الباب الرابع

العقل ومجاله عند الغزالى

تمهيد :

بعد أن قمنا في الباب الثالث بمحاولة للتعرف على المبدأ الفلسفي عند الغزالي ومقارنته بفلسفة ديكارت ، نريد الآن أن نبين كيف أصبح هذا المبدأ مثمرًا بالنسبة لفكر الغزالي ، وكيف أنه يمثل الأساس الذي يقوم عليه فكره كله . ومن خلال ما سنعرضه هنا سيتضح لنا أن الغزالي قد ثبت على الدوام على فكره الفلسفي الأصيل طبقًا لمبدئه الفلسفي . وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال القيام بعرض تفصيلي شامل لكل أفكار الغزالي الفلسفية ، فذلك أمر يخرج عن نطاق هذا البحث ؛ ولكننا سنتعرف على آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل وإمكانياته المعرفية ، وسيتضح لنا أن آراءه هذه لا يمكن تبريرها تبريرًا كافيًا وفهمها فهمًا سليمًا دون مراعاة ربطها بمبدئه الفلسفي ، كما لا يمكن أن تعرف أهميتها الفلسفية إلا بذلك .

وفي **الفصل الأول** من هذا الباب سنعرض آراء الغزالي العامة فيما يتعلق بالعقل ومجاله في المعرفة . وفي هذا الصدد سنتعرف أيضًا على نظرية السببية عند الغزالي .

أما **الفصل الثاني** فإننا سنعرض فيه أولاً آراءه في العلاقة بين العقل والتصوف ، وسنبين بوجه خاص كيف فهم الغزالي التصوف كفيلسوف .

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

الفصل الأول

المعارف العقلية

١ – العقل والحواس

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

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

« الفطرة الغريزية والنور الأصلى الذى به يدرك الإنسان حقائق الأشياء »[1] .

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

وعندما يبدأ الغزالى فى بحث هذا الموضوع فإنه لا يلجأ إلى اتخاذ نظريات فلسفية قائمة أو غيرها من نظريات صوفية أو دينية منطلقًا لبحثه ، وإنما المنطلق الذى يعتمده هنا هو المنطلق ذاته الذى اعتمده قبل التوصل إلى مبدئه الفلسفى – ونعنى بذلك الإنسان العارف والباحث عن المعرفة ، أى العقل . فالأساس الوحيد لكل تفكيره وبحثه يتمثل الآن فى مبادئ العقل فقط . وقد أدى به ذلك فى النهاية إلى التوصل إلى أن لدى العقل إمكانيات معرفية شاملة ، كما سنبين ذلك بشىء من التفصيل .

لقد تناول الغزالى قدرات العقل المعرفية فى مقارنة عقدها فى « مشكاة الأنوار »[2] بين ملكة العقل وحاسة البصر[3] ، وبين فى هذه المقارنة مدى الإمكانيات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنسانى فى مجال المعرفة فى مقابل حاسة البصر . والغزالى يسمى العقل هنا عينًا فى

---

(١) الإحياء ٣/ ٣٩٨ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٣ – ٤٧ .

(٣) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل لسببين أولاً : لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالى . ثانيًا : لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم فى كتب الغزالى المتأخرة أيضًا .

قلب الإنسان خالية من كل النقائص العالقة بالرؤية البصرية . ويوضح لنا أن هذه العين العقلية تسمى أحيانًا بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية ، ولكنه ينبه على أن هذه التسميات المختلفة ليست أمرًا جوهريا ، وينبغى ألا يتوقف المرء عندها كثيرًا ، لأن كثرة العبارات – كما يقول الغزالى – تقود ضعيف البصيرة إلى توهم كثرة المعانى . والأمر هنا يدور فقط حول ملكة أو قدرة يتميز بها الإنسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل .

ويفصل الغزالى القول فى سبع نقاط يبرهن بها على تفوق العقل فى مقابل حاسة البصر ، وذلك على النحو التالى :

أولاً : لا تستطيع العين أن ترى نفسها بنفسها ، فى حين أن العقل يعرف نفسه تمامًا مثلما يعرف الأشياء الأخرى . فيدرك نفسه عالمًا وقادرًا : « ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية »[1] .

ثانيًا : لا تستطيع العين أن ترى الشيء المفرط فى القرب أو البعد فى حين أن البعد أو القرب لا يلعب أى دور بالنسبة للعقل .

ثالثًا : لا تستطيع العين أن تدرك ما وراء الحجب ، ولكن العقل يستطيع أن يدرك كل ما فى العالم وما فى السماء « فالحقائق كلها لا تحتجب عن العقل »[2] .

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

خامسًا : لا تستطيع العين أن تبصر إلا بعض الموجودات فقط ، فلا تستطيع أن تدرك شيئا من المعقولات وكثيرًا من المحسوسات ، فلا تدرك الأصوات والروائح إلخ ، ولا تستطيع أن تدرك أيضًا القوى المدركة مثل قوة السمع والشم إلخ ، كما لا تدرك الصفات الباطنة مثل الفرح والحزن والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تدخل تحت الحصر . أما مجال العقل فهو « الموجودات كلها »[3] . إذ يستطيع أن يتصرف فيها ويحكم عليها أحكامًا يقينية صادقة « فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعانى الخفية عنده جلية »[4] . ولهذا فإن العين الظاهرة بالإضافة إليه أولى بها أن تسمى ظلمة لا نورًا ، إنها جاسوس من جواسيس العقل – كما يقول الغزالى – مثلها فى ذلك مثل سائر

---

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع ص ٤٥ .
(٤) نفس المرجع ص ٤٦ .

الحواس الأخرى ، وكذلك القوى الباطنة مثل الخيال والذاكرة إلخ – ترفع إلى العقل أخبارها فيحكم فيها « بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ »[1] .

سادسًا : لا تستطيع العين أن تدرك ما لا نهاية له ، لأنها لا تدرك إلا صفات الأجسام ، والأجسام متناهية . ولكن لعقل يدرك المعلومات وهى غير متناهية ، وتوجد على ذلك أمثلة كثيرة فى الرياضيات . فالعقل يدرك الأعداد ولا نهاية لها ، ويدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية إلخ ، والعقل يدرك علمه بالشىء وعلمه بعلمه بالشىء وعلمه بعلمه بعلمه إلى غير نهاية .

سابعًا : العين تخضع لكثير من خداع الحس ، فترى الشىء الكبير صغيرًا وتبدو لها الكواكب فى صور دنانير منثورة على بساط أزرق إلخ ، فى حين أن العقل لا يخضع لشىء من ذلك ، فهو منزه عن كل هذه النقائص .

وبعد هذه المقارنة التى يظهر من خلالها أن العقل – فى نظر الغزالى – لديه القدرة على الحصول على معارف يقينية شاملة فى مجالات عديدة – يجد الغزالى نفسه مضطرًا إلى الإجابة عن سؤال يفرض نفسه فى هذا الصدد وهو : إذا كان الأمر كذلك وهو أن العقل منزه عن كل هذه النقائص فكيف نفسر – من حيث المبدأ – ما نراه من أن العقلاء يغلطون فى نظرهم وتفكيرهم ؟

ويجيب الغزالى عن ذلك بقوله : إن الغلط هنا لا تجوز نسبته إلى العقل ، إنه منسوب إلى أحكام الخيالات والأوهام والاعتقادات التى يظنها الناس – خطأ – أحكامًا للعقل . أما العقل نفسه فإنه – إذا تجرد عن عشاوة الوهم والخيال -- لا يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه . ولكن الغزالى يعترف بأن هناك صعوبات كبيرة تعترض طريق هذا التجريد لدرجة أنه لن يكمل تجرد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت[2] .

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

يقول الغزالى فى ذلك :

« **والنفس فى أول الفطرة أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول من الحاكم الحسى والوهمى ، لأنهما**

---

(١) نفس المرجع

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

سبقا فى أول الفطرة إلى النفس ، وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن يدركها الحاكم العقلى ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما »[1] .

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحكم الحواس والوهم ، تصطدم بصعوبات كبيرة ، لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقًا يشبه امتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا[2] .

والغزالى ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانبين :

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

أما الجانب الثانى فهو حاجة العقل – إلى حد ما – إلى هذه الحواس بوصفها « جواسيس » تأتى إليه بالأخبار من العالم الحسى ، فيقوم بفحصها وتقويمها .

---

(١) معيار العلم ٦٢

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

٢ – المعارف الضرورية الأولية

بعد أن بينا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزالى ، نريد أن نبين فيما يلى رأيه فى المعارف العقلية ، ونعرض فى هذا الصدد أيضًا رأيه فى مشكلة السببية :

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

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

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

وتنشأ الأحكام الخاطئة فى مثل هذه الأحوال – كما سبق أن أشرنا[٣] – من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة .فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحسية فقط ، ولكن عملها فى هذا المجال المحدود فى حاجة أيضا إلى المساعدة المستمرة من جانب العقل . ومحدودية الحواس تجعلها غير مؤهلة للحكم على أى موضوع عقلى .

يقول الغزالى :

« .. **فإذن عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحس والخيال . فأعرض عن الخيال رأسًا ، وعول على مقتضى العقل فيه** »[٤] .

وتنقسم المعارف العقلية – أى المعارف التى تقررها غريزة العقل وحدها ، والتى لا يكون الحصول عليها ناتجًا عن مجرد التقليد والسماع – إلى قسمين : معارف ضرورية فطرية ومعارف نظرية مكتسبة وفى ذلك يقول الغزالى :

---

(١) معيار العلم ص ٨٩ وما بعدها .

(٢) يقول الغزالى « وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا يتعلق شىء من حواسنا بها » انظر معيار العلم ص ٩٠ .

(٣) انظر فصل العقل والحواس .

(٤) معيار العلم ص ٩١ وما بعدها .

« أما العقلية فعنى بها ما تقضى بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهى تنقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثًا قديمًا موجودًا معدومًا معًا ، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطورًا عليها ، ولا يدرى متى حصل له هذا العلم ، ولا من أين حصل له . أعنى أنه لا يدرى له سببًا قريبًا وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذى خلقه وخلاه[1] . وإلى علوم مكتسبة ، وهى المستفادة بالتعليم والاستدلال »[2] .

ويوضح الغزالى طابع الأولية للمعارف العقلية الضرورية فيقول : « .. العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون فى مكانين فى حالة واحدة ، وهذا حكم منه على كل شخص .ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس »[3] .

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك فى صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة . وهذا أمر يحدث نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التى تعكر صفو الفكر ، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة[4] .

والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية ، كما لا يكذب المعارف الحسية[5] ، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهى المعارف النظرية ، ومن بينها المعارف الميتافيزيقية على وجه الخصوص .

---

(١) ان هذا يتضمن القول بأن الله هو الذى خلق أيضا هذه الحقائق والعلوم ، كما هو واضح من سياق النص

(٢) الاحياء ١٥/٣ . وهنا يمكن أن يسأل المرء : إذا كان الغزالى يرى – كما هو واضح من النص – أن لدينا معارف فطرية فكيف يتفق هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء (Tabula rasa) ؟ اذ يقول مثلا فى الاحياء (٣/ ٦٩ وما بعدها) : « وقلبه (قلب الطفل) الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش ومائل إلى كل ما يمال به إليه » . (انظر أيضا النقد ص ١٣٦ وما بعدها والمعارف العقلية ص ٤٢ وما بعدها) .وهذا السؤال يجاب عنه بأن ما يقصده الغزالى هنا هو الإشارة فقط إلى التطور النفسى للطفل ، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقا بين ما يقصده هنا وبين رأيه فى المعارف الفطرية . فالغزالى بعيد كل البعد عما يقول به جون لوك (١٦٣٢ م – ١٧٠٤ م) من إنكار الأفكار الفطرية .

(٣) الإحياء ٧/٣ .

(٤) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٥) انظر أيضا محك النظر ص ٦٤ .

٣ – المعارف الميتافيزيقية

يرى الغزالى أن إدراك المعارف الميتافيزيقية يتطلب مجهودًا عقليًا كبيرًا ، مثلها فى ذلك مثل كل المعارف النظرية ، وذلك على العكس من الحقائق العقلية الضرورية . ونظرًا إلى أن المعارف الميتافيزيقية تكتسب عن طريق العقل وحده ، فإن المرء لا يستطيع أن يصل إلى اليقين فيها إلا إذا فطم عقله عن أمور الحس والوهم ، وتعود كثيرًا على ممارسة المعارف العقلية . وفى ذلك يقول الغزالى :

« **فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ،ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذى ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وإيناسها بالعقليات المحضة . وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد فى طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب . ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه فى ممارسة العلوم وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافى الذهن** »[١] .

وهذا التعود على ممارسة المعارف العقلية ينبغى أن يحل محل ما اعتاد عليه المرء فى طفولته ، من سيادة الحسيات والوهميات ، وما حصل عليه من آراء عن طريق التقليد .

يقول الغزالى :

« **وأكثر أغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسموعات فى الصبا من الأب والأستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل** »[٢] .

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

فالوجه الأول : يتمثل فى كشف تناقض الوهم ، وإعادته بذلك إلى ما يقع فقط فى مجاله من معارف حسية . ويكشف العقل عجز الوهم عندما يضع أمامه موضوعًا غير حسى لا يستطيع

---

(١) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) محك النظر ص ٨٤ ، انظر ما يقوله ديكارت فى ذلك أيضا : ATV p. 146
(راجع ذلك فى بداية حديثنا عن شروط التفلسف) .

الوهم إنكاره ، ومن ناحية أخرى فإن كونه موضوعًا غير حسى لا مجال فيه للتصورات الحسية أمر يدعو الوهم إلى إنكاره مثلما ينكر أيضًا كل ما هو غير حسى ، مثل القدرة والعلم والإرادة . هذا الموضوع هو الوهم نفسه .

يقول الغزالى فى ذلك :

« **ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره ،فإنه يطلب له سمكًا ومقدارًا ولونًا ، فإذا لم يجده أباه ، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدرًا ومكانًا مفردًا** »[1] .

أما الوجه الآخر فهو – كما يقول الغزالى – معيار فى آحاد المسائل ، ويتمثل فيما يسمى بـ « حيلة العقل » . فالعقل يأخذ – كنقطة انطلاق لاستدلاله – مبادئ عقلية ومعارف رياضية ، من حيث أن الوهم يعترف بها مثلما يعترف بالمعارف الحسية . ولكى يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية – التى يريد الوهم – خطأ – إدراكها عن طريق مفاهيم حسية – يعمد إلى ما يأتى :

ينطلق العقل فى استدلالاته من مقدمات مأخوذة من مجالات لا اعتراض للوهم عليها ، ويقوم العقل بترتيب هذه المقدمات ترتيبًا منطقيًا ،فإذا لم يرد الوهم قبول النتيجة اللازمة من هذه المقدمات ، رغم اعترافه بالمقدمات وبالترتيب المنطقى أيضا ، فإن العقل يكون حينئذ محقا فى إرجاع هذا الإنكار من جانب الوهم إلى عجز الوهم عن إدراك الموضوعات غير الحسية ، وليس إلى عدم صحة تلك المعارف اللازمة لزوما منطقيًا . يقول الغزالى فى ذلك :

« **الطريق الثانى ، وهو معيار فى آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة ، فإنها توافق العقل فى استحالة وجود شخص فى مكانين ، بل لا تنازع فى جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس ، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات ، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس ، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات ، فحيلة العقل ...أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها ، وينظمها بنظم المقاييس التى ذكرناها ، فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كانت النتيجة لازمة ... فيتخذ ذلك ميزانًا وحاكمًا بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه ... علم أن ذلك من نفور فى طباعها**[2] **عن إدراك هذا الشىء الخارج عن المحسوسات** »[3] .

---

(١) محك النظر ص ٦٤ .

(٢) يستخدم الغزالى فى المستصفى (ص ٤٨) تعبيرا أدق إذ يقول (قصور فى طباعها) بدل قوله هنا (نفور فى طباعها) . ولعل الصواب هو تذكير الضمير العائد على الوهم ، فتكون صحة العبارة « قصور (أو نفور) فى طباعه » .

(٣) محك النظر ص ٦٤/ ٦٥ ، انظر أيضًا معيار العلم ص ٦٣ وما بعدها ، والمستصفى ٤٧ وما بعدها

وهكذا يستخدم العقل المنطق لكى ينقض اعتراضات الوهم ضد المعارف الميتافيزيقية ، وعلى الجملة فإن هناك عوامل ثلاثة تجب مراعاتها فى إدراك المعارف الميتافيزيقية ، وهذه العوامل هى :

١ – ضرورة رفض تحكم الحس والوهم وإزالته ، ومكافحة الميل إلى التقليد .

٢ – ضرورة مراعاة قواعد المنطق الذى يقدم بما يشتمل عليه من قياس وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم .

٣ – ضرورة التدريب الكثير لملكة العقل الحدسية والممارسة الطويلة للمعارف العقلية ، فإن تحقيق ذلك يؤدى إلى التوصل إلى اليقين الثابت المطلوب فى المعارف العقلية الصرفة .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن الغزالى كثيرًا ما يؤكد أنه لا يجوز أن يفهم من العقل مجرد الملكة المنطقية ، وذلك لأن العقل أكثر من ذلك ، إنه : « الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ... وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء ، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية »[١] .

وقد يتساءل المرء : كيف يحق للغزالى أن ينتقل بمساعدة ما يسمى « بحيلة العقل » من المنطق إلى الميتافيزيقا ؟

وللإجابة عن ذلك نقول : إن مثل هذا الانتقال لا وجود له إلا فى الظاهر فقط . وذلك لأن هذه « الحيلة » ليست إلا نوعًا من التمهيد لبيان قصور الوهم عن إدراك الأمور غير الحسية ، وعملها لا يؤدى إلى المعارف العقلية النظرية نفسها . فلا يوجد انتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن المبادئ المنطقية تتأسس وتحصل على شرعيتها – بناء على رأى الغزالى – عن طريق ملكة العقل الحدسية ، كما بينا ذلك فى الباب الثالث .

وطريقة الغزالى الفلسفية – التى استخدمها فى التوصل إلى مبدئه الفلسفى ، والتى احتفظت لديه بعد ذلك أيضًا بشرعيتها وقيمتها – تتطلب بوجه خاص مراعاة الأمرين التاليين :

أولاً : لا يجوز أن يأخذ المرء فى الاعتبار إلا ما كان جليًا واضحًا من المعارف .

ثانيًا : يجب التدرج من المعارف الجلية الواضحة إلى غيرها من المعارف ،ولا يجوز تخطى مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال ، لأن ذلك يؤدى بسهولة إلى الاستنتاجات الخاطئة[٢] .

---

(١) الاحياء ١/ ٩٠ .

(٢) انظر فى ذلك أيضا ديكارت : ATX p. 379.

يقول الغزالى فى ذلك :

« فإن الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجًا ، حتى لا يخفى قليلا قليلا ، فيتضح الشىء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات .ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة ... »[1] .

وأخيرًا يجب أن نشير إلى أن الغزالى – طبقًا لمبدئه الفلسفى – يعتبر الميتافيزيقا أهم شىء فى الفلسفة ، ويراها هدف كل العلوم . وقد أبرز الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » – قبل نزاعه مع « الفلاسفة » فى كتابه « التهافت » – أهمية الميتافيزيقا حيث يقول :

« اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا[2] ، لأنه أهم والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها »[3] .

وهذا التأكيد على الأهمية الكبيرة للميتافيزيقا يتفق تمامًا مع رأى الغزالى الذى عرضناه بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب . وهو أن المرء لا يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فى العلوم ، بدون أن يكون قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله .

---

(١) محك النظر ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) أى القسم المسمى بالإلهيات من علوم الفلاسفة .

(٣) مقاصد الفلاسفة (القاهرة ١٩٦١ م) ص ١٢٣ .

٤ – مشكلة السببية

إن ما سنعرضه فى هذا الفصل من وجهة نظر الغزالى فى موضوع السببية يبين لنا أن رأى الغزالى فى هذه المشكلة – إذا فهم فهمًا سليمًا – يتفق تمامًا مع اتجاهه الفلسفى . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقا إساءة فهم هذا الرأى بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتيابية ، وبالتالى تعبير عن إنكار ونفى للعلوم[١] ، فالذى حدث حتى الآن أنه قد أسىء – إلى حد كبير – فهم رأى الغزالى فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأى بأنه رأى سوفسطائى[٢] ، أو على الأقل أرجع فى نشأته إلى وجهات نظر دينية[٣] ، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية . وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالى فى السببية إلى مبدئه الفلسفى وربطه به ، سيجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأى فهمًا أعمق ، وهذا ما نريد توضيحه فى الصفحات التالية .

من المعروف أن الغزالى – وكذلك أيضًا دفيد هيوم[٤] – الذى جاء بعده بستة قرون – قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط[٥] . ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالى فى السببية ، وبيان التأسيس الفلسفى لهذا الرأى يؤكد أنه لا يجوز إطلاقا وضع رأى الغزالى فى هذا الصدد بجانب ارتيابية هيوم فى السببية ؛ فقد أدان الغزالى الارتيابية بكل قوة – كما بينا فى الباب الثالث – وبين أنها اتجاه عقلى خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية .

---

(١) يذهب د . أحمد فؤاد الأهوانى هذا المذهب فى كتابه : « فى عالم الفلسفة » – القاهرة ١٩٤٨ م ص ١١٦ وما بعدها فى الفصل الذى يحمل عنوان : السببية بين الغزالى وابن رشد – ويرى أن الغزالى كان على رأس المهاجمين للعلم . وأن جمهور المسلمين قد تابع الغزالى ، وأخذ بهذا الرأى الذى ينكر على العلم أسسه فكان ذلك علة التأخر فى ميدان العلوم ثم يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف فى العلم فنهضت نهضتها العلمية التى نشهد ثمرتها فى العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالى فتأخروا علميًا مما هو واقع أمام بصرنا » . وجعل الغزالى مسئولا عن تأخر المسلمين بعد تبسيطا غير مقبول لمشكلة معقدة . وقد سبق أن رددنا على مثل هذا الاتهام فى مقدمة الطبعة الأولى .

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢ جـ ٢ (فى مجموع يضم تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد ، وعلى هامشهما تهافت الفلاسفة لخوجه زادة . طبع مصطفى البابى الحلبى ١٣٢١ هـ) حيث يقول فى رده على الغزالى : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سوفسطائى » كما يقول أيضًا : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .

(٣) انظر مثلا المقدمة التى كتبها الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد للمنقذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤م) .

(٤) فيلسوف إنجليزى عاش فى الفترة ما بين ١٧١١ م و ١٧٧٦ م وهو من أنصار المذهب التجريبى .

(٥) يقول رينان فى كتابه عن ابن رشد (الترجمة العربية ص ١١٢) إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالى .

صحيح أن الغزالى قد توصل – مثل هيوم – إلى الشك فى الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد فى المحسوسات بين العلة والمعلول ، ولكن تأسيس الغزالى الفلسفى لهذا النقد لم يقده – مثل هيوم – إلى نفى المعرفة العقلية ، بل إنه يتفق تمامًا مع آرائه الميتافيزيقية . وفى حين أن نتيجة الارتياب فى العلاقة السببية هى إنكار كل ضمان ويقين فى المعرفة ، والادعاء فى النهاية بعجز العقل تمامًا ، فإن الغزالى على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وبإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء[1] .

والعقل لا يستقل عنده بتأسيس ذاته – كما سبق توضيح ذلك – وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية الحدسية لمصدره ، أى على معرفة الله ، التى منها وحدها يحصل العقل أيضًا على التبرير الكافى المطلوب . ومن وجهة النظر الفلسفية هذه – التى تدرك كل موجود على أنه غير ضرورى ، وعلى أنه معتمد فى وجوده على الوجود المطلق – تكون هناك نتيجة ضرورية هى سلب ما يبدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد فى المحسوسات بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا ، وردها إلى مجرد ضرورة نسبية .

فإذا رأينا الغزالى يتحدث أيضًا فى « التهافت »[2] عن مشكلة السببية فى صدد مناقشته للمعجزات النبوية ، فإن رأيه هنا – على الرغم من ذلك – يستند إلى أساس فلسفى ، ولا يتضمن وجهات نظر دينية ، وإلا لكان بذلك يناقض اتجاهه الأساسى الذى لا يجيز إطلاقا استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق التقليد . وفى حين أن هناك أناسًا قبل الغزالى قالوا : إن الله مسبب الأسباب ، ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان ،فإن الغزالى – الذى توصل أيضًا إلى هذا الرأى – قد أسسه بطريقة فلسفية[3] .

ويرى الغزالى أن هناك ثلاث صور مختلفة للارتباط بين شيئين[4] :

١ – العلاقة المتكافئة . وذلك مثل العلاقة التى بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك .فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضًا فقد الآخر لأنهما متضايفان ، فلا تتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .

٢ – العلاقة بين الشرط والمشروط ، فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء المشروط أيضًا ، ولكن العكس غير صحيح . وكمثال لذلك : علم الشخص مع حياته ، وإرادته مع علمه ، فيلزم

---

(١) انظر فصل العقل والحواس .

(٢) ص ١٩٤ وما بعدها .

(٣) انظر فى ذلك فلسفة الغزالى للعقاد ص ٩ .

(٤) انظر فى ذلك الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها

لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة » فالشرط ضرورى لوجود المشروط ، ولكن وجود المشروط به بل عنه ومعه .

٣ – العلاقة بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول . فإذا انتفى السبب انتفى المسبب أيضًا بشرط ألا يكون لهذا المسبب إلا سبب واحد فقط .

وعلى كل حال فإن هناك مبدأ قائمًا هو : « كل حادث له سبب »[١] ، وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أولية فى العقل[٢] . ولكن الغزالى يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة فى المحسوسات . وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة . يقول الغزالى فى ذلك :

« الاقران بين ما يعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس .. »[٣] .

إن مثل هذه الأسباب التى تشاهد فى المحسوسات لا يمكن فى الحقيقة أن تسمى أسبابًا ، وذلك لأن المشاهدة فى تلك الحالات تثبت فقط اقترانًا زمنيًا ، ولكن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئًا معينًا هو السبب ،وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى . ويناقش الغزالى هذه المسألة عن طريق مثال احتراق القطن بوساطة النار فيقول :

« فما الدليل على أنها الفاعل وليس له « أى للخصم » دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه »[٤] .

إن النقطة الأساسية فى النقد الذى وجهه الغزالى للقول بالتلازم بين السبب والمسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقى ، أى بالمعنى الخلاق يجب أن تكون إرادة فاعلة . ونظرًا إلى

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٦

(٢) المرجع السابق

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٥ .

(٤) التهافت ١٩٦ يعلق مرحوم الأستاذ العقاد (فى كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأى الغزالى فى السببية فيقول – فالمعلوم أن الغزالى يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هى علتها ، وهو رأى يوافقه عليه أعمق الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها ، ويتحدث العقاد عن ذلك بتفصيل أكثر فى محاضرته عن فلسفة الغزالى ص ٩/٨

أن المادة الميتة عاجزة عن أن تكون فاعلة ، فإنها لا يمكن أن تكون علة أيضًا . ولهذا يرى الغزالى أن من الخطأ الزعم مثلاً بأن من طبيعة النار بالضرورة أن تحرق ؛ فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية مستند فقط على الخيال . فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق فى نفس الوقت الذى تحدث فيه ملامسة القطن للنار . والارتباط هنا بين هذين الحادثين : ملامسة القطن للنار والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية . ولكن الله هو الذى يخلق الاحتراق ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر . ثم يضيف الغزالى قائلا : إن الله يستطيع أيضًا أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادثين .وفيما يلى نص عبارة الغزالى :

« وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفرق ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل »[1] .

ثم يقول :

« نقول : فاعل الاحتراق يخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه ... هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها »[2] .

إن نظرية التسبيب الإرادى – المباشر أو غير المباشر – هذه تتضمن احتمال رفع الارتباط السببى العادى عن طريق الله . وبذلك تنشأ المشكلة التالية : كيف يمكن – بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه – قيام أى علم يقينى ؟ ألا يبدو حينئذ كل علم أمرًا مستحيلا ؟

ولكن الغزالى لم يغب عن ذهنه مثل هذا التساؤل ،فنراه يناقش[3] هذا الاعتراض بالتفصيل موضحًا ذلك بالأمثلة قائلاً :

أليس من الممكن حينئذ أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتتحول إلى أشياء أخرى ، فيصبح ممكنًا أن يتحول كتاب تركه المرء فى بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟

وبعبارة أخرى ألا يبدو الأمر والحال هذه أنه ليس فى وسع أحد إصدار أحكام يقينية فى أى موضوع من الموضوعات ؟

وباختصار : ألا يؤدى رأى الغزالى فى السببية إلى عدم اليقين فى أى علم ؟

ويجيب الغزالى عن ذلك بقوله :

« إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ... الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ،ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هى ممكنة

---

(١) التهافت ص ١٩٥ .

(٢) التهافت ص ١٩٦ .

(٣) التهافت ص ١٩٨ وما بعدها .

يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه . فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان خرق[1] العادات فيها ، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها . فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنًا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت »[2] .

وهكذا نرى أن الغزالي يركز على حقيقة هامة تتلخص في أن الله – الذي هو الخالق لكل علم - يخلق فينا العلم المطابق للأشياء ، وبذلك يجوز لنا أن نثق في معارفنا . فالتلازم المعتاد بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا لا يتخلف إلا إذا أعطى الله لنا أيضًا في الوقت نفسه علمًا بهذا التخلف . وعلى ذلك يكون العلم المتعلق بالأحداث السببية المشاهدة عن طريق الخبرة الحسية حاصلاً على التبرير الكافي كعلم يقيني ، ولذلك يمكن أن يستخدم كأساس للعلوم .

وتبرير هذا الرأي الذي يذهب إليه الغزالي متمثل في مبدئه الفلسفي الذي يعزل بكل وضوح أي احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقية أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعاوى اعتباطية عشوائية لوقوعه مثلا تحت سيطرة روح خبيث يضله ويخدعه ، فالعقل طبقًا للمبدأ الفلسفي للغزالي - يجد تأسيسه في المطلق (الله) ، ويستمد نوره من نوره .

والعلم مؤسس في الله ، والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة . أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية ، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الإطلاق ، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد[3] . وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحدد بواسطة قوانين ؛ فإرادته حرة حرية مطلقة . وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيًا . يقول الغزالي في ذلك :

« المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم

---

(١) في نسخة أخرى قوله « ... بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيها الخ » . راجع تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ص ٢٤٣

(٢) التهافت ص ١٩٩ وما بعدها

(٣) انظر مثل ذلك أيضًا عند ديكارت ص ٤٣٥ وما بعدها AT, VII أو خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين في ٢٧/٥/١٦٣٠ م حيث يذهب ديكارت إلى أن الله قد خلق الحقائق الأبدية ويرى أن الله كان يستطيع أيضًا أن يخلقها على نحو آخر غير ما هي عليه . راجع :

Correspondance de Descartes, publiee par Ch. Adam et G. Milhaud, Tome I, Paris 1936, p. 141.

أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور »[1] .

ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادرة فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة غير الإرادية .

وهذا الاعتراض لم يغب أيضًا عن ذهن الغزالى الذى أجاب عنه بقوله :

« أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما فى حالة والآخر فى حالة ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حالة وإيجاد الحركة دون القدرة فى حالة أخرى ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ولا يتبين به استحالة القسم الثانى »[2] .

فالغزالى هنا يبين أننا نكون على وعى بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية ، وهذا العلم الذى نجده فى باطننا ، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين ، وكل علم آخر أيضًا – يخلقه الله فى أنفسنا ، أى أنه علم يقوم على حدس ، على العيان العقلى المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة .

وفى ختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالى كان بعيدًا كل البعد عن إنكار السببية ، إنه كان – على العكس من ذلك – يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكى يعطى للعلم القائم عليها اليقين الفلسفى .وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين ، وذلك لأنها مؤسسة فى الله مسبب الأسباب[3] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) انظر د . أبو ريدة ، هامش ص ٣٣٩ فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور حيث يقول « يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالى للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شىء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ، وهذا ما يقول به فى كتبه فى المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم » . انظر أيضا العقاد (فلسفة الغزالى ص ٩) حيث يقول « فرأى الغزالى فى السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم ، ولكنه الرأى الذى يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – فى حسبانه – أثبت من أصول الخ » .

الفصل الثاني

علاقة العقل بالتصوف والنبوة

أولاً : العقل والتصوف

١ - التجربة الروحية :

بعد أن بينا فى الفصل السابق رأى الغزالى فى العقل وما له - فى نظر الغزالى - من إمكانيات معرفية شاملة ، نريد هنا أن نبين ما إذا كان هذا الرأى يتفق مع تصوفه أم لا ، وما إذا كان الغزالى قد ثبت على رأيه الفلسفى فى العقل بعد أن تصوف أم تخلى عنه ؟

يرى الغزالى أن هناك بجانب العلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علم آخر يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم . ويسمى هذا العلم بالالهام[١] .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل وجهة نظر الغزالى فى هذا الموضوع نريد أن نمهد لذلك بإلقاء بعض الضوء على التجربة الروحية التى تعتمد عليها المعرفة الإلهامية ومدى صلة هذه التجربة بالفلسفة .

فربما يظن البعض أن الحديث هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف ، وبذلك نترك المجال العقلى إلى مجال لا عقلى .ولكن الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا فى واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر . فنحن فى مجال تجربة بشرية ؛ وإذا ساغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية ،فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادىء ذى بدء عندما تكون تجربة روحية .

ولا شك فى أن الإلهام تجربة روحية واقعية ، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدرًا عامًا للمعرفة ، إلا أن الفلسفة - باعتبارها تنظر فى الحقيقة الواقعة فى شمولها - لا يجوز لها أن تتجاهل أى أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدا للوهلة الأولى أمرًا عسير المنال أو صعب التحقيق ، وبالتالى لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية .

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب ، فلا يسعى أن نعد القلب - كما يقول إقبال[٢] - قوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة

---

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠

(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ٢٣ (الطبعة الثانية ١٩٦٨م)

من معنى فسيولوجى – أى دخل فيه . وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعنى التقليل من شأنها من حيث هى تجربة .فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى . فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهمًا من الأوهام .

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية .فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة[1] .

ولا يعنى تسليم الغزالى مبدئيا بالمعرفة الإلهامية أنه يسلم بها على علاتها . فقد نظر الغزالى فى هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية – كما سنوضح ذلك فى الفقرات التالية .

٢ – الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى ، من حيث أن هذه تمثل علمًا كسبيًا يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم . فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علمًا يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم . وهذا العلم المباشر – كما يقول الإمام الغزالى – يكون للأنبياء والأولياء ، يقع فى قلوبهم « بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾[2] » ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام .

والإلهام – كما يعرفه الغزالى أيضًا هو : « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها »[3] .

والعلم اللدنى هو العلم « الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج العيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف »[4] .

ويقول الغزالى أيضا فى الإحياء : « **إن العلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا** »[5] .

---

(١) المرجع السابق ٢٣/ ٢٤ .

(٢) كيمياء السعادة ص ٩٠ (ضمن مجموع بعنوان : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجندى . بدون تاريخ .

(٣) الرسالة اللدنية للغزالى ص ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) – مكتبة الجندى ، بدون تاريخ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) إحياء علوم الدين ٣/ ١٣

والرياضة الصوفية تؤدى إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق فى المعرفة الصوفية .فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشيء ينكر ذلك الشيء ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدنى . فكيف يقر بذلك ؟ولا أرضى بإقراره تقليدًا أو تخمينًا ما لم يعرف** »[1] .

ولم يكن الغزالى من هذا الصنف الرافض للتجربة الصوفية لجهله بها ، أو المعترف بها تقليدًا أو تخمينًا . ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة .وفى عزلة تامة مارس الغزالى التصوف عمليًّا سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية ، وأنه لابد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظرى ، هذا العمل الذى هو عبارة عن تحول أخلاقى أساسى وتجربة مباشرة . ولم يشأ الغزالى أن يصرح بشيء عن مضمون تجاربه الصوفية ، وكان يقول فقط :

وكان مـــا كان ممـــا لست أذكره فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر[2]

وكل ما أخبر به هو أن ممارسته العملية للتصوف قادته إلى معرفة كمال الطريق الصوفى ، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها[3] .

وقد أشار الغزالى[4] إلى أن هناك شرطًا أوليًّا ضروريًّا لسلوك الطريق الصوفى وهو تطهير القلب تطهيرًا تامًّا من كل ما سوى الله ، وبين أن مفتاح هذا الطريق هو « استغراق القلب بالكلية بذكر الله » ، وآخره هو « الفناء بالكلية فى الله » .

وهذا الاتجاه – الذى يحدث فى التصوف – نحو الله من جانب الإنسان يتطلب بطبيعة الحال أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله . وقد تحقق ذلك للغزالى الذى توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف كما سبق أن عرضنا ذلك .

٣ – الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

يشير الإمام الغزالى فى كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية . ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراستها ، وتحصيل ما صنفه المصنفون فى البحث عن حقائق الأمور وقالوا : « الطريق تقديم

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

(٢) يقول ابن طفيل تعليقًا على موقف الغزالى هنا : « وإنما أدبته المعارف وحدقته العلوم » .انظر ص ٥٧ من كتاب حى بن يقظان – تحقيق د . عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية .

(٣) المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) المنقذ ص ١٣١ .

المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ،والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة »[1] .

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد « استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه »[2] .

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع في أثناء المجاهدة في محظور اكتساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها . وإتقان العلم قبل ذلك يحمي من الوقوع في مثل هذا المحظور .

« ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال .فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة »[3] .

أما الإمام الغزالي فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا – في الإحياء والميزان – رأيًا على آخر . وذهب إلى « أن الحكم في مثل هذه الأمور (يكون) بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذي هو فيه .والحق الذي يلوح لي – والحق عند الله فيه – أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال »[4] .

٤ – دور العقل :

ويحق للمرء أن يسأل : هل للعقل دور ما في مجال المعرفة الإلهامية ، أم أنه معزول تمامًا عن هذا المجال ؟

---

(١) ميزان العمل ص ٢٢٢ . تحقيق د . سليمان دنيا – دار المعارف ١٩٦٤ م وقد ورد هذا النص حرفيا تقريبًا في الإحياء ١٨/٣ .

(٢) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٤) ميزان العمل ص ٢٢٦ .

والإجابة عن هذا السؤال – مستقاة من أقوال الغزالى – هى أن للعقل هنا دورًا هاما يتمثل فى وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هى أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفى ذلك يقول الغزالى : « اعلم أن العلم اللدنى – وهو سريان نور الإلهام – يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : ﴿ونفس وما سواها﴾، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه : **أحدها** : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثانى : الرياضة الصادقة ... **والثالث** : التفكر . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب ...فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملاً عاقلاً ملهمًا مؤيدًا .. »[1] .

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالى يميل إلى رأى النظار وذوى الاعتبار فى التأكيد على أهمية تحصيل العلوم ، وقد كان هو نفسه مثالاً حيا لذلك .

ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط ، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل ، والتى تتمثل فى الحكم النقدى على التجارب الصوفية وتقويمها تقويمًا صحيحًا .

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة ،وذلك لأن حالات « السكر » عند المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة ، وهذا ما يسجله الغزالى فى قوله :

« وكلام الصوفية أبدًا يكون قاصرًا ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط »[2] .

ونظرًا إلى أنهم يشتغلون بأحوالهم الراهنة فقط فإنهم لا يستطيعون أن يوفقوا بين أقوالهم المختلفة ، وفى ذلك يقول الغزالى أيضًا :

« وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم ، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق ، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم »[3] .

كما يشير الطوسى إلى ذلك بقوله :

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٢ .
(٢) الإحياء ٤/ ٤٢ .
(٣) الإحياء ٤/ ٨٢ .

« ... كل واحد يتكلم من حيث وقته ، ويجيب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده »[1] .

كما أن حالة « الفناء فى الله » تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأن عقلهم فى حالات « السكر الصوفى » يكون معزولاً ،وعندما يحف عنهم هذا « السكر » ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حينئذ خطأهم :

« فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ... »[2] .

وقد قام الغزالى بتفنيد الادعاء بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل ، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقًا أن يظهر فى طور الولاية – الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف – أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطرًا للحكم عليه بالاستحالة .

وفى ذلك يقول :

« فإن قلت : كلمات التصوف تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية ،وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته »[3] .

ويضيف الغزالى إلى ذلك قوله : إن من الممكن أن يكشف للولى عن شىء لا يستطيع العقل إدراكه ، ولكن ليس من الممكن إطلاقا أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة . وبذلك يفرق الغزالى – فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية – بين عدم استطاعة الإدراك وبين ما يعده العقل غير ممكن . ويوضح هذه الفكرة بمثال فيقول :

« نعم ، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولى بأن فلانًا سيموت غدًا ، ولا يدرك (ذلك) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ؛ ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه »[4] .

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية – وإن كانت أحيانًا تتجاوز إدراك العقل – إلا أنها من

---

(١) اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ص ١٥٠ – دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ م .
(٢) مشكاة الأنوار للغزالى ص ٥٧ تحقيق د أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٤ م
(٣) المقصد الأسنى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ)
(٤) المرجع السابق

ناحية أخرى لابد أن تظل فى نطاق ما يعده العقل فى دائرة الإمكان . فهى معرفة لا تلغى العقل ، بل – على العكس من ذلك – هى فى حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذى هو – كما يقول الغزالى – « **ميزان الله فى أرضه** » .

٥ – الفلسفة والتصوف فى فكر الغزالى :

هناك اعتبارات هامة ينبغى على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالى فهمًا سليمًا . وتتمثل هذه الاعتبارات فى النقاط التالية :

(أ) ينبغى أن يؤخذ تطوره العقلى فى الاعتبار ،وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقًا فائقًا فى كل علوم عصره ، كما سبق بيان ذلك .

(ب) أنه كان باستمرار عالما منتجًا ، ولم يتوقف عن العطاء العلمى حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية .

(جـ) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخل عنها فى يوم من الأيام .

والجمع بين التجرد الصوفى والعقلية الفلسفية جعل الغزالى يتفوق على الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وعلى المتصوف الذى لا فلسفة لديه .

وقد عبر المرحوم الأستاذ العقاد عن ذلك تعبيرًا دقيقًا حين قال :

« وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح الغزالى أقدر على التجريد الذهنى من المتصوف الذى لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذى لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولوازم الأشياء التى لا تفارقها فى حسه وفى إدراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذى لا تصوف عنده ، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم .. »[1] .

إن المعرفة الصوفية – وكذلك المعرفة العقلية – تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحسيات والتجرد للمعقولات . والتجرد الصوفى يؤدى – فى نظر الغزالى – إلى زيادة التعمق الفكرى بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس .

يروى أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربى عن الغزالى – عندما قابله فى عام ٤٩٠ هـ وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف – قوله[2] : « **إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس**

---

(١) فلسفة الغزالى للعقاد ص ٤ .

(٢) فى كتابه العواصم والعواصم (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ ب و ٨ أ) (انظر مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٥٤٦) .

وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق . وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم ،ويرشد إليه طريق من النظر ، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة فى ترائى المحسوسات عند زوال الحجب ... » .

وفى ختام هذا الفصل يمكننا أن نجمل القول فى العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالى فيما يلى :

لقد استطاع الغزالى – عن طريق فكره الفلسفى – أن يدرك التصوف إدراكًا منهجيًّا وبعين ناقدة . وقد كان لذلك أثره فى ممارسته العملية للتصوف . ومن ناحية أخرى ساعده التصوف فى سعيه للوصول إلى فكر موضوعى مجرد عن الحس والخيال . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقًا الزعم بأن الغزالى قد أصبح ، بعد اشتغاله بالتصوف ، متصوفًا رافضًا للعقل الذى سما وارتفع به قبل ذلك ، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة .فالعقل قد ظل بالنسبة له – كما كان قبل تحوله إلى التصوف – ملكة الإنسان ووسيلته إلى معرفة الحقيقة ، هذه الملكة التى حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفى .

ثانيا : العقل والنبوة

١ – إمكان النبوة :

- يرى الغزالى أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تنفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها[١] . ويوضح الغزالى[٢] إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز فى مراحل تطوره العقلى درجات مختلفة للإدراك : الدرجة الأولى تتمثل فى الإدراك عن طريق الحواس الخمس ، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز ، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور زائدة على المحسات . وأخيرًا الإدراك عن طريق العقل الذى يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأمورًا أخرى لا توجد فى مراحل التطور السابقة . وكما يميل من يبلغ بعدُ درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته ، فكذلك ينكر بعض العقلاء مدركات النبوة . ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنيًا على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل المحض . يقول الغزالى فى ذلك :

« وذلك عين الجهل : إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد فى حقه ، فيظن أنه غير موجود فى نفسه ، والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال ، وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها ... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى ، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعًا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »[٣] .

وفى حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنيًا على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضًا لا يستند استنادًا كاملاً على البرهنة المنطقية ، إذ أن دليل إمكانها هو وجودها الواقعى . ولهذا يقول الغزالى : **« ودليل إمكانها وجودها »**[٤] .

٢ – علاقة العقل بالوحى :

وهنا يبرز السؤال عن العلاقة بين العقل والوحى ، أى السؤال عن كيفية الوصول إلى معرفة حقيقة الوحى القائم ، وعما إذا كان للعقل هنا دور يستطيع القيام به ، أم أن حقيقة الوحى يجب أن تؤخذ بمعزل عن العقل عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال فيه للتفكير ؟

---

(١) المنقذ ١٣٧ ، ١٥٦ ، المشكاة ص ٧٧ ؛ المقصد ص ٧٨ وما بعدها ، إلجام العوام ص ٢٧٢ .
(٢) المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها .
(٣) المنقذ ص ١٣٧ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه ص ١٣٨ .

ويجيب الغزالى على ذلك بأن مهمة العقل هى أن يقود إلى معرفة وجود الله ومعرفة وحيه . ويرفض هنا بوضوح الرأى الحاطئ الذى يذهب إلى أن العقل هو مجرد المنطق والجدل ، ويبين أن رفض العقل من جانب بعض المتصوفة يقوم على هذا الرأى الباطل . فإذا وضع هؤلاء الرافضون للعقل مكان العقل المرفوض مدح الدين والشرع فإن الغزالى يسألهم : ما هو الطريق الذى يوصل إلى الاعتراف بالدين وكيف تعرف حقيقة الدين ؟

فإذا أجيب بأن حقيقة الدين تعرف عن طريق العقل الذى حكم بإدانته وذمه ، فإن الدين فى هذه الحالة يعد مرفوضًا أيضًا ، مثله فى ذلك مثل العقل . وإذا أجيب بادعاء أن لدين لا يعرف عن طريق العقل بل يعرف بنور الإيمان أو بعين اليقين فإن هذا قول لا يلتفت إليه ، وذلك لأن المقصود بالعقل هو هذا اليقين وهو هذا النور ، أى هو الملكة التى تميز بها الإنسان لمعرفة الحقيقة . وفيمايلى نص ما قاله الغزالى فى ذلك :

« **فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات**[1] ، **وهو صنعة الكلام . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضًا مذمومًا . ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان ،وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور .وأكثر هذه التخييطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ** »[2] .

والغزالى يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستنتاج الحاطئ الذى يتمثل فى اعتبار العقل من بادىء الأمر مجرد ملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين . ويشير الغزالى إلى أن مثل هذه السفسطات تحد طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا يتعكس طريق الحقيقة .

ولكن الغزالى – الذى يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطلقًا لتفكيره وفلسفته - قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكًا مجردًا عن التأثر بأية أحكام سابقة ، تلك الحقيقة التى يرى أن السبيل إليها ميسر للإنسان بواسطة العقل . وبناء على ذلك فإن العقل هو أيضًا سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين . يقول الغزالى :

« **فالعقل كالأس والشرع كالبناء** »[3] ، **وكل منهما يكمل الآخر ، ولا يمكن فصلهما**

---

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها فقط إفحام الخصم لا البحث عن الحقيقة

(٢) الإحياء ١/ ٩٤

(٣) معارج القدس ص ٥٩

عن بعضهما ، تمامًا مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما لذاته ، ومجالات الدين والعقل تتاخم بعضها بعضًا مثل البناء والأساس أيضًا . ومهمة العقل تتمثل فى قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفى ذلك يقول الغزالى : « وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه »[1] .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحى . فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : مهمة إرشادنا إلى الوحى والتصديق بالنبوة .

ثانيًا : مهمة القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

٣ - أنواع العلم :

يحدد الغزالى مجالات كل من الدين والعقل من خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على النحو التالى[2] :

(أ) علم يحصل بدليل العقل دون مساعدة من جانب الدين .

(ب) علم يحصل عن طريق الدين دون مساعدة من جانب العقل .

(جـ) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معا[3] .

فالعلم الذى يتوصل إليه المرء عن طريق العقل وحده والذى يقود إلى الإقرار بالدين يتكون من المعارف الآتية :

« ... (معرفة) حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته . فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع »[4] .

---

(١) المنقذ ص ١٤٦ وما بعدها

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧

(٣) انظر أيضا التقسيم المماثل لديكارت AT, VIII- 2e p. 353 إلى :

(أ) مسائل دينية بحتة .

(ب) مسائل دينية يمكن بحثها أيضا بوساطة العقل الفطرى .

(جـ) مسائل تحل عن طريق الفكر الخالص .

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧

ومن هذا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته – بناء على رأى الغزالى – عن طريق العقل .

أما العلم الذى يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضًا أن يحصل على شرعيته – إلى حد ما – عن طريق العقل ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضًا ولا يجوز أن يكون مستحيلاً فى نظر العقل . وعلى العقل أن يلتزم التزامًا مطلقًا بالحقائق الدينية التى وردت عن طريق « السمع » طالما أن العقل لا يرى استحالتها . وفى ذلك يقول الغزالى :

« **فإن كان العقل مجوزًا له وجب التصديق به قطعًا** »[1] .

فإذا رأى العقل استحالة ما عرف عن طريق السمع وحده فيجب تأويله تأويلاً يتفق مع العقل .

« وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور أن يتشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول »[2] .

« وعلى الجملة : فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد »[3] .

أما أن العقل والوحى لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر ،فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة . فالعقل – فى نظر الغزالى كما سبق أن بينا – « **أنموذج من نور الله** »[4] والوحى صادر من عند الله : فمصدرهما واحد ، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف :

« فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحدان »[5] .

٤ – العلم والاعتقاد :

وإذا كان الأمر كذلك – كما بينا – فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت[6] – والتى يقول فيها : « لقد اضطررت أن أرفع المعرفة كى أحصل على مكان للإيمان :

"Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ؛ انظر أيضا المضنون به على غير أهله ص ٣١٨ وما بعدها

(٣) معارج القدس ص ٦١ ؛ انظر أيضا ص ١٦١ وكذلك الجام العوام ص ٢٧١ وما بعدها

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤

(٥) معارج القدس ص ٦٠ .

(٦) ص ٢٨ من كتاب نقد العقل الخالص لكانت .

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956 p. 28

على رأى الغزالى فى العلاقة بين العقل والوحى[1] .

ففضلا عما اعترف به الغزالى للعقل من مهمة القيادة إلى الدين ، فإنه قد اتضح أيضًا مما سبق كيف يزن الغزالى النصوص الدينية بميزان العقل . وفى ذلك يقول :

« فإن لنا معيارًا فى التأويل ، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك »[2] .

وقد يحدث فى حالات معينة ألا يستطيع العقل إدراك أمور موحى بها ،ولكن العقل له الحق فيما يتعلق بهذه الأمور أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت جائزة أو مستحيلة .ففى الحالة الأولى ، أى إذا كانت جائزة عقلاً ، يجب على المرء قبولها قطعًا . ولكن الأمر فى الحالة الثانية يختلف ، إذ يجب أن تؤول كما سبق .فالغزالى يرى أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن تقبل أمور دينية تناقض العقل أو يرى العقل أنها مستحيلة .

وقد تجنب الغزالى فى مسألة العلاقة بين الدين والعقل المبالغات المحتملة فى هذا الصدد ، وهى مغالاة المتكلمين و « الفلاسفة » . فالمتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلاسفة على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل . وكلا الطريقين يؤديان إلى التناقض . ولكن الحقيقة هى أنهما (أى الدين والعقل) – كما يقول الغزالى – **« متعاضدان بل متحدان »** ، يتفقان فى أقوالهما ويقر كل منهما الآخر ، ولا يعزله بأى حال من الأحوال . ولهذا أيضا يرى الغزالى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعقلية . فإذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فإن ذلك يكون راجعًا إلى عمى فى البصيرة كما يقول الغزالى :

« وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض ، فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض فى الدين فيتحير به ،فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين »[3] .

---

(١) لقد فعل ذلك Obermann فى بحثه عن مشكلة السببية عند العرب المنشور فى WZKM Bd. 29, Wien 1915 p. 333

انظر أيضا ص ٤٠ وما بعدها من كتابه الذى سبقت الإشارة إليه فى الباب الثالث من كتابنا هذا .

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٣

(٣) الإحياء ٣/ ١٧

وهكذا نرى أن فكر الغزالى يمثل وحدة متماسكة ؛ ويسيطر فى كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان . وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه ؛ وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معا ، وإلا كان جاهلاً أو مغرورًا – كما يقول الغزالى :

« **فالداعى إلى محض التقليد (فى الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور** »[1] .

---

(١) الإحياء ٣/ ١٦

كلمة ختامية

لقد كانت مهمة الباب الثالث من هذا الكتاب هى إبطال الزعم الشائع عن الغزالى بأنه رفض الفلسفة بوصفه صوفيًّا أدار ظهره للعقل ، أو بوصفه رجل دين يرى أنه ليس هناك طريق للتوصل إلى الحقيقة غير الدين . فالواقع أن الغزالى قد اعترف بالحقيقة الفلسفية عن اقتناع تام ،ليس فقط فى مبدئه الفلسفى الذى عرضناه ، وإنما ظل بعد ذلك أيضًا ثابتًا على إقرار الحقيقة الفلسفية ، كما نستطيع أن نتبين ذلك فى مؤلفاته العديدة . وقد كان الغزالى مقتنعًا بأن هناك حقيقة واحدة وأن فى استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إلى هذه الحقيقة بطريقة منهجية . يقول الغزالى :

« وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة ، وإلى دركها طريق ، وفى قوام البشر سلوك ذلك الطريق »[1] .

ورأى الغزالى هذا بعيد كل البعد عن كل لون من ألوان الارتيابية ، كما أنه بعيد أيضًا عن كل تفاؤل معرفى . فقد كان الغزالى على وعى تام بالصعوبات الكثيرة التى تواجه كل باحث عن الحقيقة . وفى ذلك يقول :

« فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر ، وأكثر الأبصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة ، والمشوشات للنظر متظاهرة »[2] .

وهذه الظروف المشار إليه تجعل الحصول على الحقيقة من الأمور النادرة جدا . ولهذا يقسم الغزالى الناس إلى طائفتين تخطئ كل منهما الطريق إلى معرفة الحقيقة . فالطائفة الأولى إذا توصلت إلى بعض الآراء الذاتية العرضية تظنها الحقيقة ، وتعتقد أنها قد توصلت إلى اليقين المطلوب . أما الطائفة الثانية فإنها على الرغم من إدراكها لليقين الفلسفى إدراكًا أكثر عمقًا ، فإنها فى النهاية تظل أسيرة اللاأدرية . يقول الغزالى فى ذلك :

« وقد انقسموا إلى فرقتين : فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فعتقدها يقينًا . يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم ، وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا أن ما فى الناس فيه فى الأكثر عمى ، ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس ... فهؤلاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون فى القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه »[3] .

---

(١) محك النظر فى ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٣) محك النظر ص ٩٣ وما بعدها .

وتتمثل صعوبات المهمة الفلسفية – كما يقول الغزالى أيضًا – فى أن المعارف المطلوبة ، وبخاصة المعارف الميتافيزيقية المتعلقة بالصفات والأعمال الإلهية ، مبنية على أدلة تتطلب معرفة عدد لا يحصى من المقدمات ، وتتطلب الالتزام الدقيق بالنظام المنطقى . يقول الغزالى :

« وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة فى أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تبنى على أدلة تحقيقها يستدعى تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين[1] ، فأين من يقوى ذهنه للاحواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها ؟ »[2] .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فإن هناك – بناء على رأيه – طريقًا للعثور على الحقيقة .وهذا الطريق يؤدى أولاً إلى إرجاع كل شىء إلى أساسه الأول ، أى إلى المبدأ الأول للحقيقة ، ويؤدى – بعد الشك الفلسفى المطلق فى إمكان المعرفة – إلى شرعية العقل . وقد سلك الغزالى هذا الطريق للوصول إلى مبدئه الفلسفى ، وعرضه كمنهج عام يستطيع أن يسلكه كل باحث جاد عن الحقيقة .

إن المضى فى طريق المعرفة الذى سلكه الغزالى ودعا إليه ، لا يمكن فهمه فهمًا سليمًا ، وتبريره تبريرًا كافيًا إلا من خلال مبدئه الفلسفى ؛ فالمعارف العقلية – وكذلك المعارف الحسية – لم تعد مجالا للشك لديه ، وذلك لأن العقل قد حصل عن طريق المبدأ الفلسفى على شرعيته الفلسفية . ويستطيع العقل الآن – معتمدًا فى سيره على المعارف الأولية وبمساعدة القياس والحدس – أن يمضى قدمًا وأن يصل أيضًا إلى مجال المسائل الميتافيزيقية . والعقل هنا لديه القدرة – من حيث المبدأ – على التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية ، إذا استوفى شروط التجرد من التصورات الحسية والوهمية بعد استعداد مناسب وممارسة كافية للمعارف العقلية الخالصة .

وفى هذه الكلمة الختامية نود أن نبرز مرة أخرى تطور فكر الغزالى بعد توصله إلى المبدأ الفلسفى ، وكذلك تأسيس هذا الفكر على هذا المبدأ ،وذلك من خلال التأمل التالى :

لقد استخدم الغزالى فى نقطة هامة من عرضه لمشكلة المعرفة – وذلك فى بداية فكرة المتفلسف (فى الشك المنهجى) ، وكذلك أيضًا فى قمة هذا الفكر (عند تناوله لموضوع النبوة) – استخدام استدلالاً تمثيليا (argumentatio analogica) يقول باحتمال وجود طور للمعرفة فوق العقل[3] ؛ وفى كل حالة من هاتين الحالتين يحصل هذا الاستدلال التمثيلى على قيمة تختلف تمامًا عن الحالة الأخرى ، وفى هذا تتمثل الأهمية التى يجب أن نبرزها فى هذا الصدد :

---

(١) هذه الأعداد يجب أن تفهم على أنها رمز للكثرة فقط .

(٢) محك النظر ص ٩٤ انظر فى ذلك أيضا أقوال ديكارت المماثلة لما يقوله الغزالى هنا فى : ATIX p. 6f. ATX p. 379f.

(٣) راجع فصل المعرفة العقلية وفصل العقل والنبوة .

يتمثل وجه الشبه بين الحالتين فى أنه يستنتج فيهما – عن طريق التمثيل – إمكان وجود طور للمعرفة فوق العقل . ففى الحالة الأولى ينطلق المرء من تكذيب العقل لقدرات المعرفة التى تحته ، وفى الحالة الثانية ينطلق المرء من إنكار العقل من جانب القدرات المعرفية التى تحته .

وأما وجه الاختلاف فإنه يتمثل فى أن الاستدلال التمثيلى يستخدم فى الحالة الأولى كوسيلة لإنتاج الشك الميتافيزيقى ويؤدى إلى الشك فى المعارف العقلية ، وأنه يخدم فى الحالة الثانية – منطلقًا من العلاقة بين العقل الذى حصل على شرعيته ودرجات المعرفة التى تحته – فى بيان إمكان النبوة .

ويتمثل الاختلاف فضلاً عن ذلك فى أن درجة المعرفة العليا – التى قورنت افتراضا بالمعرفة الصوفية – ينبغى أن تناقض العقل فى الحالة الأولى ، فى حين أنها تشكل فى الحالة الثانية طورًا للمعرفة فوق العقل الذى حصل على شرعيته الفلسفية ولا تعزله بأى حال من الأحوال ، أى أنها تمثل نوعًا من التكميل للعقل الذى يقود إليها فى معارفه الميتافيزيقية ، ولا يجوز أيضًا أن تناقض العقل إطلاقًا كما سبق أن بينا ذلك .

ومن خلال التأمل فى الوظائف المختلفة للاستدلال التمثيلى المشار إليه أردنا أن نبين مرة أخرى فى ختام هذا البحث كيف بنى الغزالى فى حقيقة الأمر آراءه الفلسفية على مبدئه الفلسفى التأسيسى ، ومن ناحية أخرى فإن آراءه هذه – التى كثيرًا ما فهمت خطأ على أنها مجرد آراء صوفية أو دينية – يجب أن تفهم من خلال مبدئه الفلسفى .

الكشاف العام

١ – الأعلام

إبراهيم « عليه السلام » ٥٢
إبراهيم « بن محمد عليه الصلاة والسلام » ٢٧
إبراهيم مدكور ٤١ ، ٤٤
إحسان العمد ٤١
أحمد بن حنبل « الإمام » ٢٧
أحمد شلبى ١٥
أحمد فؤاد الأهوانى ١٣ ، ١٤١
أخو « الإمام الغزالى » ٥٦
أرسطو ١٦ ، ١٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٨
إسبينوزا ١٤ ، ٤٤
إسماعيل البيطار ٤٠
أفلاطون ١٧ ، ٥١ ، ٦٨
ألبرت الكبير ٤٠ ، ٤١
أمين محمود الشريف ٣٧
أنس بن مالك ٣٣
أنسلم « القديس » ١٠٤
أنطون اشبيتالر ١١
أنيس فريحة ٣١
أوغسطين ١٧ ، ٤١ ، ٥٢
ابن باجه ٣١
باسكال ٤٢ ، ٨١
البخارى ٢٧ ، ٣٣
بقراط ٦٨
أبو بكر الرازى ٣١
بلاثيوس ٤٢
بلزاك ٧١
بوزورث ٤١
بويتندك ٧٦
البيهقى ٣٣ ، ٥٧
الترمذى ٢٧ ، ٢٩
توماس الأكوينى ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣
الجاحظ ٢٦
جاكوب جوليوس ١٣
جميل صليبا ٢٣ ، ١٤١
الجندى ٥٩
جند يسالينوس ٤١
جوتييه ٣٦
جولد تسيهر ١٧ ، ٥١ ، ٥٣
جون لوك ١٣٦
جيروم دى موارفى ٤١
الحاكم ٥٧
ابن حزم ٣٤
حسين مؤنس ٤١
حى بن يقظان ٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩
ابن خلدون ٣٨ ، ٤٥ ، ٥٧
الخوارزمى ٣١
خوجه زادة ١٤١
دانس سكوت ٤٠

أبو داود ٥٧
دفيد هيوم ١٤ ، ٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٢
دومينيك جونديسالفى ٤٠
ديبور ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨
ديكارت ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ،
١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ،
٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ،
٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢ ،
٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
٨٩ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،
٩٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،
١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،
١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٦٢
دى لاسى أوليرى ٤٩
دى ليفنيوس ١٣
ريموانك مارتين ٤٢
راينهارد لاوت ١١
ابن رشد ١٨ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ،
٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٣
رمضان عبد التواب ١١
روجر بيكون ٤١
أبو ريده ١٨ ، ٣٧
ريان ١٨ ، ٤٤ ، ١٤١
زكى مبارك ١٥ ، ٩٩
زكى نجيب محمود ٢٥ ، ٣١
سقراط ٦٨
سلفادور غومث نوغالس ٤١ ، ٤٣
سليمان دنيا ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٥١
سيد أمير على ٣٧
ابن سينا ١٤ ، ١٧ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤١ ،
٥١ ، ٥٢
شاخت ٤١
الشاطبى ٢٧
الشافعى ٣٣
الشهرستانى ٢٣
صاعد بن أحمد ٢٣
ابن طفيل ٣١ ، ٣٥ ، ١٤٩
الطوسى ١٥١ ، ١٥٢
عادل زعيتر ٤٤
عباس محمود العقاد ٢٥ ، ٣٢ ، ٥٤ ، ١٤٢ ،
١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٣
ابن عبد البر ٣٢
عبد الحليم محمود ١٠٠ ، ١٤٨
عبد الرحمن بدوى ٥٨ ، ١٥٣
عبد الصمد الشاذلى ١٢ ، ١٣
عبد الكريم العثمان ٥٦ ، ١٠٠
عبد الله بن عمر ٣٣
عبد الله بن عمرو بن العاص ٣٣
عبد الله بن المبارك ٣٣
عبده الشمالى ٢٢
عثمان أمين ٤١ ، ٦٥ ، ٩٩ ، ١١٧
عثمان الكعاك ١٢ ، ٤١
ابن عربى ١٤ ، ١٤٦
ابن عساكر ٢٨
أبو العلا عفيفى ١٧ ، ١٥٢
أبو العلاء المعرى ٥٥
عماد الدين خليل ٣٨
عمر الخيام ٥٥

عمر فروخ ٩٧
عيسى الحلبى ٤٤ ، ١٥١
الغزالى ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٣
الفارابى ٣١ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٥١ ، ٥٢
فرانتزروزنتال ٣١
فريدريك الثانى ٤٠
فيرشته ٨١ ، ٨٦
فيلون ٥٢
ابن قتيبة ٣٣
كارادى فو ٤١ ، ٩٩
كارل بروكلمان ٥٨
كامل عياد ١٤١
كريستوف فون فولتسوجن ١٢
الكندى ٣١ ، ٣٤
كوبرنك ٦٨
ابن ماجه ٢٩
ماكدونالد ٩٩ ، ١٠٢
ماكس هورتن ٩ ، ١٨ ، ٥١ ، ٦١
مانفرد ٤٠
محمد إقبال ٣٢ ، ٣٨ ، ١٤٧
محمد البهى ٥ ، ٩ ، ١٠ ، ٣٠
محمد عبد الله دراز ٢٤
محمد عبده ٢٨ ، ٣٦
محمد عبد الهادى ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ١٤٦
محمد كال جعفر ٣٠
محمد يوسف موسى ٣٤ ، ٣٦
محمود حمدى زقزوق ١٠ ، ١٤
محمود الخضيرى ٦٤
محمود فهمى حجازى ١١
مرسين ٨٧ ، ١٤٥
ابن مسكويه ٣٤
مسلم ٢٧
مصطفى البابى الحلبى ٣٦ ، ٤٤
مصطفى عبد الرزاق ٢٣ ، ٣٣
معاذ بن جبل ٣٢
موسى « عليه السلام » ٥٢

موسى بن ميمون ١٤ ، ٤٤
مونتينى ٧٠
نجيب بلدى ٦٤
نظام الملك ٥٦
هلموت ريتر ١١٠
هيراكلت ٨٢
وليم الإفرنى ٤٢

٢ – الأماكن الجغرافية

الأزهر ١٠ ، ٢٦ ، ٥٤ ، ١١٠
أسبانيا ٣٩ ، ٤٠
الإسكندرية ٣٥
إفريقيا ١٧
المانيا ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٥٤
الأندلس ٢٣
أوروبا ١٤ ، ١٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥
ايطاليا ٣٩ ، ٤٠
باريس ١٢ ، ١٣ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٦٤ ، ٩٩
بالرمو ٤٠
البصرة ٤٤
بغداد ٥٦
بولونيا ٤٠
بيروت ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٥١ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١
تونس ٣٧ ، ٤١
جرجان ٥٦
الجزائر ١٢ ، ١٧
جوتنجن ١٢
الحرمين ٥٦
ريبك « جامعة » ١٣
خانقاه الصوفية ٥٧
خراسان ٥٦
دار إحياء العلوم ٢٨
دار الشروق ٢٥ ، ٣١
دارالفكر العربى ٣٤
دار القلم ٢٤
دار الكتاب العربى ٢٥
دار الكتاب اللبنانى ٢٣
دار الكتب المصرية ١٥٣
دار المعارف ٤١ ، ١٠٠ ، ١٥٠
دار المعرفة ٢٧
دمشق ٤٩ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ١٤١
دوسلدورف ١١٠
ريوريخ ١٢
سوق الأحرس ١٧
الشرق ١١ ، ١٨ ، ٣٧
صقلية ٣٩
الصين ٢٣
طليطلة ٣٩
طوس ٥٦ ، ٥٧
عنابة ١٢
الغرب ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٤٠
فرنسا ١٣ ، ٤٤
القاهرة ١٥ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ،

٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٢ ،
٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٤ ،
٦٨ ، ٩٩ ، ١٥٢
القدس ٥٦
كلية اللغة العربية ١١٣
الكويت ٢٤ ، ٤١
ليدن ١٣ ، ١١٠
مجمع اللغة العربية ٩٥
المدرسة النظامية ٥٦
المدينة المنورة ٣٢ ، ٥٦
مكتبة الأنجلو ٤١ ، ١٤٩
المكتبة التجارية ٣٦
مكتبة الجندى ٥٨ ، ٧٣ ، ١١١
مكتبة دار العلوم ٣٠
المكتبة السلفية ٣٢
المكتبة المحمودية ٢٦
مكتبة النهضة المصرية ١٥ ، ٢٣ ، ٣٣
المكتبة الوطنية ١٢ ، ١٣
مكتبة وهبة ٣٠
مكة ٥٦
ميونيخ ١٠ ، ١١ ، ٥٤
نابولى ٤٠
نيسابور ٥٦
هولاندا ٣١ ، ١١٠
اليمن ٣٢
اليونان ٥٢

٣ – الطوائف والأجناس

الإسماعيلية ٥٣
الإغريق ٥ ، ١٦
اللاتين ٤٠ ، ٤١
البابكية ٥٣
الباطنية ٥ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ٦٦ ،
١٥٩
التعليمية ٥٣
الحرمدينية ٥٣
الحرمية ٥٣
الروم ٣٧
السبعية ٥٣
السنة ٤٢
الصائبة ٢٣
الصوفية ٦ ، ١١ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٦ ،
٣٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٧ ،
٩٣ ، ١٠٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣
العرب ١٧ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٥٠ ،
٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ١٥٩
الفرس ٣٧
الفرنسيون ١٣
القرامطة ٥٣
القرمطية ٥٣
الكدانيين ٢٣
المتكلمون ٥ ، ١٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ،
٦٧ ، ١٠٨
المحمرة ٥٣

المستشرقون ٩ ، ١١ ، ٦٦
المسلمون ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٤، ٢٩ ، ٣٠، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٤١
المسيحيون ٣٩ ، ٤٣ ، ٦٨
المغاربة ٤٢
اليهود ١٧ ، ٤٢

٤ – الآيات

سورة الأحزاب ٢٤
سورة الإسراء ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠
سورة الأعراف ٢٦
سورة الأنعام ٣١ ، ٩٣
سورة البقرة ٢٤
سورة الجاثية ٢٤ ، ٣٠
سورة الحجرات ٣٨
سورة الرعد ٢٩ ، ٤٥
سورة الزخرف ٣٠
سورة فصلت ٢٥
سورة القصص ٣٣
سورة المائدة ٢٧
سورة الملك ٣٦
سورة المنافقون ٢٨
سورة النحل ٣٧

٥ – الأحاديث

إذا سألت فاسأل الله ٢٧
اطلبوا الحوائج بعزة النفس ٢٨
أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا ٣٣
إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة ٥٧
إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ٢٧
الحكمة ضالة المؤمن ٢٩
طلب العلم فريضة على كل مسلم ٢٩
لا تكونوا إمعة ٢٧

٦ – الأشعار

وكان ما كان ١٤٩

٧ – الكتب الواردة فى النص

إتحاف السادة المتقين ٥٧
إحصاء العلوم ٤١
الإحياء ٦ ، ٨ ، ٣٦ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠
الأخلاق عند الغزالى ١٥ ، ٩٩
إخوان الصفا ٤٤
الأربعين فى أصول الدين ١١١ ، ١١٤
الاعترافات ١٧
الاقتصاد فى الاعتقاد ٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٣ ، ١١٢ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٥٧ ، ١٥٨
أيها الولد ٧٩
بداية الهداية ٥٩
بيان العلم وفضله ٣٢
تاريخ الأدب العربى ٥٨
تاريخ ابن عساكر ٢٨
تاريخ الفكر الإسلامى ٣٦
تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٣
تاريخ الفلسفة العربية ٢٣ ، ٦٥
تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ١٤٦
تاريخ فلسفة المسلمين ٩٩ ، ١٠٢
التأملات ١٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦
تجديد الفكر العربى ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨
تراث الإسلام ٤١ ، ٤٢
التفسير الإسلامى للتاريخ ٣٨
التفكير فريضة إسلامية ٢٥ ، ٣٠
تمهيد لتاريخ الفلسفة ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥
تهافت الفلاسفة ١٦ ، ١٧ ، ٤٢ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ١٠٠ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
الجام العوام ١١٠ ، ١٥٥ ، ١٥٧
أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ٥٢ ، ٩٧
حضارة العصر الحاضر ١٧
الحقيقة فى نظر الغزالى ١٧
حى بن يقظان ١٤٩
دائرة المعارف الإسلامية ١٠٢
دراسات إسلامية ٢٤
دراسات فى تارخ الفلسفة العربية الإسلامية ٢٣
الدره الفاخرة ٥٩
دلالة الحائرين ٤٤
ديكارت ٦٥ ، ١٢١
رسالة التوحيد ٢٨ ، ٣٦
الرسالة اللدنية ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١
رسائل الكندى ٣٥
ابن رشد والرشدية ٤٤ ، ١٤٦
روح الإسلام ٣٧
الزهد ٣٧
سلسة عالم المعرفة ٤١
سيرة الغزالى وأقوال السابقين ٥٦ ، ١٠٠
طبقات الأمم ٢٣
الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود ٤٢
عالم الفلسفة ١٣ ، ١٤١
غريب الحديث ٣٣
فصل المقال ٣٥ ، ٣٦
فضائح الباطنية ٥٣ ، ١٥٩
الفكر الإسلامى ١٥ ، ٣٩
الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢
فلسفة الأخلاق ٣٤
فلسفة الإسلام ١٨
الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم فى فكر الغرب ٤١ ، ٤٣
الفلسفة الإسلامية واليهودية ١٧

فلسفة الغزالى ٥٤ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٦
فى الفلسفة الإسلامية ٤٤
القسطاس المستقيم ٥٣ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٧٦
القصور العوالى ٥٩ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٤٨
القواصم والعواصم ١٥٣
قواعد لهداية العقل ٧٣ ، ٨٣
القواعد العشرة ١٤٧
القيم ١٢١
الكندى وفلسفته ٣٤
كيمياء السعادة ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨
اللمع ١٥٢
مبادئ الفلسفة ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤
محك النظر ٦٠، ٦١، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٦١، ١٦٢
المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ٣٦
المستصفى ٦٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٣٨
مشكاة الأنوار ١٧ ، ٢٦ ، ٦١ ، ٨٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٥٨
المضنون به على غير أهله ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٥٨
معارج القدس ٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٧٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٦ ، ١٦٠
المعارف العقلية ٧٧ ، ٧٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٦
معرج السالكين ٣ ، ١٩ ، ٧٣ ، ١١١
معيار العلم ٦٠ ، ٦٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٦
مفهوم الوحى ٣٧
مقاصد الفلاسفة ٥٩ ، ٦٠ ، ١٤٠
مقال عن المنهج ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٥
المقدمة « لابن خلدون » ٣٨ ، ٥٨
المقصد الأسنى ٥٥، ١١٠، ١١١، ١٤٥، ١٥٥
الملل والنحل ٢٣
مناهج العلماء ٣١
المنقذ من الضلال ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١
مهاج العابدين ٥٩ ، ٨٣
المنهج الفلسفى ١٠ ، ١١ ، ٧٤
الموافقات ٢٧
مؤلفات الغزالى ٥٨
ميزان العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١٥٠
هموم المثقفين ٣١ ، ٣٣ ، ٣٧

المراجع[1]

(أ) مراجع عربية :

ابن خلدون : المقدمة . بيروت ١٩٠٠ م

ابن رشد : تهافت التهافت (فى مجموع يضم : تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت الفلاسفة لخوجه زاده) طبع مصطفى البابى الحلبى ١٣٢١ هـ .

ابن طفيل : حى بن يقظان تحقيق د . عبد الحليم محمود – مكتبة الأنجلو المصرية .

أبو حامد الغزالى : فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ م .

أحمد فؤاد الأهوانى (د) : فى عالم الفلسفة . القاهرة ١٩٤٨ م .

الزبيدى : إتحاف السادة المتقين فى ١٠ أجزاء ، القاهرة ١٣١١ هـ

زكى مبارك (د) : الأخلاق عند الغزالى . القاهرة ١٩٢٤ م

سليمان دنيا (د) : الحقيقة فى نظر الغزالى دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ م

عباس محمود العقاد : فلسفة الغزالى . من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠ م .

عباس محمود العقاد : ابن رشد . دار المعارف بالقاهرة (سلسلة نوابغ : الفكر العربى رقم ١) .

عبد الرحمن بدوى (د) : مؤلفات الغزالى القاهرة ١٩٦١ م .

عبد الكريم العثمان (د) : سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ م

عثمان أمين (د) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ م .

الغزالى : إحياء علوم الدين .فى ٤ أجزاء . طبع مصطفى البابى الحلبى . القاهرة ١٩٣٩ م .

الغزالى : المنقذ من الضلال . دمشق ١٩٣٤ م

الغزالى : تهافت الفلاسفة . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ م .

الغزالى : معيار العلم .تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م .

الغزالى : محك النظر . بيروت ١٩٦٦ م .

---

(١) هذه القائمة لا تتضمن مراجع الباب الأول ، وقد اكتفينا بذكرها هناك فى الهوامش .

الغزالى : مشكاة الأنوار . تحقيق د . أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٦٤ م .

الغزالى : المستصفى من علم الأصول : فى جزءين القاهرة ٢٢/ ١٣٢٤ هـ .

الغزالى : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق ١٩٦٣ م .

الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد .القاهرة ١٩٦٢ م .

الغزالى : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ م .

الغزالى : ميزان العمل .تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٤ .

الغزالى : فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ م .

الغزالى : مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١ م .

الغزالى : كيمياء السعادة (فى مجموع يضم المنقذ من الضلال ورسائل أخرى) مكتبة الجندى بدون تاريخ .

الغزالى : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ)

الغزالى : القسطاس المستقيم .تحقيق الأب فيكتور شلحت – بيروت ١٩٥٩ م .

الغزالى : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .

الغزالى : جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .

الغزالى : معراج السالكين (ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى . مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ) .

الغزالى : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى (تشتمل على رسائل منها : القسطاس المستقيم ، أيها الولد ، إلجام العوام عن علم الكلام ، المضنون به على غير أهله ، المضنون الصغير) مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ .

الغزالى : الأربعين فى أصول الدين . مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٣ هـ .

الغزالى : رسالة فى بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده) تحت Or. 177 (7)

(ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ م .

ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥١ م .

ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ م .

ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيرى . دار الكاتب العربى بالقاهرة ١٩٦٨م .

رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٦٧ م .

كارادى فو : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر . طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٥٩ م .

(جـ) ترجمات ونشرات أجنبية لبعض كتب الغزالى :

1 - Das Elixier der Glückseligkeit. Übers. v. H Ritter Düsseldorf-köln. 1959.

2 - Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte Hrsg. V.I. Goldziher. Leiden, 1916.

3 - Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija. Im persischen Text herausgegeben und übersetzt von Otto Pretzl, München, 1933.

(د) مراجع أجنبية :

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

Alquie, F.: Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956 (German translation: Alquie. F., Descartes. Stuttgart 1962).

Asin Palacios, M: Algazel. Dogmatica, Moral, Ascetica.: Zaragoza 1901.

Azkoul, K.: Al- Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss. Munchen, 1938.

Boer, T. de: (1) Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd, Strassburg. 1894.
(2) Geschichte der Philosophie im Islam' Stuttgart, 1901.

Bouyges, M.: Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali Beyrout. 1959.

Brockelmann. C.: Geschichte der Arabischen Literatur : Bd. 1.2. Aufl., Leiden, 1943 und Suppl.- Bd. I, Leiden, 1937.

Carra de Vaux: Gazali. Paris, 1902.

Descartes, R.: (1) Oeuvres de Descartes. Adam & Tannery, Paris, 1987-1910.
(2) Correspondance de Descartes. Publiee par Ch. Adam et G. Milhaud. Paries 1936.
(German translations: Meiner - Verlag, Hamburg).
-Meditationen über die Grundlage der Philospohie. Übers. V.L. Gabe, 1960.
- Discours de la Methode. übers. V.L. Gabe. 1960.
- Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. v. A. Buchenau 1954.
- Die Prinzipen der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. 1955.

- Regeln zur Leitung des Geistes, Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. übers v. A. Buchenau. 1962.).

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, 1964.

- Enzyklopädie des Islam: Leiden. 1913-34.

The Encyclopaedia of Islam: Leiden - London. 1960 ff.

Fichte. J.G.: Ausgewählte Werke, in 6 Bänden. Hrsg. v. F. Medicus. Darmstadt. 1962.

Frick. H.: Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig. 1919.

Goldziher, I.: Die islamische und die jüdische Philosophie. In: Kultur der Gegenwart, 1, 5. Berlin, 1909.

Gosche, R.: Uber Ghazzalis Leben und Werke. In: Abhandl. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin a. d. Jahre 1858. Berlin, 1859.

Horten, M.: Die Philosphie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosphischen Weltanschauungen des westlichen Orients. München 1924.

Kant. I.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg. 1956.

Lauth, R.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen, 1953. (1)

(2) Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München, 1965.

(3) Zur Idee der TranscendentalPhilosophie. Munchen. 1965.

Macdonald, D. B.: The Life of al- Ghazzali. JAOS XX, New Haven, 1899.

J. Obermann :
(1) Der philosophische und religiöse Subjetivismus Ghazalis. Wien - Leipzig, 1921.

(2) Das Problem der Kausalitat bei den Arabern. In: WZKM Bd. XXIX, Wien 1915.

Renan, E.. Averroes. Paris, 1852.

Sharif, M.M.. A History of Muslim Philosophy. 2 vols&. Wiesbaden. 1963-66.

Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main, 1971.

Watt, W.M.: Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً : كتب :

١ – تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤ م .

٢ – المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت (الطبعة الرابعة) – دار المعارف ١٩٩٧ م .

٣ – مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .

٤ – دراسات فى الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) – دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .

٥ – مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى (الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ م .

٦ – ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

٧ – الإسلام فى مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٤ م .

٨ – الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى – دار المعارف ١٩٩٧م .

٩ – الإسلام فى تصورات الغرب – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٩٧ م .

١٠ – قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام – دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ م .

١١ – الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ م .

١٢ – مقدمة فى الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٩٩٧ م .

١٣ – الدين والحضارة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .القاهرة ١٩٩٦ م .

١٤ – الإسلام وقضايا العصر – القاهرة ١٩٩٦ م .

١٥ – من أعلام الفكر الإسلامى الحديث – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٩٩٧ م .

١٦ – الدين والفلسفة والتنوير – سلسلة اقرأ . دار المعارف ١٩٩٦ م .

١٧ – الإسلام وقضايا الإنسان – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٩٩٧ .

ثانيًا : رسائل صغيرة :

١ – الإسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م

٢ – دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م ، ودار المنار ١٩٨٩ م .

٣ – الإسلام والاستشراق – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م .

٤ – العقيدة الدينية وأهميتها فى حياة الإنسان – ملحق لمجلة الأزهر – رجب ١٤١٥ هـ (ديسمبر ١٩٩٤ م) .

٥ – الإسلام دين الحضارة – ملحق لمجلة الأزهر – المحرم ١٤١٨ (مايو ١٩٩٧ م) .

ثالثا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ – فى اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.

(2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht. in. Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.

(3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamichen Welt. in: Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.

(4) AL Ghazali in Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995. bei Wien 1992.

(5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

In. Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt. Berlin. 1992.

(7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendig keit des Weltfriedens. In: Friede fur die Menschheit. St Gabriel, Mödling bei Wien 1994.

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht

بحث ألقى فى الندوة العلمية حول (العدل والسلام فى المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا – نوفمبر ١٩٩٢م .

(9) Der Islam in unserer Welt, Islamische Wissenschaftliche Akademie. Köln 1995

(10) Die Rolle des Islams in der Gesellsch aft.

محاضرة ألقيت فى المؤتمر الدولى بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣م .

(11) Jesus im Koran

محاضرة ألقيت فى كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا . سبتمبر ١٩٩٣م .

(12) Die Spiritualität im Islam.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى حول (الروحانيات فى الأديان العالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا .نوفمبر ١٩٩٤م .

(13) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث ألقى فى المؤتمر الدولى لليونسكو حول (إسهامات الأديان فى ثقافة السلام) فى برشلونه بأسبانيا .ديسمبر ١٩٩٤ م .

٢ – فى اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar - Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations". Vol 3 No. 1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeace as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling, Austria 1995.

٣ – فى اللغة الإندونيسية :

١ – الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى . ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبدالله موسى – بانجيل – إندونيسيا . بتصريح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينة بدولة قطر (صاحبة امتياز الطبعة الأولى) . ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية .

٢ – المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت

٤ – فى اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplasmasinin. Arka Plani, Izmir. 1993.

٥ – فى اللغة الفرنسية :

Le dialogye entre les trois religions révélés du point du vue de l'Islam.

محاضرة ألقيت فى الأصل بالعربية فى مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون فى باريس . يونية ١٩٩٤ م .

رابعا : أعمال مشتركة :

١ – محاضرات فى فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه

إلى العربية د . إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألمانى د . محمود حمدى زقزوق) ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ م .

٢ – الاشتراك فى ترجمة كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) بتكليف من المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة – الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٩٣ م – ١٩٩٥ م .

٣ – مراجعة وتقديم كتاب : الإسلام والمسيحية من تأليف أليكسى جورافسكى – سلسلة عالم المعرفة .الكويت ١٩٩٦ م .