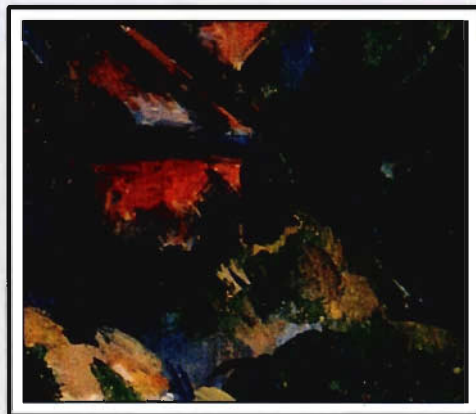


التجربة النورانية

عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية



عادل محمود بدر



السلسلة الصوفية

عادل محمود بندر

الخزينة السورانية

تاريخ
تصوف

٤

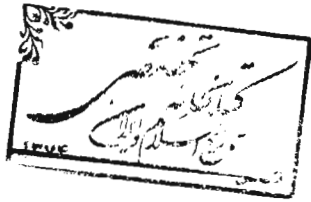
٦

١٥

هل ننتوي رؤية الغزالي على مضمون عقلي بما
يجعلها امتداداً أصيلاً لرؤية الفلسفية؟ وما مدى
تكامل هذه الرؤية مع فكر الغزالي في مؤلفاته
جميعاً؟ وبالتالي هل الغزالي هو المسؤول حقاً عن
توقف الفيلسوف والعلم في الشرق بانتصاره للتصوف
وناليف لكتاب نهافت الفلاسفة؟

بالمناهج النقدي المقارن يشغل عادل محمود بدر
تلك الأسئلة في أزمة الغزالي الروحية وسيرته الذاتية
وما بين الأنا المنطقية واكتشاف الأنا المتعالية.
وبالتالي: مجاوزة الغزالي للميتافيزيقيا النظرية وحواره
مع تاريخ الفلسفة، وبخاصة الميتافيزيقية السينوية.
وصولاً إلى النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية.





التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية
(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنقذ)

● التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

● تأليف : د. عادل محمود بدر

● الطبعة الأولى : 2006

● جميع الحقوق محفوظة

● الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية - اللاذقية - ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 - 41 - 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف : ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية

(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنقذ)

دار الحوار

إهداء

”إلى روح أكتوبر العظيم الذى جسد في أعماق نفسى روح التحدى،
التي تحولت إلى معزوفة ترددها النفس صباح مساء:
كتبوا علينا الضياع، فما صنعنا... وكتبوا علينا الانطواء في رماد
الفشل، فما فشلنا، بل انتصرنا... وكتبوا علينا الموت عاراً وخجلاً،
فكانت عودة الروح في مسارها الخالد، مسار التحدى... “
إلى هذه الروح أقدم بعض نفسى
د. عادل بدر

إهداء خاص

إلي روح الأستاذين الجليلين:

أ.د / محمد علي أبو ريان أ.د / سامي نصر لطف

اللذين غرسا في نفسي روعة القيم، وحب البحث العلمي الجاد.
إليهما في أكرم جوار.

د. عادل بدر

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	11
أولاً: بنية التجربة الغزالية في المنقذ (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)	19
1- أزمة الغزالي الروحية في منظور الفحص.	23
2- المنحنى الشخصي لحياة الغزالي وسيرته الذاتية في المنقذ	30
3- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية (العقل النظري)	37
ثانياً: مضمون التجربة الغزالية في المنقذ (من الأنا المنطقية إلى اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل).	49
1- مجاوزة الغزالي للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة).	52
2- حوار الغزالي لتاريخ الفلسفة وتحقيق المجاوزة (رؤية نقدية من التهافت إلى المنقذ):	58
أ - الميتافيزيقا السينوية بما هي نتاج لاكتشاف الأنا المنطقية كهوية في ذاتها.	58
ب - حوار الغزالي للمذهب السينوي، واكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنا المتعالية بوصفها نوراً).	77
3- نورانية الأنا المتعالية في المنقذ بوصفها كمالاً لوحدة العقل.	115
ثالثاً: النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية	139
الهوامش	157
المصادر والمراجع:	181
أولاً: مؤلفات الغزالي.	183
ثانياً: المصادر العربية.	184
ثالثاً: المراجع العربية.	187
رابعاً: المراجع الأجنبية.	190

مقدمة

يتمحور هذا البحث حول إعادة فهم رؤية الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال"، تبعاً لهذا السؤال: هل تنضوى هذه الرؤية على فحوى أو مضمون عقلي بما يجعلها امتداداً أصيلاً للرؤية الفلسفية بألف ولام التعريف؟! — وما مدى تكاملية هذه الرؤية مع فكر الغزالي في مؤلفاته الأخرى السابقة واللاحقة على كتاب المنقذ؟! — والإجابة عن هذين السؤالين، تتكفل، عند تحققها، بدحض ذلك الاعتقاد الراسخ حتى يومنا هذا بأن الغزالي هو المسؤول عن توقف التفلسف والعلم في الشرق بتأليفه لكتاب تهافت الفلاسفة، وانتصاره للتصوف، الأمر الذي جعله، وفق هذا الاعتقاد، يحتقر العالم الحسى، إذ وضع الحس والعقل بين قوسين، عندما حط من شأن العقل، أو ما يسمى في الاصطلاح الحديث "الأنا المنطقية"، واستعاض عن عالم الحس والعقل والمنطق، بالعالم الماورائى أو عالم المشاهدات الصوفية، وكانت النتيجة تحمل الغزالي عبء أحد عوامل النكوص والانحلال الذي أصاب الشرق الإسلامى. وبمرور الزمن وتواتر هذا الأمر، تحول إلى اعتقاد، ثم ترسخ الاعتقاد فصار إشكالية تعنى في صورة من صورها كل مشكلة تطورت حتى تراكمت وتضخمّت أبعادها، فصارت أكثر عمقاً وأبعد غوراً، فأصبحت هماً يأخذ بتلابيب الاهتمام في كليته، أعنى أنها أصبحت بالنسبة لتاريخ الفكر الإسلامى بعامه، وتاريخها في

الشرق الإسلامي بخاصة، همأً أولياً يطغى على كل اهتمام. ولا يمكن لحقيقة هذه الإشكالية أن تنجلي إلا بإعادة فهم أبعادها، وفق منهج نقدي، يأخذ على عاتقه تتبعها لا وفقاً لإحداثيات زمنية تاريخية فحسب، ولكن وفق رؤية نقدية فكرية تحاول تتبع جذورها، فلسفياً، في النصوص والمؤلفات، بحيث تضع في اعتبارها وضع كل الرؤى السابقة لهذه الإشكالية بين قوسين، لأن الأمر يتطلب إعادة النظر فيها على نحو جديد، وهو ما لا يتسنى لها إلا بطرح كل المواقف الإيقانية التوكيدية الساذجة، وتحويل الشعور من تلك المواقف الساذجة، إلى التجربة النقدية الصحيحة، التي هي المجال الذي يمكن الرؤية الجديدة، من التحقيق القصدى للماهية الخالصة لهذه الإشكالية داخل الوعي أو الشعور، بإدراك أبعادها كأشياء حقيقية.

من هنا كان البحث عن الحقيقة، يتضمن إعادة النظر إلى الأشياء والأفكار، بل رؤيتها بمنظور مختلف، فليست الأفكار ماهيات في ذاتها، بل هي مركبة ومصنوعة وفقاً لرؤى مختلفة، ذلك أن النظر المختلف للحقيقة وإعادة فهمها، إنما يؤدي إلى اكتشاف إمكانات جديدة لم تكن واضحة من قبل، وهذه هي بداية الانطلاق، أي بداية الوعي النقدي الذي يسمح بتبديل منظورنا تجاه الحقيقة، وهو أيضاً الذي يتيح لنا الكشف عن الأبعاد المبهمة، بما يعني أن النقد، في تتبعه الأنطولوجي لجذور الحقيقة، يكون هو الضوء الذي يكشف آفاقاً كانت مستورة ومحجوبة في باطن الظواهر، إذ النقد حينئذٍ يقظة وانتباه إلى الخفي واللامرئي أو اللامنظور، وهو النور الذي يخرجنا من دائرة الانغلاق والسبات إلى ارتياد آفاق التقدم، بإعادة تأويل الحقيقة، بحيث تصير مفهومة. ولما كان الفهم ليس ثابتاً بصورة مطلقة، فإن الحدود الفاصلة بين الأشياء ليست ثابتة، بل متغيرة وإلى ما لا نهاية، تبعاً لاتجاه الرؤى الجديدة، التي تنظر إلى تلك الحدود. ومن ناحية أخرى فإذا كانت الفلسفة هي تأمل الوجود، وفي

كل وسيلة يمكن أن يفهم هذا الوجود، فإن إعادة فهم الإشكالية التي نحن بصددنا، يتطلب تفاعلاً بين النص وقارئه، أي التفاعل والحوار بين عالمين، وهنا يصير فعل القراءة ذاته، هو اللحظة الفاصلة في عملية التحليل كلية، ففيها تركز القدرة على صياغة تجربة القارئ. وهكذا فعالم النص يفتح أمامنا أفقاً لتجربة ممكنة، لأن النص ليس شيئاً مغلقاً على ذاته، بل هو مشروع كون جديد منفصل عن الكون الذي نعيش فيه، وامتلاكنا لنص ما من خلال القراءة، لا يعنى إلا نشر أفق عالم ضمنى يحتوى على الرؤى والأفعال، وربما الأشخاص والأحداث والقصص المروية كما يقول ريكور، وهنا ننتهى بوصفنا قراءً دفعة واحدة إلى أفق تجربة العمل والنص، وعندئذ فإن أفق التوقع الذي للقارئ، وأفق التجربة يواجه كل منهما الآخر على نحو مستمر، ثم يندمجان، وهنا تندمج الآفاق جوهرياً، في فعل فهم النص.

إن للغزالي، كما لغيره، قضايا عبر عنها، وأخرى موجودة ولكنها لم تخرج إلى حيز التعبير، وثالثة تعبر عنها آثاره الفكرية تعبيراً إيمائياً تلميحياً، وبشكل صامت يفصح عن خباياها، بل وفي نطاق يدعونا لحوار صامت معها. وعليه أليس علينا أن نحاول البحث في تراثنا عما هو جدير أن يستوحى، بحيث يستثمر في بناء عقول جديدة حرة ومتطورة؟! — ألا نحاول، كما هي مهمة التاريخ الحقيقي للفلسفة، أن نشحن فكرنا القلق الحائر في بידاء اللاوعى والتمزق برؤى تحرضه على الإبداع لفتح آفاق مستقبلية تسلحنا ضد التخلف، لأجل القفز نحو التقدم؟! — إن الأفكار التي لا تفعل ذلك إنما هي أفكار للهو، تشارك في تهميش الوعى والوجدان، وتعوق صيرورة التاريخ، وتشارك في تخدير العقول على نحو أبدي. إن لاستجلاء الحقيقة جهوداً مضنية تختلف حسب قدرات من يبحث عنها وميوله، غير أن الجميع وهو يتجه نحو التعامل مع استجلاء الحقيقة، يحاول كبجها، وهي تقاوم لتظهر على مرآة الوعى، ولهذا نفس

أن الحقيقة الفريدة عند كل مفكر هي صراعه بين ظهور الحقيقة وغيابها، وهو في الواقع أهم ما يميز الحوار الدائم بين الظهور والخفاء، بين الضياء والظلام، بين الحقيقة والواقع. ألم يرهق العقل النظري روح الغزالي حتى أنهكها وأسقطها صريعة لداء فكري عضال، في أزمة روحية طاحنة؟! وألم تُخرج هذه الأزمة ذاتها روح الغزالي من عتمة الشك المطلق إلى آفاق اليقين بالضرورات العقلية؟! وألم يجعل الفقه وعلم الطب من ابن رشد عقلانياً، رغم أرسطيته، يعطى للتأمل الماورائي حظه، وللواقع حظه، حيث رأي أن الانطلاق من الواقع، منهجياً، هو المؤسس للعلم الصحيح؟!

إن ما زاد من أمر إشكالية الغزالي تعقيداً محاولة ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، والتي قلّص فيها نظريات العقل الجديدة، عند الغزالي، مرتداً بها إلى نظرية أرسطو القديمة، وشتان بين محاولة كانط في نقد العقل الخالص الذي جاء على غرار تهافت الفلاسفة، وبين محاولة ابن رشد. وهكذا بدت إشكاليات المذهب الغزالي وتعدد الأنساق الفكرية التي آمن بها كميّار لكشف الحقيقة، أمام عمر فروخ المفكر المعاصر كدلالة على مرض الغزالي بمرض القنط، كما أن تحذير الغزالي نفسه من محاذر الوهم الرياضي الذي وظفه ابن سينا كعلم، جعل الدكتور مراد وهبه يصفه بأنه ضد العلم الرياضي، وتغافل الرجل عن إدراك أن الغزالي هو المؤسس الحقيقي للمنطق الرياضي، والمنمط للتناقض الرياضي لما أعلى من شأن نقد العلية عند الغزالي عنها عند هيوم الذي لا يعترف إلا بنقده، كما تعتمد آخرون وصف الغزالي بأنه عدو للفلسفة، لأنه اتجه للتصوف، حتى صارت تلك الأقاويل كأنها وحي أو عقائد يجب التسليم بها دون مناقشة، وهو أمر يضرب بجذوره العميقة في محيط الرؤى الساذجة التي نود وضعها بين قوسين، محاولة للوصول إلى ماهية هذه الإشكالية الخالصة. لهذا السبب اتجهت قصدياً وبشكل أولى إلى أزمة الغزالي الروحية التي كانت سبباً في كتابة الغزالي لكتابه المنقذ الذي قيل أنه

السبب الحقيقي وراء أزمة الوعي الفلسفي، لتلفع الغزالي فيه برداء الصوفية، والماورائيات اللاعقلية. ولقد اعتبرت أن هذه الأزمة الغزالية كأساس لمشكل لبنية هذه التجربة التي أوقفته على مدى الجدوى التي نحصلها بالاقتران على أحكام الأنا المنطقية بوصفها عقلاً نظرياً، وكان لابد في البداية من فحص هذه الأزمة الروحية في ضوء كل ملاساتها، وتبعاً للمنحنى الشخصى لحياة الغزالي ذاتها، مما شكل في النهاية رؤية بنية التجربة الغزالية في ضوء العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية، فلولا الشك في أحكام الأنا المنطقية الذي وصل مداه في وعى الغزالي، لما سقط الرجل في أزمتة الطاحنة، ولولا معاناة هذه الأزمة لما وقف الغزالي على تحديد الشروط الضرورية لجعل يقين العقل النظرى كأنا منطقية يقيناً مؤطراً بحدود زمكانية الظواهر في العالم الحسى، ولأن البنية هي الإطار الذي يحوى داخله مضموناً، فقد انتقلت من بنية التجربة الغزالية إلى مضمونها، في محاولة تجشمت عناء البحث في بواطن النصوص لاستجلاء الكيفية التي انتقل بها الغزالي من تقليديته لمذهب ابن سينا إلى آفاق الإبداع الفلسفي الجديد، بانتقاله من الأنا المنطقية، إلى اكتشافه أن وحدة العقل العليا هي الأنا المتعالية التي تعبر عن عقلانية وراء العقل النظرى تمثل بالنسبة له الشرط الضرورى لتحقيقه، وهذه الأنا عبر عنها الغزالي في صور كثيرة، ومصطلحات مختلفة، كالغريزة والنور، والروح العقلية.... وغيرها. ولقد فهمت محاولة الغزالي في الانتقال من الأنا الأولى إلى الأنا الثانية على أنها مجاوزة لتاريخ الميتافيزيقا النظرية التي تولدت عن العقل النظرى ووصلت إلى قمته في العالم الإسلامى المشرقى مع ابن سينا، واقتضى تحقيق ذلك محاولة رؤية الحوار الفلسفي الذي أجراه الغزالي مع تاريخ الميتافيزيقا مركزاً على صورتها العليا مع ابن سينا، وكان من الضرورى أولاً أن نعرض لماهية الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا من حيث كونها نتاجاً للأنا المنطقية كهوية في ذاتها، وباعتبارها وحدة العقل العليا

بما هي أساس لبناء العلوم في كل صورها. ثم استجليت على طول البحث، ومن خلال كتابات الغزالي نفسه قبل أزمته وبعدها انتقالاً من تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية ومعيار العلم ومحك النظر إلى الإحياء ومشكاة الأنوار ومعارج القدس مروراً بالمنقذ من الضلال المحور الحقيقي للبحث، كيف حاول الغزالي الارتفاع فوق الميتافيزيقا التقليدية مكتشفاً أبعادها الحقيقية أولاً، ثم الوصول إلى حقيقة أن العقل النظري في وحدته وبوصفه جوهرًا مفكرًا مجردًا ليس إلا فرضاً في ذاته لا يؤدي لغاية حقيقية، لأن وحدته مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط الحقيقي في كونه جوهرًا مفكرًا، وهذا الشرط هو الروح العقلی المتعالی أو الأنا المتعالیة، وهنا يهدم الغزالي كون الأنا المنطقية هي وحدة العقل العليا ومعه ينهدم صرح الميتافيزيقا التقليدية بوصفها علماً للوجود، وبتبدل الرؤية تبدلت منظومة العلوم في الرؤية الغزالية الجدلية التي حلت معضلة الميتافيزيقا التقليدية، التي اعتبرت ما هو إلهي طبيعي، والعكس، فظنت أن العلوم الضرورية إلهية حتمية، مع أنها في حقيقتها ليست إلا علومًا إنسانية، رغم ضرورة الرياضة منها، واحتمالية علوم الطبيعة فيها. وهنا حدد الغزالي درجات الوعي العقلی من الأنا الحسية إلى الأنا العقلية إلى الأنا المتعالیة بوصفها وحدة العقل العليا، وهنا فصل الرجل لأول مرة بين الأحكام التي تصدق على عالم الشهادة وهي أحكام تقوم على الحس والعقل، وهي أحكام مؤطرة بأطر الظواهر الزمكانية، وأحكام عالم الحقائق وهي موضوع إيماني بالدرجة الأولى، وهذه الأحكام هي الشرط الضروري ليقين أحكام العقل النظري في عالم الشهادة. ثم فحصت تجربة الغزالي في المنقذ من الناحية الفكرية، وهو الأمر الذي أوقفني على أن نورانية الأنا المتعالیة، كحدس صوفي، وبصيرة باطنية، هي الكمال لوحدة العقل المتعالیة في كتابات الغزالي الأخرى، بمعنى أن الغزالي لم يعصف بالعقل انتصاراً للتجربة الصوفية القلبية، بل إن الحدس الباطني أو الكشف عنده

ليس إلا ناحية من نواحي نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضروباً من النشاط يندرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم، ويندرج فيها العقل العملي، كأنا عملية، والعقل النظري (كأنا نظرية ومنطقية)، والبصيرة ونور الإيمان كنقطة نورانية (أو أنا متعالية) ولهذا كان دور العقل أساسياً في الوصول إلى طور الكشف. وعندئذ فإن الغزالي يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، والعكس، فلا بد لكى نسلك سلوك التصوف أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالْبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا اشتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلقاً في الفضاء الواسع، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية وليس خروجاً على العقل، فكما لا يجد الحس كماله إلا في العقل النظري، فإن العقل النظري لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالى. وذلك يوصلنا إلى النتيجة الهامة التي تجيب عن السؤالين اللذين بدأنا بهما البحث، وهذه النتيجة هي أن النور الذي قذفه الله تعالى في صدر الغزالي كشفاً، وشفى به من شكه الشامل، كان مصطبغاً بصبغة عقلية فلسفية واضحة، لهذا كان الكشف برهاناً، ولكنه ليس برهاناً محرراً بنظم الأدلة النظرية، إنه برهان كشفي جوانى، يتمرأى على مرآة النفس بعد طول عناقها للتأمل المجرد، وإصغائها إلى النداء الشفيف لروح الوجود، ومن ثم كان موروث الكشف الغزالي دليلاً، لأنه يؤدي إلى درجة من الفهم والثقة التي تزول معها كل الشكوك، ويعطى الاطمئنان الذي يكون عند العقل النظري عندما يقيم براهينه في مسألة من المسائل فتذهب حيرته، ويزول اضطرابه. وأخيراً أنبئوني أو يخلو الفكر الغربى في محطاته الفكرية الكبرى من التلفع بالماورائيات منذ سقراط وحتى اليوم، وهو الفكر الذي وصل في التقدم العلمى إلى أقصى حدوده المعروفة الآن؟ أليست فلسفة سقراط هي نقطة البدء في كل فلسفة مثالية وامتعالية

بتركيزها على الذات والماهية، والتصورات الكلية الماورائية، وهي التي شكلت الوعي الأفلاطوني بعالم المثل؟! - حتى أرسطو الوضعى لم يخل من الماورائيات التي ركزت في صورة الفكر، وفي الفكر الحديث ألم يربط ديكارت يقين المعرفة بالضمان الإلهي، الذي يحرسنا من طغيان الشيطان الماكر، ناهيك عن التناقض الأزلئ عند ليبنتز، والشئ في ذاته عند كانط، والمثالية المطلقة عند هيجل... إلخ؟! وأخيراً فإنه لابد وأن لإشكالية الغزالي شيئاً وراء الماورائيات، هو الذي طغى على حقيقة فكره التقدمى، وأحاطه بهالة من معاداة الفلسفة والعلم، وهو منها براء. وإنى لا أزم أن هذه الرؤية هي القول الأخير، وإنما هي فهم ما، لأن الحقيقة هي فهم الفهم.

د. عادل محمود بدر

طنطا أكتوبر 1999م

أولاً: بنية التجربة الغزالية في "المنقذ"

من الأزمة إلى الأنا المنطقية

ترتبط بنية التجربة الغزالية، في كتابه المنقذ من الضلال، بالأزمة الروحية التي عانى منها الغزالي، في عام 488 هـ، والتي دامت حوالى ستة شهور تقريباً، تنازل فيها عن مركزه المتميز في المدرسة النظامية ببغداد، حيث عينه الوزير السلجوقي نظام الملك. وتحت غطاء السرية، ومن بين طنين زملائه وحقدهم، أمام تفوقه ودوافعه الفكرية العالية، ارتحل الغزالي عن بغداد ليحيا حياة العزلة والتوسل والضراعة ما يقرب من إحدى عشرة سنة. والواقع أن الأزمة الغزالية كثيراً ما وضعت في دائرة المناقشة والنظر، ولكن مع قليل من الفحص المنهجي خاصة لأعمال الغزالي الأخيرة، في ضوء تجربته الدرامية الوجودية الحاسمة، فهذه التجربة قد تركت، دون شك، بصماتها الواضحة على قسماات أفكاره في تلك الأعمال، ومن ثم كان لروايته عن هذه التجربة، أو الأزمة الروحية، التي هي أزمة الوعي أو الشعور النابض في بحثه عن الحقيقة، قيمة خاصة، ذلك أنها تقدم لنا ذاتها في وصف بارع، كما تكشف أيضاً عن بنية رفيعة للشعور الداخلى عندما يرتطم بأحجار الشك والهواجس وتتقاذفه أمواج العلل وعواصف الأمراض.

وإننى معنىً هنا بمناقشة الأسباب التي أدت إلى الأزمة وقادت الغزالي إلى الرحيل عن بغداد نحو غاية حياته العليا، باعتبارها العامل الأساسي في تشكيل بنية تجربته، ثم مناقشة ماهية المضمون العقلى لهذه التجربة النورانية، الذي أرى متوازناً، أنها تتسق بالضرورة مع فلسفة الرجل

فيما قبل الأزمة وما بعدها، ناهيك عما أفرزته هذه الأزمة ونتائجها من ظواهر انتقال التجربة الغزالية من العقل النظري أو ما نسميه "الأنا المنطقية" إلى "الأنا المتعالية" وهو ما يسميها الغزالي أحياناً بالنور وأخرى بالغريزة وثالثاً بالروح العقلي ورابعاً بالاستعداد الذي يقبل به الإنسان العلوم النظرية، أعنى النقطة الميتافيزيقية التي تقوم عليها المعارف الأساسية للإنسان، ويعتبرها الوحدة العليا للعقل، وهذا الانتقال لا يحدث أي نوع من الفجوات في الفكر الغزالي، بل هو انتقال يعبر عن التكاملية بين ما هو أدنى وما هو أعلى في أطوار انتقال النفس أو العقل من الطور النظري إلى الطور المتعالى أو الترنسندنتالى، فإذا كان ابن سينا قد اعتقد أن العقل يتطابق مع وظيفته، واعتبر ذلك هو الأس الثابت لبناء العلم بأسره، ومنه أثبت مبحث الوجود، وانتقل منه إلى بناء الفكر الطبيعي والأخلاقي، معتبراً أن ماهية العقل هي معقوليته، وأن هذه المعقولية ذاتها هي بعينها ماهية العقل⁽¹⁾، كما رأي الفارابي من قبل، وبهذا اعتبر أن وحدة العقل العليا هي "الأنا المنطقية" أو العقل في طوره النظري، فإن الغزالي نفسه دافع عن هذه النظرية

في كتابه محك النظر عندما تحدث في مراتب معرفة النفس، حيث رأي أن تحديد العقل النظري بوصفه الوحدة العليا يجعله الملكة التي يبنى عليها باب المعرفة... وبذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله⁽²⁾، ولكنه عاد بعد تكامل نضوجه العقلي فانتقد نفسه، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهرًا مفكرًا مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدي إلى هدف حقيقي، لأن وحدة العقل النظري وحدة مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط في كون العقل النظري (الأنا المنطقية) جوهرًا مفكرًا، ونقد الغزالي يبدو في قوله أن "علم الإنسان بذاته عين ذاته... (يمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة"⁽³⁾، ونقد

بنية التجربة الغزالية في النقد (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

الغزالي لكون "الأنا المنطقية" هي وحدة العقل العليا، واستبدالها "بالأنا المتعالية" إنما يعود في جوهره لتصوير الحارث المحاسبي للعقل على أنه "غريزة لا يعرف إلا بفعاله"⁽⁴⁾ ومن هنا رفض كون العقل والمعرفة في هوية واحدة، فالعقل غريزة تتولد عنه المعرفة⁽⁵⁾، وهو أمر اعترف به الغزالي ذاته، في كتابه إحياء علوم الدين. وهكذا فالعقل النظري أو الأنا المنطقية، لا تجد كمالها، إلا في الأنا المتعالية، بوصفها نوراً، عليه يؤسس العقل إحداثيات المعرفة وبناء العلوم. ومن هنا كان كمال العقل النظري أو الأنا المنطقية ليس متحققاً في ذاته، لامتناع تطابق الماهية والوجود في وحدة العقل أو الأنا المنطقية كما ألمحنا آنفاً، وهو ما سوف نأتى على شيء من تفصيله لاحقاً.

وبالعودة إلى أزمة الغزالي، التي هي مناط اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، فإنني لن أركز في وقائع هذه الأزمة إلا على عدد قليل من الأعمال التي أخذت على عاتقها التأريخ لها وتقييمها قديماً وحديثاً⁽⁶⁾ وإنني أرى أن هذا التقييم، في الحقيقة، لا ينسجم بصفة كلية مع حياة الغزالي، وإذا كان معظم أولئك المفكرين يركزون على مسألتين: الأولى ادعاؤهم خوف الغزالي من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، والثانية السيرة الذاتية للغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، فإنني سأحاول معالجة هاتين المسألتين بشئ من التفصيل، ودون الارتباط تحديداً، بأي عمل لهؤلاء المفكرين ممن ذكرت مؤلفاتهم في الهامش السادس.

1- أزمة الغزالي الروحية في منظور الفحص:

وجدير بالذكر هنا، أن الأزمة الغزالية مع أنها لم تستغرق إلا فترة قصيرة من حياته، إلا أن لها أهمية أولية بالنسبة له شخصياً، وهنا أيضاً يمكننا أن نميز بوضوح وفهم واقعة الشك، والأحداث التي دفعت الغزالي إلى ترك بغداد، وكذلك مداواته من الشك، وما قاده إلى أزمتيه الثانية،

وذلك أن هذه المداواة جاءت من النور الإلهي، الذي قذفه الله تعالى في روعه، وبه تخلص عن العلائق الدنيوية، كما ذكر هو نفسه في المنقذ⁽⁷⁾. وهذا هو المنعطف الأكبر في تحول حياة الغزالي، ويمكننا هنا أن نتخيل ما كان يمكن للغزالي تحقيقه في وظيفته كمعلم ما لم يقع فريسة لأزمته الثانية، فربما كتب في الفقه عملاً عظيماً مثل كتاباته في الفقه الوجيز والبسيط والوسيط وربما لمع في مهنته لفترة أطول، وبصورة أكثر تكثيفاً، لكنه في الواقع، أعقب بسبب أزمته، تراثاً باقياً، والشاهد على ذلك كتابه "الإحياء" الذي ألفه بعد الأزمة. وهذه الأزمة كان من الممكن وقوعها في وقت مبكر، عندما كان الغزالي طالباً للجويني، في علم الكلام، باعتباره المدخل الأولى للعلوم العقلية، وبدأ شكه في جدوى هذا العلم بالفعل، في الفترة التي تواجد فيها بمعسكر نظام الملك، عندما ناقش وجادل عدداً من زملائه الطلاب، وهاجم فيها هذا العلم، ثم جاء هجومه النهائي في بغداد بعد دراسته المنهجية للفلسفة⁽⁸⁾. وعندئذ يجب أن نميز بين وقائع الشك التي كانت علامات على الطريق لتلك الأزمات الصغرى، والأزمة الكبرى التي دفعته للرحيل عن بغداد. والجدير بالذكر أن الغزالي لم يتعرض لأية كارثة بعد تركه لبغداد على الإطلاق، كنتيجة لوقائع أزمته فيها، لأن الرجل لم يرحل فقط عن المحيط الذي تشكلت فيه أسباب أزمته، بل إنه نأى بذاته عن الصراع النفسي الداخلي الذي سببه وجوده في هذا المحيط المثلاطم الأمواج فكرياً وعقائدياً واجتماعياً وسياسياً. وتبعاً لوصف الغزالي ذاته، فإن الصوفية قد أحاطوه بالرعاية في مقامه الجديد، وخففوا عنه وطأة ما كان يعاني، وشدة ما كان يحمل⁽⁹⁾. ويعتبر البعض أن وصف الغزالي السابق يمثل إشكالية، إذ يقوم على ما يمكن أن يسمى أحداثاً حدسية ثانوية لا يمكن التحقق من وقوعها على الإطلاق، والبعض يرى أن الرجل لم ينل الرعاية الكافية، فتواصلت وقائع شكه، وتضاعفت أزمته⁽¹⁰⁾، وربما بنى هذا الرأي على نسبة بعض الأعمال للغزالي خطأ،

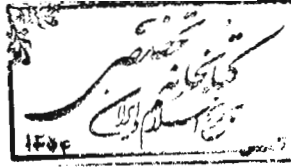
وهذا أمر لا يمكن التحقق منه، لأن أعمال الرجل معروفة وثابتة له، بالبراهين والأسانيد التاريخية والعقلية⁽¹¹⁾. وبعيداً عن القول بتكافؤ هذا الوصف مع طبيعة الحدس بصورة كبيرة، وافتقاره إلى صفة الوقائع الزمانية، فإن ما هو حدس، إذا اعتبرناه مقدماً، لا يمكن صدوره عن أحداث ظرفية ثانوية، لأن ما هو حدس على النحو المذكور، لا علاقة له بما هو زمني، ومن ثم يتناقض التالي (ما هو زمني) مع المقدم (ما هو حدس)، فكيف ينشأ حدس داخلي عن ظروف خارجية زمانية حتى ولو كانت ثانوية؟! وهنا يجب التأكيد على أن ما قيل أنه قد نُسب للغزالي من كتابات، هو في أفضل الأحوال، يعبر عن نزعة الشك التي وصفها في كتابه ميزان العمل بقوله: "إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال⁽¹²⁾". ومن ثم فكل تلك الكتابات، لا تشير بالضرورة لأزمته، ولكنها تعبر عن رؤية معلم يعاود فهمه لما صاغ، ليعيد صياغته، وتجديد قضاياه على نحو متكرر، وهو أمر يعبر عن اتساع أفق الغزالي، الذي لا يحصر الحق في أطر جامدة، أحادية الصورة، توكيدية المعنى، وذلك هو صفة المفكر الدينامي الحر، الذي يفهم الحق على أنه إمكان يُعاد فهمه، أو هو فهم الفهم، متناسباً مع تراكم المعرفة، وتكشف ما هو جديد منهجياً. ومن ناحية أخرى فذلك يرتد إلى طبيعة الغزالي المرنة المفعم بالحياة، والتي دفعته إلى عدم التردد أو الخوف من إعادة قراءة القضايا أو المسائل على نحو مختلف، فكثيراً ما نجده على نحو دائم يعالج أعماله السابقة، بروح النقد، الذي ينم كما قلت آنفاً، عن الحاسة التجديدية والنزعة اللاتوكيدية عنده، التي تؤمن بأن الحق يتمرأ في صور ومرايا عديدة، لأنه ما ينفك إلا أن يكون إكماناً لأبد من تجديد فهمه، حتى يمكن تحقيق التطور حتى على المستوى الشخصي للفرد مع ذاته⁽¹³⁾.

إن أزمة الغزالي ليست مهمة فقط بالنظر إلى تطوره الذاتى كمعلم، بل لأنها تحتوى على أعماله البالغة الأهمية، كإحياء، التي أتمها بعد عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، وهناك كتابات أخرى يتصدرها عملان لهما أهمية أولية، وهما "المنقذ" و"المستصفي"، والأخير هو عمله في أصول الفقه، وهو الأخير قبل كتاب الأزمة الأكثر أهمية، ومن أعماله الهامة قبل أزمته مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، والأول تمهيد للثانى، أما الثانى فكتاب نقدى من الدرجة الأولى، وأزعم أن من رحم هذا الكتاب خاصة خرجت كثيراً من أفكار الفلسفة الحديثة التي تشكلت انطلاقاً منها مذاهب ديكارت وليبنتز وهيوم وكانط وهو أمر يحتاج إلى دراسة مستقلة، بل إلى عدة دراسات، سأشير خلال هذا البحث إلى طرف منها. والواقع أننا لكي نفهم الأسباب الكامنة خلف بداية الأزمة، يجب الاستعانة بمصادر أخرى تتعلق بها، كما يجب تناولها وفق رؤية شاملة ووثابه. ومما له أهمية خاصة كتاب سيرته ومعاصريه ومدونى تاريخ الفترة التي عاش فيها الغزالي، وعلاوة على ذلك يوجد العديد من التحليلات لأزمته وما أحدثته وفق رؤى نقدية لكتابات الغزالي نفسه عن تلك الأزمة، فهناك العديد من صور إعادة التقييم لما أعيد تقييمه من قبل، وهنا أحاول إعادة التقييم من جديد لما قُيِّم من قبل، وفق قراءة تدعى أن الفهم الحقيقى ودائماً هو إعادة فهم، أو هو بالأحرى فهم للفهم.

إن أماننا بتقييم الغزالي الخاص لأزمته الذي عرضه في سيرته الذاتية في كتاب "المنقذ"، كما يطرح علينا في كتاباته المختلفة إشارات خفية عن هذه الأزمة، كما توجد كتابات المعجبين بالغزالي، التي تتجه نحو تأييد وجهة نظره في "المنقذ"، ومن ناحية أخرى نجد الأقل تعاطفاً مع الغزالي والمعادين له ومن أصحاب العقول السطحية الذين رفضوا كلية تقييم الغزالي لأزمته، ولذلك يقدمون آراء يمكن قبولها ظاهرياً، ولكنها في الحقيقة لا تمت بصلة إلى الواقع الفعلى. وليس استثناءً للدراسات الغزالية وحدها أن

تأتي بمواقف وآراء قاطعة فيما يتعلق بشخصيته وأزمته، وليس عجباً أيضاً أن هناك من كتاب سيرته من لم يثره أدنى إعجاب، ومن المتواتر نجد أن الذين أيدوا سيرة الغزالي من المبهورين بها، الذين لا يخفون إعجابهم القوي بكتابات وتأثيرها على الناس، حتى أن هناك من العلماء من صرح بأنه لا يوجد محايد بين كتاب السيرة الغزالية، وهناك القليل الذين يقفون موقفاً وسطاً بالنظر إلى الثقافة الغزالية بصفة عامة⁽¹⁴⁾، والخلاصة هنا أن الاعتماد على هذه المصادر بتصنيفاتها السابقة يعرضنا لوجهات نظر مختلفة كثيرة، بل ومتعارضة وغير متجانسة مع موضوعها الخاص بسيرة الغزالي وأزمته الروحية العقلية. وذلك راجع إلى الغزالي نفسه، فهو واحد من تلك الشخصيات التي يستخرج من أعماقها إجابات متنوعة وقراءات مثيرة عن حياته. ونظرة واحدة على تعليقات ابن رشد على كتاب التهافت للغزالي يقف بنا على إحدى هذه القراءات التي تتسم بالتوهج الخطابى، وحديثاً نرى عابد الجابري في مقدمته لكتاب "فصل المقال" لابن رشد يشبه "تهافت" الغزالي بأنه استجواب قاس، وتحقيق تعسفي للفكر الحر، بما يشبه محاكم التفتيش التي عاقبت بالهرطقة كل الذين خالفوا الكاثوليكية تصريحاً أو تلميحاً⁽¹⁵⁾.

والآن أحاول إعادة تقييم نظرات المحدثين لأزمة الغزالي، وهي المسألة التي بدأنا بها مدخل "بنية التجربة الغزالية"، ويتعلق الأساس الأول في نظر المحدثين بالنسبة للأزمة الغزالية بخوفه من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، وهو أمر غير ملائم في نظرى، أن نشدد على دور الخوف من هذه الطائفة في الأزمة، إلى الحد الذي اعتبره الكثيرون واقعة لا يمكن الشك فيها، من حيث كونها جزءاً من السيرة الغزالية، فنجد أرنولد (ر.) يعرض في كتابه عن ابن رشد فقرة ذكر فيها حياة الغزالي، وتكلم في جزئية هذا الخوف المزعوم للغزالي، وهو شئ وضع في غير موضعه، وقد اعتمد أرنولد في هذه الجزئية على أحد كتاب السيرة الغزالية المعاصرين للغزالي



نفسه الذي قال: "إن باب الخوف كان مفتوحاً له"⁽¹⁶⁾، أي كان مفتوحاً للغزالي، وهو رأي يفتقر إلى الدقة، لأن الحديث هنا ليس عن خوف من شيء ما أو من طائفة معينة، كما فهم أرنولد وغيره من المحدثين، ولكنه الخوف من الله تعالى، الذي سيكون الدفعة التي ركضته وأرسلته إلى عزلته الذاتية، والأب فريد جبر الذي ترجم هذه العبارة على أنها خوف من الإسماعيلية، لم يفهم فحواها ومضمونها الحقيقي. والمصدر الأول في العالم الغربي يذكر هذا الخوف بالمعنى السابق مباشرة، في فقرة ماكدونالد بالمجلة الأمريكية للدراسات الشرقية عام 1899م، في مقاله المذكور آنفاً في الهامش السادس من هذا البحث، وهو المعنون "حياة الغزالي بالرجوع إلى آرائه وتجاربه الدينية خاصة"، و مترجم العبارة السابقة هو الأب فريد جبر في مقدمته للترجمة الفرنسية لكتاب "المنقذ". وكان يجب الانتباه إلى أن الخوف بالمعنى الذي قصده جبر ومن قبله ماكدونالد لم يستولى على الغزالي، وإنما استولى بصورة أكبر على القادة السياسيين في تلك الفترة، وقد حدثت حوادث قتل سياسية، منها قتل نظام الملك نفسه، كما سوف نرى فيما بعد. والجدير بالذكر هنا أن عديداً من الوقائع الدامغة تتناقض مع تلك النظرية المثيرة عن خوف الغزالي من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، وهي أن الرجل واصل كتاباته ضد الأعمال التعليمية للإسماعيلية بعد وأثناء فترة عزله، وعندئذ لا يمكننا التسليم بأن الخوف كان عاملاً مساهماً في حدوث أزمته. فالقوة السياسية الإسماعيلية تضاعفت بعد أزمة الغزالي، وبرغم ذلك واصل كتاباته بشكل مكثف ضد التعاليم الإسماعيلية، ومن هنا أتساءل.. أي خوف ذلك الذي يأخذ بجماع رجل ظل يكتب ناقداً ويعنف القوة السياسية الغالبة في عصره؟!، بل أي خوف يمكن أن يستولى على قلب رجل أخذ على عاتقه مهاجمة تعاليم الإسماعيلية في خمسة كتب رداً عليها، وهي "المستظهرى أو فضائح الباطنية" و"حجة الحق" و"مفصل الخلاف" و"الدرج" و"القسطاس

بنية التجربة الغزالية في المنقذ (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

المستقيم؟!، وحتى وهو يكتب المنقذ من الضلال" لم ينس الغزالي تنفيذ تعاليم الإسماعيلية في جوهر فكرهم السياسى، أعنى فكرة الإمام المعصوم⁽¹⁷⁾. ومن ناحية أخرى فقد أورد الكثيرون واقعة اغتيال نظام الملك كسبب جديد لخوف الغزالي من تلك الطائفة، وذلك يتوارى إذا ما عرفنا أن الغزالي كتب عمله الأول في نقد تعاليم الإسماعيلية بعد موت نظام الملك بثلاث سنوات، فلو أن هناك خوفاً، كما يُدعى، ما كتب الرجل هذا العمل على الإطلاق. وحتى لو كان الغزالي قد كلف من الخليفة المستظهر بالله ليكتب مؤلفاته السابقة تنفيذاً وهجوماً على تعاليم الإسماعيلية، كما يرى ماكدونالد، فإن ذلك لا يمكن أن يفسر لنا استمرارية الغزالي في الهجوم على تعاليمهم في مستقبل أيامه، وعلاوة على ذلك أن الرجل لم يبحث في هذه المسألة تحت وطأة التأثير الإسماعيلى، لأنه لو خاف حقاً من الإسماعيلية ما هاجر من وطنه، حيث كان تأثير الإسماعيلية كبيراً، إلى جانب موت ابن نظام الملك على أيدي هذه الطائفة، ومع ذلك ظل فيلسوفنا يكتب ضدهم. ومما يدل على شجاعة الغزالي، مما ينفي عنه شبهة الجبن أو الخوف، أنه في طريق عودته من جورجاني، في إحدى رحلاته التربوية هاجمه قطاع الطرق، واستحوذوا على كل شئ، بما فيها نفائس كتبه، فذهب لقائدهم بشجاعة المتهور طالباً كتبه.

فهذه الحادثة ألم تدل على شئ، فإنها تدل على أن حياة الغزالي، فيما بعد، لن تنقلب في أول دلالات اضطرابه وأزمته من الشجاعة إلى الخوف أو الجبن. وتبعاً لما هو تاريخى فإن الرجل قد قضى سنوات في بغداد، ولم يملكه الخوف من الإسماعيلية، في الفترة التي كان فيها معلماً، رغم أن عدداً من زملائه قد توفي أثناء هذه الفترة بأسباب طبيعية، ولم يكن منهم من قتله الحشاشون⁽¹⁸⁾. والنتيجة التي يمكن الوصول إليها مما تقدم أن الخوف من المناخ السياسى لم يسهم في أزمة الغزالي الروحية، فالأزمة انبثقت من كيانه الداخلى، ولم تكن وليدة أية ظروف أو ذوات

خارجية سياسية أو اجتماعية. إن هذه الأزمة، وبرغم الاضطرابات السياسية الرهيبة جعلته يترك مركزه المرموق، ويؤثر العزلة. والواقع الثابت أن الغزالي لم ينتظر حتى تصل الأمور لأسوأ حالاتها لكي يرحل، وهو الغير قادر على أن يترك أسرته في رغد من العيش. وهو يلمح في "المنقذ" إلى واقعة أن الله تعالى هو الذي يسر له ترك مكانه، وأن جميع الأحداث سهلت له ذلك، دون خوف أو وجل أو قلق حقيقي من أي شيء يحتمل وقوعه، إن الرجل، على أقل تقدير، أخذ أسرته للأمان، ولم يترك أخاه في مكانه ليفر خوفاً على حياته. وفوق ذلك، فالتوقيت كان موافقاً، لأنه تزامن تقريباً مع وقت الحج، فعليه أن يعلن قصده في التأخر عن موسم الحج، وسوف نفترض أيضاً أن تلاميذه وأصدقائه والمعجبين به سوف يتبعونه للحظة الأخيرة التي سوف تفسر رحيله المفاجئ، حيث صرح بذهابه للحج وعدم العودة. كما أن هناك مسألة أخيرة جديرة بالاعتبار، وهي التي ستقودنا إلى سيرته الذاتية المثيرة المتمثلة في كتابه "المنقذ"، وأعني بها واقعة أن أبا بكر ابن العربي تلميذ الغزالي سيراه ويسأله عن رحيله المفاجئ.

2- المنحنى الشخصي لحياة الغزالي وسيرته الذاتية في المنقذ:

من الواجب أنؤكد هنا أن العمل الفكري يمكن أن يحتوى في مكنونه على قيمة تاريخية، رغم أنه قد لا يكون مرتباً ترتيباً زمنياً، فالقيمة الأدبية للعمل هي التي تحتفظ له بقيمته التاريخية، ليصير من حيث ذاته عملاً للتاريخ، فكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه في تاريخ الأندلس واحد من تلك الأعمال على سبيل المثال، وبالنسبة للغزالي لاحظ كثير من الباحثين أن كتاب "المنقذ" ليس إلا سيرة ذاتية أو هو شبه ترجمة ذاتية، وأنها لا تحمل قيمة أو أهمية تاريخية. ورؤيتي تنحو عكس ذلك تماماً، فالمنقذ" يحتوى على قيمة تاريخية ونفسية، لأي باحث يدرس الغزالي،

بنية التجربة الغزالية في النقد (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

حتى أنني لا أتصور دراسة ذات قيمة في فلسفة الغزالي، لا تأخذ في اعتبارها كتاب "المنقذ"، كمعبر حقيقي عن تجربة الغزالي الحياتية فكرياً وتاريخياً ونفسياً، وكت ترجمة خاصة لمشواره العقلي من الشك إلى اليقين. ففي هذه الترجمة يكشف لنا الغزالي إلى أي مدى أراد هو أن يراه الآخرون في تلك الفترة من حياته!! فالرجل أكد أزمته الروحية، وحلل ذاته على المستوى النفسي، كما بين في تعليقه الاجتماعي اللاذع على مهنة التدريس وأوضاع المعلمين الاجتماعية. وإنه لمن التكرار الممل، أن نبحث عن أمثلة لاستعادة الأحداث، لأن الغزالي كتبها بعد عدة سنين من الأزمة، ويجب أن نعطي مكانة خاصة لتقييم الغزالي نفسه لأحداث حياته وشعوره الحيوي الخاص. وبرغم أن الرجل لم يقدم لنا السبب الكلي في وجود جميع أعماله الفكرية أثناء وبعد أزمته، فإن مجرد إدراكه الكلي بأنه يعدّل مسار حياته، ليؤثر مباشرة على إنتاجه الفكري فهذا التعديل الحياتي أو الحيوي هو الذي دفعه لا ليغير أسلوب حياته كلية فقط، ولكن ليغير كذلك من طبيعة أولوياته.

فماكدونالد الذي ادعى أن الإسماعيلية كانت مصدراً لخوف الغزالي، أثبت من ناحية أخرى أن "المنقذ" يعتبر في ذاته حالة حقيقية، لحياة الغزالي، فهو يقول عن كتاب المنقذ: "... إن نتيجة الدراسة الواعية لتقنعتني بالحقيقة الجوهرية للصورة التي أعطاها الغزالي عن حياته⁽¹⁹⁾، ومع ذلك فإن (مونتجمري وات) لم يوافق على مقالة فريد جبر وآخرين، أما مكارثي فقد أخذ الحيلة تجاه تأييد كون "المنقذ" صورة حقيقية وجوهرية لحياة الغزالي، وأخذ على عاتقه في كتابه "الحرية والكسب" البرهنة على صدق "المنقذ" فهو يستشهد بعدد من الأدلة المؤيدة والمعارضة لهذا الكتاب، ويعرض لنا في مقدمته فقرات من كتاب "المنقذ"، ويقول: "أنا لا أرى سبباً يجعله غير مقبول"، كما يورد مكارثي كذلك المصادر التي تؤيد موقفه⁽²⁰⁾.

ومع إعلان الغزالي، في سيرته الذاتية، ذهابه للحج، فقد ذهب مباشرة إلى سوريا، مع أنه حج فيما بعد مرتين، وهي براعة التخطيط لمنع الآخرين من الاعتراض على خطته لترك بغداد، وهذه البراعة والحدق التخطيطي سببت نوعاً من الانتقاد في السؤال عن حقيقة كتاب المنقذ، ومكارثي كالآخرين يقدم إجابة عن هذا الانتقاد، فيرى أن مساحة اختيار الغزالي بالنسبة لهذا الموقف، وفي هذا الوقت، كانت ضئيلة، فهناك العديد من الناس المرتبطين به إلى أبعد حد، ولن يسمحوا له بالرحيل إذا وقفوا على حقيقة أمره. ومع أن مونتجمري وات لم يعتبر "المنقذ" صحيحاً أو ملزماً من الناحية التاريخية، إلا أنه قبل المقدمة الأساسية له، والتي تتحدث عن هداية الغزالي وتحوله إلى الحياة الصوفية، واعتبرها صحيحة⁽²¹⁾. كما أن مارجريت سميث في ترجمتها للغزالي رأت "أن أسباب تركه لوظيفته ورفضه لكل شيء، أن العالم سيقدمه من الآن فصاعداً من خلال سيرة حياته في المنقذ، مع أن قراره أذهل وحير الذين سمعوه"⁽²²⁾، أما ناكمورا فيقول عن المنقذ: "بأنه حقيقى وموثوق به بشكل واسع، وأن أزمته تعبران عن وقائع تاريخية لا يتطرق إليها الشك ما لم يوجد لدينا شاهد يفيد العكس"⁽²³⁾، وهناك من النقد من حمل ذلك على أن الغزالي لم تكن له رغبة أطول في البقاء بالمدرسة النظامية ببغداد، وهذا ليس من الحقيقة في شيء، لأن الرجل سوف يرحب بالعودة إلى هذه المدرسة في سنواته الأخيرة، فسيدعوه ابن نظام الملك لقبول موقعه في المدرسة النظامية بنيسابور، وهو أمر قبله الغزالي بالفعل. غير أن هناك من النقد من رأي أن رحيل الغزالي كان تابعاً للطابع الانحلالى العام الذي خيم على التربية، والجو الكثيب الذي غلف الحياة السياسية، ولكن الواقع الباقي هو أن الأزمة السياسية لم يكن لها أي تأثير مباشر على البيئة العقلية والتربوية في زمن فيلسوفنا، لأن المدرسة النظامية واصلت ازدهارها لعدة سنوات بعد وفاته. ولقد عدد كثير من الباحثين أسباباً

بنية التجربة الغزالية في النقد (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

أخرى لأزمة الغزالي، وهي تعتبر من الأسباب الثانوية العارضة، وليست جوهرية، مثل نشأته في قرية صغيرة، وجذوره الاجتماعية الفقيرة، وهذا أمر مردود عليه، بأن التاريخ الفكري يحوى غير قليل من المفكرين اللامعين الذين لم يؤثر فقرهم في أذهانهم ولم تحدث لهم أي نوع من الأزمات، فمرتضى الزبيدي شارح إحياء الغزالي ومؤلف تاج العروس، لم يدخل رغم فقره وموت زوجته، في أي نوع من الأزمات. ومن العوامل التي يذكرها البعض كسبب لهذه الأزمة، هو دراسته للفلسفة، فيرى ابن تيمية أن كتاب "الشفاء" لابن سينا جعل الغزالي يدخل في نوبه من المرض، مما ساهم في أزمته. والواقع أن كتاب الشفاء، ربما ساهم في شك الغزالي أو ما نسميه شك المنهجى، وعلى الرغم من نفاذ هذه الرؤية، إلا أنه يؤخذ عليها أن كثيراً من دارسى الفلسفة لم يعترهم أي نوع من الانهيار العصبى أو الأزمة، كما لم يصابوا بمرض الكنظ أو الغنظ الذي يصيب أصحاب الاتجاهات المتوغلة في الدين أو الفلسفة كما ادعى عمر فروخ في مناقشته لحالة الغزالي⁽²⁴⁾. غير أن ابن تيمية نفسه، وفخر الدين الرازى كذلك قد درسا الفلسفة، ولم يظهر على أي منهما أعراض أي نوع من المرض، فلماذا الغزالي بالذات؟!

وهكذا فالعودة إلى وصف الغزالي الخاص لأزمته، سوف يقودنا حتماً من الناحية النقدية، نحو إعادة تقييم أحداث حياته، ربما في نوع من الأساليب الجافة، حتى ولو كان من منظور الغزالي نفسه، لأن هذا التقييم سوف يبتعد، بل وينحرف عن حقيقة هذا الوصف، مهما حاولنا أن نتوخى الحذر والصدق، والحق أن فيلسوفنا لم يقترب في حياته، ما يمكن أن يدعو إلى العار أو الخجل، فهو كغيره لن يجد المتفحص القاسى، عندما ينظر لحياته، أي نوع من العيوب المشينة، لعدم وجودها، على الإطلاق، ويستند هذا الرأي إلى أنه لا يوجد لدينا من المصادر المتاحة من حاول مناقشة هذه المظاهر التي ترتبط بعيوب ما في حياة الغزالي⁽²⁵⁾.

وعليه فإن مشكلة الغزالي لم ترتبط بأي أفعال خارجية، يمكن أن تعد سبباً لها، لأن المشكلة ذاتها نفسية داخلية من حيث طبيعتها وجوهرها. فالرجل قد أدرك المشكلة، وعرف الداء والدواء، عرف كل النظريات التي تشخص مشكلته، فقد كان فقيهاً، وربما لم يوجد من هو على مستواه، في زمانه، وعندما شخّص الأطباء حالته، أثبتوا له من جديد قسوتها، ومن هنا احتاج الغزالي للرحيل نشداناً للبرء والشفاء من أزمته، وهو ما ذكره في كتاب "المنقذ" بالفعل. وعندئذ جاءت الفرصة التي جعلها له الله تعالى ألين وأسهل، لكي يرحل عن موطنه، طلباً للشفاء، كما قلت آنفاً. ويجب أن أشير هنا إلى عوامل أخرى، ربما كانت لديه كما يقال، القشة التي قصمت ظهر البعير، وأعنى بها واقعة مقابلته لصوفي مشهور ببغداد هو (أبو الحسن العبادي) في عام 486 هـ، وهو المعروف بتأثيره على الكثير من الناس في ذلك الوقت. ويصف لنا ابن كثير تأثير العبادي على الناس بقوله: "إن أكثر من ثلاثين ألف رجل وامرأة حضروا له، تاركين أسباب رزقهم، والكثير منهم تاب على يديه، ولزموا المساجد، بعد أن حطموا أدوات اللهو الموسيقية وأراقوا الخمر على الأرض⁽²⁶⁾...". وهكذا فإن تنازل الغزالي وتخليه عن كل شيء سوف يبدوا جلياً في نافذة مشاهير الصوفية مثل المحاسبي المتوفي 243 هـ⁽²⁷⁾، والجنيد المتوفي عام 298 هـ، الذي شك هو الآخر في قدرته على التدريس⁽²⁸⁾ - وأبو بكر الشبلي المتوفي 334 هـ، الذي تخلى عن الحكم وطلب مغفرة الله تعالى⁽²⁹⁾ وأبو يزيد البسطامي المتوفي 261 هـ، والذي اكتسب معرفته من الجوع⁽³⁰⁾، وأبو طالب المكي المتوفي عالم 386 هـ الذي عاش يتغذى بالأعشاب⁽³¹⁾. إن هذه الأسماء التي ذكرتها من قبل هي الأسماء الوحيدة التي ذكرها الغزالي كمصادر لبحثه الصوفي في "المنقذ". لذلك لم يكن غريباً أن يتبع الغزالي أسلوب هؤلاء الأولياء السابقين. ولقد حاول الرجل معالجة نفسه دون جدوى، فأدرك في النهاية العمق الداخلي لذاته، فتنازل عن بيئته،

ولم يكن في ذلك مختاراً، فقدم التضحية، فأضرب عن عمله تاركاً وراءه كل شئ، شهرته، وأسرته والعالم كله، وعندئذ عرف الغزالي في سنواته العشر الأخيرة، أنه أثبت لنفسه والعالم كله أنه قد صار إنساناً جديداً.

وإذا كان ما مر علينا من سيرة الغزالي يعبر عن تجربته الحياتية، وأزمته على المستوى النفسى الروحى، فإن لهذه التجربة المعبرة عن الأزمة وجهاً آخر، هو الوجه العقلى، سأقوم على تفصيله، بعد رسم المنحنى الشخصى لحياة الغزالي من خلال سيرته الذاتية، ووقائع هذه الحياة كما دونها كتاب التراجم، وممن نقلوا عنهم من المحدثين.

فالعزالي هو محمد ابن محمد الغزالي الطوسي، المولود عام 450 هـ، 1058 م، وتوفي صباح الاثنين 14 جمادى الآخرة سنة 505 هـ، الموافق 18 ديسمبر 1111م. وتبدأ حياة الغزالي مع والده الذي أحب صحبة رجال الفقه والصوفية، وكان يأمل لأطفاله أن يصبحوا فقهاء وصوفية. وقد ولد الغزالي في قرية تابران بالقرب من طوس في الشمال الشرقى لإيران، منحدرًا من بيئة اجتماعية متواضعة، وتوفي والده وهو ما يزال مع أخيه أحمد صغيرين، دون مال إلا اليسير منه، تحت رعاية أحد أصدقائه من الصوفية. ولما نفذ المال التحق مع أخيه بالمدرسة التي كان نظامها يمكنهما من الحصول على مال وحجرة ومائدة. وفي تلك الأثناء درس الغزالي الفقه على يد أحد الصوفية المسمى أحمد الرزقاني، ثم سافر إلى جرجان ودرس على يد أبي نصر الإسماعيلي⁽³²⁾. وعاد الغزالي بعد فترة قصيرة، وسافر إلى نيسابور حيث درس على يد أشهر علماء الكلام آنذاك وهو أبو المعالى الجوينى المعروف بإمام الحرمين المتوفي 478 هـ رئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف. وهذه المرحلة من أخصب مراحل حياة الغزالي الفكرية، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يكون غذاءً لعقله الظمان، وفي رئيس المدرسة الأستاذ الكفى، فأكب على دروس الفقه والأصول، والمنطق والكلام، فتأسست في عقله، وهو التلميذ الحاذق، حاسته النقدية، التي سقاها له أستاذه الذي كان مولعاً بنقد المذاهب كلما

كان فيها ما يستوجب ذلك⁽³³⁾. وهنا ذهب الغزالي إلى معسكر الوزير السلجوقي نظام الملك، حيث ظل في معسكره، باعتباره مكاناً جامعاً للتلاميذ، وسرعان ما تميز بنفسه عن أقرانه. ولقد أدرك نظام الملك عبقرية الغزالي فعينه في المدرسة الشهيرة في بغداد، أعنى المدرسة النظامية، حيث مكث معلماً فيها، حتى وقعت أزمته. ولقد عانى الغزالي، وهو في أوج وظيفته الأزمة الذاتية البالغة، التي أتيت على وصفها فيما سبق، وهي الأزمة التي أعاقته عن الطعام والكلام، فوهنت صحته، وتبعاً لوصفه الخاص، وللوهلة الأولى، شخصت حالته على أنها اعتلال طبي، ومرض نفسى مزمن، وهذه هي أزمته الأولى⁽³⁴⁾، أو أزمته في طورها الأول، لأن الطور الثانى هو الأكثر عنفاً وشدة، إذ ينتقل فيه إلى حالة مختلفة في حياته الروحية. وهنا يرى الغزالي أنه شفي بفعل نور أو إلهام إلهي. وفي وصفه الخاص أخبرنا الغزالي نفسه عن خوفه من العقاب الإلهي في أزمته الثانية، لأن أفعاله كانت تدفعه نحو الاتجاه للمكاسب الدنيوية، وأنها لم تكن بحثاً خالصاً لأجل الله تعالى، لهذا أخبرنا عن محاولاته الدؤوبة للتحلل من وظيفته في المدرسة النظامية، وترك بغداد. وعندئذ أدرك الرجل أن لأزمته حلاً واحداً، وهو الرحيل عن بيئته، كما ذكرت آنفاً عند تحليل أزمته بالتفصيل، وهنا يقول الغزالي: أنه سيكرس حياته بحق لله تعالى من خلال الزهد، أنه سيظهر نفسه على نحو كامل من جميع الممتلكات المادية اللازورية، وأنه سوف يفعل ذلك قبل فوات الأوان ونهاية حياته، فليس هناك وقت لذلك أفضل من الحاضر، لهذا تخلى عن مركزه العلمي المرموق، وعين أخاه مكانه، وترك أسرته، بعد أن وضع لهم اعتماداً مالياً⁽³⁵⁾، فلم يزل الرجل كما يقول، تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، حتى شعر بالعجز، وسقطت منه إرادة الاختيار، فالتجأ إلى الله مضطراً لا حيلة له، فأجابه الله سبحانه، وسَّهل على قلبه الإعراض عن كل ما هو دنيوى، فأظهر عزمه للخروج إلى مكة، وهو عازم في داخله على الرحيل إلى الشام حذراً من اطلاع الخليفة والأصحاب على

بنية التجربة الغزالية في المنقذ (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

عزمه الإقامة بالشام⁽³⁶⁾. هكذا فقد حكى الغزالي لأقاربه عن رحيله للحج حتى لا يكتشف قصده الحقيقي من الرحيل، فقد كان محبوباً من الكثيرين تلاميذه والمعجبين المقربين من الخليفة، ولا نجد ذكراً لديه عن حاقيده.

وعندما ترك فيلسوفنا بغداد وتوجه رأساً إلى دمشق، وتوارى عن المسرح العقلي ما يقرب من عشر سنوات، لم يدرّس أو يحاضر فيها، وبدأت فترة عزلته التي ألهمته أشهر كتبه، وأعنى به "إحياء علوم الدين". وبعد مرور السنين قرر إعلان الخروج من عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، ليعود إلى التعليم وإلقاء الدروس، بعد مشاور مع إخوانه، وسوف يتجه بعد توقف وجيز نحو الصوفية معارضاً لمدرسته القديمة، أعنى المدرسة النظامية في بغداد. وفي تلك الأثناء طلب منه ابن نظام الملك قبول وظيفة التدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، وبعد قبوله الوظيفة تركها بوقت قصير. ويموت الغزالي في سنة 505 هـ، بعد أن ترك حافر فرسه على أديم الأرض علامة خالدة، لن يمحوها الزمن ما بقى للفلسفة والدين والعلم مكاناً فيها. هكذا يموت بعد عودته لنشر العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط الجاه، بعد أن كان ينشر العلم الذي يكسب الجاه، بقوله وفعله ونيته، أعنى أنه انتقل إلى نشر علوم الآخرة بعد أن نشر علوم الدنيا⁽³⁷⁾، فسلام عليه في الخالدين.

3- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية (العقل النظري):

والواقع أنه إذا كان الجدل في معناه المبدئي يشير إلى فن الحوار والمناقشة، والسؤال والجواب، فإن العلاقة بين أزمة الغزالي وعقله علاقة جدلية في المقام الأول، فالعقل النظري الذي توغل في بحار التقليد مدافعاً عن متولداته التي بلغت ذروتها في مذهب ابن سينا في مفهوم الهوية، أعنى هوية العقل وماهيته، هو نفسه العقل الذي انخرط في السلك

الأشعري مدافعاً عن نظريات الكسب في مواجهة العقل الخالق ونظرية الحرية عند المعتزلة، وهو نفسه العقل الذي عانى من رؤية الانحلال الأخلاقي والسياسي والاجتماعي في عصره، والاضطراب العقائدي والفكري في تناحر أرباب الفرق، فلما اضطرب العقل وغامت الرؤية أمام عينيه، سقط في حبال الشك متخذاً موقفاً معارضاً للاتجاهات الفكرية في زمانه محاولاً التحرر من تقليد الماضي، فربما يستقر على ما هو مقنع من الحقائق الواضحة بذاتها، لا لمجرد قدمها أو لمكانة المدافعين عنها، وهنا ظهرت الأزمة في حياة الغزالي الروحية، ضاربةً بجذورها في أعماقه الداخلية، فأثر العزلة، التي تمثل في جوهرها حاضنة النماء، بالنسبة للفكر الجديد، ومن هنا فقد أمدته هذه الأزمة بوقود داخلي، تعرف في اشتعاله على ذاته، محدداً مكانة العقل الحقيقية، بنور قذفه الله تعالى في روعه، فانكشفت لديه حقائق ما كان يشك فيه بالأمس، وعاد له برد اليقين. فكما أدى العقل بتقليديته ووقوعه في الشك إلى الأزمة، ساعدت هذه الأزمة روح الغزالي لكي يقف على برد اليقين، فلولا أزمته الروحية ما خرج الغزالي من تعليميته وتقليديته، إلى آفاق الإبداع الفلسفي. والغزالي يقول في المنقذ: "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة... فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة... فقلت في نفسي إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟...⁽³⁸⁾" هكذا كان يعاني الغزالي من التناقض بين ما جبلت عليه ذاته في الداخل، وبين ما سقط في حباله من صور التقليد العقلي والعقائدي، فسقط في الشك باحثاً عن اليقين، فكانت أزمته، التي كانت الشرارة المعدة لانبثاق اليقين الداخلي بالحقيقة. هنا كانت الفاعلية الجدلية بين أزمة الغزالي وعقله في طوره النظري، وما

ندعوه "الأنا المنطقية". والنص السابق لا يومئ فقط بالعلاقة الجدلية بين أزمة الغزالي وعقله النظري، وإنما يعبر بوضوح عن أن التقليد لا يمكن أن يؤدي إلى بناء العلم، ولا يؤدي منهجياً إلى تحصيل اليقين، فحصول العلم مرتبط بالضرورة بانحلال رابطة التقليد، وانحلال هذه الرابطة مرهون بالبحث الحر الذي لا يرتبط إلا بالعقل، فأزمة الغزالي هي أزمة العقل الحر الذي غامت رؤاه من التقليد، فاتخذ من الشك منهجاً للوصول إلى بناء اليقين، وبالتالي بناء العلم، حيث أن اليقين الذي يرتبط بالعلم "هو الذي يكشف 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 والعصى ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً"³⁹. هكذا يضع الغزالي البدهاة معياراً ليقين العلم الذي يرتبط بالوضوح، أعنى وضوح الأفكار وبديهيته، وهو نفس الشرط الذي وضعه ديكارت فيما بعد لنفس الغرض.

هكذا كانت التجربة العقلية عند الغزالي هي الوجه الآخر لأزمته الروحية، لهذا كان التفاعل الحى، فيما بينهما تفاعلاً جدلياً من العقل إلى الأزمة، ومن الأزمة إلى العقل أو الأنا المنطقية، من هنا يمكننا القول أن فلسفة الغزالي بصفة عامة، ودلالاتها في "المنقذ" بصفة خاصة، صورة صادقة عن حياته الشخصية، فليس هناك فصل بين فكره وحياته، بل إن فكره في مراحل تطوره ترجمة صادقة لما عاناه في محيط حياته على المستويين الموضوعي والذاتي، البراني والجواني. ومن هنا نجد فيلسوفنا يدور مع الفلسفة أينما كانت دورتها، كما يقول في المنقذ، وهو طوع أمره، تاركاً نفسه في حبالها، وبدخوله مع الفلاسفة في حوار عنيف، وعراك شرس، بغية تحقيق الخلاص من قيود الفلسفة السابقة عليه، فإن الرجل رغم جسارة محاولاته في "التهافت" وجد نفسه، وهو يحاول بيان تهافت

الفلاسفة في أحكامهم، مضطراً إلى التفلسف. وهكذا انطلق الغزالي منهجياً من مقولة أنه لا يمكن إنكار الفلسفة إلا بموقف فلسفي، فالخروج على الفلسفة تفلسف، لهذا لم يمكن نقد الغزالي إلا نقداً موضوعياً يرتبط أولاً وأخيراً بالمنهج الفلسفي، لأن هذا النقد كان إبداعاً فلسفياً، تمخضت عنه أفكار، هي من الخطورة بمكان، بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة، وليس من العجيب أن نجد أحد تلاميذه وأصدقائه وهو أبو بكر ابن العربي يصرح قائلاً عن الغزالي أنه: "دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر"⁽⁴⁰⁾. وفي الواقع أن صورة الغزالي المتفلسف تتكرر دائماً في صراعه مع شكه، وفي محاجاته لسيطرة العقل النظري، وكما سوف نرى أن الرجل تابع العقل في كل اتجاه بشكل ينم عن جسارة، وجعلته هذه المتابعة الخالية من التردد والتراجع، لحاكمية العقل، يسقط في أتون الهاوية حتى أشرف على الهلاك الحقيقي، وفقد أيمانه كلية، حتى صار يدور مع الشك في صورته المطلقة، التي تذكرنا بالشك المطلق عند بيرون اليوناني وغيره من الشكاك القدامى⁽⁴¹⁾، وهنا حدثت الأزمة التي هي إحدى متولدات التخبط العقلي الذي دار معه فيلسوفنا في كل زاوية وكل اتجاه، وهذه الأزمة ذاتها هي التي ذكت في داخله الاستعداد لتقبل النور الإلهي الذي به ظهرت الحقيقة، وتحددت به مكانة العقل. والواقع أن الغزالي رغم تلفعه برداء الصوفية، وتأكيديه وجود الكشف، إلا أنه لم يفقد الثقة في العقل، بل إنه قد انتقل إلى طور آخر من أطوار العقل، هو العقل المتعالى أو الترنسندنتالى، بحيث أنه إذا كان العقل في طوره المنطقي أو النظرى البرهاني مقيداً بدائرة الظواهر، بحيث يكون يقينه محصوراً بظواهر الطبيعة وحدها، دون أن يتعداها إلى ما وراءها، ذلك أن هذا التعدى هو الذي أفسد آراء الفلاسفة السابقين، إذ وقع العقل أو الأنا المنطقية في التناقض، حيث أثبت الأنا الشئ ونقيضه بنفس اليقين فيما عرف بتكافؤ الأدلة لعلم الكون النظرى فيما يتعلق بالأزلية والأبدية

بنية التجربة الغزالية في المنقذ (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

والحتمية والعلية، مما جعل الغزالي يبعد الميتافيزيقا من ميدان العلم، مع الإبقاء على كونها شرطاً لهذا العلم في عالم الظواهر. وإنى أزعج أن الغزالي، في بحثه عن اليقين والبداهة، لم يكن إلا بحاراً جسوراً، يبحث عن الملكة التي عليها سد الفجوة، بين اليقين البرهاني الظاهري أي المتعلق بالظاهر، وبين تعطشه كإنسان لمعرفة الحق، فيما يجاوز نطاق الظواهر، أي في العالم الماورائي، فكانت أزمته التي عبرت عن نكسة الذات عندما تتوارى أمامها حقيقة الوجود، وهي الأزمة التي خرج منها الغزالي أكثر ثقة في العقل، إذ عثر في تجربة الأزمة على ذاته، على بصيرته، أي اكتشف الأنا المتعالية، التي تسمى البصيرة أو الحدس، وهي الملكة التي هي شرط في وجود العقل النظري أو الأنا المنطقية باعتبارها غريزة تعرف بفعالها، كما ألمحت القول آنفاً. وهكذا يصبح من الخطأ البين الاعتقاد بشفاء الغزالي من التعلق بالعقل، حتى وهو في برد يقينه، وتلفعه برداء الأنوار الإلهية الحانية التي غمرت أعماقه الجوانية، فأعادت له القوة واليقين، فلقد ظل الرجل متعلقاً بالعقل، وبدوره الحقيقي، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل فهم حقيقي، وهذه الشرطية العقلية للفهم واليقين، تحدد الدائرة التي يدور فيها العقل، وهي دائرة العالم، أعنى ظواهر العالم، لأن العالم في ذاته، من الماورائيات التي لا تخضع لحاكمية العقل في طوره النظري، أو بوصفه "الأنا المنطقية".

والواقع إن الذي يطالع أزمة الغزالي، واعترافاته في المنقذ، يرى أن أزمته لم تنحل إلا بالنور الإلهي، الذي أدخله إلى دائرة اليقين المعرفي أو الإبستمولوجي، وعلى الرغم من أن ماكدونالد رأي أن وجهة نظر الغزالي منذ كتابه المنقذ، صارت عملية، حيث قال أن فيلسوفنا "شرع يعلم أن وظيفة العقل تقتصر على محو ثقتنا به، وأن المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكسب بالتجربة (الروحية - الكشف)، لأن الصرح الفلسفي ليس له أساس على الإطلاق⁽⁴²⁾"، فإن رأيه عارٍ عن الصحة لأن الغزالي في المنقذ لم

يفقد الثقة في العقل، وأن شكه في الأوليات كان مؤقتاً ومنهجياً، وبرغم قوله أنه استرجع الثقة بفضل نور رباني، إلا أنه رأي "أن الأوليات لا تطلب لأنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفي، ومن طلب ما لم يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب⁽⁴³⁾"، والغزالي هنا يؤكد العلوم الأولية ولا يرفضها، لأنه سيعيد بناءها من جديد، وعلى الرغم من نقده للأنا المنطقية، فإنه يعتذر عن ذلك، بأنها ليست وحدة العلوم، وليست الوحدة العليا العقل، إنما هي، أي الأنا المنطقية، تأتي في طور الثانى مباشرة، بعد الأنا المتعالية، من حيث كونها، أي الأنا المنطقية، وظيفة للأنا المتعالية، ومن ثم رأي أن هذه العلوم الضرورية مثل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات "موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة (العقل والأنا المتعالية) ويقال لا موجود إلا هذه العلوم⁽⁴⁴⁾".

ومن ناحية أخرى فإذا كان الغزالي قد طلب العلم اليقيني أو الضروري، فإن ما ذكره في المنقذ عن أن الفلسفة لم تشف غليل ظمأه إلى العلم الحقيقي، فالمقصود هنا ليس الفلسفة بألف ولام التعريف، وإنما هي ذلك النوع من الفلسفات الواهنة التي كان يروج بها عصره، حيث لم يتمكن أصحابها، على حد قوله "... في براهينهم عن الإلهيات من الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق⁽⁴⁵⁾"، وهنا يصير من الخطأ الادعاء بأن الغزالي استمد كل يقينه من التجربة الصوفية، فالرجل يصبر على أن الفلسفة منها "ما هو مذموم وما لا يذم⁽⁴⁶⁾" والمذموم منها ما خالف أصول البرهان وشروط المنطق والعكس بالعكس بالنسبة للفلسفة المحمودة، فهو يشيد بالدور الذي مثله العقل في اكتساب ما كان منذ بداية حياته الفكرية، حتى بعد تجربته الروحية وأزمته التي فحصتها آنفاً، فقد كان ديدنه هو التعطش إلى العلم الضروري الحقيقي، وهو الذي عبر عنه بقوله: "كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى...⁽⁴⁷⁾"، فإلى أي سند

يرتكن هؤلاء الذين يدعون إنكار الغزالي للعقل والفلسفة، خاصة في المنقذ، وهو الذي يقول فيه: "ثم إنى لما واطبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين، وبان لى في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني...⁽⁴⁸⁾"، وهو أمر لاحظته بويج وفيكتور شلحت⁽⁴⁹⁾، ولكن العقل الذي عبر عنه الغزالي في المنقذ، محدود بحدود مرسومة لا يتعداها، رغم دوره الفعال في اكتساب اليقين المعرفي، فهو محدود، كما أسلفنا، بعالم الظواهر، فهو مجال يقينه، ولهذا يقول: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات⁽⁵⁰⁾".

فالعقل حلقة وسطى، وطور أرقى فهو "يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله⁽⁵¹⁾"، ومادام العقل حلقة وسطى فلا بد أن يؤدي بدوره إلى ما وراءه من طور آخر "تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل⁽⁵²⁾"، ولأن العقل أو "الأنا المنطقية" باعتبارها وعياً مغشياً بحدود الزمان والمكان، أي بحدود الظواهر، فإنها لا بد أن تنعزل عن معرفة الوجود الخالص الذي هو موضوع الوعي بالنسبة للأنا المتعالية، فالعقل إذن، لكونه محدوداً بأطر الظواهر في عالم الشهادة، فهو "معزول (عن أمور الغيب) كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز...⁽⁵³⁾"، فهو يرسم الحدود الفاصلة بين الأنا التجريبية، والأنا المنطقية، والأنا المتعالية كنقطة ميتافيزيقية لاستكنانه عالم الغيب. والذي يمكن أن نلاحظه هنا أن الانتقال بين الأطوار الثلاثة للعقل، من العقل التجريبي إلى النظري إلى المتعالي، ليس انتقالاً فجائياً بل تكاملي، من الحسى إلى النظري إلى المتعالي باعتباره الوحدة العليا للعقل، والشرط الضروري لصحة أحكام العقل، على المستويين التجريبي والنظري معاً، فالمتعالي هو الأصل فيما هو تجريبي ونظري عقلي منطقي، وهذه الوحدة

العقلية المتعالية هي التي عبر عنها الغزالي فيما بعد في "الإحياء" بأسم الغريزة أو الاستعداد الذي به تقبل العلوم النظرية عند الإنسان، وهو ما يميزه عن بقية الحيوانات، وهذا الاستعداد هو ما عبر عنه بقوله: "كأنه نور يقذف في القلب"، وإن لم يكن هو نفس العلوم الأولية، فهو الأساس الذي تنبثق منه أغلب المعارف.

وخلاصة القول هنا تنحصر في أن هناك حواراً جديلاً بين الأزمة التي وقع فيها الغزالي والعقل، ويتلخص ذلك فيما يلي:

1— أن الغزالي دخل في دائرة الشك، حتى أنه أنكر حقيقة العلوم الضرورية، كما شك أيضاً في الحقيقة الدينية ذاتها، وذلك في أزمته الأولى عندما كان في المدرسة النظامية، مدرساً وهو ما عبر عنه في المنقذ صراحة، بأنه كان على مذهب السفسة، وهذه الأزمة، هي كما قلت آنفاً، نتيجة اضطراب العقل، وتمزقه في محيط فكري متلاطم الأمواج، متعارض الأهواء، ومتناقض الأفكار بين أصحاب الفرق وأرباب العقول.

2— إن الشك، باعتباره وليداً للتفاعل بين الأزمة والعقل، لم يكن إلا موقفاً عقلياً، وهو الموقف الذي تمخض عن تسلسل منطقي لا يمكن إغفاله أو تنحيته بأية حال.

3— إن خلاص الغزالي من شكه المطلق ما كان يمكن أن يتحقق له، إلا بالخلاص من أسبابه ودواعيه ودحضها، وهي أسباب منطقية عقلية، ارتبطت بآلية العقل النظري ذاتها، كما وضحت آنفاً، وسوف أقوم على تفصيله في الجزء الخاص بمضمون التجربة الغزالية.

4— ولقد كان خلاص الغزالي من علته أو أزمته، وشكه المطلق التالي، تابعاً لتجربته الروحية النورانية كما عبر عنها في المنقذ، وأن هذه التجربة عبرت في نظري عن اكتشاف الغزالي طوراً جديداً من أطوار العقل، هو النور أو ما يسميه الروح العقلي أو الحدس أو ما نسميه حديثاً "الأنا المتعالية"، فليس الكشف هنا منافياً للعقل النظري بالكلية، بل هو طور

أعلى من أطواره. وإذا كان معظم الباحثين يركز على ما هو روحى إيمانى في تجربة الغزالي، بحيث أنهم ردوا فحوى هذه التجربة ومغزاها إلى أصل مختلف ومغاير بل ومعارض لعالم العقل تماماً، فهذا أمر يتغافل كلية عن جوهر نظرية الغزالي، وما أرادته الرجل، وليس هو ذنب الغزالي، وإنما هو ذنب الذين يَقْطَعُونَ أوصال الفكر، فيرونه أجزاءً منفصلة عن بعضها البعض، فلم تستطع ملكاتهم القاصرة، رؤية الرابطة الكلية التي تجمع هذه الأوصال والأجزاء في كل واحد، تتكامل أبعاضه وتتفاعل، كل في مجاله الحقيقي.

5- وإن كان لا يوجد من يستطيع إنكار ما هو روحى كشفي في هذه التجربة لوضوحه وجلائه، فيجب أن نفهم كذلك أن ما هو روحى في هذه التجربة، لا يتناقض مع فحواها العقلانى بالضرورة، لأن ما هو روحى فيها هو الحد الأعلى لما هو عقلانى، أو هو الصورة العليا للعقلانية النظرية، التي ننسب إليها كل ما يمت للعقل بصلة، عندما نتكلم عن العقل. وعندئذ يكون التغافل عن الفحوى العقلانية لتجربة الغزالي النورانية، ضرباً للتجربة كلها في مقتل، بالابتعاد عن فهمها فهماً حقيقياً، لأن هذه التجربة تعبر عن أهمية منهجية ضرورية، هي التي تمكنا من إلقاء الضوء على الأسلوب الذي شفي به الغزالي من شكه المطلق الذي أورثه داءً عضالاً في أزمتة الأولى ثم الثانية.

وهكذا فإن التردد المتواتر عن شفاء الغزالي من دائه تبعاً للنور الإلهي الذي غمره روحاً وروعاً، والوقوف عند حد هذا التردد الشعراتي الأجوف، هو الذي أفقد العقول الطريق الصحيح نحو التحليل الواعى، وبالتالي أفقدها فهم فحوى تجربة الغزالي في المنقذ، ثم باعد بينها وبين فهم فلسفة الرجل في كليتها، كإحدى أهم الروافد الفكرية في تاريخ الفكر الفلسفي بعامة، وتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى بصفة خاصة. ومن هنا جاءت الرؤى مقطعة الأوصال، ناقصة البنيان، حتى أطاحت بالغزالي

كلية إلى خارج الدائرة الفلسفية، بل وجعلته معولاً من معاول الهدم للعقل والعلم، وبالتالي عاملاً من عوامل النكوص الحضارى، وهو أمر يتنافى كلية مع حقيقة الفكر الغزالي في جملته وتباعيضه، هذا الفكر الذي استشرف آفاق المستقبل، ووضع يده على البذور والنظريات التي سوف تشكل لحمة الفكر الفلسفي العلمي في أوروبا الحديثة. وهذا ينقلنا مباشرة إلى مضمون التجربة الغزالية، وهي تقوم على كيفية انتقال الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وهنا تبدو الرؤية المقارنة بين الفحوى العقلانية لتجربة الرجل في المنقذ، باعتبارها امتداداً تكاملياً وطبيعياً، لرؤاه في مؤلفاته السابقة أو المعاصرة أو اللاحقة لأزمته. والواقع أن ما يحتوى عليه المنقذ، وما يرتبط بغيره من المؤلفات الغزالية، يقع في النطاق الميتافيزيقي، إذ أن تجربة الغزالي هي التجربة التي وضعت الضوابط لكي تصير الميتافيزيقا علماً، بعد نقدها باعتبارها نسياناً للوجود في معناه الحقيقي، لأنها كانت تقوم على الأنا المنطقية أو العقل المجرد، الذي حولها إلى بناء متداع متصدع من جراء تناقضاته التي لخصتها فكرة تكافؤ الأدلة. فالميتافيزيقا لا بد من تجاوزها بمعناها التقليدي النظري، لكي تتحول إلى ميتافيزيقا الوجود الذي ينكشف انكشافاً يظهر أبعاده الحقيقية، ذلك أن نسيان الوجود هو من صميم الوجود نفسه، الذي يتوارى عن نظر الميتافيزيقا القائمة على النمط المجرد والمنطقي للفكر، وهنا يداعبنا الوجود بصورة تختفي فيها ماهيته، لأنه ينزع وبلا توقف نحو التجلي، إلا أنه ما يلبث أن يتوارى، لكي تعبر حقيقته عن شقين: نزوع إلى الظهور وميل إلى الغياب أو الإخفاء، ومن هنا لا بد من الإصغاء إلى الميتافيزيقا لردّها إلى الحقيقة التي تعبر عن كونها نسياناً للوجود. وفعل الارتداد أو الرد هذا هو ما تعبر عنه المجاوزة التي تنم عنها تجربة الغزالي، باعتبارها مجاوزة وتعدياً للأفق الميتافيزيقي التقليدي عن طريق الحوار الذي سعى من خلاله فيلسوفنا إلى تملك الميتافيزيقا من خلال

بنية التجربة الغزالية في النقد (من الأزمة إلى الأنا المنطقية)

عصورها، من أجل تقويض الأسس التي قامت عليها بوصفها فكراً نسي الوجود، وهي الخاصية التي ميزت التجربة الحضارية التي أرادت أن تقيم حقيقة كل شئ على العقل باعتباره اللوجوس أو القانون العام الذي تستمد منه كل الأشياء مرجعيتها، وعندئذ تحولت الملكات الإنسانية الأخرى من مخيلة وحواس وشعور ووجدان مصادر للوهم، ووصلت هذه التجربة إلى ذروتها في العالم الإسلامي مع فلسفة ابن سينا العقلية. لهذا أقام الغزالي حواراً مع تاريخ الفكر الميتافيزيقي مركزاً على ابن سينا باعتباره ذروة ما وصل إليه العقل النظري في عصره، وهو لا يعتبر الفكر السينوي مجرد تصورات أخطأت الطريق نحو الوجود، ولذا فإن مجاوزته لا تقوم على النقد وتصويب الخطأ، بقدر ما تعبر عن الحوار لإعادة البناء. فالميتافيزيكا لا يمكن مجاوزتها إلا بالحوار والتباحث مع تاريخها بوصفها تاريخ الوجود الذي توارى واحتجب في ضبابية العقل، وهو الاحتجاب الذي وصل إلى ذروته في عصر الغزالي مع ابن سينا، وهي دورة سوف تتبعها دورات جديدة في العالم الغربي الحديث من ديكارت إلى ليبنتز إلى كانط... إلخ. فما حدث بين ديكارت و كانط إنما هو تكرار لما حدث بين ابن سينا والغزالي، من التأملات وقواعد المنهج إلى نقد العقل الخالص ومقدمة لكل ميتافيزيكا، ومن الشفاء والإشارات والتعليقات إلى تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية والمنقذ من الضلال.

ثانياً: مضمون التجربة الغزالية:

(من الأنا المنطقية إلى اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة

علياً للعقل)

يرتبط مضمون التجربة الغزالية بما تقدم فى الحديث عن بنية هذه التجربة، ارتباطاً ضرورياً، فالشك الذى وقع فى أسره الغزالي، والذى أدى به، كما رأينا آنفاً، إلى إنكار العلوم الضرورية، بل والحقائق الدينية ذاتها، والتي عبرت عنه أزمته الروحية، هو ذاته الشك الذى نقله من السفسطة إلى الموقف العقلى، وعندئذ زالت الأسباب التى كانت أساساً لهذا الشك، ولم تكن فى جوهرها إلا أسباباً عقلية.

والحديث هنا عن مضمون التجربة الغزالية، إنما ينطلق من تجربته الروحية النورانية فى المنقذ أصلاً، مع عدم إغفال أن هذه التجربة هى الامتداد الطبيعى لما تقدم من تجربته الفكرية خلال مشواره المديد. وأنا أزعّم هنا أن هذه التجربة، وكما أشرت مراراً وتكراراً، لم تنفك عن العقل، ولم تكن نكوصاً عن منهجية العقل، بل كانت عقلية بالدرجة الأولى، وعقلانيتهما إنما ترتبط فى شمولها، بتحديد دور العقل نقدياً، فى تجربة الإنسان المعرفية، حفاظاً على الدور الحقيقى للعقل فى التجربة، حتى لا ينطلق من عقالة، فيقع فى التناقض، كما عبرت عن ذلك الميتافيزيقا بجلاء، لأنها وقعت أسيرة العقل النظرى المجرد، وهو ما أكدّه الغزالي فى رؤيته للميتافيزيقا عند ابن سينا، وضرورة تجاوزها، لأنها عبرت عن نسيان الوجود الحقيقى أو وجود الله تعالى لأنها أطرت علاقتنا بهذا الوجود فى الإطار المعرفى الإستمولوجى، متناسية ومتجاهلة حقيقة الوجود، من حيث علاقته بالموجود، ومن حيث كونها علاقة حية تعبر

عن الحضور على المستوى الوجودى الحيوى، ولأن ذلك كذلك فقد أخفقت الميتافيزيقا النظرية فى التعبير عن الوجود، لأنها بنت صورة هذا الوجود، معرفياً، انطلاقاً من الفكر، وهو أمر أوقعها، نظرياً، فى التناقض، لأن الفكر ذاته هو أحد متولدات الوجود، فالمقدم فاسد، لأن الموجود كان موجوداً قبل أن يفكر، فكيف يكون التالى، وهو الفكر، أساساً للمقدم (الوجود)، فهذا خلف واضح. وأعود هنا للتأكيد بأن البعض ربما انشغل بأبعاد التجربة الإيمانية من حيث كونها مغايرة لعالم العقل⁽⁵⁴⁾، ولم يجد غيرها، وإنى هنا رغم تأكيد الفحوى الإيمانية للتجربة، إلا أن اهتمامى هنا سينصب على حقيقة ما أنكره الآخرون، بالتركيز على الفحوى العقلانية فى حقيقتها التى ترتبط بالتجربة الغزالية فى المنقذ، وما يرتبط بها من مؤلفاته الأخرى. ومن هنا أرى أن مضمون هذه التجربة لابد وأن يبدأ من علاقة الغزالي بالميتافيزيقا، وأن هذه العلاقة تقوم على محاولته تجاوز الميتافيزيقا بمعناها التقليدى، والارتداد بها إلى معناها الحقيقى بوصفها نداء للوجود، وذلك يقوم على مراجعة تاريخ هذه الميتافيزيقا لنقدها، من حيث كونها نسياناً للوجود، وهو الأمر الذى خرج منه الغزالي باكتشاف الأنا المتعالية، أو الروح العقلية... إلخ، باعتبارها الوحدة العليا للعقل والشرط الحقيقى لوجوده.

1- مجاوزة الغزالي للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة):

إن المجاوزة فى معناها الذى نقصده هنا إنما يعبر فى مكنونه عن فعل ملاحظة البناء الميتافيزيقى فكراً وهو يتوافر على إرساء دعائمه وأساسه فى التاريخ، من أجل إضفاء المعقولية على كل شئ، وبلغ الهدف كماله فى عصر الغزالي مع فلسفة ابن سينا النظرية التى دشنت رؤى العقل منذ اليونان ومروراً بتعاقبات الفكر الفلسفى داخل المحيط الكلامى والفلسفى

الخالص مع أبي نصر الفارابي، فصار العقل منذ ذاك التدشين هو الأصل في كل شيء. ومن هنا تصير المجاوزة، التي نريد أن نتعامل من خلالها مع الفكر الغزالي في تطوره حتى تجربته النورانية العقلية في المنقذ، حفر وتذكر لتجاوز الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا التقليدية النظرية، ومفهومها للفكر ومنطقه وللحقيقة والمعنى، بحيث يمكن تجاوز ما كرسته الميتافيزيقا من نسيان حقيقة الوجود. فالمجاوزة تساؤل عن الكيفية التي من خلالها تشكلت حقب الميتافيزيقا، وتحددت من خلالها صور العالم، بحيث نقف من خلالها عند ما هو منسى من تاريخ الميتافيزيقا، وأعنى به سر الوجود، الذى نسيته الميتافيزيقا (مع أنها نشأت لأجله) خلال تلفعها برداء الأنا المنطقية أو العقل النظرى المجرد، رامية إلى عقلنة كل شيء، متناسية أن الوجود فى حقيقته، باعتباره حضوراً حياً، يفلت من قبضة القولية، ويتعالى على منطق المحدود. وإنى لا أزعج هنا أنى سأقوم بفحص تاريخ الميتافيزيقا كله، من خلال كتابات الغزالي، فهو أمر يخرج عن المطلوب فى هذا البحث، بل وينوء بحمله بحث واحد، ينطلق من مقولة تزعم أن فلسفة الغزالي فيما قبل أزمته وبعدها، كل واحد، وامتداد لبعضها البعض، كل ما هنالك هو اكتشاف الغزالي لأبعاد جديدة، غيرت مسار تفكيره الفلسفى، وهذه الأبعاد تمثل بالنسبة لما سبق الحد المتعالى له، باعتباره شرطاً ضرورياً لوجوده وبنائه، وهنا سوف نقتصر على مناقشة الغزالي لفلسفة ابن سينا، وحواره مع ميتافيزيقاه، بوصفها الحد الأعلى للميتافيزيقا النظرية فى عصره.

إن المجاوزة إذن هى استرجاع لتاريخ الميتافيزيقا، فى إحدى صورها، من أجل الوقوف على حقيقتها، باعتبارها نسياناً للوجود، وإذا كانت إحدى أبعاد مفهوم الحقيقة منذ اليونان يعبر عن معنى الترائى أو الظهور أو الانكشاف، بحيث يصير العالم أو الموجود منكشفاً فى مرآة الوجود، وتصبح حقيقة الوجود مكرسة فى علاقته واختلافه مع الموجود، لأن الذى

يجعل الوجود ظاهراً هو الوجود، وهو بهذا العمل يتوارى ويتحجب عندما يصير الوجود مرئياً أو لا محجوباً، وهنا يتلفع العقل بالمرئى متناسياً اللامرئى، مع أنه هو الأصل فى تحقق وظهور العالم أو الوجود، بوصفه مرئياً. من هنا نفهم أن الاحتجاب والانكشاف معاً بعدان لحقيقة واحدة، وما حدث أن العقل النظرى وضع فى اعتباره بعد الوجود المنكشف، وكرسه ميتافيزيقياً، متناسياً البعد المحجوب اللامرئى، الذى هو الأصل فى وجود ما هو مرئى منكشف. فهناك فرق وجودى أنطولوجى بين الوجود (العالم) والوجود (الله تعالى)، وهذا الفرق يقوم على أنه بدون الثانى لا يمكن للموجود أن يظهر أو أن ينكشف لموجود متعين، وهنا فإن الوجود هو الذى يمنح الموجود إمكانية انكشافه وترائيه، أما الوجود من حيث كونه وجوداً بذاته ولذاته فلا يمكن أن ينكشف لأنه ليس موجوداً على المستوى العينى أو على مستوى الممكنات المتعينة المرئية، بل هو الأفق الذى يضيئ كل شئ للإنسان، ومن ثم فهو لا ينكشف حقيقة إلا فى علاقته بالموجود، خاصة الموجود الإنسانى. وهكذا فإن إغفال التفكير فى هذا الفرق هو ما أغرقنا فى الميتافيزيقا بوصفها فكراً نسى الوجود وركز اهتمامه على الموجود، فصارت فى حقيقتها فكراً فى الموجود لا الوجود، فخضعت الميتافيزيقا لآليات العقل من تجريد وتحليل وتركيب... إلخ، كما صارت اللغة المعبرة لغة لا تتجاوز فعاليات العقل بوصفه عقلاً تجريدياً، ألم ينتقل ابن سينا مرة فى تعرفه على الوجود، من الممكن إلى الواجب، أعنى من قسمة العقل النظرى التى تؤسس رؤيتنا للواجب من خلال الممكن، أعنى رؤية الوجود من خلال الموجود، واللامرئى اعتماداً على المرئى، ومرة أخرى انتقل فى التعرف على الوجود من فكرة فى الذهن، فأقام علاقته بالوجود على التجريد العقلى، انطلاقاً مما هو فى حوزة الوجود، وتناسى أن الوجود لا يقوم إلا بذاته وفى ذاته، وأنه لا ينكشف إلا من خلال علاقة حيوية للموجود بالوجود حيث ينصت ملياً

إلى نداء الوجود وكلامه. ذلك أن الوجود يتكلم وينادى ليتوارى في تجليه، وهو يجعل الموجود المنصت إلى نداء الوجود، يفكر استجابة لهذا الوجود، بوصفه الأصل الذى يمكنه ليس فقط من فعل التفكير، بل كذلك يمكنه من القدرة عليه، وهكذا تصبح العلاقة بين الموجود والوجود علاقة مفعمة بالحياة، بحيث يصبح الموجود قريباً من الوجود، من الاستجابة والإصغاء إلى ندائه، وعندئذ تنتعش ذات الموجود وتقتلع من الداخل، فيحيا في حالة توتر مكابداً صدى نداء الوجود، فتتغير نظرته إلى كل شئ، ويصبح من خلال النور الذى انبثق داخله، من نداء الوجود، إنساناً جديداً، فتتبدل لديه وسائل التعبير اللغوى، ويبصر الإنسان حدود قدرته على القول، لأنه صار قريباً من ينبوع الوجود، وهو ما يجسد حالة الوعى الجديد عند الغزالي فى المنقذ، باكتشافه الأنا المتعالية للعقل، التى تعبر عن حضور الوجود أمام مرآة الوعى الداخلى للإنسان، فى إصغائه المتأنى لنداء الوجود الحق. لهذا يجب علينا أن نتعلم لا كيف نفكر فى الوجود، بل نتعلم كيف نصغى ملياً وننصت إلى نداء الوجود، لأن هذا النداء اللانهائى يعلم الإنسان أن كل فعل يحاول به تجاوز نطاق الطبيعة فكرياً، إنما هو مجرد استجابة لنداء الوجود، فهذا النداء يدعونا دائماً، لأن به، وبه وحده، يصبح العالم عالماً بالنسبة لنا، ذلك أن الوجود وهو أفق الحقيقة، وندائه هو الذى ينير لنا وجه إقامتنا فى هذا العالم، فكيف نتلفع برؤانا عن العالم المرئى، المقيدة بالعقل النظرى، متناسين نداء الوجود الحق. ويعبر الغزالي عن ذلك بأن مظاهر الوجود وآيات الطبيعة إنما هى نداءات الله تعالى بوصفه الوجود الحق، وعلى الإنسان أن ينتقل من الآيات إلى مبدعها، ومن الموجود إلى الوجود، فيقول: "فتأمل فى عجائب المياه والأنهار... فكل ذلك شواهد متظاهرة وآيات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلال بارئها معربة عن كمال حكمته فيها، منادية أرباب القلوب بنغماتها... أما ترانى وترى صورتى وتركيبى

وصفاتي ومنافعي...؟! أتظن أنى كونت نفسى أو خلقتنى أحد من جنسى؟ أوما تستحى أن تنظر فى كل مرقومة من ثلاثة أحرف فتقطع بأنها من صنع آدمى عالم قادر مريد متكلم ثم تنظر إلى عجائب الخطوط الإلهية المرقومة على صفحات وجهى بالقلم الإلهى الذى لا تدرك الأبصار ذاته ولا حركته ولا اتصاله بمحل الخط، ثم ينفك قلبك عن جلال صانعه...⁽⁵⁵⁾، إن آيات الوجود تدعونا للنفاذ من المرئى إلى اللامرئى، من المنكشف إلى المتحجب، من الوجود إلى الوجود، بحيث يصير الوجود الإنسانى، فى إنصاته إلى نداء الوجود، عبر آياته المعبرة عن نداءاته اللانهائية "مستغرقاً فى ملاحظة جلال الوجود، ومنكسراً تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للغير أصلاً...⁽⁵⁶⁾" وعندئذ "يغفل عن الخلق حتى لا يبصر من يحضر عنده وهو فاتح عينيه، ولا يسمع ما يقال له مع أنه لا صمم به...⁽⁵⁷⁾"، وهذا ما يعنيه الغزالي عندما يوحّد بين المتفرغ للعبادة والفكر والاستتناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض، وهو الأمر الذى استدعاه إلى الحديث عن العزلة بوصفها العالم الذى تصفو فيه النفس للتأمل والنفاذ إلى نداءات الوجود عبر الموجودات، أعنى الخلو من آلة العقل النظرى والتلفع برداء النور المتعالى، والبصيرة السامية، التى عليها بناء الميتافيزيقا فى حدها الجديد. فالعزلة عن العام، هى التى تسمح للتفكير، بالقفز والارتقاء فى أحضان الوجود، خالياً عن كل شئ، وهنا ينتشل الفكر أو فعل التأمل من مشاغل الموجودات العادى، لينتبه إلى ما هو جوهرى وأساسى، أعنى الوجود، وهذه الانتباهه، بوصفها قفزة فكرية، تختلف تماماً عما يقصده أفلاطون أو ابن سينا ومن بعدهما ديكارت وحتى كانط، فهذه القفزة هى الإلهام الذى يمنحه الوجود، بوصفه إشراقاً، تنجلي به الموجودات، ومن ثم فلا يمكن لأى موجود أن يتصل بالوجود على هذا النحو، إلا إذا حقق فعل القفز

والانفلات من سلطة ما هو عيني أو من ربة اليومى والعادى، وهو أمر لا يتيسر إلا لمن يحسن الإنصات إلى صوت الوجود، وأعنى به المفكر الذى يتصف باليقظة والنباهة الداخلية. وكما أن المجاوزة، أى مجاوزة الميتافيزيقا، من حيث كونها فكراً نظرياً، ترتبط بالقفز إلى الأمام، فإنها تفترض أيضاً الارتداد إلى الوراء، والارتقاء داخل الميتافيزيقا ذاتها، من أجل تملكها، أعنى الوقوف على ما لم يتم التفكير فيه بعد، وهو تبين سر الميتافيزيقا، بالوقوف عند الأسس التى أقامت عليها مفهومها للحقيقة والوجود، وهذا التملك يرتبط بالتحرك فى ثغرات منيرة داخل التاريخ الميتافيزيقى، طلباً لتمكن "نسيان الوجود"، تلك الثغرات التى تشكلت فى اختلافاتها مع "مثال أفلاطون" و"اليقين السينوى"، إنها إعادة كشف للتجربة الميتافيزيقية فى دلالاتها ومعناها، وهذا لا يمكن أن يتم دون حوار مع هذا الذى نريد مجاوزته، أعنى الدخول فى حوار مع التاريخ الميتافيزيقى للفلسفة من الداخل لا من الخارج، فلا يمكن القول بداية أن الفكر السينوى مثلاً يقوم على الوعى والذاتية دون حوار مع هذا الفكر من أجل إبراز عامل الذاتية فيه، ولا توجد دراسة اهتمت بهذا العامل (الذاتية) فى فلسفة ابن سينا حتى اليوم، وهذا أمر لا يتم أيضاً إلا بالحوار المتفحص للنصوص، أى بالدخول مع الفيلسوف ذاته فى حوار، للكشف عن الأصول البرهانية التى يقوم عليها مذهبه، وهو ما قام به الغزالي خاصة فى تهافتة، وكذلك فى نطاق تجربته التى عرضها فى المنقذ. لقد بدت الميتافيزيقا النظرية، أمام الغزالي، مجالاً للخلط بين ماهو غيبى إلهى، وما هو خاص بعالم الظواهر، وهو واضح فى التدشين العقلى للميتافيزيقا عند الفارابى وابن سينا، فكل منهما يدعى أن العلوم الضرورية إلهية، بمعنى أنها ثابتة أزلاً وأبداً، وأنها تفيد العلم الحقيقى فى عالم الغيب والحقائق وعالم الشهادة والظواهر على حد سواء، ويرفض الغزالي هذه النظرية، ويرى أن هذه العلوم إنسانية فى جوهرها، مع أنها

ضرورية كذلك، طالما كانت خاضعة لوعينا في عالم الظواهر المرتبطة بالزمان والمكان، بل والمقيدة بهما أيضاً، وبتجاوزنا لعالم الظواهر تفتقد هذه العلوم الضرورية، صفة التحديد، وعندئذ تسقط عنها سمة العلم، بالمعنى الذى نراه فى عالم الظواهر⁽⁵⁸⁾، وهكذا يفصل الغزالي بوضوح بين قوانين عالم الغيب وعالم الشهادة، فهما مع اتصالهما لا بد أن يكونا منفصلين، لأن ما يصلح للأول لا يسرى على الثانى بأى حال، والخلط بينهما يؤدى إلى التناقض، وبالتالي إلى غياب الرؤية الصحيحة لكل من المجالين، وهو أمر رسخه الغزالي بجلاء فى تهافته وغيره من مؤلفاته، قبل ابن رشد، الذى رغم محاولاته فى تهافت التهافت، إلا أنه ارتد إلى نظرية العقل الأرسطية القديمة، فقلص نظريات العقل الجديدة التى اكتشفها الغزالي، بدلاً من تطويرها، وشتان بين قراءة كانط لتهافت الغزالي، الذى تابعه فى نقد العقل الخالص، وبين المحاولة النكوصية التى كرسها ابن رشد فى قراءته لتهافت الغزالي.

2- حوار الغزالي لتاريخ الفلسفة، وتحقيق المجاوزة (رؤية نقدية من التهافت إلى المنقذ):

أ- الميتافيزيقا السينوية بما هى نتاج لاكتشاف الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها:

وصلت الميتافيزيقا فى محيط الثقافة الإسلامية إلى ذروتها، بوصفها نتاجاً للعقل النظرى، مع ابن سينا، وانتقلت من تأويلها للوجود باعتباره رؤية، تحصر حقيقته فى نظرية المثل مع أفلاطون، فصارت فكراً يعبر بالدرجة الأولى عن المثال الذى تتحدد من خلاله صورة الأشياء وتترأى، بحيث أن هذه الأشياء لا تتحدد حقيقتها إلا بارتباطها بهذا العالم الكلى المثالى، أو ما نسميه عالم ما فوق الأشياء، الذى يمثل الوجود الحق، إلى

أن صارت ميتافيزيقا الذاتية فى لحظتها التى توقفت فيها عند ابن سينا، وهى لحظة اكتمال الميتافيزيقا العقلية وتمامها، وهى ذاتها سوف تتكرر فى الثقافة الغربية مع ديكارت.

إن فلسفة ابن سينا هى فلسفة الوعى أو الذاتية، وهى كذلك لأنها تحدد كل شئ برده للذات أو ما نسميه "بالأنا المنطقية"، ومفهوم الكوجيتو الذى توصل إليه ابن سينا، فى برهان الرجل الطائر⁽⁵⁹⁾، والذى يصاغ عادة، ومنسوباً بالخطأ إلى ديكارت، فى عبارة "أنا أفكر، أنا موجود"، يعنى أن أى وعى بالأشياء وبالموجود فى كليته، إنما يرد إلى وعى الذات أو الأنا، أو الوعى الذى تكونه الذات عن نفسها، من حيث كونها الأساس الثابت لكل يقين، بل المركز الذى تدور حوله كل أشكال اليقين وصوره. وعندئذ صارت الذات أو الأنا مستقراً ومستودعاً للحقيقة باعتبارها تقوم على نفس تفكر، ويقوم تفكرها على أساس اليقين المرهون "بالأنا المفكر" أو الذات المفكرة التى جبلت فطرياً وذاتياً على كونها تفكر وتعى أنها كذلك، ولأنها ذات مفكرة وتعى أنها كذلك، فإنها بالتالى تصبح مقياساً لكل شئ، الحقيقة والوجود، فهى الأنا المنطقية، التى تأطرت لأول مرة فى التاريخ الميتافيزيقى، بوصفها الأنا المفكرة التى تحمل فى ذاتها دلالة الثقة فى قدرتها الطبيعية التى تمكنها من التعامل مع الأشياء باعتبارها موضوعات قابلة للتمثل من حيث هى كذلك، ومن هنا أيضاً ظهرت العلاقة التى حددت المقابلة بين الذات والموضوع، وبهذا توصل ابن سينا إلى نقطة ارتكاز يقينية، هى "الأنا المنطقية" أو الأنا المفكرة، لكى يقيم عليها رؤية الوجود وفهم حقيقته، وبالتالى بناء كل شئ يخصه، بما فى ذلك العلم.

وفى توصل ابن سينا للأنا المنطقية كأساس اليقين اتبع فى شكه المنهجى، كما نعلم فى برهان الرجل الطائر البرهان الهندسى، فنراه يقدم الفرض ثم يجرى البرهان وينتهى إلى نتيجة لازمة عنهما، منطلقاً من

القياس الشرطي المنطقي على الخصوص، حيث فصل بين الجوهرين العقلي والجسمي (الممتد)، بالاعتماد على كون الجوهر العقلي يتميز بالبساطة بدليل أن هناك تطابقاً بين ما هو عاقل وبين ما هو معقول منه، دون أدنى علاقة لهذا التطابق بما هو حسي، أو بالأنا الحسية باعتبارها وجوداً زمنياً متغيراً، لأنه إدراك فطري أولاني غير مكتسب، كما لا علاقة له كذلك بالدور الفلسفي⁽⁶⁰⁾، ولما كان الإدراك مباشراً، فإنه حدسي لا يحتاج إلى رابطة الموضوع والمحمول، حيث لا يتبقى أمامنا في هذا الإدراك إلا: أنا أنا، بحيث يصير هذا الإدراك ذاته بمثابة الوعي الكلي الملازم لكافة تعقلات الأنا على تجددتها واختلافها، كنقطة أولية ثابتة، وهذا هو اليقين الحضورى الثابت المتجدد، الذى بنى عليه ابن سينا مذهبه الفلسفي برمته من نظرياته العلمية بداية بمباحث الوجود الضرورى أو الواجب فى ذاته ولذاته، إلى بناء علم الكون النظرى وعلم النفس النظرى، والتى منها وعليها بنى كذلك نظرياته فى العلوم الصورية التحليلية والرياضية التركيبية الضرورية، والعلوم الطبيعية الإنسانية، يقول ابن سينا متحدثاً عن الأنا المنطقية كيقين حضوري ثابت "... المشار إليه بقولى (أنا) ليس بجسم لوجهين: الأول أن جميع الأجزاء البدنية فى النمو والذبول، والمشار إليه بقولى (أنا) باق فى الأحوال كلها، والباقي مغاير لغير الباقي. الثانى إنى قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولى (أنا)، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة، فإنى حال ما أكون مهتم القلب بهمهم أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية. فالمفهوم من أنا حاضر لى فى ذلك الوقت، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع اعضاءى، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به، وأنا مغاير لهذه الأعضاء...⁽⁶¹⁾"، وقبل أن أدخل فى حوار الغزالي مع فلسفة ابن سينا ونقده لها ولنقطة ارتكازها وهى الأنا المنطقية، أرى لزماً على، لأجل توضيح صورة الفلسفة السينوية بشكل

شبه مختصر، أن أسير مع ابن سينا متتبعاً شكه المنهجى الذى كان نقطة البدء فى تأسيسه لمنظومة العلوم انطلاقاً من كشفه عن وحدة العقل فى الأنا المنطقية، كيقين ثابت. ومن الثابت آنفاً تمييز ابن سينا بين الجوهر العقلى والجوهر الجسمى الممتد، وهذا التمييز تابع لشكه فى الحواس والتخيل، إثباتاً للأنا أو النفس الناطقة كجوهر مستقل عن الجسم، وإثباتاً للهوية بين ماهية العقل ووجوده أو إنيته، ونفياً للثنائية بينهما، وهذا التطابق هو الذى سمح لابن سينا بالتمييز بين الجوهرين العقلى والممتد، وهكذا فهو ينتقل من شكه فى الحواس إلى يقين ثبوت الإنية العقلية فى برهان الرجل الطائر، الذى سميناه آنفاً بالبرهان الهندسى، لأنه يأخذ شكل الفروض الهندسية، ويعبر ابن سينا عن هذا بقوله: "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره... وخلق يهوى فى الهواء أو الخلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً..."⁽⁶²⁾، فابن سينا ينفى عن الجوهر العقلى، بشكه علاقته بالإحساس والتخيل، ليصل إلى مغايرة حقيقة الجوهر العقلى، التى هى التأمل والتعقل أو النطق أو الفكر، عن حقيقة الجوهر الجسمى أو الجسم، التى هى الامتداد، لينتهى إلى يقين الكوجيتو أو إثبات وجود الذات، اعتماداً على الأقيسة الشرطية المنفصلة والمتصلة التى تفرض بداية استقلال النفس الناطقة من الجسم، لتبرهن على أنها تستطيع إثبات وجودها باعتبارها إنية منفصلة عن الجسم بتعقلها لذاتها، لتنتهى إلى نتيجة مؤداها أن الجسم مجهول بالنسبة إلى النفس المعلومة، انطلاقاً من مبدأى الهوية وعدم التناقض، ومن هنا يصير العقل (النفس) أو الأنا غير الجسم، وهذا ما يؤكد ابن سينا فى تكملة النص السابق

حيث يقول: "ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل إلى أن يثبت على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل هو غير الجسم، وأنه عارف به مستشعراً له..."⁽⁶³⁾، وهكذا فالعقل الذى يثبت ذاته، كما يرى ابن سينا، تتمثل ماهيته فى هذا الإثبات، فالجوهر المفكر هو الذى يدرك ذاته، وإدراكه لذاته يساوى وجوده لأن بديهيات العقل هى التى يركز عليها عدم الشك فى وجود النفس، وهو الأمر الذى تابعه فيه ديكارت خطوة بخطوة⁽⁶⁴⁾. فابن سينا يفصل الإدراك الحسى والتصور الخيالى، فى شك المنهجى، عن التأمل والتفكر الذى هو خاصية العقل وحده، فيبرهن كما أشرت آنفاً، على أن تأمل العقل فى ذاته، الذى يعنى تطابق وجوده مع ماهيته، هو الذى يميز الجوهر العقلى عن الجوهر المادى، ثم يصل إلى نتيجة واضحة وهى أن الشاعر والمشعور شئ واحد، وهو مغاير فى وجوده للجوهر المادى، ومما لا شك فيه أن ديكارت أعتمد بشكل كلى على ابن سينا فى هذا التمييز من خلال الترجمة اللاتينية لكتاب الشفاء الذى كان معروفاً فى أوروبا منذ القرن الثالث عشر كما هو معروف، فما الفرق إذن بين قول ابن سينا فى تعليقاته مثلاً: "شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا"⁽⁶⁵⁾، وقول ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وكلاهما يأخذ من المطابقة بين العقل وتعقله لذاته، أى المطابقة بين ماهية العقل ووجوده، منطلقاً لبناء مذهبيهما فى المعرفة والوجود، ولا نجد فروقاً جوهرية فيما بينهما، اللهم إلا فروق العبارات، وهذا التحديد أو المطابقة القائمة على مبدأى الهوية وعدم التناقض، هو النقطة الثابتة لتطور العلوم العقلية والطبيعية فيما بعد. فإذا عدنا إلى تصورات ابن سينا، فإن شك المنهجى ينقلنا إلى يقين الحضور، أى حضور الذات لذاتها

حضوراً دائماً، كما هو واضح في النص الذي أوردته عن كتابه لباب الإشارات بشرح الرازي آنفاً⁽⁶⁶⁾، بما يعنى مصاحبة الوعي لكافة تعلقاتنا بوصفه مبدءاً، لينفى في الشعور أو الوعي بالذات، أى صلة بالإدراك الحسى في الزمان أو حتى في الإحساس الباطن، عندما نفكر في ذاتنا. وهنا يصبح الأنا أفكر جوهرًا بسيطاً لا تركيب فيه، لثباته وبقائه دون الجسد المتجدد المتغير نمواً وذبولاً، وهذا الوعي الكلى الثابت هو الشرط الأولى لتجدد التعقل، في كل صورة سواء ارتبط بالإحساس الظاهر مكانياً أو بالإحساس الباطن زمانياً، مثل إحساسى الباطنى بأننى أشعر بالفرح أو الحزن أو الخوف... إلخ، وأيضاً إحساسى بالعالم من حولى وظواهره المرتبطة بالطول والعرض والارتفاع.

فالأنا كوعى كلى عقلى يظل مصاحباً في كل الأحوال لكل تعلقاتى، وهو أمر سيعبر عنه كانط في نقد العقل الخالص بأن الوعي الذاتى أو الأنا أفكر يجب أن يكون مصاحباً لجميع تصوراتى أو تعلقاتى أو تمثلاتى، وإلا فسيتمثل في ذاتى شئ لا يمكن أبداً التفكير فيه⁽⁶⁷⁾، والغزالي نفسه يوظف هذا الوعي الذاتى الثابت في مصاحبة وحدة العقل المجرد لكل وحدات العقل الأخرى وعلومها، وفي الفلسفة الفينومولوجية عند هوسرل يوظف الوعي الذاتى بوصفه شعوراً بشئ ما، وعلى أى حال فإن فهمنا لتطور الوعي بوصفه حضوراً يبدو في نظرية ابن سينا عن الحركة الدائرية الثابتة من حيث كونها حركة كلية ومتجددة في حركتها من جهة كونها جزئية.

وما سبق ينقلنا مباشرة إلى أن الوعي أو الأنا المنطقية ليس مشتقاً من أية خبرة حسية، لأنه في ذاته شرط قبلى أولانى، بمعنى أن إدراكنا النفسى للذات هو وعى منفصل عن الحس، لأنه هو نفسه شرط للشعور الحسى سواء أكان ظاهرياً أو باطنياً، وليس العكس، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: "شعور النفس بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها

بكسب، فيكون حاصلًا لها بعدما ما لم يكن...⁽⁶⁸⁾ والأولى عند ابن سينا يفهم على وجهين، الأول يعبر عن البديهيات والأمور العامة التي تعرف عن طريق الدور الفلسفي، كما نعرف مثلاً الواجب من خلال الممكن والعكس، وهو يعبر عن ذلك بقوله: "وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنها الأشياء العامة للأمور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيرها. ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شئ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً (الدور الفلسفي، حيث نعرف الموجود بصفاته وهو أعرف منها) وهذا من أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل (صفاته)... أما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشئ هو ما يصح عنه الخبر، يكون كأنك قلت: إن الشئ هو الشئ الذى يصح عنه الخبر..."⁽⁶⁹⁾، ويمكننا القول هنا أن المعانى الأولية مادامت تقوم على الدور الفلسفي، فإنها تصبح أحكاماً ضرورية تركيبية أو هى تعبر عن ما يسمى باللزوم الضرورى بين التالى والمقدم، أما الوجه الثانى لمعنى الأولى السينوى فيعبر عن الإدراك المباشر بوصفه رابطة تحليلية تقوم على المطابقة والتضمن كما نقول مثلاً الكل أكبر من الجزء، أو أن الشئ هو نفسه⁽⁷⁰⁾. ونتيجة ما تقدم هو توصل ابن سينا إلى يقين مطابقة الأنا لذاتها كإدراك مباشر لا يتعلق بالدور الفلسفي، ورغم عدم شكه فى مبدأ الهوية التى عبرت عنه المطابقة كما سوف يفعل الغزالي فى نقده لابن سينا، فإننا نجد فى المباحث المشرقية للفخر الرازى اعتراضات على الأنا المنطقية عند ابن سينا وردوده عليها⁽⁷¹⁾، ويهمنى هنا دحض ابن سينا لما يقال بأن الثبات بالنسبة للأنا المنطقية أو الأنا أفكر يقوم على الدور الفلسفي، ودحضه يتمحور حول أن إدراك الذات العاقلة لذاتها لا تحتاج إلى حد وسط كالقياس المضمّر أو غيره، فيرى متسائلاً ومجيباً: "ما المدرك بعد ذاتك؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك؟ أم عقلك؟... فإن كان

عقلك... فبوسط يدرك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط...⁽⁷²⁾، ولا يقف ابن سينا عند هذا الحد بل يواصل دحضه لما تقدم فيرى أن مطابقة العقل لتعقله لذاته لا ترتبط بأى قياس مضمر، ولا يعتمد على حد وسط، مما يجعل هذا البرهان في إثبات الأنا أفكر أو الأنا المنطقية من قبيل المصادرة على المطلوب، بل وينتهى إلى نتيجة يثبت بها الإدراك المباشر أو الإدراك الحدسي للأنا المنطقية بالنسبة لذاتها فيحذف فعل الكينونة بقوله: "أنت أنت"، بدلاً عن "أنت هو أنت"، وعندئذ تصير الأنا المنطقية أو الأنا أفكر هي الوحدة العليا للعقل بوصفه فهماً، كما تصير هي النقطة الجوهرية الثابتة التي يبنى عليها ابن سينا مذهبه كاملاً، أعني المركز الذي تدور حوله كل جزئيات المحيط في دائرة المذهب السينوي.

ولكى تكتمل صورة المذهب السينوي التي حاورها الغزالي ليبني فلسفته الجديدة، يجب أن نلقى الضوء سريعاً على الكيفية التي بنى بها ابن سينا مذهبه في العلم والمعرفة، ابتداءً من تحديده التام للجوهر العقلي أو الأنا المنطقية، فبعد إثباته للأنا المنطقية وإدراكها الحدسي لذاتها، يرى أن تحديد هوية النفس مع ذاتها، أو هوية الأنا المنطقية بذاتها يتطلب نفى ما عداها من جهة أخرى، مع إثباتها لذاتها، لأن التحديد يقوم على شقى النفي والإثبات أو السلب والإيجاب، وهو يقوم بإثبات الأنا المنطقية كجوهر عقلي مفكر بسلب أو نفى الغير عنها، اعتماداً على قانون الهوية، باعتباره أساساً للعلوم عنده فيقول: "فإنك إذا علمت نفسك، فمعلومك غيرك أو أنت، فإن كان معلومك غيرك فما علمت نفسك. وإن كان معلومك نفسك، فالعالم والمعلوم هو النفس"⁽⁷³⁾، ولهذا كان قانون عدم التناقض مستنبطاً من قانون الهوية، وهو ما عبر عنه ابن سينا في تعليقاته بقوله: "وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما"⁽⁷⁴⁾، وقد أشار من ذى قبل إلى ارتفاع الوسط في إثبات الأنا لذاتها، وهذه

المبادئ والقوانين الثلاثة بنى عليها ابن سينا قوانين العلية بما تنصوى عليه من معانى التساوق أو المعية والتلاحق والتأثير المتبادل. وعلينا أن نلاحظ أن ابن سينا مع قوله بتكافؤ معية العلة والمعلول، إلا أنه يستثنى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن واجب الوجود لا يتعلق بشرط، لأن التكافؤ فى المعية عنده لا يصح إلا فى وجودين غير واجبين بذاتيهما. ويمكن إجمال ما سبق فى قول ابن سينا: "العلة علة لوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما. والمعية إما أن تكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما. فالمتضايقان هما معاً فى الوجود. وليس يصح فى الوجود الواجب بذاته المعية لأنه إن كان يقتضى ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط، فإذاً التكافؤ فى المعية يصح فى وجودين غير واجبين بذاتهما..." (75)، وذلك رغم أن ابن سينا يرد مبدأ العلية فى أصوله إلى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن الكمال الإلهى عنده هو الأساس الذى يعتمد عليه فى بناء نظرياته ومذهبه، ذلك الذى انبثق أصلاً من إثبات هوية الأنا المنطقية مع ذاتها، وحضورها الدائم لذاتها، باعتبارها النقطة الثابتة والعليا لوحدة العقل بوصفه فهماً، ولا يخفى علينا هنا ما تستدعيه رؤية ابن سينا، فى إثباته الجوهر العقلى بالسلب والإيجاب، من تضافى نقيض الأنا إلى اللاأنا باعتباره غيراً بالنسبة للأنا، وهى رؤية فشته التى تعبر عنه العبارة (الأنا يضع اللاأنا)، "فإذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به... وإذا شعرت بغيرك يكون هناك غيرية بين الشاعر والمشعور به، ويجوز أن تكون قد شعرت، بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغير أولاً حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير..." (76).

وننتهى مما سبق مع ابن سينا إلى ما يلى:

- 1- أن الأنا المنطقية من حيث كونها فهماً هى وحدة العقل العليا، بمعنى أنها الشرط الثابت والحاضر دائماً، رغم تجدد تعقلاتى، وانطلاقاً

من هذا الثبات (لإنية العقل كمطابقة بين وجوده وماهيته) تتحدد منظومة العلوم والمعارف وتتطور في صيرورتها بين ما هو جزئي وما هو كلي.

2- إن الأنا المنطقية هي الشرط الأولانى للعلوم الحسية والعقلية، وإدراك العقل لذاته ليس مشتقاً من الحس، لأنه معرفة حدسية مباشرة، منفصلة عن الدور الفلسفى.

3- بهذه الأسس التى ميز بها ابن سينا بين الجوهرين العقلى والمادى، من خلال الشك المنهجى تم دحض مذهب أرسطو القائم على أن النفس صورة للجسم، وبرغم استعانة ابن سينا بعدديد من المبادئ الأرسطية، إلا أنه وظفها توظيفاً جديداً وخاصاً، جعلها تختلف عن الأصل الأرسطى الذى انبثقت عنه، وذلك واضح عند ابن سينا فى بناء العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

هكذا وانطلاقاً من الفهم أو "الأنا المنطقية" كنقطة جوهرية ثابتة يبنى ابن سينا العلوم برؤية منهجية جديدة، ارتبطت أولاً بمعارضة المنهج الأرسطى الذى يبدأ من العلم الطبيعى منتهياً بمبحث الوجود أو الميتافيزيقا، بينما يحدث ابن سينا انقلاباً للمنظومة فيبدأ بتأسيس مبحث الوجود (الميتافيزيقا) ليبنى عليه كقاعدة بقية العلوم الأخرى، ويتأسس مبحث الوجود من مفهوم الضرورة التى عبر عنه بالوجوب أو الوجوب الضرورى، فيقيم أولاً الدليل الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله تعالى من مقولة الوجوب، وهذا الدليل يعتمد أصلاً على توحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها بقولها أن الصفات عين الذات، والذى حدده فى صورته الأولية كان الفارابى، ثم توسع ابن سينا فى توظيفه كنقطة جوهرية يعتمد عليها مذهبه الفلسفى. والدليل الوجودى عند ابن سينا، والفارابى قبله، يأخذ صوراً ثلاث، الصورة التحليلية بالمطابقة بين الوجود والوجوب، بالتفرقة بين حقيقة الوجود المطلق الأعلى فى اختلافها عن الممكنات، اعتماداً على قانون العلية الذى يؤدى لقولنا أن الوجود الممكن

معلول، ومعلوليته هي السبب في ثنائيته كماهية ووجود، وبالتالي فالوجود المطلق لا حقيقة له سوى وجوده، لأنه بسيط لا ثنائية فيه، وهو ما عبر عنه الفارابي، اعتماداً على مبدأ الهوية وعدم التناقض بقوله في عيون المسائل: "فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال"⁽⁷⁷⁾، لأنه يلزم عن فرض عدم وجود الواجب تناقض، ويرد ابن سينا هذا الدليل أيضاً إلى مبدأى الهوية وعدم التناقض في برهاني الإثبات والنفي القائمين عليهما فيقول: "الواجب الوجود يكون ضرورى الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضرورى الوجود، وذلك محال"⁽⁷⁸⁾، والعبارة الأخيرة "لم يكن ضرورى الوجود" إنما يعنى بها ممكن الوجود، حيث يمكننا القول أن ممكن الوجود غير موجود، دون الوقوع في تناقض، لأن الممكن يحتاج في وجوده إلى علة موجدة له، فيتساوى فيه وجوده وعدمه، أما الوجود الضرورى فلا يمكن إلا أن يكون موجوداً، وإلا وقعنا في تناقض، كما نقول: أن الكامل ناقص أو غير كامل مثلاً. ومما سبق يرى ابن سينا أن إثبات وجود الله تعالى لا يحتاج منا إلا إلى التأمل فى معنى ضرورى الوجود، الذى يعبر عن فكرة الكمال المفطورة فى نفوسنا، ولهذا التصور الفطرى الذى لا نحتاج لإدراكه إلا لاستعمال مبادئ العقل ذاته، التى تنبثق من مبدأ الهوية، ولذا يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيتها... إلى تأمل لغير نفس الوجود"⁽⁷⁹⁾، فالوجود الضرورى لا يمكننا نفه دون أن نقع فى التناقض، فالقضية التى أثبتها ابن سينا وهى أن واجب الوجود موجود قضية تحليلية لأن محمولها متضمن فى حقيقة موضوعها، وهو ما يرتد حسب رؤية ابن سينا للتطابق بين الماهية والوجود، الذى يرتبط كما قلت آنفاً بالتوحيد الاعتزالى بين الذات والصفات. وهذا ينقلنا إلى الصورة الثانية من الدليل وهى الرياضية التى تقوم على مبدأ عدم التناقض حيث يلزم عن مفهوم واجب الوجود أن يكون موجوداً، كما يلزم من مفهوم

المثلث مساواة زواياه لقائمتين، وكما يستحيل وجود المثلث دون زواياه المساوية لقائمتين، فكذلك يستحيل أن يكون الكامل أو الواجب الوجود غير موجود⁽⁸⁰⁾، وهذا الدليل في صورته الرياضية المنسوب إلى ديكارت، يرتبط عند ابن سينا بمبدأ العلة الكافية التي توجد نفسها بنفسها، كما عبر عن ذلك في النجاة⁽⁸¹⁾. أما الصورة الثالثة للدليل الوجودي فتنبثق من صورة الكمال المطلق، فالعلة الكافية والمطلقة الكاملة، تتطابق صفاتها مع ذاتها، وترتد كل صفاتها إلى علمها، ويرتد علمها إلى ذاتها، وبالتالي يرتد كل شئ إلى الوجود الكامل لله تعالى، أعني أن "الواجب الوجود يجب أن يكون بذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود"⁽⁸²⁾. وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فالكامل علة لوجوده ولكل وجود، أو كما يقول ابن سينا: "الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود"⁽⁸³⁾، وإذا كان الفارابي يعبر عن هذه الصورة من الدليل الوجودي من مقارنة درجات الكمال حسب التصور الذهني بالنسبة للموجودات في بداية كتابه المدينة الفاضلة، حيث أن مفاهيم العقل المتعلقة بالعلم الطبيعي مثل الحركة والزمان وغيرها، هي مفاهيم ناقصة في نفوسنا لأنها تتعلق بموجودات عينية ناقصة في ذاتها، فإن مفاهيم الرياضة كالمثلث والعدد وغيرها، أكمل من سابقتها في وجودها اليقيني من الوجود الطبيعي، وهنا صار علمنا بها أكمل من علمنا بما هو طبيعي، وعلى هذه الصورة من التدرج، كان يجب في الأول إذ هو الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً، أو كما يقول الفارابي: "إذا كان الأول وجوده أكمل وجود...، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم... وعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده..."⁽⁸⁴⁾، وابن سينا يتابع الفارابي فيقول: "وإذا كان الأول هو غاية في الكمال، وليس وراءه كمال يقاس بهذا، فلا يتوهم

كمال فوق كماله" (85)، فإنه لو أمكن ذلك لكان الذى له ذلك الكمال هو الأعلى والأول، وهنا يستند ابن سينا على مفهوم الكمال المطلق لله تعالى فى بناء مذهبه كله، وإذا كان الفارابى كما رأينا يعتمد على التفرقة فى الترقى بين تصورات الذهن، فإن ديكارت أخذ بهذه الصورة الفارابية ليصل إلى إثبات الكمال المطلق لله تعالى، وإذا كان ابن سينا قد ربط هذه الصورة للكمال بمبدأ العلية، فإنه قد فعل هذا لكى يرد الدليل الغائى على وجود الله تعالى إلى الدليل الوجودى السابق، وهو عين ما فعله ديكارت عندما رد الدليل الغائى عن طريق تصورات الذهن للدليل الوجودى فى تركيبه المزدوج لمذهب الفارابى وابن سينا معاً. وما يهمنا هنا هو انتقال ابن سينا فى الدليل الوجودى من فكرة فى الذهن إلى الوجود الحقيقى، أعنى أنه يؤسس الوجود على فكرة الوجود، فيرد الوجود كله إلى الفكر، أى إلى الأنا المنطقية أى يرد الوجود إلى الوجود، أعنى يرد الله تعالى كوجود حقيقى إلى الوجود كوجود ممكن، وهذا من الخطورة بمكان، وسوف أعود إليه بعد قليل. وابن سينا ينتقل فى كتابه الإشارات والتنبيهات من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" (سورة فصلت - آية 53)، إلى تأسيس الدليل الوجودى كفكرة ضرورية فى النفس لها ما يطابقها فى الوجود الواجب كوجود حقيقى، تمهيداً لرد الدليل الكونى والغائى إلى الدليل الوجودى، ولا يقف الأمر عند ذلك، فإن الرجل أكد منهجه ضد منهج المتكلمين، بتفسيره لقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" على أنه تأكيد للدليل الوجودى، وبأنه حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه (86)، وهنا يتجنب ابن سينا مناهج الطبيعيين الذين يبدأون بالوجود الطبيعى لينتهوا إلى الميتافيزيقا، إذ يبدأ فى بناء مذهبه، كما أشرت آنفاً، بالصورة الكمالية للدليل الوجودى، التى ترتد

إلى قاعدته الشهيرة، التي تجعل دائرة الوجود مغلقة تدور ذرات محورها حول مركزها، الكامل المطلق، وأعني بها قوله: "إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"⁽⁸⁷⁾، وهي التي تعبر بجلاء عن مفهوم السبب أو العلة الكافية، فلأن الله تعالى هو الكمال المطلق والوجود الواجب، فهو العلة الكافية لوجوده ولوجود العالم ككل، وهنا يؤسس ابن سينا (علم الكون النظري) اعتماداً على العلة الكافية التامة، فيقسم الوجود إلى ما هو واجب بذاته، وما هو ممكن بذاته، وهنا يصبح الله تعالى هو العلة الكافية لوجوده الذاتي، ووجود غيره، وهو الذي يعبر عنه ابن سينا بالعلة التامة التي تكمن فيها نظريات العلم عنده من الناحيتين الجزئية والكلية ابتداءً من مبحث الوجود إلى المعرفة وانتهاءً بالقيم، وابتداءً من العلم الصوري إلى الرياضي والطبيعي وانتهاءً بالعلوم الإنسانية. وفي القاعدة السابقة عن واجبية الوجود لله تعالى من جميع الجهات ينطلق ابن سينا من مبدأ الهوية والعلية، باعتبارهما نقطتي ارتكاز لتأسيس العلوم على اختلافها، ومن هذه القاعدة استدل ابن سينا على أن الله تعالى علة تامة منذ الأزل، وأن كمال العلة الأزلية يتطلب بالضرورة أن يكون معها معلولها، أي العالم، دون أن يكون هناك تناقض بين قدم الله تعالى وقدم العالم، لأن الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، أي قديم بالعرض، بمعنى عدم وجود زمان سابق على وجود العالم، ويفر ابن سينا من القول بقدم المادة عند أرسطو بوضعه لمصطلح الحدوث الذاتي في مقابل الحدوث الزماني، فيكون العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات، وفي مقابل واجب الوجود بذاته، أي القديم بالذات⁽⁸⁸⁾. وعلى ذلك نفى ابن سينا القول بعدم وجود الزمان في الأزل، لأن ذلك يؤدي إلى تناقض، فتأخر المعلول عن علته لا يكون إلا لأسباب عارضة، وذلك هو ما يتعارض مع القول بمفهومي الوجوب والإمكان، لأنه من المستحيل القول: "بأن الله تعالى كان غير قادر في الأزل ثم أصبح قادراً... وبأن الممكن كان

مستحيلاً في الأزلى ثم أصبح ممكناً...⁽⁸⁹⁾، لهذا وصف ابن سينا المتكلمين القائلين بالحدوث الزماني بالمعطلة لأنهم عطلوا فعل الله تعالى في الأزلى، بل إن هذا التعطيل نفسه يؤدي إلى ضرورة انتقال الخالق من العجز إلى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان، وهو أمر غير جائز. وإذا كان المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ردوا تأخر العالم كمعلول عن علته إلى الإرادة الإلهية باعتبارها سبباً كافياً لخلق العالم في الزمان، فإن ابن سينا رأى أن الإرادة الإلهية إرادة محضة مجردة لا ترتبط بالمنفعة أو المصلحة، كما هو حال إرادة الإنسان، ومن هنا لا يمكن أن تصبح الإرادة المطلقة من حيث كونها مطابقة للذات البسيطة سبباً لخلق العالم في زمان بعينه، وذلك لأن الأوقات متساوية أمامها، وعليه فلا يكون وقت أولى من وقت ليميز بإيجاد العالم عن غيره⁽⁹⁰⁾، وهذا المبدأ الذي يعبر عن التساوق الأزلى أو التلازم الضروري بين المعلول وعلته هو الذي حدد مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا، وسوف يأخذه عنه ليبنتز حديثاً، وهي التي تربط الكمال الإلهي بالحدوث والقدم الذاتيين للعالم، لأن كمال الله تعالى يتناقض مع القول بحدوث العالم زمانياً في رأيهما. وهكذا فالعلة الكافية التامة تأسست على مبدأ الهوية وعدم التناقض، ويستند ابن سينا للحركة الدائرية عند أرسطو ليؤسس علم الكون النظري، لأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات، إذ لا بداية لها ولا نهاية، وعليه تكون الحركة الدائرية الثابتة المتجددة هي القانون الذي عليه تتحدد أزلية العالم باعتباره حدوثاً ذاتياً، وهي أيضاً القانون الذي يحدد الحدوث الزماني للحوادث المتلاحقة والمتساوقة، كما يحدث مثلاً في تعاقب الليل والنهار وحركات الكواكب وتعاقب الفصول، وتزامن العلل والمعلولات وتفاعلها. وجدير بالذكر هنا أن ابن سينا، كما سوف يفعل الغزالي أيضاً، ينأى عن مشكلة تكافؤ دليلي التناهي واللاتناهي بالنسبة للمكان باستخدام قانون عدم التناقض، وذلك عندما يلجأ إلى مبدأ السبب

الكافى فى إثباته لتناهى المكان بقوله: "لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية، وذلك لأن كل غير متناه فىمكن أن يفرض فى داخله حد... إلى غير نهاية... فإذن لا يمكن أن يفرض بعد غير متناه فى خلاء أو فى ملاء. ولو كان بعد غير متناه خلاءً أو ملاءً لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة. والحركات المستديرة ظاهرة الوجود، فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود، فإذا كانت الأبعاد محدودة والجهات محدودة، فالعالم متناه..."⁽⁹¹⁾.

فمبدأ السبب الكافى بوصفه لانهائياً يحدد تناهى المكان ولا تناهى الزمان، الذى يعتمد عليهما ابن سينا فى بيان اتصالية المادة بالحركة، لىضع ابتداءً منهما قدم العالم وحتمية قوانينه بالتالى، وضرورة العلية، وهى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الخلود.

وذلك أن نظرية ابن سينا فى قدم العالم وأبديته⁽⁹²⁾ التى انبثقت فى شرارتها الأولى عن إثبات الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، هى الأساس فى نظريته عن بساطة النفس وجوهريتها ووحدتها وخلودها الذى عبر فيه الرجل عن خلود النفس دون البدن، وهو الذى عرف بعلم النفس النظرى. وهنا تبدو لدينا منظومة الفلسفة السينوية، انبثاقاً من الأنا المنطقية باعتبارها الوحدة العليا للعقل، وتأسيساً للدليل الأنطولوجى الوجودى على وجود الله تعالى وواجبته من جميع الجهات، وانتهاءً بإثبات أبدية العالم، اعتماداً على المبدأ الكامل كعلة تامة أو كسبب كاف، فإن ابن سينا، وانطلاقاً من السبب الكافى كعلة تامة، يبنى سائر العلوم والنظريات من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا. وهكذا فالسبب الكافى هو المحور الذى تقوم عليه العلوم الطبيعية ونظرياتها منذ الحضارة الإسلامية وحتى العصر الحديث، وابن سينا بالذات هو الذى وضع نظرية الحتمية الطبيعية التى أخذها عنه ليبنتز وكانط فى مراحل تفكيره الأولى، أى المرحلة قبل النقدية، قبل أن يتبنى مقولات الغزالي فى المرحلة النقدية من تفكيره. وتأسيس حتمية

القانون الطبيعى عند ابن سينا يقوم على رد مبدأ السبب الكافى للعللة الكاملة التامة باعتبارها موجودة كهوية وعلية، وهذا الكمال هو ما ينتج عنه وجود الممكنات دون أى تمييز أو تحديد، لأن التمييز والتحديد بالزمان والمكان بالنسبة للموجودات الممكنة، إنما يترد إلى طبيعة الممكن بذاته، ولهذا قسم ابن سينا الممكن إلى درجتين، الممكن الذى يكمن فيه الاستعداد الكامل لتقبل الوجود فى الأزل، والممكن الذى لا يكفى إمكانه الذاتى فى الأصل لتقبل الوجود بصورة مباشرة، فيحتاج إلى شروط معدة هى التى أطلق عليها ابن سينا العلل المعدة، وعندئذ يصبح الاستعداد الكامل لتقبل الممكن للوجود هو سببه الكافى، كى يتحقق الوجود ضرورة وحتمياً عن طريق العلة التامة⁽⁹³⁾. ومن ثم أسس ابن سينا العلوم الطبيعية انبثاقاً من الارتباط الضرورى بين السبب الكافى، بوصفه استعداداً تاماً للممكن بالعللة التامة فى أصلها الميتافيزيقى (الماورائى)، فى ضوء ثلاثة قوانين رئيسية هى مبدأ التساوق أو التلازم الذى يرتبط بحتمية وجود المعلول مع علته، والذى يعنى أن المبادئ الكلية الثابتة ما دامت موجودة مع علتها منذ الأزل، فإن المعلولات الجزئية الزمانية لا بد وأن توجد مع علتها كذلك كحركة اليد والخاتم كمعلولين يحدثان معاً فى وقت واحد، فهنا معية ضرورية بين العلة ومعلولها، أى معرفة أولية لا ترتبط مطلقاً بالتجربة البعدية التى تشترط هذا المبدأ "فوجود كل معلول مع علته واجب مع وجود علته، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول،... والعلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل فى الوجود والذات"⁽⁹⁴⁾، ومبدأ التساوق بهذا المعنى يترد إلى الدليل الوجودى الذى يعتمد على رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية أو الذاتية، غير أنه لكى يحدد معية العلل والمعلولات فى الوجود المادى الحسى أو الوجود الظاهرى، يصدر عن مفهوم الزمان المتجدد الذى يضم إلى جانب التساوق مبدأى التلاحق والتأثير المتبادل كأساس للقانون العلمى فى الطبيعة⁽⁹⁵⁾. ويعتمد مبدأ التلاحق على تعاقب الحوادث الزمانية فى العالم الحسى، حيث تتم فى أوقاتها الملائمة لها تبعاً لأسباب كافية، لأن الحادث لا يحدث إلا بسبب، وما يجعل الحوادث المتعاقبة مخصوصة بأوقاتها وأماكنها بالضرورة، هو العلل

المعينة والمعدة، وهذا المبدأ يرتبط أصلاً بالدليل الغائي على وجود الله تعالى، بوصفه صورة من الدليل الوجودى ذاته. ويعتمد مبدأ التأثير المتبادل (الثبات والتجدد) عند ابن سينا على رد الحوادث الجزئية للاختلاف فى الحركة الدائرية للأفلاك، ومع أنها ليست حركات طبيعية، فإن ابن سينا يرى أنها إرادية لأنها متجددة وثابتة بفرض أن لهذه الأفلاك نفوساً، فهو يقسم هذه الحركات الفلكية الإرادية إلى كلية ثابتة وجزئية متجددة، والاختلاف بين ما هو كلى وما هو جزئى فى حركات الأفلاك هو الذى يسبب امتزاج ما هو سابق بما هو لاحق، والتأثير التبادلى بين العلل ومعلولاتها⁽⁹⁶⁾، وهذا المبدأ يرتد فى جوهره إلى الدليل الكونى، كما يرجع مبدأ التلاحق كما قلت إلى الدليل الغائي، وكلاهما معاً يرتدان للدليل الوجودى، والدليل الوجودى يرتد إلى إثبات الأنا المنطقية كوحدة عليا للعقل أو الفهم، فالكل ينبثق من الأنا المنطقية التى عليها، كما رأينا باختصار تأسست نظريات العلم الطبيعى وقوانينه عند ابن سينا، كما سوف تتأسس كذلك العلوم الصورية من خلال الارتباط بين مبدأى الهوية وعدم التناقض وأحكامهما التحليلية والتركيبية معاً، وتكفى الإشارة هنا إلى أن ابن سينا، بوصفه فيلسوفاً عقلياً، فإنه قد أسس رؤيته للمنطق الصورى على القول بأن ما فى الأذهان (الكليات) يطابق ما فى الأعيان (الجزئيات) وهو الصورة الأخرى للدليل الوجودى الذى ينتقل من الفكر إلى الوجود الخارجى، مع الفارق فى القياس بين هذه وتلك، وابن سينا يثبت الوجود الحقيقى للتصورات الكلية فى الذهن، كما سوف يفعل أنسلم فى الفكر المسيحى الوسيط، بمعنى أنها ليست مشتقة من الخبرة الحسية، وعندما واجه إشكالات جدل الوجود والمنطق عند أفلاطون فى محاورته بارمنيدس، وضع نظريته فى الماهيات أمام الموجودات، كما تجنب هذا الجدل فى علاقة مفهوم الواحد بالموجود الكامل الأول، بتوحيده بين الوجود والواحد، كما طابق ووجد بين الذات والصفات باعتباره الصفات عين الذات، كما هو عند المعتزلة، معتبراً أن وحدة الموجود الأول هى وجوده الخاص ليس إلا⁽⁹⁷⁾، كما رأى الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وهذا التوحيد لا يعنى إلا أن الماهية والوجود شئ واحد، وهنا

تسقط ما يعرف بجدلوية العلاقة بين الوحدة والكثرة، وهي عين النظرة التي نجدها عند ليبنتز في الفكر الغربي الحديث، حيث استغلها في فكرته عن الانسجام الأزلي بين المونادات Pre – established Harmony وهي الفكرة التي تترد إلى مفهوم العناية الإلهية الأزلية بين الأنوار عند الغزالي في مشكاة الأنوار. وإذا كانت هذه الوحدة تعبر عن الوجود الضروري المطلق، فإن الماهيات، عند ابن سينا، في الوجود النسبي تحل محل المثل الأفلاطونية، باعتبارها تصورات عقلية، هي بمثابة المفاهيم الأولية الغير مشتقة من أى خبرة حسية، فحينما عرف ابن سينا الزمان مثلاً، فإنه يرفض قول أرسطو: "إن الزمان مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر..." لأنه يوقعنا في دور فلسفى، فلمعرفة المتقدم والمتأخر، والقبل والبعد، والسريع والبطئ، لابد وأن تتوافر لدينا قبلياً معرفة بمفهوم الزمان، وهنا يعبر ابن سينا عن الزمان معدلاً التعريف الأرسطى له بقوله: "أنه إمكان ذو مقدار يطابق الحركة..."⁽⁹⁸⁾ فهنا يصير الزمان باعتباره إمكاناً شرطاً أولياً لمعرفة أجزاء الزمان بما لها من تقدم وتأخر، وهو الأمر الذى عبر عنه فخر الدين الرازى بوضوح بقوله: "إن الشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة، فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته... والعلم بوجود الزمان أولى بديهي"⁽⁹⁹⁾، وابن سينا نفسه وضح، كما رأينا آنفاً، علاقة المعرفة الأولية بالدور، عندما رأى أن صفات الوجود، كالفعل والانفعال ليست أعرف من الوجود، لأن الوجود أعرف من صفاته، وهذا ينطبق على الزمان فإن التلازم والتلاحق صفات للزمان، والزمان أعرف من صفاته، وبالتالي يصير الزمان أولياً وبديهيّاً، وهو أمر سوف يتبعه كانط منهجياً في كتابه نقد العقل الخالص عندما أثبت أولية الزمان، بقوله: "الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما، ذلك أن المعية أو التوالى لا يقعان تحت الإدراك الحسى، إذا لم يكن امتثال الزمان - قبلياً - أساساً لهما. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد فى نفس الوقت الذى يوجد فيه شئ آخر (المعية) أو فى وقتين مختلفين، (التوالى) إلا على أساس تصور وجود زمان

قبلي يجري عليه المعية أو التوالى⁽¹⁰⁰⁾، ومن هنا صار الزمان تصوراً ضرورياً قبلية لجميع الحدوس أو العيانات، لأننا لا نستطيع أن ننسخ الزمان بالنسبة للظواهر بصفة عامة، فتحقق الظواهر مرتبط بتصور وجود الزمان قبلية. ومن الواضح أن البرهان الكانطي هو نفس البرهان الذى بينه الرازى فى المباحث المشرقية والذى يرجع بدوره إلى ابن سينا، ومن هنا كان التساوى أو التلازم أو المعية إلى جانب التوالى أو التلاحق دليلاً واضحاً على أولية الزمان، وليس على وجوده. ويصدق هذا على بقية المقولات والأمور العامة كالوجود الذى لا يتم إلا بأجزائه أو صفاته، وهو أعرف منها كما رأينا آنفاً، وعندئذ تصبح التصورات الكلية باعتبارها مقولات، ما هى إلا أموراً عامة أولية فطرية طبعت فى الذهن، وبالتالي فهى سابقة على أى تجربة، وهذا التحديد الأولانى أو الأولى للتصور، هو الذى أدى بشكل محكم إلى تأسيس المنطق الصورى، بل ونظريات ومذاهب كالمذهب الجدلى والمتسامى وغيرها. واكتفى بهذا القدر السابق عن مذهب ابن سينا الفلسفى الذى انبثق كما قلت، من إثبات الأنا المنطقية كهوية، وهى التى عليها قامت الميتافيزيقا السينوية وتأسست منظومة العلوم فى سلسلتها الطبيعية والصورية والإنسانية.

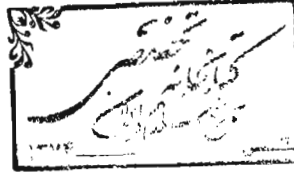
ب - حوار الغزالي للمذهب السينوى، واكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنا المتعالية بوصفها نوراً):

هكذا انتهينا مع ابن سينا إلى منطق يدعى أن الحقيقة مرادفة لمعنى اليقين، وأن اليقين هو ماهية الحقيقة، وأن الأساس الذى تقوم عليه الحقيقة بوصفها يقيناً إنما هو الأنا المنطقية، أعنى الأنا بوصفه إدراكاً أو عقلاً أو حتى نوراً طبيعياً، فبها وحدها تعرف حقيقة الأشياء وتتنضح. ومن هنا أيضاً ظهر لنا أن الحقيقة، المتعلقة بالإنسان، أو حقيقة وجود الموجود، تطابق الذات أو الأنا بما هى قدرة على الإدراك أو المعرفة الخالصة وهو ما يعبر عنه بهوية الفكر والوجود، وهنا تصوير الأنا، فى توحيدها مع وجود الموجود، عند التمثل، أنا أنطولوجى، باعتبارها الحضور المتوحد للفكر والوجود والذات فى نفس الوقت، انطلاقاً من هوية

الفكر والوجود، كتعبير عن الذاتية، فقدرة الأنا على التمثل، هي التي تعطي الأشياء وجودها وحقيقتها معاً، في نطاق الوضوح والتميز، الذي يعبر عنه يقين الأنا أو الذات، وعندئذ يصبح التمثل أو المتصور في نفس درجة إثبات حقيقة وجود الشيء، ليس بوصفه ذلك الوجود الممكن، بل بوصفه وجوداً ضرورياً، بل ومطلقاً، لأن معنى الموجود الذي تشكله الذات لذاتها هو الدليل النهائي على وجوده، وذلك لأن حقيقة وجود الموجود، حتى على المستوى الإلهي الأعلى، يتحدد من الفكرة التي تكونها الذات خلال التمثل. فالأنا المفكر، أو الأنا المنطقية، (أو الذات أو النفس الناطقة) باعتبارها جوهرًا فكرياً أولانياً، أو قبلياً هو مبدأ وجود الموجود، وأن حقيقة الموجود، تتبدى في الصورة الذهنية أو الفكرة التي تراها الذات أو الأنا، وتجتر حضورها نوراً، ثم تحولها إلى لغة النطق والكلام. إن ما يعنينا ميتافيزيقياً هنا أن المنهج السينوي ابتداءً من شكه إنما يعبر عن حركة الفكر نفسها، بحيث صار المنهج وحركة الفكر شيئاً واحداً حتى ينقاد العقل وهو يطلب بلوغ الحقيقة، واليقين، لهذا بدأت نقطة الانطلاق المنهجية عند ابن سينا من البداهة واليقين، باعتبارهما ما يتمثل أمام الأنا بشكل واضح ومتميز، كنور طبيعي، لهذا كان التفلسف السينوي، مثله مثل أفلاطون وأرسطو، وكما فعل ديكرت من بعده، مهتماً بالعقل بوصفه يرتبط ضرورياً بالتحليل والتركيب والاستنباط، وهي مفهومات تستدعي المنطق محكاً للنظر ومعياراً للعلم، ووضع قواعد لتوجيه العقل نحو غايته المعرفية اليقينية، وهو أمر تابعه الغزالي في معيار العلم ومحك النظر وغيرها، قبل أن ينتقل من العقل النظري بوصفه أنا منطقية، إلى الطور الأعلى للعقل، في اكتشافه الأنا المتعالية كنور في المنقذ من الضلال، ولهذا السبب رفض ابن سينا الحواس والخيال والصدفة، باعتبارها مصادر للوهم والضلال، لهذا أراد لمنهجه أن يؤسس الطريق الصحيح نحو التمثل انطلاقاً من بداهة الأنا في ذاتها، كنقطة أولانية

قبلية تبني عليها الحقيقة واليقين الذي لابد وأن يتميز بالوضوح، والتميز والحدس، والبداهة، والنور، وهي مفاهيم يمكن ردها إلى أفلاطون في حديثه عن المثل بوصفها أفكاراً في ذاتها تتميز بالبداهة والوضوح. وخلاصة ما تقدم فإن التفلسف، بوصفه ميتافيزيقاً، يتحدد مع ابن سينا داخل نطاق مفهوم الذاتية وعملية التمثل أو التصور، وعندئذ يصير موضوع التأمل الميتافيزيقي، هو ما يتمثله الفكر، أى ما يبدو أمام الذات بجعله نوراً ماثلاً أمامها، فالتمثل فقط هو موضوع التأمل إذن، وهذا الأمر الذى تمخض عن الأنا موجود، ابتداءً من الأنا أفكر، هو الذى قلب منظور الحقيقة إلى منظور اليقين، أعنى يقين التصور أو التمثل، بحيث أن الأساس الذى يتحدد من خلاله الوجود، هو حالة مثول الذات أمام نفسها، باعتبارها نوراً تبصر من خلاله ذاتها وحقيقة الوجود، وعندئذ تقلصت حقيقة الوجود ميتافيزيقاً، وتوارت خلف الاهتمام بالتمثل فكراً ومنطقياً، أى توارت حقيقة الوجود فى ضبابية التصور النظرى للأنا المنطقية، سواءً فى حضورها لذاتها أو فى تمثلها للموجود. فحقيقة الوجود هو تراءيه أمام الذات، متميزاً واضحاً إلى أقصى حد، وهو ما جعل الوجود، فى مرآة الميتافيزيقا، لا ينتمى إلا لعالم الفكر، كدائرة ذاتية مغلقة، وكأن حقيقة الوجود مجرد شئ يقبل الحصر فى دائرة الحضور المغلقة أمام الذات أو الأنا، وهكذا تحددت حقيقة الوجود من داخل الذات أو الأنا المنطقية باعتبارها الأساس لكل شئ، بل ومعيار كل حقيقة، وهنا أيضاً ينفلت الإنسان، مع ابن سينا، من مرآة المنظور الإيماني الدينى، بوصفه كائناً مخلوقاً، يشارك بقية البشر، فى استخلاف الله تعالى له فى ضوء الوحي الذى نزل على قلب نبيه صلى الله عليه وسلم، ليصبح باعتباره ذاتاً أو أنا، هو الأساس لمختلف المعايير والمقاييس والقيم التى من خلالها تتحدد قيمة الوجود، وحقيقته. ورغم الصورة التى بدت بها فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية، معارضة للمنطق

الأرسطي، والرؤية الأفلاطونية، إلا أنه ظل مرتبطاً بميتافيزيقا الاثنين معاً، لأنه ظل يدور، برغم مبدأ التفلسف اللامسبوق، داخل الإطار الميتافيزيقي الذي رسمه أفلاطون وأرسطو، وهو السؤال عن الماهية في ارتباطها بالوجود، بل السؤال عن حقيقة الوجود الذي هو ماهية. وهنا فإن الغزالي عندما يستقرئ الرؤية السينوية، لمجاورتها، إنما سوف يجاوز انزلاقها نحو الذاتية، التي عبرت في النهاية، عن النزعة الإنسانية، وهي التي أدت في النهاية إلى الخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني، حتى اعتبرت العلوم وقوانينها ضرورة إلهية، مع أنها علوم تتصل بالدائرة الطبيعية والإنسانية، لهذا بدت التجربة السينوية، في نظر الغزالي، غير فعالة في صياغة الحقيقة العلمية، وبلورة قواعد الطبيعة، في الحقيقة، لأن العلم الطبيعي، عند ابن سينا، بدا كعلم قبلي ضروري، وبالتالي صار مطلقاً وهنا لا يمكنه مبدئياً، الاستفادة من التجربة الطبيعية على أي نحو يذكر، وهو ما يعنى كذلك، أن التجربة العلمية الفعلية لا يمكنها إلا أن تهدد البناء الميتافيزيقي الضروري أو القبلي، وذلك لأن ابن سينا حدد التجربة بالنظر إلى ما يقرره العقل النظري أو الأنا المنطقية، أي ابتداءً من بذور الحقيقة النظرية التي أودعها الله تعالى فينا، وهي التي تمكننا من تفسير الكون كله بكل ثقة واطمئنان. فالميتافيزيقا السينوية، ليست فقط مبدأ لوحدة المعرفة الإنسانية، وإنما أيضاً مبدأ تفسير الظواهر بعلة مفارقة لها، وهنا تصير المعرفة الحقيقية هي المعرفة الميتافيزيقية التي تنبثق انبثاقاً، من الذاتية في ارتباطها بمبدأ السبب الكافي، الذي يجعل المعرفة الطبيعية ترتبط بالضرورة والحتمية، لأنها أصلاً معرفة ميتافيزيقية مقنعة، ويرتبط بهذا ما قلته آنفاً من أن الذاتية السينوية ليست إلا تعبيراً واضحاً عن أبستمولوجيا البداهة، فبال تسليم مع ابن سينا بأن تصورنا لا يصير واضحاً متميزاً إلا من حيث كونه حدساً، أعنى رؤية فكرية خالصة، يستحضر فيها الذهن (Re-presented) موضوعه المتمثل بكل



مضمون التجربة الغزالية في النقد

أبعاده ومقوماته، فإنه يتبع ذلك بالضرورة نفى كل العناصر التي لا تكون حاضرة في حين استحضار الذهن، أعنى نفى كل عنصر مفترض خارج عن الآن الزماني للحدس، وعندئذ لا وجود للشئ إلا بما هو قائم به بالفعل في الآن ذاته الذي تحدسه فيه، وهذا هو ما جعل ابن سينا يعرف المادة بالامتداد الهندسى، وهذا الامتداد إنما هو امتداد يعبر عن الإسناد الميتافيزيقى للذات في ممارستها النظرية دون العملية، لأن كل شئ ضرورى، وكل شئ محدد منذ الأزل، انطلاقاً من واجبية الواجب لذاته وبذاته، والذي عبر عنه ابن سينا بنظريته في أبدية العالم، فهو يخضع كل مقتضيات العلم لموجبات الميتافيزيقا التي انبثقت أول مرة عن الأنا المنطقية كهوية في ذاتها، وانتهاءً بمبدأ السبب الكافى كواجب الوجود في ذاته ولذاته، وهو المفهوم الذى انبثق في حقيقته عن المبادئ الأولية القبلية المفطورة في الأنا المفكر.

والغزالي يرفض ادعاء ابن سينا، والفارابى من قبله، بحتمية العلوم وإلهيتها، بمعنى كونها ثابتة من حيث الأزل و الأبد، وإنها بالتالى تعبر عن العلم فى حقيقته الأولانية فى عالم الملكوت أو عالم الغيب، أو عالم الحقائق، كما تعبر أيضاً عن العلم فى عالم الشهادة أو عالم الظواهر لأن الثانى لا ينفك عن الأول بأية حال. وهذا هو أحد المداخل التى دخل منها الغزالى للقفز فوق الميتافيزيقا التقليدية ممثلة فى ذاتية ابن سينا، فرأى أن هذه العلوم جميعاً ليست إلهية على الإطلاق، بل هى علوم إنسانية، وهى ضرورية، ليس من حيث كونها أزلية أبدية، ولكن من حيث انها علوم مقيدة (وليست مطلقة)، بالزمان والمكان، أعنى أنها علوم ترتبط بعالم الظواهر وتتحدد به، وهذا ما يجعلها تفقد صفة التحديد، بتجاوز عالم الظواهر، العالم التى هى ضرورية فى نطاقه هو فحسب، فهى تخضع لوعينا، لأن هذا الوعى يرتبط أيضاً بعالم الظواهر. فتجاوزو الوعى لعالم الظواهر، يوقعه فى تناقض، لأنه يفقده صفة التحديد فيه

وعندئذ لا يصير الوعى وعياً، ولا العلم علماً، أى كالوعى والعلم بالمعنى المتحقق لنا فى عالم الظواهر. إن الخيال يرفض العقلية الخالصة المجردة غير المحددة بالزمان والمكان، أو بالتعبير المنطقى "غير المسورة بالزمان والمكان"، مع أن الخيال يلازم الزمان والمكان، ومع ذلك يتعاون مع العقل الضرورى فى إضفاء اليقين على العلم الرياضى، بالضبط كحكمه بامتناع وجود أى موجود لا إشارة إلى جهته، بحيث أن افتراض وجود موجود قائم بذاته لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا يشبه الأوليات العقلية كالقضاء بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد، وأن الواحد أقل من الاثنين⁽¹⁰¹⁾، فالغزالي هنا يقيد الأنا المنطقية بوصفها وعياً يرتبط بحدى الزمان والمكان، أعنى يقيدها كى لا ينفك عقلها فتتعدى نحو معرفة الوجود الخالص الذى هو موضوع تعقل الأنا المحضة الميتافيزيقية، ولكنه ليس موضوع معرفة الأنا المنطقية المؤطرة بإطار الظواهر المحددة بالزمان والمكان.

وإذا كان الغزالي قد أجم الأنا المنطقية عن معرفة الوجود الخالص، لأن معرفتها محدودة بالزمان والمكان، ومعرفة الوجود الخالص لا علاقة لها بحدود الزمان والمكان، فكيف تسنى له اكتشاف ما أسماه بوحدة العقل العليا أو الأنا المتعالية باعتبارها نوراً يضى وعى الإنسان، ويجعله يلتحم بالوجود الخالص؟ رأينا فيما سبق، عند الحديث عن بنية التجربة الغزالية، أن الغزالي عندما اكتمل نضوجه العقلى انتقد نفسه، وتبعيته لابن سينا، فى القول بأن الأنا المنطقية هى الوحدة العليا للعقل، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهرًا مفكرًا مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدى إلى غاية حقيقية، لأن وحدة العقل النظرى مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها، هى بمثابة الشرط فى كون العقل النظرى (الأنا المنطقية) جوهرًا مفكرًا، ونقده ينصب على الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، ذلك أن

”علم الإنسان بذاته عين ذاته (كما قال ابن سينا)... (يمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة“⁽¹⁰²⁾.

وقلنا أن الغزالي استمد تصوره للعقل في طوره الجديد، من الحارث المحاسبي، الذي اعتبر العقل في كتابه العقل وفهم القرآن، مجرد غريزة ولا يعرف إلا بفعاله، وهو ما أدى عند الغزالي إلى أن العقل والمعرفة ليسا في هوية واحدة كما رأى ابن سينا، ذلك أن العقل غريزة تتولد عنه المعرفة، وليس هو ومعرفته شيئاً واحداً. وما برهن عليه الغزالي في كتابه التهافت يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشكه في قدرة العقل كأنا منطقية على معرفة الوجود الماورائي معرفة حقيقية، بما يؤدي إلى ضرورة وجود أنا عليا تصير هي وحدة العقل العليا بدلاً من الأنا المنطقية، فهو يقول في المنقذ: "... فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته... أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً... ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل..."⁽¹⁰³⁾، فالأنا المنطقية في غفلتها، كما في النوم، لا تتحكم في الأحلام كمعرفة حقيقية، فكيف تكون في هوية مع ذاتها ومعرفتها على الدوام، وما أكدته الغزالي في المنقذ ما هو إلا امتداد حقيقي لما برهن عليه فيما سبق في التهافت، مما يقطع بأن كتاب المنقذ، بوصفه تعبيراً حياً عن أزمة الغزالي الشعورية، فهو التعبير الحقيقي أيضاً عن تكاملية الرؤية الغزالية، فما برهن عليه في التهافت، أكدته تجربته في المنقذ، وغاية ما في الأمر هو أن الرجل قد انتقل إلى طور أعلى من أطوار العقل، أعنى طوراً يتجاوز ليس فقط العقل بوصفه الأنا المنطقية، بل يتجاوز كذلك الميتافيزيقا من حيث كونها تعبيراً عن ذاتية العقل النظري، وينتقل بها من الوجود إلى الوجود، ومن نسيان

الوجود إلى تأكيد حقيقته في أعماق الوعي والشعور، باعتباره نوراً يتجلى على مرآته، وبوصفه طوراً متعالياً من العقل عليه تتأسس ميتافيزيقا الوجود، على نحو جديد. والشك الذى عصف بالغزالي، واكتشف به نظريته في وحدة العقل المتعالية أو الأنا المتعالية، إنما يركز على محورين من السلب والإيجاب، الأول عبر عن خروج الغزالي من قوقعة التقليد، وهي مرحلة بداية الشك، أما المحور الثانى فيعبر عن وصوله إلى يقين كشفه لوحدة العقل المتعالية كنور يحدد ولا يتحدد، يبصر ولا يُبصر، يضى ولا يضاء، باعتباره شيئاً فى ذاته. وهنا تصبح دائرة الشك الغزالية مخالفة لدائرة الشك عند ابن سينا وديكارت من بعده، بالنظر إلى نتائجها. ويرد الغزالي فى المنقذ مبدأ تحوله الفكرى إلى عملية الشك فى وحدة الشعور التى كثيراً ما تخذعنا فى مجالى الاعتقاد والمعرفة، فأراد أن يصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفى تمييز الحق منها عن الباطل⁽¹⁰⁴⁾، وهو يعبر عن نفس المعنى الذى يعبر عن اضطراب وحدة الشعور، واختلاف الفرق والأحزاب الدينية، وادعائها الدوجماتيقي أنها وحدها تملك الحقيقة المطلقة دون غيرها، وذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة فى المسألة السابعة عشرة عند إبطاله الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، أى مسألة العلية واقتران المغلول بعلته⁽¹⁰⁵⁾. ورؤيته فى المنقذ تعبير عن رؤيته فى التهافت، والفرق بينهما أن الرؤية الثانية قائمة على حد البرهان. ويميز الغزالي بين الاعتقاد الخاطئ والصحيح، انطلاقاً من كون المعرفة اعتقاداً، فينطلق بداية من فحص للمعرفة الحسية والعقلية التى يتولد عنها الاعتقاد فيقول فى المنقذ: "فقلت فى نفسى: إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو ما يكشف 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...⁽¹⁰⁶⁾، وينطلق الغزالي شاكاً في المعرفة بمقارنته المعارف المكتسبة عن طريق العقل أو الأنا التجريبية، بمعارف العقل الضرورية أو الأنا المنطقية، وفي هذه المقارنة يرد أحكام العلم الرياضى لمبدأ عدم التناقض لكونها أحكاماً ضرورية، ويرفض حتمية القوانين الطبيعية التي قرأها ابن سينا عندما رد قانون أقرها أي أقرها ابن سينا عندما رد قانون العلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، فيرى أن أحكام العلم الطبيعي احتمالية، وذلك لأنها ليست يقينية كأحكام الرياضة، وهو يبين ذلك جلياً عندما يتساءل في المنقذ، وفي النص السابق ذكره، عن حقيقة العلم ما هي؟ ثم يقول بعد النص المذكور آنفاً، وبشكل مباشر "... فإنني 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 أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، 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"⁽¹⁰⁷⁾، والغزالي يريد للمعرفة أن تصل إلى اليقين الرياضى ذى الأحكام الضرورية القائمة على مبدأ عدم التناقض، كما يميز، كما أشرنا آنفاً، بين العلم الرياضى المرتبط بمبدأ عدم التناقض، والعلم الطبيعي الذي يرتبط بمبدأ السبب الكافي، وهو في كتابه "محك النظر" يطور الرؤية السينوية عن اليقين الضروري للرياضة، من حيث أن الأحكام الرياضية تركيبية ضرورية، حيث يقول مفرقاً بين ما هو رياضى وما هو طبيعي: "ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بقوة أخرى اصطلاحنا على تسميتها عقلاً فيدرك ويقضى بقضايا، ويدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة...

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمر متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال، والأحكام...⁽¹⁰⁸⁾، ويطبق ذلك في معيار العلم، ويضرب مثلاً هندسياً من خلال علاقة المثلث بزواياه القائمة، فالمثلث بزواياه تساوى قائمتين، وهذه المساواة لازمة لكنها ضرورية، فالحكم بأن زوايا المثلث تساوى قائمتين هو حكم تركيبى، لأن المثلث كشكل يمكن تصويره دون تصور كون زواياه مساوية لقائمتين، وينطبق هذا على أحكام الحساب كالطرح والضرب وغيرها، فكلها جميعاً تركيبية، فى مقابل الأحكام التحليلية التى يحدد لها معيارين يرتدان لعلاقتي التضمن والتطابق⁽¹⁰⁹⁾، ويقول فى محك النظر: عندما تحدث عن محك الحد، وفى حصر مداخل الخلل فى الحدود للتعبير عن تركيبه الأحكام الحسابية، فمن مداخل الخلل فى الحدود يذكر: "أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة"⁽¹¹⁰⁾، وإذا كانت الأحكام الرياضية ضرورية تركيبية لأنها ترتبط بمبدأ عدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية احتمالية، ولا علاقة لها مطلقاً، فى نظر الغزالي، بمبدأ عدم التناقض، ذلك أن قوانين التساوق (التلازم) والتلاحق والتأثير المتبادل التى يكشفها العقل فى ضوء التجربة، والتى عن طريقها استدل ابن سينا على حتمية العلوم الطبيعية، إنما ترتد فى النهاية إلى مجرى العادة فى الطبيعة التى كان فى الامكان أن تبدو على نحو آخر، ولا تناقض فى ذلك، وهذا واضح عند الغزالي فى المسألة السابعة عشر التى ناقش فيها مسألة العلية، فى كتابه التهافت، فيقول: "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفيه الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق وبقاء النار...، هلم جراً، إلى كل المشاهدات... فإن اقترانها

لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه...⁽¹¹¹⁾، وهذا على عكس ما قلناه في أحكام الرياضة التي ترتبط بالضرورة المنطقية، لأننا لا يمكننا إطلاقاً أن نقول مثلاً أن العشرة أقل من الثلاثة دون الوقوع في التناقض، فالشك الغزالي هنا هو شك ضد حتمية وضرورة العلوم الطبيعية عند ابن سينا، التي تعتمد على الربط العلائقي بين حكم الضرورة المنطقية والسبب الكافي، إنطلاقاً من أن الضرورة تتحقق من خلال مبدأى الهوية وعدم التناقض الذين يحكمان كل تصورات ابن سينا الفلسفية، لكونهما مبدأين قبليين، تنطوى عليهما الذات بشكل فطري، لا اكتساب فيه.

وإذا كانت العلوم الطبيعية احتمالية الأحكام في جوهرها، وإذا كانت تتعلق بالإدراك الحسى في بدايتها، وتنتهى بالتجربة، فقد بدأ الغزالي شكه في المعرفة الحسية جملة، من خلال العقل التجريبي، بعد طول تأمل في المحسوسات والضروريات، فقال: "... فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعتة، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً..."⁽¹¹²⁾، فالغزالي هنا يؤكد خطأ الإحساس، عندما يدرك ما هو محسوس فى الزمان مثل حركة الظل، كما يخطئ أيضاً فى إدراكه لما هو محسوس فى المكان مثل إدراكه لحجم الكوكب على غير

صورته الحقيقية، ونحن نعرف أن الزمان والمكان حدسان يؤديان إلى المعرفة الضرورية في الرياضة، ولكنهما في الحقل الطبيعي لا يعطيان إلا معرفة احتمالية، فكثيراً ما يخدعنا حدساً الزمان والمكان في مجال الإحساس، والعقل التجريبي هو الذي جعلنا نحكم هذا الحكم على الإدراك الحسي، وهو حكم صحيح، وترتبط رؤية الغزالي المتأخرة هذه في كتابه المنقذ، برؤاه السابقة في معيار العلم وتهافت الفلاسفة، بما يؤكد نظرتي لتكاملية الفكر الغزالي، وبأن المنقذ لم يكن خروجاً صارخاً، كما اعتقد البعض، عن الفلسفة، للارتقاء في أحضان التصوف السلبي، بل كانت تجربة المنقذ، تطويراً لرؤاه السابقة، بحثاً عن ضالته المنشودة، وهي الملكة التي عليها درء أمراض العقل النظري عندما تضطرب أحكامه وتتناقض بالتعالى على دائرة يقينه إلى ما وراءها، وها هو الغزالي في معيار العلم يعطى تخريجاً آخر للفرقة بين اليقين الرياضي المتسم بالاحتمالية، وأحكام العلم الطبيعي المتسمة بالاحتمالية، والتي أوجبت الشك فيها، فيرى بأن الوهم أو الخيال المرتبط بالزمان والمكان يتعاون مع العقل لإعطاء أحكام ضرورية في العلم الرياضي، ولكن مقولتي الزمان والمكان في العلم الطبيعي لا يعطيان نفس النتيجة السابقة في العلم الرياضي، لاختلاف العقل التجريبي الذي يرتبط بمبدأ السبب الكافي عن العقل الضروري المرتبط بمبدأ الهوية وعدم التناقض. ثم يسترسل الغزالي فيرى أن القياس المستعمل في العلم الطبيعي التجريبي يتم بالانتقال من الجزئي إلى الكلي، على عكس القياس في العلم الصوري، ومنه العلم الرياضي، الذي ننتقل فيه من الكلي إلى الجزئي⁽¹¹³⁾.

ويتابع هذه النظرة في معيار العلم وتهافت الفلاسفة ومحك النظر فيقارن بين القضايا الحسية والتجريبية، فالقول بأن هذا الظل يتحرك حركة متصلة، أو القول بأن هذا الحجر يهوى للأرض، يختلف عن القول بأن كل ظل يتحرك حركة متصلة، وكل حجر يهوى إلى الأرض، فالنوع

الأول من القضايا يسميه الغزالي (قضية في عين) وذلك في كتابه محك النظر⁽¹¹⁴⁾ حيث يقول عن التجريبيات أو القوانين الطبيعية: "ويعبر عنها باضطراب العادات، وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والحجر هاو إلى جهة الأرض، والنار متحركة إلى جهة فوق... وجميع المعلومات بالتجربة عند من جربها... فالحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسوسات، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر هوى إلى الأرض، فأما الحكم بأن كل حجر هاو إلى الأرض فهو قضية عامة لا قضية في عين فليس للحس إلا قضية في عين"، والغزالي هنا يحدثنا عن المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على القياس الذي ننقل فيه حكماً من الجزئى إلى الكلى، أى من استقراء الجزئيات، ثم استخراج المعنى الكلى المشترك فيما بينها، وهو الحكم الذى يصدق عليها جميعاً، وهو هنا يميز بين قضايا الحس وقضايا التجربة، وهكذا يصير النوع الثانى من القضايا قائم على معنى التعميم والتجريد، أى تجريد المعنى الكلى من الجزئيات، وتعميمه عليها، وهو المعنى المعمم أو الذى تم تعميمه، كمعنى كلى هو بذاته القانون العلمى، فالوصول إلى القانون الطبيعى الشامل للجزئيات إنما هو عن طريق "أن العقل نال هذه (المعرفة) بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفى ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل لو لم يكن، هذا السبب يقتضيه لما اضطرد فى الأكثر، ولو كان بالاتفاق لتخلف"⁽¹¹⁵⁾، والغزالي يشير أيضاً إلى أن اضطراب العادات، عند تلازم الأسباب والمسببات هو الذى يولد فى العقل علماً كلياً، فتكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة، كتمدد الحديد بالحرارة وجذب المغناطيس للحديد، فنحكم من هذا أنه كلما اقترب الحديد من النار فإنه سيتمدد قياساً على ما سبق مشاهدته، كما نحكم بأن الشمس سوف تشرق فى الغد قياساً على شروقها فى الماضى، حسب تكرار العادة، بحيث لا يلاحقنا شك فى حدوث ذلك، وهو نفس

الأمر في القوانين الطبيعية أوستمرار تكرار ظواهرها التي تفسر من خلالها، هو الذى يجعلنا نحكم باطراد القوانين بقياس لا شعورى خفى أو مضمّر، وهو الذى يجعلنا نحكم أنه فى كل وقت نشاهد اقتراب قطعة قطن مثلاً من النار، اعتقدنا بحدوث الاحتراق، وهنا يقوم العقل بعملية اختزال هذه العملية القياسية فى اللاوعى أو اللاشعور، لأننا لا نقيس عدد المرات التى سوف يحدث فيها الاحتراق كلما اقتربت قطعة القطن من النار، بل نختزل كل هذه المرات، فى مرة واحدة كاملة كما قلنا. وإذا حدث ولم نشاهد احتراقاً عند التقاء القطن بالنار، نبحت عن سبب وراء عدم الاحتراق، لأننا اعتقدنا فيما سبق باطراد هذا القانون⁽¹¹⁶⁾، ويعبر الغزالي عن ذلك فى معيار العلم بقوله: عن التجربة "إنها لا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهى أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس نافرة عنه وعدته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً، وإذا اجتمع الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى، ولا ينضب عدد المرات، وانضم إليه القياس الذى ذكرناه، أذعنّت النفس للتصديق"⁽¹¹⁷⁾، وما يهمنا هنا من مناقشة الغزالي لقانون الاطراد كأساس للمنهج التجريبي بوصفه منهجاً للعلوم الطبيعية، هو هدفه من هذه المناقشة، وهو العصف بقدرة "الأنا المنطقية" أو العقل النظرى الضرورى، على تأسيس العلوم الموضوعية بردها إلى العقل (الأنا) التجريبية، كدرجة أولية من درجات العقل تتشكل من الإدراك الحسى والتجربة، وتعتمد على الاستقراء الذى ينتقل من الجزئى إلى الكلى، ويتسم بخاصية التعميم. وعندئذ فالعلوم الطبيعية التى يختص بها العقل التجريبي (الأنا التجريبية)، أو العقل من حيث كونه تجربة تعتمد على الإحساس والاطراد، لا تخضع لمبادئ العلوم الصورية كالهوية وعدم التناقض كمبادئ ضرورية لعلوم ضرورية تركيبية، وهنا يتساءل الغزالي عن مدى

صدق هذه العلوم الطبيعية، فيرى أن مبادئ العقل الضرورية لا تمنع من تصور النار كأنها بردٌ وسلامٌ بدلاً من أن تحرق، وذلك حال كل القوانين الطبيعية التي يمكن أن تكون في نطاق التصور العقلي على نحو آخر مختلف عما عليه بالفعل، وهذا التصور الممكن حدوثه يبعث الشك في كل القوانين الطبيعية، مثل تخيل أن يتحول الفرس إلى كتاب مثلاً وما إلى ذلك⁽¹¹⁸⁾. فالغزالي يستبدل القوانين الحتمية أو الضرورية التي وضعها ابن سينا للعلوم الطبيعية، ليضع بدلاً منها قانون العادة والاطراد الذي يرسخ بتكرار الظواهر المشاهدة وحدوثها على النحو الماضي، وهذا ما عبر عنه الغزالي بأن النفس تصدق، من خلال تكرار الظواهر المشاهدة، بالقانون الطبيعي لأن "استمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك، فهذه الأمور ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع..."⁽¹¹⁹⁾، والذي يقضى بهذا عند الغزالي، بوصفه عقداً راسخاً لا يتطرق إليه الشك، هو المشيئة الإلهية الأزلية، فهي وحدها المسئولة عن التناسق بين مجرى العادة في الطبيعة وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية، ولقد تابع هيوم الغزالي في تحليلاته حتى النهاية، كما عبر ليبنتز بلغة الغزالي أيضاً عن الارتباط الضروري بين المونادات لاعتبار ما أسماه الانسجام الأزلي (القبلي) أو *pre-established harmony*. وينتهي الغزالي بتجديد صفة العلوم الطبيعية في تمييزها عن العلوم الصورية الضرورية، بأنها احتمالية وفقاً لمجرى العادة في قوانينها الطبيعية، ويعبر الغزالي عن هذا الاحتمال بتقسيمه إلى نوعين جزمى وأكثرى فيرى أن الجزمى يشبه القانون الصورى الضروري فى اطراده واستمراره، مثل القول بتمدد الحديد بالحرارة، وانكماشه بالبرودة مثلاً، فيقول فى التهافت: "لم يتخلق من نطفة الإنسان إلا الإنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث أن حصول فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا

الصورة المترجحة بهذا الطريق، ولذلك لم ينبت قط ... من بذر الكمثرى تفاح⁽¹²⁰⁾، أما الاحتمال الأكثرى فهو يقابل الاحتمال السابق، ويدل عليه الغزالي بأمثلة من التولد مثل الانقسام الثنائى لبعض الكائنات الحية، أو تولد أجناس من الحيوانات من التراب... حيث يختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا، ولم يمكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها⁽¹²¹⁾، والتجربة وحدها هى التى توجب القضاء الجزمى أو الأكثرى، كما قال فى معيار العلم⁽¹²²⁾.

وهكذا أسس الغزالي "الأنا التجريبية، بعيداً عن حتمية ابن سينا، بناءً على حكم العادة والاطراد، حيث تقوم على أمور وقع التصديق بها من الحس بمعونة قياس خفى كحكمنا بأن الضرب مؤلم..."، وينتهى الغزالي من وضع نظريته فى احتمالية القوانين الطبيعية، طرداً لها من حظيرة الأنا المنطقية ذات القوانين الحتمية، إلى نفى فاعلية الطبيعة، فالطبيعة لا فعل لها، لأن الفعل يقوم على أن الفاعل لابد أن يكون ذا حياة وإرادة، والطبيعة جمادية لا فعل لها. وعندئذ يقلب الغزالي قوانين الطبيعة السينوية الثلاثة التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، رأساً على عقب، من خلال توظيفه لنظرية الشئ فى ذاته التى اكتشفها فى كتابه "المضنون الصغير"⁽¹²³⁾، والتى ترتبط بنظريته عن الوحدة العليا للعقل. فيرى أنه لا دليل على فاعلية النار فى الإحراق، "فالمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها... ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة فى الرحم، ولا هو فاعل حياته... وسائر المعانى التى هى فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد أنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول، إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة"⁽¹²⁴⁾، فالغزالي يضع فى هذا النص قاعدة عامة هى أن الوجود عند الشئ، لا يدل على أنه موجود به، أعنى أنه لا يدل على أنه هو الذى أوجده، ويطبق هذه القاعدة بتصور انغلاق

العلة على ذاتها، باعتبارها جوهرًا، وهو ما يصدق على المعلول أيضاً، وعندئذ لا يكون للنار كعلة مغلقة على ذاتها أى فاعلية لاحتراق أنسان ألقيناه فيها بوصفه معلولاً مغلقاً على ذاته، ذلك أن تعودنا على أن النار هى فاعلة الاحتراق، بمشاهدتها بحكم العادة، إنما يترد إلى التناقض الأزلى الذى للمشئة الإلهية الأزلية، فهذا التناقض هو الذى أمدنا بالاعتقاد والعادة فى فاعلية النار، ولكن هذا الأمر ليس موضوعاً للإثبات العقلى، عن طريق قوانين العقل الضرورية، لهذا قال الغزالي فى النص السابق ذكره أن الفعل الحقيقى لعملية الإيجاد، إنما هو الأول، أعنى المشئة الإلهية الأزلية سواءً مباشرة بلا واسطة، أو عن طريق غير مباشر بتوسيط الملائكة أو ما يمكن أن نسميه الأرواح الثابتة الفاعلة فى الطبيعة، التى بها يتم الفعل، وفق الإرادة الإلهية، أما الفعل المباشر للأول فيبدو جلياً فى عملية الخلق المستمر أو المتجدد، أما التلازم والتساوق بين العلة والمعلول فى الطبيعة، إنما هو مجرد مناسبة للفعل الإلهى الأزلى، وهذا التساوق يعبر فى مضمونه عن مجرد ظاهرة آلية تنشأ بين العلة والمعلول، بحيث أننا لو تصورنا أن العلل الماورائية أو الأرواح أو الملائكة توقفت عن فعلها، لأدركنا بالفعل أن النار ليست هى فاعلة الاحتراق، وهذا ما يفسر به الغزالي مسألة المعجزة، كمعجزة الخليل إبراهيم عليه السلام. أما تفسير الغزالي للعلاقة الآلية للتأثير المتبادل، فينطلق من رؤيته للعلة والمعلول من حيث أنهما جوهران مغلقان على ذاتيهما، لأنه يمتنع أن يستند التأثير المتبادل بينهما لا إلى مبدأ الهوية ولا عدم التناقض، فهو يفصل هنا مثل سائر المتكلمين، بين مبدأ الهوية ومبدأ العلية، على اعتبار كفاية الأول للعلوم الرياضية والصورية وحدها، لأنه لا يمكن تعميم الهوية كقانون على العلوم الطبيعية، لأنها تقوم على الاحتمال والظن، ومن ثم احتاجت لقانون بديل هو قانون العلة. ولما كنا لا نستطيع رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية، فالمعرفة القائمة على مبدأ العلية أو السببية ليست يقينية، كما

وضحنا فيما سبق، وهذا على عكس المعرفة المنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض، وهذا هو ما فعله الغزالي في المنقذ، في النصوص التي ذكرناها آنفاً، في المقارنة بين اليقين والاحتمال. أما قانون التلاحق أو التتابع، فهو قانون نسبي، فإنه لا يمكننا رد تحول العصا إلى ثعبان، كنص الغزالي في المنقذ وتهافت الفلاسفة ومحك النظر، في زمان متطاوّل بذاته عن طريق مبادئ العقل الصورية، لأن من الممكن عقلياً اختزال زمان القوانين المتلاحقة، حيث يكون الزمان المسؤول عن هذا التلاحق أو التتابع ما هو إلا نسبة لازمة بالقياس إلينا⁽¹²⁵⁾، وبمقارنة قانون التلاحق أو التتابع بالنسبة للرياضة والطبيعة، لوجدنا أن مقارنة العددين عشرة وثلاثة في مثال المنقذ، بالنسبة للرياضة، وتحول العصا إلى ثعبان، في نفس المثال، بالنسبة لقوانين الطبيعة، لوجدنا أن قانون التلاحق الرياضي قائم على الضرورة المنطقية إذ لا يحتاج إلا إلى الزمان الذي يخضع لمبدأ عدم التناقض، إلا أن التلاحق أو التتابع في العلم الطبيعي فيحتاج إلى جانب الزمان إلى معطيات أخرى كالحركة القائمة على الطاقة والسكون والمادة، وهي معطيات لا تخضع للضرورة المنطقية، وعندئذ يصير القانون الطبيعي احتمالياً يترد إلى المشيئة الأزلية، كما ذكرنا، التي فرقت منذ الأزل بين صورتى التلاحق في علمي الرياضة والطبيعة، ولذا أكد الغزالي في تهافت الفلاسفة عند حديثه عن العلاقة بين العلة والمعلول، كما رأينا، أنها ليست ضرورية بأية حال، لأنها تقوم على مجرى العادة، وذلك لأن مبادئ الضرورة المنطقية لا تنطبق عليها، لأن العلة ليست المعلول والعكس، حتى ينطبق عليها مبدأ الهوية، كما أن المعلول ليس متضمناً في علته، حتى ينطبق قانون التضمن عليها، بدليل أنه يمكن تصور العلة دون معلولها، كما لا ينطبق قانون عدم التناقض على علاقة العلة بالمعلول أيضاً، فليس من التناقض وجود أحدهما دون الآخر. لهذا استنبط الغزالي وصف علاقة الاقتران هنا بين العلة والمعلول بالتساوق

والتلازم، حيث يتبع المعلول علته، وذلك يقوم على الاحتمال بديلاً عن الحتمية المتعالية والضرورة، التي لا تنطبق مبادئها الثلاث على علاقة العلية. ومن هنا أيضاً اعتمد الغزالي على المعجزات لإثبات احتمالية القوانين الطبيعية ونسبيتها، ضد نظرية ابن سينا والمعتزلة في القول بالاحتمية المتعالية الضرورية، بالاعتماد على فكرتين جوهريتين هما مجرى العادة في الطبيعة، كما رأينا آنفاً، والعادة والاعتقاد في المعرفة⁽¹²⁶⁾. وعليه فإن الغزالي يرد احتمالية الطبيعة كنسبية ممكنة إلى التدبير الكلي للمشيئة الأزلية، التي دبرت ترتيب العلل والمعلولات، بوضع القوانين الكلية، لأجل تدبير العالم، وهي قوانين تتعلق بالأرض والسماوات والأفلاك والحركات، وهي الأصول التي تعبر عن القضاء باعتبارها قوانين كلية، ولهذا تصور فيلسوفنا قوانين العالم أو الطبيعة على صورة قوانين الساعة التي تحدد الأوقات، فالعالم كله كالساعة، وبالمماثلة، يحتاج صانع الساعة للتدبير الكلي لوضع الآلات والأسباب، فكذلك صنع العالم يحتاج إلى نفس التدبير في ترتيب الأسباب والمسببات. أما القدر المتمثل في القوانين الجزئية فيتعلق عند الغزالي بتوجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة والمعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص، بالضبط كما يحدد تصور صانع الساعة الثواني والدقائق والطنين الذي يدل على انقضاء الساعة الزمنية، وهذه القوانين الجزئية لساعة توازي وجود علة الحركة الأولى المؤدية بالتالي إلى حركات مقدرة بقدر معلوم⁽¹²⁷⁾. ومسألة التقدير هذه عند الغزالي تعنى أن الحركات التي تتم في السماوات والأرض تتم وفق حساب معلوم، في قضاء الله تعالى الذي وضع الأسباب الكلية، وهنا يلغى فيلسوفنا اعتبار الحركات الكلية للأفلاك عند ابن سينا، حركات إرادية ترتد إلى نفوس الأفلاك، ليردها إلى أصل المشيئة الإلهية الأزلية التي قدرت هذه الحركات بحكمتها على نحو آلي، ويلغى من جديد رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية وعدم التناقض

عند ابن سينا، إلى قوانين آلية ميكانيكية تعبر عن الاحتمال عند الغزالي، وترتد بدورها إلى فعل المشيئة الإلهية الأزلية الذى قضت بالتناسق الأزلى بين ذرات الكون، وجواهره المغلقة على ذاتها، وهى النظرية التى استلبتها ليبنتز وصارت علامة عليه فى الفلسفة الحديثة.

وانطلاقاً مما سبق فى إسقاط الغزالي لدور الأنا المنطقية فى تأسيس العلوم الطبيعية، على الأنا التجريبية، لأن قوانين الأنا المنطقية الحتمية الضرورية، لا تنطبق على ظواهر الطبيعة، وتأسيسه لاحتمالية الطبيعة، وردها إلى المشيئة الأزلية، يبنى فكرته عن ضرورة وجود السبب الكافى الذى عبر عنه فى صورتين رئيسيتين: الأولى "كل حادث فله سبب أو علة"، "وكل طار له سبب"، وهو ما يعنى أنه لا وجود لشئ دون علة، ومن العجيب أن المبدأ فى صيغته اللاتينية نسب إلى ليبنتز وهو Omne ens habet rationem⁽¹²⁸⁾، أما الغزالي فيرى أن مبدأ السبب الكافى "أولى ضرورى فى العقل"⁽¹²⁹⁾. فهو أصل بديهى يجب الإقرار به وذلك يرتبط بوجود الحادث أو الممكن، فإن لكل حادث سبباً، والحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، فيقول: "فإن كان وجوده ... ممكناً فلسنا نعى بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجباً ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود... ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح"⁽¹³⁰⁾، فتحقق وجود الممكن لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه، فالسبب هو المرجح، والغزالي هنا لا يتناقض مع ما قرره آنفاً من احتمالية القوانين الطبيعية، فضرورة السبب الكافى لا تعنى ضرورة القوانين الطبيعية وحتميتها، وإنما تعنى أن الغزالي ينفى الصدفة عن قوانين الطبيعة، فكما أن العلوم الرياضية تقوم على مبدأ الهوية وعدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية تقوم على مبدأ السبب الكافى، فحوادث الطبيعة لا تحدث بلا

سبب، رغم أن معرفتنا بالقوانين الطبيعية إنما هي معرفة بعدية، أى تالية على وقوع الحوادث، حيث تكتسب هذه القوانين بعد الإحساس والتجربة بحكم مبدأ السبب الكافى. ولهذا أكد الغزالى، فى تحديده لمعنى العلة أو السبب بالمرجح، احتمالية قوانين الطبيعة، ضد حتمية المذهب السينوى التى تتنافى مع القول بالترجيح الذى يقوم على الاحتمال، ومن هنا فنحن لا نعرف قوانين الطبيعة إلا بوصفها أسباباً آلية، أما العلل الحقيقية الماورائية بوصفها عللاً فاعلة، فهى مجهولة لنا، لأنها أشياء فى ذاتها، وما نعرفه فى الطبيعة عنها، ما هو إلا ظواهرها التى تتجلى فى مرآة الطبيعة عللاً ومعلولات آلية. ومن ناحية أخرى فإن ضرورة السبب الكافى تؤدى إلى فهم العلاقة بين العلة والمعلول على أنها علاقة تساق أو تلازم تركيبية، وليست علاقة تحليلية، وهو ما يبدوا فى النص الذى أورده آنفاً عن اقتران العلة والمعلول بحكم العادة، أو كما يقول الغزالى فى المسألة السابعة عشر من التهافت "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً"¹³¹، حيث يبرهن الغزالى على أن العلاقة ليست ضرورية، بل احتمالية، وعندئذ يصير السبب الكافى مجرداً من التعلق بمبدأ الهوية وعدم التناقض، وتصير جميع العلاقات كالتلازم أو (التساق) والتلاحق أو (التتابع) والتأثير المتبادل بين العلة والمعلول غير قائمة على الضرورة المنطقية، لأن الغزالى يخضعها للتناسق الأزلى، الذى يحدد للأشياء خصائصها بأوقاتها، وذلك لأن "الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب، فجلى أن كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقديمه وتأخير، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده، يفتقر بالضرورة إلى المخصص"¹³². وتخصيص وجود الأشياء عند الغزالى يرتد ميتافيزيقياً، إلى الإرادة الإلهية كسبب للإيجاد، وكإرادة متميزة ومختلفة عن بقية الصفات، على عكس ابن سينا الذى رد السبب الميتافيزيقى للذات الإلهية التى تتطابق فيها الصفات مع الذات كهوية واحدة وعلة

تامة، انطلاقاً من الرؤية الاعتزالية التى ترى أن الذات عين الصفات، أى أنها فى هوية مع صفاتها. وهذا الاختلاف إنما يترد فى نظرى إلى أن مفهوم التوحيد عند كليهما، إنما هو مجرد إنعكاس لنظرية العقل، حيث رأى ابن سينا أن العقل يتحد فى هوية واحدة مع معقولاته كأنا منطقية، بينما يرى الغزالي أن وحدة العقل العليا، هى الشئ بذاته — كأنا متعالية — المتميز عن مبادئه التى هى وظائف له. والنتائج الحتمية عن هذا الفرق الجوهرى فى نظرية العقل كوحدة، إن تأسيس قوانين الطبيعة عند الغزالي ارتبط بالعلل والمعلولات من حيث كونها فاعلة ومنفعلة، وهى أشياء مغلقة على نفسها، وأن مظاهر هذا الفعل، الذى أخذ صورة الأسباب والمسببات، ليس إلا قوانين آلية، ولا دخل للأفلاك فيها ككائنات حية، كما رأى ابن سينا، لأن الأفلاك جمادات بالضبط كجمادات العالم المادى، وهكذا اكتشف الغزالي وحدة العقل العليا، فى الإرادة الإلهية، أو المشيئة الأزلية، كأنا متعالية، وكشئ فى ذاته، يضى ولا يضاء، يتجلى ولا يظهر، فكل ما فى الوجود من مظاهر نداءات لهذه المشيئة، أو هذا الشئ فى ذاته، فهى علاماته العليا لأنه هو التأكيد الحقيقى لوجودها.

وهكذا فإن تحرير الغزالي من تقليده لمذهب ابن سينا وأوهامه، جعلته يقفز فوق ميتافيزيقاه، فيقلب دائرة الوجود من التمحور حول الأنا المنطقية إلى التمحور حوال الأنا المتعالية كشئ فى ذاته، وهو الذى جعله يفرق فى الوجود بين عالمين: عالم الأمر أو عالم الحقائق، وهو الذى سماه فى "المضنون به على غير أهله الصغير"¹³³، عالم الأشياء فى ذاتها، وهو الذى طبقه بالنسبة إلى الله تعالى والنفس والعالم فى أول مسائل كتاب التهافت على اعتبار هذه الجواهر، أشياء فى ذاتها مجردة عن الزمان والمكان المرتبطين بعالم الظواهر، فلا علاقة بين الله تعالى كعلة والعالم الصغير والإنسان أو العالم الكبير كمعلول إلا من خلال السببية المجردة عن علائق الزمان والمكان، وسوف نرى صورة أخرى فى مشكاة الأنوار

حيث يعمم الغزالي نظريته على كل الجواهر التي ترتد إلى فعل الذات الإلهية، أما العالم الثانى، فهو عالم الشهادة أو عالم الخلق أو التقدير أو عالم الظاهر أو العالم السفلى، ويطلق عليه الغزالي مترادفات كثيرة فى مؤلفاته العديدة، والذى يعنيه الغزالي بمصطلح الخلق هنا وكما هو ظاهر فى كتابه المضمون، هو التقدير فى الزمان والمكان، أى عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وهو النظام الظاهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالى. وهنا تحول مفهوم العلم، فصار مقصوراً على عالم الظواهر، أما عالم الحقائق، أو الأشياء فى ذاتها، فهو موضوع إيمان باعتباره شرطاً لعالم الظواهر، ومن حق العقل أن يتعقل هذا العالم، ولكنه ليس من حقه على الإطلاق أن يحدده بقوانين الفكر المحدودة والمقيدة بالحدود الزمكانية المعطاة له فى عالم الظواهر، وهذا التفكير الذى يحاول تجاوز عالم الظواهر لمعرفة عالم الحقائق ليس إلا وهماً من أوهام الخلط المصاحبة للملكة العقل النظرى، أو ملكة الفهم كأنا منطقية. وللتفرقة بين العقل كأنا منطقية، والعقل كأنا متعالية يطلق الغزالي على العقل فى طوره الثانى الأعلى مصطلح الروح، انطلاقاً من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" صدق الله العظيم (سورة الإسراء - آية 85)، فالعقل باعتباره روحاً هو عالم من عالم الأمر الإلهى، وهو الأنا المتعالية، وهذا الروح العقلى هو الشرط المتعالى للفهم الذى يمثل فى جوهره، فعل العقل وليس العقل ذاته، ومن حقه كفههم تعقل ذاته، وبتعقله لتعقله لذاته، وبتعقل تعقل تعقله لذاته إلى ما لا نهاية، ولكن ليس من حقه أن يعتبر هذا التعقل سيقوده لتحديد العقل نفسه، لأن التعقل معلول للعقل نفسه، وهذا هو الوهم والمغالطة التى كبلت المذهب السينوى فاعتبرت المعقولية هى ماهية مطابقة للوجود، وانتقلت من التعقل إلى الوجود كهوية ومطابقة، لأن ابن سينا لم يميز بين الشرط والمشروط، بل اعتبرهما كشيء واحد، بعبارة أخرى فابن سينا وقع

فى الوهم لأنه لم يميز بين التعقل الذى يشترط الزمان وشرطه الواقع خارج الزمان كذات مجردة أو كشيء فى ذاته. ومن هنا رأى الغزالي أن الروح العقلية أو الفهم له أن يوظف مبادئه فى عمليات التحليل والتركيب والاستنباط، كتركيبه بين مبدئين واستنباط ثالث منهما مثلاً وهكذا إلى ما لا نهاية، ولكن الفهم عندما يتجاوز بتحليلاته وتركيباته واستنباطاته عالم الظواهر محاولاً تحديد عالم الحقائق والأمر لتحويله إلى علم، فإن الفهم يقع فى التناقض، ويخطئ فى تعديه للعالم الذى هو محصور فى دائرته الزمكانية، والذى من حقه أن يطبق فيه وحده مبادئه كالهوية وعدم التناقض والعلية. وهكذا يؤسس الغزالي الوجود، ميتافيزيقياً، كعلم فى ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، ويكتشف الأنا العليا (المتعالية) كأنا جدلية فى صراع حقيقى مع الأنا المنطقية فى مذهب ابن سينا.

وإذا كان ابن سينا يثبت الوجود الإلهى وصفاته من خلال مبدأى الهوية وعدم التناقض، ليضع زماناً أزلياً ثابتاً لا يتغير هو ما أسماه السرمد أو الأبد، متجاوزاً حدود الزمان السيال الذى يعبر عن الصيرورة والتغير لكى يثبت من خلاله أزلية العالم أو قدمه من خلال مفهوم الدهر، وبالتالي أبعديته، لأن ما كان أزلياً لأبد وأن يكون أبدياً، بما فى ذلك أبديّة النفس كجوهر عقلى مستقل بذاته، وما يتبع ذلك كله من تأسيس حتمية الطبيعة فى ضوء حتمية وضرورة مبدأ العلية، إنطلاقاً من رده لمبدأ السبب الكافى للعلوم الإلهية الخالدة أى العلوم الضرورية، كحلقات متصلة انبثقت من أحشاء الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، تعبر عن المماثلة الذاتية بين الفكر والوجود، وهو الذى جعل الميتافيزيقا السينوية علماً ضرورياً كالعلم الرياضى، أعنى أصبحت الميتافيزيقا هى صورة العلم الحقيقى الذى يمثله العلم الرياضى القائم على حتمية مبدأ الهوية وعدم التناقض. ولهذا السبب، وانطلاقاً من اكتشاف الغزالي لاحتمالية الطبيعة لا ضرورتها، وجد نفسه يشك فى العلوم الضرورية كعلوم صادقة على

المستويين الماورائي الخاص بعالم الحقائق والظاهري الخاص بعالم الظواهر، فكما شك العقل في قدرة الحس على الإدراك الصحيح، شك كذلك في قدرة العقل النظري على الإدراك الصحيح، استناداً إلى أخطاء الحس، وفي تواصله مع كتاب التهافت تابع الغزالي في "المنقذ" نقده للعقل النظري كأنا منطقية، فشك في معارفه العقلية الضرورية باعتبارها من الأوليات في داخل الوعي، كما رأيناه في نصه القائل: "... فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات..."⁽¹³⁴⁾ وهو في نقده هذا يتابع مسيرته نحو اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للشعور، والتي افترض وجودها من شكه في الحواس والأنا المنطقية كوحدة للشعور، بقوله: "... فلعل وراء العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه..."⁽¹³⁵⁾ فالغزالي يثبت بالدليل العقلي المنطقي الذي يأخذ شكل القياس، أن العقل نفسه لا يستبعد أن يكون وراءه عقل أعلى منه، يستمد منه أحكامه، ويكون مهيمناً عليه، حتى أن الإنسان عندما يصل لهذه الصورة العليا للعقل، فيقيس على ضوئها المعارف والحقائق التي جزم العقل النظري بصحتها، يتبين له قصور وخداع العقل النظري، تماماً كما حدث في حالة الحواس عندما ظهر كذبها وخداعها، كما في مثال الظل، عندما تجلى حاكم العقل، فكذب رؤية البصر، فبينما حكم البصر بسكون الظل، برهن حاكم العقل على كذبه، وأكد أن الظل كان متحركاً طوال الوقت، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل بالتدريج ذرة ذرة، فلم تكن له حالة وقوف، وهي نتيجة توصل إليها العقل بمقارنة الظل في وقتين مختلفين، فأثبت اختلافاً في الطول بين الظل الأول والثاني، وهي مقارنة ما كان لها أن تتحقق لولا وجود حاكم العقل خلف حاكم الحس ليقيم رؤياه. فالأنا المنطقية هنا تهيمن على مدركات الأنا التجريبية الحسية وتحكم بفسادها، ومن ثم استدل الغزالي منطقياً على أنه لا يوجد موانع منطقية أمام القول بوجود عقل آخر خلف حدود العقل النظري،

يكون بمثابة الشرط فى وجوده - كما وضحنا ذلك بالتفصيل آنفاً - بحيث تقاس أحكام هذا العقل النظرى ومدى صدقها، بأحكام هذا العقل الجديد، الذى سماه الغزالي الروح العقلى، ونسميه حديثاً بالأنأ المتعالية، فى تجلى الأنأ المتعالية إظهار لقصور الأنأ المنطقية أو العقل النظرى ومحدوديته، بل كذبه وخداعه. والغزالي فى رؤيته هنا (فى المنقذ) يرتبط مع رؤاه فى كتاباته الأخرى، فإثباته للإمكانية المنطقية، بأن إدراكنا المألوف يمكن أن يكون مغلوطاً بتوافر إدراك أعلى منه، يبدو واضحاً فى تعرضه لمسألة الأحلام، فى هذه المسألة، كما بينت آنفاً، تفقد الأنأ المنطقية هويتها ومعرفتها بذاتها، التى أكد ابن سينا حضورها الدائم لذاتها، لأن الشك فى إدراكنا المعتاد الذى من خلاله نثق فى الضروريات العقلية، هو شك ممكن من الناحية المنطقية والتصورية، والنص الذى يتعرض فيه الغزالي لهذه المسألة ظهر بحده ورسمه فى التأملات الديكارتية، حيث قال: "فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالنام، وقالت: أما تراك تعتقد فى النوم أموراً، وتتخيل أحوالها وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك فى تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها؟؟ ولعل تلك الحالة هو ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم... ولعل تلك الحالة هى الموت..."⁽¹³⁶⁾، فهنا يغيب وعى الأنأ المنطقية فى حالات النوم والفناء الصوفى والموت، حيث تكشف اليقظة خداع المخيلة لنا التى ساعدت الأنأ المنطقية فى يقينها الرياضى على إدراك أن العشرة أكثر من الثلاثة، وذلك فى تصوير أحلامنا، وفى الفناء الصوفى تعبير عن حالة شعورية تقع خلف حدود المعقولات دون سلطة للعقل النظرى عليها، كما أن حالة الموت، بوصفها الزمنية المطلقة عند الغزالي فى الإحياء، تعبر عن الانقطاع المطلق للوعى

النظرى، بحيث تتلاشى الأنا المنطقية⁽¹³⁷⁾ والغزالي يثبت هنا أن الأنا المنطقية ليست هى شعورها، بدليل غفلة المرء عن ذاته فى نومه، وزوال هذه الغفلة فى حالة اليقظة، فالذات ليست حاضرة لذاتها دوماً، وهنا لا يمكن أن تكون الأنا المنطقية هى وحدة العقل العليا، ولهذا ينفى الغزالي اعتماده فى اكتشاف الأنا المتعالية على نقده للأنا المنطقية عند ابن سينا، بقوله: "فعندما خطرت لى هذه الخواطر، وانقدحت فى النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب بالدليل..."⁽¹³⁸⁾ فالأنا المنطقية عند ابن سينا، ليست هى الأساس الذى عليه يقوم ببيان العلوم، فى نظر الغزالي، ومن ثم تنهار النظرية السينوية فى العقل والمعرفة، بانهيار أساسها فى الأنا المنطقية، وعندئذ وقع الاضطراب فى العقل الغزالي وسقط نهياً للشكوك، وتجلت أزمته الروحية واضحة جلية، بحثاً عن بديل حقيقى لرؤية ابن سينا، وظل على حاله أسيراً لداء شكه ما يقرب من شهرين، حتى أنه أطلق على هذا الشك لوطأته على نفسه بالداء العضال فقال: "... فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين وأنا على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفانى الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة..."⁽¹³⁹⁾، هنا يكتشف العقل النظرى قصوره، ويسلم قيادة لوحدة العقل الجديدة، التى اكتشفها الغزالي فى معاناته المعرفية، باعتبارها نوراً، سوف يعبر عنه فى كتاباته المختلفة بالغريزة والروح العقلية، الذى يختلف تماماً عن الأنا المنطقية السينوية، فهذا النور ليس هو الأنا أفكار السينوية أو الديكارتية،

بل هو الأنا المتعالى، الذى هو أصل وحدة العقل فى كل صورهِ المنطقية، والتجريبية والعملية الأخلاقية. وبهذا المعنى لا يعد الأنا المتعالى، بوصفه نوراً، نقيضاً للعقل النظرى، أو الأنا المنطقية، بل هو حده الأعلى، أعنى أن الأنا المنطقية لا تجد كمالها إلا فى الأنا المتعالية، فهناك نوع من التكاملية فيما بينهما، وهذه التكاملية، تتجلى فى أن معطيات الأنا المتعالية، هى التى تعطى للعقل النظرى ثقته فى ضرورياته العقلية فى دائرة يقينه المحصورة فى عالم الظواهر الزمكانية، لأن هذه الضروريات التى تنشأ عنها العلوم الضرورية لا فاعلية لها بالنسبة لعالم الحقائق، لأن العقل النظرى أو الأنا المنطقية، إذا ما تخطت حدود عالم الظواهر الزمكانية أو عالم الفينومينا، وقعت فى التناقض بالضرورة، ذلك الذى عبرت عنه نقائص العقل النظرى، وتكافؤ الأدلة فى إثبات القضايا وعكسها بنفس درجة اليقين، مما يؤدى إلى اضطراب الأحكام العقلية لاقتحام العقل مجالاً لا علاقة له به، وهو مجال عالم الأمر أو الحقائق. وما يقوله الغزالي هنا أشرت إليه آنفاً، وعدت إليه ليس تكراراً لما سبق، ولكن تأكيداً على أن رؤية الغزالي التى انبثقت من أزمتِهِ الروحية فى كتاب المنقذ تتسق اتساقاً ضرورياً مع رؤيته فى كتاباته الأخرى السابقة واللاحقة عليه خاصة رؤيته النقدية فى كتابه تهافت الفلاسفة. والغزالي يعبر عن هذه الأنا العليا المتعالية فى كتابه "إحياء علوم الدين" فيقول: "اعلم أن الناس اختلفوا فى حد العقل وحقيقته... والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان: ... فالأول الوصف الذى به يفارق الإنسان سائر البهائم وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وهو الذى أراده الحارث بن أسد المحاسبى حيث قال فى حد العقل: أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا، ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار

وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم، ... فالعقل غريزة بها تنهياً
بعض الحيوانات للعلوم النظرية... ونسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة
العين إلى الرؤية، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة. الثانى: هى العلوم
التي تخرج إلى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد... والثالث: علوم تستفاد
من التجارب بمجارى الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبه المذاهب
يقال: إنه عاقل فى العادة... فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً
(العقل العملى، الأنا العملية) والرابع: أن تنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن
يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا
حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً... (الأنا العملية فى صورتها
الأخلاقية)... والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة والاسم يطلق
عليها جميعاً... وهذه العلوم كأنها مضمنة فى تلك الغريزة بالفطرة، ولكن
تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه
العلوم ليست بشئ وارد عليها من الخارج، وكأنها كانت مستكنة فيها
فظهرت...⁽¹⁴⁰⁾، فالغزالي هنا يرد العلوم إلى الذاتية الداخلية، ولكنها
الذاتية التى تشكلت بفعل النور الذى قذفه الله تعالى فى باطنه، لا الذاتية
المنطقية التى عبرت عنها الأنا أفكر عند ابن سينا وديكارت من بعده، إنه
الشعور المحض الذى يعانق الماهيات الخالصة، انبثاقاً من قصدية تتجه
إلى حفر أعماق الشعور وتنطهيره حتى يصبح مرآة صافية عاكسة لما يفيض
به الله تعالى. وهذه القصدية التى يقوم عليها الشعور الذاتى هى الأساس
الذى سوف تنبنى عليه العلوم فى مذهب الظاهريات عند هوسرل، كما أن
الأسماء التى أطلقها الغزالي على هذه الغريزة كأنا متعالية، والتى تكررت
فى كتاباته، نجدها بحددها ورسمها فى الفلسفة الحديثة، فمصطلح
الغريزة استعمله هيوم وليبنتز، ومصطلح الروح العقلى ليبنتز فى كتابه
المونادولوجيا، وهذه الغريزة ذاتها استعملها كانط فى نقد العقل الخالص

بمعنى العقل المحض أو الأنا المتعالى، واعتبرها مثل الغزالي، النقطة الميتافيزيقية التي ترد إليها كل المعارف الأصلية، وهو الفهم الذى حدى بالغزالي إلى نقد نظرية ابن سينا فى الأنا المنطقية باعتبارها وحدة العقل العليا، وما فعله الغزالي مع فلسفة ابن سينا، كرهه كانط مع ديكارت، الذى وافق الغزالي فى هدم الميتافيزيقا التقليدية القائمة على العقل النظرى، وذلك من خلال اكتشاف الأنا المتعالية كشيء فى ذاته، مما نجم عنه توجيه البحث لعالم الظواهر الزمكانية فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأمر الذى يرتبط فى حقيقته بالإيمان، فهو موضوع للإيمان وليس موضوعاً للمعرفة، إذ المعرفة بعالم الحقائق تتولد عن التجربة الإيمانية الخالصة التى تؤدى فى حدها الأعلى، إلى انكشاف المعلوم انكشافاً على صفحة النفس أو الأنا المتوكلية على الله تعالى، بما يعد تعبيراً عن الحقيقة؛ على خلاف المعرفة النظرية التى تعتمد على البرهان العقلى، وتتحدد بعالم الظواهر المحدد بامتثالى الزمان والمكان. ويضيف الغزالي دليلاً شرعياً قرآنياً¹⁴¹ يؤكد به اكتشافه للأنا المتعالية فى قوله تعالى فى (سورة ق - آية 22) بسم الله الرحمن الرحيم: "لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد". صدق الله العظيم. فالكشف الذى يحدث للإنسان بعد موته هو أرقى واسمى من رؤيته العقلية التى ترتبط بحياته فى عالم الظواهر الحسية، إذ يؤكد القرآن الكريم هنا أن الرؤية العقلية المرتبطة بالزمكانية، إنما هى رؤية محدودة، ومن ثم فهى لا تستطيع النفاذ خلف تلك الحدود، لقلّة نورانيتها، وقلّة النورانية التى للعقل النظرى فى حياتنا مرتبطة بوجود حجاب المحدودية الذى يمنع كمال رؤيته، ورفع الغطاء بالموت ينكشف مالم يكن مرئياً، فيصير مرئياً، وعندئذ تكتمل الرؤية. وهذا دليل على أن العقل النظرى يمثل فى ذاته حجاباً بالنسبة لرؤية الحقيقة. ويدعم الغزالي ذلك بالاستناد إلى الحديث المأثور القائل: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا. فالدنيا نوم بالقياس إلى

الأخرة، والموت هو الذى يحقق البداهة الكبرى للإنسان، حيث تظهر له الأشياء فى بدايتها على خلاف ما كان يشاهده فى دنياه، وبمقارنة المشاهدين تبدو الحياة الدنيا كأنها نوم بالنسبة للآخرة، المرتبطة بصحوة ما بعد الموت.

ومن هنا فقد أعاد الغزالي تأسيس العلوم الأولية على نحو جديد، من خلال نقده لوحدة العقل العليا عند ابن سينا، أو الأنا المنطقية، فوجدناه فى المنقذ يقول: "الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب"⁽¹⁴²⁾، وينقده للأنا المنطقية، يبين الغزالي عدم كفاية الأنا المنطقية لبناء العلوم الأولية، لأن أحكامها تتناقض عندما تتصور بناء العلوم انطلاقاً من مفهوم الضرورة والحتمية التى ترتد بدورها إلى تطبيق منطق الهوية وعدم التناقض ليس فقط على ظواهر الطبيعة فى العالم الأرضى، بل أيضاً على عالم الحقائق مما جعلها لا تفرق بين ما لعالم الحقائق و بين ما لعالم الظواهر، فتصورت كل شئ على أنه أبدى، بحيث أن ما يصدق على عالم الحقائق يصدق على عالم الظواهر، باعتبار العلوم كلها إلهية، وهنا نشأ التناقض الذى بينه الغزالي، من خلال اكتشافه للأنا المتعالية، مبيناً أن هذه العلوم الضرورية التى اعتبرها ابن سينا أبدية، إن هى إلا علوماً إنسانية فى جوهرها، لهذا السبب حصر الغزالي يقين الأنا المنطقية فى نطاق عالم الظواهر الزمكانية فى العالم المادى، ومن ثم وضعها فى إحياء علوم الدين، وفى النص الذى أوردناه آنفاً، فى مرتبة بعد الأنا المتعالية مباشرة، باعتبارها مجرد وظيفة لها، فهو لم يتخل مطلقاً عن الأنا المنطقية، بل هو يحقق التكاملية بينها وبين أطوار العقل الأخرى، الطور الأعلى ممثلاً فى الأنا المتعالية، والطور الأدنى، وهو الأنا التجريبية، والأنا العملية، فالعقل النظرى، بوصفه أنا منطقية، يقف موقفاً وسطاً بين أطوار العقل، ليحقق التكاملية بين النظر

إلى عالم الظواهر، والتحقق من أحكام عالم الحقائق. ولهذا يقول الغزالي في المنقذ أن العلوم الضرورية لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم، فلكل طور من أطوار العقل دائرة اختصاص لا يتعدها عند الغزالي، فالعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، وإذا كان الإدراك هو وسيلتنا للاطلاع على هذه العوالم، فكل إدراك مخصص ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، فعالم المحسوسات لا يدركه الإنسان إلا بالأنا الحسية التجريبية، وأدوات اللمس والذوق والبصر والسمع، أما الأمور الزائدة على مجرد الإحساس، وهو تكوين المعرفة القائمة على هذا الإحساس، فيما نسميه إدراكاً حسيّاً، فيقوم على الأنا المنطقية، أى العقل النظرى، الذى يحول المعطيات الحسية، إلى إدراك حسى، ثم إلى معرفة تفسر الظواهر الزمكانية فى العالم المادى، فهذه المعرفة أمور زائدة على مجرد الإحساس، فلا تختص بها ملكة الإحساس، أو الأنا التجريبية، فلا بد لها من طور آخر يرقى إليه العقل، من أجل تركيب هذه الإحساسات وتحويلها إلى فهم، وهذا الطور هو الأنا المنطقية، التى تدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، كما أشرنا آنفاً، والاقتصار على هذا الطور من العقل يؤدى إلى التناقض لأن أحكامه تفشل فى التعرف على العالم الآخر أو عالم الحقائق أو ما يسميه الغزالي عالم الأمر، لهذا لا بد أن يكون وراء العقل النظرى طوراً آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وذلك أن العقل فى طوره النظرى، معزول عن أمور عالم الحقائق، بالضبط كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز⁽¹⁴³⁾. وإذا كانت أطوار العقل الثلاثة الأنا المتعالية والأنا المنطقية والتجريبية تحقق التكاملية فيما بينها فى بناء العلوم الضرورية، وفيما يخص المعرفة، فإن الغزالي يضع الأنا العملية، فى إحياء علوم الدين، وفى النص المذكور آنفاً، لتكون الطور

الرابع من أطوار العقل، فهي الثمرة الأخيرة والغاية القصوى، كما ذكر الغزالي، وإذا كانت الأنا المتعالية هي أصل المعارف التي ترتد للعقل سواءً أكانت ضرورية أو تجريبية مكتسبة، فإن الأنا العملية ليست فطرية وإنما مكتسبة، لهذا كانت أحكامها تركيبية احتمالية، في مقابل الأحكام الضرورية التركيبية التي للرياضة مثلاً، بوصفها قائمة على مبادئ فطرية ضرورية ترتد إلى الأنا المتعالية، وذلك أمام الأحكام الاحتمالية التي للأنا التجريبية، لأن كل ما هو في الطبيعة عند الغزالي احتمالي وليس حتمياً على الإطلاق، كما سبق و أن وضحنا تفصيلاً. وإذا كانت الأنا العملية تقوم في الإحياء على قواعد: كركة القلب والطبع اللتان تحددان الحسن والقيح، وكذلك الحمية ومحبة السلام، فإن مراد الغزالي من ذلك، مع قوله بأن القضايا الأخلاقية مكتسبة، هو تحديد الأخلاق تحديداً علمياً، كما يبدو ذلك طوال كتابة ميزان العمل، وأضاف إلى هذا التحديد العلمى للأخلاق، ملكة الحدس أو الذوق، أو ما يمكن أن نسميه "الأنا الذوقية" أو الأنا الحدسية التي يعبر عنها الصوفية بالبصيرة، وذلك ليدخل الأخلاق تحديداً في دائرة التصوف، ويقول الغزالي في الإحياء، معبراً عن تكاملية أطوار العقل الأربعة بقوله: "فالأول (الأنا المتعالية) هو الأس والسنخ والمنبع، والثاني (الأنا المنطقية) هو الفرع الأقرب إليه، والثالث (الأنا التجريبية) فرع الأول والثاني؛ إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية (الخاصة بالأنا المتعالية) تستفاد علوم التجارب (المتعلقة بالأنا المنطقية والتجريبية معاً) والرابع (الأنا العملية) هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى، فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكْتِسَاب" ⁽¹⁴⁴⁾، ويستشهد فيلسوفنا بذكاء بقول الإمام على كرم الله وجهه "رأيت العقل عقليين: فمطبوع ومسموع، ولا ينفع مسموع، إذا لم يك مطبوعاً، كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع..."⁽¹⁴⁵⁾، ثم يتحدث عن أن كمال المعرفة لا يتحقق إلا بكمال بصيرة الإنسان، التي بها تتحقق التجربة الدينية في صورتها المثلى

بتحقق الرؤية لعالم الحقائق، لهذا قال الغزالي: "وبالجملة من لم تكن بصيرته الباطنة ثابتة لم يعلق به من الدين إلا قشوره وأمثله دون لبابه وحقائقه..."⁽¹⁴⁶⁾ وهكذا يتحدث الغزالي عن العقل بصورة تعبر بجلاء عن تكاملية أطواره، حتى أن الذوق الصوفي ذاته لا يعبر عن إلغاء العقل بل يعبر عن أن الذوق الصوفي هو نوع من الوعي الكوني الأعلى، الذى يحقق فيه العقل كماله الحقيقى. ولو لم تكن رؤية الغزالي فى المنقذ تعبيراً حياً عن رؤيته فى كتاباته الأخرى قبل الأزمة وبعدها وبخاصة كتاب التهافت، لما استطاع أن يتخلص من ربة تقليده وتبعيته للمذهب السينوى، وما استطاع أن ينقد هذا المذهب، قافزاً فوق التراث الميتافيزيقى التقليدى برمته، ذلك الذى انبثق من الأنا المنطقية كوحدة عليا للعقل، وكأصل عنه تنشأ العلوم الأولية، انطلاقاً من مبدأ الهوية وعدم التناقض كما رأينا آنفاً، ذلك أن الرؤية الغزالية ترتبط باكتشافه الأنا المتعالية كشرط للأنا المنطقية، وكنقطة نور ميتافيزيقة تنبثق عنها العلوم الأولية، درءً لتناقض العقل النظرى أو الأنا المنطقية التى خلطت بين أحكام عالمى الظواهر والحقائق، وإذا كان الغزالي قد اكتشف الأنا المتعالية كشيء فى ذاته فى المضمون الصغير عندما قال: "... إن التمييز لا يحصل بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين فى مكانين، الثانى بالزمان كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد، فإن المحل واحد والجسم واحد، ولكن هذه معان مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان ولا بزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع واحداً، فإذا تصور أعراض مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها فى غير مكان أولى..."⁽¹⁴⁷⁾ فإنها كانت مطيته لنقد ميتافيزيقا الذاتية النظرية عند ابن سينا فى التهافت وغيره.

فها هو الغزالي ينتقد الدليل الأنطولوجي أو الوجودي عند الفارابي وابن سينا، كما انتقد آنفاً قوليهما بحتمية قوانين الطبيعة وحتمية العلوم الأولية، اعتماداً على الأنا المتعالية. وإذا كان الفارابي ومن بعده ابن سينا قد وضعوا الدليل الوجودي في صورة الثلاثة التي رأيناها آنفاً، التحليلية والرياضية والكمالية (صورة الكمال المطلق) التي تترد جميعها إلى مبدأى الهوية وعدم التناقض، كما في اشتقاق الوجود من مفهوم الوجود الضروري، فإن الغزالي ناقش هذا الدليل، باعتباره محوراً أساسياً في بناء المذهب السينوي، في كثير من مسائل التهافت، ففي المسألة الثالثة منه يعارض الغزالي اشتقاق الوجود من مفهوم الوجود، أو الانتقال من المفهوم أو الفكرة إلى الوجود ذاته، وبناء الثاني على الأول، فيقارن علاقته مفهوم الواجب والممكن بالوجود، ويصل إلى أن مفهوم ممكن الوجود غير الوجود، وبالتالي فإن مفهوم الواجب الوجود غير الوجود، ويستخلص نتيجة منطقية ضرورية تترتب على هذا القياس السابق، وهي أن مفهوم واجب الوجود ليس هو عين الوجود، يقول الغزالي في التهافت: "فوجب الوجود غير نفس الوجود...، فإن قيل لا معنى لوجب الوجود إلا الوجود، قلنا: فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود، فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجوداً، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره، قلنا: فكذا واجب الوجود، يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه... فإن قيل: إمكان الوجود له من ذاته، ووجوده من غيره، فكيف يكون ماله من ذاته، وماله من غيره واحداً؟! قلنا: وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً، إذ لا يمكن أن يقال: أنه موجود وليس بموجود! أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود..."⁽¹⁴⁸⁾ فالغزالي يسقط فاعلية الأنا المنطقية التي تعتمد في إثبات الوجود العيني الخارجي على مبدأى الهوية وعدم التناقض، لأنه

يمكن تصور الوجود عارياً عن كونه ممكناً وواجباً، فليس الإمكان والوجوب بملازمين لمعنى الوجود، كما أنهما غير متضمنين فى مفهومه، فالوجود معنى مفرد ومجرد فى ذاته، تماماً كما نتصور العدد عشرة دون أن نتصور أنه أكبر من الأربعة وأقل من العشرين مثلاً، وعندئذ فإن العلم الضرورى لا يؤدى إلى اشتقاق الوجود من مفهومه الذهنى، وبالمثل قولنا بأن الكامل غير قادر قول غير صحيح، فقولنا أن واجب الوجود غير موجود قول غير صحيح، لأن المثل الأول يؤدى إلى الوقوع فى التناقض عند اشتراط وجود الكامل، فكيف يكون كاملاً وغير قادر؟! وهذا هو ما ينطبق على البرهان الرياضى عند ابن سينا على وجود الله تعالى، فوجود المثلث يعنى أن مجموع زواياه مساوية لقائمتين، ولكننا لا يمكننا اشتقاق وجود المثلث من مفهوم المثلث نفسه، لأن الوجود أولاً سابق على مفهومه، وثانياً: فإن مفهوم الوجود متضمن فى معنى الوجود، وليس العكس، بمعنى أن الوجود ليس صفة، أى أن الوجود غير الماهية، فالوجود ليس فى هوية مع ماهيته. وهذا هو المنطلق الجوهرى الذى عليه بنى الغزالي جدلية هذا الدليل إلى جانب أن الوجود لا يزيد عن الموجود. وهنا يجب الإشارة إلى أن فيلسوفنا يقصر نقده على البراهين بوصفها معرفة تحدد الوجود الإلهى، كما فعل كانط بالضبط من بعده، وذلك للافتقار لشرطى الزمان والمكان، لأن معرفة الله تعالى غير خاضعة للزمان والمكان، لأنه شئ فى ذاته، يعرف بصفاته ولا يعرف بذاته، وذلك هو ما جعل الغزالي يفصل فصلاً تاماً بين عالم الحقائق الغائب عن حدود الخيال ليكون موضوعاً للإيمان، وعالم الظواهر المقيّد بامتثال الزمان والمكان كموضوع معرفة محدّدة، مستنداً فى تعزيز نظريته إلى النهى المأثور "تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى ذاته" حيث تعنى كلمة الخلق عند الغزالي، كما أشرنا آنفاً، المعنى الأساسى فى اللغة الذى يدل على التقدير والامتداد الزمكاني. ولأن ذلك كذلك فالغزالي، وكذلك كانط، يبرهن على

وجود الله من خلال قياس التمثيل والفعل الإلهي، معتبراً أنها أدلة لا توصل إلى معرفة حقيقية بالله تعالى كشئ عيني محدد، لاختلاف الفعل عن الفاعل، ولأنه لا يعرف حقيقة الله تعالى عند الغزالي إلا الله ذاته، وكل ما نعرفه من هذه الحقيقة هو أن الله تعالى شرط لتحقيق الوجود، بالضبط كما نعرف أن الأنا المتعالية أو العقل الخالص هو شرط لمعرفتنا، دون أن نستطيع تحديده بحدى الزمان والمكان، وهنا تسقط الميتافيزيقا السينوية بوصفها علماً يقوم على الذاتية النظرية التي تنطلق من مبدأ الهوية وعدم التناقض، وإذا كانت الحتمية الضرورية عند ابن سينا ناشئة عن الدليل الوجودي، فإن نقد الغزالي لهذا الدليل، هو الذي أسس نظريته عن الاحتمال، وكما يرتد نقد الغزالي للدليل الوجودي إلى أن الله كشئ في ذاته لا يمكن تحديده، فإن نقده للدليلين الكوني والغائي على وجود الله تعالى يرتد إلى نفس المفهوم، وليس هذا فقط، فإن رؤية الرجل لمعرفة الصفات الإلهية تنطلق من نفس المفهوم، فقد رأينا ابن سينا وهو يدافع عن نظرية المعتزلة، بأن الصفات هي عين الذات، التي اعتبرها الأصل الذي يعبر عن مبدأ الهوية، والذي منه اشتق الدليل الوجودي المرتبط جوهرياً بنظريته عن الحتمية الضرورية لقوانين الطبيعة، التي ترتد أصلاً إلى الأنا المنطقية، فالتوحيد المطلق عند ابن سينا لا يتم إلا من خلال الأنا المنطقية التي ترتبط، حتمياً بمبدأ الهوية، أي بضرورة كون الصفات عين الذات، لأن القول بتعدد الصفات يؤدي للكثرة في الذات الإلهية الأحدية والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشئ الواحد⁽¹⁴⁹⁾. وتنبتق نظرية ابن سينا هنا من رد صفات واجب الوجود للعلم، ثم رد صفة العلم إلى الذات والوجود، وفقاً لمبدأ الهوية، ويكون واجب الوجود بماله من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ أن صفاته هي عين ذاته، بمعنى أن قولنا "ذات واحدة" لا يعنى أن الوحدة صفة زائدة عن ذات واجب الوجود، بل يؤكد الفارابي قبل ابن سينا، في كتابه المدينة الفاضلة "أن وحدة واجب

الوجود ليست شيئاً إلا وجوده الخاص الذى يتميز به عن غيره" (150).
وهى النظرية التى تبناها ليبنتز فى الفكر الغربى الحديث، حيث رأى
كابن سينا والفارابى أن الكمال الإلهى يؤدى للقول بأزلية العالم أو قدمه
حيث أن الأوقات متساوية أمام الكامل، فلا يوجد وقت أولى من وقت
آخر ليخلق الله العالم فيه، وهو الذى عبر عنه ليبنتز كما أشرنا آنفاً،
بنظريته عن الانسجام الأزلى Pre – estblished Harmony. أما
الغزالي فرفض هذا التوحيد الاعتزالي الفارابى السينوى وتبنى نظرية
الأشاعرة مطوراً إياها، وهى النظرية القائلة بأن الصفات زائدة على
الذات، لأن هذه الصفات لا يمكن تحديدها، لكونها صفات سامية،
وعندئذ لا تفهم من حيث كونها مجرد كثرة مركبة تتعارض مع التوحيد
بمعناه السامى كما رأى ابن سينا، ويدل الغزالي على رؤيته بأنه إذا
كانت الكثرة فى عالم الظواهر تحدث بفعل التمايز بالزمان والمكان، كما
رأينا آنفاً فى إثباته "للشئ فى ذاته" فى كتابه المصنوع الصغير، فلأن الله
تعالى هو شرط لعالم الظواهر الزمكانية، فإن صفاته تتميز بالذات، وإذا
كانت الصفات الإنسانية تتميز فى النفس الإنسانية حيث تتميز صفة العلم
عن القدرة وعن الإرادة وعن الحياة بذاتها وحقيقتها، ولا حاجة لها
عندئذ لحدود زمكانية، بحيث أن مبدأ عدم التناقض المقيد فى معرفته
بالحدود الزمكانية، لا يمكنه نقض وحدة النفس والشعور رغم كثرة
الصفات وتعددتها، لأن شروط التحديد لديه غير موجودة، زيادة إلى عدم
قدرته على التحديد لبعض الظواهر الزمكانية الموجودة فى زمان ومكان
واحد كوجود الحركة والطعم والرائحة والرطوبة مجتمعة فى جسم واحد
ومكان وزمان واحد، ولا يمكن فصلها جميعاً عن بعضها البعض. وعلى
ذلك فإن صفات الواحد الأحد تتميز بالذات، دون أن تؤدى إلى نوع من
التعدد أو الكثرة فى الذات الأحادية (151).

وهكذا يعصف اكتشاف الغزالي لمفهوم الشئ في ذاته، والأنا المتعالية، كشئ في ذاته، برؤية ابن سينا للصفات التي تقوم عليها رؤيته لعلم الربوبية، ففي كتابه التهافت وفي مسأله الأولى يحدد الغزالي علاقة منهجه الجدلي بالبحث في الله تعالى والعالم والنفس كعالم صغير كأشياء في ذاتها، وهي التي بنى عليها بعد ذلك تكافؤ الأدلة في صورها الأربعة، بالضبط كما سيفعل كانط، وكما بنى الغزالي نظرياته في التهافت على مفهوم الشئ في ذاته، فإنه برهن على أساسه في مشكاة الأنوار على أن العالم العلوى والسفلى مشحونان بالأنوار، بوصفها أشياء في ذاتها، وهو في كتابه المنقذ، يكتشف بالتجربة الروحية، وجود الأنا المتعالية، كشئ يضى ولا يضاء، أى كنور يقذفه الله تعالى فى الصدر، ولا يعرف إلا خلال ظواهره، وهي المسلمات العقلية الأولية اللامبرهنة، أى كشئ في ذاته، فما أدركه الغزالي برهاناً في التهافت والمضنون الصغير وغيرهما، أدركه شعوراً ووعياً داخلياً فى المنقذ، فيتسق الثانى مع الأول باختلاف صور التعبير هنا وهناك، فهل من الممكن أن نقول عن الغزالي أنه كان عدواً للفلسفة!! أم أن هذا القول لا يفتقر فقط إلى الدقة والوعى، بل ويرتبط باللاوعى التاريخى بماهية الفلسفة أولاً، واللاوعى بكتابات الغزالي فى عمقها وجوهرها الحقيقين ثانياً!! . وهكذا فإن اكتشاف الغزالي للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، يمثل وحدة البناء الميتافيزيقى الجديد، باعتباره بناء يقوم على النورانية، أى النور الذى يضى ولا يضاء، أى الذى يضى صفحة النفس فتشرق بانكشاف الحقيقة فى أعماقها، وعندئذ يعود للعقل يقينه الحقيقى فى ادراكاته وحقائقه.

3- نورانية الأنا المتعالية فى المنقذ بوصفها كمالاً لوحدة العقل:

والواقع أنه برغم رحلتنا الفكرية التى قضيناها، فى الصفحات السابقة، مع الغزالي فى حوارهِ الفلسفى مع الميتافيزيقا التقليدية، ممثلة

فى ذروتها - فى العالم ماإسلامى - مع ابن سينا، وهو ما تمخض عنه اكتشافه للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وبرغم بيان تكاملية الرؤية الغزالية فى إعادة بناء الميتافيزيقا على نحو ينبثق من هذا الاكتشاف، وأنه عبر عن هذه الرؤية بأساليب مختلفة فى كتاباته المتعددة، بصورة تثبت أن الرجل ظل أميناً للعقل، ولم يكن عدواً للرؤية الفلسفية، ولم يعصف بها انتصاراً للتجربة الصوفية الذوقية الخالصة، وبرغم أن رؤية الغزالي وضعت العقل فى دائرته الخاصة التى يظهر فيها يقينه الحقيقى، حتى لا يصبح أداة للخلط والغموض والضبابية واللايقين، وبرغم أنى لا أمل من السؤال عن مدى إمكانية الثقة بكل رؤى العقل النظرى!!، وأن الغزالي حاول أن يجد حلاً لمعضلة العقل النظرى ونقائضه، فأكد أن العقل يصل إلى نتائج يقينية ملحوظة إذا ما عمل على المعطيات الحسية فى عالم الظواهر، لكنه يناقض نفسه عندما يتأمل فى أشياء تقع فيما وراء التجربة المتعلقة بالظواهر، أى الماورائيات الميتافيزيقية، وأن الرجل وضع تحقيقاً جديداً يرتبط بعلم الكون النظرى وما يتعلق بالذات والصفات الإلهية، يسمى التحقيق الكلى أو جدل الكل أو ما عرف عنده بالكليات، الذى أسماه كانط فيما بعد بالتحقيق أو الجدل المتعالى، بحيث يحدد هذا التحقيق شروط المعرفة لا مضمونها، وهى التى سماها الغزالي الكليات، وسماها كانط بالمقولات، بحيث يبين هذا التحقيق لماذا يعمل العقل بصورة صحيحة فى المجال العلمى المرتبط بظواهر الطبيعة الزمكانية، ويضعف فى المجال الميتافيزيقى الماورائى، فكان لابد من إجماع العقل النظرى كأنا منطقية حتى يتسق مع دوره المنوط به فى الحياة. برغم ذلك كله، وبغض النظر عن اتساق الرؤى الغزالية، كما رأينا، وبعيداً عن كل مؤلفات الغزالي قبل أزمته العقلية الروحية، فإن الناظر المتأمل فى كتابه "المنقذ من الضلال" لا يعدم مطلقاً الإثبات بأن مضمونه وفحواه عقلانى بالدرجة الأولى، ولكنه ليس عقلانياً بالمعنى السينوى النظرى الخالص أو المجرد،

ولكنه عقلانى بالمعنى المتعالى الذى هو شرط لتحقيق العقل بمعناه النظرى كأنا منطقية، إنه عقلانى بالمعنى الكونى، الذى هو صورة حية من صور الروح التى تنصت إلى نداء الوجود، بعبارة أخرى هو عقل فى ذاته يمثل نقطة نورانية ميتافيزيقية تضى ولا تضاء، تومئ بدلالاتها، وتشرق بأنوارها، وتتجلى بظواهرها، دون أن تظهر بذاتها، وتعبر عن الوجود الحقيقى على نحو داخلى، ينكشف فيه الوجود انكشافاً، أو قل إنه العقل الذى يتمرأى الوجود على مرآته، هو الغريزة أو النور الذى يشرق على النفس فيطلع صباحه ومبادئ إشراقه، كما قال الغزالي نفسه فى كتاب "الإحياء"¹⁵²، أو هو العقل كشئ فى ذاته كما عبر عنه الغزالي بقوله، كما رأينا آنفاً: "فلعل وراء إدراك العقل (العقل النظرى) حاكماً آخر... وعدم تجلى الإدراك (أى إدراك هذا الحاكم الآخر الميتافيزيقى) لا يدل على استحالة..."¹⁵³ فتجربة الغزالي فى المنقذ تعبر عن وصوله إلى وجود عقلانية وراء عقلانية العقل الإنسانى بمعناه النظرى المنطقى، أو كأنا منطقية، وأن وصوله لهذه العقلانية المتعالية إنما هو ثمرة التأمل والتفكير الذى خاض الرجل غماره الفلسفية أثناء أزمته وعلته التى دامت قرابة شهرين عانى فيها، كما ذكرنا من قبل، من داء فكرى عضال هو داء السفسطة الشاملة التى ألزمته العزلة والصمت، حتى خرج منها ببرد اليقين، الذى لولاه ما باح الرجل بهذا العرض المأسوى الذى يحتويه المنقذ"¹⁵⁴.

إن اعتراف الغزالي بوقوعه فى حبال مذهب السفسطة الشاملة أو المطلقة ليحمل فى طياته ثورة منهجية حتى مع صرامة المناهج العلمية التى لا ترى إلا حاكمية العقل التقنى، ولا تعترف بعجز العقل على الإطلاق، مع رفضها المطلق لأية صورة من صور الرؤى الماورائية، حيث تنعتها لا بالقصور فقط، بل بالوهم والضبابية واللايقين، فالرجل لم يجد حرجاً فى الاعتراف بأنه وقع أسيراً لمذهب الشك المطلق الذى وصفه بأنه

شك السوفسطائية، وهو شك يعبر عن العدمية، مع ما نعرفه مثلاً عن جورجياس وعدميته في قوله إنه لا يوجد شئ مطلقاً، وإذا وجد شئ فلا يمكننا معرفته، وإذا عرف فلا يمكننا أن نعبر عنه أو نوصله للغير، وكذلك بورتاجوراس الذى رأى أن الإنسان مقياس كل شئ، ما يوجد وما لا يوجد، وأن القيم الأخلاقية لا وجود لها من حيث كونها مطلقة⁽¹⁵⁵⁾. والغزالي فى هذا واع تماماً للبواعث التى أدت إلى الشك المطلق عند السوفسطائية، كما هو واع كذلك بأن الذى دفعه دفعاً نحو السقوط فى ربة الشك العاصف، هو تقليديته التى انبثقت من اعتماده الكامل على العقل النظرى وحده، لأن العقل إذا فك من عقله جمع عن جادة الصواب، لأنه سوف يقتحم سبلاً لا دراية له بأصولها ودلالاتها، ومن ثم لن يكون أداة كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التى تؤدى إلى تحصيله. لقد وصل الغزالي إلى أن الاعتماد المطلق على العقل النظرى لا يؤدى فقط إلى الشك بل يؤدى إلى الانتقال بالإنسان لدائرة تتناقض مع العقل نفسه، وهى دائرة لا معقولة يمثلها الشك المطلق، ذلك الذى لا يقف عند حد فيتصور السلسلة البرهانية لا نهاية لها، أو ينتهى إلى دائرة مغلقة لا فكاك منها، أو إلى فساد العقل وعطبه وتشوشه بالخداع والأوهام الكاذبة، التى تدفعنا دفعاً إلى إنكاره كأداة لليقين، وعندئذ يفقد الإنسان الثقة فى حكم العقل، فإذا حاولنا عقلاً البرهنة على البديهيات أو المسلمات، فإننا لا يمكننا بناء أى نوع من البراهين منطقية كانت أو رياضية، لأن عملية البرهنة لن تتوقف عند حد، بل سوف تتسلسل إلى ما لا نهاية، ذلك أن البرهان يجب أن يصدر بداية وبصورة جوهرية على فروض مسلم بها، أى واضحة بذاتها، أى غير مبرهنة، لأننا لو فرضنا جدلاً أن هذه البرهنة ممكنة، فلا محالة من التسلسل لأن كل درجة من البرهان سوف تحتاج إلى برهان جديد وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا نتيجة الشك الذى أوقعه فيه غياب الثقة فى عقله.

والأمر هنا يكشف لنا عن دراية الغزالي وعلمه بأصول البراهين، مما يكشف عن علمه الواسع، كما يكشف عن أنه كان يشك إنطلاقاً من القواعد والأسس التي يقوم عليها علم البرهان، وهذه القواعد هي في الأصل مبادئ عقلية لا يتم بدونها البرهان، والبرهان ذاته هو أقوى دعائم العقل للوصول إلى الحقيقة. ولهذا فعندما نظر الغزالي إلى العلاقة القائمة بين ملكاته الحسية والعقلية، أو بين الأنا الحسية والأنا المنطقية، اكتشف أنه لا يمكن أن توجد معرفة حسية أو عقلية إلا بالاستناد إلى قاعدة، وبمحاولته الكشف عن هذه القاعدة، رأى أن كل مقياس مضاف إلى ما نألفه إنما يعبر عن قضية أولية عقلية، ولكنه ليس كذلك، فما نجعله بديهياً من أنفسنا، ليس بديهياً لأنه يقوم على مقياس آخر سابق عليه، وهذا المقياس الجديد (السابق) لابد أن يكون في حقيقته قضية أكثر وضوحاً في الذهن، ولكنه أيضاً لا يقوم بذاته، بل يحتاج أيضاً إلى مقياس جديد سابق عليه، يكون أكثر وضوحاً في الذهن منه، وبالارتداد داخل سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو في حقيقته، مقياساً للقضية التي بعده، وأن قضيته صحيحة استناداً إلى القياس الذي قبله، ومادام الإنسان دائماً يرتد إلى الوراء في سلسلة المقاييس هذه، فإن هذه القضايا ومقاييسها تتعاقب فيما بينها عكسياً وإلى مالا نهاية. وعندئذ لابد من الوقوف الضروري في سلسلة الأسباب عند نقطة معينة تكون هي نهاية البرهان أو الاستدلال، لأن التسلسل اللانهائي أمر ينقضه العقل، ورؤية الغزالي تبلغ أصالتها: عند قوله: أنه مادام الإنسان يقف في جدله المنطقي عند نقطة هو يعلم يقيناً أن وراءها متسعاً آخر لتقدير أسباب أقدم وأعلى في العلة، وأبسط في البرهان وأوضح في الذهن، فإن جدله فاسد، فكيف الوقوف عند نقطة ما، مع علمنا أن وراءها أخرى؟ ومن هنا أدرك الغزالي أن المنطق الصحيح في ذاته لا في شكله فقط، يتطلب كون المقياس الأعلى أو الأول من نقطة لا يعرفها هو، كما لا يعرف ما قبلها، بل لا يعرف ما بعدها

مباشرة، ولا ما يحيط بها، حينئذ يكون مقياس هذا صحيحاً في نفسه، أو صالحاً لقياس جميع القضايا، بل أنه يصح أيضاً أن يصير مقياساً مطلقاً نختبر به جميع المقاييس في عالمي التجربة والفكر معاً. وهنا في أفق التحرر من أغاليط المنطق ومؤثرات الحس ترك الرجل نفسه، تتعرض بذاتها وجدانياً وعقلياً لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية، فإذا استقامت لها النفس، أصبحت أساساً لجميع المعارف الجزئية التي تندرج تحتها، وهكذا فقد استقام للغزالي منطق السليم منذ البداية وبعيداً عن الاحتماء بالشرعية خاصة في مرحلة شكه قبل أن يعبر إلى يقينه الكامل⁽¹⁵⁶⁾. فالرجل باختباره مبادئ البرهان الأولية وجد عدم كفايتها للوصول إلى العلم اليقيني البرهاني الشامل الذي لا يستند إلى أى نوع من الفروض غير المبرهنة، ولما اكتشف استحالة بفحصه لمفهوم البرهنة العقلية ذاته، من خلال البرهانين الرياضى والمنطقى، ومن هنا أكد أن مفهومى البرهان المنطقى والرياضى غير كافيين للوصول إلى اليقين الشامل، لكونهما محدودين وقاصرين، ومن ثم فلا يصلح أن يشكل معاً القاعدة الأساسية التى ينبثق منها العلم اليقيني المطلق، ذلك الذى لا يقبل أية قضية، باعتبار التسليم بها. ومن ثم فلا يجدر بنا قبول القضايا العقلية الضرورية، ولا حتى قبول البديهيات أو اللامبرهانات التى نسلم بها، على اعتبار أنها واضحة بذاتها، لأن هذا العلم اليقيني المطلق لا بد وأن يتميز بإقامة البرهنة الضرورية لكل القضايا دون استثناء، لأنه العلم الذى به لا يمكن تصور قضايا غيرها، إذ لا يجوز معه إمكانية وجود الخطأ، لأن ما هو يقينى لا بد وأن يكون خالياً من الوهم والخطأ والريب على الجملة⁽¹⁵⁷⁾، وهذا المعنى يشير إلى قول الغزالي فى المنقذ، والذى أشرنا إليه مراراً، وهو: "قلت فى نفسى إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى تنكشف فيه العلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم..."

إن الغزالي هنا يؤسس مبادئ العلم اليقيني، وقد أشرت آنفاً عند الحديث عن العلاقة الجدلية بين أزمته والأنا المنطقية إلى معيار البداهة والوضوح، وهنا أعود لنفس المسألة لأجل تخريج آخر يتعلق بهذا النص الوارد آنفاً، فهو كما قلت: يضع شروطاً قبلية لتعريف العلم اليقيني، ويؤكد ارتباط اليقين بالعلم من خلال كلمات تمثل مفاتيح هذا النص، كحقائق الأمور، تنكشف، لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، وهذه المفاتيح تعبر عن أن العلم هو علم بالحقيقة، وأن هذه الحقيقة لا تكتسب اكتساباً، وإنما تنكشف بالضرورة، بحيث لا يبقى معه أى شك فى كونها حقيقة، وهنا أتساءل عن الخلفية التى تستند عليها تصورات الغزالي ليقين العلم، الذى يتعدى نطاق الاستدلال العقلى، إلى منطقة الانكشاف الحدسى التى تعبر عنها الأنا المتعالية؟.. إن الإجابة لا يمكن أن تتعدى القول بأن الغزالي يستند إلى الآيات القرآنية الكريمة فى حدها ورسمها، فالعلم فى القرآن الكريم مثلاً هو العلم الذى يتعلق بباطن الأمور وحقائقها لا برسومها وظواهرها، فالقرآن الكريم يحقر الكفار لأن علمهم لم يتعد نطاق الظاهر فى قوله تعالى (سورة الروم - آية 7) "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون"، والعلم الحقيقى يعبر عن الكشف فى قوله تعالى (سورة ق - آية 22) "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"، والعلم الحقيقى علم لا يمكن الشك فيه، وفى أول آيات سورة البقرة يقول الله تعالى: "ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه" ولأن ذلك كذلك فالعلم فى القرآن الكريم لأنه مرتبط باليقين، فهو نقيض الوهم والظن، وفى قوله تعالى (من سورة الجاثية - آية 32) تأكيد لهذا المعنى "إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين"، وهذا العلم الحقيقى اليقيني إنما يصدر عن الله سبحانه وتعالى، ففى قوله تعالى (من سورة البقرة - الآيتين 31 و 32) "وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئُونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" تأكيد لهذا المعنى، غير أن القرآن الكريم

يعلن دون مواربة في قوله تعالى (من سورة البقرة - آية 282) "واتقوا الله ويعلمكم الله" فشرط العلم اليقيني الصادر عن الله تعالى هو التقوى، وهذا الشرط يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم الانكشافي الذي ينبثق من أعماق القلب، إذا ما اتجه الإنسان لخالقه وتحلى بالتقوى الكاملة بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، أى عالم الملكوت، كما قال الغزالي فى المنقذ⁽¹⁵⁸⁾، وهو الذى يعبر عن الوصول إلى صفاء القلب وتركيته بالتأمل الروحى، حتى يصل الإنسان إلى درجة يقبل فيها بكنه المهمة على الله تعالى، وهو ما لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والسلطان والمال، والهرب من الشواغل والعلائق حتى تصير صفحة الوجدان مرآة صافية مجلوة تنعكس عليها الأنوار العلوية، وتشرق فيها أنوار الربوبية، وعندئذ ينكشف لمرآة النفس الصافية المعرفة اللدنية، فترى الأشياء والحقائق على طبيعتها، وفى حد ذاتها، بعيداً عن قوالب البراهين والأدلة المحررة، فهذا هو العلم الضرورى الذى يعبر عن بلوغ الطور وراء العقل، حيث تنفتح العين التى يتكشف منها الغيب، والغزالي يلح على أن هذا العلم الشامل يرتبط بمتابعة النبى ﷺ وتأمل القرآن الكريم⁽¹⁵⁹⁾، وهذه إشارة غزالية واضحة على أن مكنون العلم يحمله عالم الغيب عند الله تعالى، وهنا تصير المعرفة ذات أصل روحى فى جوهرها، لكونها مخزونة فى اللوح المحفوظ فى عالم الملكوت الإلهى. والقرآن الكريم مفعم بالإشارة إلى الدلالة الروحية للعلم بنسبته لعالم الغيب، إذ يفصل بين نوعين من العلم، العلم بالظواهر فى قوله تعالى: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..." (سورة السجدة - آية 9، سورة الملك - آية 23) وعلم الحقيقة والآخرة، وهو الذى سماه سبحانه بعلم الحكمة "ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً" (سورة البقرة - آية 269). ورغم حرص الغزالي على أن يوثق رؤاه الفكرية بوثاق متين من القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الرجل يحدد فى المنقذ أسباب

وطرائق المعرفة، بشكل يكشف عن التكاملية بين ملكات الإنسان المعرفية، كما كشفت آنفاً عن طرف منها، فهو يفرق تفريقاً واعياً بين مهام كل دائرة من دوائر المعرفة، فالحواس مصدر من مصادر المعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد، لوجب رفض كل فكرة لا ندرك واقعها بأى من الحواس، والعقل أيضاً مصدر للمعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اتخذنا منه مصدراً وحيداً في كل مورد لأنكرنا كثيراً من الوحي والدين. فالإنسان لا يخبر عوالم الله تعالى إلا بالإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، فهناك أجناس خاصة بالحس، وفي مجاوزة الدائرة المخصوصة بالإدراك الحسى، يدرك الإنسان أموراً زائدة على مجرد المحسوسات، وهذا يتطلب أن يرقى الإنسان إلى طور أعلى من الحس وهو طور العقل، حيث يدرك أموراً لا علاقة للحس بها مثل إدراك الواجبات والجائزات والمستحيلات، ولكن العقل قاصراً و محدوداً بدائرة يقينه، فالتعرف على عالم الحقائق والغيب أو العالم الماورائى وما سيكون فى المستقبل يتطلب عيناً أخرى تنفتح فى ذات الإنسان يدرك بها الغيب، وهذه العين هى الأنا المتعالية التى يعبر عنها بالنور الذى يقذفه الله تعالى فى أعماق النفس، فكما أن العقل طور من أطوار آدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها... فهناك طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل⁽¹⁶⁰⁾. وهنا يظهر لنا بوضوح كيف عبر الغزالي عن تكاملية المعرفة عندما حدد مجال كل ملكة من ملكاتها، حتى لا تضطرب المعرفة مبتعدة عن اليقين، وهو ما يكشف عن أصالته فى رؤيته الشمولية التى تنطلق من شمولية روح الدين الإسلامى، ممثلة فى تعاليم القرآن الكريم، وهذه النظرة التى جعلته فى المنقذ يكشف عن خطأ كثير من المناهج الكلامية والفلسفية فى المعرفة لاعتمادهم فى كل شئ على العقل النظرى وحده، كما كشف

عن خطأ الصوفية فى حديثهم عن غيابهم عن حواسهم وعقولهم فى شطحاتهم، وإن التمس لهم العذر فى كثير من المواضع، لأن ما قالوه، ربما كان فى مجمله قد قيل فى غياب وعيهم، وهو عكس موقفه من الفلاسفة القائلين بالعقل فيما يقولون، والذين يخرجون عن المنهج الذى حددوه، عندما يتفلسفون⁽¹⁶¹⁾. فالغزالي ظل وفياً للعقل، يعرف قيمته، على الرغم من نقده إياه فى طوره كأنا منطقية، لأنه تعدى مجال سلطانه، لأن طبيعة العقل صادقة ما لم تحجبها الآراء الفاسدة والأوهام الموروثة والمكتسبة، وهو هنا يصدر عن روح الإسلام، فهو يأخذ بكل رأى معقول مهما كان مصدره، لأننا فى رفضنا للحق لكونه جاء ممن لا نثق به، لكان معنى ذلك تركنا لكثير من الحق، وهو عين المنهج العلمى السليم الذى يبعد العلم عن الأهواء والنزعات الخاصة، لهذا يسخر الغزالي من الذين يرتضون الجمود والتقليد منهجاً، عندما يشمئزون من العثور على الحق عند غيرهم، فينكرون الحق نتيجة لذلك، فهم كالرجل العامى الذى لم يجرب الأمور ولم يخبرها، فينفر مثلاً من العسل، لأنه وجده فى محجمة الحجام (لظنه أنها صنعت فقط للدم المستقذر)، مع علمه أن وجوده فيها لا يغير طبيعته⁽¹⁶²⁾.

والغزالي يربط بإحكام بين الشريعة والعقل ربطاً فلسفياً دقيقاً، لأنه يريد تربية العقل وتهذيبه بالشريعة، وهو الغزالي ذاته الذى ذهب فى نصرته للعقل إلى أبعد مدى، حتى أنه نعى على الصوفية غضهم من شأن العقل، رغم أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التى يعرف بها المرء ربه تعالى، كما يعرف صدق رسالاته، وذم العقل لا يعنى إلا ذم كل ما سواه، والذى يذم العقل لا يستطيع معرفة الشرع لأن العقل هو مناط التكليف. ولهذا أكد الغزالي أن العقل المنزه عن الخبث الذى لا تشوبه عاطفة مربية تدفعه إلى هدم العقيدة، يشبه تماماً العين الخالية من الآفات، ويستخدم الغزالي قياس التمثيل، فيمثل الشرع بالشمس، والعقل بالعين، فالشرع

مثل الشمس التي يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها ممكنة، والعقل بوصفه عيناً لا يرى الأشياء إلا في ضوء الشرع بوصفه شمساً، بشعاع من الأشياء ذاتها، وهذا الشعاع على تفهمه الشئ ذاته بنور من الشرع والعقل معاً (الشمس والعين)⁽¹⁶³⁾. لقد رفع الغزالي من العقل في معرفته الفائقة الباصرة، حتى أوصله في حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة "التي تصبح عند العقل ظاهرة"، وهو العقل في طوره النوراني، كأنا متعالية، فالعقل ليس نقيضاً للذوق، لأن الذوق هو الحد الأعلى للعقل. لهذا السبب فإن العقل في صفائه لا ينكر أسرار الذوق الباطنة، بل ترجع الضروريات العقلية ذاتها مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين، وليس بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما بنور يقذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.⁽¹⁶⁴⁾

وإذا عدنا إلى منهجية الشك عند الغزالي وجدناها تركز على أساسين جوهريين، القرآن الكريم الذي باعد بين العلم والشك، فجعل الأخير نقيضاً لأي صورة من صور المعرفة الحقة، لأن العلم يرتبط باليقين الذي يعبر في صورته المطلقة عن انتفاء الشك، ومن هنا كان الشك المنهجى عند الغزالي، من حيث ارتكازه على المحور القرآني، يفرق بين المعرفة والظن، فما هو ظني لا يرقى إلى المعرفة، وما هو معرفة لا يمكن أن يكون ظنياً، لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، ولأن الحق هو اليقين. أما الأساس الثاني فهو الفلسفة التي صاغ من خلال تصوراتها العقلية المفهوم القرآني للعلم والمعرفة باعتبارها أمراً يقينياً يتنافى مع الظن ويناقض الوهم. وهنا أعطى الغزالي لشكه مضموناً فلسفياً، بربطه بالبرهان الذي يعتمد في انطلاقة على مقدمات أولية قبلية ضرورية مسلم بها، وهو ما حدى به إلى الوصول لمفهوم البرهنة بوصفه يرتبط بمعنى الحدية، أعنى أن البرهان ليس مطلقاً لا نهائياً، بل هو برهان نهائي يقف عند حدود معينة، لارتباطه بالعقل الذي لا يمكنه أن يؤسس يقينه إذا ما تعدى الحدود

النهائية إلى ما بعدها، فهو لا يمكنه البرهنة على كل شيء، وهذا هو ما يدفع العقل نحو التصديق الضروري بالقضايا البديهية باعتبارها أولانية قبلية أو لا مبرهنة، حتى لا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية، وهو مرفوض عقلاً. وهذا هو ما يجعل يقين العقل، "كأنا يقينية" مرتبطة بالحدود النهائية، منطقياً، كما أنها مرتبطة بالظواهر الزمكانية المحدودة بحدود الزمان والمكان في العالم الطبيعي. وهذا المضمون العقلي الذي صبه الغزالي في بوتقة شك المنهجى إنما يجعله مقدمة ممتازة أصيلة للفلسفة الحديثة من ديكرت حتى رسل.

وإذا كان ذلك يعبر عن المضمون العقلي لشك الغزالي المنهجى، في المنقذ، فإن الأمر ليس قاصراً على هذا، لأن الشك الغزالي كان شكاً حقيقياً كذلك، في قدرة العقل على أن يكون مصدراً كافياً للمعرفة، بحيث يقوم بنفسه، ويصدر عن ذاته، كما كان الأمر عند ابن سينا، بعبارة أخرى كان شك الغزالي منصباً كذلك على الأنا المنطقية أو العقل النظرى، من حيث اعتباره الوحدة العليا للعقل التى تعد دعامة للعلوم الأولية الضرورية، ولم يكن الشك المنهجى عند الرجل مجرد موقف عقلى جاف، بل كان موقفاً ضرب بجذوره العميقة فى أحشائه الوجدانية، إذ عبرت عنه بجلاء معاناته النفسية المريعة التى أورثته كما قال الداء العضال، بل وألقى به أيضاً فى ظلمات السفسطة، فوجد نفسه كما قال: "على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال"⁽¹⁶⁵⁾. وإذا كانت تجربة الشك المنهجية ترتبط بالموقف الوجدانى إلى جانب كشفها الواضح عن المضمون العقلي الذى عليه يرتكز العلم اليقيني، فإن ذلك ارتبط كذلك، كما رأينا مراراً، بنفور الغزالي من التقليد بفطرته، ولهذا طرح كل ما فى ذهنه من الآراء السابقة، وعندما توصل إلى الاهتداء بمنهجه اليقيني، كان يربط عقله بالشرع، حتى يستنير العقل بالشرع، فيعصم من الضلال، وكان يقلد الشرع عندما يعجز العقل عن الفهم، باستدلالاته المضطربة، وتقليد الرجل

للشرع هنا ليس تقليداً أعمى، ولكنه نوع دقيق من التسليم العقلي. واعتماد الغزالي على هذا التسليم العقلي إنما يصدر عن موازين المعرفة اليقينية في القرآن الكريم، كما عبر عن ذلك في القسطاس المستقيم، فهذه الموازين القرآنية تحتشد بأشكال منطقية عديدة، مما جعله يزن بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد وغيرها، فوجد أنها موافقة لما في الكتاب والسنة. ولم يقتصر الغزالي على استخدام هذه الموازين في الأمور الدينية فقط لمعرفتها، بل أكد ضرورة استخدامها في الأمور العلمية الدنيوية أيضاً كعلوم الرياضيات والطبيعة، لأن "كل علم حقيقي غير وضعي، فإنني أميز حقه من باطله بهذه الموازين. كيف لا! وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن الكريم في قوله تعالى لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (سورة الحديد - آية 25)⁽¹⁶⁶⁾.

فالغزالي يربط العقل بالشرع فيقول: "فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، ... والعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس... والعقل يعلم كليات الأمور... (وهو) كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر أيضاً، فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدّه فالـم يكن زيت لم يحصل السراج، وإلـم يكن سراج لم يضيئ الزيت... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. فالشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر في قوله سبحانه "صم بكم عمى فهم لا يعقلون" (سورة البقرة - آية 171)، والعقل شرع من داخل لأن الله تعالى قال في صفة العقل: "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سورة الروم - آية 30) فسمى العقل ديناً. ولما كان الشرع والعقل

متحدين، قال سبحانه في توثيقهما والجمع بينهما "نور على نور" (سورة النور - آية 35)⁽¹⁶⁷⁾، هكذا وثق الغزالي رؤيته الفلسفية العقلية بآيات القرآن الكريم، وهو ما يوضح إيمان الرجل الصحيح بالعقل، فحدد مكانته ودائرة سلطانه ويقينه، وما دام قد وجد في العقل طريقاً نحو المعرفة التي لا يشك فيها، بعد أزمتة العنيفة، حيث خرجت نفسه إلى الصحة والاعتدال والأمان، فقد استمسك به ميزاناً صحيحاً للمعرفة في كل مجالاتها، ولم يكن العقل هنا هو العقل النظري بل كان هو العقل المتعالى الذى يرتبط بنور الإيمان، أو هو العقل الذى يعبر عن الفهم الشامل، وهكذا فإن إدراكنا لفحوى المضمون العقلى لتجربة الغزالي النورانية، إنما هو المقدمة الضرورية، لفهم حقيقى لتلك التجربة فى جوهرها وعمقها، وهذا هو ما نريد الاستدلال عليه من تحليل دلالة الكشف النورانى الذى أخرج الغزالي من ظلمات المعاناة إلى برد اليقين.

فالغزالي قد عبر بداية عن هذا الكشف بأنه "نور قذفه الله تعالى فى الصدر" وهو يعبر عن حالة وجدانية داخلية، تمخض عنها انشراح صدره كتمهيد لعملية الفهم الشامل، فهو يقول: "ذلك النور هو مفتاح أكثر العلوم"، فكيف يكون النور فى ذاته مفتاحاً لأكثر العلوم إلم يكن يعبر فى معناه عن ملكة عليا للإدراك تفوق ما عرفه من قبل سواء أكان أنا حسية أم منطقية؟!، ولا بد أن هذه الملكة التى تعبر عن نفاذ البصيرة، هى ملكة إدراكية بالدرجة الأولى، ولما كان ذلك كذلك، فهذه الملكة الجديدة تتقاطع مع العقل فى عملية الإدراك، فلا بد أنه عقل، ولكنه ليس عقلاً نظرياً يعتمد على الأدلة المنطقية، ولكنه عقل متعالى، تنكشف فيه العلوم إنكشافاً ضرورياً من لدن الله تعالى. والغزالي ينص فى كتابه مشكاة الأنوار على أن العقل فى أطواره كأنا حسية (الإدراك الحسى)، وكأنا منطقية (العقل النظري البرهاني) وكأنا متعالية (الإلهام الباطنى والروح القدس النبوى) هى جميعاً أنوار على تفاوت درجاتها، حيث تستمد نورها

جميعاً من نور الأنوار⁽¹⁶⁸⁾، أعنى الله سبحانه وتعالى، فالنور لا يجاوز كونه إسماً لجنس فيرمز إلى العقلانية في معناها الكلى، ومن حيث أنه اسم لجنس عام، فإنه يطوى في معناه الشامل كل صور العقلانية على اختلاف درجاتها، وهنا تصير النورانية تعبيراً عن العقلانية من أدنى صورها إلى أعلاها، من العقلانية البشرية العادية إلى العقلانية الكشفية الصوفية إلى العقلانية النبوية التي تؤسس على الوحي الإلهي، وكلها صور للعقلانية النورانية المستمدة من نور الله تعالى وعلمه المحيط بكل شئ، بوصفه مصدر الأنوار جميعاً، والذي يحقق الانسجام الأزلى بينها. وهكذا تصبح الإشارة إلى النور في النص الغزالي لوناً من الإدراك والفهم المتعالى، ولا ترتبط بصورة مطلقة بالجذب الصوفي، لأن حالات هذا الجذب ترتبط في كثير من أحوالها بلون من ألوان الغموض الذي يرتبط باللاوعي، وغياب الوعي لا يتم عنه أى نوع من أنواع الإدراك أو المعرفة أو الكشف، لأن حالة الجذب تعبر عن السلب المطلق.

وإذا كان الكشف النوراني عند الغزالي "لم يكن بنظم دليل وترتيب كلام" بمعنى أن الكشف بعيد عن مجال البرهنة، فإن ذلك لا يجعل هذا الكشف بعيداً عن الصفة المعرفية أو العرفانية، كما أنه لا يجعلها لا إدراكاً، ولكن كل ما في الأمر كما أكدت مراراً طوال هذا البحث، أن هذا الكشف لون أعلى من ألوان الإدراك يتعدى الإدراكات البرهانية العقلية، إنه ليس معرفة تولدت عن يقين الأنا المنطقية في هويتها مع ذاتها، بل هو معرفة متعالية كشرط قبلى لوجود الأنا المنطقية، ولوجود المعرفة الضرورية، أو إن شئت الدقة فقل إنها معرفة في صورة حل لمعضلة أو إشكالية المعرفة اليقينية العقلية، ذلك أن الأنا المنطقية، من حيث كونها عقلاً نظرياً مجرداً، عاجزة عن إثبات إمكانية الوصول إلى يقين المعرفة بالاعتماد عليها وحدها، بما يجعلها لا تصلح لأن تكون ممثلة لوحدة العقل العليا، فهي كثيراً ما تقع في التناقض عندما تتعدى أو تتجاوز

نطاق الدائرة الزمكانية فى العالم الحسى. ومن ثم فالعقل النظرى وحده ليس هو السبيل الحقيقى لليقين، ذلك أنه يعتمد على الدليل أو البرهان المحرر المنطقى، ونظم الأدلة والبراهين لا يصلح فى عالم الحقائق، لأن هذا العالم لا تعتمد رؤية حقائقه على البرهان العقلى المنطقى. ومن ناحية أخرى إذا كان العقل النظرى أو الأنا المنطقية هى الدليل نحو اليقين، فإن الدليل لا يقوم دليلاً على ذاته إلا بتسلسل الأمر إلى مالا نهاية، وعندئذ وصل الغزالي فى تبعيته وتقليده لبراهين العقل النظرى كأنا منطقية فى صورته عند ابن سينا الحد الأعلى للميتافيزيقا التقليدية فى العالم الإسلامى، إلى حافة الهاوية والسفسطة التامة والشك المطلق والمرض العضال، حتى شفيت نفسه بالفعل الإلهى من المرض بفعل الكشف النورانى كإدراك متعال، أو إدراك متجاوز لكل ألوان الإدراك التى عرفها من قبل، فإدراكه المتعالى الجديد قد فك إشكالية ومعضلة اليقين عنده. ولهذا السبب يتشخص الوعى الكشفى عند الغزالي فى المنقذ، فيعطينا إشارات واضحة عن الفحوى العقلية المتعالية لهذا النور الذى قذف فى صدره، فحقق له أولاً الثقة فى الضروريات العقلية، كالجزم أقل من الكل (الثلاثة أقل من العشرة) ومبدأ عدم التناقض (الشئ ونقيضه لا يجتمعان) ومبدأ التكافؤ (المساوى لأحد المتساويين مساو للآخر)...، فلقد صدق بعد كشفه بالمبادئ الأولية للعقل وهى مبادئ أولانية ضرورية، لا يستطيع العقل النظرى وحده إثبات يقينها إلا بالإستناد إلى الأنا العليا كشرط لصحة هذه المبادئ الضرورية. وثقة الغزالي فى ضروريات العقل عادت، لأن عقله قد شفى من مرضه بفعل الله تعالى فيه، فلقد أدرك العقل أنه ليس وحده مطية المعرفة نحو اليقين، بل هو ليس ذاته على الدوام، وإنما هو غريزة تعرف بفعالها، ومن هنا استوجب أن يكون له حد أعلى هو بمثابة شرطه من حيث كونه موجوداً، وعندئذ يكون الله تعالى هو الضامن لصحة المعرفة، ولعودة العقل سليماً معافى دون عطب أو غرور أو وهم،

كما سوف يفترض ديكرت فيما بعد. وهذا الكشف هو الذى نقل العقل من درجته النظرية المحدودة إلى درجته العليا، فتحول إلى عقل كوني متعال يدرك الأشياء على حقيقتها، لأن هذه الدرجة العليا من العقلانية ترتبط بالإيمان. إن الثقة التى عادت، إنما هى ثقة فى وجود الله تعالى وكرمه، لهذا ارتبطت بانتقال العقل من طوره النظرى كأنا منطقية، إلى طوره المتعالى، كأنا إيمانية متعالية، ومن هنا ارتد للعقل بعض حاكميته، فعادت المعقولات سليمة موثوقاً بها، لأن العقل لم يعد هو الحاكم بذاته، وإنما صار مشروطاً بشروط العقل المتعالى الذى يرتبط جوهرياً بأواصر الإيمان "... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف..."⁽¹⁶⁹⁾، فالبعد العقلى جلى وواضح فى تجربة الكشف الروحية عند الغزالي، ودليل ذلك ما يعبر عنه النص السابق مباشرة، وأعنى به البعد المتمثل فى عودة الثقة فى العقل وحاكميته ويقينه ضمن دائرة اختصاصه، والتأكيد أن هذه الثقة لا تتولد إلا من الإيمان بالله تعالى وبصفاته العليا، فهو تعالى وحده الذى يمد الإنسان بهذه الثقة، لأنه يفتح أمامه عين الحقيقة، التى تنبلج أنوارها من أعماق الإنسان، فى صورة الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وشرط ضرورى لوجوده، وهذه الأنا هى التى تحقق تكاملية المعرفة الإنسانية ابتداءً من الأنا الحسية، ومروراً بالأنا المنطقية، لأنها تحقق وفق شروطها القبلية يقين ودائرة عمل كل ملكة أو كل طور من أطوار العقل. وإذا كان الأيمان الذى رد الثقة فى العقلية ذا طبيعة نورانية، فإن العقل نور، وهذا الإيمان كذلك نور، وكلاهما ينبثق من الله تعالى نور الأنوار، وهذا التماسك القوى فى الرؤية الغزالية، هو الذى يفسر لنا كيف انحلت عقدة مرض الشك المطلق عند الغزالي. فخروج الغزالي من مرض الشك لم يكن إلا بارتداد ثقته بالعقل وما يتصل به من مدلولات ضرورية، وبرغم أنها لم

تكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام إلا أنها كانت على صلة وثيقة بالبرهان وشروطه، لأنها تؤكد أن البرهان في حقيقته لا بد وأن يبدأ من علوم أولية "إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية..."⁽¹⁷⁰⁾، أعنى أن البرهان يبدأ من مقدمات صحيحة ومسلم بها، على أن تكون ضرورية يقبلها العقل، ولكنه لا يبرهن على صحتها، وإلا حدث التسلسل اللانهائي، وهو أمر لا يطيقه العقل ولا يقبله، لأنه محدود بالحدود النهائية منطقياً - وطبيعياً، ومن هنا كان على العقل قبول العلوم الأولية على اعتبار أنها مبادئ مسلم بها ولا يطلب البرهان على صحتها، لأن ذلك يعنى عند الغزالي طلب ما لا يطلب "والمقصود... أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب، فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب"⁽¹⁷¹⁾، وهكذا فلا يمكن أن نقطع بأن الكشف الغزالي يعبر عن تجربة ذوقية روحية خالصة كما هو معروف في التجربة الذوقية عند الصوفية لأن هذه التجربة النورانية روحية بقدر ما هي عقلية، أو عقلية بقدر ما هي روحية، لأنه لا يوجد أى تعارض ما بين الروح والعقل، فتجربة الرجل في المنقذ، لم تتعدى نطاق العقل إلا عندما أثبتت مجاله الحيوى، وهو مجال البرهان، غير أن هذه التجربة في تعديها مجال البرهان العقلى تظل معقولة ومفهومة، لأنها لا تعبر عن مجال مناقض للعقل كلية، وإنما هي تعبر في جوهرها، عن طور جديد من أطوار العقل، وهذا الطور مكمل للعقل بمعناه النظرى المجرد، حيث يكتسب الإدراك الجديد أبعاداً نورانية جديدة لا تتناقض مع العقل، لأنها من طبيعته، ولكنها في نفس الوقت تتعالى عليه، فهنا ننتقل إلى الأنا المتعالية الترنسندنتالية بوصفها نوراً يضىء ولا يضاء، وباعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق العقل النظرى أو الأنا المنطقية، لذلك عادت الثقة في العقل وفي ضروراته العقلية، لتحقيق

شرط هذه الثقة، وهى الأنا المتعالية، الطور النوراني الأعلى للعقل، الذى يعبر عن تكامل أطواره. وها هنا يمكننا القول أن ما وراء العقل بوصفه متعالياً يرتبط بالعقل من حيث كونه عقلاً نظرياً مجرداً، ارتباطاً تكاملياً بالدرجة الأولى. فالغزالي لم يرفض العقل، بل رفض أن يكون العقل النظرى المجرد أو الأنا المنطقية هو وحدة العقل العليا، لقصوره عن معرفة الوجود الماورائى على الحقيقة، لأن العقل شئ ومعرفته شئ آخر مختلف، ولهذا لا بد له من حاكم أعلى يشترط العقل النظرى أو الأنا المنطقية بشروطه، وهو العقل المتعالى أو الأنا المتعالية، ومن ثم فليس هناك أى نوع من الفصام بين الروح والعقل، وعلى الرغم من أن عالم الروح هو عالم الحقائق وعالم العقل هو عالم الظواهر، فإن العالمين متكاملان على الرغم من كونهما مختلفين فى أحكامهما، وبالرغم من هذه التكاملية والاختلاف، فإن ما هو فى مملكة الظواهر يدور حول عالم الروح، فكل ما يتصل بالعقل مشروط بالضرورة بما هو قبلى أولانى فى العقل المتعالى أو الروح العقلى، فالسيادة ترتبط بعالم الروح، لأن عالم الروح يعبر عن النور الأكمل عندما نصعد مع الغزالي فى درجات النورانية. وهذا الأمر يرتبط برؤية الغزالي النورانية فى مشكاة الأنوار والرسالة اللدنية والإحياء، حيث شبه القلب، فى الأحياء، بحوض تصب فيه المعرفة من نوافذ خارجية عن طريق الحس والعقل، أو تنبع حفرًا من أعماق الحوض، إشارة إلى الباطن أو إلى الروح التى تستمد معرفتها مباشرة من الأنوار الألهية، فتنبثق المعرفة انبثاقاً من أعماق الروح على صورة الاستبطان الذاتى أو الاستبصار الداخلى الجوانى. وهنا تحدث التكاملية بين المعرفة العقلية المعبرة عن الظواهر الخارجية بطريق البرهان، وبين المعرفة الإلهامية النورانية، لأن كليهما معرفة بعمومية الاسم بينهما، ولأنهما يخضعان معاً لنورانية واحدة، هى نورانية نور الأنوار، بما هى نورانية شاملة كلية ومطلقة. فالغزالي يربط بين العلم الإلهى والعقلانية الإنسانية بالصورة التى

عرضناها فيما سبق عند ربطه بين العقل الإنساني والشرع، فى قوله :
العقل شرع من الداخل، والشرع عقل من الخارج، وهو يعبر عن هذا
المعنى جملة كما أشرت آنفاً فى باب "بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار
أحدهما للآخر" فى كتاب معارج القدس.⁽¹⁷²⁾ وهكذا فالذى يحميننا من
الخطأ والوهم هو الإيمان الذى هو نور من الله تعالى، ولهذا يقع العقل نهياً
للكشوك إذا ما انفك عقاله فصار معزولاً عن العقلانية الشرعية، وفرض
سقوط العقل النظرى فى الشك هنا، يتوازى مع إمكانية وجود حاكم آخر
وراء العقل أقوى منه، يكون بمثابة الشرط الضرورى لوجوده، فخطأ العقل
النظرى بوصفه أنا منطقية لا يظهر جلياً إلا بوجود ذلك الحاكم الآخر
وراءه، وأعنى به العقل المتعالى أو أنا المتعالية، بالضبط كما كذب العقل
النظرى كأنا منطقية، حاكم الحواس كأنا حسية، كما عبر الغزالي عن
ذلك وشرحناه من كافة وجوهه من قبل، وهذا الأمر يدل دلالة واضحة
على أن اكتشاف الغزالي للأنا المتعالية كنور يمثل وحدة العقل العليا، إنما
هو اكتشاف يعبر عن التكاملية بين درجات العقل من ادناها إلى أعلاها.

وجدير بالذكر هنا أن الكشف النوراني لتجربة الغزالي الروحية فى
المنقذ، ليشير بوضوح إلى فشل العقل فى إعطاء دليل أو برهان على كفايته
من حيث كونه يمثل وحدة العقل العليا، بل العكس هو الصحيح، فالعقل
النظرى يدعونا إلى الشك بالضرورة فى كفايته، وهذه اللاكفاية ترتد إلى
محدودية العقل النظرى، كأنا منطقية، ومحدودية ما يرتبط به أو بها من
براهين منطقية، وأن هذه البراهين جميعاً، تحتاج إلى شرط ضرورى كى
تتحقق على وجهها الصحيح، وهذا الشرط الضرورى لا يقدمه إلا الأنا
المتعالية، وهذه الأنا كطور أعلى للعقل ترتبط بضرورة الإيمان، والتسليم
بالعلوم الأولية المتمثلة فى البديهيات والمبادئ القبلية الأولانية اللازمة
لإجراء أى برهان منطقى أو رياضى، لأن غياب هذه الأوليات التى هى
شروط المعرفة والتى يضعها العقل المتعالى، يؤدى إما إلى التسلسل

اللانهائي أو إلى الوصول إلى الدائرة المغلقة التي نعبر عنها بالدور الفلسفي الذي وقع فيه ابن سينا وديكارت من بعده ونقده الغزالي كما رأينا آنفاً، وكلا الأمرين لا يمكن تحقيقه، وعندئذ لابد من التسليم بأن العقل النظري أو الأنا المنطقية محدود بحدود زمكانية لا يمكن تجاوزها، ولمحدوديته فإنه يحتاج بالضرورة إلى شرط غير ذاته، وهذا الشرط لا يستمد إلا من تعالى المرتبط في عالم الروح، بالأنا المتعالى، الذي يتغذى من النور الإيماني. وهنا فإن فيلسوفنا ينتهي إلى ضرورة الربط بين العقل والشرع أو الإيمان، وأن استقامة العقل في أحكامه إنما ترتبط بالإيمان، وهو ما يعبر عن المعنى الصوفي الداخلي، إلا أن هذا الأمر قد توصل إليه الغزالي عن طريق الارتباط التكاملي بين الذوق والعقل، بمعنى أن تجربة الغزالي النورانية، من حيث كونها تجربة صوفية لا تضاد العقل، لأنها اتخذت من بساطة التعبير ووضوحه أداة طيعة للتعبير عن هذه التكاملية بين الذوق والعقل، فلم يعتمد الرجل في المنقذ إلى نوع من الرمزية أو الغموض، وإنما ارتبطت رؤيته بالموضوعية المنضبطة بمعياري المنطق العقلي والشرع الحكيم، فاكتملت هذه التجربة أهمية بالغة من الناحية المعرفية الأبستمولوجية، رغم تعبيرها عن القيمة الروحية العليا بشكل غير محدود.

ولأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي، إلم أكن مغالياً، يتم التعبير عن تجربة روحانية بهذا العمق والتوغل، في قوالب عقلية منطقية عندما تحدث الغزالي عن العلوم الأولية بوصفها بديهية لا تلتمس بطريق الأدلة والبرهان، لأنها واضحة بذاتها، وأن طلبها إنما هو طلب ما لا يطلب، فلا يمكن الوصول إلى برهان بصددها، لأنه لابد لكل برهان من بداية يسلم بها وبصحتها، وإلا حدث ما لا يمكن تصوره من الشك المطلق وقبول المبادئ التي يقوم عليها والتي تؤدي إلى العدمية واللاأدرية، وكذلك التسلسل اللانهائي وقبوله، أو قبول فكرة الدور الفلسفي الذي يعبر عنه

عند شكك اليونان كأجربيا وأنسيديموس (القرن الأول - قبل الميلاد) بفكرة الدائرة المقفولة التي تعنى أن "أن كل إثبات لامكانية المعرفة ينطوى قطعاً على دور وذلك لأننا حينما نثبت إمكانية المعرفة أو قدرة العقل عليها، فإننا لا نملك ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه، فكأنما أثبت العقل بنفسه، وهذا تحصيل حاصل".⁽¹⁷³⁾، وجدير بالذكر هنا كذلك أن رؤية الغزالي رغم أصالتها إلا أننا لا نعدم تأكيد صلتها بتاريخ الفلسفة السابق وخاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، خاصة في حديث الغزالي عن إمكانية المعرفة وشروط اليقين في المعرفة، وفي تعبيره عن الكشف الروحي في المنقذ، كما أوردنا آنفاً، بعد مرحلة الشك الذى أورثه المرض العضال.

وهكذا يظل الشك المنهجي عند الغزالي فى "المنقذ" جديداً وأصيلاً، وهذه الأصالة تبدو فى تصوره للمعرفة والعلم بوصفهما تجاوزاً وتعدياً لنطاق التجربة فى عالم الظواهر، فالرجل يؤكد أن مصادر المعرفة ليست محدودة بالحواس، وليست محدودة بالعقل، بل هناك ما هو أبقى فى مصادر المعرفة، وأن هذا الباقي، يمثل الحد الأعلى للحس والعقل النظرى معاً، فبالنظر إلى اليقين المعرفى لا يمكن أن يرتبط لا بالأنس الحسية التجريبية ولا بالأنس المنطقية، لأن معرفة كل منهما احتمالية وليست ضرورية، كما بينا فى الفصول السابقة، مما يفتح الباب نحو ضرورة الارتكاز على شرط المعرفة الضرورية المتمثلة فى الوحي الإلهي القرآنى، أو الإلهام الإلهي الذى يتحقق فى ارتباط الأنس المتعالية بأواصر الإيمان. وهنا حقق الغزالي التكاملية العضوية بين العقل الإنسانى والعلم الإلهي فى فلسفته النورانية المنبثقة عن آية النور القرآنية الكريمة، ورؤية الغزالي هنا تمثل الحد الأولانى لفلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردي الإشراقي⁽¹⁷⁴⁾. ومن هذه التكاملية تتبدى تجربة الغزالي الصوفية فى المنقذ، فى حديثه عن المعرفة اليقينية. فالبعد الصوفى واضح فى تكوين

الرؤية المعرفية عند الغزالي في أشارته إلى أهمية الكشف الصوفي النوراني، في الوصول إلى اليقين المعبر عن العلم اللدني أو العلم الثابت الذي يستحق بجداره بأن يسمى علماً، وهذا البعد الصوفي لا يتعارض مع البعد العقلي للتجربة، بل يتكامل معه، كما رأينا، لأن الطبيعة النورانية التي تميز هذه التجربة تجعل منه تصوفاً عقلانياً، وليس تصوفاً جذبياً خيالياً أو لاعقلانياً. ولقد مثل الشك في هذه التجربة في حديها العقلي والصوفي أداة الوصول الحتمية إلى المعرفة اليقينية، بإثبات أن كل فكرة يتطرق إليها إمكان الخطأ أو الريب أو تفتقر إلى الإمكان الكامل من الغلط والوهم لا يمكن أن تكون علماً أو معرفة، لأنه لا ثقة فيها. ولقد كان الغزالي كما ألمحت مراراً، جسوراً في اتخاذه من الشك المطلق أداة للعصف بكل ضروب التبعية والتقليد لأنها من عوامل الجمود الفكري الذي تغيب معه حربة الرؤية، ويقين الفحص، وأنه لولا ذلك الشك الذي اعتلاه الغزالي في كل ضروب المعرفة، لما توصل إلى يقين الكشف النوراني الذي قذفه الله تعالى في روعه. ومن هنا فالشك تلك الأداة التي نقلت الغزالي من التقليد إلى الإبداع، هو نفسه الذي نقله من كونه تعبيراً عن التجربة الحياتية والمعاناة الفكرية والوجدانية معاً إلى كونه تعبيراً رائعاً عن المنهجية الضرورية للوصول إلى يقين العلم والمعرفة، ولم يتوان الرجل في الاعتراف بأنه وصل مع الشك إلى أقصى حدوده المنطقية، حتى وقع كما رأينا نهباً لظلامية مذهب السفسطة. ولولا منهجية الشك عند الغزالي لما استطاع الرجل أن يحقق التكاملية الإستيمولوجية في الانتقال من الشك في الأنا الحسية إلى الشك في الأنا المنطقية، حتى توصل إلى وجود الأنا المتعالية التي تمثل وحدة العقل العليا، وتضع لكل من الحس والعقل شروط اليقين كل في دائرته الحياتية الخاصة، وفي نطاق الظواهر الزمكانية في الطبيعة، ومن هنا يمكننا القول أن اليقين عند الغزالي إن كان لا يتحقق إلا في الإيمان عندما يرتبط العقل بالشرع، فإن اليقين لا

التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

يعبر عن تكامليته إلا في الأنا المتعالية أو الذرة النورانية الميتافيزيقية،
التي تنبثق في أعماق الإنسان الداخلية، عندما تصفو مرآة نفسه وتتعرض
نفحات الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية

إن رؤية الغزالي في كتابه "المنقذ" لتعبر بوضوح عن أن التجربة النورانية فيه - من حيث أنها تجربة النور الذي قذفه الله تعالى في صدره، بعد سقوطه في حبائل السفسطة والشك المطلق - ذات مضمون عقلي، وهذا المضمون العقلي ليس واضحاً فقط في الترابط العضوى الذي عبرت عنه التجربة بين العقل الإنسانى في صورته المتعالية، كأنا متعالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، والعلم الإلهي داخل نطاق النورانية التي انبثقت بشكل حيوى عن آية النور الكريمة في كتاب الله تعالى، والتي تمثل قاعدة هذا الانبثاق، بل هذا المضمون العقلي واضح أيضاً في تحقيق الغزالي لتكاملية المعرفة الإنسانية، من خلال تحقيق تكاملية الملكات الإنسانية، باكتشاف الأنا المتعالية، أو العقل المتعالى كوحدة عليا للعقل، وتتجلى هذه التكاملية في تحديده دور كل ملكة من هذه الملكات، بحيث لا تتعدى دورها، حتى لا يؤدي ذلك إلى الغموض والخلط واللايقين، فالحس أو الأنا الحسية دوره موقوف على إمداد العقل أو الأنا المنطقية بالمعطيات الحسية أو العيانات الحسية التي تتعرض لها خلال نوافذ الحس من بصر ولمس وذوق وغيرها، والأنا المنطقية دورها هو الوصول إلى يقين المعرفة بالعالم الحسى أو عالم المشاهدة، فهي محصورة في نطاق الظواهر الزمكانية، بحيث تمثل الأنا المتعالية الشرط الضرورى لتحقيق يقين الأنا المنطقية، لأنها هي التي تجعل ثقتها في ذاتها مقبولة، فهي شرط ثقة الأنا المنطقية في مدلولاتها الضرورية أو العلوم الأولية أو المبادئ القبلية الأولانية التي

منها ينشأ العلم. والغزالي هنا يتسق مع رؤاه السابقة في تهافت الفلاسفة وغيره من مؤلفاته، فهو الذي أخذ على عاتقه نقد الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا، من حيث كونها نتاجاً للعقل النظري، لأن العقل النظري في تصوره أنه الوحدة العليا الثابتة للعقل (الفهم) بمعنى مصاحبته للتعقلات المتجددة كعلوم، أو بعبارة أخرى تصوره أنه كأنا منطقية مصاحبة لتجدد التعقلات، يؤدي إلى القول بأن الأنا المنطقية في هوية مع ذاتها أو مطابقة لذاتها، بحيث يكون تعقلها إدراكاً مباشراً ولا علاقة له بالدور الفلسفي، مما أدى بابن سينا في النهاية إلى التوحيد بين الهوية والسبب الكافي في أساسهما الميتافيزيقي، اعتماداً على المعتزلة في قولهم الصفات عين الذات، وعندئذ سهل عليه تأسيس العلوم الضرورية كعلوم إلهية بما في ذلك مبدأ السبب الكافي، بحيث أصبح مبدأ الهوية هو النقطة الثابتة التي ترتد إليها جميع الآراء العالية كاشتقاق مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع والسبب الكافي والتساوق والتلاحق وغيرها، ومن خلال هذه النقطة الثابتة وضع ابن سينا نظريته المتكاملة في شتى العلوم والمعارف. ومن خلال الشك المنهجي الذي عبر عنه الغزالي في التهافت، ثم في المنقذ، اكتشف أن الأنا المنطقية السينوية ليست هي العقل نفسه بل وظيفته، وأن الوحدة العليا للعقل هي النور الكاشف غير المنكشف، كشئ في ذاته لا يمكن تحديده أو ما يمكن أن نسميه بالأنا المتعالية.

ومن خلال هذا الشك تخلص الغزالي من أوهام العقل، وكان أول ثمار ذلك الفصل بين العلوم الرياضية والطبيعية، انطلاقاً من فصله بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية. ومن خلال تفرقه بين علاقته التساوي والتطابق، يصل إلى أن الأحكام الرياضية لازمة ضرورية (أعني أنها أحكام تركيبية ضرورية)، ثم يفرق داخل هذه الأحكام بين قاعدة الشكل غير القدر الخاصة بأحكام الهندسة، وكون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو متفاوت فهو لازم وليس بذاتي بالنسبة لأحكام الحساب. وفي العلوم الطبيعية حدد

الغزالي أحكام العلم الطبيعي من حيث أنها (معانى لازمة وجودية) بمعنى أنها أحكام تركيبية احتمالية. ومن خلال هذا الشك بوصفه طريقاً ضرورياً للوصول إلى المعرفة اليقينية، شك في مقولتي الزمان والمكان من خلال مقارنة الإدراك الحسى بالعقل التجريبي في نصه "من أين الثقة بالمحسوسات..." الوارد في المنقذ، والذي يتسق حتماً مع نقده لهاتين المقولتين في تهافتة. وهنا اتجه الغزالي لتأسيس الأنا أو العقل التجريبي مستقلاً عن العقل الضروري مبتدئاً بمقارنة القضية الحسية التي يسميها "قضية في عين"، بالقضية التجريبية كقانون عام. وانطلاقاً من ذلك يحدد القانون الطبيعي بوصفه معرفة عقلية، بالانتقال من الجزئي إلى الكلي، عن طريق قياس لا شعورى خفي آلى يتولد بتكرار الظواهر، كما يتولد الاعتقاد في النفس باطراد القوانين، وهو الأمر الذي جعله يحدد اطراد القانون الطبيعي بأنه معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بقياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل يقول بأنه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطراد في الأكثر، وعليه حدد قوانين الطبيعة كذلك في صورتين هما الاحتمال الجزمى والاحتمال الأكثرى، ثم تتحدد هذه القوانين كمعرفة من خلال العادة المتولدة بفعل التكرار للظاهرة، وتتحول إلى اعتقاد بفعل القياس الخفي، لأن استمرار العادة بها يرسخ في الذهن جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه، ثم يتحول هذا الاعتقاد إلى ما يسميه العقد القوى الذي يساعده مجرى العادة في الطبيعة على الرسوخ، وفقاً للتناسق الأزلى بين المعرفة العقلية، ومجرى القوانين الطبيعية الثابت لثبات المشيئة الأزلية التي لا تتغير ولا تتبدل.

وانطلاقاً مما تقدم يؤسس الغزالي رؤيته الفلسفية في جماد الطبيعة، وأنها لا فعل لها في الحقيقة، لأن الفعل يشترط الحياة والإرادة، ومن هنا فقد جعل الغزالي العلل والمعلولات جواهر مغلقة على نفسها أى أنها أشياء

في ذاتها، ويستنبط القاعدة الشهيرة التي تقول: "إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به"، ومن ثم أعاد النظر في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل على أنها قوانين لا علاقة لها بالضرورة المنطقية، وأنها قوانين ترتد إلى الأسباب والمسببات النسبية الاحتمالية، لأنها ليست عللاً ومعلولات حقيقية، فالرجل يفترض وجود أرواح خفية في الطبيعة هي الفاعلة ولكننا لا نراها، ولو توقفت هذه الأرواح عن فعلها الآلى المستمر لأدركنا أن وراء الظواهر عللاً هي التي تفعل، ثم يرد كل ذلك إلى مبدأ السبب الكافي، الذي يجعله من أوليات العقل، فكل حادث له سبب أولى ضرورى في العقل، وبرغم ضروريته إلا أن العلاقة بينه وبين المسبب تركيبية على عكس الهوية وعدم التناقض، فلاقتران بين السبب والمسبب ليس ضرورياً، فليس وجود أحدهما ضرورى لوجود الآخر والعكس، وبهذا يصبح مبدأ السبب الكافي مستقلاً عن مبدأ الهوية في أساسيه الطبيعى والميتافيزيقى، وتصير العلاقة التركيبية في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل احتمالية. ومن ذلك يتحدد الأساس الميتافيزيقى لمبدأ السبب الكافي بالرؤية الأشعرية عن طريق الإرادة الإلهية الخالصة التي هي صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله. ومن خلال السبب الكافي يصل الغزالي إلى تكافؤ الأدلة في علم الكون النظرى، تمهيداً لتجاوز الميتافيزيقا التقليدية في مبحث الوجود، فيكتشف جدل الكل. وبواسطة جدل الكل يكتشف جدل التناقض في كل مفهوم، ثم يحدد جدل الكل ليضع للمعرفة حدوداً، فيفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أعنى يفصل بين عالم الحقائق وعالم الظواهر، ويكتشف الشيء في ذاته بطريق جدلية المعنى المفرد، وينتهي من معنى التفرد في الوجود، والذي استنبطه في نظريته عن التمييز بين الأشياء التي ترى أن المعانى والأشياء تتميز بذاتها لاختلافها بذواتها من حيث الحدود والحقائق رغم أنها جميعاً تعبر عن شئ واحد، وأنه مادام يمكن تصور أعراض كاللون والطعم والعلم

والقدرة على أنها مختلفة الحقائق، فالأولى تصور أشياء مختلفة بذواتها. ومن هنا اكتشف الغزالي أن الله تعالى والعالم والنفس لا يمكن تصورهما ولا يمكن تحديدها لأنها أشياء بذواتها، وإذا كان العالم كشيء بذاته لا يمكن تحديده، فإن الله تعالى كحقيقة لا يمكن تحديدها كذلك. ومن هنا كانت الأشياء بذاتها شرطاً أولياً للوجود والمعرفة، ونور الأنوار هو الشرط غير المشروط لأنه الوجود الحقيقي، لهذا افترض الغزالي وحدة العقل العليا في الأنا المتعالية كنور، باعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق المعرفة اليقينية في المنقذ من الضلال، وبهذا تتكامل رؤية الغزالي فتصنع كلاً واحداً، فليس المنقذ ببعيد عن التهافت أو المضمون أو معيار العلم، بل إنه المكمل لهم، فالتجربة النورانية في المنقذ هي الحد الروحي الأعلى، للتجربة العقلية في كتاباته السابقة.

وتبعاً لما سبق استطاع الغزالي جعل الكشف الصوفي النوراني كوسيلة من وسائل المعرفة اليقينية، مكملاً في جوهره للرؤية العقلية، بل هو الضامن لصحة هذه الرؤية، وذلك ينطلق عنده من رفضه أن يرتبط اليقين الكامل بالاحتمال، ولهذا رفض معرفة الحواس لأنها لا تمدنا باليقين الضروري، وهو ما ينطبق أيضاً على المعرفة العقلية، لأنها ترتبط بالحس، بل وتعتمد عليه. ولهذا اعتمد على الكشف الصوفي النوراني بوصفه صورة عليا للعقل، وهنا يبدو كما قلت آنفاً المضمون العقلي لتجربة المنقذ، إذ يتخذ الغزالي من الحدس العقلي قاعدة أخيرة للبرهان العقلي، فلأن هذا الأخير يقوم على العلوم الأولية العقلية الضرورية، فإنه أي البرهان العقلي، يستند إلى نوع من الحدس الباطني الخاص بالبصيرة، التي تعبر عن العين الباطنية للعقل، أو النور العقلي الداخلي، وهو بالجملة الأنا المتعالية، التي تضيء ولا تضاء، تكشف ولا تنكشف. فالمعرفة البرهانية ترتد إلى أصل جواني أو باطني ذاتي يعتمد على الحدس المباشر، والمشاهدة العيانية للنظر الداخلي، فهو الحدس الباطني المحض الذي لا علاقة له بالمعرفة التي

قال عنها الغزالي أنها مركبة من الأدلة والبراهين بوصفها معرفة غير مباشرة، أما هذه فمعرفة مباشرة لأنها تقوم على الاستبصار الروحي المباشر، لصلتها المباشرة بالوجود الحقيقي. وهنا يرد الغزالي الميتافيزيقا إلى أصلها التي نشأت من أجله، وهي أن تكون تلبية للتعبير عن نداء الوجود لا الوجود، وفي نطاق الحدس النوراني المباشر، تسمع الذات نداء الوجود، بل تصغى إلى نداء الحقيقة، من خلال عرفانها الذي يعبر عن صفاء ونقاء المرآة الداخلية لباطن الوجود الذي تلغى برداء العزلة على جناح الشوق إلى جناب الحق.

وعندئذ تصير المعرفة الكشفية الحد الأعلى للمعرفة اليقينية، والشرط الضروري ليقين العقل، فتصير هي ذاتها الصورة المتعالية للمعرفة العقلية الروحية، وتصير ملكاتها بوصفها حدساً، هي الأنا العليا المتعالية بما هي تعبير عن الوحدة العليا للعقل، والتي تحقق له التكاملية. وهنا فإن المعرفة النورانية الكشفية في المنقذ، رغم جانبها العرفاني، إلا أنها لا تنفلت من الانضباط بالمعايير العقلانية، وإن كانت هذه المعايير ليست هي معايير العقل النظري أو الأنا المنطقية، بل هي مبادئ الدرجة العليا أو الدرجة السامية المتعالية من العقلانية، التي ترتد في النهاية إلى معاشة القرآن الكريم بوصفه التعبير الحي عن نداء الوجود الحق.

وهكذا يكتشف الغزالي في المنقذ، كما حقق ذلك في التهافت وغيره، أنه كما أن الأنا المنطقية هي وظيفة العقل لا العقل نفسه، فإن الرؤية الباطنية الجوانية، أو الحدس الداخلي ليس هو العقل المحض أو الخالص، وليس هو الأنا المتعالية، وإنما هو مجرد وظيفة من وظائفها، أو مظهر من مظاهرها، لأن هذا العقل المحض أو الأنا المتعالية، هي كما قلت، شئ في ذاته يُظهر ولا يظهر، يكشف ولا ينكشف، أو قل بالجملة إنه وظيفة من وظائف النفس في ذاتها أو الروح المجردة عن المادة باعتبارها جوهرًا قائمًا بذاته. إنه حدس خالص في طبيعته المخالفة لطبيعة النظر البرهاني

للعقل الإنساني، كأنا منطقية، لهذا يكون الحدس الباطني شرطاً من شروط اليقين العقلي، ولهذا السبب فلا يمكن وصفه أو تعريفه، لذا كان نوراً في ذاته وحسب، ليكون رمزاً ومجازاً للإشعاعية المطلقة التي تكمن في هويته، تلك الإشعاعية هي التي تجعله كشفاً خاطفاً، ولمحة عليا للمشاهدة المباشرة، لكونه إشعاعاً نورانياً في ذاته، أى لا علاقة له بالحس، لأنه ينبع من مصدر متعال على كل التصورات المادية. لهذا جعله الغزالي - أى الحدس العقلي النوراني بما هو رؤية باطنية - في المنقذ، مفتاحاً لأكثر العلوم والمعارف، لأنه مستمد من الروح التي هي من عالم الحقائق الإلهية الذي يسميه أحياناً بعالم الأمر المعبر عن الملكوت النوراني، فهو عند الغزالي نهاية تكاملية اليقين الإبستمولوجي، أو قل إنه الحلقة الأصيلة في البحث عن المعرفة، أو إنه الثمرة المتعالية للشك المنهجي الكلي الشامل، كما بسطه الغزالي في المنقذ، رغم وصفه الدرامي المرتبط بالشفافية الروحانية التي خدعت جل الباحثين فغفلوا عن المضمون العقلي لهذه التجربة، بل وعن المغزى الفلسفي الذي يحقق ترابط وتكاملية الرؤية الغزالية فيمراحلها المختلفة من التهافت والمعارف العقلية إلى المنقذ من الضلال والإحياء ومشكاة الأنوار، بل والقيمة الإبستمولوجية لهذه التجربة النورانية. لهذا فإن الحدس بصورته عند الغزالي ليس مناقضاً للعقل، بل هو حده الأعلى، أو هو شرط اليقين العقلي، ومن ثم فإن الرؤية الكشفية، التي عبر عنها الغزالي بأنها نور قذفه الله تعالى في صدره، تضرب بجذورها العميقة في معنى العقلانية، أعنى أن لها مدلولاً أو وجهاً عقلانياً لا يمكن تجاهله، فهو واضح لعيان المتأمل الواعي وضوحاً ضرورياً، فعندما يقول الغزالي في المنقذ "... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق

رحمة الله تعالى الواسعة..."، فإن هذا الكشف يعبر عن المعرفة بصورة تختلف من الناحية المنطقية، عن المعرفة التي نستخلصها عقلياً بالاستناد إلى البديهيات والمبادئ الأولية، وقلنا آنفاً، أن محاولة العقل البرهنة على هذه الأوليات يدخل العقل دائرة الدور المغلقة، وتحصيل الحاصل، ويقود البرهان إلى مالا نهاية له، وها هنا يحتاج العقل ذاته، بما هو عقل نظري برهاني، إلى حاكم أعلى يعيد إليه الثقة في هذه الأوليات التي فشل في البرهنة عليها، وثقة العقل لن ترتد إليه في هذه الضرورات، إذا كان الحاكم الذي سيلتمس منه هذه الثقة، مخالفاً أو مناقضاً له بصورة مطلقة، أو مجاوزاً بصورة مطلقة، فلكي يطمئن العقل إلى حكمه، يجب أن يكون حاكمه المتعالى، صورة عليا منه هو ذاته، أى صورة عليا من العقلانية أو من العقل، ولكنه ليس هو العقل، حتى يقبل العقل النظرى وجوده كشرط لصحة الضرورات التي هي في حوزته. معنى ذلك أن الكشف الغزالي برده المعرفة البرهانية إلى الحدس الجوانى الداخلى، وجعله المبدأ المتعالى لها، لا يخلو من الدلالة أو المضمون العقلى، ولا يمكن العصف بهذه المعرفة الحدسية خارج دائرة العلم، إذا كان الهدف هو الوصول إلى معرفة يقينية لا يمكن أن تستقى لا من الحواس، ولا من العقل النظرى البرهاني كأنا منطقية. وهذا يعنى أنه لا بد أن يوجد خلف حدود العقلانية المنطقية صورة أخرى من العقلانية المتعالية، هي الحدس النورانى، لها قيمة ودلالة عقلية رغم أنها لا تقوم على أدلة تحريرية أو برهانية منطقية، بل هي كشف نورانى روحى، وحدس جوانى داخلى خالص، لا يتسنى إلا بالعودة إلى رحاب الوجود، حيث تصغى النفس بطول التأمل الخالص، إلى ندائه، بعيداً عن عالم الحواس والوهم، وبعيداً عن العقل بوصفه عقلاً برهانياً منطقياً، حتى تأنس النفس بالوجود، وتتعود على الأنس بالعقلية المجردة الخالصة، فيحدث الكشف، وتعود الثقة في العقل واضحة جلية لا غموض فيها، رغم أن العارف الذي وصل إلى هذه الدرجة

العليا من المعرفة، لا يستطيع أن ينظم دليلاً برهانياً على ذلك، لبقنع الآخرين بالمعرفة الضرورية التي كشفت له حدساً مباشراً، بعد تجاوزه للتعلق بعالم الظواهر، لأن هذه المعرفة الضرورية ليست مؤكولة بالبرهان، لأنها شرط لصحة البرهان، فكيف يخضع للبرهان ما هو شرط لصحة البرهان؟! أليست هذه هي فلسفة كانط التي يبدو فيها ذهن الإنسان بما هو عقل نظري منظم بشكل لا يجعله قادراً على إدراك الحقيقة، لأن لكل شئ جانبيين الشئ في ذاته والشئ لذاته، وإدراك العقل محصور في الثانى لأنه خاص بالظواهر.

وما عبرت عنه آنفاً لم ينس الغزالي أن يصوغه في موضع آخر، صياغة فلسفية منطقية في كتابه معيار العلم، وكأنه ينظر من سجد الغيب للاضطراب الفكرى الذي أحدثه كتاب المنقذ في عقول الباحثين على مر التاريخ، فأورثهم الخلط وعدم الفهم لحقيقة الفلسفة الغزالية في حدها الأعلى، يقول الغزالي مترجماً عن معنى البرهان وصلته بالأوليات البديهية التي يركز عليها: "البرهان الحقيقى ما يفيد شيئاً لا يتصوره غيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً، وأعنى بذلك أن الشئ لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأمثالها. فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً أن تكون يقينية، والعلم اليقينى هو أن تعرف أن الشئ بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه فليس يقيناً، وأن الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون بل ربما تكون محمودة، مشهورة أو وهمية. ولا ينبغي أن نسلم بالمقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه. وكما نطن فيما ليست أولية أنها أولية، فقد يطن بالأوليات أنها ليست أولية، فيشكك فيها ولا

يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة، لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاهدة الجليات حتى تأنس النفس بسماعها فيشك في اليقيني، كما أن يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات فتزعن للتصديق به، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثرات الغلط... فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات، فيتم فطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسها بالعقليات المحضة، وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب، ثم من طالمت ممارسته وحصلت له ملكة في تلك المعارف لا يقدر على إقحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل السترشد 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 الذكاء... فما كل ما يرى يقال بل صدور الأحرار قبول الأسرار...»⁽¹⁷⁵⁾.

وهكذا فإن البصيرة أو الحدس الباطني أو الكشف عند الغزالي ليس إلا ناحية من نواحي نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضرورياً من الإمكانيات فيدرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم ويتدرج فيها العقل العملي (كأنا عملية) والعقل النظري (كأنا منطقية)، والبصيرة ونور الإيمان، كنقطة نورانية (أو أنا متعالية). ولهذا كان دور العقل أساساً في الوصول إلى طور الكشف، فالغزالي يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، وما لا يقضى به يجب الاحتراز منه والابتعاد عنه، فلا بد لكي نسلك طريق التصوف، أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا

اشتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلّقاً في الفضاء العريض الواسع ، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية ، وليس خروجاً على العقل ، فكما أن الحس لا يجد كماله إلا في العقل النظري ، فإن العقل النظري لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالى . فالكشف الذي شفي الغزالي به من شكه السفسطائي الشامل ، كان مصطبغاً بالصبغة العقلية الفلسفية ، لهذا كان الكشف برهاناً ، ولكنه ليس برهاناً محرراً بنظم الأدلة النظرية ، إنه برهان كشفي جواني ، يتمرأى على مرآة النفس الصافية بعد طول عناقها للتأمل المجرد ، الذي يعنى الإصغاء إلى النداء الشفيف لروح الوجود . ومن ثم كان موروث هذا الكشف كونه دليلاً ، لأنه يؤدي إلى درجة من الفهم والافتناع والثقة التي تزول معها كل الشكوك ، ويعقبها الاطمئنان في أعماق النفس ، كذلك الاطمئنان الذي في العقل عندما يصل إلى إقامة براهينه في مسألة من المسائل ، فتذهب حيرته ، وتزول اضطراباته ، فهكذا يقين الكشف لا تستقيم معه شبهة خلط أو شك ، وهو نوع من الكشف الفلسفي النوراني ، الذي يعبر عن التجاوز العقلي لحد العقل النظري ، أو تعدى العقل بصورته البرهانية النظرية إلى نوع من العقلانية المتعالية السامية ، التي تسمو لتسبح في أنوار الألوهية . وبهذا يتحدد العقل الإنساني ، بما هو أنا منطقية ، في تناهيه ومحدوديته ، بحدود الظواهر الزمكانية ، بحيث يدل بمحدوديته هذه على أن وراءه عقلاً ضرورياً خالصاً ، يكون إدراكه شرطاً قبلياً لفاعلية العقل النظري في العالم الظواهرى ، ومنه يتحقق الفهم والإدراك الحقيقيين ، كما ينشرح صدر الإنسان بغلبة نور الثقة واليقين الكشفي عليه ، ويذهب الشك ، فيصل بدوره للعلم اليقيني ، بأداة الاستبصار المتعالية التي تحكم معقولات العقل النظري وتحدد أفاقه وغاية ما يمكنه الوصول إليه من علوم ومعارف . إن هذه العقلانية الجديدة التي أثبت الغزالي وجودها عقلياً وشرعياً ، إنما هي عقلانية نورانية متعالية فوق عقلانية العقل الأنساني ،

من حيث كونه عقلاً نظرياً أو أنا منطقية،، وهنا تصوير الميتافيزيقا في تعبيرات المنقذ، تعبيراً حياً عن المجاوزة، مجاوزة العقل للذاتية المنطقية التي ترتبط بالموجود، إلى الذاتية المتعالية التي تحقق معجزة الإنصات لنداء الوجود، لتحقيق في النهاية فهم الوجود، بما هو نور، أو بما هو (نور على نور) بقوله تعالى في آية النور الكريمة. ومما يدل دلالة قاطعة على ارتباط التجربة الغزالية في المنقذ بالفحوى العقلانية، التي هي امتداد لروح رؤيته على طول كتاباته الفلسفية، أن الغزالي لم ينكر المنهجية الفلسفية على الإطلاق، فقد اعتمد بآليات التفكير الفلسفي وعلى رأسها المنطق والرياضيات، ورغم نقده لرؤية (ابن سينا ومعه الفارابي) فقد فرق الرجل في المجال الفلسفي بين نقد المذاهب والارتباط بالمنهج، فنقد أو دحض آراء بعض الفلاسفة، وبيان أغاليط المذاهب، لا يعصف بالمنهجية الفلسفية كلية. ومن هنا أكد الغزالي، حتى في المنقذ، ضرورة الأخذ بالمنطق واعتباره من المواد الرئيسية في مناهج المسلمين الدراسية، لأن المنطق هو آلة الفكر، ولكي يستقيم الفكر، لابد وأن يكون منطقياً، ومن ثم لابد من تعلم قواعد المنطق وأصوله لكي يستقيم العقل فكرياً، والغزالي يقول في المنقذ: "إن من أقسام الفلسفة العلوم الرياضية والمنطقية وهذه لا سبيل إلى مجادعتها بعد فهمها ومعرفتها، وإن ترتبت عليها بعض الآفات فمن بعض الجهلاء. أما الرياضيات فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شئ منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية. وأما المنطقيات: فلا يتعلق شئ منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر..."⁽¹⁷⁶⁾، ويلح الغزالي في المنقذ على سعيه الدؤوب لترسيخ دراسة المنطق والرياضيات بقوله: "إن الذي يترك المنطق لأن بعض الذين يقولون

بها فلاسفة ضالون ومبطلون إنما يقع في محذور كبير، لأن بعض هؤلاء الفلاسفة قد استدلوا بكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، فهل يترك القرآن والحديث لأن هؤلاء استدلوا بهما؟!، وهي عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق، والعقل يقتدى بقول أمير المؤمنين على ابن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال، بل أعرف الحق تعرف أهله...⁽¹⁷⁷⁾.

هكذا ينتهي الغزالي إلى تأكيد دور العقل بتحديد دائرة يقينه، وينتهي في تصوره لهذا الدور إلى أن اليقين الكامل لا بد وأن يتطلب العلو إلى المدرج الأعلى للعقل، وهو العقل المتعالي، الذي يضئ ولا يضاء، يكشف ولا ينكشف لأنه نور في ذاته، شئ في ذاته، لا يعرف إلا بفعاله وظواهره التي تنجلي على مرآة البصيرة الإنسانية، أو الحدس الباطن، بما هو الأنا المتعالية (الوحدة العليا للعقل الإنساني)، وشرط تحقيق المعرفة اليقينية. وبهذا يحقق الغزالي تكاملية المعرفة الإنسانية التي تحققها تكاملية مؤلفاته، انطلاقاً من معيار العلم والتهافت والمعارف العقلية إلى المنقذ والإحياء ومشكاة الأنوار.

ومما يدعم وجهة نظرنا لفكر الغزالي كما بسطناه خلال البحث أن المنهج العلمي ذاته يقوم أصلاً على النسبية، ومن ثم فهو لا يستبعد المطلق والمتعالي من مجال المعرفة إلا بإعلان عجزه عن إدراكه. وإذا كان العقل النظري يتعلق بكل ما هو نسبي زمكاني، فهو لا بد وأن يكون محدوداً بهذه الحدود النسبية، ومن ثم فلا يستبعد وجود ما هو متعال، لأن الشيء لا يحد نفسه، لأنه لا بد وأن يحده غيره، ولا بد لهذا الغير بما هو حد له، أن يكون شرطاً جوهرياً في تحققه، ولما كان العقل النظري نسبياً، فهو محدود بما هو غيره، أي بما هو لا نسبي، أي المطلق والمتعالي وهنا يصير المتعالي شرطاً في تحقق نسبية العقل النظري بما يحمله من قوانين تحدد هويته. وهذا هو عين ما يقوله الغزالي في اكتشافه للأنا المتعالية

باعتبارها حداً للأنا المنطقية وشرطاً ضرورياً لتحقيقها. وهكذا تكون نسبية العلم ونسبية العقل النظري اعترافاً ضمناً بوجود البعد المتعالي لهما وبصفة عامة بوجود المطلق. وليس عجيباً أن يقرر هاملتون الفيلسوف الإنجليزي بعد الغزالي بقرون أن المعرفة البشرية نسبية سواء من حيث كونها تقوم بين حدين يجمع بينهما في الحكم أو تقوم بين ذات عارفة وموضوع معروف، وهي كلها "نسب" إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة، فإنه يقرر أنه لا بد من الاعتراف بالمطلق أو بالمتعالي لأن أي موضوع معروف من حيث أنه "مشروط"، فلا بد وأن يكون مردوداً إلى "لا مشروط"، وهذا ينطبق على الوجود والمعرفة، فلا بد من إثبات بعد مطلق أو متعال بالنسبة لمعرفتنا النظرية المحدودة والنسبية يكون شرطاً لها غير مشروط⁽¹⁷⁸⁾. ومن ناحية أخرى فإن هربرت سبنسر يرى استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة لأن كل فعل من أفعال العقل لا يمكن أن يكون واضحاً إلا بتوافر عناصر ثلاثة هي التمايز والتشابه والعلاقة، وهو ما ينتهي معه إلى القول بأن النسبي لا يمكن تصويره إلا إذا تصورنا وجود علاقة بينه وبين آخر غير نسبي، أي المتعال أو المطلق. وعليه استدل سبنسر على أن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن الوجود المطلق، هي بعينها التي توجب علينا التسليم بوجوده، بل والتسليم بأن هناك حداً أعلى لمعرفتنا يكون شرطاً لتحقيقها، بينما يكون هو في ذاته غير مشروط⁽¹⁷⁹⁾. وهذه دلالات على الطريق تومئ بحقيقة ما فصلناه في داخل هذا البحث من انتقال التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية في صورة تعبر عن تكاملية المضمون العقلي والصوفي في تجربة الغزالي بما يعني أن الكشف الصوفي هو الحد الضروري الأعلى لرؤى الأنا المنطقية التي هي في ذاتها مشروطة بشروطه من حيث كونه أنا متعالية. وفي الواقع فإن ما لا نستطيع فهمه، إنما هو إثبات ضمني لكونه موجوداً، ذلك أنه يستحيل علينا أصلاً تصور أنه ليس هناك

موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له، وبالتالي فكما أن آيات الكون الظاهرية تدل بذاتها على وجود الله تعالى، فإن معارف العقل النظرية إنما هي ظاهرات تدل في ذاتها على وجود الأنا المتعالية أو العقل المتعالي كشيء في ذاته، أو كنور يضيء ولا يضاء كما بينا خلال هذا البحث.

تم بحمد الله تعالى وفضله

الهوامش

¹ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م، ص 319، المباحثات: نشره د. عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط3، 1978م، ص 133 وما بعدها، قارن فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، في جزئين، طبعة حيدر آباد 1945م، ج 2، ص 353.

² - الغزالي: محك النظر (في المنطق) ضبطه وصححه محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت - لبنان، 1966، ص 26 وما بعدها، قارن أيضاً ص 57 وما بعدها.

³ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق و تقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب (15)، دار المعارف بمصر، ط6، بدون تاريخ، ص 182.

⁴ - الغزالي: معيار العلم (في فن المنطق)، تحقيق محيي الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937، ص 122، الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م، ص 201 وما بعدها. حيث يقول المحاسبى معبراً عن معانى العقل: "أما ما هو المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق... وإنما عرضهم الله إياها بالعقل منه، فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من

عباده، وأقام به على البالغين الحجة... فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، ولا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره..."⁵ — الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص 201، الغزالي: محك النظر، ص 26 وما بعدها.

⁶ — السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1324هـ.
⁷ — Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial referance to this religious experience and opinions, journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Edinburgh univ. press, 1963

= عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972.

د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، 1965م، محمد رضا: الغزالي حياته و مصنفاته، القاهرة 1924م، عبد الدائم البقرى: اعترافات الغزالي أو كيف أرخ الغزالي لنفسه، مصر 1943م.

⁸ — الغزالي: المنقذ من الضلال، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، منشورات محمد على بيضون، وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط 1994م، مجموعة رقم 7 ص ص 64-59.

⁹ — المصدر السابق: ص 32 وما بعدها.

= CF. Mustafa Mahmoud Abu sway: Al – Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara , Kula lumpur, 1996 , p. 81

¹⁰ — المصدر السابق: ص 62 وما بعدها، قارن ص 56 وما بعدها.

¹¹ – Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

وهو يذكر أن البعض لم يكن دقيقاً في رؤيته لهذا الموقف، لأنه افتقد الرجوع إلى كتاب المنقذ ذاته ودراسته هذا أولاً، وثانياً رؤيته المنهجية لأحداث الشك التي وقعت للغزالي وأربكته في أزمتة الثانية، مع أنها قد حدثت في شبابه كما ذكر أن نكيمورا أحد المتخصصين في الغزالي سهل الأمر مما لا يؤدي إلى أى التباس في الفهم.

¹² – راجع مثلاً د. عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالي، ط 2 الكويت 1977م.

¹³ – الغزالي: ميزان العمل، ط القاهرة 1926م، ص 216.

¹⁴ – قارن ميزان العمل، معيار العلم، تهافت الفلاسفة، ثم انظر معارج القدس والمقصد الأسنى والمنقذ من الضلال، وفيها تبدو مراجعة الغزالي لما سبق أن كتبه، فيجدد روح القضايا ويعيد فهم ما قال وأثبت، فبعد اهتدائه للكشف الصوفي ألف معارج القدس والمقصد الأسنى بعد المنقذ، وبرغم قوله أن العقل ليس له مجال في مسائل ما وراء الطبيعة، أكثر من إثبات ذات الرسل، والنظر في دليل المعجزة، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية، راجع المقصد الأسنى ص 37 (من ط القاهرة 1926) فهل ينقض الغزالي ما قاله بالأمس، كلا والدليل على ذلك أنه عندما تحدث عن هذه النظرة العقلية بين مسائل كشفية حدسية خاصة بالمعينة القلبية، وليست نتاجاً للعقل وضح في الكتاب صلة الكشف بالعقل، فقال: "إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شئ، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى في مسألة ما، فيسغفه الوحي والإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها وهنا يستطيع أن يشد أزر الوحي والإلهام بما يملكه من فنون الأدلة الفكرية، وتارة أخرى لا يدرك وجه الحكمة، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه

وبين ما يدرك وجه استحالته" فالرجل لا يستغنى عن العقل، بل يجعله كلما أمكن شارحاً للإلهام والكشف، قارن أيضاً معارج القدس.

¹⁵ — راجع ابن طفيل: حى ابن يقظان، قدم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة بالمغرب، ط 5، 1992م ص ص 113 – 116، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ج 4، ص 132، د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالي ص ص 18 – 42، قارن د. عابد الجابري: مقدمة فصل المقال لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية 1997م ص 21 وص 40.

= and also see for example, Macdonald "The life of Al - Ghazali" journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, and Maccarthy, "Freedom and fulfillment", An Annotated translation of Al –Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevent works of Al – Ghazali, Boston, Twanye publishers, 1980.

¹⁶ — د. عابد الجابري: مقدمة فصل المقال لابن رشد، والواقع إن رأى الجابري عن تهافت الغزالي لا يخرج عن دأبه الدائم في وصمه للفكر الإسلامى في المشرق بالجمود والتعسف واللاعلمية والمعاداة للحرية، ولغيباب وعى الرجل الحضارى نجده يرد الفكر المشرقى خاصة عند الغزالي إلى الأفكار الهرمسية والغنوصية القديمة متناسياً التشابه الظاهرى بين النصوص، وغافلاً عن ظاهرة التشكل الكاذب (pseduomorphism) بين الحضارات، وهذا لتحقيق مقولته الكلية القبلية التي قيدت كل رؤاه الفكرية، وأعنى بها القطيعة المعرفية أو الأبستمولوجية المطلقة، فلا بد أن يكون هناك قطيعة معرفية مطلقة بين المشرق والمغرب، حتى يصير المشرق — على حد فهمه — علامة على نكوص الأمة، إذ يقوم في نظره على عقل غنوصى في أفكاره، فيضحى بالعقل الذي عليه بناء الحضارة في سبيل المعرفة الأخروية، التي لا تقيم علماً، ومن ثم يصبح المشرق كما قلت أداة

للنكوص بل والتبعية، وعندئذ يصير المغرب ومثاله ابن رشد، علامة على نهوض الأمة لأن فكره يقوم على منهجية العقل البرهاني الذي عليه قيام النهضة ومثاله أوروبا التي نهضت ابتداءً من الأندلس في المغرب الإسلامي، ونسى أن ابن رشد نشأ في طور انهيار الحضارة الإسلامية، أعنى في طور مدنيته، وارتد إلى مفهوم العقل بمعناه الأرسطي، ضارباً بما توصل إليه الغزالي من منظومة العقل عرض الحائط، وهى المنظومة التي تبدأ بالآنا الحسية فالآنا المنطقية، وهو ما فجر ينابيع النهضة في شريان العقل الأوربي الذي أصابه الخمول والكسل. وحكم الجابري لا يقوم على أدلة عقلية مقنعة وواضحة، وإنما يقوم على القصور والتجنى الذي لا يمكن تبريره، فالرجل دجماطيقى النزعة، نقل مقولة القطيعة المعرفية المطلقة عن (باشلار) بمنطقه المتعسف، وطبقها على رؤاه الخاصة، فجاءت تلك الرؤى في كثير من الأحيان مفككة الأوصال لا تستقيم على روابط حقيقية، وإن كانت تبدو للقراءة الأولى مرتبطة بشئ من الاتساق المنطقي. راجع د. عابد الجابري: نقد العقل العربي، التكوين م 1، البنية م 2، دراسات الوحدة العربية ط 5 بيروت 1991م، ط 4 بيروت 1994م على التوالي.

¹⁷ — هو تعبير عبد الغافر الفارسي معاصر الإمام الغزالي، راجع السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 209.

= CF. Also Abu sway, Ibid, p. 90.

¹⁸ — راجع الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 48، وقد علق الشهرستاني في كتابه الملل والنحل على مذهب التعليم والمسمى بالباطنية، بأنه عقيدة فرقة تنسب نفسها إلى إسماعيل ابن جعفر الصادق، وقد ظهر هذا المذهب في بدايته في شكل ديني خالص، حيث قرر أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شرع تأويلاً، وعرف بأسماء عديدة مثل القرامطة والمزدكية والملحدة، وقالوا عن الله تعالى: "إنما لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل..." — تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً — وإذا كان منشأ هذه الفكرة دينياً، إلا أنها نحت بعد ذلك منحى سياسياً واضحاً، بإشاعتها

فكرة الإمام المعصوم، مما دفع نظام الملك إلى الاستعانة بالغزالي للرد عليها، لما رأى خطرها على الخلافة. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، في مجلدين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1979م، ط 2، ص 191، راجع الغزالي، المنقذ من الضلال، هامش 1، ص 48.

¹⁹ - ابن كثير: البداية والنهاية، في 14 جزء، ط 12، القاهرة 1932م، ص 148 وما بعدها (وصف سنوات 484 هـ إلى 488 هـ).

²⁰ - Macdonald "The life of Al - Ghazali" p. 92.

²¹ - Maccarthy, "Freedom and fulfillment", p. 30 and etc...,

= قارن د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت 1995م، ص 405 (حيث يصدق على حقيقة دلالة كتاب المنقذ).

= and CF. , Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris 1958, and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

= and also Campamini, M. Al - Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19, pp. 258 - 294

(وهو يناقش حياة الغزالي بشئ من التفصيل)

= and also Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , jounal of the American oriental society 1963 v. 21, pp 46 - 59

(وهو يفسر ما يدعوه وات بالأزمة الحضارية كأساس وخلفية لتحول الأمام الغزالي)

²²— Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , p. 140.

²³— Margaret Smith: Al- Ghazali , the mystic, London , Luzac, 1944 , p. 23.

²⁴— Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , p. 49.

²⁵— عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 494 وما بعدها، وهو يشير نقلاً عن أحد الدوريات الطبية (A text book of the practice of medicine, ed. By F.W. price, Oxford, London 1947) إلى أن الكنز أو الغنظ هبوط في قوى الجسم والعقل ينتج عنه اضطراب نفسى يتسم بالقلق، ويرده إلى العوامل الوراثية، وبأنه يظهر على إثر صدمة نفسية.

²⁶— Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

²⁷— ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 144 (أحداث 486 هـ).

²⁸— راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة 1949م، ج 2، ص 157 وما بعدها (رقم 145).

²⁹— المصدر السابق: (رقم 140).

³⁰— المصدر السابق: (رقم 217)، وقارن ابن كثير: البداية والنهاية،

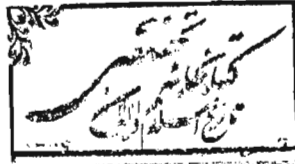
ج 11 ص 229 وما بعدها (أحداث عام 334 هـ).

³¹— المصدر السابق: (رقم 290).

³²— المصدر السابق: ج 4، (رقم 604)، ويتحدث ابن خلكان

كذلك عن شقيق البلخي الذي تنازل عن ممتلكاته وأخذ نفسه بالسعى للمعرفة، راجع ج 2 رقم 276، كما ذكر أحمد الغزالي الأخ الأصغر لأبى حامد في الجزء الأول تحت رقم 37، راجع في كل ما تقدم بخصوص الصوفية المذكورين في المتن: الغزالي، المنقذ ص 57 وما بعدها (المتن والهامش).

- ³³ - راجع السبكي: المصدر السابق، ج 6، ص 195، حيث أن معلم الغزالي في جرجان كان أبو نصر الإسماعيلي واسمه الكامل هو محمد ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 405 هـ، 1014م، والأستاذ الفعلي هو إسماعيل ابن مسعدة ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 477 هـ، 1087م، قارن محمد رضا: الغزالي حياته وصفاته ص 6.
- ³⁴ - د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 20، السبكي: المصدر السابق، ج 6، ص 196، حيث ذكر أن العلامة الجويني إمام الحرمين، كان يطلق على الغزالي محيط المعرفة.
- ³⁵ - راجع الغزالي: المنقذ (الطبعة المذكورة آنفاً)، ص ص 59 - 64.
- ³⁶ - المصدر السابق: ص 58
- ³⁷ - المصدر السابق: الموضع السابق.
- ³⁸ - المصدر السابق: ص 71، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، ص 56.
- ³⁹ - المصدر السابق: ص 25 وما بعدها.
- ⁴⁰ - المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.
- ⁴¹ - Ref. Macdonald "The life of Al - Ghazali" p. 92.
- ⁴² - د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م، ص ص 69-85.
- ⁴³ - راجع فيكتور شلحت اليسوعي: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالي، المطبعة الكاثوليكية، لبنان 1959م، ص 26 وما بعدها.
- ⁴⁴ - الغزالي: المنقذ، ص 30.
- ⁴⁵ - الغزالي: إحياء علوم الدين، في خمسة أجزاء، تقديم د. عامر النجار، تحقيق محمد عبد الملك الزغبى، دار المنار ومكتبة فياض، القاهرة، بدون تاريخ، ج 1، ص 159.
- ⁴⁶ - الغزالي: المنقذ ص 42.
- ⁴⁷ - المصدر السابق: ص 34.



- ⁴⁸- المصدر السابق: ص 25.
⁴⁹- المصدر السابق: ص 71.
⁵⁰- فيكتور شلحت اليسوعى: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالي، ص 27 نقلاً عن:

Bouygés, M., sur publications relatives à Al Chazali, in mélange, M.S.I,t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922.

- ⁵¹- الغزالي: المنقذ، ص 48.
⁵²- المصدر السابق: ص 66.
⁵³- المصدر السابق: الموضع السابق.
⁵⁴- المصدر السابق: الموضع السابق.
⁵⁵- د. سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، بدون تاريخ، ص 96 حيث يرى أن الكشف الصوفي يعبر عن المقام الذي لا وجود فيه لأي حجاب بين الله تعالى وقلب الصوفي، وفيه ينكشف كل شئ في الأرض والسماء لعين قلبه، حيث تتفجر المعرفة على نحو كشفي داخلي في صورة البصيرة والتجليات الوجدانية التي تزال عنها الحجب كما قال كارادفو في كتابه الغزالي الذي ترجمه عادل زعيتر للعربية وطبعته المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت 1984م، ص 183 وما بعدها، غير أننا نلاحظ أن الغزالي يتكلم عن نور إلهي أعاد له الثقة في العقل.
⁵⁶- الغزالي: أحياء علوم الدين، ج 5، ص 30.
⁵⁷- المصدر السابق: ج 4، ص 574.
⁵⁸- المصدر السابق: الموضع السابق، راجع في معنى المجاوزة مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، راجعه د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة القاهرة 1974.
⁵⁹- الغزالي: معيار العلم، ص 142.

⁶⁰ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص 319 ومل بعدها، قارن ابن سينا: كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات) تحقيق الأب قنواتي، محمد يوسف موسى، راجعه د. إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960م، ص 281، وأيضاً الإلهيات ج 1، المقالة الأولى (فصل في الدلالة على الوجود والشئ وأقسامهما)، طبعة حجر طهران، ص 26 وما بعدها، وأيضاً الإلهيات تحقيق آية الله حسن زاده الآملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ط 1، قم إيران، 1418 هـ / ص 39 وما بعدها، حيث يقول ابن سينا: "إن الوجود، والشئ، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، وليس الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، فإنه كما في باب التصديقات مبادئ أولية يقع التصديق بها لذواتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها..."، ابن سينا كتاب الشفاء، القسم السادس (النفس) بتحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 225 وما بعدها، (النفس) من كتاب الشفاء، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1982م، ص 251، راجع أيضاً د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر 1976، ط 3، ط 1 1976، ص 146 وما بعدها.

⁶¹ الدور الفلسفي: (vicious circle) هو تعريف شئ أو البرهنة عليه بشئ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول، ويقول الجرجاني في تعريفاته (مادة الدور)، أن الدور يعني "توقف الشئ على ما يتوقف عليه... والفرق بين الدور وبين تعريف الشئ بنفسه هو أن الدور يلزم تقدمه عليها إن كان صريحاً، كما يتوقف أ على ب، أو إن كان دوراً مضمرًا فيتوقف عليه بمراتب، كما يتوقف أ على ب، وب على ج، وج على أ، وفي تعريف الشئ بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة"، الجرجاني: تعريفات، ط مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1938م ص 94، راجع أيضاً د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول دار

الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1971م ص 566، حيث يقول: "الدور في اللغة عود الشئ إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر"

⁶² ابن سينا: لباب الإشارات، شرح فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، ط 1، 1986 م، ص 116.

⁶³ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص 319، كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، طبعة القاهرة 1960 م، ص 281، حيث يصوغ ابن سينا الدليل كما يلي: "لو خلق الإنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لا يمسها ولا تماس، ولم يسمع صوتاً... وجهل وجود أعضائه، ويعلم وجود انيته شيئاً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب".

⁶⁴ المصدر السابق: الموضع السابق.

⁶⁵ ديكرات: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو لامصرية بالقاهرة، بدون تاريخ، التأمل الثاني، ص 94، ونفس الكتاب تحت عنوان "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 3، 1982م، ص 70.

⁶⁶ ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م، ص 161، وجدير بالذكر هنا، أن ديكرات دون شك قد اطلع على شرح معنى الجوهر العقلي، بصورة أوضح، كما هي عند الرازي، في كتابه المباحث المشرقية، لأن هذا الشرح يرتبط بالاعتراضات والردود على هذا التحديد القائم على المطابقة بين

وجود العقل وماهيته، وهذا الاعتراضات والردود ذاتها تكررت بعينها في فلسفة ديكارت، مما يدل من جديد على أن ديكارت تبني مذهب ابن سينا ابتداءً من الشك حتى إثبات تعيين الأنا المنطقية (النفس من حيث كونها قائمة على مبادئ منطقية كالهوية وعدم التناقض) ومغايرتها للجوهر المادي، بعد أن خلط بين مذهبي ابن سينا والغزالي، وهو ما أكدّه المستشرق الإيطالي (فولارني) وكذلك الأستاذ (تيكر) بجامعة كمبريدج، كما ألمح إلى ذلك د. محمد سعيد الشيخ في كتابه

Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic philosophy , the Octagon Press London, 1982, p. 77. and ref. Also, W. kneale: The development of logic, London , Oxford, 1961, p. 320

وراجع أيضاً سلفادور غومت نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة عثمان الكعاك، الدار التونسية للنشر 1977م، راجع مثلاً ص 97، د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية ط 2 1981م، فعلاقة ديكارت بالغزالي وابن سينا لم تعد مجهولة، فالدراسات الحديثة تؤكد نقل ديكارت عن الغزالي وابن سينا حرفياً، كما أن العلاقة بين الغزالي وكانط ليست بعيدة عن ذلك وهو أمر يحتاج إلى دراسة تفصيلية وعميقة، تظهر العلاقة الحقيقية بين كانط والغزالي، والذي يكاد يكون نقد العقل الخالص أو المجرد عند كانط مؤسساً على نفس التحليلات والقضايا التي قام عليها تهافت الفلاسفة عند الغزالي، والفرق هو إعادة كانط تركيب القضايا بالمصطلحات الحديثة.

=Ref. S. Körner: Kant, Ch. 5, the source of the ideas of pure reason and absolute metaphysical indgement pp. 106 – 120

وراجع أيضاً د. محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، بدون تاريخ ص 106، وله يرجع الفضل في نحت مصطلحات الأنا المنطقية والحسية والمتعالية في التعبير عن أطوار العقل.

⁶⁷ راجع النص الذي يشير إليه هامش 61 من هذا البحث نقلاً عن لباب الإشارات لابن سينا بشرح فخر الدين الرازي ص 100.

⁶⁸ كانت: نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، لبنان، بدون تاريخ ص 100.

= and Kant: An commentary to Kant's critique of pure reason, by Kemp Smith, Edi., 2, Macmillan Press, London and M. S. A., 1979, p. 208 (Ch. Deduction of the pure concepts of the understanding)

قارن أيضاً د. عبد الرحمن بدوي: إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1977م ص 217.

= Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic philosophy , p. 114 ... etc.

⁶⁹ ابن سينا: التعليقات، ص 79.

⁷⁰ ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة قم بإيران، ص 40 وما

بعدها.

⁷¹ المصدر السابق: ص 41.

⁷² فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط

2، 1411 هـ، ج 1، ص 373 وما بعدها.

⁷³ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثاني) ص 245.

⁷⁴ المصدر السابق: ص 332، قارن ص 320 وشرح الطوسي للنص،

ابن سينا، المباحثات ص 133، الغزالي: معيار العلم، ص 152.

⁷⁵ ابن سينا: التعليقات، ص 132.

⁷⁶ المصدر السابق: الموضع السابق وما بعده.

- ⁷⁷- المصدر السابق: ص 148.
- ⁷⁸- الفارابي: عيون المسائل (في ثمانية رسائل للفارابي)، مطبعة السعادة بمصر، ط 1، 1907، ص 23.
- ⁷⁹- ابن سينا: التعليقات، ص 150.
- ⁸⁰- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات) ط 3، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 4.
- ⁸¹- فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط 2، ج 1، ص 32.
- ⁸²- ابن سينا: كتاب النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، دار الآفاق ببيروت، 1985م، ص 272.
- ⁸³- ابن سينا: التعليقات، ص 77.
- ⁸⁴- المصدر السابق: ص 70.
- ⁸⁵- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبر نصرى نادر، دار المشرق ببيروت، ط 5، بدون تاريخ، ص 49.
- ⁸⁶- ابن سينا: التعليقات، ص 62.
- ⁸⁷- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص 55.
- ⁸⁸- ابن سينا: النجاة، ص 265.
- ⁸⁹- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م، ص ص 31 - 32، وفي المذهب السينوي، راجع ص ص 9 - 35.
- ⁹⁰- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص 257.
- ⁹¹- ابن سينا: النجاة، ص 255.
- ⁹²- ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 2، 1980م، ص 19 وما بعدها.

⁹³ راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، ص ص 27 - 35.

⁹⁴ ابن سينا: التعليقات، ص 45.

⁹⁵ المصدر السابق: ص 39، ابن سينا: النجاة، ص 291.

⁹⁶ ابن سينا: عيون الحكمة، ص 27.

⁹⁷ راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازي، ص 23 وما بعدها، قارن ابن سينا: النجاة ص 290، فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية ج 1 (طبعة قم بإيران)، ص 124 وما بعدها.

⁹⁸ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46، ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة طهران، ج 1، مقالة 1، فصل 4، ابن سينا: النجاة، (الإلهيات) ص ص 261 - 276، قارن: د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ببيروت، 1974م، ص ص 204 - 206، د. سامي نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، ج 1، ط 2، القاهرة 1983، ص ص 219 - 222.

⁹⁹ ابن سينا: النجاة، ص 115.

¹⁰⁰ فخر الدين الرازي: المباحث الشرقية ج 1 (طبعة قم بإيران)، ص 655.

¹⁰¹ - د. عبد الرحمن بدوي: إمانويل كنت ص 193، كانط: نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبه، ص 64، حيث يترجم هذا النص كما يلي: "الزمان ليس أفهوماً إمبيرياً مشتقاً من أى تجربة، ذلك أن المعية شأنها شأن التتالي لا تدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أن شيئاً يوجد مع شئ آخر في زمن واحد (معاً)، أو في أزمنة مختلفة (لعي التوالى)".

= and Kant: A critique of pure reason , p. 123.

- ¹⁰² - الغزالي: معيار العلم، ص ص 129 - 142، محك النظر: ص 64، حيث يقول الغزالي: "... إن جميع قضايا الوهم (الخيال) ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات، فحيلة العقل في أن يثق بكذبه وبقضاياه مهما نظر فيغير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها..."
- ¹⁰³ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 182، قارن هامش 3 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.
- ¹⁰⁴ - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 28.
- ¹⁰⁵ - المصدر السابق: ص 26، قارن الغزالي: محك النظر: ص 65.
- ¹⁰⁶ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ص 239 - 240.
- ¹⁰⁷ - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 26، قارن الغزالي: محك النظر: ص ص 76 - 77، حيث يقول الغزالي: "ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتياً..."
- ¹⁰⁸ - المصدر السابق: الموضع السابق.
- ¹⁰⁹ - الغزالي: محك النظر: ص 29 وما بعدها.
- ¹¹⁰ - الغزالي: معيار العلم، ص 59، قارن محك النظر: ص 59.
- ¹¹¹ - الغزالي: محك النظر: ص 113.
- ¹¹² - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 239.
- ¹¹³ - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 27 وما بعدها، وقارن محك النظر ص 59.
- ¹¹⁴ - الغزالي: معيار العلم، ص 142.
- ¹¹⁵ - الغزالي: محك النظر، ص 59 وما بعدها، (الفصل الثاني - مدارك اليقين).

- 116 - المصدر السابق: ص 60 وما بعدها.
- 117 - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 238 وما بعدها.
- 118 - الغزالي: معيار العلم، ص 122.
- 119 - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 238 وما بعدها.
- 120 - المصدر السابق: ص 245.
- 121 - المصدر السابق: ص 247.
- 122 - المصدر السابق: الموضع السابق.
- 123 - الغزالي: معيار العلم، ص 142.
- 124 - الغزالي: المضمون الصغير (في مجموعة رسائل الإمام الغزالي في سبعة أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م) ص 121 وما بعدها.
- 125 - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 240 وما بعدها.
- 126 - المصدر السابق: ص 245، محك النظر: ص 59 وما بعدها.
- 127 - يجب أن نذكر هنا أن ابن سينا وغيره من الحتميين القائلين باللزوم أو التساوق الضروري في الطبيعة، لم ينكروا المعجزات، ولا القدرة الإلهية، وإنما كان هدفهم إبعاد الصدفة عن العلوم الطبيعية، والبرهنة من خلال الحتمية على المعجزات بطريق غير مباشر. والغزالي لم ينكر وجهة نظرهم في المعجزات كلية، لكنه أخذ عليهم أنهم عالجوا الموضوع بشكل جزئي عندما تناولوا دور المعجزات في تأسيس الطبيعي، حيث فسروا بعض قوانين الطبيعة تفسيراً سيكولوجياً. ولكن رؤية الغزالي النقدية للحتمية لم تكن إلا مقدمة لوضع نظريته الجديدة في تفسير قوانين الطبيعة على ضوء الاحتمال، وهكذا يؤسس الغزالي نظرية الاحتمال انطلاقاً من المعجزة بالاعتماد على فكرتي مجرى العادة في الطبيعة، وما يتعلق بها بالاعتقاد في المعرفة.
- 128 - راجع الغزالي: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، مكتبة الجندی، 1968م، ص 83 - 86

- 129 - راجع هيدجر: مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، ط 1، 1991م.
- 130 - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة مصطفى البابي الحلبي 1966م، ص 15.
- 131 - المصدر السابق: ص 16.
- 132 - راجع هامش 111 وما يتعلق به في المتن،
- 133 - الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 190، قارن، التهافت، ص 301.
- 134 - الغزالي: المصنوع الصغير، ص 121، حيث يقول الغزالي في اكتشافه للشئ في ذاته، أن: "التمييز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثاني بالزمان، كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث: بالحد والحقيقة، كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والرطوبة في جسم واحد، فإن المحل واحد والزمان، ولكن هذه المعاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع شيئاً واحداً، فإذا تصور أعراضاً مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى."، لاحظ أن الغزالي يؤكد أنه لا يوجد شئ مطلقاً لا يتميز عن غيره أياً كان التمييز بالزمان أو بالمكان أو بالذات. وهذا التمييز بين الشئ بذاته وبين التمييز الزمكاني الخاص بعالم الظواهر هو ما ارتبط في تاريخ الفكر عامة بكانط، لكن كانط فهم هذا التمييز عند الغزالي في المسألة الأولى من كتابه التهافت، حيث طبق ذلك على النقيضة الأولى في كتابه نقد العقل الخالص أو المحض، وأثبت كالغزالي أن الله والعالم والنفس أشياء في ذاتها، أي تتمايز بذاتها، وهذا التمايز هو الذي بنى حجر الزاوية لكتاب التهافت عند الغزالي، وكتاب النقد عند كانط، وكان هو الشرط الجوهرى لفهم مبدأ التمايز الذي أخذ به ليبنتز عن الغزالي، رغم أن الأول لم يكتشف مفهوم

- الشيء في ذاته، مع قوله بتفرد المونادات واختلافها التام فيما بينها، نقلاً
عن الأنوار المتفردة بذواتها عند الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار، راجع
كذلك في هذا الموضوع د. محمد ياسين عريبي: مواقف ومقاصد، ص 137.¹³⁵
— الغزالي: المنقذ، ص 28، راجع هامش 103، وما يتعلق به في المتن.¹³⁶
— المصدر السابق: الموضع السابق.¹³⁷
— المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. محمد ياسين عريبي:
مواقف ومقاصد، ص 56 وما بعدها.¹³⁸
— المصدر السابق: ص 29.¹³⁹
— المصدر السابق: الموضع السابق.¹⁴⁰
— الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 158 وما بعدها.¹⁴¹
— الغزالي: المنقذ، ص 28 وما بعدها، قارن د. محمد ياسين
عريبي: مواقف ومقاصد، مواضع متفرقة.¹⁴²
— المصدر السابق: ص 30.¹⁴³
— المصدر السابق: ص 66.¹⁴⁴
— الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 109.¹⁴⁵
— المصدر السابق: الموضع السابق.¹⁴⁶
— المصدر السابق: ص 162.¹⁴⁷
— الغزالي: المصنوع الصغير، ص 121 وما بعدها.¹⁴⁸
— الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 147.¹⁴⁹
— ابن سينا: التعليقات، ص 22.¹⁵⁰
— الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46.¹⁵¹
— راجع هامش 147، وما يتعلق به في المتن من دليل الغزالي على
وجود الشيء في ذاته.¹⁵²
— الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 162.¹⁵³
— الغزالي: المنقذ، ص 28، راجع ما سبق.¹⁵⁴
— المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.

- ¹⁵⁵ — راجع بخصوص المذهب السوفسطائي: د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية، ط 4، القاهرة 1969م، ص 165 وما بعدها.
- ¹⁵⁶ — الغزالي: المنقذ، ص 27 وما بعدها.
- ¹⁵⁷ — المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.
- ¹⁵⁸ — المصدر السابق: ص 29 وما بعدها، قارن د. زكريا بشير إمام: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991م، ص 263 وما بعدها.
- ¹⁵⁹ — المصدر السابق: ص 81.
- ¹⁶⁰ — المصدر السابق: ص 67.
- ¹⁶¹ — المصدر السابق: ص ص 31 - 61.
- ¹⁶² — المصدر السابق: ص 46.
- ¹⁶³ — الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 393.
- ¹⁶⁴ — المنقذ: ص 29.
- ¹⁶⁵ — المصدر السابق: الموضع السابق.
- ¹⁶⁶ — راجع الغزالي: القسطاس المستقيم، ص 43.
- ¹⁶⁷ — الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 2، ص 139، ج 3، ص ص 139 - 141، معارج القدس (مجموعة رسائل الغزالي: ص ص 64 - 65).
- ¹⁶⁸ — الغزالي: راجع مشكاة الأنوار، (في مجموعة رسائل الغزالي، في سبعة أجزاء)، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، 1994م، ص ص 3 - 36.
- ¹⁶⁹ — الغزالي: المنقذ، ص 29.
- ¹⁷⁰ — المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. زكريا بشير إمام، دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، ص 265 وما بعدها.
- ¹⁷¹ — المصدر السابق: ص 30.
- ¹⁷² — راجع هامش 167 وما يتعلق به في المتن، قارن الغزالي: معارج القدس، ص 64 وما بعدها.

- ¹⁷³ —د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط، ص ص 69-85.
- ¹⁷⁴ —راجع د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1959م، قارن د. عادل محمود بدر: فكرة التصوف عند السهروردي المقتول، من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة طنطا.
- ¹⁷⁵ —الغزالي: معيار العلم (منهج البرهان) ص 20.
- ¹⁷⁶ —الغزالي: المنقذ، ص ص 38-40.
- ¹⁷⁷ —المصدر السابق: ص 44 وما بعدها.
- ¹⁷⁸ —يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط5، بدون تاريخ، ص338، قارن إميل بوترو: العلم والإيمان، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص ص 205-206 حيث يرى أن العلم نفسه هو الذي يشير بإمكان تحقق المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية ذاتها، حيث تكون هذه المعرفة الأعلى شرطاً ضرورياً لتحقيق المعرفة العلمية المشروطة بها هي ذاتها. لأن ما هو نسبي لا يكون إلا مشروطاً، بل يكون شرطه كما قلنا يُظهر ولا يظهر، ينير ولا ينار.
- ¹⁷⁹ —المرجع السابق: ص358 وما بعدها.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات الغزالي:

- 1- المنقذ من الضلال: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي رقم (7). وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997م.
- 2- معيار العلم (في فن المنطق): تحقيق محيي الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937م.
- 3- تهافت الفلاسفة: تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب، رقم 15، ط 6، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.
- 4- محك النظر (في المنطق): ضبطه وصححه محمد بدر الدين النعسانى، دار النهضة الحديثة، بيروت - لبنان، 1966م.
- 5- ميزان العمل: طبعة القاهرة، 1926.
- 6- إحياء علوم الدين: تحقيق محمد عبد الملك الزغبى، تقديم د. عامر النجار، خمسة أجزاء، دار المنار، القاهرة، بدون تاريخ.
- 7- القسطاس المستقيم: قدم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، طبعة أولى، بيروت، 1959م.
- 8- المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى: مكتبة الجندى، القاهرة، 1968م.
- 9- المضمون به على غير أهله (الصغين): ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 10- مشكاة الأنوار: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 11- الاقتصاد في الاعتقاد: نشره مصطفى البابى الحلبي، مصر، 1966م.

ثانياً: المصادر العربية

- 1- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة 1949م.
- 2- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1958م، القسم الثالث (الطبيعيات)، ط 3، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.
- 3- ابن سينا: الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، حققه الأب قنواتي، د. محمد يوسف موسى، راجعه د. إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960م، الإلهيات، طبعة طهران، 1303 هـ، والإلهيات، تحقيق آية الله زاده الآملی، مركز التوزيع والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، قم إيران، 1418هـ، القسم السادس (النفوس من الطبيعيات) حققه الأب جورج قنواتي، سعيد زايد، راجعه د. إبراهيم مدكور، القاهرة، 1975م.
- 4- ابن سينا: المباحثات، نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه (أرسطو عند العرب)، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 3، 1973م.
- 5- ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- 6- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط 2، وكالة المطبوعات بالكويت، 1980م.
- 7- ابن سينا: الرسالة العرشية (في توحيده تعالى وصفاته)، (ضمن مجموعة رسائل لابن سينا)، ط 1، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1353م.
- 8- ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له، د. ماجد فخري، دار الآفاق، بيروت، 1985م.
- 9- ابن سينا: لباب الإشارات، شرح فخر الدين الرازى، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، ط 1، 1986م.
- 10- ابن كثير: البداية والنهاية، 14 جزء، القاهرة، 1932م.

المصادر والمراجع

- 11- ابن طفيل: حى بن يقظان، قدم له وحققه، د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 5، 1922م.
- 12- التهانوى (محمد على الفاروقى): كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفي عبد البديع ط 1، ط 2، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والتلارجمة والنشر، 1963م.
- 13- الجرجانى (على بن محمد): التعريفات، نشرة عيسى البابى الحلبي، مصر، 1938م.
- 14- الرازى (فخر الدين): المباحث الشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، في جزئين، ط 2، 1411هـ، طبعة حيدر آباد، في جزئين، 1945م.
- 15- الرازى (فخر الدين): شرح لباب الإشارات، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، بمصر، ط 1، 1986م.
- 16- السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1324هـ.
- 17- الطوسى (نصر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م.
- 18- المحاسبى (الحارث): العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م.
- 19- الفارابى (أبو نص): عيون المسائل، (في كتاب ثمانية رسائل)، مطبعة السعادة، بمصر، ط 1، 1907م.
- 20- الفارابى (أبو نص): آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ط 5، بدون تاريخ.
- 21- ديكارت (رينيه): التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974م.
- 22- كانط (إمانويل): نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، لبنان، بدون تاريخ.

- 23- ليبنتز (جوتفريد): المونادولوجيا، نقلها للعربية وعلق عليها د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة بالقاهرة، 1978م.
- 24- هيدجر (مارتن): مبدأ العلة، ترجمة د. نصير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2 بيروت، 1991م.
- 25- هيدجر (مارتن): ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة دار الثقافة، القاهرة، 1974م.

ثالثاً: المراجع العربية

- 1- إبراهيم بيومي مدكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 1، ط 3، ط 2، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983م.
- 2- إبراهيم بيومي مدكور (دكتور): معجم الفكر الإنساني (تصدير)، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- 3- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1996.
- 4- إقبال (محمد): تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م.
- 5- جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون، دار الشروق، ط 1، بيروت، 1987م.
- 6- جميل صليبا (دكتور): تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت، 1995م.
- 7- جميل صليبا (دكتور): المعجم الفلسفي، في جزئين، دار الكتاب اللبناني، ط 1، بيروت، 1971م.
- 8- زكريا بشير إمام (دكتور): دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991م.
- 9- زكي مبارك (دكتور): الأخلاق عند الغزالي، طبعة دار الشعب، القاهرة، 1970م.
- 10- سامي نصر لطف (دكتور): نماذج من فلاسفة الإسلاميين، ج 1، (حكماء المشرق الإسلامي)، ط 2، القاهرة، 1983م.
- 11- سلفادور غومت نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة عثمان الكعاك، الدار التونسية للنشر 1977، راجع مثلاً ص 97.

- 12- سليمان دنيا (دكتور): الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، 1965م.
- 13- سيد حسين نصر (دكتور): الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجي، بدون تاريخ.
- 14- عادل محمود بدر (دكتور): قدم العالم عند ابن سينا، وفخر الدين الرازي، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م.
- 15- عبد الرحمن بدوي (دكتور): مؤلفات الغزالي، ط 2، الكويت، 1977م.
- 16- عبد الرحمن بدوي (دكتور): أرسطو عند العرب، ط 3، وكالة المطبوعات بالكويت، 1978م.
- 17- عبد الرحمن بدوي (دكتور): إمانويل كنت، ط 1، وكالة المطبوعات بالكويت، 1977م.
- 18- عبد الرحمن بدوي (دكتور): ربيع الفكر اليوناني، ط 4، مكتبة النهضة المصرية، 1969م.
- 19- عبد الرحمن بدوي (دكتور): خريف الفكر اليوناني، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م.
- 20- عبد الرحمن بدوي (دكتور): موسوعة الفلسفة، في مجلدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984م.
- 21- عبد الدايم البقري: اعترافات الغزالي، أو كيف أرخ الغزالي لنفسه، مصر، 1943م.
- 22- عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.
- 23- على سامي النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط 3، دار المعارف بمصر، 1965م.
- 24- فيكتور شلحت: مقدمة كتاب الفسطاس المستقيم للغزالي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م.

- 25- فيصل بدير عون (دكتور): فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، ط 2، القاهرة، 1980م.
- 26- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيس، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، ط 3، بيروت، 1983م.
- 27- لويس غارديه وجورج قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله للعربية، د. صبحي الصالح، والأب فريد جبر، ج 1، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1967.
- 28- ماجد فخرى (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974م.
- 29- محمد عابد الجابري (دكتور): فصل المقال لابن رشد (المقدمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.
- 30- محمد عابد الجابري (دكتور): نقد العقل العربي، في ثلاث مجلدات، م 1 تكوين العقل العربي، ط 5 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، م 2 بنية العقل العربي، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.
- 31- محمد رضا: الغزالي، حياته ومصنفاته، القاهرة، 1924م.
- 32- محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
- 33- محمد علي أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1959م.
- 34- محمد ياسين عريبي (دكتور): مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1982م.
- 35- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط 5، بدون تاريخ.

رابعاً: المراجع الأجنبية

1– Abu sway Mustafa Mahmoud: Al – Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara, Kula lumpur, 1996

2– Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris urin 1958, and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

3 –Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion, jounal of the American oriental society vol. 21, 1963.

4 – M., Campamini,: Al – Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19

5–Maccarthy, "Freedom and fulfillment", An Annotated translation of Al – Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevent works of Al – Ghazali , Boston , Twanye publishers , 1980.

6 – Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial refernce to this religious experience and opinions , journal of American oriental studies ,vol. xx, (1899).

7 –Margaret Smith: Al- Ghazali, the mystic, London, Luzac, 1944.

المصادر والمراجع

8 –Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , Edinburgh univ. press, 1963.

9 –Paul , Edward (Ed., Chief): The Encyclopedia of Philosophy , 8 vol., Macmillan and free press.

10 –Saeed Sheikh: Islamic philosophy , the Octagon Press London , 1982.

11 –Sharif (M.M.): A History of Muslim Philosophy, atto. Harrassowitz Wiesbaden , Two vol., 1963.

۳۳

