البَابُ الثالث

مقارنة
بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد :

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت[1] ، فإننا لا نرمى من وراء ذلك إلى محاولة التأكد من تأثر ديكارت بالغزالى أم لا ، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما – وإنما الغرض هنا أن نبين أن الاتفاق فى تفكيرهما – والذى يرتفع فوق كل الاختلافات التى يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما ، واختلاف الحضارة التى عاشا فى ظلالها – يمكن أن يفسر أساسًا من المنهج الفلسفى نفسه لدى كل منهما .

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضًا مما يقوله أحد المفكرين المعاصرين عن ديكارت : « لقد كان ديكارت فيلسوفًا ، وإن المماثلين له فلاسفة »[2]. والفلسفة بهذا المعنى هدفها . هو الحقيقة التى لا تتجزأ ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه « ليس هناك شىء أقدم من الحقيقة »[3] فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد . وإنما يتحتم دائمًا أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التحقق منها من جديد ، وفى إطار من الحرية .

وفى الفصل الأول من هذا الباب سنتحدث عن منهج الشك الذى اتخذه كل من الغزالى وديكارت طريقًا فلسفيًا للبحث عن الحقيقة . وسيتضح فى هذا المقام بوجه خاص أن شكهما

---

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

١ – مقال عن المنهج . صدر عام ١٦٣٧ م .

٢ – تأملات فى الفلسفة الأولى (١٦٤١ م) .

٣ – مبادئ الفلسفة (١٦٤٤ م) .

ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته :

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

(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين .

(جـ) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدى .

ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية : ١ – التأملات فى الفلسفة الأولى ٢ – مبادئ الفلسفة ،وكلاهما من ترجمة الدكتور عثمان أمين . ٣ – مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى .وأنا أعتمد – فى هذا الكتاب – فى ترجمة النصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لديكارت على هذه الترجمات العربية ، وفى الوقت نفسه أذكر موضع هذه النصوص فى مؤلفات ديكارت : Oeuvres de Descartes نشرة Adam et Tannery التى صدرت فى باريس فى ١٢ جزءا (١٨٩٧ م – ١٩١٠ م) : وأحيل أيضا على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التى لم تترجم إلى العربية ، وأرمز لهذه النشرة فيما يلى بـ . (AT)

(٢) Alquie, Descartes, P. 170

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

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

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

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

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

obeikandl.com

الفصل الأول

الشك الفلسفى

١ – المنطلق التاريخى

عندما نقارن أحوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالى وديكارت ، يتضح لنا أن كلاً منهما قد عاش فى عصر انحلت فيه عرى وحدة الفكر إلى مجموعة من الآراء المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها معرفة الحقيقة ، ولكن دون أن تستطيع فى النهاية البرهنة على صحة هذا الادعاء .

أما عن الفلسفة التى كان يجب أن تقدم العون فى مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك ، لأن الفلاسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلى المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين . ولهذا وضع كل من الغزالى وديكارت أمام عينيه مهمة تجديد الفكر ، وقد كان من بين الدوافع الهامة لذلك محاربة الإلحاد الذى كان منتشرًا فى عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيابيين من أسلحة عقلية .

وهكذا يمكننا أن نجد فى هذه الخطوط الرئيسية شبهًا بين كلا العصرين ، ولكننا عندما نمعن النظر فى أحوال كل من العصرين اللذين عاش فيهما كل من الغزالى وديكارت نجد هناك أيضًا فروقًا أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعًا خاصًا يظهر بوضوح فى طريقة تفكيرهما .

فقد ازدحم عصر الغزالى بصفة خاصة بمشكلات دينية ، وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة ، ومن بين الاتجاهات الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاثة اتجاهات ذات طابع دينى ، وهى اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية ، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضا طوائف الفلاسفة . وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل فى أن هذه الأمور إما أن تؤخذ مستقلة استقلالاً تامًا عن العقل كما فى اتجاه الباطنية ، وإما أن تكون – فى الظاهر – مبنية على براهين مطابقة للعقل كما فى اتجاه المتكلمين فى حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائمًا على التقليد ؛ أى التسليم إما بنظرية الباطنية فى الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين .

وقد عرف الغزالى أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد . ولم يجد فى ذلك عونًا من جانب الفلاسفة ، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد . فقد أخذوا الفلسفة اليونانية – كما يقول الغزالى[١] – دون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو[٢] ، وأهملوا التقاليد الإسلامية . فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلى على العامة التى تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزالى يبين لهم أنهم بذلك يقعون فى ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لأنهم – كما يقول الغزالى متهكمًا – قد بدلوا فقط تقليدًا بتقليد « ... **وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال . فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدًا ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقًا ، دون أن يقبله خبرًا وتحقيقًا** »[٣] .

أما عن عصر ديكارت فقد اتسم بوجه خاص بالاكتشافات الهامة فى مجال العلوم وشروحها[٤] مما شكك فى الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام[٥] .

وفى حين أن مسعى الغزالى من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص فى الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذى عاش فيه ، فإن اهتمام ديكارت – طبقا لمشكلات عصره العقلية – كان ابتداء من نوع علمى نظرى خالص ؛ فاتجهت همته إلى البحث عن علم كلى شامل[٦] يستطيع فى النهاية أن يصل أيضًا إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط **deduction** والحدس[٧] **intuition**. وقد تصوره ديكارت علمًا جديدًا يكون فى مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شىء[٨] ، متخذًا من العقل سبيلاً للحصول على كل المعارف . ولكن فكر ديكارت صار فيما بعد أكثر عمقًا حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقى . وهنا أيضا ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة

---

(١) انظر التهافت ص ٣٨ .

(٢) يشير ديكارت إلى مثل ذلك أيضا حين يقول عن أفلاطون وأرسطو : « ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة ... ما أضفى عليهما سلطانًا كبيرًا جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شىء أفضل » الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠ م) ص ٥٤ – مؤلفات ديكارت : **ATIX-2e, p.6**

(٣) التهافت ص ٣٨ .

(٤) وبوجه خاص اكتشاف كوبرنك (**Kopernikus**) (١٤٧٣ م – ١٥٤٣ م) الذى أثبت أن الأرض ليست هى مركز العالم ، على عكس الرأى الذى كانت تتبناه الكنيسة المسيحية انظر فى ذلك أيضًا : **Storig, op. cit., P. 258**

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

(٦) **ATIX, p. 360**

(٧) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

(٨) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

له مطلبًا هاما[1] استمر يؤثر فى طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ ثم توصل ديكارت -- الذى كان يرى قبل ذلك أن العلم الذى يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل – إلى معرفة أن هذا العلم ، على عكس ما كان يظن ، يتأسس الآن فى الله . يقول ديكارت : **وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق** »[2] .

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

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

فالغزالى كان أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره ، تلك العقلية التى اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه ، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالى تتمثل فى تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلى . وفى ذلك يقول الغزالى فى كتابه ميزان العمل : « **فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال ...ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب ، فماهيك به نفعًا** »[3] .

---

(١) ATIX, p. 13

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

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩

obeikandl.com

٢ – الشك الفلسفى والارتيابية

يرى الغزالى أن الشك فى جميع المعارف التى يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمرًا ضروريًا فى أثناء التطور العقلى ، وذلك لأن الشك وحده هو الذى يجعل الوصول إلى الحقيقة أمرًا ممكنًا . يقول الغزالى فى ذلك : « **الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال** »[١] .

وينبغى أن يكون واضحًا أن الشكوك التى يتحدث عنها الغزالى هنا تختلف تمامًا عن الشك الارتيابى ،وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيابى ، وإنما هى شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، وتحاول أن تجد لها أساسًا راسخًا .

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

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

والفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف ،وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وفى بداية الطريق الفلسفى يأتى الشك الفلسفى ، الذى يعد وسيلة للبحث عن الحقيقة ، ويختلف بذلك اختلافًا جوهريًا عن الشك الارتيابى الذى يغلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضا الاعتراف بإمكانية هذا الخروج . وبهذا التوضيح نكون قد طرقنا الموضوع الذى شغل حياة الغزالى منذ صباه ،وطبع تطوره العقلى بصورة حاسمة .

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

---

(١) المرجع السابق .

تصوره اطلاقًا ، لأنها مذاهب يناقض بعضها بعضًا ، فإما أن تكون كلها باطلة ، وإما أن يكون أحدها فقط صحيحًا والباقى باطلاً .

ويشبه الغزالى هذه الكثرة الهائلة لهذه الآراء والنظريات التى واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون ، ولم ينج منه إلا الأقلون[1] . ويتساءل الغزالى : كيف تدعى هذ الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة ؟

وفى حماس بالغ اتجهت همة الغزالى لدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة فى عصره ، كما يقول هو عن نفسه ، « **ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ،وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل** »[2] .

وهذا التشبيه بالبحر العميق – الذى استخدمه الغزالى فى هذا النص – له نظير عند ديكارت .فهو أيضًا يتحدث – فى مناسبة الشك الفلسفى – عن ماء عميق ، ويقول : إن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه[3] .

وإذا وصل الأمر إلى عدم إمكان السيطرة على مشكلة الحقيقة فإن المجال يكون مفتوحًا والفرصة تكون مهيأة أمام الارتيابية بشتى صورها ، هذه الارتيابية التى تستمد كل حججها من واقع الحقائق الكثيرة التى تبدو فى الظاهر مقنعة ، وهى فى الحقيقة مناقضة لبعضها .وكما سبق أن فعل السوفسطائيون قديمًا من رفض للحقيقة فى المجالين النظرى والعملى ، فقد كان لهم نظير فىعصر ديكارت . وكان مونتينى **Montaigne** – بوجه خاص واحدًا من هؤلاء الارتيابيين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصل إلى الحقيقة .

وقد كان هناك أيضا ممثلون للاتجاه الارتيابى فى عصر الغزالى – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – وكان الغزالى على علم بتناقض الارتيابيين الذى يتمثل فى اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال فى حين أنهم فى الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ .

---

(١) المنقذ ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٦٥ وما بعدها

(٣) **ATX, p. 512** ، انظر فى هذا الصدد أيضا خطاب ديكارت إلى بلزاك فى عام ١٦٣١ م (راجع Alquie فى كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضا **AT IX, p. 18**

يقول الغزالى : « .. فالسوفسطائى كيف يناظر ، ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ »[1] .

كما يصور الغزالى حالة هؤلاء الذين « يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها »[2] بقوله :

« هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل . فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنونًا ، والجنون فنون »[3] .

---

(١) معيار العلم ص ٢٤١

(٢) المرجع السابق ٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق

opeikandl.com

٣ - الاستقلال العقلى

لقد كان الغزالى بعيدًا كل البعد عن الخضوع لتيار الشك ، والوقوع فى حبائله ، وجعله يتغلب عليه . فقد كان لدى الغزالى سلاح حاسم فى معركته مع الشك وهو « إرادة الحقيقة » التى كانت تقود عقله الناقد ، وتغرس فى نفسه الشجاعة ، وتمنحه القوة للثبات فى وجه المخاطر والعقبات التى تعترض طريقه فى سبيل البحث عن الحقيقة ، والتغلب فى النهاية على هذه العقبات .ويمكن القول بأن حب الغزالى للحقيقة كان طوق النجاة الذى ساعده على الوصول إلى بر الأمان .ويصور لنا الغزالى فى (المنقذ) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطرًا عليه منذ صباه وكيف توصل فى وقت مبكر إلى استقلال عقلى حقيقى فيقول : « **وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا** »[١] .

فإذا رأينا الغزالى هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذى كان يملك عليه أقطار نفسه ، ويعده فطرة وضعها الله فى جبلته ، اتضح لنا كيف كان الغزالى نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة .وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلى ؛ وبذلك حرر الغزالى نفسه نهائيًا من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والعبودية الفكرية للمذهبية والطائفية ، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها أن يلغى تأثيرها ، أو يعود بها إلى الوراء وذلك لأن : « **من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد . فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يرأب ...** »[٢] .

وكثيرا ما يكرر الغزالى فى مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى .

فيقول مثلا : « **ومن قلد أعمى ، فلا خير فى متابعة العميان ...** »[٣] .

ويقول فى موضع آخر : « **فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء .ثم انظر ببصرك ،فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا** »[٤] .

---

(١) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٧ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٢٨ .

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

ويذهب ديكارت أيضًا إلى تشبيه الإنسان الذى لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشى بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر[1] . كما يشير إلى أن الفلسفة لا تجلب السرور بالمعرفة فحسب ، بل هى أيضًا ضرورية لهداية الإنسان وإرشاده فى الحياة .

وكما رأينا أن أهم السمات التى تميز فلسفة الغزالى وتطوره العقلى تتمثل فى التحرر من كل تبعية عقلية ، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يحدثنا عن توصله فى وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق التبعية العقلية : « فإننى تعلمت ألا أعتقد اعتقادًا جازمًا فى شيء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فينا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل »[2] .

وكذلك تحرك مطلب الوصول إلى الحقيقة فى نفس ديكارت فى وقت مبكر مثل الغزالى . يقول ديكارت فى ذلك : « **وكانت رغبتى شديدة دائما فى أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كى أكون على بصيرة فى أعمالى ولكى أسير على هدى فى حياتى** »[3] .

وقد دعا ديكارت إلى « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطرى[4] بدون عون من جانب الدين أو الفلسفة (التقليدية) ، وكان دائمًا يشير إلى أهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل إلى التبعية العقلية[5] .

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

---

(١) انظر لترجمة بعربية لمبادئ الفلسفة ص ٤٨/ ٤٩ ؛وراجع : AT,IX- 2c, p.3

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

(٣) المرجع السابق .

(٤) « بحث الحقيقة عن طريق النور الفطرى » هو عنوان مؤلف صغير لديكارت ، يعتقد أنه قد ألفه بعد التأملات ومبادئ الفلسفة ، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف . ونشر لأول مرة كما هو فى عام ١٧٠١ م مع كتاب (قواعد لهداية العقل) الذى لم ينشر أيضا فى حياة ديكارت .

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

obeikandl.com

٤ – العقيدة والشك الفلسفى

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

أما ما يتعلق بالغزالى فقد سبق أن أشرنا[١] إلى أن نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظرًا لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة فى عصره ، الأمر الذى جعله ينفض عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وجعله فى الوقت نفسه أيضًا يرفض العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عمقًا نظرًا لما رآه من وجود أديان مختلفة ، وما هو متبع فى طريقة اعتناقها ؛ فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء فى فترة تربيته : « **إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام** »[٢] .

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

إن المرء غالبًا ما يستنتج – فى مثل هذه الأحوال – عدم وجود شىء ما من مجرد احتمال الشك فى هذا الشىء ، وهذا خطأ منطقى ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافى ، ويتعجل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخاطىء لم يكن ممكنًا أن يجد قبولاً عند الغزالى صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية أخرى فإن الغزالى لم يكن يرضى لنفسه أيضًا أن ينهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التى يواجهها الآن ؛ فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللاأدرى لم يكن يتفق وعقلية الغزالى . وإذا كان هذا الموقف اللا أدرى يمثل الموقف الذى يتخذ عادة فى مسائل العقيدة على وجه الخصوص ، فإن الحقيقة لم تكن أبدًا بالنسبة للغزالى أمرًا تقرره غالبية الأصوات .

كما لم تكن إطلاقًا أمرًا خاضعًا للرأى المتقلب ، ولهذا فإنه لم يبحث عنها أيضًا بالطريقة التى يتخذ بها المرء لنفسه رأيًا قابلاً للتغيير . فهناك نداء منبعث من أعماقه يدفعه إلى طلب الحقيقة الخالصة . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة**

---

(١) انظر ما عرضناه فى الشك الفلسفى والارتيابية وفى الاستقلال العقلى .

(٢) المنقذ ص ٦٨ .

العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات »[1] .

وفى هذه اللحظة من تأمله كان لايزال يعتقد أنه قد تخلص تمامًا من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير الممحصة وذلك برجوعه عن كل التعاليم التى حصل عليها عن طريق الاساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية ، ولكن اتضح له فيما بعد – كما سنبين ذلك بالتفصيل – أنه كلما ازداد تفكيره عمقًا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعًا لتمتد إلى كل المجالات التى تفصل بينه وبين « حقيقة الفطرة الأصلية » التى يسعى إليها .

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

لقد وضع الغزالى العقيدة موضع التساؤل نظرًا لاعتبارات خارجية تتمثل فى وجود أديان مختلفة ، وعقائد متعددة .ولكن الغزالى لم ينفض يديه لذلك من العقيدة ، ولم ينفها صراحة ، أى أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقى زنديقًا .فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوى للبحث عن الحقيقة . وقد توصل الغزالى فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندًا إلى أدلة معينة ، وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول : « **وكان قد حصل معى – من العلوم التى مارستها والمسالك التى سلكتها ، فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية – إيمان يقينى بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر .فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها** »[2] .

أما ديكارت فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التى كانت له عند الغزالى . وقد وصف ديكارت الشك بأنه « **وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا** »[3] .

وإذا تبين لنا أن شك ديكارت لم يكن فى الواقع شك زندقة وإلحاد ، وإنما كان طريقًا فلسفيًا اختاره وسلكه وعلمه ، فإن ذلك يمكن أن يؤدى بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكارت التى ثار حولها نزاع كثير . وسنعتمد فى توضيح ذلك على ما عرضه ديكارت نفسه .

إن ما يهمه – كما يقول – هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ، أى الحصول على معرفة الحقيقة ، تلك المعرفة التى يدركها العقل بيقين قطعى مطلق . ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى

---

(١) المنقذ ص ٦٨ .

(٢) المنقذ ص ١٢٥ .

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

عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة ، وهذا يعنى عدم مد الشك إلى الحياة اليومية ، حيث يتحتم على المرء – فى أغلب الأحيان – أن يقنع بالأمور الاحتمالية[1] . وقد كان ديكارت نفسه يسير على هذه القاعدة[2] فقد كان قبل خوض غمار الشك ، ولا يزال حتى هذه اللحظة من التأمل – بعد أن مارس الشك بالفعل – مقتنعًا بصحة العقيدة (وأيضًا بصحة القواعد الخلقية) ، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب ،الذى يسعى إليه . وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطرى – أى عن طريق فلسفى خالص – إلى معرفة الحقيقة ، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

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

والإنسان الذى يرضى ذلك لنفسه هو – فى نظر الغزالى – إنسان قد تنازل عن إنسانيته[3] .

---

(١) ATIX-2c, p. 26

(٢) AT VI p. 28

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

obeikandl.com

٥ – شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا – وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيتين النظرية والعملية – تتطلب نوعًا من الزهد العقلى أو التجرد ، وهذا يعنى تحرير العقل من كل الأحكام السابقة ، أى من الأحكام القائمة على أسس غير كافية ؛ وهى تلك الأحكام التى يحصل عليها المرء – كما يقول ديكارت – « **من الحواس أو بوساطة الحواس** »[١] (**وهى الأمور التى تعلمها من والديه ومعلميه الخ بوساطة حاسة السمع**)[٢] .

ويذكر الغزالى أيضًا باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد[٣] ، وديكارت يعنى الشىء نفسه حين يقول : « **... إنى لا أنصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتاتًا لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معى تأملاً جديًا ،ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس ، وأن يخلصوها تخليصًا تامًا من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ، وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جدًا** »[٤] .

ويذكر الغزالى ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطىء تعكر صفو العقل وتحجب عن الناس رؤية الحقيقة الخالصة ، وتتمثل هذه الأمور الثلاثة فى الوقوع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظنونات ، أو الاهتمام بأعراض الجدل والانصراف عن البحث الجدى عن الحقيقة .

وفى ذلك يقول الغزالى :

« **... وحقيقة الأمور وراء الحواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة المظنونات ، وعلى بعضهم أغراض الجدل ، فأعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل** »[٥] .

ويؤكد الغزالى على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقى[٦] .

---

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

(٢) ATV P. 146

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

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

(٥) المعارف العقلية ص ٩٨ .

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

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

« ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع : أحدها يقبل العلاج والباقى لا يقبل . أما الذى لا يقبل : أحدها : من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه ، فكلما تجيبه بأحسن الجواب وأفصحه وأوضحه لا يزيده ذلك إلا بغضًا وعداوة وحسدًا .فالطريق ألا تشتغل بجوابه .. فينبغى أن تعرض عنه وتتركه مع مرضه ... والثانى أن تكون علته من الحماقة وهو أيضًا لا يقبل العلاج .. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمنًا قليلاً ويتعلم شيئًا من العلم العقلى والشرعى فيسأل ويعترض من حماقته على العالم الكبير الذى أمضى عمره فى العلوم العقلية والشرعية .وهذا الأحمق لا يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضًا مشكل للعالم الكبير . فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماقة ،فينبغى ألا يشتغل بجوابه . والثالث : أن يكون مسترشدًا ، وكل ما لا يفهم من كلام الأكابر يحمل على قصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة ، لكن يكون بليدًا لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغى الاشتغال بجوابه أيضًا ... وأما المرض الذى يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشدًا عاقلاً فهمًا لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال ، ويكون طالبًا للطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنت وامتحان . وهذا يقبل العلاج . فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله ، بل يجب عليك إجابته »[1] .

ويرى الغزالى أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا « الذين لهم قوة القريحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس »[2] .

وقد كان ديكارت أيضا يرى أن التفلسف يتطلب شروطًا عقلية وخلقية .

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

---

(١) أيها الولد ص ١٣٧/ ١٣٨ (ضمن مجموعة : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) .
(٢) معارج القدس ص ٢١٠ .

بنظام ، ومن ثم فإنهم إذا اتخذوا حرية الشك فى المبادئ التى تلقوها ، والابتعاد عن الطريق العام ، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذى يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون فى ضلال كل حياتهم ، ثم آخرون أوتوا حظا من العقل أو من التواضع ، كى يحكموا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين ، فهم أولى بأن يقنعوا باتباع آراء هؤلاء من أن يحثوا بأنفسهم عما هو أحسن »[1] .

وقد اتضح لنا مما تقدم أن التفلسف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلقية شرطًا آخر يتمثل فى الاستعداد المبدئى للتحرر من كل الأحكام السابقة ، والاستعداد أيضًا لاتباع احكام العقل ، لأن العقل وحده هو الملكة المؤهلة لمعرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالى : « **فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه ، وفى تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه النوازع بعد الموت** »[2] .

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

---

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

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧

obeikandl.com

٦ – الشك المنهجى

أ – الاعتراف بوجود الحقيقة :

لقد رأينا أن هناك اتفاقًا فى الرأى لدى كل من الغزالى وديكارت على أن فى الإمكان من حيث المبدأ الوصول إلى مثل هذا التحرر – المشار إليه – من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام ، والوصول إلى معرفة يقينية – على الأقل فى مجالات معينة – منبثقة من العقل وحده . وذلك كله عن طريق فلسفى خالص وبطريقة منهجية ؛ وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما إلى منهج فلسفى يتفقان فى أسسه ، وإن كانا يختلفان إلى حد ما فى طريقة عرضه ، وهذه الوسيلة هى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى[١] .

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

وهذا المنطلق الحقيقى للتفلسف يتضمن بالإضافة إلى ما تقدم الاعتراف بأن الحقيقة لا يتوصل إليها عن طريق الوحى وحده فحسب كما ذهب إلى ذلك بسكال[٣] Pascal مثلا[٤] ، بل يمكن التوصل إليها أيضًا عن طريق فلسفى خالص .

---

(١) انظر فى ذلك : ATX. p. 373, 576

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

(٣) فيلسوف فرنسى عاش فى الفترة ما بين ١٦٢٣ م و ١٦٦٢ م .

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

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

وهنا نجد أن المعيار الحقيقى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الحقيقة نفسها ، وذلك لأنها لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها ، وإلا لم تكن هى الحقيقة . ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه – إلى حد ما – هذا الذى يبحث عنه . ولهذا يقول فيشته : « إن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذى تريد أن تراه فى نور واضح »[1] .

وعلى الرغم من أن الحقيقة هى المقصود باستمرار فى كل دعوى وفى جميع الأحوال ، وأنها دائمًا حاضرة ،فإنها فى الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها[2] ، أما الحقيقة التى يملكها المرء عادة فى حياته العملية ، والتى لم يحصل عليها عن طريق التفلسف ، فإنها حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الإيمان الكامل الذى يتضمن امتلاك الحقيقة امتلاكا تامًا) . وهذه الحقيقة التى يحصل عليها المرء فى حياته العملية ليست ملكًا حقيقيًا ، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين ،إذ هى تقع إلى حد ما فى ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات وأوهام .

وليس معنى ذلك أنها أخذت دون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر ، ولكن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير فى حياته العملية ، وبوجه خاص المدى الذى يصل إليه هذا التفكير ، شىء مختلف عما يحدث فى الفلسفة .فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمرًا تقريبيًا معتقدًا ، ولذلك تكون قابلة للشك .

ومشكلة الحقيقة لا يمكن أن تحل بصورة كافية عن طريق الاستقراء (Induction) ، وذلك لأن العلم الذى يحصل عليه المرء عن هذا الطريق لا يستطيع أن يدعى لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع . كما أن منهج الاستنباط Deduction بدوره لا يستطيع أيضًا أن يقدم هو الآخر حلاً كافيًا لمشكلة الحقيقة ، وذلك لأن العام الذى يجب أن يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التى يبحث المرء عنها . وهكذا فإن التأسيس النهائى للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع Reduction كل شىء إلى مبدأ أول يؤسس كل شىء .وهذا هو الطريق الذى سلكه كل من الغزالى وديكارت .

ب – ماهية العلم

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

---

(١) Fichte. op. cit VI, p. 115.

(٢) انظر أيضا الشذرات المأثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ فى :
H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1964. p. 23. 28.

العلم وتبريره وشرعيته ، وقادتهما فى النهاية إلى المبدأ الأعلى . يقول الغزالى : « **إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى** »[1] . وبذلك أعطى فى جملة قصيرة تخطيطا لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت فى « القواعد » – أى قبل تأسيسه للميتافيزيقا فى « التأملات » – إن الأداة الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج كله يتمثلان فى البحث عن إجابة للسؤال التالى : ما هى المعرفة وما هو المدى الذى تمتد إليه ؟[2] ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئًا فشيئًا باستمرار ، ووسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته[3] . وهكذا يعرض ديكارت المنهج على أنه منهج فلسفى عام .فإذا ادعى فى « المقال »[4] أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن « عقليته المتوسطة » فإنه بذلك يناقض البناء الأساسى لتعاليمه ، ويناقض أيضًا أقواله الأخرى عن منهجه[5] ، ولهذا فإن ما يقوله عن المنهج فى « المقال » يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه ، أو إفصاح عن موقف مؤقت فى بداية طريقه الفلسفى .

وعندما بحث الغزالى وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقت إجابتهما عن هذه المسألة . وهذه الإجابة تتمثل فى أن العلم الحقيقى يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك . يقول الغزالى فى ذلك : « **العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم** »[6] .

فالعلم اليقينى – بناء على ذلك – يمتاز بميزتين هامتين ، أولهما : أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالا لأى لون من ألوان الشك أو الارتياب فى انكشاف المعلوم ؛ وثانيهما : أنه يقين يبعد تماما أى فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأى شكل من الأشكال .

ويتحدث الغزالى فى كتابه « **محك النظر** » عن العلم اليقينى ، ويوضح اليقين بقوله : « **أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله ، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال أحدها : أن تيقن وتقطع به ، ويضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع (المرء) بأن قطعه به صحيح ، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز الغلط لا فى تيقنه بالقضية ولا فى تيقنه الثانى بصحة يقينه ، ويكون فيه آمنًا مطمئنًا**

---

(١) المنقذ ص ٦٨ وما بعدها .
(٢) انظر : ATX, p. 398
(٣) المرجع السابق ص ٣٧١ وما بعدها .
(٤) انظر : ATVI, p. 3/4
(٥) راجع على سبيل المثال : ATIX p. 6/9: ATX p. 371 ff.
(٦) المنقذ ص ٦٩

قاطعًا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة ، وإن شخصًا واحدًا لا يكون فى مكانين (فى وقت واحد) ، وإن شخصين لا يجتمعان فى موضع ونظائر ذلك .. »[1] .

ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقى . ولهذا يوصى كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحًا وضوحًا مطلقا . يقول ديكارت فى ذلك : « ... **ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعًا أن يتيسر لى أن أجد فى كل واحد منها سببًا للشك »**[2] .

وهذا لا يعنى أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علمًا باطلاً ، بل يعتبر فى هذه اللحظة من التأمل الفلسفى عير مؤسس تأسيسا كافيًا .

وبعد أن توصل كل من الغزالى وديكارت إلى معيار للعلم اليقينى بدءا فى فحص كل الآراء التى لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأى حال من الأحوال ، أى معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق . وهنا يجب التخلى عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى فى النهاية إلا المعارف اليقينية .ويشبه ديكارت ذلك[3] بما يفعله المهندس المعمارى عندما يريد أن يقيم بناء ثابتا ، حيث يعمد إلى الحفر فى المكان المطلوب إقامة البناء فيه ، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل فى النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .

جـ – حركة الشك

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

---

(١) محك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضا المستصفى ص ٤٣ وما بعدها .

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

(٣) انظر : AT VI, p. 536 f

obeikandi.com

جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام فى أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل . ثم يقول : « ... وإنما الحق .. هو ألا يعتقد (المرء) شيئًا أصلاً ، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقا ، ونقيضه باطلاً »[1] . أما تعاليم الغزالى فى الشك المنهجى ، هذا الشك الذى عاشه الغزالى بنفسه بكل نتائجه إلى أن استطاع فى النهاية التغلب عليه بعد صراع عنيف فقد عرضها بالتفصيل بعد زمن غير قصير من تجربته ، وذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » .

وأما العرض الديكارتى لحركة الشك فنراه فى كتاب « التأملات » .أما الشك الذى تحدث عنه ديكارت باختصار فى كتابه « المقال » فيمكن اعتباره مجرد تقرير أولى عن الشك ، وذلك اعتمادًا على ملاحظة ديكارت نفسه على هذا الكتاب كله[2]. وقد اختلف الأمر فى كتاب « التأملات » عن ذلك تمام الاختلاف . فهنا نجد ديكارت يدعو إلى الشك ، ويتحدث عن ضرورة ممارسته فى استقلال . وبعد أن كان الحديث عن الشك فى « المقال » فى صورة خبر شخصى نراه فى التأملات يرتفع إلى عرض نموجى عام .فالشك هنا يصبح شكًا ميتافيزيقيا ، ويحتاج إلى زمن معين لممارسته .

وفى ردوده على « الاعتراضات » يقول ديكارت إن على القارئ أن يمارس الشك فى استقلال[3] ، وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى يقين حقيقى ، أى إلى يقين ميتافيزيقى يتحدث من أعماق الشخص نفسه ، حيث لا يستطيع مجرد الارتياب العشوائى أو مجرد الفحص العقلى أن يصل إلى هذه الأعماق .ولهذا أكد كلا الفيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعى ، بل يكون فى الوقت نفسه أيضًا يقينًا ذاتيًا ، أى يقينًا يستولى على كيان الشخص كله . ومن أجل ذلك دعا الغزالى وديكارت إلى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يتمثل فى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

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

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

---

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

(٢) انظر خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين فى مارس ١٦٣٧ م : AT I, p. 349

(٣) انظر فى ذلك : AT IX, p. 103f

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

والصورة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الشك المنهجى ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هى صورة مقصودة ، وتجيز للمرء أن يستخلص منها نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة إخبار عن تجربة شخصية ،وهذا يصور رأيهما فى الفلسفة على أنها قبل كل شىء تفلسف ، وهذا يعنى أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصى وتجربة حية ، وليست مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظرى بحت[1] .

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

يقول الغزالى بعد أن انتهى من عرضه لمنهج الشك :

« **والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد فى الطلب . حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب** »[2] .

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

د – المعرفة الحسية

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

---

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

(٢) المنقذ ص ٧٥ .

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

فالغزالى يتحدث فى « معيار العلم » – أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة – عن خداع الحواس . ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدًا ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنانير منثورة على بساط أزرق ، فى حين أن العقل ببراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا ..الخ[1] . فإذا قارنا ما عرضه الغزالى هنا فى « المعيار » بما عرضه بعد ذلك فى « المنقذ »فإننا نجد أنه لا يقتصر فى « المنقذ »على ذكر أمثلة لخداع الحواس ، بل يبين لنا – زيادة على ذلك – كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك فى المعرفة الإنسانية بصفة عامة .

ويقرر الغزالى فى « المنقذ » أن الحواس تخدعنا وأن المعارف الحسية – بناء على ذلك – عارية عن اليقين ، ولهذا فلا يمكن أن تعد علمًا حقيقيًا . وفى ذلك يقول الغزالى : « **من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته . فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا** »[2] .

وفى هذا الصدد يقول ديكارت أيضا : « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس . غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة »[3] .

ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس أحيانًا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدًا والبعيدة جدًا عن متناولنا . ومثل هذا نجده عند الغزالى فى كتاب المستصفى[4] حيث يشير إلى

---

(١) معيار العلم ص ٦٢ .
(٢) المنقذ ص ٧١ .
(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠/ ٧١ ، انظر : ATIX, P. 14
(٤) ص ٤٥ ، انظر أيضا محك النظر ص ٥٩ .

أن خداع حاسة البصر ينشأ بسبب أن هناك عقبات تظهر فى حالة ما إذا كان الشيء بعيدًا جدًا أو قريبًا جدًا عن متناولنا . كما أننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضًا حيث يقول إن لديه فكرتين متباينتين عن الشمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك[1] . كما يشير فى موضع آخر إلى أن من الغريب أن لهيب شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثرًا أقل مما يحدثه النجم[2].

هـ – المعرفة العقلية

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

ويتحول الغزالى عن هذه المعارف الحسية لكى يبحث عن مدى يقين المجموعة الثانية من المعارف وهى المعارف العقلية الأولية . فبعد أن بين أن المعارف الحسية قابلة للشك أراد أن يختبر المبادئ العقلية فى مدى شرعيتها .ولأول وهلة يبدو أن أولية ويقين المبادئ العقلية أمر غير قابل للشك إطلاقًا .وهذا ما يعنيه الغزالى حين يتساءل : من يستطيع جادًا أن يشك مثلاً فى الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة ، وأن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين فى وقت واحد .. الخ[3] .

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة – فقد تبين أن الشك فى المعرفة – الذى بدأ هجومه فى مجال المعارف الحسية – يجد نفسه الآن قادرًا على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله .وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه . ويصور الغزالى ذلك قائلاً : « **فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون تثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقًا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟** »[4] .

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

---

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

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

(٣) المنقذ ص ٧٢ .

(٤) المرجع السابق .

بطريقة غير مباشرة للتشكيك فى هذه المعارف . فالشك هنا لا يلجأ إلى التشكيك فى مبادئ عقلية معينة ، ولكنه يشكك فى العقل كله ، وذلك بمساعدة (تأملات خارجية) .ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكنة قياسًا على ما سبقت الإشارة إليه من أن المعارف الحسية – التى كانت تعتبر قبل ذلك معارف واضحة – قد أمكن التشكيك فيها من جانب درجة للمعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » ممثلا لهذه الدرجة المشار إليها . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « **فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته** »[1] .

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

أما ما يتعلق بآراء ديكارت فى الشك فى المعارف العقلية فنود أن ننبه إلى أن هذا الشك فى المعارف العقلية يظهر عند ديكارت فى علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقى ، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتى دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة الإله المضل **deus mendax** عند ديكارت[2] .

و – الرؤيـا

إذا كانت وحدة العالم قد انحلت – عن طريق التشكك المشار إليه فى المعارف الحسية والعقلية – إلى أجزاء متفرقة تتمثل فى خبرات خداعة وغير يقينية ، فإن هذه الوحدة تبدو الآن فى حالة انهيار تام وتنحل إلى عدم عن طريق التأمل فى ظاهرة الرؤيا ، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التى كانت لاتزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع أيضًا أن يسلم من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذى يحيط هنا بكل شىء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . « والحجة » التى تشكك هنا فى الواقع كله تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقًا ، وتظهر عند الغزالى فى الصورة التالية : « **وأيدت (المحسوسات) إشكالها بالمنام وقالت : أما ثراك تعتقد فى النوم أمورًا وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ؟** »[3] .

فالغزالى هنا يتأمل فى حالة الرؤيا ، حيث تنخفض فيها قدرة الإنسان على المعرفة ، فالوعى يكون معزولاً ، ويصير النائم خاضعًا لما يحدث فى أثناء الرؤيا من تخيلات معتقدًا أنها حقائق ،

---

(١) المنقذ ص ٧٢ .
(٢) انظر فيمايلى فصل : الشك الميتافيزيقى .
(٣) المنقذ ص ٧٢ .

ويعرف ابتداء فى حالة اليقظة – أى بعد استعادة الوعى – أن هذه التصورات لم تكن إلا خيالات وأوهامًا .

وبعد إيراد الغزالى لهذه « الحجة » من جانب المحسوسات والتى على أساسها يكون كل ما يراه المرء فى النوم له اعتباره فقط فى حالة المنام – نرى الغزالى يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضًا على المعرفة الحسية والعقلية ويتساءل عما إذا كانت هذه المعارف أيضًا صادقة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة ؟ ثم يدع المحسوسات تستمر فى اعتراضها : « ... **لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها .** »[1] .

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

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

أما ما يتعلق بديكارت فإن تطور الشك عنده ينطوى على بعض الخصائص ، وذلك بجانب ما سبقت الإشارة إليه من الاتفاق مع الغزالى فى البناء الأساسى الذى يتمثل بوجه خاص فى النزوع نحو المبالغة فى التطرف . فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت – مثل الغزالى – إلى الشك فى الواقع بصفة عامة . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير فى كيفية التمييز بين اليقظة والمنام ، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، ويؤدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائمًا أو مستيقظًا ؟ وينتهى ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شىء يقينى عن وجود الأشياء ، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علومًا معرضة للشك القوى فيها . ولكن الحقائق الرياضية ، تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه[2] .

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

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها

(٢) راجع : ATIX, P. 14II

وهى مسألة رئيسية فى تفلسفه .وذلك لأن العلم الذى يسعى إليه أصلاً ليس علمًا جزئيًا بالمعنى الحديث ولكنه علم كلى شامل للجانبين النظرى والعملى معًا . وقد ظل الهدف المتمثل فى العثور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطرًا على ديكارت حتى النهاية[1] .

ز – الشك الميتافيزيقى

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

لقد رأينا أن (حجة المنام) قد أبقت لديكارت على أولية ويقين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر فى أن الله – الذى يعتقد ديكارت فى وجوده اعتقادًا راسخًا فى ذهنه منذ زمن طويل – ربما جعل هذا العالم فى مجموعه غير موجود على الإطلاق ، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك . ويفكر ديكارت فى أنه – مثلما هو مقتنع بأن هناك أناسًا آخرين يضلون فى أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية – ربما يخدع نفسه أيضا عندما يشتغل بالرياضة ، ويجمع – مثلاً – اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكارت إنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضًا أن يرى الإنسان نفسه أحيانًا خاضعًا للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك فى نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقا فى وجود الله .

وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت – كما هو أيضًا بالنسبة للغزالى – دافعًا إلى الشك فى العقل ، غير أن ديكارت هنا لا يعتمد فقط – مثل الغزالى – على خداع الحواس بوجه خاص ، بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخداع .

ومن خلال تأملاته فى الشك فى وجود الأشياء والشك فى الحقائق العقلية الأولية انتهى ديكارت أيضًا إلى الشك فى كل شىء ، وأصبح يرى – كما يقول – أن فى الإمكان الشك فى كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقا[2] .

وقد ظل ديكارت فى أثناء تأملاته وبحثه عن الحقيقة حريصًا على مبدئه فى الامتناع النظرى عن قبول الحقائق التى لا تستطيع أن تبرهن على يقينها .وذلك لأن كل ما يهمه الآن – كما يقول – لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة[3] . ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من

---

(١) انظر فى ذلك المرجع السابق ص ١٣ .

(٢) انظر فى ذلك : ATIX.P. 17

(٣) المرجع السابق ، إن ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كلى شامل للناحيتين النظرية والعملية .لأنه لازال يبحث عن الأساس الذى يبنى عليه هذا العلم ، وحين يجد هذا الأساس فسيكون أساسا للعلم الشامل للجانب النظرى والعملى معا .

علم ، ويعتمد الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده إلى دعوى الروح الخبيث (genius malignus) أو الشيطان المخادع . يقول ديكارت : « **وإذن فسأفترض أنه ليس الله – وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة – الذى يضلنى ، بل شيطان خبيث ذو مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى** »[1] **وفيما بعد يصل ديكارت فى تأملاته إلى إحلال ما يسمى بالإله المضل (dcus mendax) محل الشيطان الخبيث (وهما متماثلان فى واقع الأمر)**[2] .

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

إن ما يسمى هنا لدى ديكارت بالشك الميتافيزيقى[3] له نظير أيضًا عند الغزالى ، غير أن الغزالى لم يشر إليه صراحة فى بادئ الأمر أثناء عرضه المنهجى للشك فى « المنقذ » . ولكن الشك الجذرى الذى عناه الغزالى كما عناه ديكارت يتضمن ما يقصد بالشك الميتافيزيقى : أى يتضمن افتراض تزويد الإنسان بعقل زائف ، وإضلاله من قبل إله مضل أو روح خبيث .

وقد أشار الغزالى فى « المنقذ » إلى الشك الذى يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانخداع عن طريق السحر – وذلك عند تعريفه للعلم اليقينى – حيث يقول : « **الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا ، لم يورث ذلك شكا وإنكارًا . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانًا ،وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ،لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب عن كيفية قدرته عليه : فأما الشك فيما علمته فلا** »[4] .

كما يتحدث الغزالى أيضًا فى كتابه « محك النظر »[5] عن اليقين الحقيقى الذى يجب أن يصمد أمام الشك الميتافيزيقى .ويذكر هنا أنه يشترط فى العلم اليقينى عدم تأثره بأى شىء ولو كان هذا الشىء معجزة نبوية .فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقينى فإنها لا تستطيع أن تزلزله أو تنال منه . فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنبى من أنبيائه عن سر يناقض هذا العلم اليقينى ، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجردا عن أى يقين حقيقى بالمعنى المطلوب – كما يقول الغزالى

---

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

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

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

(٤) المنقذ ص ٦٩ .

(٥) محك النظر ص ٥٥ .

وفى « المنقذ » يتحدث الغزالى صراحة عن فكرة الإله الذى يضل عباده ، بعد أن يكون الغزالى قد تغلب على هذه الفكرة ، أى بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع . ويأتى الحديث عن هذه الفكرة هنا فى معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية ، حيث يشير الغزالى باختصار إلى سؤال الإضلال – من جانب الله لعباده – قائلاً : « **وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور** »[1] .

أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالى فى مؤلف آخر وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية .ونص عبارة الغزالى فى هذا الصدد كما يلى : « **... فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه .. فبم نعلم صدقه ، فلعله يَلْبِس علينا ليغوينا ويهلكنا**[2] **؟** » .

وحل هذه المشكلة – التى صاغها الغزالى هنا صياغة قوية – يتمثل – فى رأيه – فى أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله : « والجواب أن الكذب مأمون عليه »[3] .

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

(وهنا يجب أن نلفت النظر إلى أن اشتغال الغزالى بالتصوف قد تم أيضًا بمساعدة العقل)[4] .

وفى تكملة النص الذى سبق أن أوردناه عن حالة اليقظة الجديدة – التى إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقله خيال لا حاصل له – يقول الغزالى : « **ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم**

---

(١) المنقذ ص ١١٦

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

(٣) المرجع السابق .

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

وغابوا عن حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا .فلعل تلك الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة .فإذا مات (المرء) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[1] .

وحين يتحدث الغزالى هنا عن احتمال وجود نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من المعارف ، ويروى فى هذا الصدد الحديث الشريف ، ويتحدث عن الصوفية ويقتبس من القرآن ، فإنما يفعل ذلك استكمالا لتأملاته .فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذى يمارس فيه التحليل الفلسفى .

والآن وبعد أن عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزالى وديكارت تجربة الشك الفلسفى بكل نتائجه ، نريد أن نبين فى الفصل التالى كيف أمكن لهما التغلب الحاسم – بطريقة فلسفية – على هذا الشك الفلسفى الشامل ، وكيف توصلا إلى المبدأ الفلسفى والتأسيس المطلق للعقل .

---

(١) المنقذ ص ٧٣

obeikandl.com

الفصل الثانى

التأسيس المطلق للعقل

تمهيد :

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذى تغلب به كل من الغزالى وديكارت على الشك المنهجى الذى مارساه حتى نهاية الطريق ، ينبغى أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنتالية (Transcendental)[1] الحاسمة : وهى الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود ، والذى يكون بسبب محدوديته عرضة للشك . فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع ، لأن الواقع نهائى ومحدود وغير ضرورى . وهذا الشك يصل فى النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذى منه يتلقى كل موجود محدود ونهائى وجوده ، أى يصل إلى وجود الله المطلق .

وقد قام كل من الغزالى وديكارت بهذه الخطوة الترنسندنتالية ، والخلاف بينهما فى هذا الصدد ينحصر فقط فى الطريقة التى عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة .فقد عرض ديكارت فى « تأملاته » الحل بتوسع وتفصيل ، بينما نجد الغزالى يعرض الحل فى « المنقذ » – الذى هو عبارة عن (اعترافات) – باختصار شديد ، وفى صورة تجعل تفسير الحل صعبًا .وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بمؤلفات أخرى للغزالى بجانب المنقذ ، لكى ندعم تفسيرنا للحل الذى توصل إليه الغزالى . وسيتضح من خلال هذا البحث ما للحل – الذى وجده الغزالى لمشكلة الحقيقة – من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أسئ فهمها حتى الآن .

---

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

الحل الغزالى

أ – عرض الغزالى للحل

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

« **ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى** »[1] ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لأحكامه هذا اليقين المطلق ، ولهذا يبدو الحصول على علم حقيقى بهذا المعنى المشار إليه أمرًا غير ممكن . ولكن الغزالى يصر على التمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها والتى تقضى بضرورة اليقين المطلق لكل علم حقيقى ، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه – طبقًا لهذه القاعدة – علم له هذه الصفة .

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

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

يقول الغزالى فى ذلك : « **فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال** »[2] .

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

---

(١) المنقذ ص ٦٩

(٢) المنقذ ص ٧٣ .

الغزالى قد ثبت على موقفه الذى يتمثل فى البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل – رغم الاستحالة الظاهرية – وليس عن أى طريق آخر . والحل الذى توصل إليه الغزالى فى النهاية قد جاءه – كما سنبين – عن طريق العقل ، وإن كان لم يصل إليه أيضًا عن طريق استدلال منطقى كما كان يعتقد فى الأصل .

وقد استمرت أزمة الغزالى الفكرية – التى أدت به إلى الشك المطلق والتى وصفها بأنها مرض – إلى أن : « **شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة** »[1] .

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

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

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

ب – نقد التفسيرات السائدة حتى الآن

لقد حاول بعض الباحثين[2] بيان ما يسمى «بالجانب الفلسفى» للحل، وذلك على الوجه التالى: إن الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية يحتم الاستناد إلى مقياس ما ، وحيث إن كل مقياس نسميه

---

(١) المنقذ ص ٧٤ .

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

بدهيًا أو أوليًا هو فى الحقيقة مستند إلى مقياس سابق ، وهذا بدوره يحتاج إلى مقياس أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، فإنه لم يكن هناك بد أمام الإنسان من « أن يقف فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة ، وهذا الذى فعله الغزالى مع فارق واحد دل على عبقريته الأصيلة »[١] إذ أن الإنسان الذى يقف فى جدله المنطقى تحكما من عند نفسه فى نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لافتراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبر صاحب جدل فاسد « من أجل هذا بعينه رأى الغزالى أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا يحيط بها ... »[٢] .

ولكن تفسير الحل تفسيرًا منطقيا على الوجه السابق لا يتفق إطلاقا مع ما ذكره الغزالى صراحة من أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » ، أى لم يكن عن طريق أسلوب منطقى بحت . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التى منها يكون المقياس المطلق .

وإنه إذا كانت هذه الإشارة إلى الجانب الفلسفى للحل لها اعتبارها فى محاولة إعطاء تفسير فلسفى لم يضطر معه الغزالى إلى اللجوء إلى الشرع[٣] أو التصوف ، إلا أن تفسير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة المشار إليها ، فإن التفسيرات التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إليه الغزالى يمكن تقسيمها إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى[٤] تمثل الرأى الذى يذهب إلى أن هذا الحل « عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير أن يرمى بنفسه فى أحضان التصوف »[٥] وهنا لا يراعى المرء الفرق بين الشك الارتيابى والشك الفلسفى . ومما يوحى بالتفسير الصوفى للحل أن الغزالى قد تحول – كما هو معروف – إلى التصوف ، وأن الحل ، فضلاً عن ذلك ،قد حدث عن طريق النور ، وهو صورة تستخدم غالبًا فى التصوف . ولكن الإشارة إلى هاتين النقطتين لا تكفى لتبرير التفسير الصوفى ، وذلك لأن هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب – كما سنبين – أن تفسرا تفسيرًا آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفى .

أما المجموعة الثانية[٦] فإنها – مثلها مثل المجموعة السابقة – تقول بتفسير الحل تفسيرًا لا عقليًا ، ولكن بدون أن تبرز فى الحل عنصرًا صوفيًا خاصًا .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق

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

(٥) Frick, op. cit. p 73

(٦) من بين ممثليها كل من Azkoul, Abu Ridah, Watt

أولا : التفسير الصوفى

نشرع الآن فى مناقشة كل من المجموعتين السابقتين فى تفسيرهما للحل الذى توصل إليه الغزالى ، ونبدأ برأى المجموعة الأولى التى تفسر الحل تفسيرًا صوفيا[1] . ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأى سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير ، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد .

أما أن الحل لا يجوز أن يفهم فهمًا صوفيًا فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضًا من تحليل دقيق لما فى « المنقذ » نفسه . وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمام أعيننا أن « المنقذ » يعطى لنا عرضًا حقيقيًا أمينًا لحياة الغزالى وتطوره العقلى[2] ، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكك بصورة جدية فى صدق ما عرضه الغزالى .

ومحاولة اتهام الغزالى بتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمنى لتطوره العقلى[3]، وجعل « المنقذ » بذلك فى جملته عرضة للشك – محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بأن « المنقذ » قد كتب فقط على نمط منطقى وتخطيطى وليس على نظام ترتيب زمنى[4] ، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقًا عن طريق أقوال الغزالى ، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد . فهذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالى الذى نشأ فى طفولته فى جو صوفى يلزم أن يكون قد ارتشف فى طفولته التعاليم الصوفية[5] . وهذا يعنى أن الغزالى قد أعطى لنا فى « المنقذ » بيانا خاطئا عندما روى أنه ابتدأ عقب الحل – أى فى أثناء اشتغاله النقدى المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربعة فى عصره – بالاشتغال بالتصوف بتعمق ، وأنه قد قرر نتيجة لهذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف . ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتى :

---

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

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

Macdonald. op. cit. p. 73. Abu Ridah, op. cit.p. 10:

Asin Palacios, M.; Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica.

Zarngoza 1901, p. 158.

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

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

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

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

وأيضا Frick, op. cit. 69. وإلى حد ما : A History of Muslim Philosophy, p. 591

(٥) انظر فى ذلك كارادى فو فى كتابه عن الغزالى طبعة باريس ١٩٠٢ م ص ٤٥ وما بعدها - وأيضا تاريخ فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧ .

أولاً : إن روايات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالى – روايات ذات طابع مشكوك فيه ، فضلاً عن أنها مختلطة إلى حد كبير بالأساطير[١] .

ثانيًا : لو سلمنا أن الغزالى قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحيانًا فى وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة فى عصره[٢] – فإن التصوف لم تكن له عند الغزالى فى ذلك الوقت المبكر أهمية كبيرة ، ولهذا لم يأخذه أيضًا فى ذلك الوقت على أنه اتجاه قد برهن – فى نظره – على شرعيته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل بقية الاتجاهات والتعاليم الأخرى التى كانت منتشرة فى عصره[٣] .

وبعد أن وجد الغزالى حلا لأزمته التى استمرت شهرين ، وأصبح بعد الحل معتمدًا فقط على المبادئ العقلية التى عرف يقينها – اتجه لكشف الحقيقة فى تعاليم الاتجاهات القائمة ، ودرس أيضًا التصوف – كما يقول – على أنه الاتجاه الرئيسى الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة[٤] . وقد قرر الغزالى نتيجة لهذه الدراسة – بعد أزمة نفسية عنيفة – التحول إلى التصوف وممارسته عمليًا ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه – لأسباب دينية – أن يغير اتجاه حياته الحالى . وهذه الأزمة الثانية التى استمرت ستة أشهر – والتى يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التى نشأت بسبب الشك الفلسفى – قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد[٥] . فإذا ما رحنا نختبر بيان الغزالى فيما يتعلق بكلا أزمتيه ونعرض ذلك على كتبه المؤكد تأليفها فى الزمن الواقع بين الأزمتين ، فإنه يمكن أيضًا البرهنة عن هذا الطريق على أن « المنقذ » لا يتضمن أية تناقضات[٦] .

ونكتفى الآن بما أوردناه لبيان أن « المنقذ » عرض صادق وأمين ، أى أنه يقدم لنا أيضًا ترتيبًا

---

(١) انظر فى ذلك أيضا : Macdonald, op. Cit. p. 88

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

(٣) انظر فى ذلك أيضا : Abu Ridah, op. cit. p. 10 .

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

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

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

زمنيًّا صحيحًا للتطور العقلى للغزالى . وبذلك يسوغ لنا أيضًا أن نعتمد على « المنقذ » فى تفسير الحل . وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالى قد عرض فى الحل قرارًا مصطنعًا سبق له أن اتخذه فى واقع الأمر فى وقت مبكر من حياته ، وهو قرار التحول إلى التصوف– هذا الادعاء يتداعى وينهار بما بيناه ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره .

والأدلة التى سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالى لا يجوز أن يفهم فهما صوفيًّا ، بعد أن ثبت أن « المنقذ » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن حل الغزالى ينبغى أن يفهم فهمًا صوفيًّا فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضًا أن الغزالى يناقض نفسه فى « المنقذ » باستمرار .

فالغزالى يكون حينئذ قد قبل هنا فى الحل شيئًا على أنه حق بدون بحث أو تبرير . وهذا مناقض لجهود الغزالى فى البحث عن الحقيقة بحثًا خالصًا غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التى يتحدث عنها فى المنقذ وفى غيره من كتبه الأخرى .

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

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

إنه سيكون أيضًا امرًا غير مفهوم إذا قدم الغزالى هنا – من ناحية – حلاًّ صوفيًّا ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف . فالغزالى – فى الوقت الذى حدث فيه الحل – لم يكن قد اتخذ قرارًا بالاتجاه إلى التصوف . فقد بدأ بعد الحل فى دراسة التصوف دراسة منظمة ، كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف وممارسته عمليا . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعدُ أنه سيجد فى التصوف الطريق السليم الذى يبحث عنه ، وإلا لم يكن فى حاجة لأن يدرس قبل التصوف – كما يروى لنا – الاتجاهات الرئيسة الثلاثة الأخرى . إن الأزمتين اللتين عاناهما الغزالى يجب فصلهما زمنيا ، كما يجب التمييز بينهما نوعيًّا .فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه فى المعرفة وانتهت بالحل الذى أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع دينى وانتهت بقراره ممارسة التصوف عمليًّا . ولقد أصبح الغزالى صوفيًّا بعد أن غادر بغداد . فهو يقول[1] إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظرى بالتصوف خصوصية التصوف إدراكًا

(١) انظر فى ذلك : المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

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

وتفسير الحل على أنه كشف صوفى يذهب جنبًا إلى جنب مع الرأى الذى يذهب إلى أن الغزالى يجب أن ينظر إليه فى تفكيره على أنه صوفى ، أى عدو للعقل . فقد قيل عنه[1] إنه قد دعا إلى قصر استخدام العقل على هدم الثقة فى نفسه ، أى فى العقل ذاته[2] .

ولكننا نقول ردا على ذلك : إن الغزالى وإن كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب فى التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها[3] ، ولم ينقلب أبدًا عدوا للعقل ، وإنما فهم التصوف كفيلسوف ، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المنكرين للعقل[4] .

---

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

(٢) انظر أيضًا تاريخ فلسفة مسلمين ص ٥٨٩ هامش ٢١ حيث تجد أيضًا رفضًا لهذا الرأى المشار إليه .

(٣) انظر فى ذلك أيضا .

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

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

obeikandl.com

ثانيا : التفسير اللاعقلى

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

والذين يتبنون التفسير اللا عقلى يكتفون بوضع « النور » الذى يتحدث عنه الغزالى فى الحل وضعًا مساويًا للكشف ،ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التى استخدمها الغزالى من مضمون . والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفى أنهم لا يسمون هذا الكشف كشفًا صوفيًا ، بل هو : « كشف مباشر من عند الله محاط بالأسرار »[1] ، أو يمثل مساعدة لا يمكن تفسيرها من جانب شىء فوق العقل[2] أو يذهب البعض إلى وضع نظرية[3] ترى أن تعبير الغزالى حين يقول إن الله قد بعث إليه نورًا – لا ينبغى أن يفهم فهمًا مباشرًا . فهذا التعبير – كما يدعى هذا البعض – هو عبارة عن مثال لعادة شائعة فى الأدب الإسلامى تعتبر أن الله هو السبب الأصلى لأية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة فى كل حالة . كما أن حديث الغزالى هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون حديثا غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن – ولهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزالى هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نورًا قد أتى بالحل . ولكن من أين جاء هذا النور ؟هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزالى مؤقتا ، لأن الأهم من ذلك كان بالنسبة له – كما يزعم أنصار هذه النظرية – أنه قد كشف له الآن باطنيًا عن يقين المبادئ العقلية . وهكذا كان أساس العقل عند الغزالى أمرًا لا عقليًا .

وردًّا على هذه النظرية نقول :

إن هذه النظرية تفترض – خطأ – أن الغزالى كان فى مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزالى

---

(١) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(٢) انظر : Watt, op. cit. p. 56

(٣) انظر فى ذلك :

Azkoul, K, Al Ghazzali Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss, Munchen 1938, P. 43f.

لم يكن فى أى وقت من الأوقات – وحتى فى أثناء أزمته الأولى – غير مؤمن بالمعنى الحقيقى كما سبق أن بينا ذلك فى حينه ،[1] وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تمثل رأيًا خاطئًا يذهب إلى أنه لو فرض أن الغزالى قد توصل هنا أولاً إلى استعادة الإيمـان ، فإنـه كان يجب عليه حينئذ أن يبرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية ، رغم أن الغزالى – كما سنبين – يرى أن معرفة الله هى فى المقام الأول عمل رؤية حدسية ، وأن الأدلة المنطقية البحتة إزاء ذلك ليس لها إلا أهمية ثانوية فقط[2] .

(١) انظر فى ذلك ما سبق أن وضحناه فى فصل : العقيدة والشك الفلسفى .

(٢) يفترض المرء أيضًا – خطأً – أن الغزالى كان ملحدًا ، إذا ادعى المرء أن المعرفة – التى تتمثل فى أن الحل قد حدث عن طريق نور قذفه الله فى صدره – قد توصل إليها الغزالى فيما بعد ، أى بعد الحل بزمن طويل ، فى وقت كان الغزالى فيه مؤمنًا حقيقة . ولكن بحث الغزالى عن الحقيقة لا يخزل الإيمان ، بل كان محاولة لتوضيح العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذى نجده أيضًا فى فلسفة القديس أنسلم : fides quaerens intellectum

obeikandl.com

ثالثا : التفسير الفلسفى

١ – نور العقل

بعد أن بينا ما فى التفسيرات الصوفية واللا عقلية للحل من شكوك وتناقضات ، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالى للحل مستندين إلى أقواله فى « المنقذ » .ومن خلال ذلك سيتبين لنا مدى أهمية ما عرضه الغزالى فى الحل ومضمون ذلك .وسيزداد الرأى – الذى نتوصل إليه – عمقًا عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالى الأخرى . وحينئذ سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائسًا ، أو مجرد قبول تأسيس لا عقلى للحقيقة ، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الحاسمة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظريا وعمليًا فى وضوح مطلق .

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

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

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

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

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

فالغزالى لم يتنازل عن التأسيس الأولى المطلوب للمبادئ العقلية ،ولم يتراجع أو يسحب تعريفه الأولى للعلم الحقيقى ، كما لم يتراجع أيضًا عن ضرورة الشك الفلسفى .وقد أكد الغزالى – عقب عرضه للحل – أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو : « **أن يعمل كمال الجد فى الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة . والحاضر إذا طلب فقد واختفى** »[1] .

---

(١) المنقذ ص ٧٥ .

إن الغزالى لا يقصد هنا بالنقطة التى يصل إليها الباحث فى النهاية – والتى لا يمكن أن تبحث بعد ذلك أو تطلب – المعارف الأولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط . وذلك يتضح من أنه استطاع أن يفحص المعارف العقلية الأولية فى مجالات المنطق والرياضة بمساعدة الشك الفلسفى .

ويؤكد الغزالى أن الحل لم يحدث بواسطة صناعة منطقية مجردة ، ويصف النور الذى أتى بالحل – والذى لا يمكن تفسيره تفسيرًا صوفيًا أو لا عقليا كما بينا – بأنه مفتاح أكثر المعارف .

وعلى الجملة فإن الحل – اعتمادًا على ما عرضه الغزالى – يتمثل فى أنه قد أدرك هنا فى وضوح مطلق تأسيس الحقيقة أو الحقيقة نفسها فى نقطة لا يمكن أن تبحث ، وعن طريق نور هو مفتاح أكثر المعارف . والغزالى يقول إن الحل لم يحدث نتيجة صنعة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقل !) ؛ وهكذا يجب أن يكون الحل – بعد أن وضحنا أنه لا يوجد هنا كشف لا عقلى كما لا يوجد أيضًا رجوع إلى التقليد – متمثلا فى معرفة تستند – على العكس من المعرفة المعتمدة على الصنعة المنطقية – على رؤية عقلية مباشرة . فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضًا على أقوال الغزالى فى كتبه الأخرى .وفيمايلى نذكر – على سبيل المثال – ما يقوله الغزالى فى معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس .. قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستهجه »[1] .

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحًا لبعض النقاط الهامة .فالغزالى يشير هنا إلى أن الذى يمارس العلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالى أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل فى معرفة حدسية قد وجد هنا ما يزكيه ويدعمه . وسيزداد دعما – فضلا عن ذلك – عن طريق نقاط أخرى .

والمعارف الحدسية التى يتحدث عنها الغزالى يحصل عليها المرء – كما نرى فى النص السابق – عن طريق عقل علمى دارس ، فهى ليست حاضرة حضورًا مباشرًا لكل إنسان . وهناك علامة أخرى لهذه المعارف الحدسية وهى أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن يشك فيها . فهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذى يطلبه الغزالى للعلم الحقيقى ، والذى اتجه الغزالى إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفى ، والذى اهتدى إليه أخيرًا فى الحل . ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف

---

(١) معيار العلم ص ١٩٢ .

أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بوساطة التعليم ؛ إنه يستطيع فقط أن يبين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكى يصل إلى معارفه . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تتمثل فى أن الغزالى لم يذكر شيئًا عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . وفضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إيضاحًا يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالى الحل نفسه تأسيسًا منطقيًا ، وبدلاً من ذلك وصف بالتفصيل الطريق والمنهج الذى توصل عن طريقه إلى معرفة الحل ؛ وبعد الحل – وهذا أمر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار – أكد أهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلى هو أن يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم ودون كلل كما فعل هو نفسه .

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

لقد اتضح لنا من « المنقذ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن الغزالى قد وجدها بعد أن وصل أخيرًا فى بحثه عن الحقيقة – هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الأساس الذى يقوم عليه كل علم – إلى نقطة لا يمكن له أن يبحثها ، أى إلى نقطة تمثل السبب الأول والمؤسس . وإنه لمن الواضح أن سببًا أولا مؤسسًا لا يمكن أن يبحث ، وذلك لأن كل فحص وكل عمل عقلى يجب أن يجد فيه أساسه .

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

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

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

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة – فى هذا النور المرسل من الله – التأسيس المطلق للحقيقة ، ذلك التأسيس الذى يجوز لنا الآن أن نقول إنه متمثل فى الله نفسه . وبذلك فهذه المعرفة الحدسية للسبب الأول[1] الذى يبرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كلية فى البحث عنه . فالحل يتمثل – إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار – فى عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذى يبعث له النور) وفى الوقت نفسه يرى نفسه مؤسسا فى الله .

وبعبارة أخرى فإن الغزالى إذا تحدث هنا فى الحل فجأة ودون تمهيد عن الله– بعد أن رفض قبل ذلك فى خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحًا وضوحًا مطلقًا – وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق ، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالى يجد تأسيس الحقيقة فى الله . وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله . أما أنه يجب أن تكون هنا معرفة ، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لا عقلى من أى نوع كان – فهذا قد بيناه حتى الآن . وأما أن هذه المعرفة تتمثل أيضًا حقيقة فى معرفة الله – كما بينا – فإننا نجد لهذا إشارة فى « الإحياء » حيث يتحدث الغزالى أيضًا عن نور مرسل من الله ،ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة يميزها الغزالى هنا تمييزًا قويًا من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالى عن علم الآخرة الذى غايته النهائية معرفة الله : « **ولست أعنى به الاعتقاد الذى يتلقفه العامى وراثة أو تلقفا ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحصين الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث** »[2] .

وهذا النور المرسل من لله فى الحل هو عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون قد تطهر وصفا ، أى تحرر من كل تدخل عن طريق الحس والوهم . وهذا نستطيع أن نأخذه من أقوال الغزالى فى مشكاة الأنوار[3] .وفيما يتعلق بمسألة تطهير النفس والعقل فقد سبق أن بينا الأهمية البالغة التى يعلقها الغزالى على الثبات الخلقى والثقافة العقلية فى الفلسفة كما يفهمها . إن العقل – كما يقول الغزالى فى المشكاة – : « أنموذج من نور الله تعالى »[4] ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ،

---

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

(٢) الإحياء ٥٨/١ .

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

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

إذ يتلقى النور منه (فالله هو الذى يرسل النور) ، لأن الله فقط – كما يبين الغزالى[1] – هو الذى يسمى نورًا بالمعنى الحقيقى .

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

والعقل عندما يكون قادرًا على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقى فإنه يكون نورًا مستعارًا من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد ، والذى منه ينبعث كل نور[2] .

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

---

(١) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٥٤ وما بعدها .

obeikandl.com

٢ – معرفة الله

يرى الغزالى أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، تمامًا مثل الحقائق الرياضية[١] . وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانًا خاصًّا مفضلاً بين المعارف الأولية . لأنها أول كل المعارف وشرط لها : « فلو عرف (الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئًا »[٢] . فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله[٣] ، لأنه الموجود الحق : « **فالموجود الحق هو الله تعالى ، كما أن النور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودًا لا فى ذاته ، لكن من الوجه الذى يلى موجده** »[٤] .

وفى حين أن ماهية الإنسان ووجوده يشكلان اثنينية فإن ماهية الله ووجوده يشكلان وحدة واحدة[٥] .

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

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وأفعاله[٧] ، أى مخلوقاته . ويتمثل واجب الإنسان فى تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يحقق هذه المهمة على وجه الكمال ، لأن ماهية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه[٨] ، فلا يعرف الله حق معرفته إلا الله ، ولا يحيط بكنه جلاله سواه .

---

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

(٢) إحياء ٣/ ٦١ .

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

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها .

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

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

(٧) المقصد ص ٣٢ ، المعارج ص ١٠٤ ، الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (فى مجموعة : القصور العوالى) ، المستصفى ص ٢٧ ، جواهر القرآن ص ١٢ .

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

إن كل ما فى وسع الإنسان هو أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك عن طريق أفعاله ، يقول الغزالى : « **والعالم هو السلم إلى معرفة البارى سبحانه ، فهو الخط الإلهى المكتوب المودع المعانى الإلهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه** »[1] .

ولهذا يستطيع المرء أن يعرف صفات إلهية مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته[2] . والمعرفة القصوى التى يصل إليها الإنسان فى هذا الصدد هى استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذات الله « وإذا عرف الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله ، فإنه غاية كمال الإنسان »[3] .

وفى سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار »[4] يعقد مقارنة بين النور الإلهى والنور « الظاهر البصرى » فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان ،ولهذا فإنه فى بادئ الأمر لا يرى ، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها ، رغم أنه أظهر الأشياء ، فإذا غربت الشمس واختفى الضوء عرف أن النور : « معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشىء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده »[5] وكما أن كل شىء يصبح للإنسان منظورًا عن طريق النور ، فإن الانسان يمكنه بعقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله ، لأن الله مع كل شىء فى كل لحظة ، وعن طريقه يظهر كل شىء . ولكن وجه الشبه بين النور الإلهى والنور المنظور ينتهى عند هذا الحد ، لأنه فى حين أن النور المنظور يختفى بغروب الشمس ، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابه ، فإنه لا يمكن للنور الإلهى أن يختفى – فانه مستمر دائمًا مع كل شىء .ولو قدر له أن يختفى فإنه لا يبقى هناك شىء إطلاقا . ولهذا فإن طريقة المعرفة المعتادة وهى طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها فى حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهى مماثلاً للنور الظاهر فى إمكان اختفائه لتهدمت السموات والأرض– كما يقول الغزالى – « **ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء . ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفريق وخفى الطريق . إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد ، فما لا ضد**

---

(١) معراج السالكين ص ٢٢٦ .

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

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

(٤) ص ٦٢ وما بعدها .انظر فى ذلك أيضًا : الإحياء ٤/ ٣١٢ ، الأربعين فى أصول الدين ص ٢٣٥ (مكتبة الجندى ١٣٨٣ هـ) .

(٥) مشكاة الأنوار ص ٦٢ .

له ولا تغير له تشابه به الأحوال فى الشهادة له . فلا يعد أن يخفى ، ويكون خفاؤه لشدة جلائه »[1] .

ولكن لا يجوز للمرء أن يستنتج من أن اللهمع كل شيء مثل النور الذى هو مع كل شيء – أنه فى كل مكان وفى كل ناحية ، فالله يسمو فوق الزمان والمكان[2] . ويضيف الغزالى قائلاً : « **بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول : إنه قبل كل شيء ، وإنه فوق كل شيء وأنه مظهر كل شيء ، والمظهر لا يفارق المظهر فى معرفة صاحب البصيرة . فهو الذى نعنى بقولنا ، إنه مع كل شيء ، ثم لا يخفى عليك أيضًا أن المظهر قبل المظهر وفوقه مع أنه معه بوجه : لكنه معه بوجه وقبله بوجه »**[3] .

ويتضح لنا مما تقدم أنه على الرغم من أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، وأن واجبه يحتم عليه تحقيق هذه المعرفة الفطرية ، واكتشافها فى نفسه ، فإن معرفة الله معرفة كاملة تظل ممتنعة عليه ؛ فمعرفة الله من ناحية هى مبدأ المعرفة الحقيقية للأشياء ، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنسانى أن يدرك كنه الله . ويرى الغزالى أن تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذى هو محل معرفة الله[4] . والله تعالى ليس له مثيل فى العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بوساطة أية مقارنة[5] . والقلب – الذى هو من عالم الله – هو وحده الذى يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكنة ، وهذه هى وظيفته الحقيقية : « وأعنى بالقلب حقيقة روحه التى هى محل معرفة الله »[6] .

وقد بين الغزالى بالتفصيل فى كثير من كتبه ما يجب أن يفهم هنا من كلمة « قلب » . فهذا المصطلح يعنى – كما يقول[7] – النور الإلهى أو البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد الغزالى فى هذا الصدد بصفة خاصة رأيه العام[8] فى أن الألفاظ أو المصطلحات التى يختارها المرء ليس لها بجانب

---

(١) المشكاة ص ٦٣/ ٦٤ . انظر أيضا الإحياء ٤/ ٣١٢ حيث يتعرض الغزالى لهذه المشكلة التى تتمثل فى السؤال التالى : لماذا لا يصل الإنسان إلى معرفة الله رغم أن هذه المعرفة– كما يقول– يجب أن تكون أول المعارف وأسبقها وأسهلها؟ وهنا يجيب الغزالى بقوله : إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شيء ما، فإما أن يكون الشيء خفيا فى نفسه وغامضا، وإما أن يكون الشيء على درجة قصوى من الوضوح والظهور. وأوضح مثل لهذه الحالة الأخيرة نجده فى أن الخفاش لايستطيع أن يرى إلا ليلا، ولا يستطيع أن يرى نهارا ، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تتحمله قوة بصره الضعيفة. فكذلك عقولنا أضعف من أن تستطيع إدراك نور الله فصار ظهوره سبب خفائه » .

(٢) انظر فى ذلك أيضا : المعارف العقلية ص ٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(٣) المشكاة ص ٦٤ .

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

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

(٦) المنقذ ص ١٤٤ .

(٧) الإحياء ٤/ ٢٩٩ .

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

المعنى إلا أهمية ثانوية .فإذا تمسك المرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيرًا ما يجلب عليه الضلال ويوقعه فى الخطأ . يقول الغزالى فى ذلك : « فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين ، ولا معنى للاشتغال بالأسامى ، فإن الاصطلاحات مختلفة ، والضعيف يظن أن الاختلاف واقع فى المعانى ، لأن الضعيف يطلب المعانى من الألفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية ، ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . ولهذا ذمه بعض الصوفية ، وإلا فالصفة التى فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات ، فلا ينبغى أن تذم ، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم »[1] .

(١) الإحياء ٤/ ٢٩٩ .

obeikandl.com

٣ – معرف الذات

لقد بينا أن الغزالى يذهب إلى أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل فى قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف فى طريق تحقيق هذه الغاية ، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان ، وإلى الاتجاه الخاطئ الذى يسوى بين هذه الطبيعة الحسية وذات الإنسان الحقيقية . ويرى الغزالى أن ماهية الإنسان تتمثل فى طبيعته العقلية : « **وإنما خاصته التى لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء** »[١] .

والإنسان الذى يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية[٢] ، ويسوى بين نفسه وجسمه ، ولا يقبل إلا بالأشياء التى يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية – هذا الإنسان ينكر فى نفسه هذا الحس الذى لا يملكه إلا الإنسان ، والذى يرتفع به فوق مستوى الحيوان . إنه ذلك : « الحس السادس الذى يعبر عنه بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات »[٣] والذى يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا تعد معرفة الذات شرطًا لمعرفة الله .يقول الغزالى : « **فشرف الإنسان .. باستعداده لمعرفة الله ..وإنما استعد للمعرفة بقلبه .. وهو الذى إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه** »[٤] .

وتعتمد هذه المعرفة على الاعتراف بأن جوهر الإنسان يكمن فى طبيعته العاقلة ، وأن جسمه ما هو إلا أداة أو آلة لنفسه[٥] « اعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة »[٦] . والنفس ليست جسما وليست أيضا موجودة فى الجسم أو فى جزء مه .وهذا يتضح – مثلا – من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعتريها بسبب ذلك أى نقصان[٧] .

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

---

(١) ميزان العمل ٢١٠

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

(٣) الإحياء ٤/ ٢٨٩ .

(٤) الإحياء ٣/ ٢

(٥) ميزان العمل ص ٢١١

(٦) المعارف العقلية ص ٦٦ .

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

القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالمًا ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال »[1] .

وفضلا عن ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة : « وما أظنك تفتقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقي أن تدرك بغير وسط .. فبقي أنك تدرك ذاتك »[2] .

والذات هي هذا الشيء الفريد الذي يتحد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة ، فهما شيء واحد . أما أن معرفة الذات هذه ليست دائمًا متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان في حياته اليومية لا يتأمل في العادة تأملاً فلسفيًا في ذاته الحقيقية ، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته ،وإنما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقية ، ويسوى نفسه – خطأ – بالجسم المادي ؛ ومن أجل ذلك لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة حقيقية لذاته ..ولكن المرء عندما يكون في حالة اتزان عقلي ، وعندما تكون لذاته الحقيقية السيادة على كيانه كله ، وعندما لا يكون واقعا تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره ، فإنه حينئذ لا يغفل عن ذاته وحقيقته . يقول الغزالي في هذا الصدد : « ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك ، بل وفي النوم أيضا . فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته »[3] .

ومعرفة الذات من المعارف الأولية التي يدركها العقل في حدس خالص مثلها في ذلك مثل كل المعارف الأولية .يقول الغزالي عن البديهيات . « وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قديمًا حادثًا وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد »[4] .

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

---

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

(٢) معارج القدس ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضا ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالي « وأما ذات النفس فإنها تدرك دائما وجودها » .

(٤) المستصفى ص ٤٤ .

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه وعى بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما .فإذا تأمل إنسان ذلك حقًا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضًا فإنه سيبقى ولن يصير أبدا إلى عدم »[1] .

أما العلاقة المتبادلة بين معرفة الذات ومعرفة الله – أى الحقيقة المتمثلة فى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه[2] ، وأن معرفة الذات هى المفتاح إلى معرفة الله[3] – فإنها تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزالى[4] – بالذات وبالصفات وبالأفعال ، فماهية الإنسان هى نفسه أو روحه ، وهى قائمة بنفسها ، فليست عرضًا ولا جسمًا ولا جوهرًا متحيزًا .وليست مكانية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : « **وهذا كله فى حقيقة ذات الله تعالى** »[5] وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث أنه حى عالم قادر مريد الخ .وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث أنه يتصرف فى جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله فى العالم[6] .

والإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء عن طريق الأمثلة ، ولو لم يكن الإنسان عالما صغيرا[7] لما استطاع أن يعرف الله والعالم .

وصورة الإنسان قد كتبت – كما يقول الغزالى – بخط الله ، وقد أعطاه ذلك القدرة على معرفة الله : « **ثم أنعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فى العالم ...وصورة آدم ... مكتوبة بخط الله ...ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة ربه ، إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه** »[8] .

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحًا إلى معرفة الله لا يعنى أن الله له صفات الإنسان . يقول الغزالى : « **اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، وإلا فالله منزه عن جميع صفات المخلوقات** »[1] .

---

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

(٢) انظر مثلا المعارج ص٤، مشكاة الأنوار ص٧١، المضنون به على غير أهله ص٣١٢، المضنون الصغير ص٣٥٨

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

(٤) المضنون الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ص ٣٥٧

(٦) انظر أيضًا : معارج القدس ص ١٩٨ .

(٧) انظر أيضًا المعارف العقلية ص ٢٢

(٨) مشكاة الأنوار ص ٧١

(١) معارج القدس ص ١٩٧

obeikandi.com

وإذا كانت معرفة الذات – من ناحية – تجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله ، فإنها من ناحية أخرى تقود أيضًا إلى معرفة عجز الإنسان ونقصه ، وهذه المعرفة هى أيضا مفتاح إلى معرفة الله[1] .

والإنسان الذى يتوصل إلى معرفة حقيقية للذات يتوصل عن طريق ذلك أيضا إلى معرفة الله على أنه خالقه وحافظه : « **فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعًا أنه لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده ، وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله** »[2] .

فإذا قابلنا الآن بين رأى الغزالى فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما فى كثير من مؤلفاته واللتين وضحناهما هنا فى أسسهما الرئيسية وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفى للحل الغزالى ، فإننا نجد أن تفسيرنا الفلسفى للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوى .

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

وبعد أن أوضحنا الحل الغزالى بالتفصيل ، وبعد أن وجد تفسيرنا الفلسفى لهذا الحل تأكيدًا له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالى – نريد أن نعرض فيما يلى الحل الذى توصل إليه ديكارت ، وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلين ونقارن بينهما .

---

(١) Elixier P. 71

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

obeikandl.com

الحل الديكارتى

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

« ولكن هناك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام . ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى . فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لا شىء مادام يقع فى حسبانى أنى شىء : فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى »[1] .

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

« أنا كائن وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ – أنا موجود ما دمت أفكر ؛ فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تمامًا انقطعت عن الوجود بتاتا . لا أسلم الآن بشىء ما لم يكن بالضرورة صحيحًا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى روح أو ذهن أو عقل »[2] .

ويتضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئا آخر غير الفكر ، والفكر بدوره هو العقل أو الروح . وهذه المعرفة التى توصل إليها ديكارت ولخصها فى صيغة « أنا أفكر فأنا موجود » Cogito Sum يسميها « بالمعرفة الأولى »[3] .

وعلامة ما يسمى بالمعرفة الأولى هى : الوضوح والتميز . وترتيبًا على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل فى أن كل ما يراه واضحًا جدًّا ومتميزا جدا فهو صادق[4] .

---

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١

(٢) المرجع السابق ص ٩٦

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ . AT IX P. 27

(٤) المرجع السابق .

وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصحة هذه القاعدة ، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقى . فالتأمل لم يصل إلى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذى يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس . فإنه على الرغم من أن وعى الذات يُدرَك إدراكًا يقينيًا ويبرهن بذلك على استقلاله ، إلا أن هذا الاستقلال محدود أيضًا بلحظة التفكير فقط . وذلك لأنه يمكن أن يحدث – كما يقول ديكارت – أنه لو توقف عن التفكير فإنه أيضا يتوقف عن الوجود[1] . وهذا يعنى أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه فى نفسه . ولهذا يمكن أيضًا أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهى معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة « الإله المضل » أن توضع هذه المعرفة فى نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التى لم تستطع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقى ، ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب فى معارفه . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقى من جديد فى مركز التأمل ، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه . وهكذا يتجه ديكارت إلى بحث مشكلة « الإله المضل » لكى يدفع الشك الميتافيزيقى نهائيا . يقول ديكارت فى هذا الصدد :

« ولكن يلزمنى لكى يتسنى لى أن أدرأه (أى الشك الميتافيزيقى) درءًا تامًّا ،أن أنظر فى وجود إله ، عندما تسنح الفرصة لذلك ؛ فإذا وجدت أن هناك إلها فلابد أيضًا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبدًا »[2] .

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

ونتيجة بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام بحثه يتمثل فى معرفة ليست نتيجة برهان منطقى ، كما لا يمكن أن يبرهن عليها منطقيا ، وإنما هى معرفة مدركة إدراكًا مباشرًا . وتلك هى معرفة وجود الله . وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تمامًا مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة فيها – وكلا

---

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

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

المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطرى . ولكن معرفة الله هى أول هذه التصورات الفطرية فى تأسيس الحقيقة وأهمها[1] ، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة .

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

« والحق أنه لا ينبغى أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فىَّ هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئا مختلفًا عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله »[2] .

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

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

« وإنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى . لا أتبين فقط أنى شىء ناقص ، غير تام . ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شىء أحسن وأعظم منى ، بل أعرف أيضًا فى الوقت نفسه أن الذى أعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى أشتاق إليها والتى أجد فى نفسى أفكارًا عنها ، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثمة أعرف أنه هو الله »[3] .

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

---

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

(٢) المرجع السابق ص ٤١ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالى حيث يقول « ... وصورة آدم مكتوبة بخط الله ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه » مشكاة الأنوار ص ٧١ .

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

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

يقول ديكارت : « **وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول : إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة** »[١] .

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

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكارت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذى قصده ديكارت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت فى « التأملات » طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التى يقول عنها إنها هى وحدها التى تيسر الحصول على معرفة أولية « حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتبين الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئًا مملوكًا له ، كما لو كان هو الذى وجده بنفسه »[٦] .

أما الأدلة على وجود الله التى وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية[٧] فليس لها لديه إلا أهمية

---

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

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

(٣) **AT VII P. 14**

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

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

(٦) **ATIX P. 121**

(٧) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

ثانوية فقط فى مقابل معرفة الله التى يتوصل إليها المرء بوساطة طريقة التحليل . وذلك لأن هذه الأدلة لا يمكنها – كما يقول – أن تعلم الأسلوب الذى يعثر به المرء على الشىء المطلوب ، ولهذا فقد قصد بها فقط ذلك الصنف من القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية على التأمل ،والذين لا يستطيعون لذلك أن يقوموا بالتحليل بأنفسهم[1] .

ويرى ديكارت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها الا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية . وفى ذلك يقول : « **أما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولم لم يكن فكرى منصرفًا على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هناك شىء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله** »[2].

والشك المنهجى – فى كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق – إذا أجرى بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف فى خطوته الأخيرة أمام ذات المتأمل نفسه ، تلك الذات التى إذا عُرفت فى تناهيها وفى سعيها نحو الكمال فسيتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها – هذا الشك هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقية التى تعلم أنها مؤسسة فى الله الحق الذى هو مصدر كل نور[3] .

---

(١) المرجع السابق

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

(٣) انظر فى ذلك ATIX 2c, p. 37

obeikandl.com

مقارنة ختامية

ليس الغرض من هذه المقارنة الختامية لكلا الحلين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التى يمكن أخذها من التفاصيل السابقة ، وإنما الغرض هو إبراز الخطوط الرئيسية فقط .

ويهمنا فيما يتعلق بالطريقة التى عرض بها كل من الغزالى وديكارت الحل الذى توصلا إليه أن نشير بوجه خاص إلى مايأتى :

١ – لقد عرض الغزالى فى الحل الذى توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذى أتت به معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيا . وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحدسى لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التى عرض بها الغزالى هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فان عرض الغزالى للحل ، المتمثل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره ، أعطى دافعًا لسوء فهم هذا الحل فى صورة تفسيرات صوفية ولا عقلية .

وأما ديكارت فقد ميز فى عملية رفع الشك – على خلاف ما فعل الغزالى – درجات متعددة بطريقة تحليلية : أنا كائن وأنا موجود ، وأنا أفكر فأنا موجود ، وأخيرًا الله موجود ، ولهذا فكل ما أدركه فى وضوح وتميز فهو حق[1] .

وقد كان فى سعى ديكارت إلى تعميق فكره وتأملاته فى سبيل الحصول على الوضوح الفكرى الأكمل ما دفع البعض إلى إساءة فهم مبدئه الفلسفى التأسيسى ، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقى .

٢ – توجد فى مركز الحل لدى الفيلسوفين معرفة الله المدركة إدراكًا حدسيًا كما سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل .وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية – التى اهتزت شرعيتها عن طريق الشك المطلق – على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية .

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

---

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٦ . راجع فى ذلك أيضا :
R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen 1965, p. 27.

وأما ديكارت – الذى يمثل الحدس بالنسبة له أيضا أهم وأوضح طريق للمعرفة[1] – فقد بين ، كما فعل الغزالى أيضا ، أن معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس ، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول الحقائق كلها وأوضحها .

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

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

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

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

فإذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف فى الوقت نفسه تلك الحقيقة التى تتمثل فى أن الإنسان – كما يقول الغزالى – « **لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله** »[2] ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله : إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص فى مقابل الوجود الإلهى الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد فى جميع لحظات حياته[3] .

والله ليس فقط خالقا وحافظا للوجود الإنسانى ، بل إنه وحده هو الموجود الحق – كما يقول الغزالى[4] – ووجوده وماهيته شىء واحد[5] ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءًا من ماهيته ، وذلك ليس لأحد إلا لله[6] .

---

(١) انظر فى ذلك : ATX, p. 368, 425.

(٢) الإحياء ٤/ ٢٩٣ .

(٣) انظر فى ذلك : ATIx p. 42, 39, ATIx 2c, p. 34

(٤) مشكاة الأنوار ص ٥٥

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) راجع فى ذلك AT VII p. 383

(جـ) وهذا التفرد والكمال اللامتناهى لماهية الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله « على سبيل الإحاطة والكمال » كما يقول الغزالى[1] ؛ فكمالاته – كما يوضح ديكارت أيضًا[2] – لا يمكن إدراكها ، ولكن تلمس إلى حد ما بالأفكار : « فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز المتناهى عن الإحاطة به »[3].

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

ومعرفة الله عند الغزالى هى أول المعارف وأسبقها وأسهلها[4] ، وعند ديكارت هى أكثر وضوحًا وتميزًا من أى معرفة أخرى[5].

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

(أ) إن الاختلافات بينهما فى المبدأ الفلسفى التأسيسى تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق – كما بينا – بالمعنى الأساسى ، أى أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالى مشكلة « الإله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط فى عرضه للشك المطلق . ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحنا ؛ وقد أشار الغزالى إلى هذه المشكلة فى موضع آخر من المنقذ ، كما ناقشها بالتفصيل فى مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالى بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذى إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيرًا عند ديكارت .

(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التى تمثل عند ديكارت درجة أولى للحل لا تظهر فى تلك الصورة فى عرض الغزالى للحل ، فى حين أن المعرفة الفلسفية للذات – التى تشمل معرفة الكوجيتو ، أى معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتمادًا مطلقًا على الله – توجد فى مركز الحل سواء عند الغزالى أو ديكارت .وقد ناقش الغزالى معرفة الكوجيتو فى مؤلفات أخرى غير المنقذ وبين أهميتها . وذلك على سبيل المثال فى النص الذى سبق أن أوردناه والذى يقول فيه : « **فإذا أغمض إنسان عينيه ونسى جسمه ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه**

---

(١) معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٢) انظر فى ذلك ATIX p. 41

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

(٤) الإحياء ٤/ ٣١٢ وما بعدها .

(٥) راجع ATIx p. 90. 37

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه أيضا وعى بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما . فإذا تأمل إنسان ذلك حقا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضا فإنه سيبقى ولن يصير أبدًا إلى عدم »[1] .

(جـ) المقارنة بين كلا الحلين تبين أنهما يشتملان على نفس المعرفة الأساسية الفلسفية وهى أن التأسيس الواضح للحقيقة يتمثل فى وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود الإنسانى المتناهى . وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما :

« فى تناهينا نستطيع أن نلمس المطلق ، أى نلمس وجود الله اللامتناهى (بأفكارنا) ... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقى لكل ميتافيزيقا »[2] .

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

وعلى العكس مما فعل الفلاسفة قبل الغزالى من نقل مفهوم الله « إلى ما وراء حدود الحوادث (أى كل ما يحدث فى العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية ، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبالإنسان »[3] حيث يصلون فى فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها – على العكس من هؤلاء الفلاسفة فإن معرفة الله بالنسبة للغزالى توجد قبل كل المعارف ، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا فى العلوم الطبيعية ولا فى مجال الأخلاق[4] ، ولا فى الفكر على الإطلاق ، وكذلك بين ديكارت « على أى وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله »[5] .

لقد عرف : « أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة »[6] .

---

(١) Elixier p. 36 ؛ انظر أيضًا معارج القدس ص ٢١ وما بعدها . قارن فى ذلك أيضا ديكارت ATIx p. 27 ، ومعرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالى فى النص الذى سبق أن نقلناه عنه فى قوله « وما أظنك تفتقر فى ذلك (فى إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقى أن تدرك بغير وسط ... فبقى أنك تدرك ذاتك بذاتك ، معارج القدس ص ٢٣ .

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

(٣) Obermann, op. cit. p. 218

(٤) Ibid

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

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٨ ATIx p. 56: