبغضه ، فكلما تجيبه بأحسن الجواب وأفصح وأوضحه لا يزيده ذلك إلا بغضًا وعداوة وحسدًا . فالطريق ألا تشتغل بجوابه .. فينبغي أن تعرض عنه وتتركه مع مرضه ... والثاني أن تكون علته من الحماسة وهو أيضًا لا يقبل العلاج .. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمانًا قليلًا ويتعلم شيئًا من العلم العقلي والشرعي فيسأل ويحرض من حماقه على العالم الكبير الذي أمضى عمره في العلوم العقلية والشرعية . وهذا الأحمق لا يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضًا مشكل للعالم الكبير . فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماسة ، 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 عاقلًا فهما لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال ، ويكون طالبًا للطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعننت وامتحان . وهذا يقبل العلاج . فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله ، بل يجب عليك إجابته ،^(١) .

ويرى الغزالي أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا « الذين هم قوة القرينة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس ،^(٢) .

وقد كان ديكرت أيضًا يرى أن التفلسف يتطلب شروطًا عقلية وخلقية .

ولهذا يشير إلى أنه قد كتب « تأملاته » لعقول قوية ثابتة *solidioribus ingeniis* كما يتحدث أيضًا في « مقال عن المنهج » عن طريقه الفلسفي الذي لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه كل الناس ؛ ويشير ديكرت إلى طبقتين من العقول ليست لهما القدرة على ذلك : « هذان الصنفان هما : أولاً : الذين لا اعتقادهم في أنفسهم من الحدق فوق ما هم لا يستطيعون أن يمتنعوا أنفسهم من التهور في أحكامهم ، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها

(١) أيها الولد ص ١٢٧ / ١٢٨ (ضمن مجموعة : القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي) .

(٢) معارج القدس ص ٢١٠ .

بنظام ، ومن ثم فإنهم إذا اتخذوا حرية الشك في المبادئ التي تلقوها ، والابتعاد عن الطريق العام ، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذي 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 يقتنوا باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أحسن^(١) .

وقد اتضح لنا مما تقدم أن الفيلسوف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلفية شرطاً آخر يتمثل في الاستعداد المبدئى للتحرر من كل الأحكام السابقة ، والاستعداد أيضاً لاتباع احكام العقل ، لأن العقل وحده هو الملكة المؤهلة لمعرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالي : « فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه ، وفي تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت^(٢) .

وهذا يوضح لنا مدى الصعوبات الهائلة التي تعكر صفو العقل ، وتقف في وجه الرؤية العقلية الخالصة ، لدرجة أن التعلب على كل هذه الصعوبات ، والتجرد عن غشاوة الأوهام والخيالات ، لن يبلغ كماله - فى نظر الغزالي - إلا بعد الموت .

(١) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥ : ١٢٦ ، 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 فلسفي يتفقان في أسسه ، وإن كانا يختلفان إلى حد ما في طريقة عرضه ، وهذه الوسيلة هي الشك المنهجي والتحليل الفلسفي^(١) .

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

وهذا المنطلق الحقيقي للفلسف 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 عن طريق فلسفي خالص .

(١) انظر في ذلك : ATX, p. 373, 576

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

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

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

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

وهنا نجد أن المعيار الحقيقي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الحقيقة نفسها ، وذلك لأنها لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها ، وإلا 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 دائماً حاضرة ، فإنها في الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع لمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها^(٢) ، أما الحقيقة التي يملكها المرء عادة في حياته العملية ، والتي لم يحصل عليها عن طريق التفلسف ، 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 محتلطة بحالات وضلالات وأوهام .

وليس معنى ذلك أنها أخذت دون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر ، ولكن الطريقة التي يمارس بها المرء هذا التفكير في حياته العملية ، وبوجه خاص المدى الذي يصل إليه هذا التفكير ، شيء مختلف عما يحدث في الفلسفة . فالفيلسوف لا يكفى 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 تقريبياً 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 يدعي لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع . كما أن منهج الاستنباط Deduction بدوره لا يستطيع أيضاً أن يقدم هو الآخر حلاً كافياً لمشكلة الحقيقة ، وذلك لأن العام الذي يجب أن يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التي يبحث المرء عنها . وهكذا فإن التأسيس النهائي للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع Reduction كل شيء إلى مبدأ أول يؤسس كل شيء . وهذا هو الطريق الذي سلكه كل من الغزالي وديكارت .

ب - ماهية العلم

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

(١) Fichte. op. cit VI, p. 115.

(٢) انظر أيضا الشدرات الماثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ في .

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

العلم وتبريره وشرعيته ، وقادتهما في النهاية إلى المبدأ الأعلى . يقول الغزالي : « إنما مطلوب العلم بمقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ،^(١) . وبذلك أعطى في جملة قصيرة تخطيطاً لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت في « القواعد » - أي قبل تأسيسه للميتافيزيقا في « التأملات » - إن الأداة الحقيقية 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 فلسفي عام . فإذا ادعى في « المقال »^(٤) أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن « عقليته المتوسطة » فإنه بذلك يناقض البناء الأساسي لتعاليمه ، ويناقض أيضاً أقواله الأخرى عن منهجه^(٥) ، ولهذا فإن ما يقوله عن المنهج في « المقال » يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه ، أو إفصاح عن موقف مؤقت في بداية طريقه الفلسفي .

وعندما بحث الغزالي وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقت إجابتهما عن هذه المسألة . وهذه الإجابة تتمثل في أن العلم الحقيقي يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك . يقول الغزالي في ذلك : « العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ،^(٦) .

فالعلم اليقيني - بناء على ذلك - يمتاز بميرتين هامتين ، أولهما : أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالاً لأي لون من ألوان الشك أو الارتياب في انكشاف المعلوم ؛ وثانيهما : أنه يقين يبعد تماماً أي فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأي شكل من الأشكال .

ويتحدث الغزالي في كتابه « محك النظر ، عن العلم اليقيني ، ويوضح اليقين بقوله : « أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله ، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال أحدها : أن تتيقن وتقطع به ، وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع (المرء) بأن قطعه به صحيح ، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز الغلط لا في يقينه بالقضية ولا في يقينه الثاني بصحة يقينه ، ويكون فيه آمناً مطمئناً

(١) المقدم ص ٦٨ وما بعدها .

(٢) انظر : ATX, p. 398 .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧١ وما بعدها .

(٤) انظر : ATVI, p. 3/4 .

(٥) راجع على سبيل المثال : ATX p. 371 ff. : ATIX p. 6/9 .

(٦) المقدم ص ٦٩ .

قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة ، وإن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين (في وقت واحد) ، وإن شخصين لا يجمعان في موضع ونظائر ذلك ..^(١) .

ويتفق هذا مع ما يراه ديكرت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقي . ولهذا يوصى كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً . يقول ديكرت في ذلك : د ... ولكن ما دام العقل يقتنع من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينة الفساد ، فيكفيني لرفضها جميعاً أن يتيسر لي أن أجد في كل واحد منها سبباً للشك ،^(٢) .

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

وبعد أن توصل كل من العرالى وديكرت إلى معيار للعلم اليقيني بدءاً في فحص كل الآراء التي لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأى حال من الأحوال ، أى معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق . وهنا يحب التخلّى عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى فى النهاية إلا المعارف اليقينية . ويشبه ديكرت ذلك^(٣) بما يفعله المهندس المعمارى عندما يريد أن يقيم بناء ثابتاً ، حيث يعمد إلى الحفر فى المكان المطلوب إقامة البناء فيه ، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل فى النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .

ج - حركة الشك

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

(١) عك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضاً التصصى ص ٤٢ وما بعدها .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ ، AT IX, p. 14, ٧٠

(٣) انظر : AT VI, p. 536 f

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

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

وفى ردوده على « الاعتراضات » يقول ديكرت إن على القارئ أن يمارس الشك فى استقلال^(٣) ، وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى يقين حقيقى ، أى إلى يقين ميتافيزيقى يتحدث من أعماق الشخص نفسه ، حيث لا يستطيع مجرد الارتباب العشوائى أو مجرد الفحص العقلى أن يصل إلى هذه الأعماق . ولهذا أكد كلا الفيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعى ، بل يكون فى الوقت نفسه أيضاً يقيناً ذاتياً ، أى يقيناً يستولى على كيان الشخص كله . ومن أجل ذلك دعا الغزالي وديكرت إلى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يمثل فى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية - كما عرضت فى « التأملات » - نجدها بعينها عند الغزالي مع اختلاف يسير ؛ وإذا جاز لنا أن نرمز لشخص الإنسان بدائرة فإننا يمكن أن نقول : إن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند محيط الدائرة ، عند شهادة الحس ، لكى تندفع بعد ذلك فى نهاية الأمر إلى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الإنسان جذوره .

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

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٨ ، انظر أيضاً ميزان العمل ص ٤٠٩ .

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

(٣) انظر فى ذلك : ATIX, p. 103f .

والبناء الأساسى لحركة الشك عند الغزالي وديكارت بناء واحد ؛ فنحن نتيين عند كل منهما مراتب متعددة للشك وهى : الشك فى المعارف الحسية ثم الشك فى المعارف العقلية الأولية ثم فى النهاية الشك فى الواقع كله على الإطلاق ، وما يتصل بذلك من حجة النام ، وتصور شيطان مخادع 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 الغزالي وديكارت الشك المنهجي ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هى صورة مقصودة ، وتجيز للمرء أن يستخلص منها نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة إخبار عن تجربة شخصية ، وهذا يصور رأيهما فى الفلسفة على أنها قبل كل شيء تفلسف ، وهذا يعنى أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصى وتجربة حية ، وليست مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظرى بحث^(١) .

وقد كان للطابع الشخصى لما عرضه كل من الغزالي 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 الاحتذاء بهما ، وتشجيعه على سلوك سبيل الشك حتى يستطيع أن يتغلب عليه فى النهاية ، ويصل إلى اليقين المطلوب . وقد بين كل من الغزالي وديكارت من خلال تجربتهما مع الشك أن التغلب على هذا الشك أمر ممكن . يقول الغزالي بعد أن انتهى من عرضه لمنهج الشك :

« والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجهد فى الطلب . حتى ينتهى 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 الغزالي وديكارت لم يستطيعا التوصل إلى إجابة كافية عن سؤالهما عن « حقائق الأشياء » ، ولهذا تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر عن ماهية العلم ، والآن تتقدم المعارف الحسية

(١) انظر فى ذلك أيضا فيشته (المرجع 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 . فالخاطر فى وسعه أن يبين فقط شروط المعرفة ؛ وهذه الشروط يجب أن يفلحها كل فى نفسه بنفسه ، وأن يكرس لهذا العمل حياته العقلية بكل نشاط ، وحينئذ سوف يصل إلى المعرفة بنفسه دون حاجة إلى عمل أى شيء آخر .

(٢) المنقذ ص ٧٥ .

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

فالغزالي يتحدث فى « معيار العلم » - أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة - عن خداع الحواس . ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدًا ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنائير منثورة على بساط أزرق ، فى حين أن العقل يبراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا .. الخ^(١) . فإذا قارنا ما عرضه الغزالي هنا فى « المعيار » بما عرضه بعد ذلك فى « المنقذ » فإننا نجد أنه لا يقتصر فى « المنقذ » على ذكر أمثلة لخداع الحواس ، بل يبين لنا - زيادة على ذلك - كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك فى المعرفة الإنسانية بصفة عامة .

ويقرر الغزالي فى « المنقذ » أن الحواس تخدعنا وأن المعارف الحسية - بناء على ذلك - عارية عن اليقين ، ولهذا فلا يمكن أن تعد علمًا حقيقيًا . وفى ذلك يقول الغزالي : « من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من الحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكليديًا لا سبيل إلى مدافعه . فقلت قد بطلت الثقة بالحواس أيضًا ،^(٢) .

وفى هذا الصدد يقول ديكرت أيضًا : « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس . غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ،^(٣) .

ثم يتحدث ديكرت بعد ذلك عن خداع الحواس أحيانًا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدًا والبعيدة جدًا عن متناولنا . ومثل هذا نجده عند الغزالي فى كتاب المستصفى^(٤) حيث يشير إلى

(١) معيار العلم ص ٦٢ .

(٢) المنقذ ص ٧١ .

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

(٤) ص ٤٥ ، انظر أيضًا معك 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 أننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضاً حيث يقول إن لديه فكرتين متباينتين عن الشمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك^(١) . كما يشير في موضع آخر إلى أن من الغريب أن لهيب شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثراً أقل مما يحدثه النجم^(٢) .

هـ - المعرفة العقلية

لقد رأى كل من الغزالي وديكارت ما تنطوي عليه المعارف الحسية من خداع وشكوك ، ولهذا قررا رفضها بصفة مبدئية وعدم الاعتداد بها في عملية بحثهما عن الحقيقة ، وذلك انطلاقاً من المبدأ الذى ارتضياه ، والذى يتمثل فى عدم الاعتراف بصفة العلم اليقيني إلا للمعرفة المستمدة من مصدر موثوق وغير قابل للشك على الإطلاق .

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

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة - فقد تبين أن الشك فى المعرفة - الذى بدأ هجومه فى مجال المعارف الحسية - يجد نفسه الآن قادراً على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله . وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه . ويصور الغزالي ذلك قائلاً : « فقلت المحسوسات : بم تأمن أن تكون تفكك بالعقليات كتفكك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ »^(٤) .

صحيح أن الشك - الذى وجد فى مجال المعارف الحسية نقاط هجوم كافية - لا يستطيع هنا أن يوجه هجومه بطريقة مباشرة إلى المعارف العقلية الأولية ، ولكنه يستطيع أن يعلن عن نفسه

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٣ ؛ انظر : ATIX, P. 31

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

(٣) المنقذ ص ٧٢ .

(٤) المرجع السابق .

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

ومن خلال هذه النظرة العميقة يفتح عمق لا قرار له . إذ يبدو أن الشك قد اتسع نطاقه عن طريق هذه الأفكار إلى مدى ليست له نهاية .

أما ما يتعلق بآراء ديكرت فى الشك فى المعارف العقلية فنود أن ننبه إلى أن هذا الشك فى المعارف العقلية يظهر عند ديكرت فى علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقى ، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتى دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة الإله المضل *deus mendax* عند ديكرت (٢) .

و - الرؤيا

إذا كانت وحدة العالم قد انحلت - عن طريق التشكك المشار إليه فى المعارف الحسية والعقلية - إلى أجزاء متفرقة تمثل فى خبيرات خداعة وغير يقينية ، فإن هذه الوحدة تبدو الآن فى حالة انهيار تام وتتحل إلى عدم عن طريق التأمل فى ظاهرة الرؤيا ، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التى كانت لاتزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع أيضاً أن يسلم من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذى يحيط هنا بكل شىء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . « والحجة » التى تشكك هنا فى الواقع كله تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقاً ، وتظهر عند الغزالي فى الصورة التالية : « وأيدت (الحسوسات) إشكالها بالنام وقال : أما تراك تحقد فى النوم أموراً وتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فعلم أنه لم يكن لجميع تخيلاتك أصل وطائل ؟ » (٣) .

فالغزالي هنا يتأمل فى حالة الرؤيا ، حيث تنخفض فيها قدرة الإنسان على المعرفة ، فالوعى يكون مغزولاً ، ويصير النائم خاضعاً لما يحدث فى أثناء الرؤيا من تخيلات معتقداً أنها حقائق ،

(١) المقدم ص ٧٢ .

(٢) انظر فيمائل فصل : الشك الميتافيزيقى .

(٣) المقدم ص ٧٢ .

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

وبعد إيراد الغزالي لهذه « الحجة » من جانب المحسوسات والتي على أساسها يكون كل ما يراه المرء في النوم له اعتباره فقط في حالة المنام - نرى الغزالي يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضًا على المعرفة الحسية والعقلية ويتساءل عما إذا كانت هذه المعارف أيضًا صادقة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة؟ ثم يدع المحسوسات تستمر في اعتراضها : « ... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . »^(١) .

إن اتهام حالة اليقظة لحالة النوم بالكذب قد دفع الغزالي إلى التساؤل على لسان المحسوسات - عما إذا كانت هناك حالة أخرى ممكنة تملو 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 المعارف العقلية ، هذا الشك الذى نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك أيضًا عن احتمال وجود درجة أخرى للمعرفة فوق العقل إذا تجلت كذبت العقل فى حكمه .

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

أما ما يتعلق بديكارت فإن تطور الشك عنده ينطوى على بعض الخصائص ، وذلك بجانب ما سبقته الإشارة إليه من الاتفاق مع الغزالي فى البناء الأساسى الذى يمثل بوجه خاص فى النزوع نحو المبالغة فى التطرف . فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت - مثل الغزالي - إلى الشك فى الواقع بصفة عامة . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير فى كيفية التمييز بين اليقظة والمنام ، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، ويؤدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائمًا أو مستيقظًا؟ وينتهى ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شئ يقينى عن وجود الأشياء ، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علومًا معرضة لتلك 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. 140

وهي مسألة رئيسية في تفلسفه . وذلك لأن العلم الذى يسعى إليه أصلاً ليس علماً جزئياً بالمعنى الحديث ولكنه علم كل شامل للجانبين النظرى والعملى معاً . وقد ظل الهدف المتمثل فى العثور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطراً على ديكرت حتى النهاية^(١) .

ز - الشك الميتافيزيقى

لقد تحدث ديكرت عن الشك الميتافيزيقى وعرضه فى صورة نموذجية . ولهذا سنبدأ بعرض ديكرت لهذا الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأى الغزالى فيه .

لقد رأينا أن (حجة المنام) قد أبتت لديكرت على أولية ويقين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر فى أن الله - الذى يعتقد ديكرت فى وجوده اعتقاداً راسخاً فى ذهنه منذ زمن طويل - ربما جعل هذا العالم فى مجموعته غير موجود على الإطلاق ، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك . ويفكر ديكرت فى أنه - مثلما هو مقتنع بأن هناك أناساً آخرين يضلون فى أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية - ربما يخدع نفسه أيضاً عندما يشتغل بالرياضة ، ويجمع - مثلاً - اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكرت إنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضاً أن يرى الإنسان نفسه أحياناً خاضعاً للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك فى نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقاً فى وجود الله .

وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكرت - كما هو أيضاً بالنسبة للغزالى - دافعاً إلى الشك فى العقل ، غير أن ديكرت هنا لا يعتمد فقط - مثل الغزالى - على خداع الحواس بوجه خاص ، بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخداع . ومن خلال تأملاته فى الشك فى وجود الأشياء والشك فى الحقائق العقلية الأولية انتهى ديكرت أيضاً إلى الشك فى كل شيء ، وأصبح يرى - كما يقول - أن فى الإمكان الشك فى كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً^(٢) .

وقد ظل ديكرت فى أثناء تأملاته ويحته عن الحقيقة حريصاً على مبدئه فى الامتناع النظرى عن قبول الحقائق التى لا تستطيع أن تبرهن على يقينها . وذلك لأن كل ما يهمه الآن - كما يقول - لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة^(٣) . ولهذا يرفض ديكرت كل ما حصل عليه حتى الآن من

(١) انظر فى ذلك المرجع السابق ص ١٣ .

(٢) انظر فى ذلك : ATIXP. 17

(٣) المرجع السابق ، إن ما ذكره ديكرت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كل شامل للتأين النظرية والعملية . لأنه لا زال يبحث عن الأساس الذى يبنى عليه هذا العلم ، وحين يجد هذا الأساس فسيكون أساساً للعلم الشامل للجانب النظرى والعمل معاً .

علم ، ويعتمد الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده إلى دعوى الروح الخيىث (genius malignus) أو الشيطان المخادع . يقول ديكارت : « واذن فسأفترض أنه ليس الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - الذى يضلى ، بل شيطان خيىث ذو مكر وبأس شديد قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى ،^(١) وفيما بعد يصل ديكارت فى تأملاته إلى إحلال ما يسمى بالإله المضل (deus mendax) محل الشيطان الخيىث (وهما تماثلان فى واقع الأمر)^(٢) .

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

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

وقد أشار الغزالي فى « المنقذ » إلى الشك الذى يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانحداع عن طريق السحر - وذلك عند تعريفه للعلم اليقيني - حيث يقول : « الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب عن كيفية قدرته عليه : فأما الشك فيما علمته فلا ،^(٤) .

كما يتحدث الغزالي أيضاً فى كتابه « محك النظر »^(٥) عن اليقين الحقيقى الذى يجب أن يصمد أمام الشك الميتافيزيقى . ويذكر هنا أنه يشترط فى العلم اليقيني عدم تأثره بأى شىء ولو كان هذا الشىء معجزة نبوية . فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقيني فإنها لا تستطيع أن تزلزله أو تنال منه . فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنبى من أنبيائه عن سر يناقض هذا العلم اليقيني ، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجرداً عن أى يقين حقيقى بالمعنى المطلوب - كما يقول الغزالي

(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) المنقذ ص ٦٩ .

(٥) محك النظر ص ٥٥ .

وفى « المنقذ » يتحدث الغزالي صراحة عن فكرة إله الذى يضل عباده ، بعد أن يكون الغزالي قد تقلب 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 الغزالي باختصار إلى سؤال الإضلال - من جانب الله لعباده - قائلاً : « وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور »^(١) .

أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالي فى مؤلف آخر وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية . ونص عبارة الغزالي فى هذا الصدد كما يلى : « ... فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه .. فبم نعلم صدقه ، فقله . يلبس علينا ليغويننا ويهلكنا »^(٢) .

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

ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالي فى قدرات العقل الذى اختص به الإنسان ناتجاً عن طريق التأمل فى المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق « حجة » 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 تلو العقل ، أى احتمال ظهور حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذيبها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعارف) - وهذه الفكرة ليس لها نظير عند ديكرات فى عرضه لهذا الموضوع . فقد تفرد الغزالي بهذه الفكرة التى تعتمد على اشتغاله بالتصوف .

(وهنا يجب أن نلفت النظر إلى أن اشتغال الغزالي بالتصوف قد تم أيضاً بمساعدة العقل)^(٤) . وفى تكملة النص الذى سبق أن أوردناه عن حالة اليقظة الجديدة - التى إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقله خيال لا حاصل له - يقول الغزالي : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم

(١) المنقذ ص ١١٦

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٢ . و (يلبس) من لبس عليه الأمر بمعنى خلط . ومنه قوله تعالى : ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ . الأنعام الآية ٩ .

(٣) المرجع السابق .

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

وغابوا عن حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام 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 : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ،^(١) .

وحين يتحدث الغزالي هنا عن احتمال وجود نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من المعارف ، ويروى 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 الفلسفي .

والآن وبعد أن عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزالي وديكارت تجربة الشك الفلسفي بكل نتائجه ، نريد أن نبين في الفصل التالي كيف أمكن لهما التغلب الحاسم - بطريقة فلسفية - على هذا الشك الفلسفي الشامل ، وكيف توصلنا إلى المبدأ الفلسفي والتأسيس المطلق للعقل .

(١) المقدم ص ٧٣

الفصل الثاني

التأسيس المطلق للعقل

تمهيد :

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذى تغلب به كل من الغزالي وديكارت على الشك المنهجي الذى مارساه حتى نهاية الطريق ، ينبغي أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنالية (Transcendental)^(١) الحاسمة : 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 ضرورى . 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 الغزالي وديكارت بهذه الخطوة الترنسندنالية ، والخلاف بينهما فى هذا الصدد ينحصر فقط فى الطريقة التى عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة . فقد عرض ديكارت فى « تأملاته » الحل بتوسع وتفصيل ، بينما نجد الغزالي يعرض الحل فى « المنقذ » - الذى هو عبارة عن (اعترافات) - باختصار شديد ، وفى صورة تجعل تفسير الحل صعباً . وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بمؤلفات أخرى للغزالي بجانب المنقذ ، لكى ندعم تفسيرنا للحل الذى توصل إليه الغزالي . وسيوضح من خلال هذا البحث ما للحل - الذى وجده الغزالي لمشكلة الحقيقة - من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أسئ فهمها حتى الآن .

(١) كلمة « ترسندنال » لم يضع لها المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية كلمة عربية مقابلة ، بل استخدمها كما هى دون تعريب . وما قصدناه فى هذا المقام مذكور أعلاه عقب ذكر هذا المصطلح

الحل الغزالي

أ - عرض الغزالي للحل

لقد عرّف الغزالي العلم اليقيني بأنه ذلك العلم الذي 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 الغزالي :

« ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى ،^(١) ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لأحكامه هذا اليقين المطلق ، ولهذا يبدو الحصول على علم حقيقى بهذا المعنى المشار إليه أمراً غير ممكن . ولكن الغزالي يصبر على التمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها والتى تفضى بضرورة اليقين المطلق لكل علم حقيقى ، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه - طبقاً لهذه القاعدة - علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالغزالي فى بحثه عن الحقيقة لا يستسلم ، ولا يزال يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى حل . ولكن هذا الحل يظل فى بادئ الأمر محجوباً عنه . ويرجع الغزالي 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 الهدف المطلوب إلا بعد أن يكون قد حصل على هذا الهدف . ولكن هذا يمثل تناقضاً ويشكل مهمة غير ممكنة .

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

يقول الغزالي فى ذلك : « فلما خطرت لى 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 تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،^(٢) .

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

(١) المقدم ص ٦٩

(٢) المقدم ص ٧٣ .

الغزالي قد ثبت على موقفه الذي يتمثل في البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل - رغم الاستحالة الظاهرية - وليس عن أى طريق آخر . والحل الذى توصل إليه الغزالي فى النهاية قد جاءه - كما سنين - عن طريق العقل ، وإن كان لم يصل إليه أيضاً عن طريق استدلال منطقي كما كان يعتقد فى الأصل .

وقد استمرت أزمة الغزالي 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 العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدله الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة ،^(١) .

إن الذى يلفت النظر ابتداءً فى هذا النص هو حديث الغزالي هنا - فى إيجاز شديد - عن الله وعن النور . وهو حديث يبدو لأول وهلة بلا مبرر ، وذلك لأن الغزالي كان يصر فى بحثه عن الحقيقة على عدم قبول أى علم إلا إذا كان علماً يتصف باليقين المطلق ؛ فضلاً عن ذلك يؤكد الغزالي هنا أن الحل لم يكن نتيجة أدلة نظرية ، وأنه - فوق ذلك - يمكن التوصل إلى أكثر الحقائق لا عن طريق أدلة منطقية وإنما بوساطة هذا النور فقط .

فإذا حاول المرء تفسير هذا الحل تفسيراً فلسفياً من خلال تلك العبارات القليلة فقط فإنه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخاطئة . وذلك لأنه يمكن أن يتبادر إلى الذهن تفسير النور هنا تفسيراً حرفياً أو صوفياً . ويضاف إلى ذلك أن الغزالي قد أكد أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » . وهذا كله يوحي بوصف الحل بأنه لا عقلى أو صوفى أو حالة شعورية غير محددة ، وهذه هى التفسيرات التى قيلت بالفعل حتى الآن .

وقبل أن نقوم بعرض وجهة نظرنا فى هذا الصدد ، فإنه يتحتم علينا أن نناقش أولاً تلك التفسيرات الشائعة مناقشة علمية ، ونبين الأسباب التى تجعلها غير مقبولة ، بل غير ممكنة لتفسير الحل . وبعد ذلك نعرض تفسيرنا الفلسفى ، الذى يعد فى نظرنا التفسير الوحيد الممكن للحل الذى توصل إليه الغزالي ، ونذكر فى هذا الصدد أيضاً المبررات القوية التى تجعلنا نقول بهذا التفسير .

ب - نقد التفسيرات السائدة حتى الآن

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

(١) المنقذ ص ٧٤ .

(٢) انظر فى ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المنشور فى : « أبو حامد الغزالي فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده »

ص ٣٣٦ وما بعدها .

بدهياً أو أولياً 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 الغزالي مع فارق واحد دل على عبقرية الأصيل »^(١) إذ أن الإنسان الذي يقف في جدله المنطقي تحكما من عند نفسه في نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لافتراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبر صاحب جدل فاسد « من أجل هذا بعينه رأى الغزالي أن المنطق الصحيح في نفسه لا في شكله فقط يقتضى 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 الغزالي صراحة من أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » ، أى لم يكن عن طريق أسلوب منطقي بحت . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التي منها يكون المقياس المطلق . وإنه إذا كانت هذه الإشارة إلى الجانب الفلسفي للحل لها اعتبارها في محاولة إعطاء تفسير فلسفي لم يضطر معه الغزالي إلى اللجوء إلى الشرع^(٣) أو التصوف ، إلا أن تفسير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة المشار إليها ، فإن التفسيرات التي حدثت حتى الآن للحل الذي توصل إليه الغزالي يمكن تقسيمها إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى^(٤) تمثل الرأي الذي يذهب إلى أن هذا الحل « عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير أن يرمى بنفسه في أحضان التصوف »^(٥) وهنا لا يراعى المرء الفرق بين الشك الارتياحي والشك الفلسفي . وما يوحى بالتفسير الصوفي للحل أن الغزالي قد تحول - كما هو معروف - إلى التصوف ، وأن الحل ، فضلاً عن ذلك ، قد حدث عن طريق النور ، وهو صورة تستخدم غالباً في التصوف . ولكن الإشارة إلى هاتين النقطتين لا تكفى لتبرير التفسير الصوفي ، وذلك لأن هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب - كما سنين - أن تفسرا تفسيراً آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفي .

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

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ .

(٣) المرجع السابق

(٤) من بين مثليها كل من Gosche, Macdonald, Frick.

Frick, op. cit. p 73 (٥)

(٦) من بين مثليها كل من Azkeul, Abu Ridah, Watt

أولا : التفسير الصوفي

نشعر الآن في مناقشة كل من المجموعتين السابقتين في تفسيرهما للحل الذي توصل إليه الغزالي ، ونبدأ برأى المجموعة الأولى التي تفسر الحل تفسيراً صوفياً^(١) . ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأي سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير ، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد . أما أن الحل لا يجوز أن يفهم فهماً صوفياً فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضاً من تحليل دقيق لما في « المنقذ » نفسه . وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمام أعيننا أن « المنقذ » يعطى لنا عرضاً حقيقياً أميناً لحياة الغزالي وتطوره العقلي^(٢) ، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكل بصورة جديدة في صدق ما عرضه الغزالي .

ومحاولة اتهام الغزالي بتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمني لتطوره العقلي^(٣) ، وجعل « المنقذ » بذلك في جملته عرضة للشك - محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بأن « المنقذ » قد كتب فقط على نمط منطقي وتخطيطي وليس على نظام ترتيب زمني^(٤) ، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقاً عن طريق أقوال الغزالي ، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد . فهذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالي الذي نشأ في طفولته في جو صوفي يلزم أن يكون قد ارتشف في طفولته التعاليم الصوفية^(٥) . وهذا يعنى أن الغزالي قد أعطى لنا في « المنقذ » بياناً خاطئاً عندما روى أنه ابتدأ عقب الحل - أى في أثناء اشتغاله النقدي المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربعة في عصره - بالاشتغال بالتصوف بتعمق ، وأنه قد قرر نتيجة لهذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف . ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتي :

(١) انظر أيضاً د. عثمان أمين في كتابه عن ديكرارت (القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤١) حيث يرى أن الشك المطلق عند الغزالي قد أنضى إلى حال من الإشراق الصوفي .

(٢) يرى هذا الرأي أيضاً كل من د . زكى مبارك (الأخلاق عند الغزالي 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 التي تبناها (Gosche) في هذا الاتجاه في بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته :

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

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

(٤) من بين ممثلي هذا الاتجاه Watt في كتابه : Muslim Intellectual. Edinburgh 1963, p. 50f

وأيضاً Prick, op. cit. 69. وإلى حد ما A History of Muslim Philosophy, p. 591

(٥) انظر في ذلك كارادى في كتابه عن الغزالي طبعة باريس ١٩٠٢ م ص ٤٥ وما بعدها - وأيضاً تاريخ

فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧ .

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

وبعد أن وجد الغزالي حلاً لأزمته التي 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 الغزالي نتيجة لهذه الدراسة - بعد أزمة نفسية عنيفة - التحول إلى التصوف وممارسته عملياً ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه - لأسباب دينية - أن يغير اتجاه حياته الحالي . وهذه الأزمة الثانية التي استمرت ستة أشهر - والتي يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التي نشأت بسبب الشك الفلسفي - قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد^(٥) . فإذا ما رحنا نختبر بيان الغزالي فيما يتعلق بكلا أزمته ونعرض ذلك على كعبه المؤكد تأليفها في الزمن الواقع بين الأزمتين ، فإنه يمكن أيضاً البرهنة عن هذا الطريق على أن « المنقذ » لا يتضمن أية تناقضات^(٦) .

ونكتفي الآن بما أوردها لبيان أن « المنقذ » عرض صادق وأمين ، أي أنه يقدم لنا أيضاً ترتيباً

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

(٢) يتحدث الغزالي نفسه عن اشتغاله بكل هذه الاتجاهات منذ أن راعى البلوغ . راجع المنقذ ص ٦٦ .

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

(٤) ولكن هذه الدراسة المستفيضة لكعب الصوفية لم تجعل منه صوفياً ، بل أتاحت له فقط - كما يقول - الاطلاع (على كعبه مقاصد العلم ، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع) ويعلق الدكتور عبد الحلليم محمود على ذلك بقوله (ولكن ذلك لم يجعل منه صوفياً) راجع : المنقذ من الضلال بتحقيق د . عبد الحلليم محمود ص ٢٤٠ - دار الكعب الحديدية (بدون تاريخ) .

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

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

زمنيًا صحيحًا للتطور العقلي للغزالي . وبذلك يسوغ لنا أيضًا أن نتمدد على « المنقذ » في تفسير الحل . وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالي قد عرض في الحل قرارًا مصطنعًا سبق له أن اتخذته في واقع الأمر في وقت مبكر من حياته ، وهو قرار التحول إلى التصوف - هذا الادعاء يتداعى وينهار بما بيناه ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره .

والأدلة التي سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالي لا يجوز أن يفهم فهما صوفيًا ، بعد أن ثبت أن « المنقذ » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن حل الغزالي ينبغي أن يفهم فهما صوفيًا فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضًا أن الغزالي يناقض نفسه في « المنقذ » باستمرار . فالغزالي يكون حيثنذ قد قبل هنا في الحل شيئًا على أنه حق بدون بحث أو تبرير . وهذا مناقض لجهود الغزالي في البحث عن الحقيقة بحثًا خالصًا غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التي يتحدث عنها في المنقذ وفي غيره من كتبه الأخرى .

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

لقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت - عن طريق الحل - مقبولة موثوقًا بها على أمن و يقين . وقبل ذلك عرف العلم الحقيقي بأنه يتصف باليقين المطلق الذي لا يمكن زعزحته ، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية ، أو يتمثل في اعتقاد مأخوذ عن أى مصدر له حجية ما .

إنه سيكون أيضًا أمرًا غير مفهوم إذا قدم الغزالي هنا - من ناحية - حلاً صوفيًا ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف . فالغزالي - في الوقت الذي حدث فيه الحل - لم يكن قد اتخذ قرارًا بالاتجاه إلى التصوف . فقد بدأ بعد الحل في دراسة التصوف دراسة منظمة ، كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف وممارسته عمليًا . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد في التصوف الطريق السليم الذي يبحث عنه ، وإلا لم يكن في حاجة لأن يدرس قبل التصوف - كما يروى لنا - الاتجاهات الرئيسة الثلاثة الأخرى . إن الأزمتين اللتين عاناها الغزالي يجب فصلهما زمنيًا ، كما يجب التمييز بينهما نوعيًا . فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه في المعرفة وانتهت بالحل الذي أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع ديني وانتهت بقراره ممارسة التصوف عمليًا . ولقد أصبح الغزالي صوفيًا بعد أن غادر بغداد . فهو يقول^(١) إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظري بالتصوف خصوصية التصوف إدراكًا

(١) انظر في ذلك : المقد ص ١٢٣ وما بعدها .

كافياً ، لأن التصوف فى جوهره لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الممارسة العملية . وهذا يتفق أيضاً مع ما سبق أن أشرنا إليه من أن الغزالي لم يؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطابع صوفى .

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

ولكننا نقول رداً على ذلك : إن الغزالي وإن كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب فى التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها^(٣) ، ولم ينقلب أبداً عدواً للعقل ، وإنما فهم التصوف كفيلسوف ، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المتكرين للعقل^(٤) .

(١) انظر فى ذلك ماكدونالد فى دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الألمانية) فى مادة العراق مجلد ٢ ص ١٥٤ .

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

(٣) انظر فى ذلك أيضاً .

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

(٤) رجع فصل الصوفية فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، انظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين ص ٦١٧

ثانيا : التفسير اللاعقلي

تشترك التفسيرات اللا عقلية مع التفسيرات الصوفية (وهذه تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللا عقلية) في أنها جميعاً تذهب إلى أن الحل الذى توصل إليه الغزالي كشف لا عقلى ؛ وبهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات اللا عقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التى تتعلق بهذه النقطة والتى عرضناها فى نقلنا للتفسيرات الصوفية .

والذين يتبنون التفسير اللا عقلى يكتفون بوضع « النور » الذى يتحدث عنه الغزالي فى الحل وضعا مساويا للكشف ، ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التى استخدمها الغزالي من مضمون . والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفى 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 شىء فوق العقل^(٢) أو يذهب البعض إلى وضع نظرية^(٣) ترى أن تعبير الغزالي حين يقول إن الله قد بعث إليه نوراً - لا ينبغى أن يفهم فهماً مباشراً . فهذا التعبير - كما يدعى هذا البعض - هو عبارة عن مثال لعادة شائعة فى الأدب الإسلامى تعتبر أن الله هو السبب الأصيل لأية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة فى كل حالة . كما أن حديث الغزالي هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون حديثاً غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن - ولهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزالي هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نوراً قد أتى بالحل . ولكن من أين جاء هذا النور ؟ هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزالي 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 الغزالي أمراً لا عقلياً .

وردًا على هذه النظرية نقول :

إن هذه النظرية تفترض - خطأ - أن الغزالي كان فى مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزالي

(١) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(٢) Watt, op. cit. p. 56 : انظر

(٣) انظر فى ذلك :

Azkoul, K, Al Ghazzali Geltung und Grenzen der Vernunft.

Diss, Munchen 1938, P. 43f.

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

(١) انظر فى ذلك ما سبق أن وضحناه فى فصل : العقيدة والشك الفلسفى .
(٢) يفترض المرء أيضاً - خطأً - أن الغزالي كان ملحدًا ، إذا ادعى المرء أن المعرفة - التى تتمثل فى أن الحل قد حدث عن طريق نور قذفه الله فى صدره - قد توصل إليها الغزالي فيما بعد ، أى بعد الحل بزمى طويل ، فى وقت كان الغزالي فيه مؤمنًا حقيقاً . ولكن بحث الغزالي عن الحقيقة لا يعزل الإيمان ، بل كان محاولة لتوضيح العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذى سجده أيضاً فى فلسفة انقديس أتسلم : *fides quaerens intellectum* .

ثالثاً : التفسير الفلسفي

١ - نور العقل

بعد أن بينا ما فى التفسيرات الصوفية واللاعقلية للحل من شكوك وتناقضات ، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالي للحل مستندين إلى أقواله فى « المنقذ » . ومن خلال ذلك سيتبين لنا مدى أهمية ما عرضه الغزالي فى الحل ومضمون ذلك . وسيزداد الرأى - الذى توصل إليه - عمقاً عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالي الأخرى . وحيثذ سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائساً ، أو مجرد قبول تأسيس لا عقلى للحقيقة ، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الحاسمة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظرياً وعملياً فى وضوح مطلق .

ولتوضيح ذلك سنقوم أولاً بتفسير للحل فى إطار « المنقذ » ثم بعد ذلك نتوسع فى هذا التفسير وندعمه عن طريق أقوال أخرى للغزالي فى غير « المنقذ » من مؤلفات .

وهناك فى « المنقذ » إشارات متعددة لما يجب أن يفسر به النص الذى يعطى فيه الغزالي الحل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره .

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

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

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

فالغزالي 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 للغزالي - عقب عرضه للحل - أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو : « أن يعمل كإل الجدد فى الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة . والحاضر إذا طلب فقد واختفى » (١) .

(١) المنقذ ص ٧٥ .

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

ويؤكد الغزالي 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 المعارف .

وعلى الجملة فإن الحل - اعتماداً على ما عرضه الغزالي - 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 المعارف . والغزالي يقول إن الحل لم يحدث نتيجة صناعة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقل 1) ؛ وهكذا يجب أن يكون الحل - بعد أن وضحنا أنه لا يوجد هنا كشف لا عقلي كما لا يوجد أيضاً رجوع إلى التقليد - متمثلاً في معرفة تستند - على العكس من المعرفة المعتمدة على الصنعة المنطقية - على رؤية عقلية مباشرة . فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضاً على أقوال الغزالي في كتبه الأخرى . وفيما يلي نذكر - على سبيل المثال - ما يقوله الغزالي في معيار العلم :

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

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحاً لبعض النقاط الهامة . فالغزالي يشير هنا إلى أن الذي يمارس العلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إيضاحاً يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزيكه ويدسه . وسيزداد دعماً - فضلاً عن ذلك - عن طريق نقاط أخرى .

والمعارف الحدسية التي يتحدث عنها الغزالي 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 . فهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذي يطلبه الغزالي للعلم الحقيقي ، والذي اتجه الغزالي إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفي ، 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 يبين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكى يصل إلى معارفه . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تتمثل فى أن الغزالي لم يذكر شيئاً عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إيضاحاً يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالي الحل نفسه تأسيساً منطقياً ، وبدلاً من ذلك وصف بالتفصيل 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 يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم ودون 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 « المنقذ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن الغزالي قد وجدها بعد أن وصل أخيراً فى بحثه عن الحقيقة - هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الأساس الذى يقوم عليه كل علم - إلى نقطة لا يمكن له أن يبحثها ، أى 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 .

والتأسيس الأول للعقل يعنى إرجاع المشروط ، أى العقل الذى لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما برهن 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 منطقي ، لأن كل تأسيس على الإطلاق يكون ممكناً ابتداءً عن طريقه ، فهو شرط لإمكانية أى 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 الغزالي أن الحل لم يحدث عن طريق أدلة نظرية . فالأمر يدور هنا فى الحل - كما بينا - حول حدس وليس حول استنتاج .

وقد عرض الغزالي 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 الحدسية للسبب الأول^(١) الذي يرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كلية في البحث عنه . فالحلل يتمثل - إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار - في عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذي يعث له النور) وفي الوقت نفسه يرى نفسه مؤسسا في الله .

وبعبارة أخرى فإن الغزالي إذا تحدث هنا في الحل فجأة ودون تمهيد عن الله- بعد أن رفض قبل ذلك في خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحا وضوحا مطلقا - وتحدث عن نور يعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق ، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالي 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 عقلي من أي نوع كان - فهذا قد بيناه حتى الآن . وأما أن هذه المعرفة تتمثل أيضا حقيقة في معرفة الله - كما بينا - فإننا نجد لهذا إشارة في « الإحياء » حيث يتحدث الغزالي أيضا عن نور مرسل من الله ، ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة يميزها الغزالي هنا تمييزا قويا من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالي عن علم الآخرة الذي غايته النهائية معرفة الله : « ولست أعنى به الاعتقاد الذي يتلقفه العامي وراثته أو تلقفا ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصيل الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث ،^(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 نأخذ من أقوال الغزالي في مشكاة الأنوار^(٣) . وفيما يتعلق بمسألة تطهير النفس والعقل فقد سبق أن بينا الأهمية البالغة التي يعلقها الغزالي على الثبات الخلقي والثقافة العقلية في الفلسفة كما يفهما . إن العقل - كما يقول الغزالي في المشكاة - : « أنموذج من نور الله تعالى »^(٤) ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ،

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

(٢) الإحياء ٥٨/١ .

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

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

إذ يتلقى النور منه (فالله هو الذى يرسل النور) ، لأن الله فقط - كما بين الغزالي^(١) - هو الذى يسمى نوراً بالمعنى الحقيقى .

فالبحث عن يقين مطلق قد جعل الغزالي يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق : أى من العالم الخارجى الذى منه أيضاً جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه فى النهاية عاطلاً كلية من أى علم يقينى ، وأصبح لا حول له ولا قوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسل من الله ، وهذا يعنى أنه قد حدث عن طريق العقل الصافى الذى يدرك - فى عمل واحد - ذاته فى جوهرها الحقيقى كنور ، ويدرك أن هذا النور مؤسس فى الله . والإنسان جاصل على هذا النور لأنه مخلوق على صورة الله ، وهذا النور الذى لديه هو الذى يمكنه من معرفة المصدر .

والعقل عندما يكون قادراً على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقى فإنه يكون نوراً مستعاراً من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد ، والذى منه ينبعث كل نور^(٢) .

وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات فى علاقة متبادلة لا يمكن فصمها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالي . ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلى :

(١) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٥٤ 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 المعارف وشرط لها : « فلو عرف (الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئاً »^(٢) . فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله^(٣) ، لأنه الموجود الحق : « فالموجود الحق هو الله تعالى ، كما أن النور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجوداً لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي وجوده »^(٤) .

وفي حين أن ماهية الإنسان ووجوده يشكلان اثنتيين فإن ماهية الله ووجوده 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 يحقق 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 بكنهه جلالة سواه .

(١) انظر في ذلك « كيمياء السعادة » للغزالي الذي ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هلموت ريتز H. Ritter تحت عنوان Das Elixier der Glückseligkeit طبع دوسلدورف ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) لإحياء ٦١ / ٣ .

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

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها .

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

(٦) المقصد الأسنى ص ٢٥ ، انظر أيضاً معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٧) المقصد ص ٣٢ ، المعارج ص ١٠٤ ، الجام الغوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (في مجموعة : التقصير

العوالي) ، المستقصى ص ٢٧ ، جواهر القرآن ص ١٢ .

(٨) للمشكاة ص ٥٦ ، المقصد ص ٢٨ ، Elixier ص ٢٣ ، رسالة للغزالي في بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده تحت رقم : Or. 177 (7) من ص ١٠٣ إلى ١٠٧) وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة مع رسالتين أخريين للغزالي ونشرناها جميعاً في كتاب بعنوان (ثلاث رسائل في المعرفة لم تشر من قبل للإمام الغزالي) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

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

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

وفى سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الغزالي فى كتابه « مشكاة الأنوار »^(٤) يعقد مقارنة بين النور الإلهي والنور « الظاهر البصرى » فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان ، ولهذا فإنه فى بادئ الأمر لا يرى ، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها ، رغم أنه أظهر الأشياء ، فإذا غربت الشمس واختفى الضوء عرف أن النور : « معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة اتجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشئ إذا جاوز حده انعكس إلى ضده »^(٥) وكما أن كل شئ يصبح للإنسان منظوراً عن طريق النور ، فإن الإنسان يمكنه بقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله ، لأن الله مع كل شئ فى كل لحظة ، وعن طريقه يظهر كل شئ . ولكن وجه الشبه بين النور الإلهي والنور المنظور ينتهى عند هذا الحد ، لأنه فى حين أن النور المنظور يختفى بغروب الشمس ، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابيه ، فإنه لا يمكن للنور الإلهي أن يختفى - فإنه مستمر دائماً مع كل شئ . ولو قدر له أن يختفى فإنه لا يبقى هناك شئ إطلاقاً . ولهذا فإن طريقة المعرفة المعتادة وهى طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها فى حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهي مماثلاً للنور الظاهر فى إمكان اختفائه لتهدمت السموات والأرض - كما يقول الغزالي - « ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء . ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وحدانية خالقها اوتفع التفرق وخفى الطريق . إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد ، فما لا ضد

(١) معراج السالكين ص ٢٢٦ .

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

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

(٤) ص ٦٢ وما بعدها . فظن فى ذلك أيضاً : الإحياء ٤ / ٣١٢ ، الأربعين فى 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 خفاؤه لشدة جلالة ،^(١) .

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

ويتضح لنا مما تقدم 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 ممنوعة عليه ؛ فمعرفة الله من ناحية هي مبدأ المعرفة الحقيقية للأشياء ، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنساني أن يدرك كنه الله . ويرى الغزالي أن تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذي هو محل معرفة الله^(٤) . والله تعالى ليس له مثل في العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بوساطة أية مقارنة^(٥) . والقلب - الذي هو من عالم الله - هو وحده الذي يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكنة ، وهذه هي وظيفته الحقيقية : « وأعنى بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله »^(٦) .

وقد بين الغزالي بالتفصيل في كثير من كتبه ما يجب أن يفهم هنا من كلمة « قلب » . فهذا المصطلح يعني - كما يقول^(٧) - النور الإلهي أو البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد الغزالي 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 أيضاً الإحياء ٤ / ٣١٢ حيث يتعرض الغزالي 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 وأسهلها؟ وهنا يجب الغزالي بقوله : إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شيء ما، فإما أن يكون الشيء خفياً في نفسه وغامضاً، وإما أن يكون الشيء على درجة قصوى من الرضوح والظهور. وأوضح مثل لهذه الحالة الأخيرة نجده في أن الخفاش لا يستطيع أن يرى إلا ليلاً، ولا يستطيع أن يرى نهاراً، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تتحملة قوة بصره الضعيفة. وكذلك عقولنا أضعف من أن تستطع إدراك نور الله فصار ظهوره سبب خفائه .

(٢) انظر في ذلك أيضاً : المعارف العقلية ص ٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(٣) المشكاة ص ٦٤ .

(٤) انظر المنقذ ص ١٤٤ و : Elizier ص ٣٨ .

(٥) انظر أيضاً : المضمون به على غير أهله ص ٣١٢ (في مجموعة : انقصور العوالم) .

(٦) المنقذ ص ١٤٤ .

(٧) الإحياء ٤ / ٢٩٩ .

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

المعنى إلا أهمية ثانوية . فإذا تمسك المرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيراً ما يجلب عليه الضلال ويوقعه فى الخطأ . يقول الغزالي فى ذلك : د فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين ، ولا معنى للاشتغال بالأسماء ، فإن الاصطلاحات مختلفة ، والضعيف يظن أن الاختلاف واقع فى المعانى ، لأن الضعيف يطلب المعانى من الألفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية ، ولسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . ولهذا ذمه بعض الصوفية ، وإلا فالصفة التى فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات ، فلا ينبغي أن تنم ، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم ،^(١) .

٣ - معرف الذات

لقد بينا أن الغزالي يذهب إلى أن ماهية إنسان الحقيقية تتمثل في قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف في طريق تحقيق هذه الغاية ، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان ، وإلى الاتجاه الخاطي الذي يسوى بين هذه الطبيعة الحسية وذات الإنسان الحقيقية . ويرى الغزالي أن ماهية الإنسان تتمثل في طبيعته العقلية : « وإنما خاصته التي لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء »^(١) .

والإنسان الذي يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية^(٢) ، ويسوى بين نفسه وجسمه ، ولا يقبل إلا بالأشياء التي يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية - هذا الإنسان ينكر في نفسه هذا الحس الذي لا يملكه إلا الإنسان ، والذي يرتفع به فوق مستوى الحيوان . إنه ذلك : « الحس السادس الذي يعبر عنه بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات »^(٣) والذي يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا تعد معرفة الذات شرطاً لمعرفة الله . يقول الغزالي : « فشراف 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) « اعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة »^(٦) . والنفس ليست جسماً وليست أيضاً موجودة في الجسم أو في جزء منه . وهذا يتضح - مثلاً - من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعثرها بسبب ذلك أي نقصان^(٧) .

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

(١) ميزان العمل ٢١٠

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

(٣) الإحياء ٢٨٩ / ٤

(٤) الإحياء ٢ / ٣

(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 وماطة : « وما أظنك تفنقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقي أن تدرك بغير وسط .. فبقي أنك تدرك ذاتك ،^(٢) .

والذات هي هذا الشيء الفريد الذي يتحد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة ، فهما شيء واحد . أما أن معرفة الذات هذه ليست دائماً متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان في حياته اليومية لا يتأمل في العادة تأملاً فلسفياً في ذاته الحقيقية ، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته ، وإنما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقية ، ويسوى نفسه - خطأً - بالجسم المادى ؛ ومن أجل ذلك لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة حقيقية لذاته .. ولكن المرء عندما يكون في حالة اتزان عقلي ، وعندما تكون لذاته الحقيقية السيادة على كيانه كله ، وعندما لا يكون واقفاً تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره ، فإنه حينئذ لا يغفل عن ذاته وحقيقته . يقول الغزالي في هذا الصدد : « ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إيتك وحقيقتك ، بل وفي النوم أيضاً . فكل من له فطنة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى العقل حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولة ، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته ،^(٣) .

ومعرفة الذات من المعارف الأولية التي يدركها العقل في حدس خالص مثلها في ذلك مثل كل المعارف الأولية . يقول الغزالي عن البديهيات : « وأعتى بها العقلات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجردة إليها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ،^(٤) .

والاستغراق التأمل 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 القلس ، ص ٢٤ وما بعدها ، والمنظون الصغير ص ٣٥٥ (ضمن مجموعة القصور العوالم) .

(٢) معارج القلس ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالي « وأما ذات

النفس فإنها تدرك دائماً وجودها » .

(٤) المستصفى ص ٤٤ .

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه وعى بجسمه وبالسما والارض وبكل ما فيهما . 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 - أى الحقيقة المتمثلة فى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٢) ، وأن معرفة الذات هى المفتاح إلى معرفة الله^(٣) - فإنها تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تتعلق كما يقول العزالى^(٤) - بالذات وبالصفات والأفعال ، فماهية الإنسان هى نفسه أو روحه ، وهى قائمة بنفسها ، فليست عرضاً ولا جسماً ولا جوهراً متحيزاً . وليست مكانية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « وهذا كله فى حقيقة ذات الله تعالى »^(٥) وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث أنه حى عالم قادر مرید الخ . وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث أنه يتصرف فى جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله فى العالم^(٦) .

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

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

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحاً إلى معرفة الله لا يعنى أن الله له صفات الإنسان . يقول العزالى : « اعلم أنا وإن تدرجتنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، وإلا فالله منزّه عن جميع صفات المخلوقات »^(٩) .

(١) هذا النص غير موجود فى النسخة العربية لكيمياء السعادة التى سبقت الإشارة إليها فى الهامش ، ولكنه موجود فى النسخة الألمانية (ص ٣٦) المترجمة عن الفارسية والتى سبقت الإشارة إليها أيضاً

(٢) انظر مثلاً المعارف ص ٤ مشكاة الأنوار ص ٧١. المصنوع به على غير أهله ص ٣١٢، المصنوع الصغير

ص ٣٥٨

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

(٤) المصنوع 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 الذى يتوصل إلى معرفة حقيقية 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 ودوام وجوده ، وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله ، »^(٢) .

فإذا قابلنا الآن بين رأى الغزالي فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما فى كثير من مؤلفاته واللتين وضحاهما هنا فى أسسهما 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 فى النهاية إلى وجوده الحقيقى بوصفه كائناً عاقلاً ، ويجد أنه من ناحية ضعيف وناقص وأنه من ناحية أخرى صورة الله فى الأرض .

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

(١) Elixier P. 71

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ . انظر أيضاً الإحياء ٤ / ١٢٦ حيث يقول الغزالي « إن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لأنه محتاج إلى دوام الوجود فى ثباتى الحال . ودوام وجوده مستفاد من الله تعالى وجوده ... » .

الحل الديكارتي

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 بأى حال من الأحوال ، ولا تتأثر بأى محاولة من محاولات التضليل . وتمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود . وفي ذلك يقول ديكارت :

« ولكن هناك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر يبدل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام . ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى . فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطیع أبدا أن يجعلنى لا شىء مادام يقع فى حسابى أنى شىء : فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى ،^(١) .

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

« أنا كائن وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ - أنا موجود ما دمت أفكر ؛ فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا . لا أسلم الآن بشىء ما لم يكن بالضرورة صحيحا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى روح أو ذهن أو عقل ،^(٢) .

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

وعلاوة ما يسمى بالمعرفة الأولى هى : الوضوح والتميز . وترتيباً على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل فى أن كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو صادق^(٤) .

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١

(٢) المرجع السابق ص ٩٦

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ - ATIX P. 27

(٤) المرجع السابق .

وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصحة هذه القاعدة ، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقي . فالتأمل لم يصل إلى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس . فإنه على الرغم من أن وعى الذات يُدرك 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 يعنى أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه فى نفسه . ولهذا يمكن أيضاً أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهى معرفة الكوجيتو) من حديد بمشكلة « الإله المفضل » أن توضع هذه المعرفة فى نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التى لم تستطع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي ، ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب فى معارفه . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقي من جديد فى مركز التأمل ، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه . وهكذا يتجه ديكارت إلى بحث مشكلة « الإله المفضل » لكى يدفع الشك الميتافيزيقي نهائياً . يقول ديكارت فى هذا الصدد :

« ولكن يلزمنى لكى يتسنى لى أن أدراه (أى الشك الميتافيزيقي) درءاً تاماً ، أن أنظر فى وجود إله ، عندما تسنح الفرصة لذلك ؛ فإذا وجدت أن هناك إلهاً فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً »^(٢) .

وحيث يقوم ديكارت بهذه المهمة فإنه يستخدم فى هذا النظر قاعدة الحقيقة التى سبقت الإشارة إليها بالرغم من أن هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب . ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن فى هذا النظر أو البحث إلا وظيفة سلبية إلى حد ما ، فهى لا تستطيع أن تنتج الحل من ذاتها ، ومهمتها تنحصر فقط فى عزل كل المعارف التى تكون غير واضحة وغير متميزة .. والدليل الحقيقى على المبدأ الأول المطلق - كما سنين - ليس دليلاً منطقياً . ولهذا فلديكارت الحق فى استخدام هذه القاعدة فى هذا النظر .

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

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

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

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

وقد غرست فكرة الله في الانسان عند خلقه هكذا مثلما يختم المنان صنعته باسمه . يقول ديكارت :

« والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله ،^(٢) .

فإذا تحققت للإسان معرفة الذات بصورة تامة ، وأدرك أن أحص خصائص الإسان يتمثل فى الدافع نحو الكمال ، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين فى وقت واحد : الحقيقة الأولى تتمثل فى أنه شيء ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة الثانية أن هذا الموجود الذى يعتمد عليه يملك بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال . ص ١٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن العراى

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

« وإنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى . لا أتبين فقط أى شيء ناقص ، غير تام . ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم منى ، بل أعرف أيضاً فى الوقت نفسه أن الذى أعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى أشتاق إليها التى أجد فى نفسى أفكاراً عنها ، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثمة أعرف أنه هو الله ،^(٣) .

وبهذا توصل ديكارت إلى معرفة مصدر الحقيقة وهو الله . والآن نتضح شرعية الطريق الذى

(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 الغزالي حيث يقول : ... وصورة آدم مكتوبة بحض الله ولولا هذه لرحمة لعجر الأدمى عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه « مشكاة الأنوار ص ٧١ .

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

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

يقول ديكرت : « وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا لإلله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول : إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة »^(١) .

وقد اتهم ديكرت « بالدور »^(٢) حيث لم يستطيع أن يبرر قاعدة الحقيقة - التي تتمثل في أن كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق ، والتي وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله - إلا على أساس وجود الله . وقد دفع ديكرت هذا الاتهام على نفسه^(٣) حين أشار إلى أنه يجب على المرء أن يفرق بين العلم (Scientia) المترتب على الاستنباط وبين معرفة المبادئ والأصول (Notitia) . وأنه يشترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله ، في حين أن معرفة المبادئ والأصول لا تستتج من أى قياس^(٤) - وإنما هي نوع يقين يعرف بنظرة بسيطة وليس في حاجة إلى الضمان الإلهي : « وإذن فديكرت يرد على من اتهموه بالوقوع في الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة إلى أن تكون مضمونة من الصدق الإلهي ، وإنما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة إلى ذلك الضمان »^(٥) .

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكرت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذي قصده ديكرت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكرت في « التأملات » طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التي يقول عنها إنها هي وحدها التي تيسر الحصول على معرفة أولية « حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتبين الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئا مملوكا له ، كما لو كان هو الذي وجدته بنفسه »^(٦) .

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

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

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

(٣) AT VII P. 14

(٤) وهكذا يرى ديكرت أن الملحد يستطيع مثلاً أن يعرف بوضوح حقائق رياضية مثل أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علما حقيقيا ، لأن أى معرفة لا تستطيع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي لا يجوز أن تسمى علما حقيقيا : انظر في ذلك : ATIX P. 111

(٥) ديكرت 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 ديكرت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها الا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية . وفي ذلك يقول : « أما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهني مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولم لم يكن فكري منصرفاً 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 أجرى بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف في خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه ، تلك الذات التي إذا عُرِفَتْ في تناهيتها وفي سعيها نحو الكمال فسيتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها - هذا الشك هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقية 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 الحليين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التي يمكن أخذها من التفاصيل السابقة ، وإنما الغرض هو إبراز الخطوط الرئيسية فقط .

ويبحثنا فيما يتعلق بالطريقة التي عرض بها كل من الغزالي وديكارت الحل الذي توصلا إليه أن نشير بوجه خاص إلى ما يأتي :

١ - لقد عرض الغزالي في الحل الذي توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أمت به معرفة الله المدركة إدراكاً حدسياً . وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحدسي لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التي عرض بها الغزالي هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فإن عرض الغزالي للحل ، المتمثل في صورة النور 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 الغزالي - 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 الفلسفي التأسيسي ، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقي .

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

وقد ميز الغزالي معرفة الله الحدسية 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 أيضا :

R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen 1965, p. 27.

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

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

٣ - وإذا قارنا آراء الغزالي وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فإننا نتيين الاتفاق بينهما فى الأمور الأساسية التالية :

(أ) فكرة وجود الله بالنسبة لكلا الفيلسوفين هى أول الأفكار الفطرية كلها ، وتفوق فى وضوحها وبقينها ما عداها من كل التصورات الأخرى . وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطا لا غنى عنه لمعرفة الله . والمعرفة الفلسفية للذات هى أيضا تصور فطرى ، وتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل وحده ، أى إذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومن تدخل صور الأشياء الحسية .

(ب) تسيير معرفة الذات جنبا إلى جنب مع معرفة الله . والذى يجعل معرفة الله ممكنة 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 .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف فى الوقت نفسه تلك الحقيقة التى تمثل فى أن الإنسان - كما يقول الغزالي - « لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكآل وجوده من الله وإلى الله وباللله »^(٢) ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله : إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص فى مقابل الوجود الإلهى الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد فى جميع لحظات حياته^(٣) .

وأنه ليس فقط خالقا وحافظا للوجود الإنسانى ، بل إنه وحده هو الموجود الحق - كما يقول الغزالي^(٤) - ووجوده وماهيته شىء واحد^(٥) ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءا من ماهيته ، وذلك ليس لأحد إلا لله^(٦) .

(١) انظر فى ذلك : ATX, p. 368, 425 .

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ .

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

(٤) مشكاة الأبرار ص ٥٥ .

(٥) معارج القلس ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) راجع فى ذلك AT VII p. 383 .

(ج) وهذا التفرد والكمال اللامتناهي لماهية الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله « على سبيل الإحاطة والكمال » كما يقول الغزالي^(١)؛ فكلماته - كما يوضح ديكرت أيضاً^(٢) - لا يمكن إدراكها ، 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 كلية للبحث عن الحقيقة المطلقة .

ومعرفة الله عند الغزالي هي أول المعارف وأسبقها وأسهلها^(٤) ، وعند ديكرت هي أكثر وضوحاً وتميزاً من أى معرفة أخرى^(٥).

٤ - وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بالمبدأ الفلسفي التأسيسي عند كل من الغزالي وديكرت ما يأتي :

(أ) إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفي التأسيسي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بينا - بالمعنى الأساسي ، أي أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالي مشكلة « الإله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط في عرضه للشك المطلق . ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحنا ؛ وقد أشار الغزالي إلى هذه المشكلة في موضع آخر من المنقذ ، كما ناقشها بالتفصيل في مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالي بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذي إذا تجل كذب العقل في حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيراً عند ديكرت .

(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التي تمثل عند ديكرت درجة أولى للحل لا تظهر في تلك الصورة في عرض الغزالي 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 الغزالي أو ديكرت . وقد ناقش الغزالي معرفة الكوجيتو في مؤلفات أخرى غير المنقذ وبين أهميتها . وذلك على سبيل المثال في النص الذي سبق أن أوردناه 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 ATIX p. 41

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

(٤) لإحياء ٤ / ٣١٢ وما بعدها .

(٥) راجع ATIX p. 90, 37

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بداته ، حتى ولو لم يكن لديه أيضا وعى بجسمه وبالسما والارض وبكل ما فيهما . فإذا تأمل إنسان ذلك حقا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضا فإنه سيقى ولن يصير أبداً إلى علم ،^(١) .

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

« في تهاينا نستطيع أن نلمس المطلق ، أى نلمس وجود الله اللامتناهي (بأفكارنا) ... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقي لكل ميتافيزيقا »^(٢) .

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

وعلى العكس مما فعل الفلاسفة قبل الغزالي من نقل مفهوم الله « إلى ما وراء حدود الحوادث (أى كل ما يحدث فى العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية ، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبالإنسان »^(٣) حيث يصلون فى فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها - على العكس من هؤلاء الفلاسفة فإن معرفة الله بالنسبة للغزالي توجد قبل كل المعارف ، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا فى العلوم الطبيعية ولا فى مجال الأخلاق^(٤) ، ولا فى الفكر على الإطلاق ، وكذلك بين ديكرت « على أى وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله »^(٥) .

لقد عرف : « أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة »^(٦) .

(١) Elixer p. 36 ؛ انظر أيضاً معارج القدس ص ٢١ وما بعدها . قارن فى ذلك أيضاً ديكرت ATlx p. 27 ، ومعرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالي فى النص الذى سبق أن نقلناه عنه فى قوله « وما أظنك تقتدر فى ذلك (فى إدراك ذلك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذلك ، فإنه لا وسط بين ذلك وشعورك بذاتك ، فى أن تتحرك بغير وسط ... فى أنك تتحرك ذلك بذاتك ، معارج القدس ص ٢٣ .

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

(٣) Obermann, op. cit. p. 218

(٤) Ibid

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

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٨ ATlx p. 56