مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الرابع والعشرون

1375 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2007 مسيحي

تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

فلسفة الغزالي

(450 ـ 505 هـ)

د. ضو محمّد بوني
كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة

من الشائع عند بعض الكتاب والمفكرين: أن الغزالي قد قضى على الفلسفة في الشرق الإسلامي، كما لاحظ المستشرق «مونك» وضعضع التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي. وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين وانصرف المفكرون في المغرب الإسلامي عن دراسة الطبيعة وما وراء الطبيعة، واتجهوا إلى العلوم العملية من أخلاق وسياسة... كما يقول المستشرق «دي بور»[1].

فهل لهذا الاتجاه ما يؤيده في فكر الغزالي؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن ننبه إلى قضية مهمة جديرة،

(1) قضية النزاع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، الناشر مكتبة الآداب بمصر/ ص112.

بالاعتبار وهو أنه من الخطأ أن نسند رأياً لشخص بمجرد أنه ذكره في مؤلف له، دون الأخذ في الاعتبار الظروف والملابسات التي أحاطت بالمؤلف، حين ألف هذا الكتاب، هل ألفه لنفسه، أو لغيره، وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألفه؟

إن تفكير الغزالي يجب أن ننظر إليه في جملته وأن لا نضرب بعض كتبه ببعض، وأن نلتزم الدقة في معرفة كتب الغزالي الحقيقية، إذ أن الرجل قد دست عليه كتب كثيرة ونسبت إليه آراء باطنية، خاصة في كتاب (مشكاة الأنوار) بل الأولى أن نبحث عن العناصر الثابتة في فكره قبل العزلة الصوفية وبعدها:

استوعب الغزالي في تجربته الثقافية كل المحصول الفكري للمتقدمين من فلاسفة ومتكلمين وأصوليين وصوفية، وعاصر كل الاتجاهات الكلامية والفلسفية والصوفية والباطنية، وبسبب تلك التجربة الغنية والتغيرات العميقة التي حصلت في حياته استطاع أن يضع منهجاً إسلامياً متكاملاً يقوم على ضرورة الجمع الواعي بين الدين والعقل بحيث لا يرى أحدهما ذاته إلا في مرآة الآخر، إن الوحي لا يخاطب إلاَّ العقل، وبانعدام العقل أو غيابه يفقد الوحي معناه.

إن كائناً بهذا القدر من السلطان لحقيق بأن يدعى نوراً كاشفاً، وأن يكون مكافئاً لنور الوحي الذي يتلقاه النبي من وراء الغيب، باعتبار أن الوحي نور يهدي الإنسان في ظلمات الوجود إلى ما يفوق قدرة العقل نفسه، فإذا كانا متكافئين، فمعناه أن لكل منهما دوراً غير دور الآخر، وكان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ومكملاً له. لهذا قال الغزالي: اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿15﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾[2].

(2) سورة المائدة، الآيتان، 15 و16.

لهذا حدد الغزالي أسباب وطرائق المعرفة، وفرق تفريق البصير بين اختصاص كل دائرة من دوائرها: فالحواس مصدر من مصادر المعرفة، ولكن في موارد دون موارد، ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بإحدى الحواس.

والعقل مصدر للمعرفة، ولكن في موارد دون موارد أيضاً، لو اتخذناه مصدراً وحيداً في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الوحي والدين[3].

ومن هنا تبرز قيمة وأصالة الغزالي وشمولية فكره. نرى هذا واضحاً من البداية إلى النهاية، نراه حين بين خطأ المتكلمين والفلاسفة في المعرفة لأنهم اعتمدوا على العقل وحده، كما نعا على الصوفية غيابهم على عقولهم وحواسهم في شطحاتهم وأباطليهم.

لقد بدأ الغزالي حياته على أساس عقلي منذ صباه، فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديدنه، حتى انحلت عنه عقدة التقليد وانكسرت عنه العقائد الموروثة على قرب عهده بالصبا كما يقول[4] والغزالي حين يسقط من البداية جانب التقليد والتلقين في مرحلته التحررية نحو المعرفة، يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر به كل فرد ـ ونادراً ما ينتبه إليه أحد ـ هذا الحدث يتصل بمحفوظات الأديان المختلفة وتلقيناتها، ويتساءل الغزالي هناك تساؤلاً فلسفياً: هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على التدين في أي شكل من أشكال العقائد؟ أم العقائد تؤخذ تلقيناً؟

لقد خامرت الغزالي الشكوك في المذاهب على اختلافها، والأديان على تباينها، وبان له أن أولاد اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على التهود، وأولاد النصارى إلاَّ على التنصر، وأولاد المسلمين إلاَّ على الإسلام، ومثلهم

---

(3) المنقد من الضلال لأبي خامد الغزالي، حققه وقدم له: جميل صليبا، كامل عياد ص86، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(4) المرجع السابق/ ص79.

المجوس. . يقتفي منهم المتأخر أثر المتقدم، منقاداً لرابطة التقليد، واستوى لديه أن هذا الاستمرار في التقليد، لا ينتهي بوجه من الوجوه إلى الفصل بين الحق والباطل، ولا يورث النفس اليقين.

ولكن ما هو اليقين الذي يسعى إليه الغزالي؟ إنه العلم الذي ينكشف فيه[5]. المعلوم انكشافاً لا يشوبه ريب، ولا يخالطه وهم، ولا يتسرب إليه إمكان الخطأ لقد ظل الغزالي يعرف للعقل قيمته دائماً، على الرَّغم من نقده له فيما هو فوق مجال سلطانه، فطبيعة العقل صادقة ما لم تحجبها الأوهام، والآراء الفاسدة، ولهذا نراه يتعصب إلى روح منهجه الإسلامي، فهو لا يرفض أي رأي معقول مهما كان مصدره على الإطلاق. فإننا لو رفضنا الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به، لكان معنى هذا أن نهجر كثيراً من الحق، وهذا هو عين المنهج العلمي السليم، فهو يتضمن ضرورة الاطلاع على آراء الآخرين، ومحاولة الانتفاع بها إذا ثبت أنها مطابقة للعقل والشرع فهو لا يريد إذن الحجر على التفكير، ولا يهدف إلى فرض قيود تقف في سبيله، أو تدعوه إلى التقليد والجمود ويسخر الغزالي من هؤلاء الذين يرتضون التقليد والجمود منهجاً، فهم يشمئزون من أن يعثروا على الحق عند غيرهم، ويدعوهم هذا الاشمئزاز إلى إنكار الحق، لأنه وجد عند غيرهم، ويشبههم الغزالي بالرجل العامي الذي ينفر من العسل، لأنه يجده في محجمة الحجام مع علمه أن وجوده فيها لا يغير من طبيعته[6].

وثقة الغزالي بالعقل، متى تحققت شروط النظر العقلي السليم، وأزيلت حجب الأوهام والآراء الباطلة قد تبدو مفرطة، لأنه يعتقد أن العقل إذا ما تحرر من غشاوة الوهم والخيال، لم يتصور أنه يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه، فهل يحق لنا أن نقرر أن هذا الفيلسوف من أكثر الناس حماسة للمذهب العقلي، في حين نرى أن أكثر الناس تطرفاً في هذا المذهب يفسحون مجالاً لاحتمال الخطأ،

(5) المرجع السابق/ ص82.

(6) تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، تعريب محمد أبو ريدة الطبعة الثالثة 1954 ص268.

ويعترفون بنسبية العلم وتطوره، ويرون في هذه النسبية دليلاً على حيوية العلم واتجاهه دائماً نحو غاية يقترب منها باطراد دون أن يصل إليها أبداً[7]؟

فالغزالي لم يتحول أبداً عن فكرته عن العقل وثقته به، لأنه يراه ميزاناً للحق في كل حال، كما أنه يقرر أن العقل إذا أخطا في أحكامه فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته، بل إلى بعض العوامل الخارجية، التي تحجب عنه نور الحق، وهي في مجملها ترجع إلى الخيال والوهم، وهما من آثار الحس. ويحرص الغزالي على التفرقة بين ميزان الحق أي الاستدلال العقلي الصحيح، وبين ما يسمى عند المتكلمين بالرأي والقياس، لأنه يرى أن ميزانهم هذا ليس بالميزان الحق، بل هو ـ كما يقول[8] ـ صديق جاهل للدين والعقل معاً، وهو شر من عدو قاتل.

ولذا نجد الغزالي يعدل عن استخدام هذا النوع من الميزان الذي كان يستدل به علماء الكلام، ويرى بأن المعتزلة قد استخدموا خطأ هذا الميزان لكي يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده، وكان السبب في استحسانهم لهذا الرأي أن ظنوه سبيلاً إلى تقرير العدل الإلهي. ولو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما وصلوا إلى ما وصلوا إليه، إذ كان ينبغي لهم أن يقولوا: لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله، ومعلوم أنه لم يفعله فدل على أنه غيرواجب[9]. وإلا لحق للكفار في أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله قائلين: أما علمت أنا إذا بلغنا كفرنا، فهلا أمتنا في الصبا، فإنا راضون بعشر درجات الصبيان، فعندئذ لا يبقى للمعتزلي جواب يجيب به عن الله تعالى، فتكون الحجة للكافر على الله سبحانه، بل إن الغزالي يذهب في نصرة العقل، وثقته به إلى أن يتساءل فيقول: لماذا نرى أهل التصوف يغضون من شأن العقل،

(7) دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ط2 دار المعارف بمصر. 149، 150.

(8) ميزان العمل، للغزالي. ت: سليمان دنيا، ط دار المعارف ص24.

(9) انظر: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، عبد القادر محمود، ص2، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986 ص273.

وهو في هذه الدرجة الرفيعة؟ إن السبب في ذلك أن الناس استخدموا العقل والمعقول للتعبير عن المجادلة أو المناظرة التي برع فيها علماء الكلام ولهذا ذم المتصوفة العقل والمعقول مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي يعرف بها المرء الله تعالى، ويعرف صدق رسله، وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع؟

إن العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا، هو عين اليقين ونور الإيمان، أي تلك الصفة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوانات الأخرى، والتي يدرك بها حقائق الأمور.

ولهذا الإدراك مراتب، فهناك حقائق ضرورية تفرض نفسها علينا، كعلمنا بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً في آن واحد، أو موجوداً ومعدوماً في وقت واحد، وأمثال تلك الحقائق الضرورية هي البدهيات العقلية المنطقية وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا أعمل الإنسان عقله وقدح زناد فكره وإلا إذا نبه إليها، وإنما ينبهه كلام الحكماء، فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصراً بالقوة، وأعظم الحكمة كلام الله تعالى بمعنى أن الوحي الإلهي هو الذي يحرك الاستعداد العقلي الكامن لدى الإنسان، فيجعله قادراً على إدراك الحقائق التي تصل عن طريق آخر والتي يعجز عن إدراك تفاصيلها لو ترك وحده[10].

فهل بعد هذا يصح القول: بأن الغزالي قد قضى عن الفلسفة في المشرق أوكاد؟ إن هذا الفهم ناتج عن نظرة غير موضوعية لكتاب «تهافت الفلاسفة» الذي قدم له الغزالي بكتابه الآخر «مقاصد الفلاسفة» الذي وضح فيه الفلسفة كأحسن ما يمكن أن يصل إليه متخصص في الفلسفة يسعى إلى تقديمها إلى القراء.

نعم إن كتاب «تهافت الفلاسفة» من أوله إلى آخره، بيان لما تنطوي عليه الفلسفة من سخف وهذيان، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت يصرح في مواضع كثيرة ـ ضمن

(10) دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ص151، 152، مرجع سابق.

هذا المؤلف ـ بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة، وزعزعة ثقة الناس فيها، وبيان أنها عمل غير ناجح، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل غير ناجح؟

هذان السؤلان يثيرهما اعتبار كتاب التهافت داخلاً ضمن دائرة الفلسفة.

والإجابة عن هذين السؤالين ـ إيجاباً أو سلباً ـ تتطلب بادئ ذي بدء تحديد معنى الفلسفة الإسلامية، هل هي مجموعة الآراء التي وصل إليها الفارابي وابن سينا، ومن سار على نهجهما في الله والنفس... دون النظر إلى الطريق التي أوصلتهم إلى هذا الآراء؟

إذا كان الأمر كذلك فإن كتاب التهافت ليس منها، لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها، إلا أن ذلك يؤدي إلى أن نتساءل: ما هي المسوغات التي تجعلنا نقصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار دون غيرها من الآراء؟!

وحتى لا نقع في شرك التحكم الصرف، فلا بد من البحث عن معنى آخر للفلسفة، وأظهر ما يقال في هذا الصدد: أن الفلسفة هي العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد بها الوصول إلى الحق والاهتداء إلى الصواب وفي هذا المعنى يقع العمل الذي قام به الغزالي في كتابه التهافت، فهو لا يختلف عن المسلك العقلي الذي اعتمده ابن سينا في مختلف القضايا الفلسفية التي بحثها.

فلنأخذ ـ مثلاً ـ قضية العالم كأنموذج، لنرى كيف تناولها كل واحد منهما: ـ يذهب ابن سينا إلى القول بقدم العالم، ويوضح رأيه في هذه القضية فيقول: وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي تكون بها علة: من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي علة بالفعل، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال، أو لم تكن موجودة أصلاً.

فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج، وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكنه ليس

لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت ـ كانت طبيعة، أو إرادة جازمة، أو غير ذلك ـ وجب وجود المعلول، وإن لم توجد، وجب عدمه وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه أبداً، أو وقتاً ما، كان بإزائه وقتاً ما.

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء، وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً، فإذا لم يُسمَّ هذا مفعولاً ـ بسبب أنه لم يتقدمه عدم زماني ـ فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى[11] ويقول في موضع آخر: فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه[12] وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره[13] وإذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ـ في هذا الموضوع الشائك ـ غير مبال بالنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها حدوث العالم، فإن الغزالي أيضاً يعول على العقل في إثبات عكس ما حاول إثباته ابن سينا؛ فيقول مخاطباً الفارابي وابن سينا: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة... فما المانع من هذا الاعتقاد، وما المحيل له؟

فإن قيل هذا محال بيِّن الإحالة، لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبق شيء منتظر البتة، ثم يتأخر الموجب، بل

(11) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، الفصل الثامن من النمط الخامس، 3/ 90 ـ 94. تحقيق: سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر.

(12) المرجع السابق، الفصل الثاني عشر من النمط الخامس 3/ 112.

(13) نفس المرجع السابق، الفصل الثاني عشر من النمط الخامس 3/ 113.

وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه، ضروري وتأخره محال. .

والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ـ أي شيء كان ـ تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين، بحد أوسط، أو من غير حد أوسط؟ فإن ادعيتم حدّاً أوسطاً ـ وهو الطريق النظري ـ فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم؟! والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة. فلا بد من إقامة برهان ـ على شرط المنطق ـ يدل على استحالة ذلك. . . فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل. .

قلنا: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال؟ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً، وربعاً ونصفاً، فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة.

كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، ولا نهاية لأعداد دورات الشمس ومع أنها ثلث عشرها. . .[14].

هكذا يسرف الغزالي في البحث العقلي حول هذا الموضوع إسرافاً، وقد لا نتجاوز الحق إذا قلنا: إن منهج الغزالي في بحثه لهذا الموضوع، أوضح وأدق من بحث ابن سينا.

فهل يوجد ـ إذن ـ ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر؟

وإذا كان منهج الغزالي في التهافت يقوم في معظمه على التشكيك والنقد لمسلك ابن سينا والفارابي، فإن التشكيك عمل علمي له قيمته، إذ يرى البعض

---

(14) انظر: تهافت الفلاسفة ص26 ـ 100. تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط5، دار المعارف بمصر.

أن الفلسفة لا تقوم على وضع حلول للمشاكل. بل تقوم في تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل[15].

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية، لم يكن عمله هذا عملاً سلبياً مع أنه هدم لنظرية فلسفية. بل كان خطوة لا بد منها، للوصول إلى نظريته الجديدة، التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدها. إذ لو لم ينقد نظرية المثل، وآمن بها، لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها[16].

وإذا كان النقد من صلب الفلسفة، فكتاب التهافت إذاً فلسفة. وإن كان يقوم على انتزاع الثقة في قدرة العقل الوصول إلى الحقائق الإلهية، وهو إذ يسعى إلى تقييد سلطة العقل، فإنه يتخذ العقل نفسه مطيته في الوصول إلى تلك الغاية. فمن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت، وهي انتزاع الثقة من الفلسفة، رآه بعيداً عن نطاق الفلسفة، ولكنه ما يلبث أن يصطدم بوسيلته التي تقوم على استعراض مناهج الفلسفة وأدلتهم، معتمداً العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها، وهذا عمل داخل في صميم الفلسفة.

وعلى هذا يكون الغزالي قد تفلسف، وهو ينكر على الفلسفة، ولقد قال أرسطو قديماً: إن من ينكر الميتافيزيقا، يتفلسف ميتافيزيقياً.

فالتهافت ـ إذن ـ إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الوسيلة والموضوع.

ويمكن القول: إن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة، ولا نبالغ إذا قلنا: إنه لم تكتمل له أداة كما اكتملت له أداة الفلسفة، فملكة الفلسفة تبدو واضحة عنده في بحث المسائل الدينية، وغير الدينية من وجهة النظر الفلسفية والدلائل واضحة في منهجه الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة، وتظهر في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة، وفي القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف، وفي إثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية.

---

(15) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ص67 ط5، الناشر: دار النهضة العربية القاهرة.

(16) انظر: مقدمة تهافت الفلاسفة، سليمان دنيا، ص23، مرجع سابق.

وسوف أسوق بعض الأمثلة التي تبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على اعتماد الغزالي على العقل في الكثير من القضايا الفكرية والفلسفية، وأنه لم يكن في يوم من الأيام من المهملين للعقل، ولا من المقللين من قيمته:

1 ـ ذهب «جالينوس»[17] مع من ذهب من الفلاسفة القدامى ـ إلى قدم العالم، وأنه أبدي.

وحجته في ذلك أن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال، وبانتقاله من شأن إلى شأن. ولكنا نرى الشمس ـ مثلاً ـ على حالها التي كانت عليها منذ آلاف السنين، لم يعتورها ذبول، ولم يطرأ عليها ضمور ومعنى هذا أنها لن تفنى، إذ لو كانت كذلك، لوجب تعرضها خلال آلاف السنين التي مرت بها، إلى التحلل والذبول أما وأنها لم تذبل، فليس لذلك إلا تفسير واحد، وهي أنها ثابتة لا تفنى ولا تزول.

ولقد عول «جالينوس» في حكمه هذا على آلات الرصد التي كانت معروفة في عصره وقد تصدى ـ الغزالي ـ لهذه المسألة[18]، ولكنه لم يعول على الأرصاد الجوية، ولم يقف منها موقفاً يحوجه إلى العلوم الطبيعة، وإنما وقف من هذه القضية موقفاً عقلياً بحثاً.

قال الغزالي: الاعتراض عليه من وجهين:

الأول: إن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت الشمس تفسد، فلا بد أن يلحقها ذبول. لكن التالي محال، فالمقدم محال.

وهذا قياس يعرف عندهم (بالشرطي المتصل) وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم ـ إن كانت الشمس تفسد ـ إلا بزيادة شرط، وهو أن يقال: إن كانت

---

(17) هو أشهر الأطباء اليونانيين بعد أبقراط، وكان من الحكماء اليونايين، وقد عاش في دولة نيرون، وهو سادس القياصرة الذي ملكوا رومية، 16 وكانت له بهذه المدينة مجالس عامة انظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ط3، دار المعرفة للطبع والنشر بيروت 3/ 3/ 4، 3.

(18) تهافت الفلاسفة ـ ص126/ 127 ـ المرجع السابق.

تفسد فساداً ذبولياً، فلا بد أن تذبل في طول هذه المدة، أويبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم.

ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشي بغتة، وهو على حال كماله.

الثاني: إنه لو سلم هذا ـ وإنه لا فساد إلا بالذبول ـ فمن أين عرف أنها لا يعتريها الذبول؟ أما التفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبل ـ مثلاً ـ لكان لايتبين للحس[19] فلعلها في الذبول ـ وإلى الآن قد نقص منها مقدار جبل فأكثر، والحس لا يقدر أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم المناظير لا يعرف إلا بالتقريب. . . فدل أن دليله في غاية الفساد.

إنهما طعنتان يصوبهما رجل المتيافيزيقا، رجل العقل الصرف، والنظر المجرد نحو رجل الفيزيقا، رجل الأرصاد والأبحاث المادية:

أما أولاهما فتسمو بالفكر بعيداً عن الضيق والجمود، فهل يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف في حياتنا طريقاً لفساد الكائنات إلا بالذبول فلا بد أن يكون هو الطريق الوحيد للفساد؟ اللهم إلا رجل الإلف والعادة لا رجل العقل المفكر، والذهن المتحرر.

ثم إن الغزالي يفترض حصول الذبول الذي ينكره «جالينوس» ويتهم الوسائل التي عول عليها جالينوس ولكنه لا يبني افتراضه هذا على أساس أنه تيسرت له آلات لم تتيسر لمن سبقه، وإنما يفترض جواز الحصول اعتماداً على العقل وحده، إنه يشكك «جالينوس» في وسائل الجزم بعدم الحصول.

ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة، ولكن هذه المرة بواسطة التجربة نفسها: فها هي المراصد اليوم تطالعنا من حين إلى آخر باكتشاف حدوث

---

(19) إذا كان نقصان مقدار جبل لا يؤثر بافتراض أنها أكبر من الأرض 170 مرة كما يقول القدماء ما بالك إذا كان حجمها يزيد على حجم الأرض مليوناً وبضع مئات كما يقول المتحدثون؟

انفجارات هائلة، تحدث بقعاً على سطح الشمس، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض بحوالي عشرين مرة.

فلو اطلع «جالينوس» على هذه الانفجارات، وما ينشأ عنها من تيارات هوائية، وموجات كهربائية، تؤثر في أوضاع الحياة على سطح الأرض لما أنكر أن الشمس تتعرض للذبول.

2 ـ صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين:

أ ـ الشك عند الغزالي وديكارت:

لقد سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه، وأكبر من أجلها رجال الفلسفة فقد حاول الغزالي ـ بهذه الظاهرة ـ أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة على أساس قوي وسليم: ذلك أن المرء الذي يسعى إلى اكتساب معرفة جديدة، لا بد وأن يستعين بمعارفه القديمة، فإذا كانت هذه المعلومات واهية أو خاطئة، كان البناء عليها غير سليم.

ومن هنا فإن الغزالي يرى ضرورة الشك في جميع المعارف التي يتلقاها الإنسان عن طريق التقليد، وذلك لأن الشك فقط هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً، ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[20] وذلك لأن الشك الفلسفي الذي يمارسه المرء بنفسه، هو الذي يمكن أن يقوده إلى يقين حقيقي ميتافيزيقي يحدث من أعماق الشخص نفسه بحيث لا يستطيع مجرد الارتياب العشوائي أن ينال منه.

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية ـ كما عرضت في (التأملات) نجدها جميعها عند الغزالي، ومع اختلاف يسير في بعض التفصيلات حيث يشتركان في ذات البداية المتمثلة في إرادته المطلقة لمعرفة الحقيقة، حيث

(20) ميزان العمل للغزالي ص409، مرجع سابق.

يسيران بكل عزم وثبات في الطريق الذي يقودهما إلى الشك المطلق، حتى يصلا في النهاية إلى نقطة التغلب النهائي على هذا الشك. كما أن البناء الأساسي لحركة الشك عندهما واحد، يتمثل في الشك في المعارف الحسية، ثم الشك في المعارف العقلية الأولية، ثم في النهاية في الواقع كله.

لقد عرض الغزالي في حله، كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أتت به معرفة الله المدركة إدراكاً حدسياً، وأما ديكارت فقد ميز عملية رفع الشك على درجات متعددة بطريقة تحليلية: أنا كائن وأنا موجود، وأنا أفكر فأنا موجود، وأخيراً الله موجود، ولهذا فكل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق[21].

ومعرفة الله المدركة عن طريق الحدس توجد في مركز كل الحلين، وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية. وإذا قارنا آراء الغزالي وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله، ومعرفة الذات فإنه يظهر الاتفاق بينهما في الأمور الأساسية التالية:

إن فكرة الله بالنسبة لكلا المفكرين أول الأفكار الفطرية كلها، وتفوق في وضوحها ويقينها كل التصورات الأخرى. وتمثل المعرفة الفلسفية للذات ـ التي يكون تصورها أيضاً فطرياً ـ شرطاً لا غنى عنه لمعرفة الله وتتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل بشرط أن يتحرر العقل من كل الأحكام السابقة، ومن تدخل صور الأشياء الحسية.

فاذا تحققت المعرفة الفلسفية لله وللذات، عرف المرء في الوقت نفسه تلك الحقيقة التي تتمثل في أن الإنسان ـ كما يقول الغزالي ـ لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده، وكمال وجوده من الله وإلى الله[22].

---

(21) التأملات، لديكارت، ترجمة عثمان أمين ص205 مكتبة الانجلو المصرية.

(22) الإحياء 4/ 2293 مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1939 ـ المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود صمدي زقروق.

ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله، إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص في مقابل كمال الوجود الإلهي، وأن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد في جميع لحظات حياته[23].

والمقارنة بين الحلين كلاهما، عند الغزالي وديكارت، تبين أنه توجد في نفس المعرفة الأساسية الفلسفية، التأسيس الواضح للحقيقة في وجود الله المطلق كمصدر حافظ لوجود الإنسان المتناهي.

وإن كان بينهما خلاف، فهو في الشكل دون المضمون، ويتمثل بوجه خاص في صورة عرضهما للموضوع[24].

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم للمعرفة، وفي تحديد مكانة العقل، والكشف عن جانب القصور فيه.

ب ـ وكما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو: موقف العقل من الوحي:

فقد جعل الغزالي الغاية من تأليف كتاب التهافت، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية، وأنه لا يمكن التعويل عليه في هذا الشأن ودعا إلى مصدر آخر، هو خبر النبي المعصوم وتحدي الفلاسفة أن يخضعوا البحوث الإلهية لمعاييرهم الإلهية المنطقية: فيقول: ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ـ أي بعباراتهم في المنطق ـ ونوضح أن ما اشترطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[25]: وأما ديكارت، فقد نقل عنه أنه: «نحى حقائق الوحي عن مجال

(23) التأملات، ص162، مرجع سابق.

(24) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكات، محمود صمدي زقروق، ص129 ط الأولى 1973 الانجلو المصرية.

(25) تهافت الفلاسفة، ص85 مرجع سابق.

العقل لأنها ـ في رأيه ـ لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة، فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين»[26].

ج ـ كذلك تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة: فقد عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى الفلاسفة.

وبذا يكون قد سبق التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى اليقين فلا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وبين ما يسمى مسبباً، معللاً ذلك تعليلاً مقبولاً، فيقول: الاقتران بين ما يعتقد في 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 لنفي الآخر...

فاحتراق القطن ـ مثلاً ـ إذا لامس النار، لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة، بل لا يدل إلا على حدوث الاقتران عند الملامسة، أما السبب فهو الله، الذي خلق الاحتراق عند الملامسة، والذي يجوز أن يخلق ما يسمى مسبباً بدون ما يسمى سبباً[27].

إن إنكار الغزالي فاعلية النار للإحراق، بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقاة النار، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها.

وهذا الاتجاه هو ما ذهب إليه كل من (مالبرانش) في القرن السابع عشر ـ أي بعد الغزالي بحوالي ستة قرون ـ وديفد هيوم من بعده.

إن «هيوم» يقول بأن التجربة ترينا فقط أن واقعة ما ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطاً ضرورياً بينهما، أي الارتباط الذي يراد به علاقة السببية، بل إن «مالبرانش» يصرح: بأن السبب الحقيقي الذي يوجد به الشيء هو الله وحده.

---

(26) أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل ص250 مرجع سابق.

(27) تهافت الفلاسفة ص239، مرجع سابق.

فإن السبب الحقيقي عنده هو ما يرى العقل ارتباطاً ضرورياً بينه، وبين ما ينتج عنه، وهذا ما لا يراه العقل إلاالله، الذي يكون عن إرادته وحدها كل شيء، ولا يمكن أن يجعل الله هذه القوة لشيء مما خلق، وإلا لتعددت الآلهة الخالقة[28] وليس من المهم هنا أن ندعي أن ديكارت، ومالبرانش، وهيوم وكلهم متأخرون في الزمن على الغزالي ـ قد قرأوا له بلغته، أو قرأوا عنه مترجماً إلى لغاتهم ،إن كان الالتقاء بين أفكار ديكارت والغزالي لم يجىء عفوا، وإنما هو نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثاني عن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا في الاقتباس من فكر الغزالي، إلا أن هذا الموضوع في حاجة إلى دراسة مستقلة وحتى تتم هذه الدراسة، فإن الضمير العلمي يوصي بالتوقف في الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو السلب. ولكن الذي لامراء فيه أن مثل هذه الآراء عند الغزالي هي نتاج بحث عقلي سليم، مما جعل هؤلاء المفكرين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها العزالي، وإن هذا برهان آخر على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة وغاص في أعماقها انتهى به المطاف إلى تلكم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ أمد بعيد.

لقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عما ينسب إليه في ـ غالب الأحيان ـ من إنه قد رفض الفلسفة بوصفه صوفياً، وأدار ظهره للعقل باعتباره عالم دين لا يرى أن هناك طريقاً للحصول على الحقيقة في غير الدين. ولكن الواقع أن الغزالي اعترف بالحقيقة الدينية عن اقتناع تام ليس في مبدئه الفلسفي فحسب بل ظل بعد ذلك ثابتاً على إقرار الحقيقية الفلسفية، ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفاته العديدة.

وقد كان الغزالي مقتنعاً بأنه توجد هناك حقيقة واحدة، وأن في استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إليها بطريقة منهجية[29].

---

(28) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى ط2، المعارف بمصر.

(29) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقروق ص173، مرجع سابق.