

البَابُ الرَّابِعُ  
العقل ومجاليه عند الغزالي

obeikandi.com

تمهيد :

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

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

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

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

obeikandi.com

## الفصل الأول

### المعارف العقلية

#### ١ - العقل والحواس

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

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

« الفطرة الغريزية والور الأصيل الذى به يدرك الإنسان حقائق الأشياء »<sup>(١)</sup> .

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

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

لقد تناول الغزالي قدرات العقل المعرفية فى مقارنة عقدها فى « مشكاة الأنوار »<sup>(٢)</sup> بين ملكة العقل وحاسة البصر<sup>(٣)</sup> ، وبين فى هذه المقارنة مدى الإمكانيات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنسانى فى مجال المعرفة فى مقابل حاسة البصر . والغزالي يسمي العقل هنا عيناً فى

(١) الإحياء ٣ / ٣٩٨ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٣ - ٤٧ .

(٣) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل لسببين أولاً : لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالي . ثانياً : لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم فى كسب الغزالي المتأخرة أيضاً .

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

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

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

ثانياً : لا تستطيع العين أن ترى الشيء المفرد في القرب أو البعد في حين أن البعد أو القرب لا يلعب أى دور بالنسبة للعقل .

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

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

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

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٦ .

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

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

سابعاً : العين تخضع لكثير من خداع الحس ، فترى الشئ الكبير صغيراً وتبدو لها الكواكب في صور دنانير مشورة على بساط أزرق إلخ ، في حين أن العقل لا يحضض لشيء من ذلك ، فهو منزه عن كل هذه النقائص .

وبعد هذه المقارنة التي يظهر من خلالها أن العقل - في نظر الغزالي - لديه القدرة على الحصول على معارف يقينية شاملة في مجالات عديدة - يجد الغزالي نفسه مضطراً إلى الإجابة عن سؤال يفرض نفسه في هذا الصدد وهو : إذا كان الأمر كذلك وهو أن العقل منزه عن كل هذه النقائص فكيف نفسر - من حيث المبدأ - ما نراه من أن العقلاء يعلطون في نظريهم وتفكيرهم ؟

ويجيب الغزالي عن ذلك بقوله : إن العنط هما لا تجوز نسبتته إلى العقل ، إنه منسوب إلى أحكام الخيالات والأوهام والاعتقادات التي يظنها الناس - خطأ - أحكاماً للعقل . أما العقل نفسه فإنه - إذا تحرد عن عشاة الوهم والخيال - لا يتصور أن يعلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه . ولكن الغزالي يعترف بأن هناك صعوبات كبيرة تعترض طريق هذا التحريد لدرجة أنه لن يكمل تحرد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت<sup>(٢)</sup> .

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

يقول الغزالي في ذلك :

« والنفس في أول الفطرة أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسى والوهمى ، لأنهما

(١) نفس المرجع

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

سبقاً في أول الفطرة إلى النفس ، وفتحها بالاحكام عليها ، فألفت احكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن يدركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما ،<sup>(١)</sup> .

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحكم الحواس والوهم ، تصطدم بصعوبات كبيرة ، لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يشبه امتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا<sup>(٢)</sup> .

والغزالي ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانبين :

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

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

---

(١) معيار العلم ٦٢

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

## ٢ - المعارف الضرورية الأولية

بعد أن بينا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزالي ، نريد أن نبين فيما يلي رأيه في المعارف العقلية ، ونعرض في هذا الصدد أيضاً رأيه في مشكلة السببية :

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

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

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

وتنشأ الأحكام الخاطئة في مثل هذه الأحوال - كما سبق أن أشرنا<sup>(٣)</sup> - من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة . فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحسية فقط ، ولكن عملها في هذا المجال المحدود في حاجة أيضاً إلى المساعدة المستمرة من جانب العقل . ومحدودية الحواس تجعلها غير مؤهلة للحكم على أى موضوع عقلي .

يقول الغزالي :

« .. فإذا عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحواس والخيال . فأعرض عن الخيال رأساً ، وعول على مقتضى العقل فيه ،<sup>(٤)</sup> .

وتنقسم المعارف العقلية - أى المعارف التى تقررها غريزة العقل وحدها ، والتي لا يكون الحصول عليها ناتجاً عن مجرد التقليد والسماع - إلى قسمين : معارف ضرورية فطرية ومعارف نظرية مكتسبة وفى ذلك يقول الغزالي :

(١) معيار العلم ص ٨٩ وما بعدها .

(٢) يقول الغزالي « وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا تتعلق بشيء

من حواسنا بها » انظر معيار العلم ص ٩٠ .

(٣) انظر فصل العقل والحواس .

(٤) معيار العلم ص ٩١ وما بعدها .

« أما العقلية فعنى بها ما تقضى بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع ، وهى تنقسم إلى ضرورة لا يدرك من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً معاً ، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها ، ولا يدرك متى حصل له هذا العلم ، ولا من أين حصل له . أعنى أنه لا يدرك له سبباً قريئاً وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذى خلقه وحده<sup>(١)</sup> . وإلى علوم مكتسبة ، وهى الاستفادة بالتعليم والاستدلال ،<sup>(٢)</sup> .

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

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك فى صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة . وهذا أمر يحدث نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التى تعكس صفو الفكر ، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة<sup>(٤)</sup> .

والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية ، كما لا يكذب المعارف الحسية<sup>(٥)</sup> ، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهى المعارف النظرية ، ومن بينها المعارف الميتافيزيقية على وجه الخصوص .

(١) ان هذا يتضمن القول بأن الله هو الذى خلق أيضاً هذه الحقائق والعلوم ، كما هو واضح من سياق النص  
(٢) الاحياء ١٥/٣ . وهنا يمكن أن يسأل المرء : إذا كان الغزالي يرى - كما هو واضح من النص - أن لدينا معارف فطرية فكيف يتفق هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء (Tabula rasa) ؟ اد يقول مثلاً فى الاحياء ( ٦٩ / ٣ ) وما بعدها : « وقيل ( قلب النفل ) الظاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش وماثل إلى كل ما يمال به إليه » . ( انظر أيضاً للنقد ص ١٣٦ وما بعدها والمعارف العقلية ص ٤٢ وما بعدها ) . وهذا السؤال يجاب عنه بأن ما يقصده الغزالي هنا هو الإشارة فقط إلى التطور النفسى للطفل ، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقاً بين ما يقصده هنا وبين رأيه فى المعارف الفطرية . فمعرفة كل البعد عما يقول به جون لوك ( ١٦٣٢ م - ١٧٠٤ م ) من إنكار الأفكار الفطرية .

(٣) الاحياء ٧/٣ .

(٤) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٥) انظر أيضاً محك النظر ص ٦٤ .

### ٣ - المعارف الميتافيزيقية

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

« فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقنيات ، ولا يلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات ، وإنباسها بالعقليات المحضة . وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد في طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب . ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الذهن »<sup>(١)</sup> .

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

يقول الغزالي :

« وأكثر أغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسموعات في الصبا من الأب والأستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل »<sup>(٢)</sup> .

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

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

(١) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) محك النظر ص ٨٤ ، انظر ما يقوله ديكارت في ذلك أيضا : ATV p.146

( راجع ذلك في بداية حديثنا عن شروط التفلسف ) .

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

يقول الغزالي في ذلك :

« ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره ، فإنه يطلب له سمكًا ومقدارًا ولونًا ، فإذا لم يجده أباه ، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدرًا ومكانًا مفردًا ،<sup>(١)</sup> .

أما الوجه الآخر فهو -- كما يقول الغزالي -- معيار في آحاد المسائل ، ويتمثل فيما يسمى بـ « حيلة العقل » . فالعقل يأخذ -- كنقطة انطلاق لاستدلالة -- مبادئ عقلية ومعارف رياضية ، من حيث أن الوهم يعترف بها مثلما يعترف بالمعارف الحسية . ولكي يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية -- التي يريد الوهم -- خطأ -- إدراكها عن طريق مفاهيم حسية -- يعتمد إلى ما يأتي :

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

« الطريق الثاني ، وهو معيار في آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة ، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين ، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحواس ، وإنما تنازع فيما وراء الحسوسات ، لأنها تمثل غير الحسوس بالحسوس ، إذ لا تقبله إلا على نحو الحسوسات ، فحيلة العقل ... أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها ، وينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها ، فإن الوهم يساعد على أن اليقينية إذا نظمت كانت النتيجة لازمة ... فيتخذ ذلك ميزانًا وحاكمًا بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه ... علم أن ذلك من نفور في طباعها<sup>(٢)</sup> عن إدراك هذا الشيء الخارج عن الحسوسات ،<sup>(٣)</sup> .

(١) محك النظر ص ٦٤ .

(٢) يستخدم الغزالي في المستصفى (ص ٤٨) تعبيراً أدق إذ يقول (فصور في طباعها) بدل قوله هنا (نفور في طباعها) . ولعل الصواب هو تدكير الضمير العائد على الوهم ، فتكون صحة العبارة « قصور (أو نفور) في طباعها » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أولاً : لا يجوز أن يأخذ المرء فى الاعتبار إلا ما كان جلياً واضحاً من المعارف .

ثانياً : يجب التدرج من المعارف الحلية الواضحة إلى غيرها من المعارف ، ولا يجوز تخطي مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال ، لأن ذلك يؤدى بسهولة إلى الاستنتاجات الخاطئة<sup>(٢)</sup> .

(١) الاحياء ١ / ٩٠ .

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

يقول الغزالي في ذلك :

« فإن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجاً ، حتى لا يخفى قليلاً قليلاً ، فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات . ولكن عادة النظائر المهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى في المراقى الكثيرة دفعة واحدة <sup>(١)</sup> .

وأخيراً يجب أن نشير إلى أن الغزالي - طبقاً لمبدئه الفلسفى - يعتبر الميتافيزيقا أهم شيء فى الفلسفة ، ويراها هدف كل العلوم . وقد أبرز الغزالي فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » - قبل نزاعه مع « الفلاسفة » فى كتابه « التهافت » - أهمية الميتافيزيقا حيث يقول :

« اعلم أن عاداتهم جارية بتقديم الطبيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا <sup>(٢)</sup> ، لأنه أهم والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها <sup>(٣)</sup> .

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

(١) محك النظر ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) أى انقسم المسمى بالإلهيات من علوم الفلاسفة .

(٣) مقاصد الفلاسفة ( القاهرة ١٩٦١ م ) ص ١٣٣ .

## ٤ - مشكلة السببية

إن ما سنعرضه في هذا الفصل من وجهة نظر الغزالي في موضوع السببية بين لنا أن رأى الغزالي في هذه المشكلة - إذا فهم فهمًا سليمًا - يتفق تمامًا مع اتجاهه الفلسفي . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقاً إساءة فهم هذا الرأى بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتياحية ، وبالتالي تعبير عن إنكار ونفى للعلوم<sup>(١)</sup> ، فالذى حدث حتى الآن أنه قد أسئء - إلى حد كبير - فهم رأى الغزالي فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأى بأنه رأى سوفسطائى<sup>(٢)</sup> ، أو على الأقل أرجع في نشأته إلى وجهات نظر دينية<sup>(٣)</sup> ، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية . وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالي في السببية إلى مبدئه الفلسفى وربطه به ، سيجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأى فهمًا أعمق ، وهذا ما نريد توضيحه في الصفحات التالية .

من المعروف أن الغزالي - وكذلك أيضًا دفيد هيوم<sup>(٤)</sup> - الذى جاء بعده بـ ستة قرون - قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط<sup>(٥)</sup> . ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالي في السببية ، وبيان التأسيس الفلسفى لهذا الرأى يؤكد أنه لا يجوز إطلاقاً وضع رأى الغزالي في هذا الصدد بجانب ارتياحية هيوم في السببية ؛ فقد أدان الغزالي الارتياحية بكل قوة - كما بينا في الباب الثالث - وبين أنها اتجاه عقلى خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية .

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

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢ ج ٢ ( فى مجموع يضم تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد ، وعلى هامشهما تهافت الفلاسفة لخواجہ رادى . طبع مصطفى الباقى الخالى ١٣٢١ هـ ) حيث يقول فى رده على الغزالي : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سوفسطائى » كما يقول أيضًا : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .

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

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

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

مما قاله الغزالي .

صحيح أن الغزالي قد توصل - مثل هيوم - إلى الشك في الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين العلة والمعلول ، ولكن تأسيس الغزالي الفلسفي لهذا النقد لم يقده - مثل هيوم - إلى نفى المعرفة العقلية ، بل إنه يتفق تمامًا مع آرائه الميتافيزيقية . وفي حين أن نتيجة الارتباب في العلاقة السببية هي إنكار كل ضمان ويقين في المعرفة ، والادعاء في النهاية بعجز العقل تمامًا ، فإن الغزالي على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وبإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء<sup>(١)</sup> .

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

فإذا رأينا الغزالي يتحدث أيضًا في « التهافت »<sup>(٢)</sup> عن مشكلة السببية في صدد مناقشته للمعجزات النبوية ، فإن رأيه هنا - على الرغم من ذلك - يستند إلى أساس فلسفي ، ولا يتضمن وجهات نظر دينية ، وإلا لكان بذلك يناقض اتجاهه الأساسي الذي لا يجيز إطلاقًا استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق التقليد . وفي حين أن هناك أناسًا قبل الغزالي قالوا : إن الله مسبب الأسباب ، ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان ، فإن الغزالي - الذي توصل أيضًا إلى هذا الرأي - قد أسسه بطريقة فلسفية<sup>(٣)</sup> .

ويرى الغزالي أن هناك ثلاث صور مختلفة للارتباط بين شيئين<sup>(٤)</sup> :

١ - العلاقة المتكافئة . وذلك مثل العلاقة التي بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك . فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضًا فقد الآخر لأنهما متضايقان ، فلا تقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .

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

(١) انظر فصل العقل والحواس .

(٢) ص ١٩٤ وما بعدها .

(٣) انظر في ذلك فلسفة الغزالي لعقود ص ٩ .

(٤) انظر في ذلك الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها .

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

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

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

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحترق ولقاء النار ، والنور وظلوع الشمس .. »<sup>(٣)</sup> .

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

« فما الدليل على أنها الفاعل وليس له « أى للخصم ، دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه »<sup>(٤)</sup> .

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

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٦

(٢) المرجع السابق

(٣) تهافت فلاسفة ص ١٩٥ .

(٤) التهافت ١٩٦ . يعنى مرحوم الأستاذ العقاد (فى كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأى الغزالي فى السببية فيقول : « فالملوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ثواهر تقارن المسببات وليست هى عتها ، وهو رأى يوافقه عليه ائمة الحديث الذى يكفى بوصف لظواهر ولا يدعى استقصاء عللها ، ويتحدث لعقاد عن ذلك بتفصيل أكثر من محاضراته عن فسمه الغزالي ص ٩١/٨ »

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

« وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ،<sup>(١)</sup> .  
ثم يقول :

« نقول : فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والفرق في أجزائه ... هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها »<sup>(٢)</sup> .

إن نظرية التسميب الإرادى - المباشر أو غير المباشر - هذه تتضمن احتمال رفع الارتباط السببى العادى عن طريق الله . وبذلك تنشأ المشكلة التالية : كيف يمكن - بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه - قيام أى علم يقينى ؟ ألا يبدو حينئذ كل علم أمراً مستحيلاً ؟ ولكن الغزالي لم يرغب عن ذهنه مثل هذا التساؤل ، فتراه يناقش<sup>(٣)</sup> هذا الاعتراض بالتفصيل موضعاً ذلك بالأمثلة قائلاً :

أليس من الممكن حينئذ أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتتحول إلى أشياء أخرى ، فيصبح ممكناً أن يتحول كتاب تركه المرء فى بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟ وبعبارة أخرى ألا يبدو الأمر والحال هذه أنه ليس فى وسع أحد إصدار أحكام يقينية فى أى موضوع من الموضوعات ؟

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

ويجب الغزالي عن ذلك بقوله :

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

(١) انتهافت ص ١٩٥ .

(٢) انتهافت ص ١٩٦ .

(٣) انتهافت ص ١٩٨ وما بعدها .

يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان خرق<sup>(١)</sup> العادات فيها ، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها . فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدرات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت<sup>(٢)</sup> .

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

وتبرير هذا الرأي الذي يذهب إليه الغزالي متمثل في مبدئه الفلسفي الذي يعزل بكل وضوح أى احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقية أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعاوى اعتباطية عشوائية لوقوعه مثلاً تحت سيطرة روح حيث يضله ويحده ، فالعقل طبقاً للمبدأ الفلسفي للعراي - يجد تأسيسه في المصنق (الله) ، ويستمد نوره من نوره .

والعلم مؤسس في الله ، والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة . أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية ، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الإطلاق ، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد<sup>(٣)</sup> . وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحدد بواسطة قوانين ؛ فإرادته حرة مطلقاً . وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيًا . يقول العراي في ذلك :

« الخال غير مقدور عليه ، والخال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفى الأعم »

(١) في نسخة أخرى قوله « . بإيقاعها في زمان تحرق تعددت فيها الخ » راجع تهافت . ملامة تحقيق د . سعيد ديا ، الطبعة الثالثة ص ٢٤٣

(٢) انتهات ص ١٩٩ وما بعدها

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

أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور ،<sup>(١)</sup> .

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

وهذا الاعتراض لم يغب أيضًا عن ذهن الغزالي الذي أجاب عنه بقوله :

« أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبنا عن ذلك الفارق بالقدرة ، ففرعنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني ،<sup>(٢)</sup> .

فالغزالي هنا يبين أننا نكون على وعى بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية ، وهذا العلم الذي نجده في باطننا ، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين ، وكل علم آخر أيضًا - يخلقها الله في أنفسنا ، أى أنه علم يقوم على حدس ، على العيان العقلي المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة .

وفي ختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالي كان بعيدًا كل البعد عن إنكار السببية ، إنه كان - على العكس من ذلك - يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطى للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي . وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين ، وذلك لأنها مؤسسة في الله مسبب الأسباب<sup>(٣)</sup> .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) انظر د . أبو رينة ، هامش ص ٣٣٩ في تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور حيث يقول « يجب أن سبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعللة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار لعمية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ، وهذا ما يقول به في كتبه في انطلق مثل بحث لنظر ومعيار العلم » . انظر أيضا العقاد ( فلسفة الغزالي ص ٩ ) . حيث يقول : « فرأى الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأندارهم ، ولكنه رأى لدى يفتح الأبواب الملققة بحكم المتألف المسيطر على العقول فتتدف منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقاربات ألزم من مقاربات وأصول - في حاشئ - أثبت من أصول . الخ . »

## الفصل الثاني

### علاقة العقل بالتصوف والنبوة أولاً : العقل والتصوف

#### ١ - التجربة الروحية :

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

يرى الغزالي أن هناك بجانب للعلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علم آخر يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم . ويسمى هذا العلم بالإلهام<sup>(١)</sup> .

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

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

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

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

(١) كيمياء اسعادة ص ٩٠

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

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

وليس هناك ما يرير تقبلنا للمستوى المادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية . فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصل إلى المعرفة<sup>(١)</sup> .

ولا يعنى تسليم الغزالي مبدئياً بالمعرفة الإلهامية أنه يسلم بها على علاتها . فقد نصر الغزالي فى هذه المعرفة نظرية نقدية فلسفية - كما سنوضح ذلك فى الفقرات التالية .

## ٢ - الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى ، من حيث أن هذه تمثل علماً كسبياً يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم . فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علماً يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم . وهذا العلم المباشر - كما يقول الإمام الغزالي - يكون للأنبياء والأولياء ، يقع فى قلوبهم « بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾<sup>(٢)</sup> » ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام .

والإلهام - كما يعرفه الغزالي أيضاً هو : « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها »<sup>(٣)</sup> .

والعلم اللدنى هو العلم « الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف »<sup>(٤)</sup> .

ويقول الغزالي أيضاً فى الإحياء : « إن العلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً »<sup>(٥)</sup> .

(١) المرجع السابق ٢٣ / ٢٤ .

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

(٣) الرسالة اللدنية للغزالي ص ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان انقصور العوال من رسائل الإمام الغزالي) - مكتبة الجدى ، بدون تاريخ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) إحياء علوم الدين ١٣ / ٣

والرياضة الصوفية تؤدي إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالدوق في المعرفة الصوفية . فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشئ ينكر ذلك الشئ ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني . فكيف يقر بذلك ؟ ولا أرضى بإقراره تقليداً أو تخميناً ما لم يعرف »<sup>(١)</sup> .

ولم يكن الغزالي من هذا الصنف الرافض للتجربة الصوفية لجهله بها ، أو المعارف بها تقليداً أو تخميناً . ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة . وفي عزلة تامة مارس الغزالي التصوف عملياً سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية ، وأنه لابد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظري ، هذا العمل الذي هو عبارة عن تحول أخلاقي أساسي وتجربة مباشرة . ولم يشأ الغزالي أن يصرح بشئ عن مضمون تجاربه الصوفية ، وكان يقول فقط :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر<sup>(٢)</sup>

وكل ما أخبر به هو أن ممارسته العملية للتصوف قادتته إلى معرفة كمال الطريق الصوفي ، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها<sup>(٣)</sup> .

وقد أشار الغزالي<sup>(٤)</sup> إلى أن هناك شرطاً أولياً ضرورياً لسلوك الطريق الصوفي وهو تطهير القلب تطهيراً تاماً من كل ما سوى الله ، وبين أن مفتاح هذا الطريق هو « استغراق القلب بالكلية بذكر الله » ، وآخره هو « الفناء بالكلية في الله » .

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

### ٣ - الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

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

(١) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

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

(٣) المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) المنقذ ص ١٣١ .

المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل المهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة»<sup>(١)</sup> .

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد « استوعروا هذا الطريق واستبطنوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه »<sup>(٢)</sup> .

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع في أثناء المجاهدة في عطور اكساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها . وإتقان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع في مثل هذا المخطور .

« ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة »<sup>(٣)</sup> .

أما الإمام الغزالي فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا - في الإحياء والميزان - رأياً على آخر . وذهب إلى « أن الحكم في مثل هذه الأمور ( يكون ) بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذي هو فيه . والحق الذي يلوح لي - والحق عند الله فيه - أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال »<sup>(٤)</sup> .

#### ٤ - دور العقل :

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

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

(٢) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٤) ميزان العمل ص ٢٢٦ .

والإجابة عن هذا السؤال - مستقاة من أقوال الغزالي - هي أن للعقل هنا دورًا هامًا يمثل في وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هي أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفي ذلك يقول الغزالي : « اعلم أن العلم اللدني - وهو سريان نور الإلهام - يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه : أحدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثاني : الرياضة الصادقة ... والثالث : التفكير . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تنفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب ... فالتفكير إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الأبواب ، وتفتح روضة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهمًا مؤيدًا .. »<sup>(١)</sup> .

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

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

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

« وكلام الصوفية أبدأ يكون قاصرًا ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط »<sup>(٢)</sup> .

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

« وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم ، فلذلك تخلف أجوبتهم ولا تنفق ، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم »<sup>(٣)</sup> .

كما يشير الطوسى إلى ذلك بقوله :

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٢ .

(٢) الإحياء ٤ / ٤٢ .

(٣) الإحياء ٤ / ٨٢ .

« ... كل واحد يتكلم من حيث وقته ، ويجب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده »<sup>(١)</sup> .

كما أن حالة « الفناء فى الله » تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأن عقلهم فى حالات « السكر الصوفى » يكون معرولاً ، وعندما يحف عنهم هذا « السكر » ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حينئذ حطأهم :  
« فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ... »<sup>(٢)</sup> .

وقد قام الغزالي بتنفيذ الادعاء بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل ، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقاً أن يظهر فى طور الولاية - الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف - أمر من الأمور يحد العقل نفسه مضطراً للحكم عليه بالاستحالة .  
وفى ذلك يقول :

« فإن قلت : كلمات التصوف تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته »<sup>(٣)</sup> .

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

« نعم ، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله أنه يجوز أن يكشف الولى بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك ( ذلك ) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ؛ ولا يجوز أن يكشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه »<sup>(٤)</sup> .

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية - وإن كانت أحياناً تتجاوز إدراك العقل - إلا أنها من

(١) نلمع لأبى نصر السراج لطوسى ص ١٥٠ - دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ م .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٥٧ تحقيق د أبو العلا عيسى القاهرة ١٩٦٤ م

(٣) المتصد الأسى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة ( بدون تاريخ )

(٤) المرجع السابق

ناحية أخرى لابد أن تظل في نطاق ما يعده العقل في دائرة الإمكان . فهي معرفة لا تلغى العقل ، بل - على العكس من ذلك - هي في حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذي هو - كما يقول الغزالي - « ميزان الله في أرضه » .

## ٥ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالي :

هناك اعتبارات هامة ينبغي على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالي فهمًا سليمًا . وتمثل هذه الاعتبارات في النقاط التالية :

( أ ) ينبغي أن يؤخذ تطوره العقلي في الاعتبار ، وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقًا فائقًا في كل علوم عصره ، كما سبق بيان ذلك .

( ب ) أنه كان باستمرار عالماً منتبجًا ، ولم يتوقف عن العطاء العلمي حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية .

( ج ) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخل عنها في يوم من الأيام . والجمع بين التجرد الصوفي والعقلية الفلسفية جعل الغزالي يتفوق على الفيلسوف الذي لا تصوف عنده ، وعلى المتصوف الذي لا فلسفة لديه .

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

« وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح الغزالي أقدر على التجريد الذهني من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولوازم الأشياء التي لا تفارقها في حسه وفي إدراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده ، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم .. »<sup>(١)</sup> .

إن المعرفة الصوفية - وكذلك المعرفة العقلية - تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحسيات والتجرد للمعقولات . والتجرد الصوفي يؤدي - في نظر الغزالي - إلى زيادة التعمق الفكري بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس .

يروي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي عن الغزالي - عندما قابله في عام ٤٩٠ هـ وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف - قوله<sup>(٢)</sup> : « إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس

(١) فلسفة الغزالي للعقاد ص ٤ .

(٢) في كتابه القواصم والعواصم ( مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ ب و ٨ أ ) ( انظر مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٥٤٦ ) .

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

وفى ختام هذا الفصل يمكننا أن نجمل القول في العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالي .  
يسا إلى :

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

## ثانيا : العقل والنبوة

### ١ - إمكان النبوة :

- يرى الغزالي أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تنفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها<sup>(١)</sup> . ويوضح الغزالي<sup>(٢)</sup> إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز في مراحل تطوره العقلي درجات مختلفة للإدراك : الدرجة الأولى تتمثل في الإدراك عن طريق الحواس الخمس ، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز ، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور زائدة على المحسّات . وأخيراً الإدراك عن طريق العقل الذي يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأموراً أخرى لا توجد في مراحل التطور السابقة . وكما يعيل من يبلغ بعد درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته ، فكذلك ينكر بعض العقلاء مدركات النبوة . ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل المحض . يقول الغزالي في ذلك :

« وذلك عين الجهل : إذ لا مستد له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فيظن أنه غير موجود في نفسه ، والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال ، وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها ... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي ، يحصل فيه عين يصير بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »<sup>(٣)</sup> .

وفي حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضاً لا يستند استناداً كاملاً على البرهنة المنطقية ، إذ أن دليل إمكانها هو وجودها الواقعي . ولهذا يقول الغزالي : « دليل إمكانها وجودها »<sup>(٤)</sup> .

### ٢ - علاقة العقل بالوحي :

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

(١) المنقذ ١٣٧ ، ١٥٦ ، المشكاة ص ٧٧ ؛ المقصد ص ٧٨ وما بعدها ، إجماع العوام ص ٢٧٢ .

(٢) المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) المنقذ ص ١٣٧ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٨ .

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

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

« فاعلم أن السبب فيه ( أى فى إنكار العقل ) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات<sup>(١)</sup> ، وهو صنعة الكلام . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً . ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإننا نريد بالعقل ما يريد به عين اليقين ونور الإيمان ، وهى الصفة الباطنة التى تميز بها آدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور . وأكثر هذه التخييلات إنما نارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ<sup>(٢)</sup> . »

والغزالي يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستنتاج الخاطئ الذى يتمثل فى اعتبار العقل من بادية الأمر مجرد ملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين . ويشير الغزالي إلى أن مثل هذه السمسطات تحد طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا يتكيفون طريق الحقيقة .

ولكن الغزالي - الذى يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطقاً لتفكيره وفلسفته - قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكاً مجرداً عن التأثير بأية أحكام سابقة ، تلك الحقيقة التى يرى أن السبيل إليها ميسر للإنسان بواسطة العقل . وبناء على ذلك فإن العقل هو أيضاً سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين . يقول الغزالي :

« فالعقل كالأس والشرع كالبناء<sup>(٣)</sup> ، وكل منهما يكمل الآخر ، ولا يمكن فصلهما

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

(٢) الإحياء ١ / ٩٤

(٣) معارج القلس ص ٥٩

عن بعضهما ، تمامًا مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما لذاته ، ومجالات الدين والعقل تتأخم بعضها بعضًا مثل البناء والأساس أيضًا . ومهمة العقل تتمثل فى قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفى ذلك يقول الغزالي : « وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ونفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهم ما يليقه الطيب إليه ،<sup>(١)</sup> .

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

أولاً : مهمة إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة .

ثانيًا : مهمة القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

### ٣ - أنواع العلم :

يحدد الغزالي مجالات كل من الدين والعقل من خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على النحو التالى<sup>(٢)</sup> :

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

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

(ج) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معاً<sup>(٣)</sup> .

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

د ... ( معرفة ) حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته . فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع<sup>(٤)</sup> .

(١) المُقَدِّم ص ١٤٦ وما بعدها

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧

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

( أ ) مسائل دنيوية بحتة .

(ب) مسائل دنيوية يمكن بحثها أيضًا بواسطة العقل الفطرى .

(ج) مسائل تعل عن طريق التفكير الحائض .

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧

ومن هذا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته - بناء على رأى الغزالي - عن طريق العقل .

أما العلم الذى يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضاً أن يحصل على شرعيته - إلى حد ما - عن طريق العقل ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضاً ولا يجوز أن يكون مستحيلاً فى نظر العقل . وعلى العقل أن يلتزم التزاماً مطلقاً بالحقائق الدينية التى وردت عن طريق « السمع » طالما أن العقل لا يرى استحالتها . وفى ذلك يقول الغزالي :

« فإن كان العقل مجزواً له وجب التصديق به قطعاً »<sup>(١)</sup> .

فإذا رأى العقل استحالة ما عرف عن طريق السمع وحده فيجب تأويله تأويلاً يتفق مع العقل .  
« وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور أن يتضمن السمع على قاطع مخالف للمعقول »<sup>(٢)</sup> .

« وعلى الجملة : فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتبنيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد »<sup>(٣)</sup> .  
أما أن العقل والوحى لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر ، فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة . فالعقل - فى نظر الغزالي كما سبق أن بينا - « أنموذج من نور الله »<sup>(٤)</sup> والوحى صادر من عند الله : فمصدرهما واحد ، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف :

« فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان ، بل متحدان »<sup>(٥)</sup> .

#### ٤ - العلم والاعتقاد :

وإذا كان الأمر كذلك - كما بينا - فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت<sup>(٦)</sup> - والتى يقول فيها : « لقد اضطررت أن أرفع المعرفة كي أحصل على مكان للإيمان » :

“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

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

(٣) معارج القلس ص ٦١ ؛ انظر أيضاً ص ١٦١ وكذلك العوام ص ٢٧١ وما بعدها

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٥) معارج القلس ص ٦٠ .

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

على رأى الغزالي فى العلاقة بين العقل والوحى<sup>(١)</sup> .

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

« فإن لنا معياراً فى التأويل ، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك »<sup>(٢)</sup> .

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

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

« وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض ، فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض فى الدين فيتحير به ، فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين »<sup>(٣)</sup> .

(١) لقد فعل ذلك Obermann فى بحثه عن مشكلة الميية عند العرب المشهور فى

WZKM Bd. 29, Wien 1915 p. 333

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

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٣

(٣) الإحياء ٣ / ١٧

وهكذا نرى أن فكر الغزالي يمثل وحدة متماسكة ؛ وسيطر في كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان . وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه ؛ وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معا ، وإلا كان جاهلاً أو مغروراً - كما يقول الغزالي :

« فالداعي إلى محض التقليد ( في الأمور الدينية ) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور »<sup>(١)</sup> .

---

(١) الإحياء ٣ / ١٦ .

## كلمة خامية

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

« وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة ، وإلى دركها طريق ، وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق »<sup>(١)</sup> .

ورأى الغزالي هذا بعيد كل البعد عن كل لون من ألوان الارتياحية ، كما أنه بعيد أيضًا عن كل تفاؤل معرفي . فقد كان الغزالي على وعي تام بالصعوبات الكثيرة التي تواجه كل باحث عن الحقيقة . وفي ذلك يقول :

« فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر ، وأكثر الأبصار مظلمة والعوائق الصارقة كثيرة ، والمشوشات للنظر مظهارة »<sup>(٢)</sup> .

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

« وقد انقسموا إلى فرقتين : فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فتحقدها يقينًا . يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم ، وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا أن ما في الناس فيه في الأكثر عمى ، ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس ... فهؤلاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون في القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه »<sup>(٣)</sup> .

(١) محك النظر في ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٣) محك النظر ص ٩٣ وما بعدها .

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

« وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تبنى على أدلة تحقيقها يستدعى تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين<sup>(١)</sup> ، فأين من يقوى ذهنه للاحواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها ؟ »<sup>(٢)</sup> .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فإن هناك - بناء على رأيه - طريقًا للعثور على الحقيقة . وهذا الطريق يؤدي أولاً إلى إرجاع كل شيء إلى أساسه الأول ، أى إلى المبدأ الأول للحقيقة ، ويؤدي - بعد الشك الفلسفي المطلق في إمكان المعرفة - إلى شرعية العقل . وقد سلك الغزالي هذا الطريق للوصول إلى مبدئه الفلسفي ، وعرضه كمنهج عام يستطيع أن يسلكه كل باحث جاد عن الحقيقة .

إن المضي في طريق المعرفة الذى سلكه الغزالي ودعا إليه ، لا يمكن فهمه فهمًا سليمًا ، وتبريره تبريرًا كافيًا إلا من خلال مبدئه الفلسفي ؛ فالمعارف العقلية - وكذلك المعارف الحسية - لم تعد مجالًا للشك لديه ، وذلك لأن العقل قد حصل عن طريق المبدأ الفلسفي على شرعيته الفلسفية . ويستطيع العقل الآن - معتمداً في سيره على المعارف الأولية وبمساعدة القياس والحدس - أن يمضى قدماً وأن يصل أيضاً إلى مجال المسائل الميتافيزيقية . والعقل هنا لديه القدرة - من حيث المبدأ - على التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية ، إذا استوفى شروط التجرد من التصورات الحسية والوهمية بعد استمداد مناسب وممارسة كافية للمعارف العقلية الخاصة .

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

لقد استخدم الغزالي في نقطة هامة من عرضه لمشكلة المعرفة - وذلك في بداية فكرة المتفلسف (في الشك المنهجي) ، وكذلك أيضاً في قمة هذا الفكر (عند تناوله لموضوع النبوة) - استخدام استدلالاً تمثيلاً (argumentatio analogica) يقول باحتمال وجود طور للمعرفة فوق العقل<sup>(٣)</sup> ؛ وفى كل حالة من هاتين الحالتين يحصل هذا الاستدلال التمثيلي على قيمة تختلف تماماً عن الحالة الأخرى ، وفى هذا تتمثل الأهمية التى يجب أن نبرزها في هذا الصدد :

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

(٢) محك النظر ص ٩٤ انظر فى ذلك أيضاً أقوال ديكارت الماثلة لما يقوله الغزالي هنا فى : ATIX p. 6f. ATX

p. 379f.

(٣) راجع فصل المعرفة العقلية وفصل العقل والنبوة .

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

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

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

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

obeikandi.com

## الكشاف العام

### ١ - الأعلام

|                             |                                            |
|-----------------------------|--------------------------------------------|
| بلاينيوس ٤٢                 | إبراهيم « عليه السلام » ٥٢                 |
| بنزك ٧١                     | إبراهيم « بن محمد عليه الصلاة والسلام » ٢٧ |
| بوزورث ٤١                   | إبراهيم مذكور ٤٤ ، ٤١                      |
| بويتندك ٧٦                  | إحسان العمدة ٤١                            |
| البيهقي ٣٣ ، ٥٧             | أحمد بن حنبل « الإمام » ٢٧                 |
| الترمذي ٢٧ ، ٢٩             | أحمد شلي ١٥                                |
| توماس الأكويني ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣ | أحمد فؤاد الأهواني ١٣ ، ١٤١                |
| الجاحظ ٢٦                   | أنحو « الإمام الغزالي » ٥٦                 |
| جاكوب جوليوس ١٣             | أرسطو ١٦ ، ١٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٨          |
| جميل صليبا ٢٣ ، ١٤١         | إسبينوزا ١٤ ، ٤٤                           |
| الجندی ٥٩                   | إسماعيل البيطار ٤٠                         |
| جند يسالينوس ٤١             | أفلاطون ١٧ ، ٥١ ، ٦٨                       |
| جوتيه ٣٦                    | ألبرت الكبير ٤٠ ، ٤١                       |
| جولد تسيهر ١٧ ، ٥١ ، ٥٣     | أمين محمود الشريف ٣٧                       |
| جون لوك ١٣٦                 | أنس بن مالك ٣٣                             |
| جيروم دي موارفي ٤١          | أنسلم « القديس » ١٠٤                       |
| الحاكم ٥٧                   | أنطون اشيتالر ١١                           |
| ابن حزم ٣٤                  | أنيس فريجة ٣١                              |
| حسين مؤنس ٤١                | أوغسطين ١٧ ، ٤١ ، ٥٢                       |
| حي بن يقظان ٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩  | ابن باجه ٣١                                |
| ابن خلدون ٣٨ ، ٤٥ ، ٥٧      | باسكال ٤٢ ، ٨١                             |
| الخوارزمي ٣١                | البخاري ٢٧ ، ٣٣                            |
| خوجه زادة ١٤١               | بقراط ٦٨                                   |
| دانس سكوت ٤٠                | أبو بكر الرازي ٣١                          |

أبو داود ٥٧

دفيد هيوم ١٤ ، ٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٢

دومينيك جونديسالفني ٤٠

ديور ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨

ديكارت ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ،

١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ،

٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ،

٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢ ،

٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

٨٩ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

٩٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،

١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٦٢

دي لاسي أوليري ٤٩

دي ليفنيوس ١٣

ريموند مارتين ٤٢

راينهارد لاوت ١١

ابن رشد ١٨ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ،

٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٣

رمضان عبد التواب ١١

روجر بيكون ٤١

أبو ريده ١٨ ، ٣٧

رينان ١٨ ، ٤٤ ، ١٤١

زكي مبارك ١٥ ، ٩٩

زكي نجيب محمود ٢٥ ، ٣١

سقراط ٦٨

سلفادور غوث نوغالس ٤١ ، ٤٣

سليمان ديا ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٥١

سيد أمير علي ٣٧

ابن سينا ١٤ ، ١٧ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤١ ،

٥١ ، ٥٢

شاخت ٤١

الشاطبي ٢٧

الشافعي ٣٣

الشهرستاني ٢٣

صاعد بن أحمد ٢٣

ابن طفيل ٣١ ، ٣٥ ، ١٤٩

الطوسي ١٥١ ، ١٥٢

عادل زعير ٤٤

عباس محمود العقاد ٢٥ ، ٣٢ ، ٥٤ ، ١٤٢ ،

١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٣

ابن عبد البر ٣٢

عبد الحليم محمود ١٠٠ ، ١٤٨

عبد الرحمن بدوي ٥٨ ، ١٥٣

عبد الصمد الشاذلي ١٢ ، ١٣

عبد الكريم العثمان ٥٦ ، ١٠٠

عبد الله بن عمر ٣٣

عبد الله بن عمرو بن العاص ٣٣

عبد الله بن المبارك ٣٣

عبد الشعال ٢٢

عثمان أمين ٤١ ، ٦٥ ، ٩٩ ، ١١٧

عثمان الكماك ١٢ ، ٤١

ابن عربي ١٤ ، ١٤٦

ابن عساكر ٢٨

أبو العلا عفيفي ١٧ ، ١٥٢

أبو العلا المعري ٥٥

عماد الدين خليل ٣٨

عمر الخيام ٥٥

عمر فروخ ۹۷

عیسی الحلبي ۴۴ ، ۱۵۱

الغزالی ۳ ، ۵ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ،

۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۷ ،

۱۸ ، ۱۹ ، ۲۶ ، ۳۱ ، ۳۶ ، ۴۲ ،

۴۳ ، ۴۴ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ،

۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ،

۵۷ ، ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۳ ، ۶۴ ،

۶۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ،

۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ،

۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۲ ،

۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ،

۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴ ،

۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ،

۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ،

۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ ،

۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ،

۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ،

۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ،

۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ،

۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵ ،

۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ،

۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ،

۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ،

۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ،

۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ،

۱۶۳

الفارابی ۳۱ ، ۳۵ ، ۴۱ ، ۵۱ ، ۵۲

فرانتز روزنتال ۳۱

فریدریک الثاني ۴۰

فیرشته ۸۱ ، ۸۶

فیلون ۵۲

ابن قتیبة ۳۳

کارادی فو ۴۱ ، ۹۹

کارل بروکلمان ۵۸

کامل عیاد ۱۴۱

کریستوف فون فولتسوچن ۱۲

الکندی ۳۱ ، ۳۴

کوبرنک ۶۸

ابن ماجه ۲۹

ماکدونالد ۹۹ ، ۱۰۲

ماکس هورتن ۹ ، ۱۸ ، ۵۱ ، ۶۱

مانفرد ۴۰

محمد إقبال ۳۲ ، ۳۸ ، ۱۴۷

محمد البهی ۵ ، ۹ ، ۱۰ ، ۳۰

محمد عبد الله دراز ۲۴

محمد عبده ۲۸ ، ۳۶

محمد عبد الهادی ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۷ ، ۱۴۶

محمد کمال جعفر ۳۰

محمد يوسف موسى ۳۴ ، ۳۶

محمود حمدي زقروق ۱۰ ، ۱۴

محمود الخضيرى ۶۴

محمود فهمي حجازى ۱۱

مرسين ۸۷ ، ۱۴۵

ابن مسكويه ۳۴

مسلم ۲۷

مصطفى البابی الحلبي ۳۶ ، ۴۴

مصطفى عبد الرزاق ۲۳ ، ۳۳

معاذ بن جبل ۳۲

موسى « عليه السلام » ۵۲

هلموت ريتز ١١٠  
هيراكليت ٨٢  
وليم الإفرنى ٤٢

موسى بن ميمون ١٤ ، ٤٤  
مونتيني ٧٠  
نجيب بلدى ٦٤  
نظام الملك ٥٦

## ٢ - الأماكن الجغرافية

خراسان ٥٦  
دار إحياء العلوم ٢٨  
دار الشروق ٣١ ، ٢٥  
دارالفكر العربى ٣٤  
دار القلم ٢٤  
دار الكتاب العربى ٢٥  
دار الكتاب اللبنانى ٢٣  
دار الكتب المصرية ١٥٣  
دار المعارف ٤١ ، ١٠٠ ، ١٥٠  
دار المعرفة ٢٧  
دمشق ٤٩ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ١٤١  
دوسلدورف ١١٠  
ريوريج ١٢  
سوق الأخرس ١٧  
الشرق ١١ ، ١٨ ، ٣٧  
صقلية ٣٩  
الصين ٢٣  
طليطلة ٣٩  
طوس ٥٦ ، ٥٧  
عناية ١٢  
العرب ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٤٠  
فرنسا ١٣ ، ٤٤  
القاهرة ١٥ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ،

الأزهر ١٠ ، ٢٦ ، ٥٤ ، ١١٠  
أسبانيا ٣٩ ، ٤٠  
الإسكندرية ٣٥  
إفريقيا ١٧  
المانيا ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٥٤  
الأندلس ٢٣  
أوروبا ١٤ ، ١٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ،  
٣٤ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥  
إيطاليا ٣٩ ، ٤٠  
باريس ١٢ ، ١٣ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٦٤ ، ٩٩  
بالرمو ٤٠  
البصرة ٤٤  
بغداد ٥٦  
بولونيا ٤٠  
بيروت ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٥١ ،  
٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١  
توس ٣٧ ، ٤١  
جرجان ٥٦  
الحرائر ١٢ ، ١٧  
حوتنج ١٢  
الخرميين ٥٦  
رييك « جامعة » ١٣  
خانقاه الصوفية ٥٧

المكتبة السلفية ٣٢  
المكتبة المحمودية ٢٦  
مكتبة النهضة المصرية ١٥ ، ٢٣ ، ٣٣  
المكتبة الوطنية ١٢ ، ١٣  
مكتبة وهبة ٣٠  
مكة ٥٦  
ميونخ ١٠ ، ١١ ، ٥٤  
ناپولي ٤٠  
نيسابور ٥٦  
هولندا ٣١ ، ١١٠  
اليمن ٣٢  
اليونان ٥٢

٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٢ ،  
٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٤ ،  
٦٨ ، ٩٩ ، ١٥٢  
القدس ٥٦  
كلية اللغة العربية ١١٣  
الكويت ٢٤ ، ٤١  
لیدن ١٣ ، ١١٠  
مجمع اللغة العربية ٩٥  
المدرسة النظامية ٥٦  
المدينة المنورة ٣٢ ، ٥٦  
مكتبة الأنجلو ٤١ ، ١٤٩  
المكتبة التجارية ٣٦  
مكتبة الجندي ٥٨ ، ٧٣ ، ١١١  
مكتبة دار العلوم ٣٠

### ٣ - الطوائف والأجناس

الصوفية ٦ ، ١١ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٦ ،  
٣٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٧ ،  
٩٣ ، ١٠٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،  
١٥٣  
العرب ١٧ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٥٠ ،  
٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ١٥٩  
الفرس ٣٧  
الفرنسيون ١٣  
القرامطة ٥٣  
القرمطية ٥٣  
الكلدانيين ٢٣  
المتكلمون ٥ ، ١٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ،  
٦٧ ، ١٠٨  
المحمرة ٥٣

الإسماعيلية ٥٣  
الإغريق ٥ ، ١٦  
اللاتين ٤٠ ، ٤١  
البابكية ٥٣  
الباطنية ٥ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ٦٦ ،  
١٥٩  
التعليمية ٥٣  
الحرمدنية ٥٣  
الحرمية ٥٣  
الروم ٣٧  
السبعية ٥٣  
السنة ٤٢  
الصائبة ٢٣

المسيحيون ٣٩ ، ٤٣ ، ٦٨  
المغاربة ٤٢  
اليهود ١٧ ، ٤٢

المستشرقون ٩ ، ١١ ، ٦٦  
المسلمون ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٩ ،  
٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ،  
٤٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٤١

#### ٤ - الآيات

سورة الزخرف ٣٠  
سورة فصلت ٢٥  
سورة القصص ٢٣  
سورة المائدة ٢٧  
سورة المملك ٣٦  
سورة المنافقون ٢٨  
سورة النحل ٣٧

سورة الأحزاب ٢٤  
سورة الإسراء ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠  
سورة الأعراف ٢٦  
سورة الأنعام ٣١ ، ٩٣  
سورة البقرة ٢٤  
سورة الجاثية ٢٤ ، ٣٠  
سورة الحجرات ٣٨  
سورة الرعد ٢٩ ، ٤٥

#### ٥ - الأحاديث

إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ٢٧  
الحكمة صالة المؤمن ٢٩  
طلب العلم فريضة على كل مسلم ٢٩  
لا تكونوا إمعة ٢٧

إذا سألت فاسأل الله ٢٧  
اطلبوا الخواص بعرة النفس ٢٨  
أعمل لديك كائنك تعيش أبداً ٣٣  
إن الله تعالى يعث لهذه الأمة ٥٧

#### ٦ - الأشعار

وكان ما كان ١٤٩

#### ٧ - الكتب الواردة في النص

الأخلاق عند الغزالي ١٥ ، ٩٩  
إخوان الصفا ٤٤  
الأربعين في أصول الدين ١١١ ، ١١٤  
الاعترافات ١٧  
الاقتصاد في الاعتقاد ٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٨٤ ،  
٨٥ ، ٩٣ ، ١١٢ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

إنحاف السادة المتقين ٥٧  
إحصاء العنوم ٤١  
الإحياء ٦ ، ٨ ، ٣٦ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٢ ،  
١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،  
١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ،  
١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠

١٥٨ ، ١٥٧

أيها الولد ٧٩

بداية الهداية ٥٩

بيان العلم وفضله ٣٢

تاريخ الأدب العربي ٥٨

تاريخ ابن عساكر ٢٨

تاريخ الفكر الإسلامي ٣٦

تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٣

تاريخ الفلسفة العربية ٢٣ ، ٦٥

تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨ ،

٣٩ ، ٤٠ ، ١٤٦

تاريخ فلسفة المسلمين ٩٩ ، ١٠٢

التأملات ١٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٣ ،

٧٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ،

٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٧ ،

١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

تجديد الفكر العربي ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ١٤٧ ،

١٤٨

تراث الإسلام ٤١ ، ٤٢

التفسير الإسلامي للتاريخ ٣٨

التفكير فريضة إسلامية ٢٥ ، ٣٠

تمهيد لتاريخ الفلسفة ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥

تهافت الفلاسفة ١٦ ، ١٧ ، ٤٢ ، ٥١ ، ٥٢ ،

٥٩ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ١٠٠ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦

الجامع العوام ١١٠ ، ١٥٥ ، ١٥٧

أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة

لميلاده ٥٢ ، ٩٧

حضارة العصر الحاضر ١٧

الحقيقة في نظر الغزالي ١٧

حي بن يقظان ١٤٩

دائرة المعارف الإسلامية ١٠٢

دراسات إسلامية ٢٤

دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ٢٣

الدره الفاخرة ٥٩

دلالة الحائرين ٤٤

ديكارت ٦٥ ، ١٢١

رسالة التوحيد ٢٨ ، ٣٦

الرسالة اللدنية ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١

رسائل الكندي ٣٥

ابن رشد والرشدية ٤٤ ، ١٤٦

روح الإسلام ٣٧

الزهد ٣٧

سلسلة عالم المعرفة ٤١

سيرة الغزالي وأقوال السابقين ٥٦ ، ١٠٠

طبقات الأمم ٢٣

الطعنة التجلاء ضد المغاربة واليهود ٤٢

عالم الفلسفة ١٣ ، ١٤١

غريب الحديث ٣٣

فصل المقال ٣٥ ، ٣٦

فضائع الباطنية ٥٣ ، ١٥٩

الفكر الإسلامي ١٥ ، ٣٩

الفكر العربي ومركزه في التاريخ ٤٠ ، ٤١ ،

٤٢

فلسفة الأخلاق ٣٤

فلسفة الإسلام ١٨

الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر

الغرب ٤١ ، ٤٣

الفلسفة الإسلامية واليهودية ١٧

فلسفة الغزالي ٥٤ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٦

فى الفلسفة الإسلامية ٤٤

القسطاس المستقيم ٥٣ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٧٦

القصور العوالم ٥٩ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٤٨

القواصم والقواصم ١٥٣

قواعد لهداية العقل ٧٣ ، ٨٣

القواعد العشرة ١٤٧

القيم ١٢١

الكندى وفلسفته ٣٤

كيمياء السعادة ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١٤٧ ، ١٤٨

اللمع ١٥٢

مبادئ الفلسفة ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤

محك النظر ٦٠ ، ٦١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٢ ،

١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٦١ ، ١٦٢

المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ٣٦

المستقصى ٦٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١١٣ ،

١١٥ ، ١٣٨

مشكاة الأنوار ١٧ ، ٢٦ ، ٦١ ، ٨٠ ، ١٠٨ ،

١٠٩ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٣ ، ١١٦ ،

١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٢ ،

١٥٨ ، ١٥٥

المصنوع به على غير أهله ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١٥٨

معارج القدس ٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٧٩ ،

١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٦ ، ١٦٠ ،

المعارف العقلية ٧٧ ، ٧٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ،

١١٥ ، ١٣٦

معارج السالكين ٣ ، ١٩ ، ٧٣ ، ١١١

معيان العلم ٦٠ ، ٦٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ،

٨٧ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،

١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٦

مفهوم الوحي ٣٧

مقاصد الفلاسفة ٥٩ ، ٦٠ ، ١٤٠

مقال عن المنهج ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٥

المقدمة « لابن خلدون » ٣٨ ، ٥٨

المقصد الأسنى ٥٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٤٥ ، ١٥٥

المثل والنحل ٢٣

مناهج العلماء ٣١

المنقذ من الضلال ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ،

٢٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ،

٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٠ ،

٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٣ ، ٨٥ ،

٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ،

٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ،

١١١ ، ١١٢ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،

١٤٩ ، ١٥١

مناهج العابدين ٥٩ ، ٨٣

المنهج الفلسفى ١٠ ، ١١ ، ٧٤

المواقفات ٢٧

مؤلفات الغزالي ٥٨

ميزان العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠ ،

٧٣ ، ٧٨ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١٥٠

هجوم النشقيين ٣١ ، ٣٢ ، ٣٧

## المراجع<sup>(١)</sup>

### (أ) مراجع عربية :

- ابن خلدون : المقدمة . بيروت ١٩٠٠ م
- ابن رشد : تهافت التهافت (فى مجموع يضم : تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت الفلاسفة لخواجه زاده) طبع مصطفى الباي الحلبى ١٣٢١ هـ .
- ابن طفيل : حى بن يقظان تحقيق د . عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية .
- أبو حامد الغزالي : فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ م .
- أحمد فؤاد الأهواني ( د ) : فى عالم الفلسفة . القاهرة ١٩٤٨ م .
- الزبيدي : إتحاف السادة المتقين فى ١٠ أجزاء ، القاهرة ١٣١١ هـ
- زكى مبارك ( د ) : الأخلاق عند الغزالي . القاهرة ١٩٢٤ م
- سليمان دنيا ( د ) : الحقيقة فى نظر الغزالي دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ م
- عباس محمود العقاد : فلسفة الغزالي . من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠ م .
- عباس محمود العقاد : ابن رشد . دار المعارف بالقاهرة ( سلسلة نوابغ : الفكر العربى رقم ١ ) .

- عبد الرحمن بدوى ( د ) : مؤلفات الغزالي القاهرة ١٩٦١ م .
- عبد الكريم العثمان ( د ) : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ م
- عثمان أمين ( د ) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ م .
- الغزالي : إحياء علوم الدين . فى ٤ أجزاء . طبع مصطفى الباي الحلبى . القاهرة ١٩٣٩ م .
- الغزالي : المنقذ من الضلال . دمشق ١٩٣٤ م
- الغزالي : تهافت الفلاسفة . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ م .
- الغزالي : معيار العلم . تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م .
- الغزالي : محك النظر . بيروت ١٩٦٦ م .

---

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

الغزالي : مشكاة الأنوار . تحقيق د . أبو العلا عفيفي . القاهرة ١٩٦٤ م .  
الغزالي : المستصفى من علم الأصول : فى جزئين القاهرة ١٣٢٤ / ٢٢ هـ .  
الغزالي : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق ١٩٦٣ م .  
الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد . القاهرة ١٩٦٢ م .  
الغزالي : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ م .  
الغزالي : ميزان العمل . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٤ .  
الغزالي : فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ م .  
الغزالي : مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١ م .  
الغزالي : كيمياء السعادة ( فى مجموع يضم المنقذ من الضلال ورسائل أخرى ) مكتبة الجندى بدون تاريخ .

الغزالي : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة ( بدون تاريخ )  
الغزالي : القسطاس المستقيم . تحقيق الأب فيكتور شلحت - بيروت ١٩٥٩ م .  
الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .  
الغزالي : جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .  
الغزالي : معراج السالكين ( ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالي . مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ ) .

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

الغزالي : الأربعين فى أصول الدين . مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٣ هـ .  
الغزالي : رسالة فى بيان معرفة الله ( مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده ) تحت Or. 177 (7)

#### (ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ م .  
ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥١ م .

ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ م .  
ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيرى . دار الكاتب العربى بالقاهرة  
١٩٦٨ م .

رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٦٧ م .  
كارادى فو : الغزالي . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٩ م .

### (ج) ترجمات ونشرات أجنبية لبعض كتب الغزالي :

- 1 - Das Elxier der Glückseligkeit. Übers. v. H Ritter Düsseldorf-köln. 1959.
- 2 - Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte Hrsg. V.I. Goldziher. Leiden, 1916.
- 3 - Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija. Im persischen Text herausgegeben und übersetzt von Otto Pretzl, München, 1933.

### (د) مراجع أجنبية :

- Abu Ridah, M.A.A.. Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid, 1952.
- Alquie, F.: Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956 ( German translation: Alquie, F., Descartes. Stuttgart 1962).
- Asin Palacios, M: Algazel. Dogmatica, Moral, Asctica.: Zaragoza 1901.
- Azkoul, K.: Al- Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss. Munchen, 1938.
- Boer, T. de: (1) Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd, Strassburg. 1894.
- (2) Geschichte der Philosophie im Islam' Stuttgart, 1901.
- Bouyges, M.: Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali Beyrouit. 1959.
- Brockelmann. C.: Geschichte der Arabischen Literatur: Bd. 1.2. Aufl., Leiden, 1943 und Suppl.- Bd. I, Leiden, 1937.
- Carra de Vaux: Gazali. Paris, 1902.
- Descartes, R.: (1) Oeuvres de Descartes. Adam & Tannery, Paris, 1987-1910.
- (2) Correspondance de Descartes. Publiee par Ch. Adam et G. Milhaud. Paris 1936. (German translations: Meiner - Verlag, Hamburg).
- Meditationen über die Grundlage der Philosophie. Übers. V.L. Gabe, 1960.
- Discours de la Methode. übers. V.L. Gabe. 1960.
- Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. v. A. Buchenau 1954.
- Die Prinzipien der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. 1955.

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

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

- Enzyklopädie des Islam: Leiden. 1913-34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München. 1965.

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

J. Obermann :

(1) Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Wien - Leipzig, 1921.

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

Renan, E.: Averroes. Paris, 1852.

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

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

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

## قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً : كتب :

- ١ - تمهيد للفلسفة ( الطبعة الخامسة ) دار المعارف ١٩٩٤ م .
- ٢ - المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ( الطبعة الرابعة ) - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٣ - مقدمة فى علم الأخلاق ( الطبعة الرابعة ) دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٤ - دراسات فى الفلسفة الحديثة ( الطبعة الثالثة ) - دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٥ - مدخل إلى الفكر الفلسفى ( مترجم عن الألمانية ) دار الفكر العربى ( الطبعة الثالثة ) ١٩٩٦ م .
- ٦ - ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى ( تحقيق ودراسة ) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .
- ٧ - الإسلام . فى مرآة الفكر الغربى ( الطبعة الرابعة ) دار الفكر العربى ١٩٩٤ م .
- ٨ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٩ - الإسلام فى تصورات الغرب - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٠ - قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ م .
- ١١ - الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ( سلسلة قضايا إسلامية ) ١٩٩٤ م .
- ١٢ - مقدمة فى الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٣ - الدين والحضارة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٤ - الإسلام وقضايا العصر - القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٥ - من أعلام الفكر الإسلامى الحديث - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٦ - الدين والفلسفة والتنوير - سلسلة أقرأ . دار المعارف ١٩٩٦ م .

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

ثانيًا : رسائل صغيرة :

١ - الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م

٢ - دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م ، ودار النشر ١٩٨٩ م .

٣ - الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م .

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

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

ثالثًا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ - في اللغة الألمانية :

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

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

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

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

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

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

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

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

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

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

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

(10) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.

محاضرة أُلقيت في المؤتمر الدولي بجامعة كوبنهاغن بألمانيا حول ( أوروبا والحضارة الإسلامية )

مايو ١٩٩٣ م .

(11) Jesus im Koran

محاضرة أقيمت في كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا . سبتمبر ١٩٩٣ م .

(12) Die Spiritualität im Islam.

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

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

بحث ألقى في المؤتمر الدولي لليونسكو حول ( إسهامات الأديان في ثقافة السلام ) في برشلونه بألمانيا . ديسمبر ١٩٩٤ م .

٢ - في اللغة الإنجليزية :

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

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

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

٣ - في اللغة الإندونيسية :

١ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . ترجمه إلى الإندونيسية تاج الدين عبدالله موسى - بانجيل - إندونيسيا . بتصریح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر ( صاحبة امتياز الطبعة الأولى ) . ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية .

٢ - المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت

٤ - في اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplamasinin. Arka Planı, Izmir. 1993.

٥ - في اللغة الفرنسية :

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

محاضرة أقيمت في الأصل بالعربية في مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون في باريس . يونيو ١٩٩٤ م .

رابعا : أعمال مشتركة :

١ - محاضرات في فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثاني : العالم الشرقي ( ترجمه

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

٢ - الاشتراك في ترجمة كتاب بروكلمان ( تاريخ الأدب العربي ) بتكليف من  
المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة:  
١٩٩٣ م - ١٩٩٥ م .

٣ - مراجعة وتقديم كتاب : الإسلام والمسيحية من تأليف أليكسي جورافسكي - سلسلة  
عالم المعرفة . الكويت ١٩٩٦ م .