

الفصل الثاني

حدود العقل في الفكر الإسلامي

قد رأينا بعض عطاء الفلسفات الغربية في موضوع المعرفة وحدودها. والآن سنرى بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه القضية. وهو - في الواقع - إنتاج واسع، لا يمكن الإحاطة في هذا الكتاب حتى بمعالمه، ناهيك عن تفاصيله. وذلك لغنى التأليف في الحضارة الإسلامية، وتنوعه، ولكثرة ما كان بها من أهل الفكر والفلسفة والكلام... الذين تعرضوا لهذا الموضوع - قصداً أو عرضاً -؛ حتى إنني - مثلاً - قدّرت أنه يجب قراءة حوالي عشرة آلاف صفحة - قراءة تحقيق وتدقيق - من تراث مفكر إسلامي واحد، هو: ابن تيمية، وذلك في سبيل إنجاز دراسة «كاملة» لموقف هذا العَلم من العقل وطبيعته وحدوده وعلاقته بالغيب... وقل مثل ذلك «أو بعضه» عن أعلام آخرين كالباقلاني والجويني والاسفرائيني وعبد القاهر البغدادي وعبد الكريم الشهرستاني وابن حزم وابن رشد والقاضي عبد الجبار والبيروني وأبي حيان التوحيد وابن القيم... وغيرهم كثير. لهذا اضطررت إلى الاختصار على دراسة آراء اثنين من المفكرين الإسلاميين في موضوعنا هذا، قصدت أن يكونا من مشارب مختلفة... وبرغم هذا جاءت هذه الدراسة مختصرة. ولكن ما لا يدرك كله، لا يترك جله.

الغزالي

للغزالي تأليف صغير سمّاه «المنقذ من الضلال». ولكنه - بحق - تأليف مهم ورائد في موضوعه. فهو نمط من التأليف غير معهود، بل هو نادر في

العصور السابقة. إذ الكتاب عبارة عن سيرة ذاتية، بل عن نوع خاص منها هو السيرة الفكرية... يحكي فيها الغزالي قصته في البحث عن الحقيقة، وكيف انطلق من الشك، وأخذ يدرس تفكير جميع الطوائف دراسة نقد وتمحيص... ثم كيف انقلب شكه يقيناً، واهتدى إلى الطريق الصواب... وفي ثنايا هذه الحكاية الفريدة من نوعها - حتى في تراثنا الإسلامي - يبسط الغزالي كثيراً من آرائه ونظرياته في طبيعة العقل ومجال عمله وحدوده، وعلاقته بالغيب. لهذا لم أر شيئاً أفيد من عرض هذه السيرة العلمية، وبأسلوب الغزالي نفسه، الواضح والقوي والمميز... ثم بعد ذلك أدرس آراء أخرى للغزالي لم يذكرها - أو لم يفصلها - في كتابه «المنقذ».

سيرة الغزالي الفكرية

«سألتني أيها الأخ في الدين أن.. أحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق... وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودتي نيسابور بعد طول المدة، فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك...».

البحث الدؤوب عن الحقيقة⁽¹⁾

اعلموا... أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي، و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.. ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ - قبل بلوغ العشرين - إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أفتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن

(1) أكثر هذه العناوانات من وضعي، وبعضها في الأصل.

ومبتدع. لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيثي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد شرة⁽¹⁾ الصبا. 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. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ يقول: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»⁽²⁾. فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات.

نوع اليقين المطلوب

فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يُكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك. بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم

(1) أي نشاط الصبا والشباب.

(2) رواه الشيخان.

أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا⁽¹⁾.

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 يقيني.

شك الغزالي، وأطواره

ثم فتشّط عن علمي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات. قلت: الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أنقضي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات - من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أماني أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟

نقد المعرفة الحسية

فأقبلت بجهد بليغ أنأمل في المحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة. ثم بالتجربة والملاحظة 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 صغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكديباً لا سبيل إلى مدافعته.

قصور العقل بدوره

فقلت: قد بطّلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات

(1) يعني أن اليقين المطلوب يكون أقوى من العادة ومن الحس، حتى لو وقع تضاد - كما في حالة خرق العادة - أخذنا بهذا اليقين.

التي هي من الأوليات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات. وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالمنام.

المنام مثال لطور وراء العقل ودليل عليه

وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتخيّل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك في تلك الحالة فيها. ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم - إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالاً لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، لعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن. ويقال له عند ذلك: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾... (1) والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجِدِّ في الطلب (2). حتى ينتهي إلى طلب ما

(1) راجع في هذا - وفي تخريج النصين -: مبحث حكمة الموت بالفصل الأخير من هذا الكتاب.

(2) كذا بالأصل، والمعنى أن الغزالي جدَّ في طلب اليقين حتى حاول أن يبلغ في ذلك الكمال، وذلك حين شك في الأوليات نفسها.

لا يُطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب.

تحديد أصناف الباحثين عن الحقيقة

انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1. المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.
 2. الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
 3. الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
 4. الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.
- فقلت في نفسي: الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى في دَرَك الحق مَطْمَع...

علم الكلام: مقصوده وحاصله

ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحَصَلتْه وعقَلتْه، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة... فقد ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرَّكَ دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.

البحث في الفلسفة

ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة؛ وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى

يساوي أعلمهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، فإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً. ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك.

ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - حيث اشتغلوا بالرد عليهم - إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يُظن الاغترار بها بغافل عامي، فضلاً عما يدعي دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية. فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم في الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو⁽¹⁾ بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد.

فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخيل اطلاعاً لم أشك فيه. فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم...

أصناف الفلاسفة

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

- **الصنف الأول: الدهريون.** وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان. كذلك كان، وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة.

- **الصنف الثاني: الطبيعيون.** وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة

(1) أي مبتلى.

وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا. فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر والقيامة والحساب. فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام...

- **الصنف الثالث: الإلهيون.** وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس؛ وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنصح لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحتهم ما أغنوا به غيرهم، ﴿وكفى الله المؤمنين القتال﴾ بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم. إلا أنه استبقى أيضاً من ردائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها.

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين⁽¹⁾، ينحصر في ثلاثة أقسام:

1. قسم يجب التكفير به.
2. وقسم يجب التبديع به.
3. وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

(1) يعني الفارابي وابن سينا، فهما أهم ممثلي الفلسفة اليونانية إلى زمان الغزالي.

الغزالي يقسم علوم الفلاسفة إلى أنواع، لكل نوع حكم خاص

اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية.

1. أما الرياضية، فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان:

الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسُن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن، فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم...

الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن يُنصر بإنكار كل علم منسوب إليهم. فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سَمِعَ من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فيزداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عَظُمَ على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية...

2. وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه... وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات.. فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل

المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار. نعم، لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل...

3. وأما علم الطبيعيات، فهو يبحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة، كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة، كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة، وأسباب استحالة مزاجه. وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة»؛ وما عداها مما يجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها، وأصل جملتها: أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها...

4. وأما الإلهيات، ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفنا كتاب «التهافت». أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: أ - إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لاجسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به. ب - ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات. وهذا أيضاً كفر صريح. بل الحق أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾. ج - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته. فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. وأما ما وراء ذلك من نفيعهم الصفات وقولهم إنه عليم بالذات، لا بعلم زائد على الذات، وما يجري

مجراه فمذهبههم فيه قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك...

5. أما السياسيات، فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

6. وأما الخلقية: فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها. وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى... وقد انكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا بها. فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويح باطلهم. ولقد كان في عصرهم، بل في كل عصر جماعة من المتألهين، لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم... وكانوا في سالف الأزمنة، على ما نطق به القرآن. فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل وآفة في حق الراد: أ - أما الآفة التي هي في حق الراد فعظيمة. إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدوناً في كتبهم، وممزوجاً باطلهم، ينبغي أن يهجر ولا يذكر، بل ينكر على كل من يذكره، لأنهم إذ لم يسمعه أولاً إلا منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل، لأن قائله مبطل... وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق... ب - آفة القبول: فإن من نظر في كتبهم (كإخوان الصفا وغيره)، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسناها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به...

تحول الغزالي إلى دراسة الباطنية وآرائها

ثم إنني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف ما يزيّف منه، علمت أن ذلك أيضاً غير وافٍ بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً

بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جمع المعضلات. وكان قد نبغت نابغة التعليمية⁽¹⁾ وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق. عنّي لي أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما في كتبهم.. فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم. وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر لا على المنهاج المعهود من سلفهم فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً مقارباً التحقيق، واستوفيت الجواب عنها؛ حتى أنكر عليّ بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم، وقال: هذا سعي لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار - من وجه - حق... ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت، فالجواب عنها واجب. ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية، نعم ينبغي ألا يتكلف إيرادها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إليّ بعد أن كان قد التحق بهم، وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم... فلم أَرْضَ لنفسي أن يظن في الغفلة عن أصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أي وإن سمعتها لم أفهمها، فلذلك قررتها. والمقصود أنني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان. ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان. والحاصل: أنه لا حاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم. ولولا سوء نصره الصديق الجاهل، لما انتهت تلك البدعة - مع ضعفها - إلى هذه الدرجة... بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم، وأنه لا بد وأن يكون المعلم معصوماً، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه الصلاة والسلام، فإذا قالوا: هو ميت. فنقول: ومعلمكم غائب. فإذا قالوا: معلمنا قد علّم الدعاة وبثهم في البلاد وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل. فنقول: ومعلمنا قد علم

(1) شهد عصر الغزالي - والقرن الذي قبله - ظهور المذهب الباطني، وأهم فروعه هو التشيع الإسماعيلي والذي نجح في تأسيس الدولة العبيدية بمصر، وما حولها. ويؤمن الإسماعيلية باستمرار الإمامة، وبأن المرجع في كل شيء هو الإمام المعصوم، فهو المعلم الواجب الاتباع. ولا تزال من هذه الطائفة بضعة ملايين بآسيا.

الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم، إذ قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا يضر غيبته... فإن قال: «ادعيت أنك ترفع الخلاف بين الخلق، ولكن المتحير بين أهل المذاهب المتعارضة والاختلافات المتقابلة لم يلزمه الإصغاء إليك دون خصمك، وأكثر الخصوم يخالفونك ولا فرق بينك وبينهم». وهذا هو سؤالهم الثاني. فأقول: هذا أولاً ينقلب عليك فإنك إذا دعوت هذا المتحير إلى نفسك فيقول المتحير: بم صرت أولى من مخالفيك، وأكثر أهل العلم يخالفونك؟ فليت شعري أتجيب بأن تقول إمامي منصوص عليه. فمن يصدقك في دعوى النص وهو لم يسمع النص من الرسول... [و] المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم من عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طال ما جاريناها فصدّقناهم في الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم وأنه الذي عينوه. ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها فضلاً عن القيام بحلها، فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب، وقالوا: إنه لا بد من السفر إليه. والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً...

الغزالي يجد ضالته في التصوف

ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع؛ فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشيع وأسابيها وشروطهما، وبين أن يكون صحيحاً وشيعان... فعلمت يقيناً أنهم

أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق.

قرار العزلة وتردد الغزالي في تنفيذه

ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أهدت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى...

مرض الغزالي وقلقه الفكري

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا

ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها ألبتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه - بالعلاج - إلا بأن يتروّج السر عن الهم الملم. ثم لما أحسست بعجزتي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لاحيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب.

بدء مرحلة الخلوة والعزلة

ففارقت بغداد وفرّقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال... ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة... ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داية فريضة الحج... فسرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فأثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد وتشوش صفو الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها.

تصحیح الغزالي للمعرفة الصوفية

قدمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يتيسر إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لئتنفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن

جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملية فماذا يقول القائلون في طريق... أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى... وآخرها الفناء بالكلية في الله... ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها مطلق النطق، فلا يحاول مُعبر أن يعبر عنها إلا واشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه⁽¹⁾... وبالجملية فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء...

سبب عودة الغزالي إلى نشر العلم بعد الإعراض عنه

ثم إنني لما وازبغت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين. وبان لي في أثناء ذلك - على الضرورة - من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: أن الإنسان خلق من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله... وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيها⁽²⁾ هلاكه، وأن القلب كذلك له صحة وسلامة... وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي... وأن الجهل بالله سم مهلك، وأن معصية الله بمتابعة الهوى، داؤه الممرض... وأنه لاسبيل إلى معالجته بإزالة مرضه وكسب صحته إلا بأدوية كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلا بذلك... ثم رأينا فتور الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في حقيقة النبوة، ثم في العمل بما شرحته النبوة. وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق، فنظرت إلى أسباب فتور الخلق، وضعف إيمانهم، فإذا هي أربعة... فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي لازمة مجتهدة ملبة بكشف هذه الشبهة... انقذ في نفسي أن ذلك متعين في الوقت محتوم، فماذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عمّ الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك؟

(1) راجع في كتابي هذا مبحث: مشكلة التعبير في التصوف، ثم مبحث: اللغة والوجود.

(2) كذا في النسختين من المنقذ. والأولى: فيه، والله أعلم.

ثم... قدر الله تعالى أن حرّك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج، فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفتنة... فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف، فلا ينتهي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق... فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات... ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة، وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة.. وأنا أعلم أنني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت لنشر العلم الذي يُكسب الجاه، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه. هذا الآن هو نيتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني... (1).

من آراء الغزالي الاستمسية

تلك إذن معالم المسيرة الفكرية لهذا العَلَم الكبير، كما قدمها بنفسه. ولا شك أن القارئ لاحظ أن الغزالي أشار - في كتابه ذلك - إلى عدد من آرائه في المعرفة وأصولها وحدودها. ومايلي عرض أكثر تفصيلاً لبعض هذه الآراء.

مدارك المعرفة وترتيبها

اعترف الغزالي بتنوع مدارك المعرفة ووجوه الاستدلال والتناظر. فهي عنده (2):

1. الحسيات، أي المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة.
2. العقل المحض. ومثّل له الغزالي بمبدأ عدم التناقض، وذلك أن القسمة - من حيث الوجود - ثنائية، قال: «فإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو

(1) ملخصاً ما أمكن من: المنقذ من الضلال.

(2) راجع: الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد، ص 15 إلى 17، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988؛ إحياء علوم الدين، 17/3-18، بيروت: دار الكتب العلمية، 1922.

بديهى في العقل»⁽¹⁾.

3. التواتر، أي الخبر المستفيض الثابت.
4. نوع من القياس فيه «يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة، أو درجات كثيرة، إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات». فهذا القياس - إذن - يؤول إلى أحد المدارك الثلاثة السابقة.
5. السمعيات، أي الوحي.
6. مسلمات الخصم، في حال المناظرة، حيث «يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، أو لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً، انتفعنا باتخاذها إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه»⁽²⁾.
7. الذوق والمكاشفة الصوفية. قال الغزالي - في ترتيب هذه المدارك من حيث سعتها أو أهميتها: «اعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة. فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق... وأما المتواتر فإنه نافع، ولكن في حق من تواتر إليه... وأما الأصل المستفاد من قياس آخر، فلا ينفع إلا مع من قدّر معه ذلك القياس... وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب. وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنه...»⁽³⁾ وكذلك المكاشفة لا تنفع إلا صاحبها، أو من يقلده فيها. لكن الإنسان لا يزود بهذه المدارك دفعة واحدة، بل على التدرج. فهو - في البداية - يكون خالياً لا يعرف شيئاً. ثم يعرف العالم - أولاً - بواسطة الحواس. وأول ما يُخلق فيه منها - فيما يرى الغزالي - هو حاسة اللمس، ثم البصر، ثم السمع، ثم الذوق... ويستمر الطفل معتمداً على حواسه إلى أن يخلق فيه التمييز

(1) انظر حول هذا المبدأ المبحث الذي خصصته له بالفصل الرابع من الباب الثاني في هذا الكتاب.

(2) الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص 17-18.

- وهو قريب من سبع سنين -، فيجاوز عالم المحسوسات ويدرك أموراً زائدة عليه، وهو طور آخر من أطوار وجوده... ثم يترقى إلى طور ثالث، فيخلق له العقل، وبه يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات...⁽¹⁾.

أقسام العقل

وهذا أحد أقسام العقل، وهو - إلى حد كبير - العقل المنطقي القائم على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وارتفاع التناقض. وذلك أن الغزالي يرى أن اسم العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان، بل إنه يتفاوت بتفاوت الناس⁽²⁾. والقسم الآخر «هو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي أراده المحاسبي حيث قال في حدّ العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»⁽³⁾. وسائر الأقسام هي «الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجرى الأحوال... الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة...»⁽⁴⁾ فهذان عقلان: عقل تجريبي، وعقل «أخلاقي».

أصل المبادئ الأولية للعقل

وذلك كقولنا الكل أكبر من الجزء، ولكل حادث مُحدث، واستحالة الجمع بين النقيضين... ونحو ذلك مما اختلف فيه الفلاسفة على رأيين: فمن قائل إنها فطرية تولد مع الإنسان، ومن قائل إنها تكتسب مع الوقت ومن تجارب الإنسان. والأولون اختلفوا، فاعتبر بعضهم أن أصل هذه المبادئ إلهي، فهي عطاء الخالق لخلقه؛ وقال آخرون: إنها تعود إلى بدهاة العقل، فلذلك

(1) الغزالي. المتقذ من الضلال، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص 50-51.

(2) انظر: الغزالي. إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 1/ 85، 87.

(3) المرجع السابق، 1/ 85.

(4) المرجع السابق، 1/ 85-86.

تفرض نفسها بنفسها. ويبدو أن الغزالي متردد بين الرأيين الأخيرين، أو لعلّه يرى أن الأفكار الأولى تثبت بالفطرة الإلهية وبالعقل البدهي معاً، أو نقول - في نوع من الجمع بين الرأيين -: إن الفطرة الإلهية وضعت في الإنسان هذه المبادئ على درجة من السلطة والبداهة لا تترك له سبباً ولا فرصة للشك فيها. ولعل هذا ما يمكننا أن نحمل عليه هذا النص حول العلوم العقلية، قال الغزالي: و«نعني بها ما تقضي به غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسمع. وهي تنقسم إلى: ضرورية، لا يُدرى من أين حصلت وكيف حصلت. كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً معاً. فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها، ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من أين حصل له، أعني أنه لا يدري له سبباً قريباً، وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذي خلقه وهده. وإلى علوم مكتسبة، وهي الاستفادة بالتعلم والاستدلال. وكلا القسمين قد يسمى عقلاً»⁽¹⁾.

النبوة... طور وراء العقل

وإذا كان الحس مجرد مرحلة في الإدراك، يأتي بعدها دور آلة أخرى في التعرف على الموجودات هي العقل... فلا شيء يثبت أن هذا العقل هو آخر المدارك، وأن ليس فوقه طور آخر وإدراك آخر... وهو النبوة. يقول الغزالي: «الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات»⁽²⁾. و«كما أن المميز لو عُرِضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدتها، فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدتها. وذلك عين الجهل، إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه... وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة، وهو النوم»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، 18/3.

(2) الغزالي. المتقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 62.

(3) المرجع السابق، ص 51-52.

وذلك لأن في النوم تحدث الرؤيا التي يدرك الإنسان بها بعض الغيب، رغم ركود جسم النائم وغيبته عن الوعي. فالمنام يعطينا فكرة عن النبوة، لأنه أسلوب غير معتاد في الإدراك البشري، ليس من جنس المحسوسات ولا المعقولات... وليس لك أن تقول: إنني أقتصر على تصديق ما جربته فقط. لأن هذا - في الحياة - لا يمكن الوفاء به دائماً، والإنسان يعجز عن تجربة كل شيء بنفسه. ولذلك هو محتاج للنبوة ومضطر إليها، ولو بالتقليد⁽¹⁾. لكن فيم تفيد النبوة مع توفر الإنسان على نور العقل، فإنها إن وافقته كانت زائدة، وإن خالفته كيف نصدقها؟ يجيب الغزالي: «إن النبي ﷺ يرد مخبراً بما لا تشغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عُرِفَ؛ فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمُسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير. ولكنه إذا عُرِفَ فهم وصدق وانتفع بالسمع، فيجتنب الهلاك ويقصد المُسعد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء. ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور آخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن وحالات، فلا فرق»⁽²⁾. فكلًا من الدين والعقل هداية مزدوجة وضرورية للبشر.

ازدواج العقل والشرع

إن الغزالي لا يلغي العقل لصالح الوحي، أو لصالح الإشراق الصوفي. بل للعقل - عنده - مكانته، ولذا تحدث - في الإحياء⁽³⁾، وغيره - عن: شرف العقل... فلا بد من العقل والشرع معاً، قال: «لاغنى بالعقل عن السماع، ولاغنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين...»⁽⁴⁾ فالعقل مع الشرع: «نور

(1) المرجع السابق، ص 65.

(2) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 123.

(3) 82/1 فما بعدها.

(4) الإحياء، مرجع سابق، 3/19. ومثله في: الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 3-4.

على نور...»⁽¹⁾، ولذلك حين ذم بعض المتصوفة العقل، أجابهم الغزالي بأن العقل «نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه، وقد أثنى الله تعالى عليه. وإن دُم فما الذي بعده يحمده؟»⁽²⁾. لكن كيف الخروج من حالة اختلاف فحوى النصوص مع مقتضيات العقل؟

قاعدة في تعارض النقل والعقل

وقد ذكر الغزالي الجواب عن هذا السؤال ضمن قاعدة عامة في علاقة الوحي بالعقل⁽³⁾. وذلك أن في الأشياء ما يُعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما معاً. فمثال الأولى: حدوث العالم، ووجود محدثه، وصفاته من قدرة وعلم وإرادة... ومثال الثانية: أمور الآخرة. وذلك أن العقل يجوز وقوع كلا الأمرين، ودور السمع هو تخصيص أحد الجائزين بالوقوع، وذلك حين يُعيّن الوحي الواقع منهما⁽⁴⁾. أما ما توارد الشرع والعقل عليه، فله ثلاث حالات:

1. إن كان العقل مُجَوِّزاً لما أخبرنا به الوحي، فيجب تصديقه، سواء كان السمع قطعياً أم ظنياً.
2. فإن قضى العقل بالاستحالة... أولنا السمع، أي حملناه على المعنى الآخر الذي يحتمله النص، والذي كان - من قبل - مرجوحاً. وذلك - كما قال الغزالي - لأنه «لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للعقول»⁽⁵⁾. والجدير بالذكر أن الاستحالة التي يعنيها الغزالي هي: الاستحالة المنطقية، لا العادية - أي التي تخرق العادة الجارية -، ولا الطبيعية - أي التي تخالف مألوفنا في الخارج -، بل التي تناقض تماماً المبادئ العقلية الأولى.

(1) الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 4.

(2) الغزالي. الإحياء، مرجع سابق، 89/1.

(3) الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 132-133.

(4) المرجع السابق، ص 132-133.

(5) المرجع السابق، ص 133.

3. فإن توقف العقل، فلم يحكم بجواز ولا استحالة، وجب التصديق أيضاً بأدلة الوحي، «إذ يكفي في وجوب التصديق: انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجوز»⁽¹⁾. أي يقول العقل: هذا ليس بمستحيل، ولا أدري هل هو جائز. وإنما لا يحكم العقل على الشرع، لأن «العقل قاصر، ومجاله ضيق منحصر»⁽²⁾.

في نسبة المعرفة البشرية

ويضرب الغزالي مثلاً لهذا القصور وللحدود التي يخضع لها العقل، فيروي لنا هذه الحكاية: «اعلم أن جماعة من العميان قد سمعوا أنه حمل إلى البلدة حيوان عجيب يسمى الفيل، وما كانوا قط شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه. فقالوا لابد لنا من مشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه، فطلبوه، فلما وصلوا إليه لمسوه، فوقع يد بعض العميان على رجله، ووقع يد بعضهم على نابه، ووقع يد بعضهم على أذنه، فقالوا قد عرفنا. فلما انصرفوا سألهم بقية العميان فاختلفت أجوبتهم، فقال الذي لمس الرجل: إن الفيل ما هو إلا مثل أسطوانة خشنة الظاهر، إلا أنه ألين منها. وقال الذي لمس الناب: ليس كما يقول، بل هو صلب لا لين فيه، وأملس لا خشونة فيه، وليس في غلظ الأسطوانة أصلاً بل هو مثل عمود. وقال الذي لمس الأذن: لعمرى هو لين، وفيه خشونة.. ولكن... ما هو مثل عمود ولا هو مثل أسطوانة، وإنما هو مثل جلد عريض غليظ. فكل واحد من هؤلاء صدق من وجه، إذ أخبر كل واحد عما أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل، ولكنهم بجملتهم قصروا عن الإحاطة بكنه صورة الفيل. فاستبصر بهذا المثال واعتبر به، فإنه مثال أكثر ما اختلف الناس فيه»⁽³⁾. فالمعرفة البشرية لاتحيط بموضوعها من جميع نواحيه، بل تتعلق بأطراف أو أجزاء منه فقط... ولذلك تجد من ينكر أمور الغيب - كنعيم القبر وعذابه - ويستبعدهما،

(1) المرجع السابق، ص 133.

(2) المرجع السابق، ص 4.

(3) الغزالي. الإحياء، مرجع سابق، 8/4.

لمجرد أنه لم يصادفها في تجارب حياته، ويقول: إنا نرى شخص الميت مشاهدةً، وهو غير معذب. ويرد عليه الغزالي بأن هذا كمن ينكر على النائم أحواله، لأنه يراه ساكناً لا يتحرك. قال: «بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره. ولو انتبه النائم وأخبر - عن مشاهداته وآلامه ولذاته - من لم يجبر له عهدٌ بالنوم، لبادر إلى الإنكار اغتراراً بسكون ظاهر جسمه... فتعساً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقة بالإضافة إلى خلق السماوات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب... (ف) ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن يُنكر بمجرد الاستبعاد»⁽¹⁾. وهذا منشأ غلط الفلاسفة، قال الغزالي: «أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألّفوه قدروا استحالاته»⁽²⁾.

خطر العادة: ويفرد الغزالي عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على عامل مهم يحد من العقل ومن قدراته، ألا وهو العادة - بما فيها العادة الفكرية -، فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما ألفه الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن - في تجاربه - بأمر ما؛ فقد «خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات»⁽³⁾. وشرح ذلك الغزالي بما عرف - فيما بعد - بـ: الارتكاس الشرطي لبافلوف⁽⁴⁾. ولذلك كان بلوغ كمال الموضوعية في النظر إلى الأشياء... أمراً صعباً جداً، قال: «وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقوّاهم على اتباعه. وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له إنه مذهب الأشعري - رضي الله عنه - لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مُكذباً بعين ما صدق به، مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قُبِحَ ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك [العكس، أي تعرّض

(1) الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 135-136.

(2) الغزالي. المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 63.

(3) الغزالي. الاقتصاد، مرجع سابق، ص 109.

(4) المرجع السابق، ص 109.

على الأشعري مذهب المعتزلي دون أن يعرف ذلك في البداية]... ولست أقول هذا طبع العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً...»⁽¹⁾.

قصور العقل في الإلهيات ونموذج علم الكلام

وأكثر ما يتجلى عجز العقل عن الإحاطة بالوجود... في موضوع الإلهيات بصفة خاصة، وشؤون الغيب على العموم. ولهذا لم يتوسع الوحي في إخبارنا ببعض الحقائق الغيبية، مثل صفات الباري، قال الغزالي: لأنه «لو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء، لم يفهموه... وبالجمله فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال، أو مما كانت له من قبل. ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال. فليس في قوة البشر إلا أن يُثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال»⁽²⁾.

ولا يعتقد الغزالي أن علم الكلام قادر على الوصول إلى حقائق الأمور، قال و«أما منفعته فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه. وهيئات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قللاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الدور في أمور جليّة تكاد تفهم قبل التعمق في

(1) المرجع السابق، ص 106-107.

(2) الغزالي. الإحياء، مرجع سابق، 1/ 101.

صنعة الكلام...»⁽¹⁾ وذلك لأن لعلم الكلام دوراً محدداً هو تثبيت العقيدة والرد على من يورد عليها شبهة عقلية، فأما «كشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات»⁽²⁾. فالتعبد والمكاشفة يقربان حقائق العقيدة أكثر مما تفعله صنعة الكلام.

لكن لما كان لهذه الصنعة دور تقوم به، على كل حال... فإن الغزالي اختار التفصيل في الحكم على الكلام، فقال: «اعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال: خطأ، بل لا بد فيه من تفصيل»⁽³⁾. والقدر الضروري منه «أنه لا بد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل، يدفع شبه المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم [أي لابد من تدريس الكلام لضمان استمراره]. ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم، كتدريس الفقه والتفسير...»⁽⁴⁾ فهو - إذن - فرض كفاية تقوم به نخبة من أهل العلم الذين يحرصون ما أمكن على لجم العوام عن الاهتمام بقضايا هذا العلم.

الغزالي والفلسفة

نقد الغزالي الفلسفة المشائية نقد خبير مطلع، ولم يتهمه أحد بجهلها وجهل مراميها البعيدة. بل إن الغزالي - قبل أن يتفوق في نقد الفلسفة الإغريقية، كما صاغها الفارابي وابن سينا -، كان قد تفوق في عرضها وشرحها. ولذلك يعتبر كتابه «مقاصد الفلاسفة» من خيرة الكتب التي ينصح بها المختصون كل من يريد الاطلاع على فلسفة المشائين وفهمها.

وقد كانت أول مرحلة في النقد الذي قام به الغزالي هو تمييز علوم

(1) المرجع السابق، 97/1.

(2) المرجع السابق، 99/1.

(3) المرجع السابق، 97/1.

(4) المرجع السابق، 99/1.

الفلاسفة، وإعطاء كل علم منها حكماً خاصاً. فهو - مثلاً - حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها، ومنها: ما يتعلق بالأجسام وأحوالها، والمعادن والنبات، والحيوان، والطب، والفلك، والكيمياء... إلخ. وذلك «ليُعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها... وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم»⁽¹⁾. إلا في أربعة مواضع: الأول: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضروري لا يتخلف. والغزالي يرى - مع الأشاعرة - أنه اقتران عادي لا عقلي، وهذه النظرية أخذ بها فيما بعد مالبرانش وهيوم وبعض الوضعيين. والمواضع الأخرى سبق ذكرها، كإنكار بعض الفلاسفة لخلود النفس، والبعث الأخروي بالأجساد...⁽²⁾.

فمن الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا، لا على الفلسفة بجميع فروعها (أيام كانت موسوعية). فقد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيات والطبيعيات... في حين وجد أن قسم الإلهيات - في الفلسفة - نموذج مظلم للخطب والخلط. وهذا الموقف جدّ متقدم، بل - لو نظرنا إليه بمنطق العصر - وجدناه موقفاً حداثياً ممتازاً. لكن الذين لهم أزمة فكرية تجاه تاريخ الأمة وتجاه جسمها الأكبر - أعني أهل السنة - وممثليها من العلماء والمفكرين... يرفضون هذا الموقف العقلاني العظيم لأبي حامد وأمثاله، ويرتدّون قروناً إلى الوراء، فيفضلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في «نظرية الفيض»، معتبرين أنها نموذج العقلانية المؤوودة في تاريخ الإسلام. لكنهم إذا قرءوا لكانط، هلّلوا له وصفقوا... برغم أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية بالشرق، قبل أن يهدمها كانط بالغرب... وهكذا تنقلب كل الأوضاع رأساً على عقب: فنقدُ الغزالي لمبدأ السببية كارثة أصابت العقل العربي - الإسلامي، لكن هذا النقد نفسه إذا صدر من هيوم اعتُبر فتحاً جديداً في عالم الفكر والفلسفة!

(1) الطوسي. تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 220، 222.

(2) المرجع السابق، ص 220 - 222.

لقد كان عمق الاختلاف بين الغزالي والمشائين ابستمولوجيا، فالمعرفة عند هؤلاء لاتأتي من التجربة، بل أصلها ما يسمونه: إشراق الصور العقلية من العقل الفعّال على العقل الإنساني. ولذلك اعتبروا العقل قوة مطلقة قادرة على النفاذ إلى كل شيء وفهم كل حقيقة... ومن ثمّ، فهو قادر على الاستقلال بالمعرفة، ولا يحتاج لوحي ولا رسالة... ولا حتى للتجربة... يكفي التأمل.. والغزالي يرفض هذا الموقف المتخلف، والذي كان مسؤولاً عن تضليل قسم كبير من البشرية، على مستوى الاعتقاد.. كما كان مسؤولاً عن وأد نمو العلم والتقنية، بإغائه للتجربة، أو تقليله من أهميتها.

فهنا كان رأي الغزالي واضحاً ومهماً: إن العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه...⁽¹⁾ بل ميدانه هو العالم المشاهد، والسبيل في فهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة، لا العقل بمجرده.

ويوجد عامل مهم يفسر لنا سبب نجاح نقد الغزالي للفلاسفة، بل - أهم من ذلك - يفسر لماذا لم تلق الفلسفة اليونانية والمشائية قبولاً واسعاً في البيئة الإسلامية... وهذا العامل شرحه جيداً المرحوم عبد الحلیم محمود، حيث قال: «إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشؤوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس. من الطبيعي أن يوجد في هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة. ذلك أن الإنسان بفطرته طُلعة، وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب، ويتشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البيئات التي فيها نص مقدس، يحتفظ بنصرتة، ولا يشك إنسان في صحته، فإنه من غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ. والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية، الخطأ في عالم الغيب - على وجه العموم - فيه خطورة كبيرة. الطريق المستقيم - إذن -

(1) راجع: مسألة في تلبسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه... وكذلك: آخر المسألة، وهي اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول... وذلك في: تهافت الفلاسفة.

هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب...»⁽¹⁾.

ابن خلدون

أما ابن خلدون فنتاج آخر للحضارة العربية - الإسلامية... نتاج عبقري، استطاع أن يغطي مجموعة من الحقول المعرفية، بل أن يبدع أخرى جديدة، كعلم الاجتماع مثلاً، أو ما كان يسميه هذا العالم الفذ بـ: طبائع العمران.

لقد أشبع الدارسون الفكر الخلدوني بحثاً، وتناولوه من نواح متعددة... حتى أصبح هذا كله يشكل مكتبة مستقلة، جزء منها باللغات الأوربية الرئيسية. لهذا لا أنوي هنا دراسة هذا الفكر المتقدم، ولا حتى عرضه باختصار... لكنني أنتهز هذه الفرصة لأدعو القارئ الكريم إلى قراءة مقدمته الشهيرة لكتابه في التاريخ⁽²⁾. بينما أقتصر هنا على بسط بعض آرائه في الاستيمولوجيا، وخصوصاً منها قضية طبيعة العقل وحدوده.

الوجود الموضوعي للعالم

وابن خلدون - كسائر مفكري الإسلام - يعتقد في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، ولذا رفض رأي بعض المتصوفة الذين اعتبروا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها - حسيّاً كان أم عقليّاً -، بحيث لو فرضنا عدم هذا المدرك - أي غياب آلات الإدراك - لم يكن في الوجود تفصيل، بل يكون واحداً وبسيطاً، كالنائم الذي يُعتبر ما حوله - بالنسبة إليه - في حكم المعدوم. ويستدل ابن خلدون على بطلان هذا الكلام بالحس والبداهة، معتقداً أن محققي الصوفية يرون أن الذي يذهب هذا المذهب إنما يتوهم، فيخطئونه⁽³⁾.

(1) محمود، عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982. ص 463.

(2) ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ت: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1988.

(3) راجع: ابن خلدون. المقدمة، ص 352 (أثناء كلامه عن: علم التصوف).

العقل بين الغيب والشهادة

وإذا كان من أهم ما يمتاز به الإنسان عن كثير من المخلوقات: العقل، وما ركب الله تعالى فيه من أنواع الإدراك... فإن ابن خلدون يميز في عمل هذا العقل بين مجالين مهمين وكبيرين: أحدهما مجال مقفل أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية التي جعلت منه أداة عاجزة عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساساً عالم الغيب. والآخر مجال مفتوح للعقل، هو الفارس فيه والأصل والحكم... وهو - بشكل رئيس - عالم الشهادة. وهذا التمييز عظيم الشأن، بل هو من أخطر ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، ومن أبعد أثراً في مختلف نواحي الحياة، بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتقنية... ولم ينتبه الفكر الغربي إلى أهمية هذا الفصل، قبل كانط.

لقد اعتبر ابن خلدون أن صناعة الحساب شريفة، «ينشأ عنها - في الغالب - عقل مضيء درب على الصواب»⁽¹⁾. ويقول - في فرع آخر من الرياضيات -: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ونظامها... وكان شيوخنا - رحمهم الله - يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للشوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران...»⁽²⁾ أما علم الهيئة - أو الفلك - فهو أيضاً صناعة شريفة وعلم جليل...⁽³⁾ وكذلك استطرد ابن خلدون في حديثه عن كثير من العلوم، كالطبيعات، والطب، والفلاحة...

لكن الغيبات بخلاف هذا، إذ لا يوجد - ولا يمكن أن يوجد - علم بشري يستطيع إدراكها: «الغيوب لاتدرك بصناعة ألبتة، ولاسبيل إلى تعرّفها، إلا للخواص من البشر، المفطورين عن عالم الحس إلى عالم الروح»⁽⁴⁾. وهم

(1) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ص 359.

(2) المرجع السابق، ص 361-362. في الأصل: جلية، وأظنه خطأ.

(3) المرجع السابق، ص 363.

(4) المرجع السابق، ص 86.

الأنبياء خاصة. ولذلك نحن لا نستطيع أن ندرك حقيقة هذه الغيوب، وأعظمها الخالق... بل نحن مدعوون إلى التصديق بها: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده بها... وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا...»⁽¹⁾ وإنما عرّفنا ببعض صفاته. قال ابن خلدون: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. مثل ذلك مثل رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على أن الميزان في أحكامه صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفتن في هذا الغلط ومن يُقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه»⁽²⁾.

وإنما قَصُرَ العقل عن استيعاب جميع الوجود، لأنه لم يزود بجميع آلات الإدراك والمعرفة التي تُخَوِّلُ له الوصول إلى كل الموجودات، كما أن من فقد حاسة ما - من الحواس الخمس - يغيب عنه قسم من الواقع. يقول القاضي ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات. ولولا ما يردّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشايخ من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية.

(1) المرجع السابق، ص 345.

(2) المرجع السابق، ص 343-344.

فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصص مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»⁽¹⁾.

العلاقة السببية

ويتعرض ابن خلدون لمشكلة فلسفية كبيرة هي العلّية - أو السببية⁽²⁾ -، فيقدمها مثلاً لتعقد الوجود واستحالة الإحاطة به وفهمه كاملاً... وفي الوقت نفسه يُعلّل بها عجز العقل البشري عن بلوغ هذه الإحاطة وإدراك كنه الأمور. وهو في رأيه هذا تبع للأشاعرة الذين كان لهم موقف مميز ومعروف من قضية السببية، سبقوا به هيوم خصوصاً، وكذا فلاسفة الوضعية. لكن ابن خلدون أحسن تقديم هذا الرأي الكلامي والتعبير عنه، قال: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونه. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدتها وخالقها سبحانه وتعالى، لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفصح وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصور والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصور والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات

(1) المرجع السابق، ص 343.

(2) بحث مشكلة السببية بتفصيل في التراثين الإسلامي والأوربي في كتابي: الوجود بين مبدئي السببية والنظام: بحث في الأساس الشرعي والنظري لاستشراف المستقبل. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه. إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة. وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يجلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة: ﴿قُلِ اللَّهُ تَعَزَّاهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]. وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها. فلتتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]. فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا، لاطلاعه على ما وراء الحس. قال ﷺ: من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة. فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحققت عليه كلمة الكفر؛ وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق. وإذ تبين ذلك فلفل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدرّكة، فيضل العقل في ببداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به [أي

اللَّهِ] إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك⁽¹⁾.

إبطال الفلسفة الإلهية

ولما كان البحث في أسباب الحوادث وعلل الأشياء بهذا التشعب والتعقيد، حيث يستحيل كشف السلاسل السببية اللانهائية للموجودات.. فإنه من الطبيعي أن يرفض ابن خلدون قيام الفلسفة، خاصة في شقها الميتافيزيقي الإغريقي، والتي هي - بالأساس - مزيج من فلسفات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين.

لقد زعم هؤلاء وأتباعهم - ومنهم ابن سينا والفارابي... - «أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»⁽²⁾.

وقد عوّل الفلاسفة لأجل اكتشاف هذا الوجود على «قانون يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق»⁽³⁾. وعماد هذا المنطق - كما شرح ذلك ابن خلدون⁽⁴⁾ - هو التجريد، بالانطلاق من صور معينة إلى أخرى أعم منها وأشمل. فيبدأ الذهن بالموجودات الشخصية - أو الفردية - المحسوسة فيجرد منها صوراً تنطبق على جميع الأشخاص، وهي المعقولات الأوائل. ثم يؤلف الذهن بين هذه المعقولات أو المعاني، وبين غيرها مما يشترك معها في معنى ما، فيشكل المعقولات الثواني... وهكذا، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، والتي لا تجريد بعدها، وهي الأجناس العالية. والمقصود أن

(1) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ص 342-343-344. هذا النص من أفضل ما يوجد في التعبير عن موقف الأشاعرة من مشكلة السببية.

(2) المرجع السابق، ص 401.

(3) المرجع السابق، ص 401.

(4) المرجع السابق، ص 401-402، (فصل في إبطال الفلسفة).

الفيلسوف يعتبر أنه «إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة طلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني [أي بناء علاقات]، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً⁽¹⁾. فيكفي الآن لإنتاج معرفة صادقة عن الوجود ألا تخطئ في إقامة البراهين واستنتاج القضايا. . . أي يكفي المنطق الصحيح.

وحاصل ما آلت إليه هذه الطريقة الفلسفية «أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي، بحكم الشهود والحس. ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، من قبل [أي بسبب] الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم؛ فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان. . .»⁽²⁾ ثم - بالمنطق نفسه - قالوا: توجد عشرة أفلاك، مع كل فلك عقل، ومنها العقل الفعال. . . والوجود يتدرج من عالمنا إلى الفلك الأقرب وعقله الخاص. . . إلى المبدأ الأول، وهو: الواحد. . . والتفاصيل في هذا كثيرة، لكنها لا تهتم، لأن غرضي هنا أن أوضح للقارئ كيف أمل هؤلاء الفلاسفة في فهم الكون بأسلوب منطقي صوري.

في قصور المنطق

ولابن خلدون رد مهم وعميق على هذا الطريق، بل هو أشد عقلانية وأكثر احتراماً للعقل من الفلاسفة القدماء الذين قصد إلى الرد عليهم. وخلاصته أن «البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه قاصرة وغير وافية بالغرض»⁽³⁾، لأن المنطق لا يكشف عن الوجود ولا يعطينا معرفة حقيقية به. وتفصيل هذا أن المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا في عالم الروح وما وراء الحس. أما «في الموجودات الجسمانية - ويسمونه العلم الطبيعي - فوجه قصوره [أي المنطق] أن

(1) المرجع السابق، ص 402.

(2) المرجع السابق، ص 402.

(3) المرجع السابق، ص 403.

المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة - كما في زعمهم - وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين...»⁽¹⁾ هذا هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا مجرد التأملات النظرية الفارغة التي تبني عوالم من الأوهام - كنظرية الفيض والفلك الفلسفي -، ثم تقتنع بها وتُصر على حمل الناس عليها بدعوى أنها مقتضى العقل اليقيني.

ونظراً لعقم هذه الطريقة المنطقية في مجال الطبيعة... فقد عُدت لاحقاً من أهم أسباب عدم ظهور العلم التجريبي في العالم القديم، قبل الإسلام. حتى قال عالم المنطق الإنجليزي المعاصر برتراند راسل: إن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجوع وإنما ابتلاها بأرسطو.

ثم قال ابن خلدون: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»⁽²⁾. أي أن البرهنة على أمر ما تقتضي حداً أدنى من الإحساس به وتفهمه. وما لا شعور لنا به على أي نحو من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه

(1) المرجع السابق، ص 403. يقصد بمصطلح: الخارج، ما نسميه الآن بالواقع.

(2) المرجع السابق، ص 403.

عليه... فكيف نحكم فيه. وهذه مشكلة التجريد - وستأتي في الباب الثاني -، وخلصتها أن الفكر لا بد أن يرتد أخيراً إلى المحسوس. لقد فهم ابن خلدون جيداً الطابع الصوري للمنطق، ولذلك كانت الثمرة الوحيدة والحقيقية للفلسفة ثمرة منطقية لا معرفية، وهي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فيستولي الناظر فيها [أي في كتب الفلاسفة] بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات...»⁽¹⁾ ثم لا ينبغي استعمال هذه الملكة المنطقية في الطبيعيات، ولا في ما وراء الطبيعيات بشكل خاص.

العقل بين الفلسفة والكلام

وقد كان ابن خلدون منطقياً مع نفسه حين فرّق بين الفلسفة وعلم الكلام، فأثبت مشروعية الفن الثاني دون الأول. وذلك لأن المتكلم يستخدم العقل وبراهينه في مرحلتين: الأولى، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك قال المتكلمون بأدلة الغائية والعناية والتمانع وإبطال التسلسل... ونحوها، مما الهدف منه إقناع العقل - بطريق العقل - بوجود الخالق... وفي المرحلة الثانية، يحاول المتكلم أن يثبت النبوة، وصحة رسالة الأنبياء، خصوصاً النبوة الخاتمة للرسول العربي عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان عماد هذا البحث هو موضوع المعجزة. لكن بمجرد أن يصل المتكلم بالإنسان المخاطب إلى هذا المستوى، أي الإقرار بالرسالة المحمدية... فإن وضع العقل يتغير، حيث يصبح الوحي هو القاضي والحكم، وهو الذي يرسم للعقل مجال تدخله في الدين - وفي الغيبيات خاصة - وكيفيته وحدوده... ولذا ترى أن نمط الاستدلال الكلامي يختلف، فهو - في المرحلتين الأوليتين - عقلي برهاني، لكنه - بعد ثبوت النبوة - نصي، عمدته القرآن وصحيح السنة أو مشهورها. وليس يعني هذا أن المتكلم لا يعود إلى النص في البداية، أو أنه يلغي العقل تماماً في النهاية، إنما المقصود اللون العام. وهذا معنى كلام ابن خلدون الآتي: «ومسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى

(1) المرجع السابق، ص 405. وفي نسخة أخرى: الحجج، بدل الحجاج.

العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد الإيمان، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لا تساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطه بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»⁽¹⁾.

ابن خلدون: رائدا للباراسيكولوجيا

أريد من هذه الفقرة أن أنبه على جانب مهم في «المقدمة»، رأيت أكثر الكاتبيين عنها أهملوه... فقد اعتنى ابن خلدون - خصوصاً في أوائل المقدمة وأواخرها - بالظواهر الغريبة في الوجود أو التي لها علاقة بالغيب وشؤونه، فقدم لها وشرحها، ثم حاول تعليلها... فهو لذلك رائد من رواد الباراسيكولوجيا، يستحق أن يذكر في تاريخها وضمن علمائها أو مفكرها. ولو أنك قارنت بين المقدمة وأي كتاب معتمد في هذا الفن.. لوجدت أن أكثر الظواهر الغريبة التي تحدث عنها ابن خلدون توجد اليوم ضمن القضايا أو الإشكالات الأساسية للباراسيكولوجيا المعاصرة، مع اختلاف - بالطبع - في أسلوب المعالجة ومناهجها⁽²⁾.

فسّر ابن خلدون النبوة، ثم ظاهرة الكهانة، وفرّق بينهما. ثم درس الرؤيا والأحلام المنامية. وكانت له عناية خاصة بقضية الإخبار عن المستقبل، من غير

(1) المرجع السابق، ص 368. (فصل في الإلهيات).

(2) انظر مثلاً: Robert Amadou: La parapsychologie. Edition Denoël أو - ضمن

السلسلة الفرنسية: ماذا أعرف؟ Y. Castellan: La parapsychologie

طريق التجربة أو النظر العقلي، أي بأساليب غيبية... وغير ذلك كثير⁽¹⁾. ثم «وضع» ابن خلدون لتعليل هذه الظواهر نظرية في تدرج عوالم المخلوقات واتصال بعضها ببعض، وكيف يمكن أن يستحيل بعضها إلى ما فوقها أو ما دونها⁽²⁾... وربط هذا بأنواع قوى الإدراك الإنساني من الحس والحس المشترك والخيال والوهم والقوة الحافظة وقوة الفكر. كما قسّم النفوس إلى ثلاثة أصناف، بحسب استعدادها للعالم الأعلى...⁽³⁾.

واهتم ابن خلدون أيضاً بالتجربة الصوفية، فاعترف بها وبصدق أساسها. لكنه رأى أن المعرفة الصوفية ذوقية لا يمكن تبليغها للآخر باللغة المعتادة، ولذلك فهي معرفة قاصرة على أهلها. وأبعد المدارك عن جنس الفنون والعلوم هي مدارك الصوفية، «لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها». لكن التصوف - عنده - موجود لا يمكن إنكاره، بل هو دليل على عالم الغيب، وعلى أن الوجود لا يُدرك بالعقل المحض وحده⁽⁴⁾.

(1) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، صفحات: 76 - 90، 354.

(2) المرجع السابق، ص 72-73.

(3) المرجع السابق، ص 73 إلى 75.

(4) المرجع السابق، ص 350-351، 354-355، 369.