المشرق

السنة الرابعة والخمسون

ايار – حزيران ١٩٦٠

مشكلة المعرفة بين ارسطو والغزالي

٤

بين الحكيم اليوناني والنبي السامي

بقلم الاب فريد جبر اللعازري

ان آخر ما انتهيت اليه في مقالي السابق هو ان ارسطو وضع منطقه على مرحلتين : مرحلة اولى وهي قائمة على استخراج المعلومات من الواقع الوجودي المحيط بنا وذلك عن سبيل الاستقراء على نحو ما حددت ، ومرحلة ثانية وهي تنظيم هذه المعلومات وضبطها باقيسة . فتبدو تلك المعلومات واضحة للعقل تعرض آنئذ ملتحمة بعضها ببعض ناتجة بعضها عن بعض .

فالمنطق في هذه المرحلة شكلي صوري بمعنى انه مجرد اساليب وطرق وضعت لعرض معلومات تسلمها "العقل وليس عليه حينئذ ان ينظر فيها ويحكم على صحتها، بل ان يرى علاقاتها بعضها ببعض حتى يرتب فيما بينها صادقة كانت ام كاذبة . فالمنطق الصوري بالنسبة الى تلك المعلومات الموفرة له هكذا ، يبدو كأنه قالب

تصب فيه ليس اكثر . اما ذلك التمييز بين الصالح والطالح في تلك المعلومات ، بين الصادق والكاذب منها ، فهو راجع الى المنطق المادي الذي عن سبيله يمكن الحصول على تلك المواد التي تكون اولا صورًا ذهنية منتزعة من صميم الواقع ، ثم تحول الى قضايا ، ثم الى مقدمات تدخل في تأليف الاقيسة ، بعد ان يكون العقل قد حكم على انها يقينية ، حقيقية ، اعني انها هي هي في حقيقة الواقع وتدل عليه على مثل ما يجدها الانسان العالم في نفسه بعد ان انتزعها ، عن سبيل الاستقراء ، من ذلك الواقع المستقل عنه .

اما الغزالي ، فنراه ، بعد ان تقيد بمنطق ارسطو ، يسقط تلك المرحلة الاولى منه ، وهي مرحلة استخراج المعلومات التي تؤدي الى المنطق المادي ، ليحتفظ بالمرحلة الثانية وهي مرحلة مجرد تنظيم المعلومات وترتيبها وهي المرحلة التي تشكل المنطق الصوري . ذلك لانه لم ير نفسه في حاجة الى السعي وراء تلك المعلومات التي في نظره تأتيه عن غير سبيل الاستقراء : فهي موجودة امامه ، يتسلمها تسلماً ، وليس لعقله ان يعمل فيها تمحصاً وتمييزًا ، بل يعتقد اعتقادًا جزماً بانها على ما هي تصلح وحدها ان تدخل كمواد للمقدمات اليقينية . ولذلك قلنا ان المنطق عند ارسطو هو قبل كل شيء تسجيل للواقع ، اما عند الغزالي فهو تنظيم للعقيدة ليس غير . ذلك ان ارسطو يرى ان منطقه في اصوله واسسه مرتبط ارتباطاً محكماً لا انفصام فيه بالواقع الوجودي ، ولا سيما الواقع الميتافيزيقي المستتر وراء الظواهر الطبيعية ، فلا يقف العقل في عمله عند الطور الاخير ، وهو طور ترتيب المعلومات ، بل يتجاوزه الى انتزاع تلك المعلومات على ما هي من صميم الواقع . فتكون الحقيقة ليس فقط توافق ما في الفكر بعضه مع بعض ، بل توافق ذلك ما في الفكر مع الاشياء التي يحاول الفكر معرفتها . وبذلك يبتدئ المنطق ، وهو بذلك نقطة انطلاق علم ما وراء الطبيعة كما قيل . اما عند الغزالي ، فالامور التي يجدها الفكر في نفسه ، والتي تأتيه عن سبيل التعليم والتلقين ، هي هي في حد ذاتها ، بصرف النظر عن ارتباطها بالواقع ، حقيقية ، يقينية . وليس للعقل الا ان يقصر نظره عليها حتى يفهمها ويرتب فيما بينها ، ويعرضها في صورة مقبولة مقنعة ، وعند هذا الحد يقف عمل العقل وتنتهي حدود المنطق .

كل هذا يذكرني باحد المعارف من المحاضرين الفرنسيين في جامعة السوربون، وهو لا ديني ، يقول في اجتماع كان بيننا : « لو عاش المسيح في المحيط اليوناني لكان حكيماً ، ولكنه وجد في بيئة سامية فتصوره الناس نبياً » . وليس غرضي هنا ان اقف عند مناقشة ذلك القول ، بل اذكره للاشارة الى الفوارق التي تميز العقليتين اللتين ينتسب اليها كل من المفكرين اللذين نحن في البحث عنهما الآن : ارسطو من ناحية والغزالي من الناحية الاخرى . فالاول حكيم يرجع في آرائه الى مجرّد ما تملي عليه حكمته . والثاني مرتبط بدين سامي الاصل والمنشأ ، متقيد بعقائد دينية يراها كشرح واف وصورة طبق الاصل لكل ما وجد وما يوجد في الحاضر وفي المستقبل ، وهي عقائد يفرضها عليه نبي سامي يتبعه كما يتبع الناشئ معلماً معصوماً عن الخطأ في تعليمه ، ولا يتم الحصول على الحقيقة الا عن سبيل التقيد بذلك التعليم .

وما معنى الحكمة هنا ؟ لا يعنى بها ذلك الموقف العملي من الامور والحياة الذي يقابله الحمق والغباوة ، او بكلام اصح ليست الحكمة تلك الفضيلة الادبية الاخلاقية التي تجعل صاحبها انساناً وقوراً متزناً ، يسير في امره على وعي وهدوء واطمئنان وثقة وصبر واناة . بل ان كل ذلك الذي نراه اليوم في الحكمة لم يكن آنذاك إلا من نتائجها : فالمرء لم يكن متحلياً بكل تلك الصفات إلا لانه كان حكيماً . فالحكمة بمعناها الفني الخاص هي المعرفة وهي الفلسفة كما كان يفهمها اليونان وكما لا يزال التربيون يعرفونها ، وكما اصبح الناطقون بالعربية ينظرون اليها اليوم . فان الفلسفة اول ما عرفت وسميت ، عرفت وسميت باسم الحكمة ، وكانت تبدو آنذاك كالعلم الذي يجمع ويوحد ويؤلف بين العلوم جميعها . فان معرفة الاسباب كلها ، قريبة وبعيدة ، معرفة الطبيعة ومصير الكون والانسان ، وجود الله في السماء وعنايته عز وجل على الارض ، تنظيم المدن والاوطان ، تسيير الحياة انسانية وكونية على اختلاف وجوهها ، كل هذه امور كان الحكيم يعرضها على نفسه ويحاول لها حلًا . وذلك النظر الواحد الذي من شأنه ان ينفذ الى صميم الاشياء واعماقها ليهتدي الى اسرارها ، هو الحكمة بعينها . وهو نظر فيه ألوان من الاوصاف والميزات : فيه الهدوء والتروي والاصالة والكآبة ، وهو ينساب انسياباً بصاحبه فيما فيه

وفيا حوله ، وهو يرتفع بذلك الصاحب الى اعالي السماء ، وذلك الصاحب يتبع نظره دوماً ، ويحس ويفكر ويتملكه العجب لما يرى ويحس ، وهو ابداً متيقظ ، ينتفض في احضان اللانهاية كتائه بشريد يجهل نفسه وغير نفسه ويحاول ان يتلمس الطريق لنفسه ولغيره . . . هذا هو الحكيم .

والمعنى ذلك اننا نجده للفظة حتى في الجيل السابع عشر . فديكارت مثلاً ينبه اليه اذ يقول : « لا نعني بالحكمة التروي في الامور ، انما هي المعرفة الكاملة لكل ما في استطاعة الانسان ان يعرفه ، سواء أكان لتسيير حياته ام كان لحفظ صحته ام كان للاختراع في كل الفنون » . ويعود ليبنيز الى هذا التعريف ويوضح فيه ويفصل عنه في كتيب له عن الحكمة ألفه وهو لا يزال شاباً : « الحكمة هي المعرفة الكاملة لمبادئ العلوم كلها ، ولكيفية تطبيقها واستخدامها . فانها علم الحكم الصحيح والتفكير الصحيح ، وعلم استنباط الحقائق المجهولة ، وعلم تذكر ما كنا نعرفه في حينه واوانه . »[1]

ومهما كان من امر ، فان لفظة الحكمة في العرف الفلسفي المطروق ، لها معنى خاص قوي . فهي تدل على نوع من المعرفة هي اشبه شيء بالتأمل وتكون عن سبيل الفيض والملابسة من الداخل . فكأنك تحس بالمعلوم احساساً وتأتي عليه من كل جوانبه وتشعر بانك تحبه فتتذوقه تذوقاً وتمتلئ منه امتلاء ، فيتجلى فيك ذلك المعلوم بكامله دفعة واحدة وكأنه نور يتلألأ فيك . وهذا ما لا يسعها ان تؤمنه المعرفة التي تتم عن سبيل الجدل ، معتمدة على العقل المشغول « بالعرض والجوهر » كما يقول الغزالي[2] . والحكمة بهذا المعنى ، تأتيك وهي فيها مبادئ العلوم جميعها ، وهي في الآن نفسه معرفة وميل ، فتدرك انت ذات الشيء الجزئي الموجود امامك بحدس نافذ لا يخطئ ولا يزيغ بنوع ملابسة وتجانس واتحاد بين العالم والمعلوم .

هذه هي الحكمة ، ومن يعرف عن سبيل الحكمة فهو الحكيم . واذا كانت هذه اللفظة « حكيم » اصبحت اليوم لا تدل على كل ذلك الذي اسلفنا ، فلا بد من ان نرجع لها ذلك المعنى عندما نراها مستخدمة للدلالة على امور

١) انظر المبادئ « Principes » ، المقدمة ، ٢ .

٢) احياء ، القاهرة ، طبعة حلبي ، ١٩٣٣ ، ج ٤ ، ص ١٠٠ .

الفكر في عصور الفلسفة الاولى ولا سيما عند اليونان . فالحكيم آنذاك ، لم يكن فقط المثال الاعلى للانسان فيما يختص بالاخلاقيات ، بل هو المثال الاعلى على على وجه الاطلاق ، الانسان الكامل في كل شيء : هو القاضي الوحيد ، والخطيب الوحيد ، والعالم الوحيد في كل علم وكل فن حتى في الفنون الصناعية . وهو في الان نفسه السيد الوحيد والفاضل الوحيد والحر الوحيد والجميل الوحيد . وهو بحكمته فوق الناس جميعهم ولا يقاس تصرفه الى القوانين المفروضة في تصرف غيره من الناس : هو فوق الخير والشر وهو الذي يحكم بين الخير والشر . والحكيم يسير في كل ذلك على هدوء واطمئنان وتروٍ واتزان في حركاته وسكناته ، من دون تفخيم في كلامه وتضخيم في مواقفه ، بل كانسان ينصرف الى ما ينهض له وهو على بصيرة من امره ويقين من مصيره .

اما محور الحكمة وغرض الحكيم في مسعاه ، فكانا مشكلة المعرفة ومشكلة العمل . غاية الاولى فهم الكون والواقع وهي نظرية ، وغاية الثانية فهم العمل الانساني وتنظيمه وتقنينه وهي عملية . ونرى هاتين المشكلتين توجهان اهتمام من عرفوا بحكماء اليونان السبعة الذين عاشوا في أواخر الجيل السابع واوائل الجيل السادس قبل المسيح . وهم في حقيقة الامر الفلاسفة الاول عند اليونان . فالفيلسوف ، في الاصل اليوناني ، هو محب الفلسفة ، والفلسفة هي حب الحكمة ، واللفظتان — حكمة وفلسفة — مترادفتان اذ ان معناها واحد ، كما نرى من تحديد غرض الحكمة ، الا ان اللفظة فلسفة philosophia حلت محل مرادفتها منذ فيثاغوروس في الجيل السادس قبل المسيح ، وهو كان يرى ان الحكمة تليق بالآلهة واما الانسان فلا يليق به ان يكون حكيماً في تمام الوضع ، بل ان يكون فيلسوفاً اي محباً للحكمة .

هذا وان هؤلاء الحكماء السبعة ، واشهرهم سولون ، يبدون كمشرعين واخلاقيين ، يسنون القوانين السياسية والادبية (وكلتا الناحيتين واحدة آنذاك) خاصة عندما كان مواطنوهم يستشيرونهم في صعوباتهم ومآزقهم . وسولون مشهور بالدستور الذي وضعه لاثينا . اما ما وصلنا من هؤلاء الحكماء او الفلاسفة الاول ان هو الا بعض حكم وامثال في الامور والحياة . والظاهر ان البعض منهم كانوا محصلين علماً واسعاً بالنسبة الى عصرهم ، وكانوا علماء بالمعنى العام .

فتاليس مثلاً امتاز بمعلوماته في الرياضيات (وهو الذي وضع النظرية الهندسية المعروفة باسمه) وفي علم النجوم وعلم الجو والانواء .

ثم يأتي العهد الثاني للفلسفة اليونانية ويفصل بين غرضي الحكمة النظري والعملي وينصرف الحكماء الى الغرض الاول دون الثاني . وكان تضارب الآراء وتخالفها ، وكان السوفسطائيون ، وهم ، كما تدل عليه اللفظة في معناها الوضعي ، حكماء في اول الامر ، غرضهم فهم الكون ، قبل ان يعدل باسمهم الى المعنى الذي نعرفهم به اليوم ، اي اللاادريين الذين يشكون في كل شيء ويستعدون بتكافؤ الادلة واستحالة اليقين .

ويليهم سقراط الذي انزل الفلسفة اليونانية « من السماء الى الارض » على حد قول شيشرون[1] ، وهو يعني بذلك انه حول انتباه الفلاسفة والحكماء عن مشكلة فهم الكون ، وهي المشكلة النظرية ، الى مشكلات العمل الانساني ، وهي المشكلة العملية ، محاولاً ان يبني الاخلاقيات على اسس عقلية .

وهكذا ما زالت الحكمة والفلسفة اليونانية على اهتزاز وتراوح متواصلين بين هذين القطبين حتى اتيح لها ان تجد نقطة التوازن لها في مذهبي اعظم فلاسفة اليونان ، افلاطون وارسطو اللذين اوصلا الفكر اليوناني الى اوج عزه . فكلاهما يجمع في تآلف محكم بين حكماء العهد الثاني عن الكون ، ونظريات استاذهما في المعلومات الاخلاقية .

والذي يهمنا ان نقف عنده هنا ، هو ان كل هذا العمل الفكري ما كان ليعتمد على وحي او على تعليم يتسلمه من الخارج بل كل من هؤلاء الفلاسفة او الحكماء يتسلم علمه ممن سبقه ثم ينقد ذلك العلم ويمحص فيه ويطلق لعقله الحرية التامة في التصرف فيه حتى يخرج منه ومن مبادئه وهو يحول الى مذهب غير المذهب الاول . فسقراط يأخذ عن فلاسفة الطبيعة في العهد الثاني ويتطور فيما يأخذ بعد ان ينقده ويمحصه مستهدياً بمجرد عقله وقواه . وهكذا يفعل افلاطون بالنسبة الى سقراط ، وهكذا يفعل ايضاً ارسطو بالنسبة الى افلاطون . يفعل هكذا وهو يقول : « نعم الصديق افلاطون ولكن الحق فوقه » .

---

١) راجع Tusculanæ disputationes ، مقطع ٥ ، ٤ .

وهو في سعيه وراء الحق لا يعتمد الا على عقله ، مطمئناً اليه واثقاً منه لا يقف عند غرض او غاية ، دينية كانت ام اخلاقية ام سياسية ، يسير ولا وكد له الا تبين الحق وادراكه . ونظريته في الاستقراء خير الدليل على ثقته تلك من عقله اذ انه على يقين تام لا يخالطه الريب من ان تلك القوانين وتلك الكليات الضرورية التي يستخرجها عقله عن سبيل الاستقراء هي الحقيقة المطلقة الدائمة التي تستتر وراء الظواهر الحسية النسبية الزائلة فتكون اليوم وتختفي غداً . ولا يعني ذلك انه ضم الى رأيه كل من اتى بعده من مفكري اليونان . فان نظرته الفلسفية ما كانت دون خلل واضطراب حتى في اصلها واساسها ، اعني في تلك الصورة الذهنية التي اتخذها كمبدأ لعلمه واساس لمذهبه . فهو يقول: « لا علم الا بالكلي الضروري ولا وجود الا للجزئي الفردي » . فنجيبه : « واذن فاما ان المعرفة لا تصل بالواقع الوجودي كما هو ، او اما ان الجزئي الفردي اي الشيء الموجود في الواقع ليس غرض العلم » . ولا شك في ان ارسطو وجد حلاً للاعتراض ذلك غير انه حل لم يكن ليقنع الجميع . وبالفعل فانه كان بعده مذهب الرواقيين الزينونيين ، ثم مذهب الافلاطونية الحديثة وكلا المذهبين استفاد منه ، فتقيد ببعض مبادئه وعدل عن البعض الآخر . هذا على الرغم من ان مذهبه الفلسفي ، كما سبقت وذكرت في مقالي الاول ، يبدو في خطوطه ومعالمه اشد المذاهب الفلسفية موافقة للعقل البشري فيما يختص بعلم المنطق وعلم ما وراء الطبيعة . ولكن هذا هو شأن الحكمة والفلسفة اليونانية ، وهذا ايضاً هو شأن الفلسفة الغربية والى حد بعيد شأن الفلسفة كما نعرفها اليوم .

هي اولاً في تحول دائم مستمر . فالمذاهب تتوالى بعضها وراء بعض ولا يسعنا ان نحكم على اية مسألة في ان البحث تم فيها بل تبقى مفتوحة الى الاراء الجديدة والنظر الجديد . وهذا راجع الى ان تلك الفلسفة والحكمة جد مدينة الى جانب العامل الشخصي الذاتي فيها . فهي تنقلب من مذهب الى مذهب لان المذهب يضيق بها فلا تعود تطيقه . وقيمة تلك المذاهب ونصيبها من الصحة ، وخصبها في انتاج الافكار الجديدة ، كل ذلك متوقف على عبقرية الفيلسوف او الحكيم الذي منه تستمد قوته وبه تحيا . ثم ان ذلك الحكيم

انسان يدعو غيره من الناس الى ان يشاركوه في نظره الى الامور والحياة . وهو في دعوته تلك يطلب من المدعوين لا ان يؤمنوا به بل ان ينظروا الى مذهبه ويحكموا فيه عقولهم ويكونوا حكماء كما كان هو حكيماً . ذلك لان الحكمة ، بالمعنى الذي حددته وبطيعة حالها ، تنظر الى الامور والحياة من ناحية الانسان ومن حيث علاقاتها به : هي مجهود يبذل في تبيين وتوضيح ما هو انساني آدمي في الكون والجوامد . ولا يعني ذلك ان الفلسفة ان هي الا مجموعة آراء تتوالى على توالي العصور . فان تتطورها التاريخي شديد الارتباط بتطور الحياة الروحية في الانسانية ، وبما ان ذلك التطور لا يخلو من مفترقات وتحولات تكشف عن واقعيات اساسية ما كان للانسان عهد بهـا من قبل ، فكذلك تهدي تلك المفترقات البحث الفلسفي الى طرق جديدة . فالحكيم يتبين تلك الطرق بنظره وحكمته التي هي ابداً ودوماً التطلع الى الامور والحياة على مختلف وجوهها واطوارها لتحديد موقف الانسان منها في عصره وزمانه ، معتمداً ابداً ودوماً، على مجرد عقله وقواه ، من دون الاستعانة بتعليم يلقى اليه من الخارج او وحي يهبط عليه من عل .

ذلك هو الحكيم وتلك هي الحكمة في العرف اليوناني . وبهـذا المعنى كان ارسطو حكيماً لا بل من اعظم الحكماء ، وكان مذهبه الفلسفي وليد حكمة لا يزال الكثير من المفكرين يتقيدون بتعاليمها وخطوطها العامة ولو كانوا لا يرون بها في كل امر جديد يعرض لهم .

والغزالي هو ايضاً يعرف الحكمة ويستخدم اللفظة في مختلف معانيها . يعرفها اولاً في معناها كفضيلة ، ولكنها فضيلة تنتسب الى الفكر والعقل اكثر مما تمت الى الارادة والاخلاق ولو كان يحصيها كفضيلة اخلاقية . فالحكمة عنده « رأس الاخلاق الحسنة يسمى افراطها عند الاستعمال في الاغراض الفاسدة خبثاً وجربزة ويسمى تفريطها بلهاً . والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة ويعني بالحكمة اذ ذاك حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الافعـال الاختيارية[1]». الا ان الحكمة هي ذلك لانها قبل ذلك عبرة ينتعش بها العقل

١) احياء ، ج ٣ ، ص ٤٧ .

ويحيا بها الانسان . فالله يفتح بصائر اوليائه بالحكم والعبر[1] ، وان من الشعر لحكمة[2] . ومن هذه الناحية فان « كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم انما تأتي عن طريق الكشف والالهام »[3] . فالحكمة بهذا المعنى هي العلم والمعرفة اي « الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم الغاية المطلوبة بها »[4] . وقد درس الغزالي علم الحكمة بهذا المعنى في نيشابور على استاذه الجويني[5] .

نعم قد يميز بين علوم الانبياء والاولياء من ناحية وعلوم العلماء من الناحية الاخرى . فالفرق هو ان العلم هناك يأتي عن سبيل الكشف والالهام من داخل القلب ، من الباب المفتح الى عالم الملكوت ، اي عالم اللوح المحفوظ عند الله ، وعلم الحكمة يأتي عن طريق العلم العادية ، من ابواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك والشهادة الحسية[6] .

الا ان هذا التمييز لا يعني شيئاً . فالحكمة هي ايضاً ، تأتي كما رأينا ، عن سبيل ما يسميه الغزالي الكشف والالهام[7] . ومهما كان من امر ، فان العلوم جميعها ، في رأيه ، « لا يمكن الحصول عليها الا عن سبيل التذكر . فكانها مضمنة في غريزة العقل ولكن تظهر في الوجود اذا جرى سبب يخرجها الى الوجود »[8] . والمذكر هو النبي على كل حال وفي كل علم ، لان كل علم داخل في العلم الاكبر الاوسع الذي هو الحكمة ، تلك الحكمة التي ترجع في مبدئها

١) احياء ، ج ٣ ، ص ٢١٧ .
٢) احياء ، ج ٣ ، ص ٢٤١ .
٣) احياء ، ج ٣ ، ص ٢٠ .
٤) اقتصاد ، القاهرة ، المكتبة التجارية ، بدون تاريخ ، ص ٧٦ .
٥) طبقات الشافعية ، القاهرة ، المطبعة الحسينية ، بدون تاريخ ، ص ١٠٣ . وايضاً Jabre. *La Vie et les œuvres de Ghazali, reconsidérées à la lumière des Ṭabaqât de Subki* in mIDEO. Le Caire, 1945, N° I, ٨١–٧٩ ص .
٦) احياء ، ج ٣ ، ص ٢٠ .
٧) احياء ، ج ٣ ، ص ٢٠ .
٨) احياء ، ج ١ ، ص ٧٧ .

واول ورودها الى الوحي[1] . فالعلم يأتي من الله الذي يوحيه الى الملاك الذي يوحيه الى نبي الذي يلقيه على بني البشر. وهذا ثابت في كل علم، حتى في تلك العلوم التي الفنا اليوم ان نعدها من مستنبطات مجرد العقل ، عن سبيل ما اعتدنا ايضاً ان نسميه الاستقراء[2] .

فعلم الحساب مثلاً ، ان معلمه تعلم اكثر مما يعلّم وان استقلّ باستنباط ترتيب البعض . وكذا القول في معلم المعلم الى ان ينتهي مبدأ العلم الحسابي الى نبي من الانبياء مؤيد بالوحي والمعجزة ، ولكن بعد افاضة الله علم الحساب فيما بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم . فكذلك العلوم العقلية النظرية ولا فرق »[3].

هذا في العلوم الحسابية والهندسية التي تبدو على انها اشد العلوم وابعدها تجرداً من الواقع الحسي المادي . اما ما نسميه اليوم العلوم الطبيعية مثل علم النجوم والطب فهي ايضاً من خواص النبوة . فان « من يبحث عنها يعلم بالضرورة انها لا تدرك الا بالهام الهي وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل اليها بالتجربة . فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا في كل الف سنة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ؟ وكذلك خواص الادوية . فان ادوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصة فيها لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل ، بل يجب فيها تقليد الاطباء الذين اخذوها من الانبياء الذين اطلعوا بخاصة النبوة على خواص الاشياء »[4].

قد لا يكون هذا رأي غير الغزالي من بين العلماء المسلمين ، والظاهر ان هذا ليس رأي ابن سينا وغيره من فلاسفة العرب . الا انني هنا احلل رأي الغزالي ليس غير ، وهذا الرأي واضح في مؤلفاته ، صريح في الكثير من تصريحاته .

١) مشكاة الأنوار ، في الجواهر الغزالي ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٧ .

٢) انظر JABRE, *Notion de la Certitude chez Ghazali*، ص ٩٩–١٠٠ ، ١٣٧–١٣٨ .

٣) انظر JABRE, *Notion de la Certitude chez Ghazali* ، ص ١٣٥ – ١٣٦ . وايضاً المستظهري عند GOLDZIHER, *Streitschrift des Ghazali gegen die Batimijja Sekte*, Leiden, Brill. 1916, ص ٣٣–٣٤ .

٤) المنقذ من الضلال ، طبعة دمشق ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١٣٨–١٣٩ .

واذا كان الامر هكذا في ذلك القسط من الحكمة الذي نعده اليوم من العلوم العقليـة المحضة ، فهو اشد ايضاً فيما يختص بالنظريات الصرفة المتعلقة بالالهيات . ففي هذا المضمار خاصة تقوم نظرية التذكر بدورها المهم . واننـا نعرف ان العقول في رأي الغزالي ، وان كانت مبصرة فليست المبصرات عندها كلها على مرتبة واحدة ، بل بعضها تكون عندها كأنهـا حاضرة كالعلوم الضرورية مثل علمه بان الشيء الواحد لا يكون قديماً حديثاً الى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات ، ومنها مـا لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل يحتاج الى ان يهز اعطافه ويستوري زناده وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات . وانما ينبهه كلام الحكماء . فعند اشراق نور الحكمة يصير الانسان مبصراً بالفعل بعد ان كان مبصراً بالقوة . واعظم الحكمة كلام الله . ومن جملة كلامه القرآن خاصة ، فيكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة اذ به يتم الابصار[1]

والقرآن ليس فقط جزءاً من الحكمة بـل هو كل الحكمة والحكمة الصحيحة . هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الاولين والاخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط انهارها وجداولها . ويعلل الغزالي ذلك بان « العلوم التي عدها وما لم يعدها ليست اوائلها خارجة عن القرآن اذ انهـا جميعها مفترقة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر افعاله التي يدل عليها القرآن كما يدل على ذاته وصفاته . ومن علم هذه الافعال مثلاً الشفاء والمرض وتقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلها بحسبان ، وسير الشمس والقمر بحسبان وخسوفها وولوج الليل في النهار وتكور احدهما على الآخر ، وتشريح الاعضاء من الانسان ظاهراً وباطناً وعددها وانواعها وحكمتها ومنافعها . ووراء هذه العلوم علوم اخرى غامضة يقل عن طلبها اكثر الخلق وربما لا يفهمونها ان سمعوها من العالم بها . ولو ذهبت تفصل ما يدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الافعال لأطالت . ولا تمكن الاشارة الا الى مجامعها . والكفاية في الامر هي ان تقول ان من جملة معرفة الله معرفة افعاله . فتلك الجملة تشتمل على هذه التفاصيل . فما لك

---

١) مشكاة الأنوار ، في الجواهر الغوالي ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١١٧ .

الا ان تفتكر في القرآن وتلتمس عرائبه لتصادف فيه مجمع علم الاولين والآخرين[1]».

ولذلك يرى الغزالي نفسه قادرًا على تعليم غرائب العلوم ، فيستخرج لك من القرآن مفاتيح العلوم كلها ، كما انه استخرج من نفس القرآن ، في القسطاس المستقيم ، موازين العلوم كلها لانشعابها جميعها منه . الا ان الغزالي يكتفي بالاشارة والتلميح الى كل ذلك ليقف ويطيل الوقوف عند الامر الوحيد الذي يهمه وهو امر العلوم الدينية التي لا بد للعالم من ان يكون حاصلًا على اصولها حتى يتيسر له سلوك الطريق والسفر الى الله . وهذه العلوم الدينية ان هي الا تلك العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الالهيات : فيها بعض اليقينيات ولكن لا يبلغ اليقين فيها حده الا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وايناسه بالعقليات المحضة . وكلما كان النظر فيها اكثر والجد في طلبها اتم كانت المعارف فيها الى حد اليقين التام اقرب . ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على اقحام الخصم فيه ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده الا بان يرشده الى ان يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل الى ما وصل اليه ان كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الذكاء[2]. وهذا هو بالضبط تحديد العلم الذي يتم عن سبيل الحكمة كما رأينا ، ولكن هذا التحديد يتناول الحكمة من الناحية الذاتية اعني من ناحية الانسان العالم ولا من الناحية الموضوعية اعني من ناحية الشيء المعلوم . فهذه النظريات التي يجدها العالم في نفسه ، هي في نظره يقينية لا شك فيها ولكنه لم يحصلها بعقله وبقواه ، انما يتسلمها تسلماً عن النبي ثم يتأمل فيها حتى يألفها وتصبح عالمه الداخلي ويدركها تفصيلًا بالتحقيق والذوق وتصير حالًا ملابساً له . ولكنه ، على كل حال ، يتسلمها من النبي اولًا وعليه مبدئيًا ان يقبلها ويحاول فهمها . فليست «الكيفية والكمية والماهية مثلًا مما تتسع له القوى البشرية ، وقد وردت بها الانبياء المؤيدون

١) جواهر القرآن ، القاهرة ١٣٥٢/١٩٣٢ ، ص ٢٦-٢٨ .

٢) في كل ذلك تجد المراجع الى مؤلفات الغزالي ، ولا سيما القسطاس والمعيار مذكورة عند JABRE. *Notion de la Certitude chez Ghazali* ، ص ١٠٣-١٠٤ .

بالمعجزات فيجب قبولها منهم »[1] . . . « فالامور الربوبية المستترة وراء الطبيعة لا يستولي على كنهها العقل ولا مندوحة فيها عن تقليد الرسل واتباعهم »[2] ، انما « فائدة العقل وتصرفه ان يشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما لا يدرك الا بعين النبوة ويأخذ بايدينا ويسلمنا الى تلك العين تسليم العميان الى القائدين ، وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين . والى ههنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك الا عن تفهيم ما يلقيه الطبيب اليه »[3] . .

لست اقف هنا موقف الناقد المفند انما غرضي ان اعرض لفكرة وابسطها كما هي . ولا شك في ان ما بين موقف ارسطو والغزالي من المعرفة وجوه تقارب وتشابه . فالحكيم هناك هو الهادي العالم العارف بالامور ، وهو الوقور المتزن في حركاته وسكناته ، وهكذا النبي عند الغزالي . والحكمة هي هي عند الغزالي ، كما هي عند ارسطو ، الاطلاع على الامور ونظامها . الا ان ما بين الموقفين فرقاً اساسياً وهو ان عند ارسطو تم ذلك الفصل بين الانا واللاانا ، بين العالم والمعلوم الذي يعد كأساس الفلسفة والحكمة ، واما عند الغزالي فذلك الفصل قائم ايضاً ولكنه لا يتم عن سبيل العقل وقواه بالاعتماد على الاستقراء بل عن سبيل الوحي وتسلم العلم من نبي . ولا شك ايضاً في ان هناك مذاهب فلسفية قائمة على اساس التصديق والايمان ولا على مجرد نظر العقل وقوته ، ولكنها بنيت على اصول غير اصل النبوة والنظر بعينها ، فتطورت واندفعت في تيارات غير التي يسوق اليها تفكير الغزالي . ففي المقال المقبل سأحاول ان ابين ، انشاء الله ، كيف ان الغزالي توجه ذلك التوجيه وسار ذلك السير ليس فقط تحت تأثير عقيدته الدينية ، بل ان لغته العربية نفسها كأنها ارغمته ارغاماً ، في منطقه ونظره الى المعرفة والعلم ، على ان يتبرأ من ارسطو الحكيم اليوناني ويخلص الولاء للنبي العربي السامي محمد بن عبدالله بن عبد المطلب .

---

١) تهافت الفلاسفة ، طبعة بوبج ، ١٩٢٧ ، ص ١٢٢ .

٢) تهافت الفلاسفة ، الطبعة نفسها ، ص ١٢١ .

٣) المنقذ من الضلال ، طبعة دمشق ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ص ١٤٦—١٤٧ .

٥

بين نظرة العقل وتصديق الخبر

كل ما ذكرته حتى الآن في مقالاتي السابقة ان هو الّا تسجيل للفوارق التي التي رأيناها تميز بين ارسطو والغزالي في موقفهما من المنطق خاصة والمعرفة والعلم على وجه عام . فالمنطق عند ارسطو هو صوري ومادي في الآن نفسه وهو بذلك يبدو على انه مرتبط بالواقع ارتباطاً محكماً لا انفصام فيه ، لا وكد له ولا غاية الا تسجيل ذاك الواقع قبل ضبطه وتنظيمه بالقضايا والاحكام والاقيسة. اما عند الغزالي فذلك المنطق آلة شكلية صورية ليس غير ، احدثت لتنظيم معلومات يتسلمها عن غير سبيل الاستخراج من الواقع ، ليس للعقل فيها الا ان يفهمها حتى ينظم فيما بينها ويعرضها بشكل متسلسل مرتب يسهل حفظها ويظهر حسن انسجامها بعضها مع بعض . وذلك راجع الى ان ارسطو يقبل على مشكلة المعرفة والعلم كحكيم مثل غيره من حكماء اليونان ليطلع على الامور والحياة بمجرد عقله هو وقواه ، معتمداً على ذلك العقل فقط للتمييز بين الصحيح والكاذب ، وللمضي الى اعمق ما يستتر وراء الظواهر الطبيعية من معلومات كلية ضرورية وقوانين مطردة عامة لا تقوم تلك الظواهر الجزئية الحسية الا بها . وهو اذ يدعو غيره الى ان يشاركه في نظره الى الامور والحياه يطلب منهم ان يقفوا منها نفس الموقف الذي وقفه هو ، اعني ان يعودوا هم ايضاً الى مجرد عقولهم وقواها ، ويحكموها فيما يعرض عليهم ويتبيّنوا هم بانفسهم الصحيح والكاذب منها بدون اعتماد على اية سلطة كانت تؤثر على حكمهم وتوجه ادراكهم ، فيكون ذلك الادراك منطلقاً حرًّا من كل قيد ، لا يخضع لغرض او لغاية ، مستقلًا بنفسه تمام الاستقلال .

واما الغزالي فهو ايضاً يرى ان المعرفة هي الحكمة وهي تتم عن ذلك السبيل الذي يشير اليه ارسطو ، الا ان الحكيم الاكبر لا بل الحكيم الوحيد عنده هو النبي . فالنبي يطلع على الامور ويدركها ولكن ليس بنفسه بل عن سبيل الوحي اعني عن سبيل تعليم يأتيه من عند الله بواسطة ملاك. والتعليم ذلك

يعد كاملًا ليس قابلًا للتغيير ، وهو التعليم الحق لا بد للناس تابعين ومتبوعين من ان يتقيدوا به . فالتقيد به هو الحق ، والانحراف عنه هو الباطل ، وكل ما يخطر على العقل من معلومات ، هو صحيح او كاذب بقدر ما يتفق وذلك التعليم او يخالفه ، لا سيما اذا كان من تلك النظريات التي تتعلق بالالهيات اعني بعلم ما وراء الطبيعة .

ذلك هو موقف ارسطو ، وذلك هو موقف الغزالي من مشكلة العلم والمعرفة ، كما يبدو لنا من تحليل فكرتها ومذهبها . الا اننا ههنا يعترضنا سؤال ولا بد من ان يعترض : لماذا ذلك الموقف عند ارسطو ولماذا يختلف عنه موقف الغزالي في الاساس ، مع ان الغزالي يبدو ، في اول امره ، متقيدًا به ناقلًا له . غرضي من هذا المقال ان اجيب على ذلك السؤال . ولا بد لي من الاعتراف حالًا بان عملي الآن سيكون نظريًا محضًا ، استنتاجيًا ، يقوم اذن على افتراضات واستنتاجات قد تقبل وقد ترد ، وليس تسجيل واقع ثابت مقرر يستطيع الجميع ان يدركوه ، مع العلم انها افتراضات واستنتاجات تستند الى الظواهر التي سجلتها سابقًا فيما يختص بالفوارق التي تميز ارسطو عن الغزالي او العكس بالعكس في موقفها من مشكلتي المنطق والمعرفة . وانني لأرى هذه الفوارق راجعة ، في اصلها واساسها ، الى العقليتين اللتين ينتسب اليها ارسطو من ناحية والغزالي من الاخرى . اما فيما يختص بارسطو فانني سأكتفي بتحليل العقلية اليونانية بالنسبة الى المعرفة ، واما فيما يختص بالغزالي فانني سأسمح لنفسي بان اقف واطيل الوقوف ، في تحديد عقليته وموقفه من الموضوع الذي يهمنا ، عند عامل اللغة العربية في تفكيره . تلك اللغة التي بها يفكر الغزالي ويكتب ويؤلف ، والتي كان لها فيما ارى ، التأثير البعيد في عبقريته ونظرته الى الامور والحياة .

اما فيما يختص بالعقلية اليونانية ، فما لنا الا ان نتبع تطورات التفكير الذي ادى الى المعرفة الفلسفية ، وهي ، في الصيغة التي تقوم عليها اليوم ، راجع في اصل نشأته الى التفكير اليوناني .

ذلك ان الشعور بالواقع الوجودي المتستر وراء الظواهر الحسية ، او ان شئت فقل الشعور بالبعد بين ما نرى وبين ما هو موجود في الحق والواقع ،

ذلك الشعور هو الذي يسير بحث الانسان ويوجهه . وهو العامل الداخلي الذي يدفع الانسان الى العلم والمعرفة . والشعور هذا ليس من خواص الفلسفة وميزات الحكماء ، بل هو الذي يقوّم العقل الانساني في حد ذاته ، وهو الذي يميز ذلك العقل في اساسه ويجعل الانسان يقف من الامور والحياة موقفاً يختلف اساسياً عن مواقف الحيوان مهما كان تطور ذلك الحيوان وتقدمه في الحيوانية . فذلك الشعور لا يظهر الا مع العقل دائماً ، فيوجد فيه الاندفاع والميل الى المعرفة ، ويزعجه الى البحث والسعي وراءها ، وآثاره موجودة في كل زمان ومكان مهما صعدنا في ماضي الانسانية ومهما نزلنا في طبقات الشعوب والامم التي توالت على وجه الارض . عند الجميع بدائيين ومتمدنين ، نرى ان العقل مسير بالمبادئ التي بها تسير الاشياء والامور : فهو يتطلب النظام ويفترضه افتراضاً ، وهو يحكم بان تلك الاشياء لا تكون هكذا على ما تقع وتتفق ان تقع ، وبان الطبيعة لا تعمل ولا تنبسط باطلاً دون غرض وغاية ، وبان كل شيء يتعلق بسبب او حكمة تحدد وجوده وقيمته ، ولو كنا لا ندرك ذلك السبب وتلك الحكمة او كانت تلك الحكمة ابعد من ان يمكننا ان ننالها فتبقى سراً بالنسبة الينا . وبمقتضى هذه المبادئ يكون التوافق فيما بين العقل الانساني والحكمة التي تتستر في الاشياء وتقومها ، مما دفع وليم جامس ان يعرّف الانسان بانه « حيوان ما وراني » ميتافيزيقي اعني حيواناً يتميز عن غيره من الحيوانات بان يسعى دوماً في ان يتجاوز بادراكه الظواهر الطبيعية الزائلة ليدرك ما وراءها من امور ابدية دائمة وقوانين مطردة لا تفنى ولا تزول .

الا ان ذلك العمل ، ذلك الادراك للامور لا يتم الا عندما يتمكن الانسان من ان يميز بين نفسه وبين ذلك الذي يدركه ، بين الأنا وبين اللاأنا ، فيعود الى نفسه في حين انه يعرف ويعلم ويدرك الكيان الخاص لتلك النفس وميزاتها ثم يقبل معها وبها على المعلوم الذي استقرّ فيها مثاله ، فينحني على ذلك المعلوم وينظر فيه ويتمعن ويحلله ويصفيه من كل الشوائب التي اختلطت به ، حتى يقيمه هكذا نصب عينيه ، كما هو في حد ذاته معزولاً عن كل عنصر غريب عنه ، فيأمن الغلط والخطأ عندما يحكم عليه بانه هذا الشيء او ذلك . وهو عمل لا يتم عند البدائي لان البدائي لا يستطيع الرجوع الى نفسه حتى انه ولا

يفكر به . فهو يعمد الى الامعان في معلومه والمثال الذي اخذه عنه ، ولا يحلله ، بل يكتفي بادراكه والاندفاع العفوي وراء ذلك الادراك كما يحس به ويشعر . وهناك امر آخر ايضاً وهو ان الانسان في عمله التحليلي هذا ، اذا شئنا اللهم ان يؤدي تفكيره الى ما نعرفه بالفلسفة اليوم ؛ يجب الا يعتمد الا على مجرد عقله وقواه . فهو هو ، بعقله وبعقله فقط يقبل على ذلك المعلوم او بالاحرى المثال الذي استقر في نفسه من ذلك المعلوم ، فينظر فيه ويحلله الى عناصره الخاصة به ، فلا يستند على سلطة فوقه او وراءه تدعمه ، اليها يرجع حتى يطمئن الى صحة معرفته وعلمه ، لا سلطة الله ، ولا سلطة ملاك ولا سلطة نبي . هو العقل الذي ينظر ، وهو الذي يحكم وهو الذي يرى لنفسه الصلاحية في الحكم الذي لا مزيد له لانه يرى نفسه المقياس الاخير الذي اليه كل شيء يرد ويقاس . فلا يرتاح الانسان الى معرفته وعلمه لان احداً غيره قال له ان تلك المعرفة وذلك العلم صحيح فآمن بذلك القول وصدقه ، بل لأن عقله رأى ان ذلك الامر الذي ادركه وعرفه هو هكذا وهو لا يمكن ان يكون الا هكذا .

وبذلك يتم الفصل بين الأنا واللاأنا ، بين العالم والمعلوم ، مجردين عن كل ما ليس منهما : العقل من ناحية ، وهو ملكة المعرفة ، بمجرد قواه ، بدون استناد إلى سلطة او قياس يدعمه ويرجع اليه ، ومن الناحية الاخرى المعلوم او مثاله مصفى من كل عنصر غريب عنه ، ينظر اليه بعد التجرد من كل ميل وغرض وغاية . واذا تم ذلك كان التفكير الفلسفي وابتدأت الفلسفة ان تسير وتتجه الى ما شاء الله ان تتجه .

فهذا ارسطو يأخذ عن افلاطون وسقراط اللذان اخذا عن مفكري اليونان الاول . فمبدؤه هو مبدأ افلاطون وسقراط وهو ان غرض المعرفة الصور الذهنية المجردة المنتزعة من الواقع الحسي . ثم ان هذه المعرفة يقينية فيما يختص بالمعلومات العامة والكليات الضرورية . وهذه لا وجود لها الا في الجزئيات المادية وبتلك الجزئيات . فهي في الواقع الحسي ونحن نستخرجها عن طريق الاستقراء . هذا وان معرفة العلم الكلي ، اذا صح استقراؤنا له ، تمكننا من استنتاج الشيء الجزئي الفرد . واذن فالعلم برهاني اعني انه قائم على البرهان الذي هو مقياس اليقين في نهاية الامر . ولكن هل يكون البرهان ابداً ودوماً ضرورياً لا بد

منه ؟ هو قياس متركز على مقومات مقررة ثابتة ، لا بد وان تكون في نهاية الامر غنية عن البرهان ، اذ ترجع بها ، بحلقات متتالية الى ادراك مبادئ العقل الاولى واساسها مبدأ التناقض ومزية هذه المبادئ هي انها لا تتطلب البرهان لانها غنية عنه . فهي تعرف بيقين اقوى من اليقين الخاص بالمعلومات المستنتجة : هي منبع اليقين ، ومصدرها ، والاستنتاج ليس الا الواسطة التي نصل بها الى ذلك اليقين . ثم ان الملكة التي تدرك تلك المبادئ هي العقل وهو في نظر ارسطو معصوم عن الخطأ ، هو هو بحد ذاته .

ونظرية ارسطو هذه خير جواب على موقف اللاأدريين الذين يذهبون الى انه من المستحيل ان نثبت كل شيء او نبرهن عنه : وهذا حق . الا ان تلك النظرية تفترض افتراضاً ما هو في اساس موقف اللاأدريين ذلك ، وهو ان المعرفة ممكنة والعلم ممكن . يقول ارسطو ، اذا كان لا بد لنا من اثبات كل شيء والبرهان عنه ، فالعلم والمعرفة امر مستحيل . ويجيبه اللاأدري : « لا غرو ولا عجب ، فانني انكر امكانية العلم والمعرفة وانت ترد انكاري بافتراضك ما انكره كمبدأ ضروري لا بد منه ، وامر يجب ان يسلّم حتماً به » . فالذي في اساس نظرية ارسطو كلها نهائياً ، هو ان اليقين ممكن ولا بد من ان يكون ممكناً . انه يرى ان عصمة العقل عن الخطأ امر مقرر ثابت ثبات الواقع الذي لا يخطئ ولا يزيغ ، فلا يرد ولا ينكر ، وهو هو بالضبط ، الحد الذي لا بد من ان يصل اليه كل من يريد ان يقاوم اللاأدرية بمجرد الاعتماد على العقل .

ولكن هل هذا يعني الايمان بالعقل والتصديق به ؟ كلا بل يعني ثقة العقل بنفسه والاطمئنان الى انه مقياس الامور ومدركها ، والارتياح الى صحة نظرته الى الاشياء . فكما اننا نعرف وجود الاشياء بالنظرة الحسية فكذلك نعرف اسباب تلك الاشياء وحقائقها المستترة وراءها بنظرة عقلية لا حاجة لها الى سند ترد اليه الاطمئنان الى اليقين من ذلك الذي نعرفه : لا ايمان ولا تصديق ، بل نظرة خاطفة تدرك وتستقر وتثبت . ونظرة العقل هذه تعرف اليوم في الفلسفة الغربية ، او بالاحرى في الفلسفة على وجه الاطلاق ، بلفظة : Evidence التي لا مقابل لها في اللغة العربية ، كما سنرى فيما بعد . ولربما كان ارسطو يعمل ويفكر بمقتضى مفهوم تلك اللفظة لانها لا توجد عنده ، على الاقل بالمعنى الخاص الذي

نفهمه عليها الآن . واول من استخدم اصطلاح مذهب فلسفي الاختياري[1] ، اعني مذهب اولئك الذين كانوا يرون ان الفلسفة الصحيحة هي اختيار الآراء المستحسنة من المذاهب الفلسفية المختلفة السابقة ، وهو مذهب يأتي ، ترتيبياً ، بعد مذهب ارسطاطاليس ، ومذهب اللا أدرية البيرّوني ، واليه ينتسب نوعاً ما شيشرون الذي كثيراً ما يستخدم تلك اللفظة (Dvidemus) في مؤلفاته الفلسفية . اما مفهوم تلك اللفظة فكان ولا يزال يسير بمقتضاه كل مفكري اليونان وكل المفكرين المتقيدين بمبادئ اليونان الفكرية ، اعني كل المفكرين الغربيين حتى يومنا هذا ، والمفكرين العرب اليوم . قلت ان السير بمقتضى ذلك المفهوم كان عفوياً في بادئ امره ، ولم يدرك ادراكاً صحيحاً واضحاً واعياً الا في القرون الوسطى المسيحية ، عن يد توما الاكويني الذي ، كما نعرف ، تقيد بمبادئ ارسطو الفلسفية وتطور بها بعد ان اخضعها وليّنها لتتلاءم والعقائد الدينية المسيحية . يقول القديس توما ان « نظرة العقل التي نحن في صددها لا تتم ولا يتم اليقين من صحتها الا بعد رجوع كامل من العقل الى نفسه . فالعقل يدرك الامور باندفاعه العفوي ، ثم يعود الى ادراكه ذلك ، ليس فقط ليدرك ذلك الادراك ويعرفه ، بل ليرى علاقته هو العقل مع الشيء الذي يدركه . ولا يتم العمل ذلك إلا بمعرفة حقيقة عملية الادراك وطبيعتها ، وحقيقة عملية الادراك هذه لا يحصل عليها الا بعد معرفة الملكة العارفة نفسها ، وهي العقل الذي من طبيعته ان يتكيف بتكيف الاشياء والامور ، ويلابسها من الداخل حتى يدركها ويعرفها »[2]. وبذلك يعرف العقل الاشياء بالعود الى نفسه وبنظرته الى نفسه وهو في حال كون هيئته هيئة الاشياء . كما يقول الغزالي[3] ولكن لغاية اخرى وبمعنى آخر . وبكلام مختصر فان العقل يدرك مندفعاً بغريزته ، ثم يشعر بالادراك فيرجع الى نفسه ويرى نفسه مدركاً ومتخللاً ملابساً بالشيء المدرك في الآن نفسه . ففي حين يعرف نفسه يعرف ايضاً الشيء الذي يدركه . وبنظرة العقل الخاطفة يتم في العقل الحكم على المعلوم بانه صحيح او خطأ ، وحينئذ

١) تعريب للفظة الفرنسية Eclectisme التي عربت ايضاً باللفظة « انتقائية » .
٢) القديس توما الاكويني ، « في الحقيقة » سؤال اول ، فصل ٩ .
٣) احياء ، ج ٣ ص ٢٥٧ .

يكون اليقين او عدم اليقين . ولا حقيقة للقياس غير ذلك : لا سلطة خارجة عن العقل تفرض عليه المعلوم فرضاً ولا نبي يتسلم تسليماً من ملاك ولا اله يوحي بذلك التعليم[1].

ونظرة العقل هذه تكون باطنة مباشرة عفوية (Intrinsèque) عندما يرى العقل هو بنفسه العلاقة بين المحمول والموضوع ، بين المسند والمسند اليه في الاسناد ، وذلك بمجرد ادراك معنى الالفاظ المستخدمة كما هو الامر مثلاً في العلاقة بين مفهوم لفظة « عالم » ومفهوم لفظة « حادث » في القضية : « العالم حادث » . وهذه النظرة المباشرة الباطنة تقع في ادراك المبادئ الاولى للعقل وفي المعلومات والقوانين والكليات الضرورية المستخرجة من الجزئي الحسي عن سبيل الاستقراء . وتكون نظرة العقل هذه غير مباشرة وغير باطنة (Extrinsèque) عندما لا تقع على المعلوم بحد ذاته ولكن على ظروف خارجة عنه تجعلنا نتيقن من صحته ونطمئن اليها ، ولكن تلك الظروف واقعة ، مبدئياً ، تحت نظرة العقل المباشرة . وهذا هو الامر فيما يختص بالحوادث التاريخية المنقولة الينا والتي تحتاج الى صحتها بعد تدقيق النظر بالظروف التي ساعدت على نقلها .

وعلى كل حال فنظرة العقل المباشرة هي في اساس المعرفة والعلم عند ارسطو كما في الفكر اليوناني . وبمقتضى تلك النظرة يتم اليقين . فكأن العقل يدخل بها دخولاً ويلج ولجاً في المعلوم الذي كانه ينشق على نفسه وينفتح امام العقل آنئذ ليكشف له عن اسراره وعوالمه . ويجب الا نجسم ذلك الدخول ونشخصه ونتصوره على شكل مادي كدخولنا في باب غرفة او بيت مثلاً . بل هو تداخل مشترك بين العقل والمعلوم واشبه شيء به هو تداخل النور بالنور . او بكلام اصح ان ذلك التداخل والتمازج يتم بين العقل العالم والمثال الذي يحصل فيه من الشيء المعلوم ، فيصبحان كأنهما واحد . والتوضيح هذا واجب لتمييز المعرفة التي تتم عن سبيل نظرة العقل على نحو ما عرضته عن المعرفة كما يراها افلوطين وهي تداخل تام او بالاحرى اتحاد تام بين العالم والمعلوم نفسه .

---

١) انظر Jabre, *Notion de la Certitude chez Ghazali* ، ص ١٣٧–١٣٨ .

ولا عجب ، فان افلوطين يمثل آخر طور وصل اليه الفكر اليوناني القائم على نظرة العقل التي تلج به الى اعماق المعلوم الملابس له بمثاله من الداخل . ونظرة العقل هذه هي العقل الذي ينظر او بالاحرى الذي استحال نظراً . ومن ثم فلماذا ذلك المثال الذي ينصب كحجاب ، كحاجز بين العالم والمعلوم وهما من جنس بعضها اذ الحكمة في الاشياء هي انعكاس للعقل الذي في الانسان . وبما ان الامر كذلك فلماذا لا تتم المعرفة عن سبيل التداخل التام بين العقل العالم والشيء المعلوم فيمتزجان ويتحدان الاتحاد التام مع كل ما يستلزم من شروط وعناصر بها يتم ويقوم . فيكون حينئذ الفناء الافلوطيني (l'extase) الذي هو غير فناء الغزالي :

***

فالفناء عند الغزالي ليس اضمحلال العالم وغيابه في المعلوم بالمعنى الوضعي ، انما هو فناء العالم عن نفسه واحواله ، بطلان شعوره بها بمعنى انه يتناساها ولا يبقى له التفات اليها لاشتغاله بالمعلوم وتركز كل انتباهه على ذلك المعلوم ، الذي لا ينفتح امامه ليدخل فيه ، انما يبقى مغلقاً على نفسه يحاط ويدبر من الخارج[1]. فلا يقف العقل منه موقفاً ايجابياً ، فيجده هو بنفسه ويطلع عليه ويقبل عليه بالتنقيب والبحث والتحليل والتمييز فيه بين الصالح والطالح ، بين الكاذب والصحيح . انما موقف العقل من ذلك المعلوم سلبي محض يتسلمه تسلماً بعد ان ينبه اليه وليس له بعد ذلك الا ان يرتب فيما بين اجزائه وعناصره بقدر ما يتبين ، من الخارج دوماً ، بين تلك العناصر والاجزاء من علاقات تربطها بعضها ببعض . ولقد قدمت ، دعماً لذلك ، في المقال السابق خاصة ، الشواهد الكافية من تصريحات الغزالي في الحصول على العلم والمعرفة حتى في العلوم التي نعتبرها اليوم عقلية محضة ولا نرى فيها للنبوة لا ناقة ولا جمل . بقي علي ان ابين كيف ان اللغة العربية التي يستخدمها ، وهي اللغة العربية القديمة الصحيحة التي لا شوب فيها ولا غبار عليها ، هي هي التي كانت تحكم عليه بذلك الموقف الذي نراه عنده من المعرفة والعلم .

---

١) انظر في ذلك المقال في مجلة *Studia Islamica* ، مجلد ٦ ، ١٩٥٦ : JABRE, *L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali* .

فان هذه اللغة مبنية ليس على جملة منطقية (Phrase logique) وحكم منطقي (Jugement logique) كما هو الامر في اللغة اليونانية واللغات الاوروبية التي نشأت منها وتأثرت بصرفها ونحوها في نشأتها وتطورها . فان جملة كهذه تحليلية تتطلب التحليل بحد ذاتها وتفرضه فرضاً على العقل بمجرد اعتراضها له ، فتحمله بطبيعة الحال ان يقف من الامور والاشياء ومعرفته لها موقفاً ايجابياً ، موقف العالم الذي يريد ان يجد اكثر مما يريد ان يفهم . اما الجملة العربية فهي تأليفيه قائمة على التصديق . والتصديق ، في الوضع العربي ، هو بالضبط فعل العقل وعمله بحد ذاته ، وهو مبني ، في نهاية الامر على الايمان ، على ثقة العالم بالغير ، مع الافتراض بان ذلك الغير ينقل اليه خبراً او يطلعه على حادث او يرويه قصة . والامر ذلك ثابت ينطبق ، بدون تمييز ، على ما نعرفه اليوم بالبادئ او المعلومات العقلية — مثل : الاثنان والاثنان اربعة — ، وعلى حادث اطلعنا عليه نحن بانفسنا — مثل : المطر نازل — ، وعلى خبر سمعناه وارتحنا الى صحته — مثل : وجود مكة وهجرة محمد الى المدينة في سنة ٦٢٢ مسيحية . كل هذه المعلومات التي نحصل عليها اما بما هو معروف بنظرة العقل (Evidence) عند الاجانب ، اما بالاعتماد على غير انفسنا ، كل هذه المعلومات اقول تقبل ويسلم بها على انها داخلة تحت حكم التصديق ، الذي ، اعود واقول ، هو عمل العقل المحض الذي لا دخل فيه لتأثير الارادة وعملها . ففي حد ذاته ، ان التصديق هو ادراك عقلي محض لواقع جزئي مفرد ، هو الحكم الذي به يعبر العالم عن توافق ما في عقله مع الواقع الوجودي او بالاحرى مع الحق[1] .

ذلك ان الناشئ العربي ، لا يكاد يطلع على صرفه ونحوه الا ويلقن ان الجملة خبرية وانشائية . ولندع الآن الجملة الانشائية اذ لا فائدة منها في العلم والمعرفة لانها ليست لتطلعنا على الواقع ولتعبر عن وجود الاشياء كما هي ، انما اوجدت للطلب والتمني والترجي . اما الجملة الخبرية فهي التي تصرف الى التقاط الواقع وينسبك فيها الكلام الذي يفيد معنى ويفيد علماً ومعرفة ، ولكن لا تفيد ذلك الا عن سبيل الخبر ، بطبيعة حالها وحدها . فكأننا في اللغة العربية ،

---

(١) انظر JADRE, *Notion de la Certitude* ، ص ٢٨٢ وتابع .

كل علم على وجه الاطلاق يستفاد من الخبر عن سبيل الخبر ، مهما كان عرض ذلك العلم سواء أكان مبدأ اولياً يجده العقل في نفسه ، او معرفة مكتسبة يستنبطها من الواقع الحسي ، او حادثاً تاريخياً يطلع عليه بالشواهد التاريخية ، او نظريات تتعلق بالالهيات ، كما رأينا . والعربي الذي لم يطلع على لغات اجنبية ، ولا سيما على لغات تقرب ، في عبقريتها ، من اللغة اليونانية ، لا يسعه الا ان يتصرف بمقتضى المركب النفسي الذي تولده فيه عبقرية لغته على نحو ما تتشكل وتتكيف امامه في تلك الجملة الخبرية .

فعبقرية هذه اللغة تفرض على صاحبها ، ابداً وحتوماً ، موقفاً سلبياً من العلم والمعرفة فلا يخطر في باله ، بطبيعة الحال ، ذلك الموقف الايجابي الذي يحمل العالم على ان يقبل ، هو بنفسه ، على الشيء المعلوم ، فيدقق فيه وينقده ، ويصفيه ، ويحلله الى عناصره ، كأنما معرفته له تبتدئ فيه هو نفسه وليس من عالم قبله اقبل على ذلك المعلوم ثم توعاه ثم سلمه اياه . هو يتسلم كل شيء عن سبيل الخبر .

والخبر ابداً مغلق على نفسه ، لا يتطلع عليه من الداخل ، ولا يقف عليه العقل حتى ينفتح امامه ويكشف له بواطنه . كل شيء ، كل علم قائم على التصديق ، على ادراك ذلك الشيء من الخارج ، كواقع جزئي فردي ، على الاحاطة به ، ومن ثم العبارة : احاط به علماً .

ولذلك نرى انه ليس للفظة الفرنسية (Evidence) مقابل في اللغة العربية . وهو امر حاولت ان اجد له حلاً مع اللغوي المشهور الاستاذ بلاشير ، فما لبث ان وافقني على رأيي ذلك . واظن ان لفظة « ادراك » اقرب لفظة في لغتنا الى مدلول (Evidence) مع العلم ان الادراك يقال في كل علم سواء أكان اولياً عقلياً ، ام نظرياً مكتسباً . هذا علاوة على ان اللفظة تلك « ادراك » تدل ايضاً قبل كل شيء على الالتحاق بالشيء والتقاطه فيقال « لحق به فادركه » ، وهي ابداً تفيد الاحاطة بالمعلوم من الخارج وليس النفاذ فيه الى داخله وصميمه . نعم اعرف ان اساتذة الفلسفة اليوم ، الذين يعلمون الفلسفة باللغة العربية والذين الفوا كتباً في المنطق ، عربوا لفظة (Evidence) بلفظة « بداهة » او « بديهة » . الا ان البداهة لا تفيد ذلك الاقبال الايجابي على العلم والمعرفة ، ذلك الاستقلال

عند العالم من المعلوم مهما كان مصدره ومنشؤه ، وهو قبل كل شيء. مدلول لفظة (Evidence) . انما البداهة تفيد سرعة فهم التعليم والمعلوم بعد قبولها ، فتولد بذلك عند العالم موقفاً سلبياً في اساسه . هذا علاوة على ان اللفظة هذه ، مثل لفظة الادراك ، تطبق على العلوم الاولية الضرورية والعلوم المكتسبة ، بدون تمييز . اما فيما يختص بالفئة الاولى من العلوم يقول الغزالي : « لا يحتاج الانسان فيها الا الى ذهن ترتسم فيها المفردات ، والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض ، فينتهض العقل على البديهة الى التصديق او التكذيب »[1]. ويقول في الفئة الثانية ، ومنها العلوم المختصة بطرق المجادلة والادلة : « فنحن ايضاً نرتب طرق المجادلة لترقع وقوع الحاجة بثوران شبهة او هيجان مبتدع او لتشحيذ الخاطر او لادخار الحجة ، حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال ، كمن يعد السلاح قبل القتال ليوم القتال »[2]. ولذلك عدلت الى تعريب (Evidence) بالعبارة « نظرة العقل » .

لا شك ان مدلول الـ (Evidence) فيه شيء من السلبية الموجودة في الفهم. فان العقل عندما يقبل على المعلوم بمقتضى ذلك المدلول يفهم المعلوم وهذا طبيعي، ولكنه لا يحاول فهمه الا بعد ان يكون قد قبله هو بنفسه وتيقن من صحته . اما عند الغزالي فعمل العقل هو مجرد الفهم ليس غير . تأخذ الشيء ممن يعلمك اياه ، وتقبله فتعرفه ثم ينتهي بك التذكر والتفكر والمعاودة مرة بعد اخرى الى اليقين الضروري بان استاذك ما غلط . هذا في العلوم الحسابية وغيرها من العلوم التي تسهل على العقل . اما في النظريات الصرفة التي تتعلق بالالهيات التي لا يقوى على تعليمها الا النبي ، والتي هي بالضبط موضوع علم ما وراء الطبيعة عند ارسطو ، فالامر فيها اشد[3]. ولقد ذكرت في المقال السابق ان فائدة العقل هنا-

---

١) المستصفى ، القاهرة ، ١٣٥٦/١٩٣٧ ، ج ١ ، ص ٢٩ .

٢) احياء ، ج ١ ، ص ٨٦ ؛ وايضاً اقتصاد ، القاهرة ، المكتبة التجارية (بدون تاريخ) ، ص ٥٢ ، ٦٥ .

٣) المنقذ من الضلال ، طبعة دمشق ١٣٥٣/١٩٣٣ ، ص ١٤٠ – ١٤٢ . انظر ايضاً JABRE, *Notion de la Certitude* ، ص ١٠٣ حيث تجد المراجع إلى مؤلفات الغزالي كالمعيار والقسطاس .

ان يشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما لا يدرك الا بعين النبوة ، فيأخذ بايدينا ويسلمنا الى تلك العين تسليم العميان الى القائدين . . . وهو معزول عما بعد ذلك الا عن تفهم ما يلقيه النبي اليه[1] . ويكون ذلك التفهيم على درجات : الاولى منها الاعتقاد ثم العلم ثم المعرفة بالذوق . فبالاعتقاد يقبل التعليم قبولاً ويسلم بصحته مبدئياً ، وبالعلم يدعم ذلك التعليم بالادلة والبرهانات الجدلية التي من شأنها لا ان ترسخه في النفس وتحكمه فيها ، بل ان تميلها اليه وتحببه اليها فتجذبه ، ثم تأتي المعرفة بالذوق « وتكون بادراك المعلوم تفصيلاً بالتحقيق والذوق بان يصيرا حالاً ملابساً للعالم فيكمل ويكون بذلك كالباطن بالاضافة الى درجة العلم التي كانت من قبل » . ولكن ذلك العلم ، هو هو في المعرفة بالذوق كما هو في الاعتقاد ، يتقبله صاحبه تقبلاً ولا يجده هو بنفسه وبمجرد عقله وقواه[2] .

وموقف الغزالي ذلك السلبي من العلم والمعرفة ليس اوضح دلالة عليه من الصورة التي يعمد اليها ليصف كيف يتم العلم وهي صورة المرآة . يقول : « لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها . وكما ان المرآة غير وصور الاشخاص غير وحصول مثالها في المرآة غير فهي ثلاثة امور : وكذلك ههنا ثلاثة امور : القلب وحقائق الاشياء وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه . فالعالم عبارة عن حقائق الاشياء والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة »[3] .

ولنلاحظ هنا حالاً ان هذه الحقائق او امثلة المعلومات لا تأتي على العقل من الواقع الحسي بل تطبع هكذا وتنبسط على مرآة القلب بالانعكاس عن « اللوح المحفوظ الذي يوجد فيه كل ما قدر الله ان يتم منذ ابتداء العالم حتى انقضائه[4] » . وكل ذلك يهبط على الملاك ثم من الملاك ينعكس على عقل النبي والنبي يسلمه للانسان العادي فيقبله هذا ويحفظه ويتأمل فيه . فالعقل دوماً في

---

١) المقال السابق ، ص ٦–٧ .

٢) انظر في كل ذلك JADRE, *Notion de la Certitude* ، ص ١٣٨ وتابع .

٣) احياء ، ج ٣ ، ص ١١ .

٤) احياء ، ج ٣ ، ص ١٦ .

موقف سلبي ، موقف القبول من المعلوم الذي يدرك من وراء التعليم . فلا غرو بعد ذلك ان كان الغزالي لا ينقه للاستقراء الارسطاطاليسي معنى ، اذ ان ذلك الاستقراء يفترض في العقل موقفاً ايجابياً من الامور والحياة بمقتضاه يقبل عليها العالم بجسارة وثقة قوية من نفسه حتى ينتزع من تلك الامور والحياة تلك الكليات الضرورية وتلك القوانين المطردة التي تستتر وراء الجزئيات الفردية الحسية . اعود واقول انه لا بد ، آنئذٍ ، من ان يفترض في المعلوم ان ينفتح وينكشف امام العقل حتى يستطيع العقل ان ينتزع منه كل هذا الذي ينتزعه . اما عند الغزالي فيُفرض المعلوم فرضاً على العقل . ويعرض عليه مغلقاً فلا ينفذ الى صميمه ليرى من الداخل ما يربطه بغيره ولذلك يبقى الاستقراء عند مفكرنا احصاء جزئيات فردية تضاف الى جزئيات فردية ليس غير ، فلا يمكن ان ينتقل منها بالحكم على الكليات ، التي يدركها العقل ، هي ايضاً ، على نحو ما يدرك الجزئيات . وهكذا القول ايضاً عن تلك المبادئ الاولية او العلوم الضرورية التي يقف ويطيل الوقوف عندها في صفحات المنقذ الاولى ، مثل علم الانسان بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً معاً . فهذه العلوم ضرورية بمعنى ان العالم لا يدري من اين حصلت وكيف حصلت ... ويجد الانسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من اين حصل له اعني لا يدري له سبباً قريباً والا فليس يخفى عليه ان الله هو الذي خلقه وهداه . والصبي الذى يشتمل قلبه على تلك العلوم الضرورية تكون عنده العلوم النظرية غير حاصلة الا انها صارت ممكنة قريبة الامكان والحصول ويكون حاله بالاضافة الى العلوم كحال الكاتب الذي لا يعرف من الكتابة الا الدواة والقلم والحروف المفردة دون المركبة . فانه قد قارب الكتابة ولم يبلغها بعد .

وقصارى الكلام فان تلك العلوم الاولية الضرورية يتم ادراكها على نحو ما يتم ادراك الفردي ، ولكن بصورة عفوية مباشرة . وهي لا تعرض للعقل مفتوحة منكشفة لينظر فيها ويتخذها كمبدأ لتفكيره وللحصول على المعلومات الاخرى المكتسبة . بل انها تطفر على وجه ضميره الواعي كعلوم ضرورية لا بد من اليقين منها فيتعوّد العقل على تلك الضرورة التي لا بد من ان يتصف بها التعليم

الصادر عن النبي . فهذا التعليم ليس ضرورياً في بادئ الأمر ، انما يصبح ضرورياً بالتذكر والمعاودة ، فيدركه حينئذٍ العقل ويقبله على نحو ما يدرك ويقبل العلوم الاولى الضرورية ، التي يصبح ادراكها بذلك كأنه اختبار سابق للضرورة التي بها يقف التعليم الصادر عن النبي[1] .

وبعد . هل يمكن ان يعد كل ذلك طعناً في تفكير الغزالي وفي موقفه من العلم والمعرفة . كلا ثم كلا . اردت فقط ان اقول ان الغزالي عند اقباله على نظريات ارسطو في المنطق والعلم والمعرفة ، اقبل عليها بلغته العربية المحضة على ما تتصف به تلك اللغة بصفة تصبغها بطابع خاص يميزها عن غيرها . فهي تأليفية لا تحمل الانسان الذي يتكلمها على التحليل بطبيعة الحال ، وهي تفرض المعلوم فرضاً على العالم فتحدد عنده موقفاً سلبياً . وهي تنافى وما تستتبعه نظرة العقل في اللغة اليونانية من امكانية في استخراج الكليات الضرورية التي تعم كل مكان وكل زمان ، فتدرك تلك الكليات ، بمقتضاها ، كما تدرك الجزئيات الفردية . وكل ذلك لا ضير فيه ان كان قد ابعد الغزالي عن فلسفة ارسطو فهي ليست الحق بنفسه . فالرأي كل الرأي ، ان نقبل على تلك اللغة ونقف في استخدامها ، الموقف الذي وقفه الغزالي : فلربما ساقنا ذلك ، ولا بد من ان يسوقنا ، الى ابتكار اتجاهات جديدة وتيارات غير مألوفة للفلسفة فيما يختص بالعلم والمعرفة والشعور الديني . واريد هنا ايضاً ان انبه الى شيء تنبه اليه المطلعون على الآداب الغربية . فهم بعد قراءتهم لتلك الآداب ، يرون ان فيها قيمة انسانية تجعلها مستحبة في كل عصر وكل مصر . ذلك لانهم يقوّمون تلك القيمة الانسانية بغير المقوّمات التي تصلح ان تطبق على الادب العربي . فاللغة العربية تأليفية ولا تساعد على الاستقراء ، وهو الاستقراء الذي يحمل الانسان على ان يدخل في المعلوم ويحلله ويرى فيه ما هو ثابت مقبول عند كل انسان مهما كان مكانه وزمانه . اما اللغة العربية فهي تلتقط المعلوم على نحو ما يلتقط الجزئي الفردي ويدرك . ولذلك يبقى ذلك المعلوم كأنه مقيد بالحس والواقع ، متصل به اتصالاً وثيقاً . وهذا له التأثير البعيد على الصورة الادبية

١) راجع في كل ذلك JADRE, *Notion de la Certitude* ، ص ٢٣٠ وتابع حيث تجد المراجع إلى مؤلفات الغزالي .

اجمالاً والصورة الشعرية بنوع خاص . فان المقطوعات الادبية العربية ، لمجرد سبكها في اللغة العربية وهي لغة تأليفية ، لا تحضر امامك على الفور في قيمتها الانسانية القائمة عادة في الآداب الغربية على الحيالات والانفعالات الاصيلة العميقة التي تكون وليدة التنقيب والتحليل . فان هذه المقطوعات اول ما تبدو لك فبهواتف واصداء تسمعها الاذان ، وبصور حسية تراها العين . والشاعر العربي يعمد الى هذه وتلك ليرمز رمزاً الى الجو الذي يضطرب فيه وجدانه . واذا انت فهمت رموزه ، فكأنه يتناولك ويرمي بك رمياً الى ذلك الجو ثم يحبسك فيه بوحدة الروى والقافية . وكأن الصورة الشعرية ، في المقطوعة العربية ، لالتصاقها بالحياة المادية ، الحسية ، وهي التقاط جزئي فردي في حد ذاتها ، كأن تلك الصورة اقول لا تزال اسيرة الاطار الحسي ، محصورة فيه . فتبدو ململمة منقبضة بعضها على بعض . فهي ان وصلت اليك هكذا وصدمتك وايقظت فيك شيئاً وعرفت كيف تتدبرها كشفت لك عن لبابها فوقفت امامها كأنك ما كنت تتوقع هذا الشيء الجديد الطريف الذي تجده فيها .

اما الصورة الشعرية في الآداب الغربية التي نشأت كأنها عن الادب اليوناني فكأنها تحت عمل التحليل وانفتاح المعلوم ، حطمت ذلك الاطار الحسي بعد اشباع الخيال بتفكير منعش بالعاطفة المتطورة المسيرة بالعقل . وكأنها قد تم لها ذلك في الشعر اليوناني نفسه . فتبدو لنا بعد هذا كله ، لا ململمة منقبضة ، بل منبسطة انبساط الفكرة المطمئنة من نفسها ، واسعة الخطى ، تتمدد في نفوسنا بمثل ما تتمدد موجة البحر الوادعة الهادئة على الساحل الرملي الصافي المنقى ، فيرى فيها كل انسان ما يلائم عقليته في الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما .

فهل كل هذا الذي اسلفت وعرضت له مجرد آراء ونظريات قد تقبل وقد ترد ، فيما يختص بالتصديق وعبقرية لغة الضاد التي وجهت تفكير الغزالي وارغمته ارغاماً ، بمقتضى تلك العبقرية ، على ان يتبرأ من ارسطو ونظرياته في العلم والمعرفة والنظر الى الامور والحياة ؟ لا اظن . فاننا في درس الفكر العربي المتأثر بالفكر اليوناني نرى ان الموقف الذي نلاحظه عند الغزالي يعود ويتجدد عند غيره وسيتضح لنا ذلك اتضاحاً وافياً عندما نتبين ، في المقال المقبل ، كيف دخلت الفلسفة اليونانية وكيف سبكت في فلسفة الاشراق .

٦

فلسفة اليونان في فلسفة الاشراق

انني اذ انتهي الى مقالي السادس والاخير ، لا ارى بدّا من ان ارجع الى ما ذكرته في مقالاتي السابقة ، فيما يختص بموقف الغزالي وارسطو من المنطق خاصة والمعرفة والعلم على وجه عام ، فاعرض للفوارق بين نظر المفكرين على نحو ما يلي :

ان المنطق عند ارسطو هو صوري ومادي في آلآن نفسه وهو بذلك يبدو على انه مرتبط بالواقع ارتباطاً محكماً لا انفصام فيه ، لا غاية منه الا تسجيل ذلك الواقع قبل ضبطه وتنظيمه بالقضايا والاحكام والاقيسة. اما عند الغزالي فذلك المنطق آلة شكلية صورية ليس غير ، احدثت لتنظيم معلومات يتسلمها عن غير سبيل الاستخراج من الواقع ، ليس للعقل ان يجدها بل ان يفهمها حتى ينظم فيما بينها ويعرضها بشكل متسلسل مرتب يسهل حفظها ويظهر حسن انتظامها بعضها مع بعض . وذلك راجع الى ان ارسطو يقبل على مشكلة المعرفة والعلم كحكيم مثل غيره من حكماء اليونان ليطلع على الامور والحياة بمجرد عقله هو وقواه معتمداً على ذلك العقل فقط للتمييز بين الصحيح والكاذب ، وللمضي الى اعمق ما يستتر وراء الظواهر الطبيعية من معلومات كلية ضرورية وقوانين مطردة عامة لا تقوم تلك الظواهر الجزئية الحسية الا بها . وهو اذ يدعو غيره الى ان يشاركوه في نظره الى الامور والحياة يطلب منهم ان يقفوا منها نفس الموقف الذي وقفه هو ، اعني ان يعودوا ، هم ايضاً الى مجرد عقولهم وقواها ، ويحكموها فيما يعرض عليها ، ويتبينوا هم بانفسهم الصحيح والكاذب منها بدون اعتماد على اية سلطة كانت تؤثر على حكمهم وتوجه ادراكهم ، فيكون ذلك الادراك منطلقاً حرّا من كل قيد ، لا يخضع لغرض او لغاية ، مستقلاً بنفسه تمام الاستقلال .

واما الغزالي فهو ايضاً يرى ان المعرفة هي الحكمة ، وهي تتم عن ذلك السبيل الذي يشير اليه ارسطو ، الا ان الحكيم الاكبر لا بل الحكيم الوحيد عنده هو النبي . فالنبي يطلع على الامور ويدركها ولكن ليس بنفسه بل

بواسطه الوحي اعني بواسطة تعليم يأتيه من قبل الله عن يد ملاك. والتعليم ذلك يعد كاملًا ليس قابلًا للتغيير ، وهو التعليم الحق لا بد للناس ، تبعين ومتبوعين ، من ان يتقيدوا به . فالتقيد ذلك هو الحق والانحراف عنه هو الباطل ، وكل ما يخطر على العقل من معلومات ، هو صحيح او كاذب بقدر ما يتفق وذلك التعليم او يخالفه ، لا سيما اذا كان من تلك النظريات التي تتعلق بالالهيات اعني ما وراء الطبيعة .

لقد حاولت في مقالاتي السابقة ان ابين ان هذه الفوارق التي سجلناها بين ارسطو والغزالي فيما يختص بموضوعنا ، راجعة في اصلها واسبابها الى العقليتين اللتين ينتسب اليهما ارسطو من ناحية والغزالي من الاخرى . اما ارسطو فهو يقبل على المعلوم بما سميته نظرة العقل وهي العبارة التي اراها اشد من غيرها استيفاء لمعنى اللفظة الفرنسية : (Evidence —) . قال : (Evidence) هي فهم المعلوم ولكن بعد اقبال العالم بنفسه عليه اقبالًا مباشرًا ليحلله الى اجزائه وعناصره ويبحث عن الحق فيه ليتبينه ويميزه عن الباطل . ويتطلب ذلك من العالم موقفًا ايجابيًا من المعرفة والعلم مع الافتراض ان المعلوم ينفتح انفتاحًا امامه فيلج فيه ويحاول ان ينفذ الى اعمق خفاياه . اما الغزالي فعبقرية اللغة العربية الخالصة التي يستخدمها تفرض عليه موقفًا غير هذا الموقف . فالمعلوم بمقتضى هذه اللغة يعرض على العالم عرضًا ضمن جملة خبرية تصدق او تكذب ، وتتم المعرفة ابدًا ودومًا عن طريق تصديق خبر يبقى ، مهما كان نوعه وغرضه ، مغلقًا على نفسه لا مجال فيه للتحليل مما يفرض على العالم موقفًا سلبيًا قائمًا على مجرد الفهم والاقتناع بما يعرض ويبدو . واعيد واقول انه ربما لم يكن ذلك الموقف موقف ابن سينا والفلاسفة المسلمين ، بل ربما لم يكن موقف العلماء المسلمين جميعًا . الا انه ، في الواقع ، موقف الغزالي على نحو ما يظهر من كتبه ومؤلفاته .

الا انه الى جانب ذلك السبب السيكولوجي الذي نجده في اصل الفوارق بين ارسطو والغزالي سبب آخر تاريخي لا يمكننا ان نلم به الماماً وافياً ما لم نلق نظرة عامة على ما كان من مصير الفلسفة اليونانية فيما نعرفه بفلسفة او حكمة الاشراق .

هذا وان اول ما يجدر بنا ان نذكر هنا هو اننا حتى هذه المدة الاخيرة

كنا نجهل تلك الفلسفة جهلاً شبه تام . واذا كنا نستطيع اليوم ان ندعي الاطلاع على بعض الشيء منها فالفضل راجع الى لويس وخاصة الى ايفانوف وكوربين اللذين وقفا حياتهما على البحث في اصولها ومبادئها ونشر الدراسات المتعلقة عنها . واوضح تحديد نراه لها هو تعليق قطب الدين شيرازي على لفظة « اشراق » نفسها اول ما وردت في كتاب الشهروردي « حكمة الاشراق » . « فحكمة الاشراق هي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس ، وهو ايضاً يرجع الى الاول لان حكمتهم اشراقية اعني راجعة الى المعرفة بالكشف والذوق . ولقد نسبت الى الاشراق لانه ظهور الانوار العقلية ولمعانها على الانفس الكاملة عن التجرد عن المواد الجسمية . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا ايضاً قدماء اليونان خلا ارسطاطاليس وشيعته . فان اعتمادهم على البحث والقياس »[1] .

وهذا التعريف يحصر لنا حكمة الاشراق ضمن الحدود التي تميزها عن الفلسفة في معناها الخاص ولا سيما تلك التي اصطبغت بالمذهب الارسطاطاليسي في اتجاهاتها وتطوراتها . ثم انه يدلنا على الاصول التاريخية التي بها تتصل وعنها تتسلسل ، مما يسوقنا الى كلام وجيز عن مكانة النبوة منها .

اما فيما يختص بالحكمة الاشراقية في حد ذاتها ، فالحكمة هنا ليست ذلك الموقف العملي من الامور والحياة الذي يظهر بالهدوء والتروي القائمين على بعد النظر وعمق التأمل او بكلام اصح ليست تلك الحكمة هذه الفضيلة الادبية الاخلاقية التي تجعل صاحبها انساناً وقوراً متزناً يسير من امره على وعي وهدوء واطمئنان وثقة وجلد واناة . بل كل ذلك الذي نراه اليوم في الحكمة لم يكن آنذاك الا من نتائجها . فالمرء لم يكن متحلياً بكل هذه الصفات الا لانه كان حكيماً ، اي مطلعاً على الامور والاشياء . فالحكمة بهذا المعنى هي بحقيقة الواقع العلم النظري بحد ذاته . ويرى الاشراقيون ان العلوم تنقسم الى

---

١) انظر « مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحيى سهروردي در حكمت الهي » بقلم كربين طهران ١٣٣١/١٩٥٢ ، صفحة ٢٩٨

قسمين : ذوقية كشفية وبحثية نظرية . فالقسم الثاني يعنى به « معاينة المعاني والمجردات بفكر وبحث ونظم دليل قياسي او نصب تعريف حدّي او رسمي » ، كل ذلك الذي يتولد عنه الاستقراء بالمعنى الارسطاطاليسي المشهور . اما القسم الاول فيعنى به « معاينة تلك المعاني والمجردات مكاشفة ، بمجاهدة روحية تجعل العلم يفيض عليك بانوار اشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن ، فتتبيّن المعلومات معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها من العناية الالهية »[1] . ولا يعني ذلك نبذ العلوم المستمدة من البحث والفكر واستنكارها ، بل تعتبر كطور تمهيدي لا بد منه للوصول الى حكمة الاشراق في معناها التام . فهي تعرف ايضاً بحكمة التاله بمعنى لفظة Θεοσοφία عند اليونان ، اي الحكمة القائمة على تذوق الله ، وصاحبها هو الحكيم الالهي او المتأله Θεόσοφος . فهو يؤلف ، في نفسه ، بين العلم النظري الفلسفي في اعلى درجاته وبين تجربة نظرية هي ايضاً وحيدة في نوعها ، من شأنها وطبيعتها ان تحول العالم بكامله الى مرآة مجلوة ناصعة تنعكس فيها لتضرمها الانوار المشرقة الصافية التي هي ملائكة قائمة بانفسها تفيض منها الاشراقات على نفوس الناس. فالحكيم المتأله ليس فقط الصوفي الذي يحاول التجرد عن حواسه ليصل الى المعرفة التجريبية الروحية عن سبيل الكشف من دون استعداد علمي فلسفي سابق ، شأن الكثيرين من المتصوفين الذين ليس عندهم ثقافة فلسفية مثل الحلاج والبسطامي ، وهو ايضاً ليس فيلسوفاً يكتفي بعلمه النظري عادلاً عن العمل بذلك العلم وتحقيقه في نفسه ، شأن الكثيرين ممن يدّعون الفلسفة . فالحكمة الاشراقية هي النظر الى كل شيء في الله وبالله ، هي سلوك سبيل الله ، ومعرفة الانسان نفسه اذ يتذوق الله وكأنه يتحول اليه ، مما دفع بعض الاشراقيين الى ان يقولوا : ان ابن سينا والفارابي لم يكن لهما بتلك الحكمة عهد ، ولم يفقها لتلك الحكمة معنى[2] .

ولذلك نرى السهروردي شيخ اتباع المشرقيين يحدد ، في كتابه حكمة

---

١) المرجع نفسه ، صفحة ٥ .

٢) في كل ذلك انظر المقدمة الفرنسية التي وضعها المستشرق كوربين للمرجع السابق ، في الفرنسية صفحة ٣ وتابع وخاصة صفحة ٢١-٢٢

الاشراق مراتب الحكماء وطبقاتهم . فهنالك الحكيم الالهي المتوغل في التاله العديم البحث، ثم يأتي الحكيم البحّاث العديم التاله وفوق الاثنين الحكيم الالهي المتوغل في التاله والبحث . وثمة حكماء متألهون بين بين، اما متوغلون في التاله متوسطون في البحث ، واما متوسطون في التاله متوغلون في البحث. وان اتفق في الوقت نفسه متوغل في التاله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله ولا رئاسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث ولم يتوغل في التأله. اما المتوغل في التاله وحسب فهو احق من الباحث فحسب[1] .

والسهروردي ليس فقط شيخ اتباع المشرقيين ، بل هو ذلك لانه محيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة ، وهذا يسوقنا الى الوقوف بعض الشيء عند الاصول التاريخية التي تتصل بها فلسفة الاشراق المعروفة ايضاً بعلم الانوار . فان اصحابها لا يعدون انفسهم مقطوعين هكذا لا تاريخ لهم ، بل يرون انهم افراد عائلة روحية واسعة لها ممثلون في كل امة ولا سيما عند الفرس واليونان .

فالثقافة الفارسية هي اول مرجع يذكره الاشراقيون لحكمتهم القائمة على المعرفة بالتأويل اي الانتقال من الرمز وهو الشيء الحسي الظاهر الى المرموز اليه وهو الموجود الحقيقي المستتر وراء الظواهر . فكأن التأويل هو رد الشيء الى ما هو مبدؤه واوله . ومعروف ان النور والظلمة عند الفرس هما المبدآن الاساسيان للامور . فعلى الرمز تبتني قاعدة اهل الشرق ، وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة ، لانه رمز على الوجوب والامكان . فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن . ولا شك في ان الاشراقيين ، وهم موحدون ، اضطروا في ان يحدثوا تبديلات جوهرية في مذهب الثنوية المزدكية ليستطيعوا ان يصلوا بتأويلهم الى مفهومي الواجب والممكن من دون ان يثبتوا الكثرة في الواحد فيجعلون المبدأ الاول اثنين احدهما نور والآخر ظلمة. لان قاعدتهم ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد ماني وما يفضي الى الشرك بالله . الا ان هذا هو الامر الواقع ، وهم يذكرون اول

---

١) كتاب حكمة الاشراق ، طبعة كوربين ، باريس ١٩٥٢ ، صفحة ١١-١٢

مـا يذكرون ، اسلافهم من المفكرين الفرس مثل جاماسف تلميذ زردشت وفرشادشير وبزرجمهر ومن قبلهم مثل الملك كيوموث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الافاضل والانبياء الاماثل على حد قول قطب الدين شيرازي. والسهروردي يعد محيي رسومهم لانه ظفر باطراف من حكمهم ورءاها موافقة للامور الكشفية الشهودية فاستحسنها وكملها[1] .

وهذا لا يعني ان المشرقيين عدلوا عن الفلسفة اليونانيـة بل انهم حاولوا الجمع والتأليف بينها وبين التفكير الفارسي. فهم يعدون ايضاً من اسلافهم عند اليونان افلاطون وهو امام الحكمة ورئيسها « وصاحب الابد والنور » ، ثم هرمس والد الحكماء، وهو النبي ادريس عند العرب، ثم انباذقلس وفيثاغوروس وغيرهما من حكماء اليونان الاول . اما المعلم الاول ارسطاطاليس ، وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد النور تام النظر ، فلا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي الى الازدراء باستاذيه ، ومن جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل هرمس واسقليوس[2] .

هذا الكلام للسهروردي يحدد فيه موقفه من ارسطو . فهو يحترمه ويتقيد به ولكن الى حد ، لان مذهبه بحثي نظري يعتمد على مجرد العقل والفكر والاستقراء. وما ينتج عن ذلك من نظم دليل قياسي او نصب تعريف حدّي او رسمي وهي كلها امور يعدها الاشراقيون ، كما ذكرت ، كتمهيدات ليس غير للحصول على الحكمة الالهية او حكمة التاله . وهذه الحكمة ، اعود واقول، جمع وتأليف بين الفلسفة النظرية الارسطاطاليـة وتحقيق لتلك الفلسفة في شخص العالم نفسه بوجه انه يصبح بعلمه وكانه الله نفسه تتوحد فيه الامور والاشياء. وبذلك تبدو الحكمة الاشراقية على وجهها الاتمّ في اصولها التاريخية : هي تأليف بين حكمة اليونان وحكمة الفرس ، وتتخلل هاتين الحكمتين عناصر حكمية بابلية ومصرية ، وهندية ، وصينية يونية الا ان الطابع الشامل الاقوى الذي يفرض على الكل صبغته وتوجيهه هو الطابع الفارسي . ثم ان

---

١) انظر المرجع نفسه في المقدمة صفحة ٢٤ تابع ثم في النص صفحة ١١ ، ٣٠١-٣٠٢

٢) المرجع نفسه في النص صفحة ١٠-١١ . واسقليوس هو اسقليبيوس (صفحة ٣٠٤)

تلك العناصر كلها تتوحد وتتآلف ضمن نزعة تصوفية وميل الى المعرفة والعلم عن سبيل الكشف والذوق والتجربة الروحية التي هي التاله[1] . ولذلك نرى السهروردي يقول في آخر مقدمة كتابه : « حكمة الاشراق » : كتابنا هذا لطالبي التاله (Expérience théosophianique) والبحث (Dialectique philosophique) وليس للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب . ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله . واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي (Fulguration divine) ، وصار وروده ملكة له . فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية ، بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية[2] . فارسطو نعم ، نعم الاستاذ ، ولكن لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي الى الازراء بلستاذيه ، ومن جملتهم جماعة من « اهل السفارة والشارعين[3] » .

من هم اهل السفارة والشارعون هؤلاء ؟ يقول الشارح لكتاب حكمة الاشراق « انهم اهل الكتب الالهية المنزلة من السماء ، وارباب النبوات ، والشارعون للنواميس . واغاثاذيمون وهرمس واسقلينوس منهم ، كما انهم منهم ايضاً الحكماء المشهورون القدماء جميعهم . فهم جميعاً من عظماء الانبياء واهل النواميس واصحاب الوحي ، ولهم النصيب الاوفر من الحكمة . فبقوة الوحي والاتصال العقلي قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة اذ ان مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل النبوية والحكمة الفلسفية[4] » .

وننتهي بذلك من درس فلسفة الاشراق الى النقطة الهامة فيما يختص بالموضوع الذي نعالجه الا وهي الحصول على العلم عن سبيل النبوة . وللاشراقيين

---

١) المرجع نفسه ، المقدمة الفرنسية ، صفحة ٢٢-٢٤ ، حاشية ٤٩

٢) المرجع نفسه ، النص ، صفحة ١٢-١٣

٣) المرجع نفسه ، النص ، صفحة ١١

٤) المرجع نفسه ، النص ، صفحة ٣٠٤-٣٠٥

في الامر نظرية نجدها عند الاسماعيلية والتعليمية على وجه عام . وهي ان مضمون الرسالة النبوية يكون عند المقربين في الملأ الاعلى. فاول الانبياء المرسلين هو العقل الاول ، وآخرهم اعني خاتم الرسالة النبوية والانبياء هو العقل الاخير ، رب النوع الانساني ، ملاك الانسانية الذي اسمه ايضاً العقل الفعّال او الروح القدس. فعلى الانسان العالم ان يتحد به، ويتم له ذلك بعد التجرد عن الحواس ، بالتأويل ، اعني بالرجوع بنفسه الى اولها ومبدئها[1] . واذا تم له ذلك الاتحاد نوعاً ما ، اصبح الانسان العالم قائماً مقام ملاك الانسانية المشار اليه ، خالًا محله. ومهما كثر عدد هؤلاء الناس العالمين الذين حققوا ذلك الشرط وتوصلوا الى ذلك الحد من العلم والمعرفة كانوا جميعاً انبياء، وكان كل منهم « خاتم الانبياء ». وبذلك ليس محمد وحده نبياً وخاتم الانبياء ، بل ان تلك الميزة التي يتمتع بها يمكن ان تحصل لكل حكيم متأله توصل ، بتجرده عن حواسه وبارتفاعه بنفسه ، الى الملأ الاعلى فاتحد بالروح القدس الموحي الاعلى ، معلم التأويل . فهرمس، وحكماء اليونان، وافلاطون وسقراط وارسطو بقدر ما يتجاوز الحكمة البحثية ، ثم جاماسب ، زردشت ، بزرجمهر عند الفرس ، والسهروردي اخيراً شيخ المشرقيين المتبوع، كل هؤلاء الحكماء المتألهين انبياء. وائمة ازمنتهم يقومون بحجج الله ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج ، بهم وبامثالهم ، ولو كانوا مستترين اليوم ، يدوم نظام العالم ويتصل فيض البارئ[2] .

هذه هي حكمة الاشراق ، حكمة ذوقية ، تألهية ، بالمعنى الذي ذكرت ، تجمع بين الفلسفة اليونانية ولا سيما القديم منها والافلاطونية الحديثة وتيارات الفرس الفكرية التي تصبغها نهائياً بصبغتها ، وهي في نهاية الامر تستمد موادها ليس من الاستقراء والبحث الفكري ، بل من انوار النبوة عن سبيل التأويل.

---

١) انظر كوربين في مقدمته الفرنسية لكتاب ناصر خسرو « جامع الحكمتين » ، باريس وطهران ١٩٥٣ ، صفحة ٦٥ تابع

٢) لكل هذا المقطع انظر «رسالة شق الغمر» في الفارسية في مجموعة فرع المخطوطات الايرانية ، مخطوط ٢٩ ، ورقة ١٥-٢٠ ، انظر تحليلًا لهذه الرسالة عند كوربين ، مجموعة دوّم مصنفات شيخ اشراق الخ. . . الكتاب المذكور في الحاشية رقم ١ ، المقدمة الفرنسية ، صفحة ٥٣-٥٤

الا ان هذه الحكمة ، انما تناولناها بالتحليل وهي قائمة بحد ذاتها ، كمذهب فلسفي مستقل مكتمل ، منتظمة الاصول منسجمة العناصر . ولقد ننتهي الى شيء اوضح واقرب الى تفكير الغزالي اذا ما تتبعنا تلك العناصر في محاولة مفكري الباطنية التعليمية في التأليف بين حكمتهم الالهية وفلسفة اليونان ، كما هو الامر عند احد مشاهيرهم مثلاً ، وهو ناصر خسرو في كتابه جامع الحكمتين .

واول ما يبدو لنا هنا هو ان الوجه الذي كان مفكرو الباطنيين يتصورون عليه الفلسفة اليونانية ليس ذلك الذي نتصورها عليه اذ نعلّمها او ندرسها في جامعاتنا اليوم ، اعني تلك الفلسفة التي تعتمد على مجرد العقل وقواه والتي تتقيد ، على اقل تقدير ، بمعالم المذهب الارسطاطاليسي وخطوطه العامة ان كانت تنفصل عنه في التفاصيل . فالفلسفة اليونانية كانت تبدو للمفكرين الباطنية على نحو ما نراها معروضة في رسائل اخوان الصفا او كتب فلاسفة الاشراق. فالحكمة اليونانية القديمة تبدو لهؤلاء جميعاً كحكمة نبوية ، تلقاها الناس عن الانبياء . هم يرونها من وراء اطار الفيثاغورية الحديثة ، ومذهب انبذقلس كما دخل في التلفيق اليوناني — الفارسي ، او ايضاً من وراء افلاطونية حديثة هي الى خلفاء افلوطين اقرب منها الى افلوطين نفسه ، وهي ، على هذا الوجه كانت قد استطاعت ان تبدو مع شيء من مذهب ارسطو عن سبيل الثيولوجيا المشهورة المنسوبة زوراً الى ذلك الفيلسوف . فهي هذه الناحية من الفلسفة اليونانية التي يجب ان نفكر بها عندما نتكلم عن محاولة حكماء الباطنيين في ان يؤلفوا بينها وبين حكمتهم . فالحكيم اليوناني بهذا المعنى عند الباطنيين مثله عند السهروردي شيخ الاشراقيين. والباطنيون يحصون بين الحكماء الالهيين القدماء او اهل الحكمة الالهية فيثاغورس ، وانبذقلس ، وسقراط ، وافلاطون وحتى ارسطو ، ويعتبرون ان تأله هؤلاء المفكرين اليونان خولهم رسالة تشبه رسالة الانبياء ، اذ انهم مرسلون لينبهوا النفوس ويوقظوها من سبات اللاوعي والجهل[1] .

---

١) انظر في ذلك كوربين في مقدمته الفرنسية لكتاب ناصر خسرو « جامع الحكمتين » ، باريس وطهران ١٩٥٣ ، صفحة ٥٣ تابع .

ولكن اذا كانت حكمة التأله هي هي عند الاشراقيين وعند الباطنيين ، واذا كانت الفئتان تستخدم التأويل لفهم الامور ، فان الفئة الثانية ، اعني الباطنيين ، كانت لا تهدف فقط الى غاية نظرية محضة وانتاج مذهب فلسفي قائم بذاته ، بل كانت تسعى ايضاً ، معتمدة على تلك الحكمة الالهية ، الى غاية عملية ، الى تحقيق نظام اجتماعي ، ونشر دين منزل مقيد بنص موحى به ، عليه يقع التأويل وبه يتقيد . والباطنيون يرجعون الى ذلك النص والى تأويله بمقتضى اساليب واسس متواطأ عليها ، اذ يفندون من آراء حكماء اليونان ما لا ينسجم في محاولتهم في التأليف والجمع بين فلسفة اليونان وحكمتهم . فانهم يرون ، من هذه الناحية ، « ان الفلاسفة والمتقدمين منهم وان كانوا فضلاء في زمانهم ، فقد استمر عليهم ساطان الخطأ في كثير مما تكلموا عليه من العقليات. ولو كانوا في مدة الاسلام ورأوا ينابيع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بحقائق الامور على ما عليه الدعوة العلوية[1] ، لكانوا مع اجتهادهم لانفسهم ينصفون وعن انفسهم كثيراً من اعتقادهم فيما غاب عن الجواب يقفون ، ولكانوا اثار من جعل الله له نوراً في غوامض الامور يقتفون[2]. فانهم في ازمانهم اتبعوا اذانهم وعقولهم فيما نحوه مالوا ، فصار كل منهم في اعتقاده الى ما تدل عليه مصنفاته على ما عليه اهل الظاهر في الملة الحنفية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة . فاختلفت آراؤهم . وبين اولئك تفاضل . فمنهم من اصابته اكثر ومنهم من خطؤه اكثر[3] » .

ومع ذلك فان الباطنيين ، مع يقينهم من انهم على الصواب لانتسابهم الى بيت الوحي واخذهم العلم عن الامام المعصوم عن الخطأ ، ان الباطنيين اقول لا ينبذون آراء هؤلاء الفلاسفة اليونان برمتها بل يحاولون التأليف بين حكمتهم القريبة الى حكمة الاشراق وبين حكمة اليونان على قدر ما هي تألهية بالمعنى

---

١) التي اليها ينتسب العلويون .

٢) انظر قرآن ٦ : ١٢٢ ، ٣٦ : ٦٠ الخ .

٣) حميد كرماني ، كتاب الرياض ، باب ١ ، فصل ٣٨ ، مخطوط . راجع تحليل هذا الكتاب عند ايفانوف ، في كتابه *Studies in early Ismailisen* ، ليدن ١٩٥٣ ، صفحة ١٣٠ تابع .

الذي شرحت سابقاً ، ولا يعدون اصحابها من اهل الجاهلية الوثنيين . ثم انهم مع عملهم التوافقي هذا بين الحكمتين ينحون باللائمة المرة على هؤلاء الظاهريين، اهل التفسير والتقليد ، فقهاء دين الاسلام ، امة الحشويين الذين يقفون عند ظاهر النص المنزل ولا يحاولون ان ينفذوا الى باطنه عن سبيل التأويل . الا انهم لا يقفون من طرف التنزيل الموقف التحرري الذي يقفه فلاسفة الاشراق. فانهم يرون انه بدون التأويل ليس التنزيل الا نصاً جامداً لا حياة فيه ، والخضوع له رق لا يحتمل — ولكنه بدون تنزيل ، يبقى التأويل مطلقاً لا سند له . فلا سبيل بعد ذلك الى التأليف بين الحكمة التألهية الباطنية وآراء الفلاسفة الذين ينكرون وجود النبوة ، او الذين لا شبه قط بينهم وبين الانبياء . فالظاهر وحده ، نعم ، هو قشر لا نفع فيه ولا معنى له ، ولكن بدون النص الظاهر لا يكون ثمة وعاء يودع فيه الباطن او حجاب يتستر وراءه فيستخرج بعد ذلك بالتأويل[1] .

وليس غرضي هنا ان ادخل في تفاصيل التأويلات التي يذهب اليها الباطنية في اعتمادهم على ظاهر نص الكتاب المنزل . فخلاصة ما يمكن القول فيها الآن هي انها تنافي العقيدة السنية في الكثير من نواحيها . انما ذكرت هذه الاصطلاحات ومكانتها من محاولة المفكرين الباطنيين في التوفيق بين حكمتهم وفلسفة اليونان ، لانها اساسية اولاً ، ثم لانها تسوقني الى امر مهم فيما يختص بموضوع جملة محاضراتنا ، الا وهو امر النبوة .

اذا كان هنالك تنزيل لا بد منه ، فمن الطبيعي ان يكون ثمة نبي لا بد منه ايضاً ، لمعرفة الامور والحقائق . وناصر خسرو ، في كتابه « جامع الحكمتين »، ينحي باللائمة المرة على الطبيب الرازي في استنكاره لوجود النبوة وحملاته عليها[2] . فان الحكمة الباطنية من شأنها ان تؤمن الخلاص ، خلاص النفس من الحواس ، عن سبيل التأله المستند على التأويل . ولكن لا تكفي

---

١) راجع في كل ذلك كوربين ، المقدمة الفرنسية لكتاب ناصر خسرو « جامع الحكمتين » ، صفحة ٦٥ تابع .

٢) المرجع نفسه ، صفحة ١٢٩ وتابع .

لذلك معرفة الادلة العقلية وترتيبها ، وعمل الاقيسة التامة وسبكها . فالأحداث العلم لا بد من صدمة ، وهذه الصدمة لا يقوى العقل الفلسفي على احداثها بجد ذاته وبمجرد قواه لان العقل ذلك لا يمكنه ان يقنع النفس على ان تتجرد من حواسها وان تتخلص من عالم الدنيا الذي قد تراه نعيمها . فالنفس ان تتنبه وتنهض وتقوم الا باصطدامها بحرف التنزيل، وحينئذ تتم ولادتها الدينية الروحانية، ثم تتطور وتكتمل اذ تنفذ عن سبيل التأويل الى باطن ذلك الحرف او النص الظاهر[1] .

لا شك في ان فكرة النبي عند الباطنية لا تتفق تمام الاتفاق مع فكرة النبي عند اهل السنة. الا ان الامر الواقع هو انهم يرون انه لا بد منه للحصول على العلم والمعرفة وهم يتميزون ايضاً عن الاشراقيين بانهم يرون ان محمداً هو هو النبي الاعظم وخاتم الانبياء . ويتصورون على انه ، في ايصال الوحي الى الناس ، هو الاصل الناطق اعني الذي ينطق بالتنزيل فينقله الى الوحي فينقله هذا بدوره الى الامام الذي يصبح بعد ذلك المعلم المعصوم عن الخطأ ، وهو الذي يكون صاحب التأويل الصحيح الذي يهدي الناس الى بواطن الامور وحقائقها المستترة وراء حرف التنزيل. وكل ذلك داخل في فلسفة نظرية محكمة وليس فقط نظاماً عملياً اجتماعياً وسياسياً او بالاحرى ان ذلك النظام الاجتماعي السياسي القائم على ضرورة وجود الامام مرتبط ارتباطاً محكماً بتلك الفلسفة النظرية لا بل انه المبدأ الاساسي فيها ، مبدأ الامامة اي تسلم العلم والمعرفة عن سبيل امام معصوم عن الخطأ لا بد من التقيد بتعليمه للوصول الى الحق واليقين.

ويمكننا الآن ان نعلل بتمام المعنى كل هذه الفوارق التي سجلناها بين الغزالي وارسطو في موقفهما من المنطق خاصة والعلم والمعرفة بصورة عامة . اجل ان الغزالي كان عالماً اسلامياً سنياً شديد التقيد بعقيدته الدينية. فما كان ليمكنه ان يتبع ارسطو في تحرره الفكري ويترك لعقله المجال في ان يسير كل مسير في حقل العقليات والنظريات. فلا يعتمد على مجرد العقل وقواه ليتبين الحق من الباطل بل يرجع دوماً الى مجموعة النظريات التي تؤلف عقيدته فيأخذ ما وافقها وينبذ ما خالفها .

---

١) المرجع نفسه ، صفحة ١٤١ وتابع .

ثم ان الغزالي ما كان ليفقه للاستقراء الارسطاطيسي معنى لانه كان يرى ان العلم لا يأتيه عن تنبيل مجرد العقل بل عن سبيل التلقي من نبي وصل اليه العلم بالوحي المأخوذ عن ملاك . وكانت لغته ، بعبقريتها ، لا تفسح له المجال للاعتماد على ذلك الاستقراء لان الاستقراء يتطلب نظرة العقل Evidence التي تنفذ الى صميم الشيء المعلوم وتفتحه وتلج فيه وتحلله الى كل عناصره ، فترى ما يستتر وراء الجزئيات الحسية من قوانين وكليات عقلية ضرورية ابدية .

الا اننا ، فوق كل ذلك ، نعرف ان الغزالي ألف كل مؤلفاته وهو يفكر بنظريات الباطنية في العلوم والمعرفة . فاخذ هذه النظريات وجردها من معناها الباطني ونفخها بمعنى سني . فهو ايضاً ، مثل الباطنيين يقول بالباطن والظاهر والتأويل ولكنه على غير الوجه الذي يراه الباطنيون . والباطنيون يستندون الى الفلسفة اليونانية نعم ، ولكن مثل الاشراقيين ، او لانهم اشراقيون لا يستندون الى تلك الفلسفة البحثية الفكرية التي وضعها ارسطاطاليس بل الى الفلسفة التي هي حكمة ذوقية قبل كل شيء . فان تقيدت بمنطق ارسطو فذلك لترتيب نظرياتها ومعلوماتها ليس غير ، وتمهيداً للوصول الى الحكمة التألهية التي تعد كالغرض والغاية . وتلك الحكمة التألهية لا تنال ولا تتم الا عن سبيل التقيد بنبي يصله العلم عن سبيل الوحي . فلذلك كله لم يأخذ الغزالي عن ارسطو الا المنطق الصوري واسقط المنطق المادي ، ثم كان عاطلاً لوضع الاستقراء ، واخيراً كان متبرئاً من الحكيم اليوناني ارسطو ومخلصاً الولاء للنبي العربي السامي محمد خاتم الأنبياء .