

العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي
رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في قسم العقيدة
والفلسفة الإسلامية



UNIDA
GONTOR
UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR

تقديم الطالب:

شفاعة الجمال

رقم التسجيل: ٣٤,٢١,١٠٣

قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية

كلية الدراسات العليا

جامعة دار السلام كونتور

معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة

عام ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م

العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي

رسالة مقدمة

للحصول على درجة الماجستير في قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية

تقديم الطالب:

شفاعة الجمال

رقم التسجيل: ٣٤,٢١,١٠٣

إشراف:

الدكتور حامد فهمي زركشي، M.Ed.M.Phil.

قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية

كلية الدراسات العليا

جامعة دار السلام كونتور

معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة

عام ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م



U N I D A
G O N T O R

UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR

ملخص البحث

شفاة الجمال، ٢٠١٩، العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي، المشرف: الدكتور حامد فهيمي
زركشي، M.A.Ed, M. Phil.

الكلمات الرئيسية: العقل، النفس الناطقة، العلم، الإمام أبو حامد الغزالي، الحدس
حاولت هذه الرسالة أن تبحث عن مفهوم العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي. ورأى
الغزالي أن العقل هو لفظ يشترك فيه معان، حتى لا بد أن يوضع كلا على حقيقته. وفي العصر الحديث، قد يوضع
هذا المصطلح معناه وموقفه وحقيقته في غير موضعه المناسب. وفي ناحية، وضع معناه وقوة فوق طاقته أعنى
أعلى درجة النقل، وفي ناحية أخرى، يُذم ويُرفض لنقل اسم العقل على المجادلة بالمناقضات والإلزامات، وأداة
المنظرات. ويعتبر العقل أيضا بمعارض مصادر العلوم غيره حتى يستخدم الناس عقولهم مضاعفا فيما يؤدي إلى
عدم احتياجه نحو مصادر أخرى.

سلك الباحث بحثه بمنهج تحليلي حيث يتكون على ثلاث مراحل: أولا، مسح جميع الحقائق المتعلقة بهذا
البحث ثم تطبيقها في المباحث التي يريد أن يذهب إليه. ثانيا، تقصير الحقائق على الأغراض المختلفة بحسب
مميزاته حتى نثق بصحة استخدامه. ثالثا، تحقيق وتطبيق الحقائق وهو أن يفصل الباحث الحقائق حسب ما تليق
بمباحث معينة ولتكون مرتبة منهجية. أما الدراسة المستخدمة فهي الفلسفة بالإطار النظري من سيد محمد
نقيب العتاس لتصوره على العقل وعلاقته بالعلم.

من هذا البحث المتواضع، نلاحظ بعض النقطة الجوهرية ما يلزم الباحث كتابتها، منها: أن العقل عند
الغزالي هو غريزة، وقوة النفس، والعلم، والنور. والعقل يتعلق بالقلب لأن جوهرته متعلقة به. نظرا من علاقته
بالعلم، فإنه أساس لإحصاء كل العلوم ما لا يقف على أمور حسية، وإنما يحتوي على ما لا تقبلها الحواس. وبالذقة،
ذكر الغزالي أن العقل لا تقتصر قوته على العلوم النظرية بل تشمل على العلوم العملية، ولا تقتصر على العلوم
العقلية وإنما تحتوي على العلوم الشرعية. والنقطة المهمة الأخرى هي إن العقل عند الغزالي يتعلق بمصادر أخرى
غيره، وأنه يتعلق ويرتبط بالنقل حيث يدفع إلى ظهور من منهج التفسير والتأويل، وأما علاقته بالحواس فافتقر
كل واحد منهما إلى الآخر لإدراك المحسوس بالكمال. وأما علاقته بالحدس فقد تدفع للحصول على المعارف
الحدسية، فإنها أشرف العلوم وأعلاها. فهذا، كان وجود العقل لا يناقض ولا يرفض مصادر أخرى غيره، إنما
يحتاج إلى غيره كإحتياج غيره إليه. وعلة ذلك أن جميع مصادر العلم هي تتحد بعضها بعضا في إدراك الشيء. وقد
اصطلح العتاس هذا بالمنهج التكاملي أو المنهج التوحيدي.

تقرير المشرف

سعادة مدير كلية الدراسات العليا
بجامعة دار السلام كونتور فونوروكو

بسم الله الرحمن الرحيم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
بعد الاطلاع على الرسالة التي أعدها الطالب:

الاسم : شفاعة الجمال

رقم التسجيل : ٣٤.٢١.١٠٣

عنوان البحث : العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي
وافق المشرف على تقديمها إلى مجلس مناقشة رسالة الماجستير.
هذا، وتفضلوا سعادتكم بقبول جزيل الشكر وفائق الاحترام.

تحريرا بجامعة دار السلام كونتور، ٢٧ شعبان ١٤٤٠ هـ

٢ مايو ٢٠١٩ م

المشرف،



(الدكتور حامد فهمي زركشي (M.A. Ed, M. Phil.

جامعة دار السلام كونتور
كلية الدراسات العليا قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية
عام ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م



رسالة مدير كلية الدراسات العليا

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تسلمت كلية الدراسات العليا بجامعة دار السلام كونتور فونوروكو البحث
الذي قدمه الطالب:

الإسم : شفاعة الجمال

رقم التسجيل : ٣٤.٢.١.١٠٣

عنوان الرسالة : العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي
للحصول على درجة الماجستير في قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية بكلية
الدراسات العليا في العام الجامعي ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م

تحريرا بجامعة دار السلام كونتور، ٢٧ شعبان ١٤٤٠ هـ

٢ مايو ٢٠١٩ م

مدير كلية الدراسات العليا،

(الدكتور حامد فهمي زركشي (M.A. Ed, M. Phil

تقرير لجنة المناقشة

قامت لجنة مناقشة رسالة الماجستير بكلية الدراسات العليا قسم العقيدة
والفلسفة الإسلامية جامعة دار السلام كونتور بإجراء المناقشة في:

اليوم : الخميس

التاريخ : ٢٧ شعبان ١٤٤٠ هـ / ٢ مايو ٢٠١٩ م

فقررت بأن الطالب المذكور أدناه:


الاسم : شفاعة الجمال

رقم التسجيل : ٣٤.٢١.١٠٣

عنوان الرسالة : العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي

قد دافع عن رسالته أمام لجنة المناقشة وتقرر قبولها شرطا لنيل درجة الماجستير في
كلية الدراسات العليا قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية.

و تتكون لجنة المناقشة من السادة:

١. الدكتور حامد فهمي زركشي، M.A. Ed, M. Phil، رئيسا/ مناقشا ()

٢. الدكتور نور هادي إحسان، MIRKH مناقشا ()

٣. الدكتور محمد خالد مصلح، M.A مناقشا ()

جامعة دار السلام كونتور، ٢٧ شعبان ١٤٤٠ هـ

إقرار

بسم الله الرحمن الرحيم

أنا الموقع أدناه:

الاسم الكامل : شفاعة الجمال

رقم التسجيل : ٣٤.٢١.١٠٣

العنوان : كيديري، جاوي الشرقية

عنوان الرسالة : العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي

أقر بأني أعددت هذا البحث بكل أمانة ولم يسبقه نشره أو كتابته للحصول على أية درجة علمية في أية جامعة إلا في بعض الأجزاء التي تم اطلاع مصادرها. وإذا ثبت استقبالا أن هذا البحث منتحل من عمل الغير، أنا مستعد لقبول أية عقوبات أكاديمية حسب ما تنصه لوائح الجامعة. ولن تكون المسؤولية على كلية الدراسات العليا جامعة دار السلام كونتور.

جامعة دار السلام كونتور، ٢٧ شعبان ١٤٤٠ هـ

٢ مايو ٢٠١٩ م

صاحب الإقرار،



(شفاعة الجمال)

٣٤.٢١.١٠٣

Abstrak

Syafa'atul Jamal, 2019, *al-'Aql wa 'alāqatuhu bi al-'Ilm 'inda al-Imām Abi Hamid al-Ghazālī (Akal dalam hubungannya dengan Ilmu menurut Imam Abu Hamid al-Ghazali*, Pembimbing: Dr. Hamid Fahmy Zarkasyi, M.A. Ed, M. Phil

Kata Kunci: *Akal, Nafs Nāṭiqah, Ilmu, Imām al-Ghazālī, Intuisi*

Penelitian ini berusaha untuk mengkaji pandangan al-Ghazali terhadap akal dalam hubungannya dengan ilmu. Bagi Imam al-Ghazali, akal adalah istilah yang memiliki sejumlah makna (*ma'na musytarak*), sehingga karena itu, ia perlu didudukan secara proposional. Dalam tradisi modern, istilah akal seringkali kurang tepat, dimaknai, didudukan ataupun diposisikan. Pada satu sisi, ia diagung-agungkan hingga menafikan wahyu, dan bahkan Tuhan, di sisi lainnya, ia diabaikan, ditelantarkan karena sebuah konotasi akan nilai permusuhan, perselisihan, dan alat debat belaka. Ia juga terkadang dianggap berlawanan dengan instrumen ilmu lainnya, sehingga karena itu, jika seseorang mengoptimalkan daya akalnya, maka seakan ia tidak mengakui atau anti-pati pada instrumen ilmu lainnya.

Penelitian ini menggunakan metode analisis-konten yang terangkum dalam tiga tahapan, pertama; reduksi data yang berkaitan dengan fokus kajian, kedua; klasifikasi data atau pengelompokan, ketiga; tahap display data yaitu meninjau dan mengelompokkan ulang berdasarkan sub-bahasan. Adapun pendekatan yang digunakan adalah *filosofis* dengan kerangka teori yang dipinjam dari pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas terhadap akal dalam hubungannya dengan ilmu.

Dari penelitian sederhana ini, terdapat sejumlah catatan penting yang perlu untuk ditulis di sini, di antaranya; Bagi al-Ghazali akal dapat dimaknai dengan *gharizah*, kekuatan jiwa, ilmu, dan cahaya. Ia selalu berkaitan dengan hati, sebab hakikatnya memang selalu bersama dengannya. Dilihat hubungannya dengan ilmu, maka potensi akal memiliki fungsi utama untuk menggapai segala ilmu pengetahuan, yang tidak hanya berhenti pada tataran fisik, tapi juga melingkupi yang metafisik. Lebih detail lagi, al-Ghazali menyebut bahwa potensi akal tidak hanya berkaitan dengan ilmu-ilmu teoritis, tetapi juga melingkupi yang praktis, bukan hanya ilmu-ilmu yang rasional tapi juga ilmu-ilmu syar'iyah. Poin lain yang juga penting untuk dicatat di sini, bahwa bagi al-Ghazali wujud akal memiliki korelasi dengan instrumen-instrumen lainnya. Korelasinya dengan wahyu seakan tergambar dari metode tafsir dan ta'wil. Adapun dengan panca indera, keduanya saling membutuhkan untuk mengidentifikasi sesuatu secara utuh. Korelasi yang tidak kalah menarik adalah dengan intuisi (*hads*). Bagi al-Ghazali keduanya dapat mengantarkan seseorang kepada pengetahuan yang utama (*asyraf*), yaitu *intuitif*. Sehingga karena itu, akal tidaklah bertentangan dengan instrumen-instrumen ilmu lainnya, tetapi justru saling membutuhkan dan saling melengkapi. Sebab memang, pada hakikatnya seluruh instrumen tersebut merupakan sebuah satu-kesatuan untuk mendapatkan ilmu secara sempurna. Al-Attas menyebut hal ini sebagai sebuah metode yang komprehensif, dan dapat disebut dengan metode *tauhidi*.

الهدى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (البقرة: ١٦٥)

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (الأنفال: ٢٢)

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك: ١٧)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم:

«العقل نور في القلب نفرق به بين الحق والباطل وبالعقل عُرف الحلال والحرام وعُرف شرائع الإسلام ومواقع الأحكام وجعله الله نوراً في قلوب عباده يهديهم إلى هدى ويصدهم عن ردى»
(العقد الفريد: ٦٩/٢ | أدب الدين والدنيا: ٤٤ | التنوير شرح الجامع الصغير: ٦١٣/٢)

إنَّما الإنسان تُمَيِّز من بين الخلائق وأوتى بيان الحقائق بِشرف النُّطقِ ومن لم يعرف حقيقة النطق فليس له من الإنسانية إلا الاسم ولا من الصَّراط المستقيم إلا الرسم
-الإمام أبو حامد الغزالي-

إهداء

أهدي هذه الرسالة

إلى

إلى سماحة المشرف الأستاذ الدكتور حامد فهمي زركشي، M.A. Ed, M. Phil

شكرا اعتراف وتقدير لجنابه الوفي

ربنا يحفظه ويرعاه رعاية تامة ويمتعنا بطول حياته في عافية وسلامة

إلى أمي، ثم أمي، ثم أمي، ثم أبي

الذين أمرني ربي بالبر إليهما وخفض الجناح لهما

حبا لهما ووفاء بحقهما

وإلى أخويّ العزيزين أحمد رحمن زيق ويجايا ومحمد سليمان

وإلى أساتذتي الكرام الذين أفاضوا لي رحمة الأبوة وأحسنوا تربيتي وتعليمي

ومدوا لي بالمعونة المادية والروحية في إتمام هذا البحث.

ولكم مني الشكر الجزيل وفائق الاحترام

وإلى أصدقائي المحبوبين في كلية الدراسات العليا

وإلى الذين يحرصون على دراسة الفلسفة الإسلامية

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله الذي عقل العقل عن تمشيته الإشارة إلى بداية إنيته، وأخرس الألسن عن تطوية العبارة عن نهاية هوية، حتى ظل العقل في أول الإبداع أعجز من الحسن في آخر الاختراع، ربنا ورب آبائنا العلويات وأمهاها السفليات، إيّاه نطلب ونروم، وله نصلي ونصوم، وبه نقعد ونقوم، وهو الواحد المبدع والموجد القيوم. وصلواته على سيد المرسلين، ورحمة رب العالمين، والمشرف بالنبوة قبل امتزاج الماء والطين، والسلام على آله الطيبين الطاهرين أبد الأبدين.

وبعد، فإنه بنعم الله وعونه تمت كتابة هذه الرسالة، عسى أن تكون نافعة للكاتب والقراء والأمة جميعا. ومما لا ينكر الباحث أن هذا العمل إنما يكون إلا بإذن الله تعالى مع معونة كل من له سهم فيه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فبذلك بمناسبة تمام هذه الرسالة يود الباحث أن يقدم جزيل شكره ورفيع إكرامه وعظيم تقديره إلى:

1. أصحاب الفضيلة شيوخ معهد دار السلام كونتور للتربية الإسلامية الحديثة كياهي الحاج الدكتور عبد الله شكري زركشي M.A. ، وكياهي الحاج حسن عبد الله سهل، وكياهي الحاج شمس الهادي عبدان على الجهود المبذولة في تنظيم هذا المعهد وهذه الجامعة.
2. فضيلة الأستاذ الدكتور كياهي الحاج أمل فتح الله زركشي، M.A رئيس جامعة دار السلام والسادة الأفاضل نوابه على مساعيهم المخرجة في إنجاح جميع البرامج الجامعية.
3. فضيلة الأستاذ الدكتور حامد فهمي زركشي، M.A. Ed, M. Phil مدير

كلية الدراسات العليا بجامعة دار السلام الإسلامية، وهو الذي تفضل بالإشراف التام والمراجعة الدقيقة على هذا البحث المتواضع مع كثرة شغله.

٤. فضيلة الأستاذ الدكتور محمد خالد مصلىح، M.A رئيس قسم العقيدة والفلسفة الإسلامية.

٥. فضيلة المحاضرين في هذه الجامعة وبالخصوص في كلية الدراسات العليا الذين جهدهم وطاقاتهم لإجراء التربية والتعليم فيها، منهم: أ. د. أحمد هداية الله زركشي، M.A، وأ. د. دهية مسقان، M.A، وأ. د. نور هادي إحسان، M.I.R.K.H، وأ. د. شمس الدين عارف، M.A، وأ. د. محمد مصلىح، M.A، وأ. د. سوجيات زبيدي صالىح، M.A.g، وأ. د. زهر الفتى، M.A وغيرهم.

٦. فضيلة الأستاذ شمس الهادي أنتوج، M.A. M.L.S، وأ. حاسب أمر الله، M.U.d، وأ. محمد خالد كرامي، M.S.i، الذين دفعوني بالمعونة والأدعية إلى إتمام هذا البحث

٧. فضيلة رجال مكتبة معهد دار السلام الحديث للتربية الإسلامية لتكرمهم بإذن الباحث للإطلاع على الكتب التي يحتاج إليها لأجل هذا البحث.

٨. فضيلة والدي المحبوبين وأخوي العزيزين، الذين دعوا لي لخير ختامي.

٩. ولكافة أصدقائي المحبوبين الذين دفعوني بالمعونة والأدعية إلى أن أكون ما

أنا عليه اليوم، فجزاكم الله خيرا كثيرا

هذا وعسى الله أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وهو خير المستعان.

جامعة دار السلام كونتور، ٢٧ شعبان ١٤٤٠هـ

٢ مايو ٢٠١٩ م

مقدم البحث

(شفاعة الجمال)

محتويات البحث

أ	ملخص البحث باللغة العربية
ب	ملخص البحث باللغة الإندونيسية
ج	تقرير المشرف
د	رسالة مدير كلية الدراسات العليا
هـ	تقرير لجنة المناقشة
و	إقرار الطالب
ز	من هدى القرآن الكريم والحديث الشريف
ى	إهداء
ك	كلمة شكر وتقدير
س	محتويات البحث

١	الباب الأول مقدمة
١	أ. خلفية البحث
٨	ب. تحديد المسألة
٨	ج. أهداف البحث
٨	د. أهمية البحث
٩	هـ. البحوث السابقة
١٦	و. الإطار النظري

٢٤ منهج البحث	ز.
٢٦ تنظيم الكتابة	ح.
٢٩ الباب الثاني الإمام أبو حامد الغزالي والعقل في التراث الإسلامي	
٢٩ الفصل الأول: الإمام أبو حامد الغزالي واهتمامه نحو قوة العقل	
٣٠ أ. ترجمة حياة أبي حامد الغزالي ورحلته العلمية	
٣٥ ب. إهتمامه نحو قوة العقل وبعض مؤلفاته	
٣٩ الفصل الثاني: العقل في التراث الإسلامي	
٤٠ أ. العقل في القرآن الكريم	
٤٧ ب. العقل عند المتكلمين	
٥٦ ج. العقل عند الفلاسفة	
٦٤ د. العقل عند الصوفية	
٧١ الخاتمة	
٧٥ الباب الثالث بنية العقل عند الإمام أبي حامد الغزالي	
٧٥ أ. التعريف بالعقل	
٨٣ ب. حقيقته	
٩٠ ج. العلاقة بين القلب والروح والنفس والعقل	
٩١ (١) معاني المصطلحات	
٩٥ (٢) العلاقة بين المصطلحات	

١١٠	د. قوة العقل
١١٠	(١) العالمة
١١٥	(٢) العاملة
١١٦	هـ. أداة العقل
١١٧	(١) الظاهرة
١٢١	(٢) الباطنة
١٢٩	الخاتمة
١٣١	الباب الرابع العقل وعلاقته بالعلم
١٣١	أ. التعريف بالعلم
١٤٠	ب. تقسيمه
١٤١	١. العلوم الشرعية
١٥٢	٢. العلوم العقلية
١٥٩	ج. العقل ومصادر العلم
١٦١	١. العقل والوحي
١٨٢	٣. العقل والحدس
٢٠٢	د. الإدراك العقلي
٢٠٢	١. عملية نفسية (Psychological process)
٩٠٢	٢. عملية منطقية (Logical process)
٢١٦	الخاتمة

٢١٩الباب الخامس الخاتمة
٢١٩ (١) نتائج البحث
٢٢٥ (٢) الاقتراحات
٢٢٧ قائمة المصادر

لباب الأول

مقدمة

أ. خلفية البحث

الغزالي (٥٠٥هـ) أحد كبار علماء الذي أثر حياة المسلمين عاما. فهو خبير على النطق عدة أشياء وفي مثلها مباحث علمية^١. ويشتهر بنقد الأفكار المنحرفة مع الوقوف في حكمها قبل أن يقيم عليها فحص عن أصولها وبيان حقائقها^٢. وإن النقاش حول فكر الإمام الغزالي يدور كثير حول نقده للفلاسفة حيث دوّن في كتابه تهافت الفلاسفة، وثلاثة أمور توجّهها كثيراً من الباحثين وهي: السبب والمسببات، وقدم العالم، وحول معرفة الله^٣. ولكن بعد مرور العصور تعتبر هذه المحاولة سبب لجمود تطوّر الفلسفة والمعرفة. لاسيما بعد كتابته «المنقذ»، فإنه متّهم بقتل قوة العقل ثمّ غيّرّه بالحدس^٤.

فإنه في الحقيقة لا يرفض قوة العقل مطلقاً، ولكنه حاول أن يضع هذه القوة على موضعه المناسب. فالعقل عنده، عبارة عن وسيلة للحصول على المعلومات. وله ارتباط متين بالعلم، كارتباط الشجرة بالثمرة، والشمس بنورها. وهو يقبل كل معلومات، حتى يسميه الغزالي بمفتاح

^١ انظر أحمد فؤاد الأهواني: في المقدمة لكتاب «سيرة الغزالي». عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، (دمشق: دار الفكر، د.س)، ٩-١٠
^٢ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧)،

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, (London: George Allen and Unwin LTD, 1952), 29-30

^٣ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.س)
^٤ حسن حنفي، الدين والتحرير الثقافي، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ١٩٨١)، ٢٠٥

لدار السعادة في الدنيا والآخرة.^٥ وأما عند الفارابي (٣٣٩هـ) فقد سمّاه بقوة أساسية للحصول على جميع أنواع العلم في عدّة حقولها، منها الفنون والصناعات.^٦ لذلك، أصبح العقل مميّزا بين الإنسان عن سائر الحيوان.^٧ بل صوّره ابن سينا (٤٢٧هـ) بأنه كمال أوّل لجسم طبيعي.^٨ وأما عند فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) فهو مناط التكليف.^٩

ويذكر الغزالي في كتابه إن الناس قد أخطأوا كثيرا في وضع معنى العقل وحقيقته وفهمه وموقفه حتى اختلفوا في أمور شتى.^{١٠} وفي ناحية، وضع معناه وقوة فوق طاقته أعنى أعلى من درجة النقل، وفي ناحية أخرى، يُدْمّ لنقل اسم العقل على المجادلة بالمناقضات والإلزامات، وأداة المناظرات. ويعتبر اسم العقل أيضا بمعارض مصادر العلوم غيره حتى يستخدم الناس عقولهم مضاعفا فيما يؤدي إلى عدم احتياجه نحو مصادر أخرى.^{١١} مع أنه، مرتبط بأمور أخرى مثل: قضية الإله، قضية الإنسان،

^٥ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق: أبو الفضل العراقي، (لبنان: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)،

^٦ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبرت نصري نادر، (بيروت: دار المشرق،

Abū Nasr al-Fārābī, *Fusūl al-Madani*, translated to "Aphorism of the Statesman" by DM. Dunlop, (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 63

^٧ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١

^٨ الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، د.س)، ١٩٧

^٩ فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه الرؤوف سعد، (الأزهر: مطبعة لبنان، ٢٠٠١)، ٤٥٥، وقال في تفسيره: والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والاعتراض عن المحسوسات. انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠)، ١١، ٣٥٠، وقال الغزالي: فالعقل من ينظر لعاقبته ولا يفتّر بعاجله. انظر: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، (بيروت: دار الكتيبة، ٢٠٠٣)،

^{١٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٠ و ٨٨٧

^{١١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٥ و ٨٩٤، محمد عمارة، أزمنة الفكر الإسلامي المعاصر،

قضية الأخلاق، قضية الوجود، وأهمّها قضية العلم.^{١٢} لذلك، يجب أن يوضّح أولاً معنى العقل وحقيقته، لتتضح أيضاً أموراً أخرى المرتبطة بالعقل حتى يوضع على موضعه المناسب. وقد أصاب ما يذكر محمد عمارة ومحمود حمدي زقزوق أن المشكلة الأساسية في هذا العصر الحديث هي قضية العقل التي لم تتبيّن بياناً واضحاً.^{١٣}

وفي اللغة كان العقل معناه «المنع» ويقصد به أن وجود العقل يمنع أهله عن الهلك.^{١٤} وذكر المحاسبي إنه غريزة ما وهب الله تعالى الإنسان للحصول على العلم.^{١٥} وأما القاضي عبد الجبار فقد عرفه بالعلم، وزاد عليه ابن تيمية العمل.^{١٦} وأمّا الفارابي وابن سينا اتفقا في وصف العقل

(د.م: دار الشرق الأوسط، د.س)، ١٤، الإسلام بين التنوير والتنزيل، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ٢٣، S.M.N al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 191-192

^{١٢} السيد محمد عقيل بن علي المهدي، دراسة في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩١)، ١١-١٢، جابر إدريس على أمير، منهج السلف والمتكلمين في مواقف العقل للنقل وأثر منهجين في العقيدة، (رياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، ٣، ٨٨٧-١٠٣٣

George Tamer (Ed), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali Papers Collected on His 900th Anniversary*, (Leiden: Brill, 2015), George F. McLean, *Faith, Reason and Philosophy*, (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000), Anna-Teresa Tymieniecka (Ed), *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, (New York: Springer, 2011)

^{١٣} محمد عمارة، أزمنة الفكر الإسلامي، ١٤، الإسلام بين التنوير والتنزيل، ٢٣، محمود زقزوق، تمهيد للفلسفة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤)، ١١١

^{١٤} جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صدر، ١٤١٤)، ١، ٤٥٨ وما بعده يذكر بـ ابن منظور.

^{١٥} الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوّتي، (د.س: دار الفكر، ١٩٧١)، ٢٠١-٢٠٢

^{١٦} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار، (د.م: د.س)، ٣٧٥-٣٧٦، تقي الدين بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ٢١٩، ويقول في فتاوي: العقل قائم بنفس الإنسان التي تعقل وأما من البدن فهو متعلق بقلبه. انظر: مجموع الفتاوي، تحقيق: أنوار الباز وعامر الجزائر، (المدينة: المملكة العربية، ١٩٩٥)، ٣٠٣ وما بعده يذكر بـ ابن تيمية.

بأنه قوة النفس التي تدفع الإنسان إلى حصول علوم مختلفة باستخدام قانون معينة.^{١٧} وأما عند الغزالي فإن مصطلح العقل يمكن تعريفه بالغريزة، والعلم، وقوة النفس، والنور.^{١٨} فإن هذه المعاني دلّت على أهميّة دور العقل للإنسان، وأنه لا يمكن تركه في أيّ حال كانت.

يقول الغزالي في قوّة العقل بأنّه قارد على إدراك العلوم المختلفة بل إلى حد معرفة حقائقها.^{١٩} وإنّ الوسيلة الأساسية لإدراك كل الأشياء ماغابت عن الحواس. وإن ارتباطه بالنقل قد يدفع إلى حصول العلوم المختلفة، وإن كان في حين آخر، يكون وسيلة أساسية لفهمه كما يكون النقل مرشداً له. كلاهما متحدان ولا متعارضان.^{٢٠} ولكن هذا التصوّر فقد ردّه ابن تيمية، وقال أنّ الغزالي لقد غلّى في تشرفه لقوة العقل، حتى يصير أنّه لا مكانة للنقل (لأدلة سمعيّة) بل مخالف له. ومثّل ابن تيمية بقول الغزالي أن الإنسان لا يحتاج أن يستدلّ بالأدلة السمعية على العلوم التي حصلت بالضرورة، لأن الإنسان يمكن أن يدرك الحقيقة بنور الله المضيء إلى لبّ قلبه. ثم علّق ابن تيمية أن هذا المقال لن يخرج من لسان

^{١٧} أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق: ميريس بوسغيس. س.ج، (بيروت: الشوليكية، ١٩٣٨)، كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري تجار، (بيروت: الكاثوليكية، ١٩٩٨)، ٣٣، الفارابي، «مقالة في معاني العقل» في شير دير فيسير يتيدي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، (ليدن: أي.ج البريل، ١٨٩٠)، ٣٩-٤٨، رسالة في العقل، تحرير: الاب موريس بويج، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨)، ٨، الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، (بيروت: مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ٢٠٤، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، (إيران: مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٥)، ٦٧

^{١٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٩٨ - ١٠١، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ٦٧

^{١٩} وذكر الغزالي: «والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها». انظر: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السرواني، (بيروت: عالم الكتب، د.س)، ١٢٤

^{٢٠} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٣، قانون التأويل، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: دم، ١٩٩٢)،

المسلم. فلا يحتاج إلى الانتباه.^{٢١}

بجانب تعليق الغزالي بين العقل والنقل، فإنه علّقه بمصادر العلم الأخرى مثل الحواس والقلب. بل صوّر في إحياء بأن العقل متعلق بقوة النفس. وفي «الميزان»، وضح بأن الحواس وسيلة من وسائل حصول العلم، ولفهم هذه القضية فإننا نحتاج أن نكشف مؤلفاته الأخرى مثل: «معيار العلم، إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال». وأما علاقته بالقلب، فقد أشار الغزالي إلى أن تعاون العقل بالقلب يمكن أن يحمل الإنسان إلى المعارف الحدسيّة. وإن كان الحدس يلزم المصادر الأخرى مثل النقل والحواس.

وبالنظر إلى قوة العقل، فإنها تدرك وتفكر أموراً حسية، والقيام بالتنظيم والتفسير عن وقائع طبيعية حسية، بل تقدر على تغييرها بصورة عقلية على التجريد. فالعقل يربط بين الوقائع ارتباطاً منظماً.^{٢٢} ولكن، إذا كان العقل معناه يقتصر على أمور حسية ولا أكثر، فأصبح تعريف العلم مقتصرًا أيضًا، يعني أن العلم مجرد ما بني على مادة وما يمكن أن يدركها بحواس الإنسان.^{٢٣} ومع ذلك، فإن المعلومات ما تتعلق بما وراء الحواس لا يمكن أن تسمى علماً أو علمية أو حقيقياً أو معقولاً، لأن هذه كلها ليست من ضمن قوة العقل.

^{٢١} ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣١، ٤/٢٨١ - ٢٨١، ٣٣٩٦ - ٣٤٠، ٣٤٨

^{٢٢} S.M.N Al-Attas, *Islam and The Philosophy of Science*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 37, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam; an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islām*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 119

^{٢٣} S.M.N al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 191

ولو تتابعنا هذا الأمر، فيمكن أن نقول أن الأمور الدينية مثل الوحي والإله وأحوال الغيب كلها منفية. وأن كل حركة العلم الذي تبدأ بها وتنتهي بها لا تعتبر أنها علما أو علمية أو معقولا. لسبب أنها لا تستند على الميانات الحسية أو لا تدخل في دائرة قوة العقل. والعاقبة من هذا فصل العلم عن الإله والدين وما وراء الطبيعة.^{٢٤} فالعلم مجرد الاتصال بين العقل والمحسوس أو كما بيّنه العطاس أن الحق والحقيقة هو تناسب بين ما في الأفكا وما يظهر بالمحسوس.^{٢٥}

ورغم ذلك، فإن مادة العلم وحقيقته لا تنحصر على الأشياء المادية، بل تشتمل على ما لا تقبل الحواس، ومعناه فإن معنى العقل وقوته كذلك تحتوي على ما لا يقبله قوة الحواس. وقد تحسن الغزالي في تصوير العقل بأنه قوة تمكن أن تدفع الإنسان إلى معرفة ما وراء الطبيعة. ووضح في «الاقتصاد» أن معرفة الإله يمكن حصوله بعدة دلائل عقلية، منها: البدهة، والخلق، والقدرة، والغاية، والمنطق، والأدلة العلمية الحديثة.^{٢٦} وإذا اعترض أحد معرفة شيء غير محسوس، فيحتاج إلى إعادة النظر إلى تعريفه نحو العقل وقوته التي تحتويها.

والمشكلة الأخرى، فإن العقل يعتبر رمزا للعداوة والخلافية والجدلية. وكأنه مخالف للشريعة، حتى رفضه بعض المتصوفة، وأما بعض آخر فلا يعطي مجالا لقوة العقل ويكتفي باعتماد على النصوص المنقولة،

²⁴ To integrate between knowledge and theology in contemporary knowledge tradition is an acceptable. See. Frederick Copleston, S.J, *A History of Philosophy: Medieval Philosophy*, (New York: Doubleday, 1993), 487-499

²⁵ S.M.N al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 191

^{٢٦} أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ٣٢

واحتج بأن النصوص أشرف من العقل. فقد سمّاهم الغزالي، كما كتب في «إحياء»، أن هذه الفرقة قد أخطأ في تعريف اسم العقل وقوته. ولو قيل أن النصوص الشرعية أشرف من العقل، فالسؤال من أين جاءت هذه المعلومة؟ وكيف يقوم المتصوفون بالرياضة والمجاهدة والتزكية؟ ومع ذلك فإن كل هذه مطالبة موافقتها بالشرعية، والشرعية لن تُفهم إلا بالعقل.^{٢٧} إذن، لا يمكن تفصيل قوة العقل عن النقل، كما أن وجود النقل لا يمكن نفيه عن العقل.

وبين الغزالي أيضا، أن قوة العقل يمكن أن يحصل إلى المعرفة الصوفية. كما ذكر الغزالي في «فاتحة العلوم»، أن أحد مناهج لحصوله يعني إدراك عدّة العلوم بقوة العقل. وقال في موضع آخر إنّه بالتفكير المكثف نحو مادة العلم مع تدبّرها.^{٢٨} ومعناه، إن قوة العقل تمكن أن تتجاوز معلومات حسية، حتى ظهرت المعلومات غير الحسية. ثم جاء حسن حنفي مؤخرا، ورمى بأن الغزالي هو الوحيد الذي يهلك قوة العقل. فإن الغزالي يرشد الناس إلى ترك العقل بدعوته إلى الأعمال الصوفية، مثل العزلة والرياضة والمجاهدة وما أشبه ذلك. فإن العلوم النظرية مثل الفقه والكلام والفلسفة هدمت على التوالي.^{٢٩}

بعد ذكر البيانات السابقة، ظهر أنه يوجد تصويرا غامضا تجاه العقل، لاسيما علاقته بالعلم. في حين يقدّم إلى حدّ نفيه لوسائل العلم الأخرى، وآخر تقتصر حتى يكاد أن العقل لا دور له. وهذا ينتهي إلى

^{٢٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٥

^{٢٨} أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، تحقيق: محي الدين الكردي الأزهرى، (مصر: الكردستان

العلمية، ١٣٢٨)، ٣٧ - ٣٨

^{٢٩} حسن حنفي، الدين والتحرير الثقافي، ٢٠٥

موقفين المتضادين: أولاً، المتطرفون الذين يغفلون في تشرف العقل ويسبب إلى نفي ما لا تحس الحواس. ثانياً، معروضون الذين لا يجدون العقل مجالاً فيكون العلم لا يتطور حسن تطوّر. ثم من الإمكانية الأخرى، فإن معنى العقل وقوته قد اعتبر مخالفاً لوسائل علوم أخرى، حتى يبدو بأن بينها متعارضة لا موافقة. فظهر بعض الأسئلة عن الغزالي: ما معنى العقل عنده؟ وما حقيقته؟ وما قوته؟ وما العلاقة بينه والمعلومات؟ وهل اعترض الغزالي قوة العقل؟ أو ما العلاقة بين العقل والعلوم عند الغزالي؟ فإن هذا البحث يحاول أن يجد أجوبة مقنعة عنها.

ب. تحديد المسألة

معتمداً على ما قدّم الباحث في خلفيته، فظهر لنا مشكلة فرضية وهي ما مفهوم العقل عند الإمام أبي حامد الغزالي؟. فسنفصلها إلى بعض النقاط التالية:

أ. ما معنى العقل عند الغزالي؟

ب. وما علاقته بالعلم؟

ج. أهداف البحث

والأهداف التي تترجى بعد إتمام هذا البحث ما يلي:

أ. الكشف عن معنى العقل عند الغزالي

ب. معرفة علاقة العقل بالعلم

د. أهمية البحث

يرجو الباحث بعد تمام كتابة هذا البحث طلوع بعض الأهميات،

منها ثلاث. الأولى، توسيع ميدان الدراسة العقلية على المجال الفلسفي، وبالخاص في الناحية الإبستمولوجية. لأن بناء الحضارة يبدأ من أساس العلم أو إبستمولوجيا. والعقل هو أحد الموضوعات الهامة فيه، فلهذا وجود هذه الدراسة ذو أهمية كبيرة. والثانية، بوجود هذا البحث، ليكون معطيا فكريا لمن يتعمق والتدقيق في دراسة فلسفية، وخصوصا في مجال إبستمولوجيا. لأن الدراسة الفلسفية تتطور تطورا بعد تطور، وعصرا بعد عصر إلى يومنا هذا. والثالثة، وهي الأخيرة، على الوجه العملي، تعطي ميزانا نحو العلوم والمعارف المعاصرة التي سيطرها الحضارة الغربية مع مذاهبها المهلكة، وإن أمكن ذلك التعليق لعملية العقل التي جرت كما كان الآن.

٥. البحوث السابقة

كان الغزالي من أحد كبار العلماء الذي يتعمق في كثير من الدراسات العلمية. فما أعجب إذا تبادر الناس في البحث والكشف لفكرته، أو على أعماله العلمية لبعض المباحث المعينة، ومنه أيضا موضوع العقل. ومع ذلك لم يجد الباحث موضوعا خاصا يتعلق بمبحث العقل وعلاقته بالعلم عند الغزالي، إلا جدّة قليلة منتزعة من عدة كتب أو رسالات أو أشياء أخرى، منها: محمد إبراهيم الفيومي الذي كتب البحث تحت العنوان «الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل»^{٣٠}. فقد ركّز هذا البحث موضوعه على النحو الصوفي، مع أن الباحث يحاول أن يقدم لنا كيفية استخدام العقل قبل عصر الغزالي. ولكن لما بحث إبراهيم الفيومي

^{٣٠} محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، (القاهرة: دار الأنجلو المصرية،

موضوع الأساس عن علاقة اليقين بالعقل كان لم يضع بيانا واضحا عن علاقتهما وكيف كان الاتصال بين اليقين والعقل.^{٣١} وإضافة إلى هذا، لم يجد الباحث معنى العقل ما يقصده في رسالته. وكأن هذا البحث يضع نقطة وإشارة ما تحتاج فتحها وتحليلها للباحثين دونه. ومع ذلك، فقد فتح الباحث باب المناقشة على أن اليقين له علاقة متينة بقوة العقل.

ويوجد أيضا دراسة إبستمولوجية التي حملها أنوار الزعلبي تحت العنوان «مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي».^{٣٢} ميّز هذا الكتاب عن سائره بعرض مناهج لكشف وإحصاء العلوم. ومن بعض النقط الجوهرية لهذه الرسالة هي أن العقل يتعلق بمواد حسية حيث يحمل إلى العلم الذي لا يلحقه شك ولا ريب.^{٣٣} ونقطة أخرى هي أن للعقل قوتين هما العاملة والعاملة، وهي كما يذكره الغزالي في كتابه «معارج القدس». فالعامة تتعلق بأمور نظرية وعلمية، والعاملة تتعلق بأوصاف وأعمال جسمية.^{٣٤} وهاتين قوتين مبعوثه في كل الإنسان. وفي صفحة أخرى، تسعى هذه الرسالة أن تبيّن عن منهج لكشف علم المكاشفة بموضوع «المنهج الذوقي عند الغزالي» حيث يتبعه موضوع غيره وهو «علم المكاشفة عند الغزالي». وفي هذين موضوعين يشرح الكاتب أن هذا العلم لا يحصله الشخص إلا بتزكية النفس ومجاهدتها.^{٣٥} وهو كان لم يضع بيانا واضحا عن دور العقل لإحصاء هذا العلم، أو كان يرد وينفي علاقة العقل بعلم

^{٣١} محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي، ١٦١-١٩٢

^{٣٢} أنوار الزعلبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)

^{٣٣} أنوار الزعلبي، مسألة المعرفة، ١٢٧-١٢٩

^{٣٤} أنوار الزعلبي، مسألة المعرفة، ٢٣٨-٢٤٠

^{٣٥} أنوار الزعلبي، مسألة المعرفة، ٢٦٥-٣٣٦

المكاشفة. ومع ذلك، قد بدأ الكاتب في رسالته بنقطة مهمة وهي أن وراء العقل قوة أخرى، تبصر بها الغيب وأمور ما ستكون في المستقبل، قوتها فوق طاقة العقل.^{٣٦}

ورسالة أخرى ما تبحث عن العقل في فكر الإمام الغزالي تحت العنوان «نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي» التي كتبها نور الدين السافي.^{٣٧} تعرض هذه الرسالة عن قوتي للعقل هما قوة عالمة وقوة عاملة حيث كتبه أنوار الزعبي في رسالته. قام نور الدين السافي بهذه الرسالة لردّ عن نقد محمد عبيد الجابري في أن المسلمين قد غرقوا في الحضارة النصوصية، ثم تركوا قوة عقلهم. ويحاول نور الدين السافي أن تحلل هذه المشكلة بفكر الإمام الغزالي نحو مفهوم العقل. وقال إن العقل تتكون قوته على العاملة والعاملة التي تتعلق وتتصل بعضها بعض. وهذا يوافق بما يقول الغزالي في كتابه «معارج القدس». ومع ذلك، كانت هذه الرسالة لم تتقيد بمبحثها على التركيز بموضع العقل ودوره في النشاط العلمي، وحتى تتسع موضع بحثها في علاقة قوة العقل العاملة بأوصاف متعددة، مثل الحكمة والشجاعة والعفة والعدل وما أشبه ذلك. وإضافة إلى هذا، في الأبواب الأواخر كانت موضوع بحثها تتركز على علاقة تلك الأوصاف المذكورة بنظرية السعادة ثم تحليلها بأراء المفكرين الأخرى، دون الغزالي. وكأن لا تضع موضوع بحثها الكافي في علاقة العقل بالعلم

^{٣٦} وراء طور العقل طورا آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمورا أخرى، والعقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وعزلة قوة الحس عن مدركات التمييز. انظر: أنوار الزعبي، مسألة المعرفة، ١٢٩
^{٣٧} نور الدين السافي، نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي، (صفاقس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٣).

أو بالنشاط العلمي.^{٣٨} ورغم ذلك، كانت ملاحظة عامة من هذه الرسالة هي وجود التناسب والاتصال بين ما يفهم العقل من العلوم وما تظهر من أخلاق وحركات وأوصاف معيّنة.

ونجد أيضا رسالة أخرى ما تتعلق بمفهوم العقل، وهي رسالة للحصول على درجة الماجستير بجامعة ISTAC – ماليزيا التي كتبها محمد زيدي بن إسماعيل تحت العنوان «The Source of Knowledge in Al-Ghazali's Thought: A Psychological Framework of Epistemology»^{٣٩} ومن مميزات هذه الرسالة، كما يلي: الأولى، استخدم الكاتب في هذه الدراسة منهج «Inter-Textual Commentary» وهو تركيز الدراسة على الكتب التي تصد عن شخص واحد دون الآخر. والثانية، تعرض هذه الرسالة لجميع مصادر المعرفة للغزالي على مجال علم النفس أو فسيكولوجية كالحواس الخمس، والعقل (intellect)، والقلب (heart)، وأيضاً الخيال (imagination). والثالثة، استخدم الباحث منهج علم النفس في بيان العقل وقوة ادراك الشيء. ثم، إن هذه الرسالة لا تأخذ مبحثاً خاصاً عن حد العلم، ومع ذلك قد حاولت أن تبين علاقة تلك المصادر بالعلم لكل باب من الأبواب، وفي مثله علاقة العقل بالعلم. ولكن، ما يبحث محمد زيدي بن إسماعيل في رسالته يختلف بهذا البحث العلمي. لأن الباحث في هذه الرسالة تحاول أن تركز مباحثه في علاقة العقل بالعلم وكذلك علاقته بمصادر العلم غيره.

^{٣٨} نور الدين السافي، نقد العقل، ١٥٥-٢٤٢

^{٣٩} Mohd Zaidi bin Ismail, *The Sources of Knowledge in Al-Ghazālī's Thought: A Psychological Framework of Epistemology*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002)

ورسالة أخرى ما تبحث عن نظرية المعرفة يكتبها مصطفى أبو شوي تحت العنوان «*Al-Ghazaliyy: A Study in Islamic Epistemology*».^{٤٠} وهذه الرسالة يمكن أن نقلها بموسوعة صغيرة ما تتركز على نظرية المعرفة عند الغزالي. ويحاول أبو شوي في هذه الرسالة أن تبين نظرية المعرفة عند الغزالي ما يبدأ من مرحلة الطفولة وهو يتعلم العلم من معلّم إلى معلّم ومن شيخ إلى آخر حتى يجد مرحلة نشره للعلم. وإن مباحث هذه الرسالة لا تتركز على التصوّف والفلسفة وعلوم الكلام بل تحتوي أيضا على مباحث أخرى غيرها حيث برع الغزالي فيها، مثل الفقه وأصوله. ولا نجد رسالة خاصة تبحث عن نظرية المعرفة مثل ما يكتبها مصطفى أبو شوي إلا قطعة صغيرة. ورغم ذلك، كما نقول بالموسوعة، كان مبحث العقل في هذه الرسالة لم يبلغ إلى تمام الغاية من مبحث العقل الأصيل عند الغزالي. وعلى سبيل المثال، في الباب الثاني تذكر هذه الرسالة قطعة من تعريفات العقل ولم تشرحها شرحا وافيا.^{٤١} وفي صفحة ١١٤ حاولت هذه الرسالة أن تبين قوة العقل ما تتكون على أربع مراتب. الأولى: أن العقل هو المميز بين الإنسان عن سائر الحيوان. الثانية: أن العقل هو سبب العلم، فهو يحصله بنظريات متعددة، وتعقل وتفكر وتدبّر والقيام بالبراهين وعلوم المنطق. والثالثة: إن العقل ترتكز قوته للحصول على العلوم النظرية والحسية. والرابعة: فإن العقل يدرك عواقب الأمور ويحاول أن يجللها.^{٤٢} ومع ذلك، كانت هذه الرسالة قد تضع نقطة مهمة بأن الغزالي لا يرفض ولا ينفي قوة

⁴⁰ Mustafa Abu Sway, *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996)

⁴¹ Mustafa Abu Sway, *Al-Ghazzaliyy*, 37 - 55

⁴² Mustafa Abu Sway, *Al-Ghazzaliyy*, 114

العقل للحصول على العلم والمعلومات.

ونجد دراسة أخرى ما تتعلق بنظرية المعرفة عند الغزالي في موضوع نظرية سببية. كتب هذه الرسالة الدكتور حامد فهمي زركشي بعنوان «*al-Ghazali's Concept of Causality: With Reference to his Interpretations of Reality and Knowledge*»⁴³ فقد حاولت هذه الرسالة في كشف عن حقيقة نظرية سببية عند الغزالي، وكونها متعلقة بالإبستمولوجية. ومع أن الرسالة لم تبين لنا موضوع العقل بحتا، ولكنها تحاول أن تبين عملية الإدراك العقلي للحصول على العلم. وعلى سبيل المثال، يكتب د. حامد فهمي في الباب الثالث بعنوان «*al-Ghazali's concept of knowledge*» حيث بحث فيه علمية العقل للحصول على العلم بمنظوم على علم النفس وعلم المنطق.⁴⁴ فقد دل هذا البيان على أن الغزالي لم يردّ ولم يرفض قوة العقل للحصول على العلم.

ودراسة أخرى ما تتعلق بهذه الرسالة هي التي كتبها سليمان دنيا تحت العنوان «الحقيقة في نظر الغزالي». ومع أن الرسالة تركز مبحثها على موضوع «ميتافيزيقا»، كان تتضمن فيها مبحث العقل عند الغزالي ومقارنته بما رآه ابن سينا. وفي رسالته هذه، يقوم سليمان دنيا أن يشرح مراتب العقل الهولاني في القرآن الكريم باعتماد على كتاب «المعارج» للغزالي. وهو أيضا يعرض بيان عن تظاهر العقل والشرع وحقيقة الإدراك عند الغزالي باعتماد على ذلك الكتاب.⁴⁵ وإلى جانب نظرية المعرفة،

⁴³ Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality: with reference to his interpretations of reality and knowledge*, (Malaysia: IIUM Press, 2010).

⁴⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 145 - 174

⁴⁵ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (مصر: دار المعارف، ١٩٧١)

كانت هذا المباحث تحتاج إلى مباحث أخرى غيرها، مثل علاقة العقل بالحواس، وبالحدس وما أشبه ذلك. وهذا وجه الاختلاف بين رسالة سليمان دنيا وما سيكتب الباحث في رسالته هذه. وإضافة إلى هذا، لَمَّا بحث سليمان دنيا تلك المباحث المذكورة لم يقيد بكتب أخرى غير كتاب «معارج القدس»، مثل «مشكاة الأنوار» و«معيار العلم» والمنقذ من الضلال» والقسطاس المستقيم» و«محك النظر» وكذلك «إحياء علوم الدين»، فيحتاج هذا إلى توسيع نطاق البيان.

ونجد أيضا مقالة علمية ما تبحث عن موضوع العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد بعنوان «إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد التي كتبها كيبورك مرزينا كرومي وسامي محمود إبراهيم»^{٤٦} وفي بداية المقالة يهدف الكاتب أن يجد نقطة التوفيق بين الغزالي وابن رشد في علاقة العقل بالنقل. ثم يتسع نطاق البحث نحو علاقة الإيمان بالتفكير العلمي الفلسفي. وفي بيان هذه العلاقة يأخذ الكاتب مثال نظرية سببية حيث لا يجد ثمرة التوفيق بين الغزالي وابن رشد. ورغم ذلك، هذه المقال لم تبين قوة العقل وعلاقته بالنقل عند الغزالي وابن رشد. وإنما خلى عن هذا المبحث الأساسي، ويتعمق في بيان عن حوار بين الغزالي وابن رشد في مفهوم سببية. وإن النقطة المهمة ما تظهر من هذه المقالة هي وجود العلاقة المتينة بين العقل والنقل حيث تدفع إلى معرفة الله وعلوم متنوعة.

^{٤٦} كيبورك مرزينا كرومي وسامي محمود إبراهيم، «إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد» في مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد: ٨، سنة ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م

و. الإطار النظري

يأخذ هذا البحث موضوع العقل وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي حامد لغزالي، حيث يستخدم مفهوم العقل وعلاقته بالعلم عند سيد محمد نقيب العطاس للتحليل عن معنى العقل وقوته وحقيقته وعلاقته بالعلم. وكما هو المعلوم، فإنه يدعو إلى إسلامية المعرفة حيث قام به برؤية الإسلام للوجود. وهو يكتب جملة من المفاهيم الأساسية في مجال المعرفة باعتماد على ما يوافقه رؤية الإسلام للوجود.^{٤٧} فإذن، كانت هذه الرسالة التي تأخذ موضوع إبستمولوجيا، تعتمد في منهج التحليل على ما يدعو إليه التصور الإسلامي.

كان سيد محمد نقيب العطاس خبيرا ومتعمقا في دراسة علم فقه اللغة، ويتأني في استخدام مصطلحات أساسية (*technical terms*)، وبما في ذلك مصطلح «العقل». وقال في تحديد العقل إنّه الربط والامسك. فهو يدل على جوهر الإنسان وحقيقته، حيث يربط معلومات بألفاظ وصور. ويذكر العطاس في كتابه: إن كلمة العقل تدل على قدرة الربط والامسك نحو موضوع المعلوم بألفاظ وكلمات.^{٤٨} والعقل في المعنى الآخر

⁴⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, "Islamization of Contemporary Knowledge: A Brief Comparison between al-Attas and Fazlur Rahman" in *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1997, Vol. 2 Number 1, p. 9 – 10.

⁴⁸ Al-Attas said: *The term 'aql itself basically signifies a kinds of 'binding' or 'withholding', so that in this respect 'aql signifies an innate property that binds and withholds the objects of knowledge by means of words* S.M.N al-Attas, *The Concept of Education in Islam; A Framework an Islamic Philosophy of Education*, (Kulal Lumpur: ISTAC, 1999), 2, *Prolegomena*, 122, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, (London: Mansell Publishing Limited, 1985), 209 – 210

فهو الغريزة التي حمل الإنسان من بداية نشأه ولا بديل له. وهو يدرك ويميّز بين الحق والباطل والخير والشر، فيدلّ على حقيقة الإنسان حيث عرّف بحيوان ناطق. فكلمة الناطق دلت على قدرته بالتفكير والتكلم، فهو من خاصة الإنسان. ومن كلمة النطق يشتق منها إسم علم المنطق حيث غايته للحجة، والقيام بالمفاهيم والمناهج والتصانيف، والتحديد على الشيء، والوقوف عند الحق، والاستدلال والرد على الآراء.⁴⁹

ومن ثم، يقول العطاس إن نطاق معنى ناطق أو العقل لا يتوقف على تنظيم وتفسير مسائل ماديّة، وإثّه يحتوي على الأشياء الميتافيزيقية، يذكر في كتابه:

«.....إن لفظ العقل الذي نفهم به، ليس هو مجرد قوة التي تأخذ وتفسر معلومات محسوسات ببراہین منطقیة وتكون منها مفهوما متنوعه. وإنما العقل الذي نعني به هو جزء من العقل (*intellect*) حيث وظيفته وفائدته متعلقة به. والعقل هو جوهره روحانية التي تتعلق بالحدس والقلب (*heart*). وهو أداة التي يستخدمها الصوفيون لربط بين العقل (*reason*) والحدس.....⁵⁰

⁴⁹ S.M.N al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 40, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 209- 210, *Prolegomena*, 121- 122, *The Concept of Education in Islam*, 15

⁵⁰ The original text: "Reason (*al-'aql*) is not simply ratio, a mental faculty which systematizes and interprets empirical fact in a logical order, making the experience thereby understandable. Reason is more than that. It is one of the aspects of the intellect, and functions in conformity with it. The intellect is a spiritual entity inherent in the seat of intuition, the heart (*al-qalb*). Intellect is therefore the agency through which the Sufi in particular connects reason with intuition". See. S.M.N al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri: being an exposition of the salient points of distinction between the position of the theologians, the philosophers, the Sufis and the pseudo-Sufis on the ontological relationship between God and the world and related question*, (Kuala Lumpur: The Ministry of Culture, 1986), 31-32, *Islam and the*

فقد دلّ هذا البيان أن قوة العقل تحتوي على الأشياء المادية والميتافيزيقية. أو بعبارة أخرى أن موضوع فكرته يحتوي على ما يقبله الحواس وما يغيب عنه. وهذا يعني أن معنى العلم والحق والحقيقة والعقلانية لا يتوقف عند المادية. فإذن، كان موضوع العلم لا يتوقف على الأشياء المادية بل يحتوي على الميتافيزيقية، فهو بذلك يستحق أن يسمى علمية وعقلية وحقيقة. وهذا ما يقصده العطاس بخصائص رؤية الإسلام للوجود حيث يشمل على الأمور المادية والغيبية.⁵¹

بالإضافة إلى ذلك، يشير العطاس إلى أن جوهر العقل مع القلب.

يكتب العطاس في كتابه «*The Positive Aspects of Tasawwuf*» بالرجوع إلى كتاب «لسان العرب» لابن منظور على أن العقل هو لفظ مترادف بالقلب، هو جوهر لطيف يدرك الأشياء وسمي قلباً، وأن القلب لفظ مترادف بالعقل.⁵² ولكن، لما طالعنا كتاب «*Islam and Philosophy of Science*» و«*Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*» وكتاب «*Prolegomena*» لسيد محمد نقيب العطاس أن العقل يتعلق أيضاً بالروح والرواح. وإن هذه الألفاظ الأربعة تعني العقل والقلب والروح والرواح في جوهر واحد. وكانت ماهيتها واحدة باختلاف الأسماء والفوائد والوظائف.⁵³ وصرح العطاس في كتابه:

Philosophy of Science, 10

⁵¹ S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 1

⁵² S.M.N al-Attas, *The positive Aspects of Tasawwuf*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981), 4, *The Concept of Education in Islam*, 14, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Nature*, 210

⁵³ S.M.N al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Nature*, 210, *Prolegomena*, 122, 148, *Islam and the Philosophy of Science*, 40

«.....هذه المصطلحات الأربعة مستخدمة في تعلق بالنفس لما اتصلت بالنفس الإنسانية، وتلك المصطلحات تدل على وحدانية ماهيتها، فإنها جوهرة لطيفة روحانية وهي حقيقة الإنسان. وبهذه العبارة قد دلت أنها أساس الاتحاد التي من شأنها كمال المخلوق، حيث وجودها تدفع الشيء من قوة إلى فعل. فهي اللطيفة والروحانية التي خلقت من عدم ولا يلقيها فساد، فهي لا تحد بمحدود المكان والأوان والكمية والكيفية. وإنما تدرك نفسها وهي معدن ومصدر للمعارف: ولا يدرك إلا عن قوة العقل (*intellect*) بالملاحظة نحو أنشطتها الباطنة. فإنها جوهرة تتعد أسمائها باشتراك أحوالها المعينة. ولما اشتغل في أمور علمية ومعارف متعددة قد سمي بالعقل، ولما اشتغل في تدبير أعضاء الجسم قد سمي بالنفس، ولما اشتغل لإحصاء علم المكاشفة المضيئة من نور الله قد سمي بالقلب، ولما رجع إلى عالمه الغيب فسمي بالروح. وهذه جوهرة تكو هي نفسها باشتراك أحوالها المعينة.....»⁵⁴

أكد العطاس بهذا البين، أن تلك الألفاظ الأربعة تجتمع في جوهر واحد لطيفة مع اختلاف أغراضها. فالعقل هو لفظ يدل على التفكير

⁵⁴ The original texts: "the four terms used in relation to the soul when they pertain to the soul of man, they all indicate an indivisible, identical entity, a spiritual substance which is the reality or very essence of man. In this sense they point to a unifying principle referred to as the kamal or perfection of a being, to the mode of existence of that which transforms something potential to something actual. This entity, which is a spiritual subtlety (*al-lathifah al-ruhaniyyah*), is a thing created, but it is immortal: it is not measured in terms of extent in space and time, or of quantity: it is conscious of itself and is the locus of intelligible: and the way to know it is only through intellect and by means of observing the activities that originate in it. It has many names because of its accidental modes or states (*ahwal*). Thus when it is involved in intellection and apprehension it is called 'intellect' (*'aql*): when it governs the body it is called 'soul' (*nafs*): when it is engaged in receiving intuitive illumination it is called 'heart' (*qalb*): and when it reverts to its own world of abstract entities it is called 'spirit' (*ruh*). Indeed, it is in reality always engaged in manifesting itself in all its states" S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 148

والتأمل والتفهم والتدبر وما أشبه ذلك. يستخدمه الإنسان لإحصاء كل علوم حتى يستحق أن يضع كل شيء في موضه اللائق. فهو بذلك أحق أن يسمى خليفة. وأما لفظ القلب، يدل على قوة ما تحصل بها معارف حدسية، وهي ترفع درجة الإنسان عن سائر المخلوقات. فلما وصل الشخص إلى هذه المعرفة فابطل كل ما يدرك الحواس من النقائص. وأما لفظ النفس فهو ما يدل على التدبير لحركة الجسم والقضاء نحو حاجاته من المأكولات والشرب والدفاع على ما يضر. ولفظ الروح فهو لطيف ما يدل على أحوال الغيبية. فابطلت قوة الحواس لإدراكه، ويقل معرفة البشر عليه.

وبجانب هذه العلاقة، يقول العطاس إن العقل هو مصدر العلم ومنبعه. ويكتب في كتابه «*Prolegomena*» إن شأن العقل متعلق بالعلم كما يكون العلم متعلق بالعقل. فإن العقل يربط المعلوم بالمعاني والتعريفات.⁵⁵ ولما يتصور العقل عن معلوم معين، فكان صورته ومعناه أصبح علما. وفي تعريف العلم يقول العطاس إن العلم هو وصول النفس إلى المعنى أو إلى ماهية المعلوم.⁵⁶ وإن ما يقصده بالمعنى عند العطاس هو صورة ذهنية (*mental image*) حيث أخذها العقل ثم عبرها بألفاظ وكلمات. وإذا وصلت تلك الصورة إلى العقل أو القلب أصبحت مفهوما.

⁵⁵ The Original texts: "The term 'aql itself basically signifies a kind of 'binding' of 'withholding', so that in this respect it signifies an active, conscious entity that binds and withholds objects of knowledge by means of word or symbolic forms", in other works The Positive Aspect of Tasawwuf al-Attas said: 'Aql signifies an innate property that binds and withholds object of knowledge by means of words. S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 122, The Positive Aspects of Tasawwuf, 5

⁵⁶ S.M.N al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 154, 211, *The Concept of Education in Islam*, 17, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 5

وهذا يدل على أن صورة معلوم ومعناها قد يوضع في لفظ معين مناسب ثم يتكون منه تعريفاً مجذباً لائقاً. وعند هذا المجال، كان العقل يتحرك للحصول على معنى المعلوم ثم عبره بمصطلح مناسب حتى لا يضيع.^{٥٧}

وأما ما يقصد بالنفس لتعريف العلم السابق، فهو يعود إلى النفس الناطقة (*rational soul*) أو العقل. لأن النفس الناطقة هي التي تأخذ وتحصل العلم، وليس النفس الحيوانية (*animal soul*) أو النفس النباتية (*vegetative soul*).^{٥٨} وإن النفس الإنسانية أو النفس الناطقة هي التي تأخذ العلم حيث تحصل لها المعنى والصورة، ثم القيام بالتحكيم والتفريق والتفصيل والتفسير عن آية أو إشارة بالمناهج المعينة وبالقضايا والمقدمات المتنوعة.^{٥٩} وهذه كلها تدلّ على أهميّة قوة العقل وعلاقته بالعلم.

وإن للعقل قوة التي تدفعه وتساعد أعماله للحصول على العلم، وهي حواس باطنة وحواس ظاهرة. فإن حواس باطنة تتكون على حس مشترك وقوة خيالية، وقوة وهمية، وقوة حافظة ذاكرة وقوة متخيلة. وأما حواس ظاهرة فهي الحواس الخمس التي تتكون منها؛ العين والأنف

⁵⁷ S.M.N al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 5, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 211, *The Concept of Education in Islam*, 14-15, *Prolegomena*, 14-16, 123, Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas; an Exposition of the Original Concept of Islamization*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 105

⁵⁸ The soul is somewhat like a genus divided into three different souls respectively; the vegetative (*al-nabāṭiyyah*), the animal (*al-hayawāniyyah*) and the human (*al-insāniyyah*) or rational (*al-nāthiqah*). Furthermore, see S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 149

⁵⁹ S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 123, 133

واليدين والأذنين واللسان وكل الجوارح. يعمل كلا هاتين قوتين أعنى ظاهرة وباطنة على ضمن نطاق العقل حيث تدفع الشخص على إدراك الشيء وتصنيفه وتحليله وتفصيله والقيام بتحديد معانيه، وتعليق بمعان وأحكام أخرى. ورأى العطاس أنها تشمل على أمور ثلاثة: الأول القيام بترتيب وتصنيف منطقي مثل النوع والفصل، والثاني القيام بالقياس والاستدلال على ما يدفع إلى حصول النتيجة، والثالث القيام بالتحديد نحو معلوم حيث يدفع الشخص إلى معرفته.⁶⁰

ورغم هذه الحواس تقوم لتساعد العقل في حصول العلم، فإنها لا تقوم هي إلا إذا وصلت قوة العقل إلى غاية نموها. ويذكر العطاس أن مراحل نموها تنحصر على ثلاثة: أولاً، الاستعداد المطلق، الثاني، الممكنة والملكية، والثالث، الكمال. ولبيان هذه المراحل يأخذ العطاس تمثيلاً في قدرة الشخص على الكتابة. أولاً، في الاستعداد المطلق (*absolute*) «*potency*»، رأى العطاس أن قدرة الكتابة كانت موجودة عن جميع الناس بالقوة. وهي مجرد إمكانية قد لا تكون بالضرورة أو غير متأثرة إلى الرغبة في الكتابة. وثانياً، القوة الممكنة (*possible or possessive potency*)، هذه هي المرحلة التي بدأ فيها شخص في استخدام هذه الإمكانية أي كانت القدرة موجودة بالفعل. ويبدأ الشخص الكتابة بالتحسس، وتحريك اليد، وتقليد الآخرين، وأحسّ بالأشياء التي تمكن أن تكتب فيها. وثالثاً، قوة الكمال (*perfection potency*)، هي الخطوة المثالية من الخطوات السابقة. وفي هذه المرحلة، كان الشخص قادراً على استخدام وتحسين

⁶⁰ S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 158

إمكانية الكتابة كلما وحيثما وكيفها يريد. "وفي هذه القدرة الأخيرة، يسميها العطاس كمال القوة.

ومن خلال البيان السابق، قد يكون أن نستفيد هذه القوة لإحصاء العلم والمعارف. فالعقل هو أداة البشر للوصول إلى العلم والمعرفة. فقوة تقدر على تحليل شيء ما، وفهمه، وربطه بأشياء أخرى غيره. ولكن عند العطاس، إن العقل ليس المصدر الوحيد للمعرفة. وإنه يفتقر إلى مصادر أخرى غيره، مثل: الحواس والوحي والحدس والخبر الصادق.⁶¹ وإن هذه المصادر ليست منفصلة بعضها عن بعض، ولكنها متحدة حيث تدل على خاصة منهج الإسلام في إدراك العلم والمعلومات⁶²

نظرا إلى مفهوم العقل عند العطاس ما يشمل على قوته وحقيقته وطبيعته وعلاقته بالعلم كان شاملا متكاملًا. فلا يستحيل على الباحث أن يستخدمه كأداة التحليل. فيستخدمه الباحث هذا المفهوم لتحليل

⁶¹ S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 158

⁶² In his work *A Commentary on the Hujjatu al-Siddiq*, al-Attas said only three sources of knowledge; there are the sound senses (*al-hawas al-khams*), true narrative (*al-khabar al-shadiq*), and the reason (*al-'aql*). And he mention also in *Translation of The 'Aqa'id of al-Nasafi*. But, when we read *The Concept of Education of Islam*, al-Attas said that the al-Qur'an (Revelation) is the final authority that confirm the truth in our rational and empirical investigations. The same statement we can find also at some his works, such: *The Positive Aspects of Tasawwuf, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, Islam and the Philosophy of Science, Islam and Secularism and Prolegomena*. See. S.M.N al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 292, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The 'Aqa'id of al-Nasafi*, (Kuala Lumpur: Department of Publication University of Malaya, 1988), 53, *The Concept of Education in Islam*, 18, *The Positive Aspects of Tasawwuf*, 7-8, *Secularism and the Philosophy of the Future*, 138-139, 213-214, *Islam and the Philosophy of Science*, 34-40, *Islam and Secularism*, 145, *Prolegomena*, 134-136,

⁶³ S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, ix, *A Commentary*, 464-465

موقف الغزالي عن معنى العقل، وحقيقته، وعلاقته بمصادر العلم غيره.

ز. منهج البحث

هذه الرسالة تقوم على الدراسة المكتبية (*library research*) وعرضها على الطريقة الوصفية-التحليلية في ضوء تاريخية-فلسفية. فتُبْحَثُ الحقائق المتعلقة بنظرية العقل في فكر الإمام أبي حامد الغزالي من مؤلفاته، نحو: إحياء علوم الدين، ومشكاة الأنوار، وكمياء السعادة، والمنقذ من الضلال، والمستصفي من علم الأصول، وميزان العمل، ومعارض القدس في مدارج معرفة النفس، ومعيار العلم، والقسطاس المستقيم، ومقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، ومحك النظر في المنطق، والمنخول من تعليقات الأصول، والرسالة اللدنية، وأبها الولد، أساس القياس، وفتحة العلوم وغير ذلك.

وأما المصادر الثانوية تؤخذ من شتى الكتب أو المقالة أو الرسالة الجامعية أو المجالات الأخرى. منها: رسالة دكتورة للسيد الدكتور حامد فهمي زركشي تحت العنوان *«al-Ghazali's Concept of Causality: With reverence to his interpretations of reality and knowledge»* (٢٠١٠)، ورسالة الماجستير كتبها محمد زيدي بن إسمائيل بموضوع *«The Source Of Knowledge in al-Ghazali's Thought; a Psychological Framework of Epistemology»* (٢٠٠٢)، وكتاب *«al-Ghazzaliyy: a Study in Islamic Epistemology»* (١٩٩٦) تأليف مصطفى أبوشوي، وكتاب «مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي» (٢٠٠٠) تأليف د. أنوار الزعلبي، وكتاب «سيرة الغزالي» تأليف عبد الكريم عثمان، وكتاب «الإمام الغزالي بين مادحة

وناقده» (١٩٩٨) تأليف د. يوسف القرضاوي، وكتاب «الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل» (١٩٧٦) تأليف محمد إبراهيم الفيومي، وكتاب «الحقيقة في نظر الغزالي» (١٩٧١) تأليف سليمان دنيا، وكتاب «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» تأليف محمد حمدي زقزوق وغيرها.

ثم نفصل تلك الحقائق حسب ما يكون به في الأبواب والمباحث المعينة.^{٦٤} وبعد ذلك، تحليل متنها (*content analysis*) فهو أخذ الاستنباط بعد مطالعة الكتب وتحليلها.^{٦٥} أي بمعنى، أن تلك الكتب المتعلقة بهذه الدراسة تقرأ وتؤخذ معانيها الهامة حتى يتيسر للباحث أخذ الصورة الذهنية العامة للفكر الإمام أبي حامد الغزالي.

وتفصيل ذلك فيما يلي: الأول، مسح جميع الحقائق المتعلقة بهذا البحث، ثم تطبيقها بالمباحث التي نريد أن نذهب إليها. والثاني، تقسيم أو تفصيل بل تفريق تلك الحقائق على الأغراض المختلفة بحسب مميزاتها. حتى نثَقِّ بصحة استخدامها. والثالث، تحقيق وتطبيق الحقائق، وهو أن يفصل الباحث تلك الحقائق حسب ما تليق بمباحث معينة ولتكون مرتبة منهجية.^{٦٦}

^{٦٤} ليكون البحث رازكا مرتبا ترتيبا منطقيًا وأخذ الباحث طريقة مسح الحقائق (*survey method*) ثم اختيارها مما يناسب بالمباحث التي وضعها الباحث. انظر: محمد الصاوي محمد مبارك، البحث العلمي أساسه وطريقته كتابته، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٢)، ٣٠-٣١

^{٦٥} Klaus Krippendorff, *Content Analysis; an Introduction to its Methodology*, (London: Sage Publication, 1980), 18

^{٦٦} ونقول بمصطلح آخر «دراسات العلاقات أو دراسات الارتباط»، وهو يبحث حسن العلاقات بين مباحث حتى يتحد في صوة واحدة. انظر: راحم يونس كرو العزاوي، المقدمة في منهج البحث العلمي، (أومان: درا دجلة، ٢٠٠٢)، ١٠٢

وبعد الوصول إلى الصورة الذهنية، حاول الباحث أن يعرض تلك الحقائق منظمًا ومنطقيًا. أو معنى ذلك ابتداءً الباحث منهج الوصفي^{٦٧} لكشف عن الفكرة العامة التي أراد الباحث أن يذهب إليها. ولتظهر الصورة الكاملة لكلٍّ من البيانات، والصفات، والخصائص، وما تنوب عنها علاقاتها.

ح. تنظيم الكتابة

ليكون هذا البحث منظمًا ترتيبًا منطقيًا ويصل إلى الأهداف المرجوة، فيلزم من وضع خطة البحث وذلك على النحو التالي:

الباب الأول: وهو مقدمة تتكون على: خلفية البحث، وتحديد المسألة، وأهداف البحث، وأهميته، والبحوث السابقة، والإطار النظري، ومنهج البحث وتنظيم الكتابة.

الباب الثاني: يبحث عن الإمام أبي حامد الغزالي والعقل في التراث الإسلامي ويشمل على فصلين: الأول: يبحث عن تاريخ حياة أبي حامد الغزالي على شكل موجز. فهو «الإمام أبو حامد الغزالي واهتمامه نحو قوة العقل حيث يدخل فيه مبحثين: أ) ترجمة حياة أبي حامد الغزالي ورحلته العلمية، ب) إهتمامه نحو قوة العقل وبعض مؤلفاته. وأما الفصل الثاني فهو يبحث عن مفهوم العقل في التراث الإسلامي ما يتضمن على الكلام والفلسفة والتصوف. ويتكون

^{٦٧} منهج الوصفي هو منهج لكشف عن حقيقة ما يقع في السابق ويضع بعض الملاحظات لما يمكن. انظر: سعيد إسماعيل صيني، القواعد الأساسية في البحث العلمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ٦٣-٦٤

على أربعة مباحث: ١) العقل في القرآن الكريم، ٢) العقل عند المتكلمين، ٣) العقل عند الفلاسفة، ٤) العقل عند الصوفية.

الباب الثالث: يبحث عن بنية العقل ما يشمل على تعريف العقل وحقيقته وعلاقته ببعض مصطلحات، وقوته التي تحتوي على العاملة والعاملة، وأداته الظاهرة والباطنة

الرابع: يبحث فيه علاقة العقل بالعلم ويشمل على التعريف بالعلم، وتقسيمه ما يحتوي على العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وعلاقة العقل بمصادر العلم حيث يدخل فيه: علاقة العقل بالوحي، وعلاقة العقل بالحواس، وعلاقة العقل بالحدس. ثم مبحث غيره فهو الإدراك العقلي الذي يشمل على أساس علم النفس وعلم المنطق.

الباب الخامس: الخاتمة، وفيه نتائج البحث والاقتراحات، وقائمة المصادر

الباب الثاني

الإمام أبو حامد الغزالي والعقل في التراث الإسلامي

حاول هذا الباب أن يعرض تاريخ حياة الإمام أبي حامد الغزالي ما يحتوي على رحلته العلمية، واهتمامه نحو قوة العقل وعدّة مؤلفاته. وهو سبيل لكشف الإطار الذي سلكه الباحث في هذه الرسالة.⁶⁸ وكما يُعرض أيضا لمحة قصيرة عن العقل في التراث الإسلامي ما يتضمّن على الكلام والفلسفة والتّصوّف. وهو أساس لمعرفة ماذا يعنى الغزالي بكلمة العقل وما مذهبه فيه. ولكن، قبل ذلك سيقوم الباحث ببيان مفهوم العقل في القرآن، فإنه أساس مفاهيم ونظريات في الإسلام.⁶⁹

الفصل الأول: الإمام أبو حامد الغزالي واهتمامه نحو قوة العقل

تعدّت رسالة تبحث عن ترجمة حياة الإمام أبي حامد الغزالي ومؤلفاته. وتلك الرسالة ما تحتوي على المقالات القصيرة والكتب المتنوّعة وكذلك رسالة جامعية. كلُّ نجلها ونقرأها في أمكنة كثيرة متفرقة. ولأجل ذكرها نقدم بعض موضوعاتها فيما يلي: «الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي لعبد الأمير الأعسم، الإمام

⁶⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi writes, in order to describe the framework of study in Islamic philosophy we need to write brief notion of the figure that bring an idea. For the more see. Hamid Fahmy Zarkasyi "Framework Kajian Filsafat Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia dan ISID" in *Metodologi Pengkajian Islam: pengalaman Indonesia-Malaysia*, edited by Hamid Fahmy Zarkasyi and Mohd. Fauzi Hamat, (Gontor: Institut Studi Islam Darussalam, 2008), 20

⁶⁹ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991), 74-75

الغزالي حجة الإسلام ومجدّد المئة الخمسة لصالح أحمد شامي، مؤلّفات الغزالي لعبد الرحمن بدوي، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه لعبد الكريم العثمان، مع الغزالي في المنقذ من الضلال لأبي بكر عبد الرزاق، الغزالي فقيها وفيلسوفاً ومتصوّفاً لحسين أمين، الغواص واللائي أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي إعداد زويمر^{٧٠} وبعض المقالة والكتب التي ألّفها الغزالي نفسه ثم حقّقها المفكرون مثل كتاب «تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة حقّقهما سليمان دنيا، كتاب المنقذ من الضلال حقّقه جميل صليبا، وكتاب منهاج العابدين إلى جنة ربّ العالمين حقّقه محمود مصطفى حلّوي، هلمّ جرا. اعتماداً على ذلك فإنّ الباحث لا يقدم هنا كمال تاريخ حياته إلا بالتركيز على إهتمامه نحو قوّة العقل فحسب.

أ. ترجمة حياة أبي حامد الغزالي ورحلته العلمية

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، الشهري بالإمام أبي حامد الغزالي^{٧١}. ولد في منتصف القرن الخامس الهجري

^{٧٠} عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، (القاهرة: دار القباء، ١٩٩١)، صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدّد المئة الخامسة، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٣)، عبد الرحمن بدوي، مؤلّفات الغزالي، (كويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، (دمشق: دار الفكر، د.س.)، أبو بكر عبد الرزاق، مع الغزالي في المنقذ من الضلال، (القاهرة: الدار القومية، د.س.)، حسن أمين، الغزالي فقيهاً وفيلسوفاً ومتصوّفاً، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣)، زويمر، كتاب الغواص واللائي: أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي، (دم: مطبعة النيل المسيحية، ١٩٢٦)،

Zwemer, *A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali Mystic and Theologian of the Eleventh Century*, (New York: Fleming H. Revell Company, 1920).

^{٧١} كان اسمه الأصيل محمد ثم يكنى بأبي حامد لولده له مات وهو صغير. وبعض المصادر يذكر بزيادة الشافعي والنيسابوري. انظر: عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، ٢٧، زويمر، كتاب الغواص واللائي، ٤٨

أعني سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بالطوس، وهو إحدى المدن الصغيرة بمنطقة خراسان، بفارس.^{٧٢} وكانت المنازعة الدينيّة مليئة فضاء هذه المدينة، لكثرة عدد المسيحيّين فيها وكثرة الشيعيّين من المسلمين.^{٧٣} كان اسم الغزالي مأخوذاً من اسم قرية بخرسان، ويذكر بعض الكُتّاب بتشديد الزاي (الغزّالي) مُعزل الخيط فهو يعود إلى أعمال أهله غزّال^{٧٤}، ومن ثم سمي بـ "al-Ghazel" مثلما كتبه ميغيل آسين بالاسيوس.^{٧٥} لقب الغزالي في حياته بألقاب كثيرة، أشهرها بحجة الإسلام، وزين الدين، والمجدّد، والعالم الأوحّد وجمال الفرق، ومفتي الأمة، وجامع أشتات العلوم، وبركة الأنام. وكأنه يستوي بين سائر أئمة المذاهب الأربعة.^{٧٦} ولما احتضر والده أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفي صالح^{٧٧}، فعلمهما الخطّ وأدّبهما.^{٧٨} وبعد أن فنى ما خلف لهما

of Science, (Chambridge, The Islamic Texts Society, 1998), 172

^{٧٢} زويمر، كتاب الغواص واللآلي، ٤٨، عبد الأمير الأعمس، الفيلسوف الغزالي، ٢٧

^{٧٣} زويمر، كتاب الغواص واللآلي، ٤٣-٤٤، سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ١٨

^{٧٤} تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (القاهرة: حجر، ١٤١٣)، ١٩٣٤، زويمر، كتاب

الغواص واللآلي، ٤٦

Samuel M. Zwemer, *A Moslem Seeker After God*, 63-64

⁷⁵ Miguel Asín Palacios, *Al-Ghazel: Dogmática, Moral, Ascética*, (Zaragoza: De.Comas Hermanos, Pilar, 1901). M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics" in M. M Sharif, *History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 1/582

^{٧٦} عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٢١، عبد الأمير الأعمس، الفيلسوف الغزالي، ٢٩-٣٠، أبو حامد محمد المقدسي، رسالة في الرد على الرافضة، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، (الهند: الدار السلفية، ١٩٨٣)، ١٥٠

^{٧٧} لاحظ الفيومي أن هذه المرحلة هي مرحلة الأولى في حياة الغزالي. انظر: الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، ٢٦، محمد بن أحمد الذهبي، سير الأعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.س)، ٣٣٥٢١، أبو حامد الغزالي، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، تحقيق: محمد مصطفى حلاوي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ٨

⁷⁸ Margaret Smith, *al-Ghazali The Mystic: a Study of Life and Personality of Abu Hamid Muhammad al-Tusi al-Ghazali, together with an Account of His Mystical*

أبوهم من رزق، وتعدّر عليهما تحصيل قوّتهما، إنتظما في سلك مدرسة، ليتعلم الفقه من أحمد الراذكاني.^{٧٩} وبدأ الغزالي هنا يحسّ الحماسة العظيمة في العلوم المتعدّدة، ثم سافر إلى مدينة الجرجان ومدن أخرى ليأخذ منها المعارف.^{٨٠} ولما وصل إلى الجرجان تلقى عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي الفقه حتى علّق عنه «التعليقات في فروع المذاهب». وقال السبكي لَمَّا رجع أبو حامد إلى طوس قطع عنه الطريق وأخذ منه العيارون جميع ما معه من الأموال والكتب.^{٨١} ثم بعد ذلك تعلّم التصوف عن أبو علي فرمزي ويوسف النساج قبل تقدّمه إلى نيسابور لملازمة الإمام الحرمين الجويني.^{٨٢}

بذلّ الغزالي جهده في ملازمة الإمام الحرمين الجويني ليأخذ منه كل العلوم ما تحتوي على المذهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق والحكمة والفلسفة حتى برع وأحكم فيها.^{٨٣} وقال عثمان بكر، لما قرأ الغزالي الحكمة والفلسفة كان يستخدم صيغة الكلام. لأن الإمام الجويني كان متكلماً وليس فيلسوفاً. وهو يحاول أن يبحث الفلسفة على ضوء الكلام ما يتضمن على التصرّو والقضيّة والحجّة،

Teaching and an Estimate of His Place in the History of Islamic Mysticism, (Lahore: Hijra International Publisher, 1983), 11

^{٧٩} تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٩١٤،

Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 157

^{٨٠} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٩، سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ١٩

^{٨١} تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٩٥٦، عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٢١

^{٨٢} عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٣

M. Saed Sheikh "al-Ghazali" in M.M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*,

1/583

^{٨٣} سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ٢١

وكما أسس نظام كلامه على ضوء الفلسفة.^{٨٤} ولهذا قال هاري أ. ولفسوف في رسالته «فلسفة المتكلمين في الإسلام» الغزالي كان مبدع طريقة جديدة لعلم الكلام الذي سمّاه ابن خلدون بالطريقة المتأخرين (the method of the later ones).^{٨٥}

وفي سنة ٤٧٨هـ، غادر الغزالي نيسابور قاصدا معسكرا، وهي مدينة جميلة كأنّها بُنيت مسحّرة وأصبحت موطننا لكبار السلاجقة يحوطنهم العلماء والسياسيون والشعراء المشهورون. فتلقّى فيها حفاوةً من الوزير نظام الملك، خاصة بعدما تُعلم براعته في عدّة المناقشات العلميّة يعقدها القصر ويحضرها زعماء الدين والسياسيون والشعراء. فهذا عظم شأنه واشتهر اسمه وأصبح حديث الأفواه في الأماكن.^{٨٦} وهنا، كانت له عدّة أنشطة رئيسية، منها مناقشات العلميّة، والتفكّر بالشكوك، والجدل، وتأليف الكتاب.

ولمّا رأى الوزير نظام الملك براعة الغزالي، أرسله إلى بغداد ونصّبهُ أستاذا ورئيسا لجامعة النظاميّة.^{٨٧} وفي منصبه هذا، أملاه الغزالي بعدّة أنشطة رئيسية تطابق رتبته مثل التعليم، والبحث، وكتابة المؤلفات العلميّة، والخدمة الاجتماعيّة، وتجديد الفكرة

⁸⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge*, 157

^{٨٥} هاري أ. ولفسوف، *فلسفة الكلام في الإسلام*، ترجم إلى اللّغة العربيّة تحت إشراف: جابر عصفور، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ٩١ | عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدّمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: مكتبة الهداية، ٢٠٠٤)، ٢١٣.

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (London: Harvard University Press, 1976), 41

^{٨٦} محمد بن أحمد الذهبي، *سير أعلام*، ٣٢٣-٣٢٤، تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية*، ١٩٦-١٩٧

٢٠٥، ١٩٧

^{٨٧} عبد الأمير الأعسم، *الفيلسوف الغزالي*، ٣٦

الإسلامية، والإفتاء، وغيرها. فحصل نجاحا باهرا هنا، إما كونه أستاذا وإما كونه مستشارا قانونيا. وليس بقليل من جاء إليه لاكتساب العلوم أو مجرد السؤال عن المسائل في ذلك الزمن. فليس من الغريب أن يكثر فيمن يعجب محاضراته حتى لقبه «بحجة الإسلام» التي كانت أكبر سمعة من المحافظ والوزير حتى قصر الخليفة.^{٨٨}

وبالتالي، لما اشتغل الغزالي برياسة النظامية، أصابه الشكوك حتى اضطره باعتزال عن كل مجالس العلم. وقصصه نفسه في كتابه «المنقذ من الضلال» كلما يحاول أن يفتح لسانه كأنه مُغلق لا ينطق به بحرف. ثم جاءه الأطباء المشهورون لمعالجة مرضه ولم يستطع علاجه.^{٨٩} وفي شهر ذي القعدة خرج الغزالي من البغداد إلى دمشق وبيت المقدس ومكة ومدينة وحجز وطوس. واشتغل في طول هذا السفر بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله وكذلك تأليف بعض الكتب مثل كتاب «إحياء علوم الدين».^{٩٠}

ثم عاد الغزالي إلى مدينة الطوس بعد شفائه من مرضه، وكانت الأمة قد احتجرت بفساد العلم وضياع غاية منه. واعترف الغزالي نفسه أنه ملب بكشف هذه الشبهة، وكأنه إفصاحها أيسر عنده من

^{٨٨} تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية، ٢٠٥٦

^{٨٩} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٠٤

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 87, Osman Bakar, *Classification of Knowledge*, 159

^{٩٠} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٠٤-١٠٦

شرب الماء. ثم قام الغزالي بعد ذلك بالتعليم والتأليف المؤلفات^{٩١}، مثل: في عجائب الخواص، غاية الغور، المستصفى من علم الأصول، سرّ العالمين وكشف ما في دارين، أسرار معاملات الدين، الاستدراج، كتاب حقيقة القرآن، كتاب أساس القياس، والإيماء على الإحياء وما أشبه ذلك.^{٩٢} وإن هذه الحياة المليئة ببحور العلوم أتمّه الغزالي يوم الاثنين ١٤ جمادى الأخيرة عام ٥٠٥ هـ / ١٨ ديسمبر عام ١١١١م. توفّي في عمره ٥٥ سنة تقريباً بطبران، مدينة طوس، حيث قصّصه جمال الدين الجوزي، إنّه توفّي بعد الوضوء وصلاة الصبح وطلب الكفن الذي استخدمه لستر عينيه وهو قائل «سمعا وطاعة الدخول على الملك». ثمّ مدّ رجله واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار.^{٩٣}

ب. إهتمامه نحو قوة العقل وبعض مؤلفاته

وإذا لاحظنا سيرة حياة الغزالي السابقة، فإننا نجد أنه لم يردّ ولم يرفض أهميّة العقل طول حياته. والدليل على ذلك يترتب على جهوده لكشف العلم بدأً من مدرسة النظامية إلى أن يتلقّى بالإمام الجويني. ولمّا ترك أبوه كان صديقه الصوفي يعلمه القراءة والكتابة حتى أن ينظم بمدرسة النظامية. ثم اجتهد الغزالي فيها أحسن الجهد حتى علّق التعليقات في أصول المذاهب، كما ذكرنا في السابق. ثم ازداد إهتمامه نحو العقل بملازمة مجلس الإمام الجويني في جامعة

^{٩١} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٢٠-١٢١

^{٩٢} عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٢٠٢-٢٢٠

^{٩٣} أبو الفراج جمال الدين بن الجوزي، الثبات عند الممات، تحقيق: عبد الله الليثي الأنصري،

(بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦)، ١٧٨-١٧٩، زويمر، كتاب الغواص واللآلئ، ١٠٠

النظامية. أخذ الغزالي كل العلوم منه وبرع فيها حتى وصفه ببحر مغرق.^{٩٤} كتب الغزالي في هذه المدة كتاب «المنخول» من تعليق الأصول حيث بيّن فيه أن كل الأمور النظرية لا يمكن انفصالها عن فحول العقل.^{٩٥} وأخيراً، طلع الجويني هذا الكتاب وقال: «دَفَنْتِي وأنا حيٌّ، هَلَّا صَبِرْتَ حتى أموتَ، أراد أنَّ كتابَكَ قد غَطَّى على كتابِي».^{٩٦}

ولمّا غادر إلى نيسابور، استقام الغزالي بقوة عقله واشتهر بذكاءه حتى أصبح رئيساً لجامعة النظامية. اشتغل الغزالي هنا بأشطة شتى منها التعليم، والمناقشة، والحوار، والردّ على كل ما يجرى إليه من سؤال ومشكلة، وأيضاً جملة من مصنّفات. وفي وقت فراغه كان الغزالي يطالع الفقه والحكمة والفلسفة، حتى يجمع آراء الفلاسفة في «مقاصد الفلاسفة». احتوى هذا الكتاب على ثلاثة أمور أساسية منها: المنطق والإلهية والطبيعية. وقال سليمان دنيا عنه أن كتاب مقاصد الفلاسفة يصلح أن يكون بداية ضرورية لكل من يريد أن يقرأ الفلسفة الإسلامية، إنه خطوة ينبغي أن يبدأ بها كل طالب فلسفة، إنه يعطيه خلاصة واضحة دقيقة في الوقت ذاته لفلسفة المسلمين.^{٩٧} وذكر الغزالي فيه إن للعقل قوى التي تدفعه وتساعدته في جميع أنشطته العقلية. وأكّده هذا البيان بالتهافت والمعارض حيث يذكر فيه القوة المدركة منها الحس المشترك، والقوة الخيالية، والقوة

^{٩٤} تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية، ١٩٦٦، ٢٠٢

^{٩٥} أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت: دار

الفكر المعاصر، ١٩٩٨)، ٤٤

^{٩٦} عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي، ٥٩

^{٩٧} انظر «مقدمة» من ذلك الكتاب. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا،

(مصر: دار المعارف، ١٩٦٠)، ٢٤

الوهميّة والقوّة الحافظة والذاكرة والقوّة المتخيّلة. ونحن نشرحها عند الجزء الأخير من هذه الرسالة.

وبعد تلخيصه لهذه الآراء الفلسفية، قام الغزالي بكتابة بعض الملاحظات عنها مارآه تخالف الدين. فدوّنها في كتاب «تهافت الفلاسفة». كتب هذا الكتاب بمنطق جلي لا بأدلة نقلية كما ينهجه المتكلمون لَمَّا ردوا آراء غيرهم. وقال الغزالي فيه إنما نقبل جميع العلوم النظرية الطبيعية إلا ما كان تنكر الشريعة.^{٩٨} وقال سليمان دنيا لَمَّا قام الغزالي بهذا النقد، قد أصبح هو فيلسوفاً لأنه ينتقد آراء الفلاسفة بنطاق الفلسفة.^{٩٩} ثم يكتب الغزالي منطقاً عن كتاب التهافت وهو معيار العلم أو منطق تهافت الفلاسفة. ويذكر فيه أن ليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدى إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الأغرار بالوقوف دون روة الكمال، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصوب، أمن من الانخداع بلامع السراب. فلهذا كان مطلبه الأساسي هو معيار العلم أو كتاب المنطق، الذي يحترز عن الخطأ في الفكر، وهو شرط لصحة التفكير مثل العقل شرط لوجود العلم.^{١٠٠} ونرى هنا أن اهتمامه ومجاله لقوة العقل قويا لا ضعيفا باستشهاد بعض مصنّفاته، منها: معيار العقول، ومحك النظر في المنطق، ولباب النظر، والمعارف العقلية والأسرار الإلهية، والاقتصاد في الاعتقاد وما أشبه ذلك.^{١٠١}

^{٩٨} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٣٤

^{٩٩} انظر مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٨-٢٤

^{١٠٠} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١)، ٥٩-٦٠

^{١٠١} عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٧٣-٨٧

ولمّا شكّ الغزالي اعتزل من وظيفته للتدريس والمناقشة والحوار وما ينوب عنه. هدّب نفسه في العزلة والرياضة والمجاهدة واعتكاف في بعض منائر المساجد. ولا يعني أن هذه المرحلة تدلّ على نقص اهتمامه نحو قوّة العقل وغادر إلى الحدس دون الآخر. وإنّما هو قائم بقوة العقل كما كان قبل العزلة. ألف الغزالي في هذه المرحلة كتاب «إحياء علوم الدين» وهو دليل على أنه لا ينكر قوة العقل. وبالدقيق يكتب فيه بابا عن شرف العقل، وقال إن العقل هو مصدر العلم ومنبعه وأساسه، وكيف يذم العقل إذ به تدرك المعلومات. والعلم يجري منه مجر الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين.^{١٢٢} ثم ألف مؤلفات غيره مثل: الرسالة اللدنيّة، وكيمياء السعادة، والأربعين في أصول الدين، وأيّها الولد، وجواهر القرآن، والقسطاس المستقيم، وبداية الهداية، والقانون الكلي في التأويل وغيرها.^{١٢٣}

وعقب عزلته، بدأ الغزالي بالتعليم والتدريس ونشر العلوم، ثم كتب في هذه اللحظة كتاب «المنقذ من الضلال» حيث قاموا به جملة من المنتقدين ليحكم به الغزالي أنّه ينكر العقل وقوّته، وقالوا إن الغزالي قد فاض منه قوة النقد. وبالتالي، أُتهم بأنه هو الذي يهدم حضارة الإسلام ودعى المسلمين بأن يركّز أنفسهم في أعمال صوفية لا فكرية. بيّد أنّه يشرح في هذا الكتاب أصناف الطالبين. ثم حاول أن يذكر خصائصهم وفتح منهم سرّهم حتى وقف عند حد الصوفي.

^{١٢٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٩٨

^{١٢٣} عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ٩٨-٢٠١، عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي، ٢٠٢-٢٠٥

فما منهج تصوفه؟ فإنه لا يذكره عند هذا التأليف، إلا إشارة تقول أن العلم يلزمه العمل، والعمل يبني على العلم.^{١٤} وقال الغزالي أن التصوف هو طريق يسلك به السالك بالافتداء الشرع.^{١٥} ولا يحصل المرء إليه إلا بالعلم والعمل. وههنا دليل، أن الغزالي لا ينكر قوة العقل والعلم النظري، بل يرى العقل كمصدر لهذه الأعمال بأكملها. ولتأكيد موقفه هذا، أشار الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول» أهمية العقل والعلم. وقال عن علم المنطق الذي هو آلة قانونية تعصم مراعاتها عن الخطأ في الفكر. فالمنطق هو مقدمة العلوم كلها، ومن لم يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً.^{١٦} وهذا دليل على أنه لا ينكر العقل والعلم. وأن المعلوم حافته متواسعة ويحيل منع العقل لإحصائها. وقد يكون هو سبب العلم والمعلوم. وكان تعاونه بالقلب قد أدى إلى علم المكاشفة. ولشرحه نحتاج إلى بعض صفحات فهو ليس عند هذا الباب.

الفصل الثاني: العقل في التراث الإسلامي

لحصول على ما يراد بكلمة العقل، فنبدأ هنا بتفسير مصطلح العقل وما اشتق منه في القرآن الكريم.^{١٧} وهو أساس لمعرفة مفاهيم العقل ما تناقشها

^{١٤} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٠٠

^{١٥} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤)، أيها الولد، تحقيق: علي مجي الدين على القراءة داغي، (لبنان: دار البشرية الإسلامية، ١٩٨٣)، ١١٧-١١٨، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق: محمد بخيت، (بيروت: دار النهضة الحديثة، د.س)، ٣١، إحياء علوم الدين، ١٣٠٧-١٣١٠، أصناف المغرورين، تحقيق: عبد اللطيف عاشور، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.س)، ٧٥-٦٧

^{١٦} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: فضله أحمد شهادة، (بيروت: دار المشرق، د.س)، ٣١١.

¹⁰⁷ Osman Bakar writes: "The Quran is the fountainhead of Islamic intellectuality

العقلاء والحكماء والمتكلمون والمتصوفون في كتبهم. وتركيزا عن هذا البيان كانت مناقشتها تقف عند حد علاقة العقل بالعلم.

أ. العقل في القرآن الكريم

كما يكون مصدرا وأساسا لعلوم إسلامية، فإن القرآن كما يذكره حامد فهمي زركشي يتضمن فيه كلمات رئيسية ما تتولد منها مفاهيم ونظريات في الإسلام. ومن جملة هذه المفاهيم تدفع إلى قيام حضارة إسلامية.^{١٠٨} ومن تلك الكلمات هي العقل حيث أن القرآن لا يكاد يدع مفهوما أو غيره إلا وقد قيده بحركة العقل. فلذا، يقول الشاطبي إن حفظ العقل هو من ضروريات شرعية^{١٠٩}، وإنما لا يقوم به سواه.

فكلمة العقل ذكرت في القرآن لا يقل عن ٤٩ مرة، وكلها على صيغة الفعل دون الاسم، وكان فؤاد عبد الباقي يفصلها فيما يلي: كلمة: «تعقلون» ٢٤ مرة، و«يعقلون» ٢٢ مرة، و«عقلوه» و«نعقلون» و«يعقلها» كلها تذكر مرة.^{١١٠} فلعل القرآن يريد أن يشير إلى أن حقيقة

and spiritual. It is the basis not only of religion and spiritual knowledge but of all kinds of knowledge. It is the main source of inspiration of the Muslim vision of the unity of science and spiritual knowledge". For the more see. Osman Bakar, The History and Philosophy of Islamic Science, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999), 62

¹⁰⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tamaddun Sebagai Konsep Peradaban Islam", in Journal *Tsaqafah*, Vol. II, No. I, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, 2015), "Islamic Worldview Sebagai Paradigma Sain Islam" in Syamsuddin Arif (ed), *Islamic Science: Paradigma, Fakta, dan Agenda*, (Jakarta: INSISTS, 2016), 7-12

^{١٠٩} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (د.م: دار العلمية للكتب الإسلامية، ١٤١٢)، ٤٠-٤٥، ١٨١-١٨٢، نور الدين ابن مختار الحادي، علم المقاصد الشرعية، (د.م: مكتبة العبيكان، ٢٠٠١)، ٨٢

^{١١٠} محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة دار الكتب

العقل هي الأعمال المتوالية والمتواصلة وليست ثمرة لعمل ما، فذلك أنها لم تأتي على صيغة الاسم بل الفعل. وهذا العدد لم يدخل فيه كلمات أخرى ما تشير إلى حركة العقل مثل: نَظَرَ وَتَفَكَّرَ وَاعْتَبَرَ وَتَفَقَّهَ وَبَصَرَ وَعَلِمَ وغيرها.

وإن لم تأت كلمة العقل في القرآن على صيغة الاسم، فلا يعني أنها لا معنى لها. فقد أتى القرآن بكلمات أخرى ما تشير إلى أنها مرادف بالعقل، مثل كلمة «الحِجْر» حيث أن معناها في اللغة «مَنَعَ» ترادف بالعقل باستشهاد سورة الفجر (٨٩): ٥ (هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ).^{١١١} وكلمة «النهي» في سورة طه (٢٠): ٥٤ و ١٢٨ تصف بالعقل لكونه يمنع صاحبه عن السيئات.^{١١٢} وأما كلمة «الأحلام» في سورة الطور (٥٢): ٣٢ فتدل على التفكير والتخيل.^{١١٣} ثم إن كلمة «القلب» في سورة ق (٥٠): ٣٧، وكلمة «فؤاد» في سورة الإسراء (١٧): ٣٦، وكلمة «اللَّب» في سورة البقرة (٢): ٢٦٩ قد يكون معناها عقل كما بين ذلك الإمام القشيري في «لطائف الإشارات» وعبد اللطيف في أوضح التفاسير.^{١١٤}

المصرية، ١٣٦٤)، ٤٦٨-٥٦٩

^{١١١} فيروز زبدي، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، (لبنان: دار الكتب العلمية، د.س)، ٥١٠، أبو محمد عبد الله بن قتيبة، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، (مصر: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ٥٢٦، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)، ٨، ٣٨٤

^{١١٢} أبو إسحاق محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: إمام أبي محمد ابن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢)، ٦/ ٢٤٧

^{١١٣} أبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: يسير ابن ابراهيم، (رياض: دار الوطن، ١٤١٨)،

٢٧٧/٥

^{١١٤} عبد الكريم بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: المطبعة المصرية، ١٣٨٣)، ٨٨، ٣٤٢، انظر أيضا: محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨)، ١٦٠/١، ٤/ ٥٤

وكل هذه الكلمات، تدلّ على حقيقة العقل ومنزلته للإنسان. يُعنى بالحِجر لأن العقل يرشد الشخص بابتعاد عن الهلك. ثم إن كلمة التُّهى والأحلام تتعلقان بنظرية المعرفة حيث يميّز بها الإنسان على سائر المخلوقات، حيث قال ابن القيم إن قيام العقل بالعلم يرفع درجة الإنس عن سائر المخلوقات والملائكة.^{١٥} وأما الكلمات الثلاثة الأخيرة، فتشير إلى أن حقيقة العقل لطيفة وليست محسوسة، وإن كانت حركته في الحسيات. فكلمة القلب التي تشير إلى معنى العقل تدلّ على أنّهما في جوهر واحد، مع اختلاف خصائص أعمالهما. وتشهد على ذلك سورة البقرة (٢): ٩٧ والجمالية (٤٥): ٢٣. وإن قام العقل بإدراك أنواع المحسوسات، وكان القلب يتخص بأمر حدسية-نورية (intuition-illumination).

وكيفما كان العقل أن يُعنى، فهو علة أمانة. وقال صاحب فتح البيان لا يقوم الإنسان بهذه الأمانة إلا إذا ساعدته قوة العقل.^{١٦} لأن جميع أحكام شرعية تفهم بالعقل وتؤدي به. فقصصت سورة الأحزاب، حين اجتمعوا جميع مخلوقات وسئلوا عن أمانة عظيمة، فلا يقوم بها إلا بشر وهو قائم بنفسه لهذه الأمانة.^{١٧} فأصبح العقل

^{١٥} ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، تحقيق: عبد الرحمن ابن حسن ابن قائد، (د.م: دار علم فوائد، د.س)، ٤٨-٤٩، ويقول أيضا يوسف القرضاوي وفضل الرحمن مثله. انظر: يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦)، ٧٩-٨٠.

Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Minneapolis: Bobliotheca Islamica, 1994), 12, Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", in The American Journal of Islamic Social Science, vol. 5, no. 1, 1988, 3-4.

^{١٦} أبو الطيب محمد صادق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة الأشعرية، ١٩٩٢)، ١٢٦، ٣٤/٢.

^{١٧} القرآن الكريم، سورة الأحزاب (٣٣): ٧٢.

شرطاً مطلقاً للتكليف ولحمل الأمانة، وبذلك اتضحت قوة العقل وأهميته.

وإن حقيقة أعمال العقل تنتهي إلى فهم كتاب الله حيث يدل على أهميته ومنصبته. وإن الكلمة ما تشير إلى هذه الأهمية هي التفكير. وقال الراغب الأصفهاني إن التفكير هو أساس تمييز الإنسان عن سائر الحيوان^{١١٨}، فقام الإنسان بالتفكير ليحصل به العلم، وبالعلم يُدرك أن جميع الكائنات من عظمة رب العالمين. فإذن، إن التفكير يدفع إلى معرفة كل شيء ويشجعه إلى الخضوع لله. ولا شك أن التفكير لا يقتصر على النصوص المكتوبة في المصحف، إنما العالم هو جزء من القرآن. وقال سيد حسين نصر إن القرآن يدخل فيه المتلو والمطبوع^{١١٩}، فالمتلو هو ما قرأ وكتب من الأحرف والآيات المنقولة بالتواتر، وأما المطبوع فإنه العالم العجيب. كلاهما ميدان العقل ليعين الإنسان على معرفة الله وتقرب إليه. فلعل هذه النطقة هي حقيقة العقل العلمي على معناه الحقيقي.

وهذه القضية، تشير إلى وجود العلاقة بين العقل والوحي وبين العقل والعالم. فعلاقة العقل بالوحي ترتكز على تأييد قوة العقل ووجود الوحي^{١٢٠}. وأما علاقة العقل بالعالم فإنها تؤدي إلى كشف معاني

^{١١٨} الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت:

دار القلم، ١٤١٢)، ٦٤٣

^{١١٩} Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: HaperCollins, 2007), 46-47

^{١٢٠} القرآن الكريم: سورة البقرة (٢): ١٦٤، ٢٤٢، آل عمران (٣): ١١٨، الأنعام (٦): ١٥١، يوسف (١٢): ٢، النحل (١٦): ١٢، الأنبياء (٢١): ١٠، المؤمنون (٢٣)، ٨٠، النور (٢٤): ٦١، العنكبوت (٢٩): ٣٥، الروم (٣٠)، ٢٤، ٢٨، المؤمن (٤٠)، ٦٧، الزخرف (٤٣): ٣، الجاثية (٤٥): ٥٥، الملك (٦٧): ١٠

ما تضمنها آيات الله العظمى، حيث تدف ذلك إلى العلم والعملية العلمية. فلا تقوم هذه العلاقة الأخيرة ما لم تؤسسها علاقة أخرى وهو علاقة العقل بالوحي. وفي هذه النقطة بلغت قيمة العقل وقوته إلى أقصى مرتبة. فالعلاقة بين العقل والوحي والعالم، تؤدي إلى حركة علمية التي هي قيمة الإنسان. ومن هذه الحركة تكتشف العلوم والتكنولوجيا، حيث أن حقيقتها لعبادة الله تعالى.

اعتماداً على هذا البيان، فيمكن أن نقول بأن هناك علاقة متينة بين العقل والعلم والإيمان والعمل. وإن علاقة العقل بالعلم تستلزم علاقة الإيمان بالعمل.^{١١} وإن قوة العقل للحصول على العلم كانت مبدء الإيمان^{١٢}، وكما شرط قول الإيمان هو العلم.^{١٣} فمن هذا الأساس يدعو ثبوت القيام بالعمل.^{١٤} إذن، العقل هو مفتاح العلم وأساس الإيمان حيث يحمله إلى العمل. فلذلك، فلا يكون عاقلاً بلا علم وعالم بلا إيمان ومؤمناً بلا عمل. فإن وقع ذلك، لعل الخطأ في قيمة عقله أو علمه وأدى إلى إيمانه وعمله.

إن الدراسة ما تبحث عن علاقة العقل بالعلم تتسع اتساعاً كبيرة في القرآن، بل فلا يمكن أن ينفصل كل أمور عن العقل على وجه الإجمال. وعلى سبيل المثال، قضية الخلق لها علاقتها المتينة

^{١١} القرآن الكريم: سورة آل عمران (٣): ١٠٤، ١١٤، الأعراف (٧): ١٥٧، التوبة (٩): ٦٧، ٧١، ١١٠، النحل (١٦): ٩٠، الحج (٢٢): ٤١، ٧٢، النور (٢٤): ٢١، العنكبوت (٢٩): ٢٩، ٤٥، لقمان (٣١): ١٧.
^{١٢} يذكر سميح عاطف الزين أن الإيمان يبدأ من تعقل العقل أو أن الإيمان يصدر من العقل. وهو ما يقصد بعقيدة فكرية. انظر سميح عاطف الزين، الإسلام وإيدولوجيات الإنسان، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩)، ٨

^{١٣} القرآن الكريم: سورة محمد (٤٧): ١٩

^{١٤} القرآن الكريم: سورة الذاريات (٥١): ٥٦، فاطر (٣٥): ٢٨، آل عمران (٣): ٧، الأنعام (٦): ١٦٢، البقرة (٢): ١٩٧، ٢٦٩، الزمر (٣٩): ١٨.

بالعقل في النظر والتفكير والتدبر والتعقل والاعتبار وما إلى غيرها. فمن بناء هذه القضية، دسّت إشارة إلى أن الإنسان يحاول أن يحفظ عزّته بالحصول على المعلومات. ويقول سيد سابق عنها:

"... إن لكل عضو وظيفة، ووظيفة العقل، هي التأمل والنظر والتفكير، وإذا تعطلت هذه القوى بطل عمل العقل، وعطل من أهم وظائفه، وتبع ذلك توقف نشاط الحياة مما يتسبب عنه الجمود والموت والفناء، والإسلام أراد للعقل أن ينهض من عقاله، ويفيق من سباته، فدعا إلى النظر والتفكير، وعدّد ذلك من جوهر العبادة. وقال تعالى: قل انظروا ماذا في السموات والأرض^{١٥} وقال أيضا: قل إنما أعظكم بواحدة أن تقولوا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا^{١٦}، والذين يجحدون نعمة العقل، ولا يستعملونه فيما خلق من أجله، ويغفلون عن آيات الله ... هم موضع التحقير والازدراء... وتعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالإنسان إلى مستوى أقل من مستوى الحيوان، وهو الذي حال بين الأقدمين وبين النفوذ إلى الحقائق في الأنفس وفي الآفاق...^{١٧}

ولكنّ، أهم من هذه القضية هو أن القرآن يربط حركة العقل بالإيمان، فإن كل قضية ما تصدر من القرآن لاتنفك عنها الإيمان. ومعنى ذلك، فإن جميع أنواع العلم لاتنفك عن الجوانب الإيمانية، كما أن الإيمان لم يقم منتصبا إلا بوجود العلم. فلهذا يقول عبد الرحمن السعدي لا يكون الإيمان إلا بالعلم، ولم يكن العلم إلا بالإيمان.^{١٨}

^{١٥} القرآن الكريم: سورة يونس (١٠): ١٠١

^{١٦} القرآن الكريم: سورة سباء (٣٤): ٤٦

^{١٧} سيد سابق، العقائد الإسلامية، (بيروت: دار الكتب الإسلامية، د.س)، ١٩، ٢٠

^{١٨} عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن ابن

معلا اللواحق، (د.م: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ٩٣٤

وهذه القضية ترد قول العلم لا يوجب شريعة، وأن الشريعة لا توجب علم، ومنه قول آخر أن العلم لا علاقة له بالإيمان، وأن العلم لا علاقة له بالعمل. فإن القرآن ذكر سورة آل عمران (٣): ١٨ وأكّد فيها أن العالم يوجب التوحيد لأن عقله وعلمه يدفع إليه، فإن الجاهل يصرف عن حقيقة العلم وهي الإيمان.^{١٢٩} إذن، التوحيد يدعو إلى العقل والعلم والتمدن. كما تكون الرسالة منزلة في أوسط جاهلية ثم تدعو الناس إلى العلم أو الإسلام. ولهذا يكتب فرانز روزنتال في رسالته " Knowledge Triumphant " أن العلم هو الإسلام (Knowledge is Islam)^{١٣٠}، لأن شريعته تدعو إلى التفكير والتعقل لإحصاء العلم.

وقال الشيخ يحيى بن حمزة اليميني (ت ٧٤٩هـ) في كتابه "تصفية القلوب" بأن الجاهل الغافل هو لا يعلم ولا يعقل، وأهم من ذلك أنه لا يؤمن. وأما العالم والمؤمن فهم من أهل الفضلاء والأذكياء والعقلاء.^{١٣١} وكان قوله هذا مستندا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه وهواه ومات على الأمان".^{١٣٢} فكلمة "الكيس" في الحديث تدل على أن العاقل هو القادر على النظر إلى عواقب الأمور من أعماله أو

^{١٢٩} القرآن الكريم: سورة البقرة (٢): ١٧١

^{١٣٠} Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in medieval Islam*, (Leiden: Brill, 2007), 70-154, see also Osman Bakar in *Tawhid and Science*, 11

^{١٣١} الإمام يحيى ابن حمزة اليميني، كتاب تصفية القلوب: من أدران الأوزار والذنوب، تحقيق: حسن محمد مقبولي الأهدل، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥)، ٤٤٦،

^{١٣٢} محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير: شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إسحاق محمد ابراهيم، (رياض: مكتبة دار السلام، ٢٠١١)، ٨ / ٢٦٨

بعبارة أخرى أن الكيس هم الذين قادرون على الإمساك ووالوقوف نحو المحرمات بقوة عقله. وأما كلمة "العاجز" تدل على أحد لا يريد أن يستخدم قوة عقله للتفكر عن عواقب الأمور ما تقبله. فلذا لم يبق شيئاً عنده إلا الاتباع بشهوته وهواه حيث يتبعه الظلم.

ويتضح لنا هنا، أن القرآن أساس ومصدر العلم الذي يرفع درجة العقل وقوة، وبالخصوص في مجال العلم والإيمان. وإن قوة العقل تكشف العلوم وترفع درجة الإنسان فوق المخلوقات، كما أشارت إليه سورة المجادلة (٥٨): ١١. فإن هذا البيان لا يقف عند إثبات دور الإنسان بالخليفة، وإنما هو دليل على أهمية حقيقة العقل ولا بديل لأهميته. فهو مفتاح يفتح باب الإيما بالعلم، كما ذكرنا سابقاً. ومن أجل ذلك فإن الآيات القرآنية تقيد دائماً حركة العقل بالإيمان. أي معنى ذلك، أن جميع الأعمال العقلية والعلمية لا تنفصل عن الأمور الدينية والإيمانية.

ب. العقل عند المتكلمين

وبعد أن طالعنا ماذا يعني بكلمة العقل في القرآن الكريم، فإننا الآن نناقش ماذا يرى العلماء المسلمون بهذا المصطلح في ميول تفسيرهم، كلاماً، وفلسفياً، وتصوّفاً. ويهمننا هذا البيان لمعرفة إلى أي مدى يرمي نقاش العلماء في التراث الإسلامي، الخاص قبل مجيء الغزالي. ونبدأ نقاشنا هنا من علم الكلام حيث عرّف به بعلم يبحث فيه التوحيد وأصول الدين مثل صفات الله، وكلامه، وأفعال العباد، ومرتكب الكبائر والحجج على هذه الأمور. وقال

ابن خلدون (٨٠٨هـ) علم الكلام هو علم يتضمّن الحجج العقلية عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن أهل السنة.^{١٣٣} وقد سمّي كثيرا بعلم العقائد وعلم التوحيد والفقهاء الأكبر.^{١٣٤} ومع ذلك كان نطاقه يتسع على الأمور العلمية (إيستومولوجيا) والوجودية (أونتولوجيا) والكونية (كوسمولوجيا).^{١٣٥} وعلى سبيل المثال يبحث الإيجي مسألة العلم وما يتعلق به في كتاب *المواقف في علم الكلام*.^{١٣٦} والتفتازاني يكتب عن الوجود في كتاب *شرح المقاصد في علم الكلام*^{١٣٧} حيث سبق عنه الإمام الجويني في كتاب *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*.^{١٣٨} وأما ويليام

^{١٣٣} وكان الفارابي والإيجي يعرفان علم الكلام هو علم يتضمّن على الحجج العقلية، وكما أشار ذلك ريتشارد م. فرانك والشيخ جمال صقر. انظر: ابن خلدون، مقدمة، ٢٠٥٢، أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: علي بوملحم، (بيروت: درا ومكتبة الهلال، ١٩٩٦)، ٨٦، عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، *مواقف في علم الكلام*، (بيروت: عالم الكتب، د.س)، ٧، الشيخ جمال صقر، *التبيان في الرد على من ذمّ علم الكلام*، (د.م: دار المشارع، ٢٠٠٥)، ١٧،

Richard F. Frank, *al-Ghazali and the Ash'arite School*, (London: Duke University Press, 1994), 5, Richard M. Frank, "The Science of Kalam" in *Arabic Science and Philosophy*, Vol 2. 1992, 7-37

^{١٣٤} أحمد البياض الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، (فاكستان: مطبعة زمزم، ٢٠٠٤)، ٣٠ حسن المكي العاملي، *بداية المعرفة: منهجية حديثة في علم الكلام*، (بيروت: دار الإسلامية، ١٩٩٢)، ٢٩-٣١

^{١٣٥} Sari Nusseibeh writes that the problem of the Kalam today is only to discuss the theological and no more. See Sari Nuseibeh, "Epistemology", in *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, (Qum: Ansariyan Publication, 1993), 2/831-834

^{١٣٦} عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، *مواقف في علم الكلام*، ٩-٤٠، ١٤١-١٤٨، ٢٦٢-٢٦٥، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، *شرح المواقف*، تحقيق: محمد عمر الدمياني، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ٦٨-٦٨، ٢٩٧

^{١٣٧} سعد الدين مسعود التفتازاني، *شرح المقاصد في علم الكلام*، (فاكستان: دار المعارف النعمانية، ١٩٨١)، ٧٦

^{١٣٨} أبو المعالي عبد الملك محمد الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، تحقيق: محمد يوسف موسى، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠)، ٣١

لين كريك فهو يبحث عن مسألة كونية على ضوء الكلام.^{١٣٩} فبهذا، كان البحوث المتعلقة بنظري المعرفة (إيستومولوجيا) مثل مبحث العقل وعلاقته بالعلم موجودا عند هذه الدراسة. ونحن نحاول شرحه هنا على وجه الإجمال.

المعتزلة هي إحدى الفرق الكلامية التي اشتهرت بمذهبها عقلانية. وكان أحد كبارهم فهو القاضي عبد الجبار يقول في كتابه «المغني» إنّ العقل هو جملة من العلوم المخصوصة وهو متعلق بالتكليف. متى حصلت هذه القوة للنظر والاستدلال فهو أحقّ أن يسمى عاقلا. لأنه يصلح أن يقوم بتأدية أعماله، وهو شرط إلى التكليف. ونقلنا هنا ما كتب القاضي من تعريف العقل فيما يلي:

«.....أنّ العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف.....متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلا وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا....»^{١٤٠}

فبهذا البيان، أشارنا القاضي عبد الجبار إلى ثلاثة أمور تتعلق بالعقل. الأول: العقل هو جملة من العلوم الضرورية. الثاني: فالشخص أحق أن يسمى عاقلا إذا قام بهذه العلوم الضرورية

¹³⁹ William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, edited by John Hick, (London: The Macmillan Press, 1979), William Lane Craig and James D. Sinclair, "The Kalām: Cosmological Argument", in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Blackwell Publishing, 2009, Jacobus Erasmus, *The Kalām Cosmological Argument: A Reassessment*, (Switzerland: Springer, 2018), Al-Noor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, (Leiden: E.J Brill, 1994).

^{١٤٠} القاضي عبد الجبار، المغني، ٣٧٥ - ٣٧٦

للاستدلال والنظر والتأمل وهلمّ جرا. الثالث: وأن غاية العقل ليس إلا للنظر والاستدلال، لأن العقل يلزمه العلم كما يلزم العلم العقل، فهو سبب التكليف.

ثم ذهب الأشعري قريبا إلى المعتزلة في حدّ العقل. أخبرنا ابن فورك عن أبي حسن الأشعري أن العقل هو العلم. وقال ابن فورك أن الأشعري يستند ما رآه في العقل إلى ما يقوله الخليل في كتاب «العين» بأن العلم نقيض الجهل.^{١٤١} فالعقل يستلزم العلم، وأن العلم نقيض الجهل، فإذا كان العقل يصح أن يسمى علما. ومع ذلك، يضيف أبو حسن الأشعري أن ليس كل من يعلم أحق أن يسمى عاقلا، بيد أن العقل هو العلم. لأن العقل يستلزمه الإيمان وعلم الدين والقيام بأداء أوامره.^{١٤٢} وهكذا ما أشارنا سورة البقرة (٢): ١٧١، كما ذكرنا في السابق.

فهذا كان الأشعري يرى أن العقل لا يقف معناه عند حدّ العلوم الضرورية فحسب، إنّما يريد به استلزام الإيمان. ويرفع الأشعري موقف العقل ورتبته، وهو أساس الإيمان أو سببه، فمن لا إيمان له لا عقل له. لأن وجوده يدعو إلى الإيمان. ومع ذلك، أنه لا ينكر معنى العقل بالعلم كما ذكرنا. وبهذا، فقد اتفق الأشعري مع المعتزلة في ناحية واختلف في ناحية أخرى.

^{١٤١} أبو عبد الرحمن الخليل، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السماورائي، (د.م: دار ومكتبة الهلال، د.س)، ١٥٩، ١٥٩

^{١٤٢} محمد ابن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ٢٩

ومما ذكرنا عن معنى العقل وما يراد به، فإن الآن نريد نركز أفكارنا في علاقة العقل بالعلم فهي غاية هذه الرسالة. لقد ذكرنا في المقدم أن المعتزلة فرقة تنهج على العقل محض. وأن العلم لا يحصل إلا به، فكان النظر يستلزمه العقل كما يكون هو.^{١٤٣} وقال المعتزلة أن النظر هو التفكر والتأمل والتمييز والاستدلال بدليل على الوجه الذي يدلّ عليه.^{١٤٤} فبهذا كان النظر يدعو العقل إلى التفكير والقيام بالحجة والتمحيص على نوع من القضية. لأن لا يحصل المرء العلم والمعلومات إلا بالنظر العقلي، ولا يعرف الله إلا به.

بَيَدَ أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ قَامُوا بِمَذْهَبِ الْعَقْلِ الْمُحْضِ، فَكَانُوا لَا يَرُدُّوْنَ دَوْرَ الْحَوَاسِ فِي الْعِلْمِ. وَرَأَوْا أَنَّ الْعَقْلَ يَحْتَاجُ الْحَوَاسَ، وَهِيَ تَدْرِكُ الْمَحْسُوسَاتِ وَأَنْوَاعَ الْمَعْلُومَاتِ الْحَسِيَّةِ. وَقَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ عَنْهَا:

«.....العقل في الحقيقة لا يدرك الأشياء مباشرة بل عن طريق الحواس إلا أن ثمة ما يوحي بأن هناك إدراكا (عقليا) يلي الإدراك الحسي إذ أننا نميز المدركات بالعقل ولذلك فهي لا تتميز لغيرنا من أنواع الحيوانات كما تتميز لنا.....»^{١٤٥}

فأشار القاضي عبد الجبار بهذا البيان أن العقل يحتاج إلى معونة الحواس في ادراك المعلومات. لأن حضور الحواس ليس إلا

^{١٤٣} يذكر القاضي عبد الجبار أن العلم هو ثمرة النظر والاستدلال، وقال لولاه لما صحّ الاستدلال والنظر على وجه يؤديان إلى العلوم. وكان لا يمكن ان نفصل بين العقل والنظر والاستدلال. انظر القاضي عبد الجبار، المغني: التكليف، ٣٧٩

^{١٤٤} القاضي عبد الجبار، المغني: التكليف، ٣٨٠

^{١٤٥} حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، (بيروت: دار الآفاق

لتساعد العقل في تأدية أعماله الفكرية. والعقل لا يمكن حصول بيانات محسوسات إلا عن طريق الحواس نحو: قوة البصر والسمع واللمس وما أشبه ذلك. مثل إدراك الحرارة لا يمكن حصوله إلا عن قوة اللمس، وكما جرى ذلك في سائر محسوسات مثل البرد والمظلم والمنير وغيرها. وتلك الحواس تقوم على إداك المعلومات ثم تحضرها البيانات وترسلها إلى العقل. وأدرك العقل المعلومات. وكما تكون الحواس إذا لم يساعدها العقل في إدراك الشيء، فقد ضعفت قدرتها على إدراكه. فالحواس تحتاج إلى العقل كما يحتاج العقل إلى الحواس.

ومن هذا البيان نرى أن المعتزلة لم يردّ وجود العلاقة الوثيقة بين العقل والحواس. لأن كلاً منهما لا يستغني منه الآخر. وإنما الحواس والعقل يرتبطان كارتباط قوة البصر بالعين. وكما يكون ارتباطهما بالعلم. وأن العلم يرتبط بالعقل والحواس، أي أن العقل والحواس والعلم ترتبط منه الآخر. وبيان ذلك، لَمَّا تأخذ الحواس صورة شيء فكان العقل يستعد لتجريدتها. ومن التجريد كان العقل يأخذ المعارف الجزئية، ثم يستنتج منه العلم. فلهذا، قال القاضي عبد الجبار إذا قام العقل لإحصاء العلم ولم تنوب عنه قوة الحواس، فكان أعماله ثقيلة صعبة. وكما تكون الحواس إذا قامت لإدراك العلم ولم يساعدها العقل، كان ادراكها كإدراك قوة الحواس في الحيوان.

ومع ذلك، إن هذه العلاقة تخالفها علاقة العقل بالوحي. وكانت المعتزلة لا تضع لها موضعاً في منهجه. وأنهم جعلوا العقل أساساً على النقل. وقال الشهرستاني (٥٤٨هـ) إنهم فرقة اقتنعوا بقوة العقل دون

الأكثر، وحتى لمعرفة الله.^{١٤٦} وأما الأبيدي فقد قال المعتزلة هم فرقة ترى وجود الوحي كان مخبراً عن شيء لا مثبتاً عنه.^{١٤٧} ولهذا كان منهجهم الشهير تقديم العقل على النقل أي أنّ الفكر أولى قبل ورود السمع. وهكذا قولهم ومنهجهم في جميع الأنشطة، وكذلك في المعرفة. وأما الأشاعرة فهم فرقة تخالف آراء المعتزلة في كثير من الأمور. وأن العقل عندهم جزء من الوحي. وكان أبو حسن بن إسماعيل الأشعري وهو مؤسس الفرقة يقول أن وجود العقل ليس إلا لفهم كتاب الله^{١٤٨}، أي أن العقل هو أصل التلقي من الشرع. والدليل على ذلك أن منشأ العقل ليس إلا لفهم آيات الله العظمى والنظر فيها، والاعتبار والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده بما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة.^{١٤٩}

ولا يعني أن الأشاعرة هم قوم ينكرون أهمية العقل، فإنهم يرون أن العقل ذو أهمية كبيرة في جميع أنشطة الناس. ويقولون الباقلاني أن العقل هو مصدر العلم ومنبعه وهو لا يستغنى إلى القرآن والسنة والقياس والاجماع.^{١٥٠} وكان ما يقول الباقلاني بهذه

^{١٤٦} أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ٤٤ - ٦٥
^{١٤٧} يسير أحمد عبد الله، «العقل عند المتكلمين» في مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد ٧. السنة ٢٠١٣.

^{١٤٨} T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, (New York: Dover Publications, 1967), 57

^{١٤٩} القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زهير الكوثر، (د.م: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠)، ١٣
^{١٥٠} القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ٤

المصادر ليس إلا لتحليل المسائل الفقهية، دون غيرها. وما يتعلق بالأمور الإبتومولوجية (العلمية) كان منهجه قريبا مع منهج المعتزلة في النظر والاستدلال والحواس ولا في النقل.

فحيثما قام الأشاعرة بالنظر لكشف العلم، فكان حدّه ومقصده يخالف ما قام به المعتزلة. وقال الأشعري في التّظر كونه لا يوجب على العلم، لأن العلم من مخترع الباري، وليس هو موجود في مادة المعلوم أو في النظر والتأمل.^{١٥١} ويبدو أن الأشعري يعتمد ويتمسك بتفسير الآية «لا علم لنا إلا ما علّمتنا» ويريد أن يعرف معنى النظر ومقصده على ضوء منهجه. ثم قام الباقلاني بكتابه «التقريب» و«الإرشاد» وعرف النظر بمعرفة الحق والباطل، والفصل بينهما، ومعرفة الصالح.^{١٥٢} وهذا التعريف يشبهه المعتزلة كما قدّمناه في السابق، وإن اختلفا في مجالهما. إنما الأشعري يريد أن يقول إن العقل هو أصل التلقي من الشرع وهو قوة المتهيئة لفهم كتاب الله، كما يكون الحق والباطل أثبت بالهدى.^{١٥٣} فلهذا كان مذهب الأشعري ومنهجه لا يفصل بين العقل والنقل بل أثبت أن كلا منها

^{١٥١} محمد ابن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ٣١، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ٢١٢، عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، مواقف في علم الكلام، ٢٧
^{١٥٢} القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، ٢١٠

¹⁵³ Ibn Hazm mentioned that the logic which is an instrument for the reason is only a science that is used to explain what is brought by revelation, not come to replace it. James Palvin says: "Ibn Hazm had to show that logic could not replace revelation as the means to attaining truth, it could be used only to defend what God has revealed". See for the more. James Palvin, "Sunni Kalām and Theological Controversies", in *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 1/108

متعلقان، ولأن لم يهتد العقل إلا بالشرع كما لم يتبين الشرع إلا بالعقل.

ثم علاقة العقل بالحواس، فقد قال الباقلان فيها إن العقل يضطر إلى وجود الحواس، لأنها أساس المحسوسات، ولا يحصل الناس على شيء معلوم حسيّ إلا بها.^{١٥٤} وقال الباقلاني:

«.....فمنها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن درك الحواس، وهي حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة لا ريب فيه. ولا بد من حصول العلم بالمدرجات لكل عاقل سليم من الآفات، لأن العلم بذلك من كمال العقل، نعني بذلك أنه لا بد من كون العاقل عالماً.....»^{١٥٥}

ومع ذلك، كان الباقلاني يرى أن قوة الحواس ضعيفة جداً، فإذا لم يساعدها العقل فقد أدى إلى الخطاء والغلط في قبول صور الأشياء أو تمييزها. فلذلك كانت الحواس لا تستغني عن العقل في أعمالها الحسية.

انطلاقاً من هذا البيان، فنلاحظ أن مبحث العقل على ضوء علم الكلام كان يحتوي على علاقته بالحواس والوحي. قام الحوار بين المعتزلة والأشاعرة الذي يدور حول موقف العقل من الوحي وكيف يقف العقل منه لإحصاء العلم. والمعتزلة وقفت عند حد العقل والحواس، دون النقل.^{١٥٦} ولأن النقل هو مخبر عن شيء ولا مثبت

^{١٥٤} القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، ١/ ١٨٥

^{١٥٥} القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، ١/ ١٨٥

^{١٥٦} M. Abdel Haleem, "Early Kalām", in *History of Islamic Philosophy*, edited by

عنه. وأما الأشاعرة تقول أن ما ذهب إليه المعتزلة غلط ومخطئ، غير مضبوط. وقال الإمام الأشعري إن العقل هو أصل النقل، فهو لم يهتد إلا بوجود النقل، وكما يكون النقل سيتبين إذا قام به العقل. أي معنى ذلك أن العقل والنقل لا يستغني أحدهما عن الآخر. وهذه القاعدة لا تقف عند المسائل الاعتقادية وإنما تدفع إلى أمور أساسية في المعرفة. وأما علاقته بالحواس فقد قال الأشعري أنها لا توجب العلم، لأن العلم من مخترع الباري حيث حصوله من أي سبيل. فبهذا، كانت الأشاعرة ترى أن حصول العلم لا يقف عند حد معين من مصادر العلم، وهو يحتوي على كل من المصادر حتى الحدس.

ج. العقل عند الفلاسفة

وبعد ملاحظتنا عما يناقشه المتكلمون في العقل وعلاقته بالعلم، فنحاول الآن أن نعرض كيف يناقش الفلاسفة عن هذا الأمر. فكانت النقطة المهمة هنا ليست علاقة العقل بالنقل كما يناقشها المتكلمون، فإن الفلاسفة يركزون أفكارهم في قوة العقل نفسه وكيف تحصل هذه القوة العلم. وإثما هذا، لا نعني أن الفلاسفة (المسلمين) يردّ النقل أو يعارضه أو ينافيه في أفكارهم، وإنما قاموا بأنواع المفاهيم والنظريات باستمداد من الكتاب والسنة. فالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وفخر الدين الرازي هم من الفلاسفة والفكرين الذين قاموا بتفسير أنواع المفاهيم والنظريات في الفلسفة

باستمداد من الكتاب والسنة.^{١٥٧} وهكذا ما يقصده جميل صليبا بتفسير معنى كلمة الفلسفة، فإنها تفسر المعرفة والأشياء تفسيراً عقلياً^{١٥٨}، وقال ابن خلدون كانت أقيستها عقلية.^{١٥٩}

ولمّا قامت الفلاسفة بالتفسير العقلي أو الفلسفي، فكان البحث عن أداة التفسير له مهمّة فهي العقل. والبيان عن أهمية العقل وقوته وأقسامه وفوائده كان يقتصر على رسالة الكندي للعقل. فكانت هذه الرسالة لها آثار كبيرة بالرسائل التي كتبها وتناقشها الفلاسفة بعده، مثل الفارابي (٣٣٩هـ) وابن سينا (٤٢٨هـ):^{١٦٠} بيد أن الكندي (٢٥٢هـ) لا يبدأ فيها من معنى العقل وما يقصد منه. فإنه يحاول أن يبين أقسام العقل ورتبة قوته حيث نقله وأضافه من كتاب أرسطو.^{١٦١} ولكن، لمعرفة ما يراد بمصطلح العقل عند الفلاسفة، فيلزمنا أن نبدأ هنا من رسالة الفارابي في العقل.

يكتب المعلم الثاني وهو الفارابي رسالة عن العقل ما تتضمن

¹⁵⁷ Hamid Fahmy writes that Islamic philosophy can be understood as one of science in Islamic Civilization which the basic concepts are root from the Revelation and Prophetic tradition, then interpreted and developed by some scholars. For the more, see. Hamid Fahmy Zarkasyi, "Framework Kajian Filsafat Islam", 19

^{١٥٨} جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١٦٠، ٢

^{١٥٩} عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة، ٣٢٠، ٢

Ali Mahdi Khan writes: "Philosophy is the attempt at a rational interpretation of the universe as a systematic whole, and the aim of philosophy in to resemble God as much as possible". See. Ali Mahdi Khan, *The Elements of Islamic Philosophy*, (Lahore: Ashraf Press, 1973), 1

^{١٦٠} انظر مقدمة رسالة الكندي في العقل التي كتبها محمد عبد الهادي أبو زيدة. الكندي، رسائل

الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد الهادي أبو زيدة، (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ٣١٢

^{١٦١} الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ٣٥٣

فيها بعض تعريفات العقل. وتلك الرسالة هي رسالة في العقل^{١٦٢} حيث تنوب عنها بعض الكتب التي تشرح بعض مباحثها أو قطعة منها، مثل المدينة الفاضلة، وكتاب السياسة المدنية، ورسالة التنبيه على سبيل السعادة، وكتاب تحصيل السعادة^{١٦٣}. يذكر الفارابي ستة تعريفات العقل في رسالته. ومن تلك الستة تنحصر على أن العقل هو جزء من قوة النفس ما يحصل بها المعارف الأولى والمقدمات اليقينية لا بفكر ولا بتأمل، وهي مبادئ العلوم النظرية^{١٦٤}. وهذا التعريف يحتوي على أمرين أساسيين، الأول: إنَّ العقل هو جزء من قوة النفس أي كون العقل موجود مع وجود النفس، وقد سمي بالنفس الناطقة^{١٦٥}. الثاني: العقل هو أداة العلم، أي أنَّ وظيفة العقل هي إدراك العلم.

ونجد تعريفاً دقيقاً من كتاب النجاة لابن سينا، حيث يذكر فيه أن العقل هو جزء من قوة النفس تستعدّ لقبول العلم والمعلومات، وقد سمي بالنفس الإنسانية لخاصته بالإنسان. وقال ابن سينا:

^{١٦٢} ونجد نسختان مختلفتان العنوان. الأول: رسالة في العقل، حققه: موريس بويج، س.ج. والثاني: رسالة في معاني العقل، حققه: عماد نبيل في الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، وانظر أيضاً ما حققه: فريدريش ديتيريسي

^{١٦٣} أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ٣٣-٣٦، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: سبحان خلافة، (أومان: دم، ١٩٨٧)، ٢٢-٢٤، آراء أهل المدينة الفضيلة ومضاداتها، تحقيق: على بوملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ٩٦-٩٩، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي محمد نجار، (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١)، ٢٩-٣٠

^{١٦٤} أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، ٣-٣٦، السياسة المدنية، ٣٣، الفارابي، «المقالة في معاني العقل» في فريدريش ديتيريسي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، (ليدن: أ.ج. بيرل، ١٨٩٠)، ٣٩-٤٨،

^{١٦٥} عرّف الفارابي النفس الناطقة في كتابه السياسة المدنية بقوة يحصل بها الإنسان العلوم والمعلومات. وقال الفارابي: القوة الناطقة هي التي يحوز الإنسان العلوم والصناعات. انظر: أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ٣٢-٣٣.

«.....العقل هو: النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكر والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.....»^{١٦٦}

المصطلح الذي استخدمه السيّد الرئيس ابن سينا في هذه القطعة هو النفس الإنسانيّة حيث دلّ على معنى العقل.^{١٦٧} والبيان على ذلك أن خاصّة الإنسان هي قوّة عقله. بينما كان الإنسان يتضمن على النفس الحيوانية والنفس النباتيّة، كانت قوته الأصيلة هي النفس الإنسانية. وهو المفرّق والمميّز بين سائر المخلوقات. ولهذا سمي بخاصية الإنسان.^{١٦٨} وإنه يتفكّر ويتأمّل ويدرك ويستنبط ويستنتج كل أمور. ويقول ابن سينا إنها تستعد لإدراك صور الأشياء والتمييز بين الجميل والقبيح، والخير والشر، والصدق والكذب والأمور الجزئية بالتأملات.^{١٦٩} ربما هذه الأمور التي تدعو إلى الاختلاف بين الإنسان وسائر المخلوقات.

ثم يقول الفارابي وابن سينا، وأن العقل لا يستغنى عن مفتاح يفتح له أنواع الإدراكات والعلوم والمعلومات، وهو علم المنطق.^{١٧٠}

^{١٦٦} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة في الحكمة، ١٩٧

^{١٦٧} يذكر ابن سينا جملة الأسماء ما تدل على النفس الإنسانية، منها: النفس الناطقة، والنفس المطمئنة والنفس القدسية والروح روحانية وسر إلهية ونور مدبر والنفس القدسية. انظر: الشيخ الرئيس ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (فارس: دار بابيلونيا، ٢٠٠٧)، ١٩٥، والفارابي يذكر النفس الإنسانية بالقوة الإنسانية. انظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ٣٦

^{١٦٨} الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، ٢٠٤، النفس من كتاب الشفاء، ٢٨٥

^{١٦٩} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، ٢٠٤، النفس من كتاب الشفاء، ٢٨٤-٢٨٥

^{١٧٠} يكتب الفارابي: أنّ صناعة المنطق هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدّد القوة الناطقة نحو الصواب، في كل ما يمكن أن يغلط فيه. وتعريف كل ما يتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبطها بالعقل. ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان. انظر: أبو نصر الفارابي،

فعلم المنطق هو أساس وجزء لا يتجزء من قوة العقل لإحصاء العلم. وأضاف ابن سينا، أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكر الإنسان. وأعنى بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصورة أو متصدقة بها. وهو أن يعلم الحق لأجل نفسه، والخير لأجل العمل به واقتباسه.^{١٧١} وكما يقول ذلك الفارابي أن صناعة المنطق هي تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظ وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها.^{١٧٢} ويقول ابن سينا: إنما هو مفتاح لإصابة الحق.^{١٧٣} وأن الحق يهدى إلى البر.^{١٧٤} وأن البر يهدى إلى السعادة. وههنا يقول الفارابي وابن سينا أن إحاطة المنطق هو مفتاح السعادة، وأن السعادة لا تكون هي إلا بعلم. وأن إصابة الحق في العلم يكون بالمنطق.^{١٧٥}

ولكن، كيف يستخدم العقل قوانين المنطق للحصول على العلم؟. ولجواب هذا السؤال، كان الفارابي وابن سينا يذكران نوعا

المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ٥٥٧.

^{١٧١} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء: المنطق: المدخل، تحقيق: الأب قنوتي، محمود الخضيري وأحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: الطباعة الأميرية، ١٩٥٢)، ١٦، إشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.س)، القسم الأول، ١١٧-١٢١.

^{١٧٢} أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ٢٧، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ٢٣، ٢٢٧.

^{١٧٣} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء: المنطق: المدخل، ١٨.

^{١٧٤} أبو نصر الفارابي، رسالة التنبيه، ٢٢٨.

^{١٧٥} أبو نصر الفارابي، رسالة التنبيه، ٢٢٩، الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء: المنطق، ٥٨-٥٩، Shams Inati, "Ibn Sina" in *History of Islamic Philosophy*, 1/234, 2/806

بسيطاً من تقسيم العلم وهو التصوّر والتصديق. وهذا التقسيم يدعو العقل بالتفكر والتأمل على كل ما يقبله من معلوم، هل يدخل المعلوم في التصديق أو في التصور. فأصبح العقل يفكره ليحكم به حقيقته. ولإصابة هذا التحكيم كان العقل يحتاج إلى آلة تعاونه في تأدية أعماله، منها الحد والتعريف.^{١٧٦} ويقول ابن سينا إن الحد هو آلة تكتسب بها معلومات مجهولة^{١٧٧}، أو أن الحد هو آلة تكتشف بها مجهول اللفظ. ولهذا كان الحد آلة لمعرفة التصور، وأن التصور هو العلم الأول.

ومن العلم الأول أو المعرفة التصورية يقوم العقل بقضية متنوعة ثم يدفعها إلى قيام بحجة باهرة والحصول على النتائج منها.^{١٧٨} وهذا ما يراد بالتدرّج من البسيط إلى المركب. وأن العقل يبدأ هنا معرفة تصورية ثم ينتقل إلى معرفة مركبة أو تصديقية. وآلة معرفة تصديقية هي القياس والاستقراء والتمثيل، ثم البرهان. ويراد بالقياس هو قول مؤلف من أقوال، إذا وضعت، لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً. والمعنى من «لزم» أنه يحصل التصديق به ويستفاد لازماً للتصديق بتلك المقدمات وشكلها. وأما الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك

^{١٧٦} ويقول الفارابي في رسالة التنبيه: وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب من كل مطلوب معرفته، لزم أن تكون القوة على إدراك الصواب حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنه باطل بيقين نجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بحق فلا نغلط فيه ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل فلا نخدع عنه. انظر: أبو نصر الفارابي، رسالة التنبيه، ٢٢٦-٢٢٧

^{١٧٧} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٤٣

^{١٧٨} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء: المنطق: المدخل، ١٦-١٨

الكلي. وأما التمثيل هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى معينة.^{١٧٩} والأخير فهو البرهان، يعني الحكم على شيء معين لوجود القضايا اليقينية فيه.^{١٨٠}

وهذه الآلات تعصم العقل عن الخطأ في الفكر وتدفعه للحصول على العلم والمعلومات الجديدة. ولَمَّا يبحث العقل عن قضية شيء فتكوّن منها التعريف، فهو يتحرك من معلوم إلى معلوم، ومن قضية إلى قضية، ومن دليل إلى دليل آخر، حتى كأنه يشير إلى وجود العلاقة الوثيقة بين العقل والعلم. فأصبحت قوّته تترقى حسب ما يقبله المعلوم. فلهذا يقول ابن سينا فلأجل المنطق كان علمه يزداد ويطرق إلى أقصى درجة من حين إلى آخر، إلا إذا وهبه الله تعالى علما من عنده فكانت تلك الآلات والقوانين لا تقف عند حدها.^{١٨١}

وبالإضافة إلى علاقة العقل بالمنطق، قام الفارابي وابن سينا بالبيان عن كيفية الإدراك العقلي على سبيل علم النفس. ويذكر الفارابي في كتابه «فصوص الحكم» إنما الإنسان يحمل جملة قوّة في نفسه، وقد سمي بالقوى المدركة. ثم يذكرها ابن سينا فيما بعد بالنجاة.^{١٨٢} وكانت هذه القوى تقتصر على جملتين كبيرتين، منها القوة الظاهرة والقوة الباطنة. إنّما الظاهرة تقبل كل المحسوسات

^{١٧٩} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٦٩-٩٣

^{١٨٠} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ١١١

^{١٨١} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء: المنطق: المدخل، ١٩-٢٠

^{١٨٢} أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم وشرحه، تحقيق: علي أوجي، (تهران: د.م، ١٣٨١)، ١٣٧،

الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ١٩٨

والموجودات. وأنّ القوة الباطنة تقبل كل ما تقبلها القوة الظاهرة من الحقائق والبيانات، وتكون منها قضية بسيطة أو معلومات صغيرة، ثم أصبح علما. وتلك القوة الباطنة منها: الحس المشترك، والقوة الخيالية والقوة الوهمية والقوة الحافظة والذاكرة والقوة المتخيلة. وأما القوة الظاهرة فهي جميع الحواس الخمسة منها: العين والأذن والأنف وغيرها.^{١٨٣}

انطلاقاً من هذا البيان، فقد يتصور في أذهاننا أن العقل له علاقة وثيقة بالعلم. وكان الفلاسفة يرون العقل كأداة للحصول على العلم ولا يمكن انفصاله عن كل أنشطة علمية وعملية. وقال الفلاسفة إذا قام به العقل لكشف حقيقة صور الأشياء، فلا يقوم إلا بعلم المنطق الذي هو آله تعصم عن الخطأ في الفكر، تراعيه على إصابة الحق بقوانين مختلفة. ومع ذلك، يقول ابن سينا ولما نوره الله قلب شخص فكانت هذه القوانين لا تقف عند حدها ولا يستخدم الإنسان لقضاء حاجته. لأنه باشره العلم من عند الله. فإذا كانت القوانين لا تقف عند حدها، وكيف يقوم العقل لإحصاء العلم؟ وما دور العقل للحصول على العلم؟ وما حركته عند هذه اللحظة؟ وهل الإنسان يحصل عليه بلا سعي ولا تجربة؟ أو كان العقل يقوم على الفكر والتأمل للحصول على علم المكشوفة؟ أو نجد احتمالات أخرى؟ ونحن نحاول كشفها عند حدّ الصوفيّة.

^{١٨٣} أبو نصر الفارابي، فصوص الحكم وشرحه، ١٣٨-١٥٧، الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ١٦١-١٦٨، أحوال النفس، ١٩٨-٢٠٣، أحوال النفس، ١٦١-١٦٨

د. العقل عند الصوفية

كلمة التصوف تدلّ على الأمور والأعمال الدينية مثل الذكر والتوبة والتزكية وما أشبه ذلك.^{١٨٤} وعرف معجم اصطلاحات الصوفيّة أن التصوّف هو كل أعمال وحركات ما توجّه به ابتغاء لمرضاة الله ومحبه.^{١٨٥} ويقول الإمام الجنيد كما نقله الإمام القشيري أن التصوّف هو أن تكون مع الله بلا علاقة.^{١٨٦} وذهب الكلاباذي أن التصوّف هو علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال ولا يرث الأحوال إلا من صحيح الأعمال.^{١٨٧} وغيره من التعريف يذكر أن التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق مع الرجوع إلى الأثر، فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة.^{١٨٨}

وإذا لاحظنا هذه تعريفات فلا نجد مخالفة عن حقيقة تصوف نفسه، وتعم على علم وعمل ومحبة. ومع ذلك، إذا رأينا إلى حقيقة التصوّف، فإن مباحثها لا تقف عند حد أعمال باطنة وظاهرة بل

¹⁸⁴ Donald M. Borchert (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, (USA: Macmillan, 2006), vol. 9, p. 300

^{١٨٥} «التخلق بالأخلاق الإلهية». انظر: عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢)، ١٧٤

^{١٨٦} عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ٣١٣

^{١٨٧} أبو بكر محمد الكلاباذي، كتاب التعرّف لمذاهب أهل التصوّف، تحقيق: آرثور جون أرييري، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤)، ٥٨

^{١٨٨} الشيخ عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج التشويق إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، (المغرب: الدار البيضاء، د.س)، ٢٥-٢٦، عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، (بيروت: دار الأجيال، ١٩٩٢)، ١١

تتضمن على علوم نظرية. وعلى سبيل المثال ما قام به الصوفيون في مباحث متنوعة: السهروردي (٦٣٢هـ) يكتب نظرية المعرفة الشهير بالإشراق أو الحكمة الذوقية، وابن عربي (٦٣٨هـ) يكتب توحيد الوجود ويطلق عليه ابن تيمية فيما بعد بوحدة الوجود. ثم يكتب ملاصدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ) عن الحكمة المتعالية.^{١٨٩} ثم، إذا قام التفتازاني بالتقسيم بين التصوف العلمي والعلمي أو بين التصوف الفلسفي والأخلاقي فقد أصابه الحق.^{١٩٠} لأن التصوف لا تقف مباحثه عند أعمال قلبية وجسدية مثل تركية النفس وما سواه، فإنه يتضمن على أمور نظرية فلسفية.

فلقد قاموا الصوفيون قبل ظهور ابن عربي والسهرودي بالنقاش عن مباحث في نظرية المعرفة، مثل سهل التستري (٢٨٣هـ) يبحث عن المعرفة وتفسير الأحلام، ثم جاء الحكيم الترمذي

^{١٨٩} شهاب الدين السهروردي، *حكمة الإشراق*، تحقيق: إنعام حيدورة، (د.م: دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٠)، مجي الدين ابن عربي، *فصوص الحكم*، تحقيق: أبو الأعلى عفيفي، (بيروت: دار الكتب العربي، د.س)، *الفتوحات المكية*، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ١٠٤٩-٢٥١، ابن تيمية، *الصفدية*، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦)، ٢٦٥-٢٧٣، صدر الدين محمد الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، (بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ١٩٩٠)،

Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, (Great Britain: Curzon, 1997).

^{١٩٠} انظر: أبو الوفاء الغنبي التفتازاني، *المدخل إلى التصوف الإسلامي*، (القاهرة: دار الثقافة، د.س)، ١٩، ١٤٣، ١٨٩، وشاركه أحمد عيسى في هذا التقسيم. انظر: عبده غالب أحمد عيسى، *مفهوم التصوف*، ٢٥. ولا يعني هذا التقسيم يدل على أن الصوفيين كانوا يقفوا عند الأمور النظرية واشتغلوا في مناقشتها، بل استقاموا على مذهب الصوفية باشتغال في الأعمال القلبية والجسدية معاد كتابتهم للمباحث النظرية. ويقول زروق الفارسي أن علومهم تدفع إلى تقرب إلى الله عز وجل. وقال: علم بلا عمل وسيلة بلا غاية. انظر: أبو عباس زروق الفارسي، *قواعد التصوف*، تحقيق: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٢٦، القاعدة: ١٢. محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.س)، ٢٥١٢

(٢٥٥هـ) بالبحث عن العقل والمعرفة، والحارث أسد بن المحاسبي (٢٤٣هـ) يكتب مائة العقل وكتاب العلم، والكلاباذي (٣٨٠هـ) يكتب عن المعرفة واختلاف العلماء فيها.^{١٩١} وعلى هذا، إذا قمنا هنا بالبحث عن العقل وعلاقته بالعلم عند حدّ الصوفي فليس هو تكلفاً ولا اضطراراً.

ومثال ذلك، كان المحاسبي الذي جاء قبل الغزالي يكتب باباً في كتابه عن العقل. وعرفّ العقل بالغريزة. ولتوضيح ما كتبه عن العقل نقلنا هنا ماذا عرفّه بالعقل:

«.....العقل هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرفهم الله (إياها) بالعقل منه.....»^{١٩٢}

ويذكر المحاسبي في هذا البيان، أن العقل هو غريزة. ويراد بالغريزة هو ليس ما يقصده هؤلاء بالطبيعة الحيوانية، وهي تكون عن سائر الحيوانات، فإن ما يقصده المحاسبي هو قوة متهيئة لقبول العلم والمعلومات ما وهبه الله تعالى للإنسان. ويقول الحكيم

^{١٩١} سهل التستري، المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعوى في الأحوال، تحقيق: محمد كمال جعفر، (د.م: دار الإنسان، ١٩٨٠)، ٧٦، ٧٨، ١١٠، الحكيم الترمذي، كتاب معرفة الأسرار، تحقيق: محمد ابراهيم الجيوشي، (د.م: دار النهضة العربية، د.س)، ٣٨-٣٩، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: محمد البجوي، (القاهرة: دار النهضة، د.س)، ٢١٤-٢٢١، المسائل المكنونة، تحقيق: محمد ابراهيم الجيوشي، (د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠)، ٦٥، رياضة النفس، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٧٣-٧٤، الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، (د.م: دار الفكر، ١٩٧١)، ١٤٠-١٨٢، كتاب العلم، تحقيق: محمد العبيد مزلي، (الجزائر: الدار التونسية، ١٩٧٥)، أبو بكر محمد الكلاباذي، كتاب التعرف لمذاهب أهل التصوف، ٣٧-٤٠

^{١٩٢} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢٠١-٢٠٢

الترمذي وإن الإنسان يستخدمه لقبول أي نوع من المعلومات^{١٩٣}، حتى لكأن العقل هو خاصته الأصيل والحقيقي، وهو المفرق بين سائر الحيوان.

وغيره من التعريف يذكر المحاسبي أن العقل هو نور في القلب وضعه الله طبعاً وغيرة، يبصر به، ويعبر به. ويراد بالنور هو قدرته على الحكم والتمييز بين الخير والشر وما ينفع وما يضر.^{١٩٤} وهنا، أكد المحاسبي أن العاقل هو المؤمن المتعبد إلى الله، وما سواه فلا يستحق أن يسمى عاقلاً. وقال الحكيم الترمذي فالعاقل هو الذي يستخدم عقله ليتعبد إلى الله، والنظر والتأمل على آياته العظمى والموجودات، وما عاداه فهو لم يصلح أن يسمى عاقلاً أو عالماً.^{١٩٥} ويشبه هذا البيان بما قاله الأشعري في السابق.

ونرى من هذين تعريفيين، أن معنى العقل وحقيقته ينقسم إلى قسمين. الأول العقل بمعنى غريزة وهي قوة متهيئة لقبول العلم والمعلومات، وكان الإنسان يختلف في قوتها ويتدرج حسب ما يقبله من تجربات. وإنه قوة لمعرفة الشيء وبلوغ الغاية. وقال الحكيم الترمذي إن هذا العقل يميز بين الخير والشر، ويعرف به الكرامة من الهوان، والربح من الخسران، والأبعد من الجيران. وهو عقل الفطرة، وعقل الحجة وعقل التجربة.^{١٩٦} الثاني: العقل الذي يراد

^{١٩٣} الحكيم الترمذي، نوارد الأصول في معرفة أحاديث الرسول، تحقيق: توفيق محمود تكله، (دمشق: دار النوادر، د.س)، ٦٦٢، ٤٦٢

^{١٩٤} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢٠٤

^{١٩٥} الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، (القاهرة: مركز الكتاب

للنشر، د.س)، ٥٩

^{١٩٦} الحكيم الترمذي، بيان الفرق، ٥٧-٥٨

بالنور في القلب، وهو ما دلّ على نور البصيرة الذي يدعو الناس إلى الخضوع والتعبد إلى الله. وقال المحاسبي إن هذا العقل للمؤمنين ولا دونه، لأنه يدعو إلى التعبد والتعظيم والرضا والتوكل والتقرب إلى الله وحده.^{١٩٧} وقال سهل التستري إنه سرّ العواقب الذي يدل على نور العلم والتوحيد.^{١٩٨} وقد سمي هذا بعقل بصيرة وعقل إيمان ونور المعرفة.^{١٩٩} وكان الصوفيون يميلون إليه كثيرا مما إلى العقل الغريزي.

ورغم ذلك، كان المحاسبي يرى أن العقل الغريزي لا يمكن إنفصاله عن كل أنشطة الناس عموما. لأنهم يحتاجون إليه لمعرفة الشيء وبيانه، والتمييز بين شيئين، وما أشبه ذلك. وكان الحساس الحسية لا يصلح أن يكون نافعا منتجا عقليا إلا إذا عقله العقل الغريزي. فلهذا، متى كان الشخص يترك هذا العقل فهو أحقّ أن يسمى حمقا ومجنونا.^{٢٠٠} وقال المحاسبي لما قام العقل بمعرفة الشيء فكان أعماله يترتب على إدراك الحواس مثل السمع والبصر والطعم واللمس وما أشبه ذلك، ثم يدرك أسماء وحقائق المعنى منه. وبعد ظهور المعنى ثم يتكوّن منه الفهم والبيان إلى أن يتمّ في الاستدلال.^{٢٠١} وهذا الترتيب لا يقوم به شخص إلا بالعقل الغريزي.

فدلّ هذا البيان على أن الصوفيّين لا يردّون دور العقل

^{١٩٧} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢١٨ - ٢٢٢

^{١٩٨} Muhammad Abdullah asy-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, translated from "Ash-Shufiyyah wa al-'Aql: Dirasah Tahliliyyah Muqaranah li al-Ghazali wa Ibn Rusyd wa Ibn 'Arabi", (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 162

^{١٩٩} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢١٠ - ٢١١

^{٢٠٠} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢٠٢ - ٢٠٣

^{٢٠١} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢٠٦ - ٢١٢

لإحصاء العلم، وإنه سبب حصوله. ولا يقف أعمال الصوفي عند حد التزكية والمجاهدة، وإنما يترتب على الأحوال العلمية.^{٢٢} ولئن قلنا أن العقل عند الصوفيين هو آلة حصول العلم، فما آلة حصول المعرفة؟ فهل يحصل العقل المعرفة؟ لأن الصوفيين يبحثون ويتكلمون كثيرا عن المعرفة. فإذا كان العقل يحصل المعرفة، فما منهجهم. وبالعكس، فإذا لم يقيم العقل لبلوغ المعرفة، وما موقف العقل منها.

ولجواب هذه المطالب، نحتاج إلى بيان معنى العقل الذي يقصد بنور القلب. وقبل ذلك، نعرّف هنا ماذا يعنى بالمعرفة عند الصوفي. فقال سهل التستري إن المعرفة هي محاولة المرء لمعرفة الله المؤيد بظهر المعارف من عند الله تعالى.^{٢٣} وقال إمام الجنيد (٢٩٧هـ) أن المعرفة هي ثمرة المجاهدة والتقرب إلى الله عزّ وجلّ بظهور العلم الحضورى. وقال الكلاباذي نقلا عن إمام الجنيد أن المعرفة هي أن يعرف المرء نفسه ويعرّف الأشياء بالله.^{٢٤} فدّل هذا التعريف أن المعرفة تكون حاضرة بجهود قوّة العقل منه التأمل والتدبّر.

وإذا تأملنا إلى هذه التعريفات فقد رأينا أنّ تعريف المعرفة ينقسم إلى قسمين. الأول هو أن تفهم المعرفة بثمرّة التزكية والمجاهدة والتقرب إلى الله، وهذا ما يقصده الجنيد بالمعرفة التعرّف. والثاني هو أن تفهم المعرفة كثمرّة جهود قوّة العقل في ادراك المعلومات ما تدلّ على قدرة الله عزّ وجلّ. وتكون فيها حركة العقل في التفكير والتأمل

²⁰² For the more see. Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, (London: Routledge, 1999)

^{٢٢} سهل بن عبد الله التستري، المعارضة والرد، ٧٨
^{٢٣} الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ٣٧-٣٨

والتدبر، وهي ما يقصد بالمعرفة التعريف.^{٢٥} ويقول الصوفيون إن المعرفة الأولى أولى من المعرفة في مرتبة الثانية، حيث قال أبو يزيد البسطامي عنها: أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.^{٢٦}

وإذا لاحظنا قول أبو يزيد البسطامي السابق، فقد أشار أن المعرفة الأولى لا تقوم على الحركة العقلية، لأنها لا تأتي عن جهود العقل وحجته. فهو موجود من عند الله بلا وسيلة. وكان سهل التستري والحكيم الترمذي والحارث بن أسد المحاسبي والكلاباذي لا يشرحوا دقيقا ما قام به العقل لهذه المعرفة. ولكنهم اتفقوا على قدرة الناس لبلوغها باقتداء الشريعة. وأن الشريعة يشترط بها العلم، وأن العلم يلزمه العقل.^{٢٧} فهنا علاقة العقل (نور البصيرة) بالعلم وبالمعرفة على وجه الإجمال.

وأما المعرفة في مرتبة الثانية، فحصولها بالقيام لأوامر الله والوقوف عند الشبهات واليقين بالوعيد. وهذه الأمور الثلاثة لا

^{٢٥} الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ٣٧-٣٨، وكان محمد كمال إبراهيم يذكر المعرفة الأولى بالمعرفة الوجدانية وأما الثاني: بالمعرفة العقلية. انظر: محمد إبراهيم جعفر، التراث التستري الصوفي، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.س)، ٦٠٢

^{٢٦} محمد عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، (بيروت: دار الصحابة، ١٩٨٧)، ٨٣، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢٧٧، السيد أحمد الوصفي، موازن الصوفية، تحقيق: سعد عبد الرحمن نداء، (أسكندرية: دار الإيمان، ٢٠٠٢)، ٣١١، محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ٣، ٥٤، ٢٠٧، محمد الصالح الدوي، موسوعة المفاهيم الأكاديمية من خلال مقدمة الفتوحات المكيّة، تحقيق: محمد عبد الباقي مفتاح، (بيروت: كتاب نشرون، د.س)، ٤٧٢، عبد الوهاب الشعراي، لواقح الأنوار القدسية المنتقد من الفتوحات المكيّة، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي، (بيروت: كتاب نشرون، د.س)، ٢٥٦

^{٢٧} الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ١٠١، ١٠٨-١٠٩، ويقول أيضا الهجوري كما يقول الكلاباذي. انظر أبو حسن علي بن عثمان الهجوري، كشف المحجوب، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧)، ٥٠٩

تقوم عند حدها إلا إذا عَقَلَ العقل على كل من الموجودات والكائنات ما تدل على عظمته وجلاله وقدرته. وجماع تلك الثلاث الخصال على قوة اليقين، وحسن البصيرة ما يخالف قوة البصر للعين. وقال المحاسبي: «فكأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وإلى أهل الجنة بتزاورون».^{٢٠٨} فعلم الشخص أن كل ما عمله غير قاصد لله فقد عبث، لأنه يعلم ويعقد أن جميع الموجودات هي من جزء جلاله وعظمته.

وفي جملة الأمر، كان الصوفيون لا يردّون وجود العقل ولا يعارضون علاقته بالعلم والمعرفة. وقد حاول الصوفيون أن يفرقوا بينما يقصدهم بالعقل الغريزي وما يقصدهم بنور القلب. إنما العقل الغريزي يدفع المرء لحصول العلم والتدبير والتنظيم على كثير من الأمور. وأما العقل المعروف بنور القلب فيدفع الشخص للخضوع والإنقياد بأوامر الله تعالى والوقوف على المحرّمات والشبهات، وهو مفتاح يفتح المعارف لأمر شتى. ولا يستغنى أحدهما عن الآخر. وقال سهل التستري فلا يقوم أحد بتنظيم أمور الدين إلا بالعقل^{٢٠٩}، لأنه أساس وسبب العلم^{٢١٠}، وبالعلم تدرك كيفية التنظيم.

الخاتمة

انطلاقاً مما سبق، فقد ظهر لنا أن أساس مفهوم العقل عند علماء المسلمين هو القرآن الكريم. لفظ العقل كما فسّره المفسرون يتكون على

^{٢٠٨} الحارث أسد بن المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ٢٢٣-٢٢٤

²⁰⁹ Muhammad Abdullah asy-Syarqawi, *Sufisme*, 176

^{٢١٠} الحكيم الترمذي، غور الأمور، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح و أحمد عبدة عوض، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ١١٢-١١٥

أمور متنوعة، منها علاقته بالعالم والموجودات والعلم والإيمان والعمل والخليفة وغيرها. وهذه العلاقات كلها تجمع في علاقة العقل بالعلم والإيمان والعمل. فالعلاقة بين العقل والعلم قد تدفع إلى الإيمان. وأن الإيمان أساسه العلم والفهم لا الإجبار، وكما لا يوجب الإيمان لغير العاقل أو الجانّ. والعاقل هو المكلف فيوجب عليه الإيمان. والدليل على ذلك وجود الواجبات والعبادات له. ومعنى ذلك كانت هذه الألفاظ الأربعة تعني العقل والعلم والإيمان والعمل تتعلق بينها ولا تنفصل بعضها عن بعض.

وأهم العلاقات بينها ما بين العقل والعلم. إن العقل كما نفهمه قوة تحصل بها معلومات، وفهم موجودات وكائنات وآيات مطبوعة وغير مطبوعة. وهو مع ذلك يحتاج إلى الهدى والحواس والحدس. وقال الأشاعرة أن العقل لا يمكن انفصاله عن النقل، لأنه لم يهتد العقل إلا به، ولم يتبين النقل إلا بالعقل. ويخالفه المعتزلة حيث قال إن العقل يستغنى عن النقل، وإنه مخبر ولا مثبة. ومع ذلك، كانت المعتزلة تتفق مع الأشاعرة في أن العقل لا يستغنى عن الحواس. وإنها تدفعه وتساعد في إدراك المحسوسات.

بخلاف المتكلمون الذين قاموا بنقاش العقل والنقل، فكان الفلاسفة يناقشون قوة العقل وكيفية وصوله إلى العلم. وقال الفلاسفة أن العقل هو قوة متهيئة لقبول جميع المعلومات، وهو خاصية الإنسان. وإنه يميّز الإنسان عن سائر الحيوان. والمصطلح الذي يأخذه الفلاسفة لتفسير هذه القوة هو النفس الإنسانية والنفس الناطقة وغيرهما. والعقل هو

آلة للحصول على المعارف، وهو المفتاح للفضيلة والسعادة. وأن السعادة تكون مع الفضيلة، وأن الفضيلة تشترط به العلم. وإن العلم هو معرفة وضع الشيء على ما هو. وكان الناس يحتاج إلى العقل للحصول على هذا العلم. فإذن، كان العقل هو شرط من شروط الفضيلة والسعادة.

وقال الفلاسفة، كان العقل يحتاج إلى المنطق لإحتراز عن الخطأ في الفكر. وأن المنطق هو آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكر الإنسان. وهو يحمل العقل إلى حركة الفكر من قضية إلى قضية ومن معلوم إلى آخر. ومع ذلك كان الفلاسفة لا يعارض وجود العلم الحضوري ما عاد الحصولي. فهم يشيرون إلى وجود الآلة ما تمكن استخدامها للحصول هذا العلم الحضوري أو الحدسي.

وبالصوفية، فقد يزعم الناس أنهم مشتغلين بأمور غيبية دون عقلية. واتّهم أنهم يخالفون العقل ونظرياته في حياتهم. ولئن طالعنا بكل دقة كانت التهمة تحتاج إلى مراجعة، مستشهدا بظهور مؤلفاتهم ما تدل على اهتمامهم بأمور نظرية عقلية، مثل رأيهم بأن العقل هو سبب العلم وهو آله. وقال سهل التستري أن العقل هو آلة حصول العلم وتنظيم الحياة، وبه عرف الشخص ربّه وسبب خضوعه له. فقد أكد هذا البيان أن نظرية المعرفة الصوفية (*Epistemology of Sufism*) لا ترد دور العقل لإحصاء العلم.

وجاء المحاسبي الذي يحاول أن يشرح بأن الصوفية تضع معنيين للعقل. الأول العقل ما يفكر الأشياء الحسية وهو ما يقصد بالعقل الغريزي. والثاني العقل ما يدعو الإنسان إلى معرفة الله وتقرب إليه،

وهو ما يسمى بنور القلب. وبالعقل الغريزي يعلم المرء أحوال الكائنات والموجودات، فهو شاطر وماهر وبارع. وبنور القلب كان الشخص يعرف ربه ومخلوقاته ويخضع له، حتى يستحق أن يسمى إنسانا كاملا.

فلاحظ هنا، أن جميع علما المسلمين ما يتضمن على المفسرين والمتكلمين والفلاسفة والمتصوّفين كانوا لا يرد أهمية العقل وعلاقته بالعلم. فالمتكلمون الذين قاموا باهتمام العقل وعلاقته بالنقل كانوا لا يردّون علاقته بالعلم. وإن اشتهرت المعتزلة بمذهب عقلاني فكانوا لا يرد دور الحواس لإحصاء العلم وهي تساعد العقل في أعماله. وأما نقاش الفلاسفة تتركز على قوة العقل نفسه باهتمام نحو قانون المنطق. وهو يجتزئ العقل عن الخطأ في الفكر. وكان الناس يحتاج إليه احترازا عن وهميات وأغاليط في الفكر والحكم. وأما الصوفيّون كانوا لا يردّ دور العقل لإحصاء المعرفة، بل يرون أن العقل هو سبب معرفة الله تعالى ومخلوقاته. وعلى هذا، نقف عند السؤال ما موقف الغزالي منها، فهل يرى هذه العلاقة، كما رأى علماء المسلمين، أو يتصور في ذهنه مفهوما جديدا يخالف السابقين. أو هو يحاول أن يجمع هذه الآراء ثم يؤيد بما يقبله القرآن والسنة. ويرجو الباحث حصول جواب هذه المطالب في الفصول التالية.

الباب الثالث

بنية العقل عند الإمام أبي حامد الغزالي

حاول هذا الباب أن يضع صوة عامّة تتعلق ببنية العقل عند الإمام أبي حامد الغزالي. وعنت بالبنية هي ليست كما صرّحها عابد الجابري في موضوع العقل المكوّن والمكوّن، بل أشمل وأدقّ منها. وإتّما هذه الصورة تكون مقدّمةً أساسيّةً للقارئ عند كشف عمّا يراد بالعلم عند الغزالي. وإضافة إلى ذلك، معرفة الفتن أو التّهمة التي دارت في هذه العصور الأواخر، مثل أن يقال إن الغزالي هو الذي يهدم قوّة العقل ويرفضه. وأن يقال إنه لا يقبل منهج الفكر الفلسفي العلمي وما أشبه ذلك. وسيبدأ هذا الشرح بالتّعريف لكلمة العقل ثم ينتقل إلى حقيقة العقل وبعض المصطلحات المتعلّقة به وكذلك القوّة التي تدفعه.

أ. التعريف بالعقل

قبل الدخول إلى مناقشة العقل عند الإمام أبي حامد الغزالي، يودّ الباحث أن يكشف هنا معنى كلمة العقل من حيث اللّغة والاصطلاح. كلمة العقل هي مشتقة من «عَقَلَ-يَعْقِلُ» التي مصدرها «عَقْلٌ». كتب جميل صليبا في معجمه «المعجم الفلسفي» أنّ العقل قد تُرجم إلى اللّغة الإنجليزية بـ «reason» أو «²¹²intellect» ومعناها «to think» أو «to understand»²¹³، وهما يعودان إلى الأعمال العقلية منها التفكّر والتفهّم.

²¹³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، (بيروت: دار الكتب اللبناني، ١٩٨٢)، ٨٤٢.

²¹² Jonathan Turnbull, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*,

وأما بالعربية فقد وجدنا معناها أوسع مما كان في الإنجليزية، كما صرح ذلك ابراهيم مصطفى في «المعجم الوسيط». وقال إن للعقل معان، منها: «أَدْرَكَ»، و«فَهِمَ»، و«رَبَطَ» و«تَدَبَّرَ» و«تَفَكَّرَ».^{٢٣} ونقله بالإدراك لأنه يدركُ حقائق الأشياء أو يذكرها أو يدبرها، نحو: عَقَلَ الأشياء بمعنى أَدْرَكَ الأشياءَ عَلَى حَقَائِقِهَا أو فَهَمَ الأشياءَ بِحَقِيقَتِهَا.^{٢٤} ولهذا يقول ابن منظور (٧٧١هـ) وابن فارس (٣٩٥هـ) والخليل وابن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) أنَّ العقل ضدَّ الحمق.^{٢٥}

ثم يذكر ابن منظور وابن زكريا معان أخرى غيرها. وقال ابن منظور في «لسان العرب» إنَّه «الحُبْسُ» أو «المَنْعُ» أو «الإِمْسَاكُ». ويقال بالحبس لأنه يحبس الأعمال والأوصاف المذمومة، نحو: «أَعْتَقَلَ لِسَانَهُ» بمعنى «حُبَسَ وَمُنِعَ الكَلَامَ» أو «أَمْسَكَ اللِّسَانَ».^{٢٦} فدل ذلك على أنَّ العقل ذو معان غير التفكر والتفهم كما ذكرنا. واتفقه بعض العلماء منهم أبو بكر محمد بن حسن بن دريد الأزدي (٣٢١هـ) وإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ) وأيضا أبو العباس (٧٧٠هـ).^{٢٧} ثم قال أحمد بن فارس

(New York: Oxford University Press, 1948), 781, 1224

^{٢٣} ابراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.س.)، ٦١٦٢، كما يذكر أيضا لويس معلوف في المنجد. انظر: لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٥)، ٥٢٠.

^{٢٤} ابراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ٦١٦٢-٦١٧.

^{٢٥} ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٧١، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.م: دار الفكر، ١٩٧٩)، ٦٩٤، أبو عبد الرحمن الخليل، كتاب العين، ١٥٩١

^{٢٦} ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٨١١-٤٦٥، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير،

تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (د.م: المكتبة العصرية، د.س.)، ٢١٩.

^{٢٧} أبو بكر محمد بن حسن بن دريد، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الجليل، ١٤١١)، ٢٩٨، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ط-٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ١٧٦٩٥-١٧٧١، أبو العباس الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.س.)، ٤٢٢٢-٤٢٣، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٤٤٥٢.

بن زكريا أن كل لفظ يُشتق منه حرف «العين» و«القاف» و«اللام» دلّ على الحبس في الشيء، إما أن يكون في الفكر أو في القول أو في الفعل.^{٦٨} فهو يشير إلى أن حقيقة العقل يحبس عن كل أوصاف وأعمال دنيئة. وقد سمي الشخص عاقلاً إذا عقل بعقله حتى يجود ويميّز بين الحسن والقبح.^{٦٩}

وأما في الاصطلاح، يذكر الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) في «مفردات ألفاظ القرآن»، العقل هو القوّة المتهيئة لقبول العلم.^{٧٠} فدّل هذا التعريف قدرته على الكشف للعلم. لأن نشاطه الأساسي ليس إلا هو. ومن أجل ذلك، نقوله في الغالب بالعلم. وبالتالي، يذهب الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) إلماً أوسع منه، حيث قال في كتابه «التعريفات»:

«.....العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا، وقيل: نور في القلب يعرف الحق والباطل وقيل العقل قوة للنفس التحقق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة ذهنياً لكونها مستعدة للإدراك.....»^{٧١}

فاتّجه الجرجاني بهذا التعريف أن العقل هو جوهر لطيف وهبه الله تعالى للإنسان وهو شيمته الحقيقية، فيه قدرة على إدراك المعلومات والتمييز بين الحق والباطل. وبالعقل يستحق الإنسان على التدبير والتنظيم

^{٦٨} أبو الحسين بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ٦٩٤

^{٦٩} ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٨١١، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ٦١٧٢.

^{٧٠} الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (بيروت: دار

القلم، ١٤١٢)، ٥٧٧١، المفردات في غريب القرآن، ٤٤٤٢.

^{٧١} علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ١٥١-

لأمور حياته حيث شاء، لأنه يقدر أن يضع كل شيء على ما كان عليه بعقله وبعلمه.

وقال الغزالي، أن العقل هو اسم مشترك لمعان، فلا ينبغي أن يطلق على معنى واحد محدد^{٢٢٢}، كما يكون ذلك في العين^{٢٢٣} وذكر حجة الإسلام جملة من المعاني للعقل التي تنتشر في عدة كتبه. فنحاول تلخيصها هنا باستمداد من كتابين اثنين، هما كتاب معيار العلم وإحياء علوم الدين. كتب الغزالي كتاب «المعيار» عقب القيام بالملاحظات نحو بعض آراء الفلاسفة المتقدمة. وأما كتاب «إحياء علوم الدين» ألفه أثناء عزله، وكانت الأمة أحتُجرت بفساد العلم (الإبستمولوجية)^{٢٢٤}.

يذكر الغزالي في كتاب «المعيار» بعض معاني العقل عند الفرق المتعددة، منها الجماهير والمتكلمون والفلاسفة. وبالجملة عند الجماهير ثلاثة معان: الأول، العقل هو قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، وهو ما يراد بصحة الفطرة الأولى في الإنسان. الثاني، ما يراد بمعان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. وكأن هذا المعنى مما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية. والثالث، ما يراد بهيئة محمودة للإنسان حيث تظهر من حركاته، وسكناته، وكلامه، واختياره. وقد يتنازع الناس فيها لتسمية الشخص

^{٢٢٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٠

^{٢٢٣} قال الحكيم الترمذي أن العين اسم يجمع ما بين الشفريتين من البياض والسواد والحدقة والنور الذي في الحدقة. وكل واحد من هذه الأشياء له حكم على حدة ومعنى غير معنى صاحبه، إلا أن بعضها معاونة لبعض، منافع بعضها متصلة ببعض، كل ما هو خارج فهو أساس الذي يليه من الداخل، وقوام النور بقوامهن. وكذلك اسم القلب ما يجمع فيه الصدر، والقلب، والفؤاد واللب. انظر: الحكيم الترمذي، بيان الفرق، ١٨-٢٢

^{٢٢٤} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨-١٠

الواحد عاقلاً أو غير عاقل.^{٢٢٥}

وأما عند المتكلمين، ينسب الغزالي رأيه إلى أبو بكر الباقلاني حيث قال إنه علم ضروريّ بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.^{٢٢٦} واتفق هذا المعنى بما يكتبه الإمام الجويني في كتابه «الإرشاد»، وقال العقل هو قوّة أصيلة التي حملها الإنسان منذ نشأته واستعدّ لقبول العلم بأنّ الشيء لا يمكن أن يجمع بين القديم والحديث في ذات واحدة.^{٢٢٧} وكأنّ هذا المعنى ما يقصده الجماهير في تعريفه للعقل.

وأما عند الفلاسفة، يذكر الغزالي ثمانية تعريفات كما دون في «كتاب النفس» لأرسطو.^{٢٢٨} وبالجملة يمكن تلخيصها إلى أربعة أقسام. الأول: ما يقصد به أرسطوطالس في «كتاب البرهان» وهو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. ولتوضيح هذا المعنى فرق أرسطو بين ما يقصده بالعلم وما يقصده بالعقل. إذ العلم ما يحصل النفس بالاكتساب، وأما العقل هو مجموعة النظريات والمفاهيم والأحكام ما تحصل النفس بالفطرة. أي أن العلم هو ثمرة التعقل، والعقل هو الفطرة

^{٢٢٥} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٦

^{٢٢٦} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٧

^{٢٢٧} كتب الإمام الجويني: العقل هو علوم ضرورية. والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الإتيان به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم. انظر: أبو المعالي عبد المك محمد الجويني، كتاب الإرشاد،

^{٢٢٨} ويقصد «بكتاب النفس» وهو الكتاب الذي ألف المعلم الأول أرسطوطالس حيث ترجم من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. يلعب هذا الكتاب دوراً كبيراً في تأثير بعض الآراء الفلاسفة منها الفارابي وابن سينا عن النفس وما ينوب عنها. انظر: أرسطوطالس، كتاب النفس، ترجم إلى اللغة العربية: أحمد فؤاد الأهواني، (د.م: دار إحياء التراث، ١٩٤٩)، قارن بما يكتبه الفارابي وابن سينا. أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفضيلة، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠)، آراء أهل المدينة الفضيلة ومضاداتها لأبي نصر الفارابي، تحقيق: علي بوملهم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية، تحقيق: مجيد فخير، (بيروت: دار الآفاق الجديد، د.س.).

المُتَهَيِّئَة. والثاني، العقل هو قوّة النفس تقبل ماهيات الأمور الكلية. وسمي ذلك بالعقل النظري، ويحتوي على العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.^{٢٢٩} وقد وافق هذا التعريف جملة من الفلاسفة منها: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد (٥٩٥هـ).^{٢٣٠} والثالث، قوّة النفس وهي مبدأ الحركة للقوّة الشوقية إلى ما تختاره من جزئيات. وهذه قوّة محرّكة، وليست من جنس العلوم. لأن وظيفتها مجرّد التفسير والتفصيل لأمر كليّة إلى أعمال جسميّة. والأخير، هو العقل الخارج عن هذه المعاني المتقدمة، هو العقل الفعّال الذي لا يدخل في مادة ولا يتجزء منها. وهو جوهر صوري، وماهيته مجرّدة عن المادة، فسمي بروح القدس.^{٢٣١}

ومن خلال هذه التعريفات لم يضع الغزالي أيّ علامة تدلّ على ميله لأيّ نوع منها. أو بعبارة أخرى كأن الغزالي يوافق كلّها ولا يضع ملاحظة خاصة تخالف جميعها أو بعض منها. ولهذا حاول الغزالي أن يعرف كلمة العقل في أحد مؤلفاته وهو كتاب «إحياء علوم الدين» حيث يجمع فيه بعض التعريفات المتقدمة. يذكر الغزالي، أن للعقل معان متعدّدة أقلّها أربعة، منها: الأوّل الوصف الذي يفارق الإنسان به عن سائر الحيوان وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.^{٢٣٢} وهذا المعنى الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال

^{٢٢٩} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٧-٢٨٩

^{٢٣٠} أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفضيلة، ٧٠-٧١، الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ٢٠٢-٢٠٣، أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفرد. ل. عبري، (القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٩١)، ١٢١-١٢٦.

^{٢٣١} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٩، ولا يراد هذا المعنى أن الغزالي يوافق ما يقصد بنظرية الفيض كما رأى ذلك أرسطوطالس ثم اتبعه الفارابي وابن سينا. وإنما يقصد بهذا المعنى فهو العقل الفعّال الوسيط بين الإله والعباد. انظر: الرئيس ابن سينا، النجاة، (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠)، ٤٥

^{٢٣٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١، ١٣٣٠، مشكاة الأنوار، ١٢٨-١٢٩، المنخول من

أن العقل هو غريزة^{٢٣٣} يتهيأ بها لإدراك العلوم النظرية ويستعد لإدراك الأشياء، كما أشرنا ذلك سابقا. الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين لوقت واحد.^{٢٣٤} هذا المعنى ما نقوله بالعقل المميّز لأنه يميّز بين الأشياء وغيرها، وهو ما عناه بعض المتكلمين في حدّ العقل سابقا. الثالث: العلوم التي تستفاد من معنى العقل الأوّل بالتجارب لمجار الأحوال.^{٢٣٥} والرابع: ما يراد بالعلوم التي تحصل بالتجارب لمعنى العقل الأوّل وهو يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها. وبقصر الجملة دلّ هذا المعنى على كمال قوة العقل الإنساني.^{٢٣٦}

وبعد ذكره لهذه التعريفات، فقال الغزالي أن المصطلح الأصيل للعقل هو ما يراد لمعنى الأوّل من تلك الأربعة. وأما الثالثة الباقية فهي الفروع والثمرة لتنمية الأوّل. ومع ذلك، نقبلها عند استخدام اللّغة. فالأول هو أساس والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث هو الفرع الأوّل والثاني، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى. وإذا قسمناها إما

تعليقات الأصول، ٤٥

^{٢٣٣} الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ١٤٣ و ١٤٨.

^{٢٣٤} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١، المنخول من تعليقات الأصول، ٤٤

^{٢٣٥} شبه هذا التعريف بما يقوله عابد الجابري في العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد حيث أنه أخذه من المفكر الفرنسي لالاند. وأيضا بما يقوله إمانويل كنت في المعرفة القبلية أي المعرفة بعد التجربة والمعرفة بعد التجربة. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ١٥-١٦، عبد الرحمن البدوي، إمانويل كنت، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، ١٦٣-١٦٦.

Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics; with Selections from the Critique of Pure Reason*, edited by Gary Hatfield, (New York: Cambridge University Press, 2004), 156-157

^{٢٣٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٠-١٠١

أن يكون بالطبع وإما أن يكون بالاكتساب. وسمي بالطبع لأن حمله الإنسان منذ نشأته وهو القوة الفطرية أو الغريزة. وهذا ما يراد بمعنى الأول والثاني. ونسبي بالاكتساب لأنه موجود بتمنية العقل الأول من طلب وسعي وتجربة وما أشبه ذلك، وهو ما يراد بمعنى الثالث والرابع.^{٢٣٧}

وهذا التقسيم يشبه ما يقوله ابن قيم الجوزية في كتابه «مفتاح دار السعادة»، وإن اختلفا في اقتراح فوائدها. وإذ قال الغزالي أن العقل المطبوع هو القوة المتهئة أو الفطرية تنمو حسب ما يقبله أنواع معلومات، فكان ابن القيم يرى أن العقل المطبوع هو الحافظ والمنتج للعلم. وأما العقل المكتسب أو الاكتساب فهو موجود بوجود العلوم المتنوعة وهو ما يسمى بالعقل المستفاد عند الغزالي. فإذن، ما يراد بالمطبوع عند ابن قيم هو العقل في المعنى الأول والثاني والثالث عند الغزالي، وأما المكتسب ما يراد بالمستفاد. وكأن ابن قيم أسس ما رآه على الأعمال الإنسانية دون الغزالي على القوة الحقيقية للعقل.^{٢٣٨} ورغم ذلك، فهما يتفقان بوجود العقل المطبوع والمكتسب.

من هذا البيان، يظهر بعض النقط الجوهرية لمعنى العقل عند الإمام الغزالي. منها: الأولى: العقل هو قوة تميّز بين الإنسان وسائر الحيوان والنبات والجماد. الثانية: العقل هو قوة التي حملها الإنسان منذ نشأته وهي قابلة للعلم. الثالثة: إذ رأينا من علم النفس، أن العقل يتطور وينمو حسب ما يكون الإنسان من عمره وقوته وتجرباته الميسرة له.

^{٢٣٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١-١٠٢، ميزان العمل، ٣٣٧
^{٢٣٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٣-١٠٤، ميزان العمل، ٣٣٧، ثم قارن بما يقوله ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ٣٢٣٧-٣٢٤.

حتى اختلف الشخص في عقله بين واحد والآخر. الرابعة: وعلى وجه تأسيس كان العقل ينقسم إلى المطبوع والمكتسب. سمي بالمطبوع لأنه حملة الإنسان منذ نشأته، وسمى بالمكتسب لأنه موجود بالتطوّر والتمنية. الخامسة: العقل هو مصدر من مصادر العلم. وهو أداة مهمّة للحصول على العلم من كل معلومات وبيانات وحقائق وصور التي أدركها الحواس ثم تكون بها علما. السادسة: العقل يتعلّق بالقواعد الأساسية في الأخلاق.

ب. حقيقته

لقد طالعنا وعلمنا معنى العقل الذي يشير كثيرا إلى القوة المتهيئة للإنسان وهو الذي يميز الإنسان به عن سائر الحيوانات. وهو مميز وأداة مهمّة للحصول على العلم. ومع ذلك، مازلنا نتساءل عن حقيقة هذه القوة أعنى قوة لإدراك الأشياء. هل هو جوهر وله قوة أو هو قوة مع كل أنواع الجواهر. وما يقصد الإنسان بالدماغ وهو محل التفكير. أليس هو عقل الذي يتفكر أو هو جوهر آخر. ونحاول تحليلها في هذا الفصل على وجه الإجمال.

قبل أن نخطو إلى ما يقوله الغزالي في هذا الأمر، كان في التراث الإسلامي رأيان أساسيان ما يتعلق بحقيقة العقل. وقد دوّن ذلك الإمام فخر الدين الرازي وشمس الدين القرطبي في تفسيرهما.^{٢٣٩} الأول: فريق يقول أن العقل هو ما يراد بالدماغ الذي محله في رأس لكل الشخص. وشركاء هذا الرأي وهبة الزهيلي (١٤٣٦هـ)، ومحمد الأمين الشافعي (١٣٩٣هـ)،

^{٢٣٩} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٤-٥٣١-٥٣٢، شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ٧/٣٧٠، ٧٢/٧٧.

وإسماعيل حقي ابن مصطفى الإستنبولي.^{٤٠} والثاني: فريق يقول أن العقل محله في القلب أي أن العقل والقلب في جوهر واحد مع اختلاف فوائدهما ووظائفهما. وقد شاركوا هذا الرأي أكثر المفسرين^{٤١} في تفسيرهم مثل الإمام فخر الدين الرازي بالتفسير «مفاتيح الغيب».

استدل الفريق الأول القائل بأن العقل محله في الدماغ بما يلي:
الأول: أن الحواس الخمس التي هي أداة الإدراك تسكن في الدماغ دون القلب. الثاني: أن الأعصاب التي هي آلات الحركات الاختيارية نافذة إلى الدماغ دون القلب. الثالث: أن الآفة إذا حلت في الدماغ اختل العقل، فأصبح جنونا ويؤدّي إلى الإضطراب. الرابع: جرى العرف على أن من أريد وصفه بقلّة العقل، قيل: إنه خفيف الدماغ أو خفيف الرأس. الخامس: أن العقل أشرف أجزاء الإنسان، فيكون مكانه أشرف وأعلى، وذلك في الدماغ، ولا القلب.^{٤٢}

وأما الفريق الثاني استدل بما يلي: الأوّل: نجد في كثير من آية القرآن أن العقل قد ذكر بالقلب كما أشار في سور: الحج (٢١): ٤٦، والأعراف (٧): ١٧٩، وسورة ق (٥٠): ٣٧. الثاني: أشار القرآن أن أضداد

^{٤٠} وهبة ابن مصطفى الزهيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨)، ٢٣٢، ١٩، ٢٣٢، محمد الأمين العلوي الهرري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روائي العلوم القرآن، تحقيق: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، (بيروت: دار الطوق النجاة، ٢٠٠١)، ١٨٠، ٥١، ١٥٦، إسماعيل حقي ابن مصطفى الإستنبولي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.س)، ٦٠.

^{٤١} محمد الأمين بن محمد المختار الحكيني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٢٧٥، ٢٧٥، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناحي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت: شركة دار الأرقام، ١٤١٦)، ٤٢، ٤٢، أبو عبد الله، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الدين السيوطي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ٤٧، ٤٧، أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠)، ٥٢١.

^{٤٢} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٥٣١-٥٣٢، وهبة ابن مصطفى الزهيلي، التفسير المنير،

العلم منها الجهل والغفلة موضعهما في القلب، فوجب أن يكون موضع الفهم والعلم والمعرفة أيضا في القلب: البقرة (٢): ٧، ١٠، النساء (٤): ١٥٥، التوبة (٩): ٦٤، الفتح (٤٨): ١١، المطففين (٨٣): ١٤، محمد (٤٧): ٢٩ و الحج (٢١): ٤٦. الثالث: إذا أمعن الإنسان في الفكر، كان يحصل ويمكن علمه في القلب ولا الدماغ. فوجب على ذلك موضع العقل هو القلب. الرابع: إذا كان الشخص يفكر شيئا بشكل مفرط فسيكون القلب مملأ أو مضيقاً كأنه مريض، فدل ذلك على أن العقل قد اشتغل مسرفا. الخامس: أن القلب أو الأعضاء تكونا، وآخرها موتا. السادس: أن لفظ القلب قد يكون المراد منه العقل وهو مرادف له.^{٢٤٣}

وإذا رجحنا هذا الخلاف إلى ابن تيمية، فقد قال إن كلا منهما مصيب، ولا متعارض متناقض بل استكمل بعضه على الآخر. والحجة على ذلك إن لكل شخص عقل وموضعه قلب، وهو مرادف له، كما أشار سورة الحج (٢٢): ٤٦. ولكن لما طالعنا بعض المباحث للأطباء فقد ظنوا أن العقل موضعه في كل رأس من الإنسان، أو في دماغه، كما ذهب ذلك الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤هـ). لأن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، وأما القلب فهو مبدأ الإرادة. ومع ذلك، قد يكون العقل يراد به العلم وقد يراد به العمل، فالعلم والعمل الاختيارية أصله الإرادة. وأصل الإرادة في القلب، فإذن، كان العقل في القلب. فكل هذين رأين مصيب ولا متعارض ولا متناقض.^{٢٤٤}

^{٢٤٣} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٤١٦٢، ٥٣١٦٤، سعيد هوي، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٤)، ٦١٢٩٨٢-٢٩٨٣.

^{٢٤٤} ابن تيمية، مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٣٠٣-٣٠٤، واتفق أبو الطيب محمد صادق خان والسمعاني في تفسيرهما، انظر: أبو الطيب محمد صادق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، راجعه: عبد

ومن ثمّ، لاحظ ابن قيم الجوزية عمّا يقوله شيخه، وقال في كتابه «مفتاح دار السعادة» إن العقل مع القلب، وهو محله الحقيقي. لأن القرآن قد أشار إلى ذلك، وهو المصدر الأصيل للعلم. ولا يأتي بعده حجة ما يناقضه أو ينافيه، وبقي الأمر إلا الاتّباع بما فيه من الآيات ما يحتاج إليه الإنسان في تفسيرها وفهمها. وأما ما يقول الأطباء بموضع العقل هو الدماغ ليس إلا فرعا وثمرّة لمنشئه الحقيقي وهو القلب. استشهادا عن ذلك قال ابن قيم الجوزية:

«.....قالوا بل العقل في الرأس: فالصوابُ أنّ مبدأه ومنشأه من القلب، وفروعه وثمرته في الرأس، والقرآن قد دلّ على هذا بقوله: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا [الحج: ٤٦]، وقال: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ [ق: ٣٧]، ولم يُرد بالقلب هنا مضغة اللحم المشتركة بين الحيوانات، بل المراد ما فيه من العقل...»^{٢٤٥}

كأن هذه المقتطفات تقول إن جوهر العقل هو القلب أي أن جوهرهما واحد. وأما ما يشير إليه الأطباء بالدماغ ليس إلا الفرع والثمرّة مما يكون في القلب. أي بعبارة أخرى، لا ينكر ابن قيم بوجود قوّة التي تبعث في الرأس وهي تتحرّك كتحرّك العقل. ومع ذلك، فإنّها ليس جوهرًا ما نعني بالعقل، فهي فرع وثمرّة تساعد على ما يحتاج إليه العقل. وهكذا ما أخبرنا بعض المفسرين في تفسيرهم، نحو: محمد أمين الشنقيطي، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، أثير الدين الأندلسي و أبو

الله بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ٢٣٠، ٦، ٦٠، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني، تفسير السمعاني، ٢٤٧، ٢٤٥
ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ٥٥٦

زيد عبد الرحمن الثعلبي.^{٢٤٦}

ونجد اتفاقاً هنا بين ما ذهب إليه ابن قيم والإمام أبو حامد الغزالي. وقال الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» إنّما العقل والقلب في جوهر واحد. وبيان ذلك قد يراد العقل بجوهر لطيف، إذ به يستحق كل الشخص للحصول على العلم، وهو محله القلب.^{٢٤٧} والعقل مطع العلم ومنبعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى النور من الشمس والرؤية من العين. وأما القلب جوهرة لطيفة ربّانية وروحانية. وهو محلّ العلم والإرادة.^{٢٤٨} يحصل العقل على العلم من صور الأشياء ثم أحلّه في القلب. كل منهما أي العقل والقلب في جوهر واحد مع اختلاف فوائدهما أو على مصطلح الإمام فخر الدين الرازي «تسمية الحال باسم المحال».^{٢٤٩} وبجملته القول أنّ العقل هو أداة للحصول على العلم، وأما القلب فهو موضع لوضع العلم الذي صورّه. إضافة إلى ذلك، قال أبو حامد الغزالي:

«.....ويراد به (العقل) المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة.....وتلك اللطيفة (القلب) هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان.....»^{٢٥٠}

^{٢٤٦} محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، (مكة: دار العالم الفوائد، ١٤٢٦)، ١٦٠، ١٦٨، ٥٠٢-٥٠٣، ٤١-٤٢، ٣٤٨، ٥٥٧، ٢٩٥، أبو محمد عبد الحق الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: أبو عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢)، ١٢٧، أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط، ٥٢١، أبو زيد عبد الرحمن الثعلبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ١٤١٨)، ١٢٨

^{٢٤٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٩٨، ١٠١، ٨٨٧-٨٧٩، معارج القدس، ١٧-١٨.
^{٢٤٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٨، كيمياء السعادة، تحقيق: محمد عبد الحليم، (د.م: مكتبة القرآن، د.س)، ١٣٥، معارج القدس، ٧٥

^{٢٤٩} فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، (إسلام آباد: معهد الأبحاث الإسلامية، د.س)، ٥٥، ٦٠.

^{٢٥٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧-٨٧٨

فقد أشار أبو حامد بهذا البيان أن ما يراد بالعقل هو أداة الحصول على العلم الذي محلّه القلب. وأما القلب فهو الحقيقة الإنسانيّة، المعرّف بالله، والمقرّب إليه، والعامل له، والساعى إليه، وهو المكاشف بما عند الله ولديه.^{٢٥١} ولهذا سمي تلك اللطيفة عقلا في حين وقلبا في آخر. فكل من هذين مصطلحين يجتمعان في جوهر واحد وهو حقيقة الإنسان.^{٢٥٢}

وأما ما يقال بالدماغ، فقد قال الغزالي أنه موضع يسكن فيه الحواس الباطنة تساعد ما يعمل به العقل، منها: الحس المشترك، القوة المتخيّلة، والقوة الوهميّة، والقوّة الحافظة والذاكرة، والقوّة المتخيّلة.^{٢٥٣} وكان هذه القوّة التي تدفع الأطباء إلى أن يقولوا أن العقل موضعه الدماغ، كما ذكر ذلك ابن تيمية سابقا. لأنّ كل ما يقبل الإنسان من الحقائق والمعلومات ستختبرها الحواس لتضع لها ملاحظة تامّة. وهذه الحواس كلها خادعة للعقل وخدّامه أو كما يقول ابن قيم فرع وثمرة للعقل، وهي ليست العقل على حده الأصلي. ويقول ابن سينا أن هذه القوة مبعوثة في الإنسان والحيوان.^{٢٥٤} واتفق أبو حامد على ذلك حيث يلاحظ الفرق

^{٢٥١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٦

^{٢٥٢} أبو حامد الغزالي، «الرسالة اللدنيّة» في مجموعة الرسائل الغزالي، ٢٤١-٢٤٢، إحياء، ٨٧٦، محمد عمار، مقام العقل في الإسلام، (مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٨)، ١١

^{٢٥٣} كما رأى ذلك الفارابي وابن سينا. انظر: أبو نصر الفارابي، فصوص الحكمة وشرحه، ١٤٧، آراء أهل المدينة الفضيلة، ٩٤، أبو فارس محمد بدر الدين، نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم، (تهران: مركز إسناد مجلس شوري الإسلامي، ١٣٨٩)، ١٩، الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، ١٥٧-١٩٧، النجاة، تحقيق ماجد فخري، ٢٠٠-٢٠٢، أحوال النفس، ٦٢، أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥٢، معارج القدس، ٦٦، محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ٦٠-٨٥، ١٢٧-١٣٧، ١٢٧-١٧٧

Al-Attas, *Prolegomena*, 154-155

^{٢٥٤} الرئيس ابن سينا، أحوال النفس، ٥٧-٦٢، النجاة، ٢٠٠-٢٠٢، قارن بما كتب أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٥٧-٦٦.

بينهما في العلم.^{٢٥٥} وقال ولو أنّ الله وضع العلم للحيوان، فأبطل فراق بين الإنسان والحيوان. ونقول هنا، إذا كان العقل هو الذهن أو الدماغ أو مع الدماغ، فهل كل الحيوان متعقل كما يتعقل الإنسان. لأنّ الحواس الباطنة مبعوثة له، كما بعث للإنسان. وإذا صحّ ذلك، فما فائدة العقل عند الحيوان. لأنّ لم يخلق له أيّ علم إلا غريزة. وإضافة إلى ذلك، أن حد العقل وهو «الوصف الذي يفرّق به الإنسان عن سائر الحيوان» لا يمكن أن نقبله، أو أن حد «الإنسان هو حيوان ناطق» باطل غير مناسب.

فيظهر لنا، أن ما نقول بالعقل فهو ليس الدماغ على الإطلاق. لأنّ الدماغ هو عضو من أعضاء الجسم الذي يسكن فيه حواس باطنة، نحو: الحس المشترك، والقوّة الخياليّة، والوهميّة، والحافظة، والمتخلّيّة.^{٢٥٦} وأما ما يراد بالعقل فهو جوهر لطيف وله قدرة للحصول على العلوم المتنوّعة، فهو المميّز عن سائر الحيوان. جوهره مع القلب وإن اختلف في الوظائف. وهما مصطلحان متعلقان كتعلق جوهره. ولهذا كان القلب قد يراد به العقل وقد يراد العقل به القلب. مثلما فسّر الإمام القشيري لكلمة «القلب» في سورة ق (٥٠): ٣٧ وبيان الموجز لحكيم الترمذي عن كلمة «فؤاد».^{٢٥٧} وكان لفظهما متعلقان بين واحد وآخر الذي يدلّ على أهميتهما في الحياة. ولهذا

^{٢٥٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١

^{٢٥٦} الرئيس ابن سينا، الشفاء، ١٤٥، النجاة، ٢٦٦، أحوال النفس الناطقة، ٦٢، محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، (الجزائر: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ١٢٢، الدراسات النفسية عند العلماء والمسلمين، ١٢٧-١٣٧، سميح عاطف الزين، علم النفس: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، (بيروت: دار الكتب اللبنانية، ١٩٩١)، ٢٢٢-٢٢٣، سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ٥٣-٥٥.

Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, (New York: Caravan, 1997), 39-40

^{٢٥٧} عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، ٤٥٦٣، الحكيم الترمذي، بيان الفرق، ١٧-٢١، ٤٧-٥٣.

كّرّ الغزالي بيانه في عدّة موضوعات ومؤلّفات.^{٢٥٨}

وبالإضافة إلى اللفظين: العقل والقلب، فقد ذكر الغزالي في «كتاب شرح عجائب القلب» لفظين آخرين ما يتعلقان بهما، أحدهما النفس والآخر الروح. وبالجملة أربعة ألفاظ في جوهر واحد يرتبط كل واحد على الآخر. وقد تعجب الناس لما عرفوا أسرار هذه العلاقات. ولهذا من الهام أن نناقش هنا ما حدود هذه الألفاظ الأربعة والعلاقة بينها.

ج. العلاقة بين القلب والروح والنفس والعقل

قبل الدخول إلى مناقشة هذه الألفاظ، يُدكّرنا أبو حامد أن الناس قد أقلّوا من يحيط بهذه الأسمي واختلاف معانيها وحدودها ومسمياتها. حتى وقعوا في الأغاليط لا يدر حقائقها ولا مجالاتها. فلذلك، نحتاج إلى الكشف لمعرفة حتى نفهم كلها ونتيقن خواطرها.^{٢٥٩} وقد سلك العلماء السابقون هذا المسلك للحصول على العلم ولتطويره على الإجمال، حتى لو راجعنا إلى العالم اليوناني لوجدنا مفكر أفلاطون وأرسطو قد استخدموا قبل العصر الحديث. ولكن، اجتنابا عن مبحث «التعريف» أو «الحد» الذي لاحظته وانتقده السهروردي^{٢٦٠}، فمناقشتنا لا تقف عند هذا الحد، فإن قصدنا إلا لكشف معان هذه الألفاظ وأوصافها وأحوالها والعلاقات

^{٢٥٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٦-٩٢٦، معارج القدس، ٣٩-٤٢، مشكاة الأنوار، ١٢٢، كيمياء السعادة، ١٢٦-١٣٠، ميزان العمل، ٣٣٧، فرائد اللآلي من رسائل الغزالي: مجموعة مشتملة على معارج السالكين ومنهاج العارفين وروضة الطالبين، تحقيق: محمد بلخيت، (القاهرة: د.م، ١٩٢٥)، ١٦٦-١٧٨، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ٥٩-٦١.

^{٢٥٩} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧، معارج القدس، ٣٩-٤٢.

²⁶⁰ For the more, see: Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 67-69, Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 93, Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah al-Isyrāq*, (Georgia: Scholar Press, 1990), 77

بينها.

(١) معاني المصطلحات

اللفظ الأول من هذه الألفاظ الأربعة فهو القلب: يطلق على معنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل في باطنه تجويف ودم أسود. وهو لحم مخصوص المودّع في الجانب الأيسر من صدر الإنسان^{٢٦١}، وقال الرازي كذلك في الحيوان^{٢٦٢}. فإذا مات هذا اللحم الصنوبري فكان النشاط الحسيّة موقوفة ولا حركة لها^{٢٦٣}. والمعنى الثاني: أنه لطيفة ربّانية روحانيّة، وهو حقيقة الإنسان المدرك العارف والمخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب^{٢٦٤}. وإذا قرب إلى الله أصبح سعيدا وإذا زاغ عنه صار شقيا محزنا^{٢٦٥}.

وهذا المعنى الثاني متعلق بجميع الأركان الجسميّة، كتعلق أوصاف بموصوفاتها، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان^{٢٦٦}. ولكن شرحه وبيانه بكل دقة ليس من أمر يسير لمعظم الثّاس. وعلة ذلك تتوفّر على أمرين: الأول أنه متعلق بعلم المكاشفة الذي وهبه الله تعالى لعباده ما يشاء^{٢٦٧}. والكلام المنظوم عنه فهو مركّب صعب، لأن الألفاظ ما عبّرها عن الأحوال والمشاعر في علم المكاشفة لقصيرة جدّا. وقد سمّى علماء علم

^{٢٦١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧، معارج القدس، ٤٠

^{٢٦٢} فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح، ٦٥

^{٢٦٣} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧، معارج القدس، ١٦-١٧

^{٢٦٤} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ١٧

^{٢٦٥} أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة، ١٢٥

^{٢٦٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧، معارج القدس، ١٦-١٧

^{٢٦٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٧-٨٧٨

النفس الحديث بالحالة النفسية غير مألوفة (*non-ordinary states of consciousness*)، أو القُمة التجريبية (*peak experience*)، أو التجربة الصوفية (*mystical experience*).^{٢٦٨} الثاني: تجرّب هذه الدراسة الباحث على إنشاء أسرار حقائق ذات الروح.^{٢٦٩} فهو من ضعف قوة الناس عموماً. ولم يقدّم أحد من العلماء لبيان وفتح هذه الأسرار. وإن حاول ابن قيم ببيانه في كتاب سماه "الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء"، فكان لم يذكر حقائق الروح ذاتياً.^{٢٧٠} فنركز أفكارنا هنا في مناقشة عن حقائق أوصافها وأحوالها ولا ذاتها.

اللفظ الثاني هو الروح يطلق على معينين. الأول هو جوهر لطيف أو جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، فينتشر بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة وسائر الحواس الخمس وتكون أعضائها لها. فإذا وقفت وقفت سائر الأعضاء، لأنها تقف عند وقوفها. المعنى الثاني: هو اللطيف العاملة المدركة من الإنسان.^{٢٧١} والروح يدل على أنه لطيف وجوهره القلب. أدخله الله في كل جسم بمصفاة صافية لطيفة^{٢٧٢}، أو نفخه.^{٢٧٣} فهو عامل مؤثر لجميع أنواع الحركات الجسمية

²⁶⁸ Andrew Shorouck, *The Transpersonal in Psychology, psychotherapy and Counseling*, (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 10, Abraham Maslow, *Religions, values, and peak experiences*, (New York: Viking Press, 1970), 29-30, M. Nagy, *Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung*, (Albany: State University of New York Press, 1991), 23-36

٢٦٩

٢٧٠

٢٧١

٢٧٢

٢٧٣

كحركات الشمعة التي يذهبن الظلمات. تتدفق وتتفجر بنورها كل ظلمات بلا انتقال. وهذا بيان الروح وعلاقتها بسائر الأعضاء على وجه الاقتصار.

واللفظ الثالث هو النفس فهو أيضا مشترك بين معنيين. وكان العرب يستخدمه في أمرين: الأول في مسألة خلق الإنسان وهو الروح. والثاني، الذي يدل على الشهوة والحماسة والرغبة.^{٢٧٤} والغزالي يضعه لمعنيين، الأول إنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان وسائر الحيوان. وهذا المعنى ما يقصده الصوفيون غالبا. لأن النفس عندهم أساس ومنبع لجميع الصفات السيئة والمذمومة^{٢٧٥} أو على المصطلح الإمام القشيري (٤٦٥هـ) فهو أساس كل المعاصي.^{٢٧٦} وهذا المعنى ما نعني به أن نجتهد في كسرها كما أشار النبي: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».^{٢٧٧} وأما المعنى الثاني فهو اللطيفة وحقيقة الإنسان. وهي توصف بأوصاف مختلفة على حسب اختلاف أحوالها. منها: ثلاثة: الأول، فإذا سكنت تحت ظل أوامر الله وتخضع له بمعاوضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. والثاني، وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشوانية ومعتزضة عليها سميت النفس اللوامة. والثالث، وإن تركت الاعراض وأذعنت

^{٢٧٤} ابن منظور، لسان العرب، ٦، ٢٣٣-٢٣٩

^{٢٧٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٨

^{٢٧٦} عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، (القاهرة: دار المعارف، د.س)، ٦٠، ٦٠، أمير النجار، التصوف النفسي، (القاهرة: الهيئة المصرية، ٢٢، (٢٠٠٢)

^{٢٧٧} أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، ٤٨١، زين الدين عبد بن الحسن الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٤٩٠

وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الأمانة بالسوء.^{٢٧٨} وهذين الآخرين ما يقصده الصوفيون بالنفس. ونوع آخر ما لم يذكر الغزالي لنوع النفس فهو النفس الملحمة.^{٢٧٩} وقال الحكيم الترمذي كانت تدفع إلى التقوى في ناحية وإلى الفجور في ناحية أخرى.^{٢٨٠}

واللفظ الأخير هو العقل كما عرفنا من قبل. وبالاعتصار عرفنا هنا على معنيين. أحدهما: قد يطلق ويراد العلم بمجقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب. والثاني: أنه يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة.^{٢٨١} قد يطلق ويراد العقل بالمدرك لأن أعماله ليس إلا لإحصاء العلم، وقد يراد بالعلم لأن العلم يدل على مرتبة العقل أو قيمته الحقيقي، كما يكون العقل يدل على خاصية وصفة للعلم.^{٢٨٢}

وهذا المعاني الأربعة تطلق عليها الألفاظ الأربعة وتجمع في جوهر واحد ومعنى محدد فهي اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان.^{٢٨٣}

^{٢٧٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٨

²⁷⁹ Al-Shabrawi writes, there are seven degrees of the Soul: the Inciting soul (*al-Nafs al-Ammarah*), the Reproachful soul (*al-Nafs al-Lawwamah*), the Inspired soul (*al-Nafs al-Malhamah*), the Serene soul (*al-Nafs al-Muthma`innah*), the Contented soul (*al-Nafs al-Radhiyah*), the Soul found pleasing (*al-Nafs al-Mardhiyyah*), the Perfect soul (*al-Nafs al-Kamilah*). For the more, please read Abdul Khaliq Abdussalam al-Syibrawi, *The degrees of the Soul; Spriritual stations on the Sufi Path*, translated from Arabic by Mostafa al-Badawi, (London: The Quilliam Press, 1997).

^{٢٨٠} الحكيم الترمذي، بيان الفرق، ٦٤

^{٢٨١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٩، روضة الطالبين، ٦١

²⁸² Al-Ghazali, *Kitāb Sharh 'Ajāib al-qalb; The Marvols of the Heart Book 21 of The Ihyā` Ulūm al-Dīn The Revival of The Religious Science*, (Canada: Fons Vitae, 2010), 9

^{٢٨٣} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٩



ولعل هذه الألفاظ علاقات بينها حيث تدل على مرتبة الإنسان عن سائر المخلوقات، وأيضا الملائكة. وهذه العلاقات نشرح بعضها فيما يأتي.

(٢) العلاقة بين المصطلحات

وإذا طالعنا تلك الألفاظ الأربعة، قد تكون معانيها تدلّ على العلاقة المادية الطبيعية الجسمية. ولفظ القلب يدلّ على محل العلم ومفصاة صفيّة لطيفة للحياة. ويراد بالقلب هو اللطيف متعلق بالقلب الجسماني، ومتعلق بالدماغ والذهن، والغضب، والشهوات. ولفظ العقل متعلّق أيضا بالجسد مع كل أنواع الحواس، ظاهرة وباطنة. وتلك العلاقة لإدراك جميع أنواع الموجودات والمعلومات حيث أنّها متعلّقة أيضا بالنفس والقلب. والنفس متعلّقة بكل أنواع الحركات الجسمية والتي سيطرها القلب. وأما الروح فهو لطيفة ومنبع الحياة. فهو متعلّق بالقلب لإدراك الشيء، وبالجسد لحفظ الحياة.^{٢٨٤}

²⁸⁴ Ali Issa Othman, "The Concept of Man In Islam in the Writings of al-Ghazali", 134-136

وربما سيكون الفهم عن الروح سهلا إذا طالعنا ما كتب الغزالي عن مراتب الأرواح البشريّة من كتاب «مشكاة». يذكر الغزالي فيه خمسة أقسام للروح، منها: الرّوح الحساس، وهو الروح الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس، وكأنّه أصل الروح للإنسان وسائر الحيوان. الثاني: الروح الخيالي: وهو الذي يستثبت ما أوردته الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة. وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشئه. الثالث: الروح العقلي الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنساني الخاص له، ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان. الرابع: الروح الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة. الخامس: الروح القدسي النبوي هو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، فيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري.^{٢٨٥}

فقد دلّ هذا التقسيم على وجود العلاقة بين الروح والقلب وجميع أعضاء الجسم عموما. وعلاقة الروح بالقلب تقتصر على قدرة الناس للحصول على العلوم المتنوعة.^{٢٨٦} وبالجملة نقول أن الروح هو المبدع والمُعرّف ومحل العلوم والوحي والإلهام.^{٢٨٧} وبيانه أنه متعلق

^{٢٨٥} أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ١٦٥-١٧١

^{٢٨٦} أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، (بيروت: دار إحياء علوم،

١٩٩٠)، ٢٧

^{٢٨٧} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٤١

بكل عضو من الجسد وهو محله. وكل العروق تتحرك بواسطته. وكذلك سائر أعضاء الجسد تتحرك بواسطته. ولما فرّق الروح عن الجسد فأصبح ميتا لا حركة له. وتعاون الروح مع الجسد سبب لقبوله على العلوم والمعلومات حيث أن محلّها في القلب. وقد يكون الروح يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر بلا معاونة الجسد. لأنه أشرف من الجسد وجميع أعضائه. مثل تحرك أرواح الأنبياء، وبعض الأولياء وممن يشاء من عباده.^{٢٨٨} والاحتلام نوع منه. وهكذا، كانت العلاقة بين الروح والجسد. وهو سبب لحياة الجسد، ولما فرّق الروح عن الجسد كان جثة هامة لا حركة له.

وبالإضافة إلى علاقة الروح بالقلب وسائر الجسد، يكتب الغزالي بيانا عن علاقة أخرى فيما يتعقل بالعقل والقلب والنفس في باب من كتاب إحياء سماه «بجنود القلب». ولتوضيح هذا البيان، من الأفضل أن نفهم ماذا يعني الغزالي بهذه المصطلحات الثلاثة لمرتبته وموقفها ومحلها التي سيتم استخدامها في هذه الدراسة. واللفظ الأول هو القلب ما يراد به «الملك» أو «الرئيس» الذي يخدمه كل العسكر والجنود والخدم. استولى القلب كل الجنود تاما بمساعدة العقل. واللفظ الثاني هو العقل ويراد به الوزير المكلف بمساعدة القلب، إذا لزم الأمر. وهو يتعلق بالأمر الفكرية العقلية ويحاول أن يُضلل كل شيء على العلم. وأما اللفظ الثالث فهو النفس ويراد به بالعسكر الأصيل للرئيس، وهو يحاول أن يغلب ويسيطر القلب والعقل في جوّ ما. ولحفظ شؤون هذا العسكر كان القلب يحاول أن

^{٢٨٨} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ١٩١

يخضعه دواما بمساعدة العقل. والحق أن كلا من هذه الألفاظ له جنود مجنّدة تساعده وتدفعه لأي مجال وأعمال، ولكن كلها تخدم وتخضع للقلب وتكون عسكريا وجندا له، وهو الرئيس والمملك الحقيقي.

ولمّا يفتح الغزالي بيان عن جنود القلب، كان يفصّل بين ما يقال بالعسكر ما يراه بالأبصار وما لا يراه بالأبصار أو بين الظاهر والباطن. فالظاهر يتكون على العينين والأذنين والرجلين واليدين واللسان وجميع أعضاء الجسم. وأمّا الباطن فيتكون على القوة الباطنة منها القوة الباعثة والشهوة والغضب. وكل من هذين عسكريين يتعاون بينهما ويخضع ويخدم للقلب. فإذا أمر العين بالانفتاح انفتحت، وإذا أمر اللسان بالكلام فجزم الحكم به تكلم، وكذلك سائر الأعضاء. كلها تخضع وتسخر للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى، فإنهم مجبولون على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً^{٢٨٩}، بل لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، إنّما يفترقان في شيء وهو أن الملائكة عليهم السلام عالمة بطاعتها وامتثالها، والأجفان تطيع القلب في الانفتاح والانطباق على سبيل التسخير ولا خبر لها من نفسها ومن طاعتها للقلب.

ومع ذلك، فإن هذه الجنود يحتاجها القلب ما يتعلق بأحوال أذشطته، الخاص في تأدية الواجبات للعبادة. فالجسم وأعضائه مركب القلب وعربته لتأدية أعماله وشغله. وتكون صحته تاجا حيث

^{٢٨٩} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧٩-٨٨٠

أن حفظه من بين حفظ كمال نشاطه القلب. وكان صحته متعلقا بالغذاء وجميع أنواع الزاد التي تمكنه لمعارضة أي نوع من الألم والمرض والهلك.^{٢٩٠} فأشار الغزالي في هذا المجال إن لكل شيء حق، فحق الجسم غذائه وبعض الحركات والتنظيم والتنظيف والراحة وكل ما يحتاج إليه لتنميته ولحفظ بقاءه. فحيث أن هذه الأمور من حقوق الجسم كان دفعها ووفائها ضروريا ومما لا يُردّ أهميته. فإن التزوّد بالعمل الصالح مولع بصحة الجسم. وهكذا ما يقال بالعدل، الحق بالعمل الصالح تابع بحق الجسم.

وحفظا على بقاء الجسم، كان للقلب جنودا تدفع وتحفظ وتساعد على مراعاة كل نوع من حقوقه وحاجاته. وتلك الجنود هي من عسكر باطن مالا تراه الأبصار. وتخضع هذه الجنود للنفس حيث أن القلب يحفظه في استقرارها. وهي الشهوة والغضب. فالشهوة تشتهي كل نوع من النعم من أكل وشرب وما ينوب عنه من الحاجة الجسمية. وتساعدتها في تأدية أعمالها كل جنود ظاهرة مثل اليد والرجل واللسان والعين وكل الأجناف للجسم. وأما الغضب فيدفع ويردّ ويعارض كل المهلكات وينتقم من الأعداء. وقد تزوّد بجنود ظاهرة وهي الحواس الخمس مثل اليد والرجل وكل ما يفتقر إليه لدفع عن الأعداء بمقتضى الغضب. وبهذا، افتقر هذان جندان إلى جندين آخرين تساعداهما في تأدية أعمالهما، وهما جند باطن مثل قوة البصر والسمع والشم واللمس والذوق. وجند ظاهر وهو العين والأذن والأنف واليد والرجل واللسان.^{٢٩١}

^{٢٩٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٠

^{٢٩١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٠

وكان الناس يدركون أنواع الغذاء والشرب وما يكون عنده بتعاون هذين جندين يعني الظاهر والباطن. هل يقبله جسمه أو ينفيه. ولئن دفعت الشهوة إلى الغذاء حتى قامت الرغبة فيه كان دفعها لم يحصل إلى ما يوافق حاجته، لأن الغذاء لم يدركه حواسه. فكأنهما من جواسيس يدرك كل معلوم على منهجه ثم قدّمه على الدماغ وإلى العقل والنفس وأتمّه بالقلب. وقد يكون النفس أو الشهوة تتقدم على العقل لتجبره القلب في تحديد الأمر والفعل قبل تمام ملاحظة العقل. وكما يكون الغضب يتقدّم ويجبره القلب في تحديد الأمر حتى يكون الأمر مضطرباً بلا نظام ولا تأديب.

وأما الجندين الثاني فهو من جنس باطني، وقد تقدّم ذكره وهو من عسكر النفس منه الشهوة والغضب. فإن الشهوة تشتهي إلى ما يحتاج إليه الجسم من غذاء وحركات وما يوافق. والغضب يدفع وينتقم كل الأعداء حفظاً لبقاء الجسم. وقد سمى هذين جندين بالإرادة. ونجد أيضاً جنداً آخر غيرهما، وذكرناه في السابق، وهو من الجواسيس المعلوم بالمدرّك المتعرّف للأشياء. فوظيفتها ليس إلا لإدراك ولمعرفة الأشياء الحسية، وعبر هذا بالعلم والإدراك، ويتكوّن على قوّة البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس. ومنه جند آخر الذي لم نذكره فهو المحرّك وقد سماه الغزالي بالقدرة المعقّلة بالغضب والشهوة.^{٢٩٢} قام هذا الجند لأجل الحركة الجسمية التي تفيد لبقاء الجسم أو لإحصاء غاية الإنسان. وتلك القدرة مبعوثة في سائر الأعضاء والعضلات والأوتاد. وهي كلها تتصل وتتعلق بالعقل،

^{٢٩٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٠

ولاسيما ما يسمى بجند العلم والإدراك.

العقل المسمى بالوزير له وظيفة وهي الإشارات والإرشادات وتوجيه النصائح لمصلحة الجميع. وله جنود خاصة تسكن في الدماغ وسائر الأعضاء. وهذه الجنود منها: الحس المشترك، والقوة المتخيّلة، والقوة الوهميّة، والقوة الحافظة والذاكرة، والقوة المتخيّلة. وتلك الجنود يحتاجه إليه العقل لإدراك وإحصاء أنواع المعلومات ثم فَحَصَهَا واختبرها حتى يصير علما. وهي تتصل وتتعلق بالجنود الظاهرة والباطنة مثل الحواس الخمس وقواتها. ولما سأل القلب العقل عن أحوال الشيء فغدر يبحث العلم به بواسطة تلك القوة المبعوثة في الدماغ، كالقوة الخياليّة والقوة الحافظة والذاكرة وما أشبه ذلك. ثم تبحث هذه القوة أحوال الأشياء ما يوافق ويناسب حاجة العقل. ولكن، لما فرغ هذه الأشياء من الذهن كان العقل يحاول أن يبحث تلك الأمور بواسطة جنود ظاهرة وباطنة. وعندما تكتشف تلك الأشياء على الحواس كانت القوة الباطنة تحاول أن تضعها على القوة العقلية المنبعثة في الدماغ. وبالحق، أن القوى الباطنة أو الجنود الباطنة والظاهرة تتعاون بعضها على بعض في إحصاء كل معلومات. وبعد الإدراك والملاحظات والتقدير وما يكون عنه كانت المعلومات تتصل بالدماغ أو العقل ليختبرها ويقيسها حتى أصبح علما، أو قضية أو مجرد معلومات. ثم تتصل وترسل تلك المعلومات بعدها إلى القلب وتكون أساسا له في تأدية أعماله بمراعاة العقل.

ولتوضيح هذا البيان، كتب الغزالي تمثيلا عن هذه العلاقة بين القلب والعقل والنفس وما ينوب عن جنودها فيما يلي:

« مثل نفس الإنسان في بدنه - أعني بالنفس اللطيفة (القلب) - كمثل ملك في مدينته ومملكته، فإن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها، وجوارحها وقواها بمنزلة الصانع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل. والشهوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب الشرطة. والعبد الجالب للميرة كذاب مكار خداع خبيث، يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل، وديده وعادته منازعة الوزير الناصح في آرائه وتدابيراته بوزيره مستشيرا له ومعرضا عن إشارة هذا العبد الخبيث، مستدلا بإشارته في أن الصواب في نقيض رأيه، أدبه صاحب شرطته وساسه لوزيره، وجعله مؤتمرا له مسلطا من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره، حتى يكون العبد مسوسا لا سائسا، وأمورا مدبرا لا أميرا مدبرا، استقام أمر بلده وانتظم العدل بسببه، فكذا النفس متى استعانت بالعقل وأدبت بحمية الغضب، وسلطتها على الشهوة، واستعانت بإحدهما على الأخرى تارة بأن تقلل مرتبة الغضب وغلوائه بمخالفة الشهوة واستدراجها، وتارة بقمع الشهوة قهرها بتسلط الغضب والحمية عليها وتقبيح مقتضياتها، اعتدلت قواها وحسنت أخلاقها»^{٢٩٣}

وإذا لاحظنا هذا البيان، فكأن الغزالي يرى أن القضية الحقيقية لكل ما تقتضي الفساد والفجور هي النفس. وكانت جنود النفس التي تحتوي على الشهوة والغضب وما يكون عندهما محتملة

^{٢٩٣} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨١

إلى إنهيار المملكة.^{٢٩٤} وإن للجسم الذي هو عالم مملكة القلب حاجة ما تراعيها الشهوة. فهي تدير وتبحث وتحاول أن تقضي كل حاجة الجسم. ومع ذلك يجب أن يكون القلب على علم بأن المملكة وتنظيمها وتديرها والقضاء على كل حاجتها موفّق على وجوده. لأن إذا تجاوزت الشهوة قضاء حاجاتها، فأصبحت المملكة بأكملها على حشرتها. فذلك لِغِيَابِ العقل أو القلب في تديرها وتنظيمها على ما يرام. وكما جرى ذلك في الغضب. فإنّها هي الآلة لحراسة المملكة عن كل أعداء حيث محلها النفس. ولما جاوزه العقل إرشاده وخالفه القلب تديره كانت المملكة تحت ظلّه أسيرة.

ولهذا يقول النبي في أحد دعائه «نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا».^{٢٩٥} كلمة «الشرور» تدلّ على الجمع من «الشر» ومعناها «السوء» (evil)، و«الفساد» (corrupt)، و«الظلم» (injustice).^{٢٩٦} وأما كلمة «أنفس» فتدلّ على «النفس وقوتها». فإذا جمعنا هاتين كلمتين فأصبح معناها «كانت النفس منبعا ومطلعا لكل نوع من الشرور والسيئات والمعاصي». وقد دلّ هذا المعنى على أن النفس حقيقتها تحمل إلى الهلك والفجور، ومع أن وجودها ليست حسية ولا يراها بالأبصار. مستدلا على ذلك ما جاء به الكلمة «سيئات أعمالنا».

^{٢٩٤} يقول أبو حامد الغزالي: وليس للنفس مرجوع إلى الخير، وهي رأس البلايا ومدينة الفضيحة وهي خزانة إبليس ومأوى كل شر. انظر: أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، ١٣

^{٢٩٥} أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: مطبعة مصطفى الباب الحلبي، ١٩٧٥)، ٣، ٤٩٥، الحديث: ١١٠٥

^{٢٩٦} أبو العباس بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٣٠٩، مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (د.م: دار الهداية، د.س)، ٢، ١٥٢

وإضافة إلى ذلك، أن هذا الدعاء فُتِح بكلمة الاستعاذة «نعوذ بالله» كما وجدنا ذلك في آية تدلّ على الأمر بقراءتها قبل قراءة القرآن.^{٢٩٧} وكان ذلك يتّجه إلى خصائص النفس التي تأمر وتداعب وتراود الناس إلى ما يعمله الشيطان. وعلى الناس أن يسأل ربّه ويستعين به احترازا واجتنابا عن وساوسها. وكلمة أخرى ما يجب ملاحظتها تعني «الشُرور» فهي تدلّ على وجود الفتن والغرور وأنواعهما التي لا تتعدّ. وقد تكون تحميذا وثناء ومرتبة ومنسبة وأمّالا ودرهما ودينارا وما أشبه ذلك من أمور خادعة. كلّها تكون عربة ووسيلة لظلم ولغرور الناس أنفسهم ولم ينجو منهم إلا قليلا. فلهذا، لما عَلِمَ آدم من غرور ومن مداعبة الشيطان، فقال: ربّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين.^{٢٩٨} فدلّ على أن مصدر الظلم هو النفس الأمانة بالسوء.

حيث أن النفس تأمر وتداعب إلى أعمال سيئة، فكانت هي من فطرة الناس.^{٢٩٩} وفي أمور معينة لها اسهامات وفوائد لا تردّ أهميتها. فلهذا، كان دعاء النبي لا يعني بأن قوة النفس تدلّ على الأمور السيئة المذمومة مطلقا، وإن دبرها العقل واسترشادها القلب بأحسن ما، فستساعد الناس في تأدية واجباتهم وقضاء حاجاتهم. كما أشار ذلك إمام أبو حامد الغزالي في علاقة النفس بالجسد. كان الجسد ينمو ويقضي قضاء حاجاته بمساعدة النفس وجنودها. حتى

^{٢٩٧} القرآن الكريم، سورة النحل (١٦): ٩٨

^{٢٩٨} القرآن الكريم، سورة الأعراف (٧): ٢٣

^{٢٩٩} فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح، ٣

أمكنه على تأدية أعماله مثل الغذاء والشرب، وما يوافق من حاجاته، ثم يحصل وينال الجسم جميع حاجاته بمساعدة الشهوة، حيث أن بقاءه وصحته متعلّقة بالغضب.

وملاحظة أخرى ما يمكن أن نكتب هنا من بيان الغزالي السابق، أن للعقل دور هام لمحافظة تلك المملكة. وقوّته الفكرية كانت مفيدة لإحصاء العلم والمعلومات بمساعدة كل الجنود الحسية والغيبية. وبمساعدهما كان العقل يحصل على ما يحتاج من علم ومعلومات وأخبار ثم أحلّها في القلب وتكون أساسا للعمل والتأدّب. وفي هذا الحال كان القلب يأخذ أمرين أساسيين، هما العلم والإرادة. فالعلم يحمل الناس على التدبير والتنظيم أموراً شتى بأحسنها. وأما الإرادة فهي إدراك العقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة، وإلى تعاطي أسبابها والإرادة لها، وذلك غير الشهوة^{٣٠٠} وكان وجودهما متعلقان بوجود العقل. لأن الناس لا يحصل العلم إلا به. فكان أساساً ومنهجاً للتأدّب.^{٣٠١}

وبالنسبة إلى النفس، فكان للعقل دوراً عظيماً في تأديب الشهوة والغضب.^{٣٠٢} وبكمال قوّة العقل كانت الشهوة تخضع تحت ظلّه وتوجيهه وإرشاداته. وأصبحت حقوق الجسم وحاجاته مقتضية بلا نقصان ولا إسراف. وكما يكون الغضب إذا كانت تسكن تحت ظلّه، فأصبحت أوصافها وحركاتها محمودة. وبجملة الكلمة،

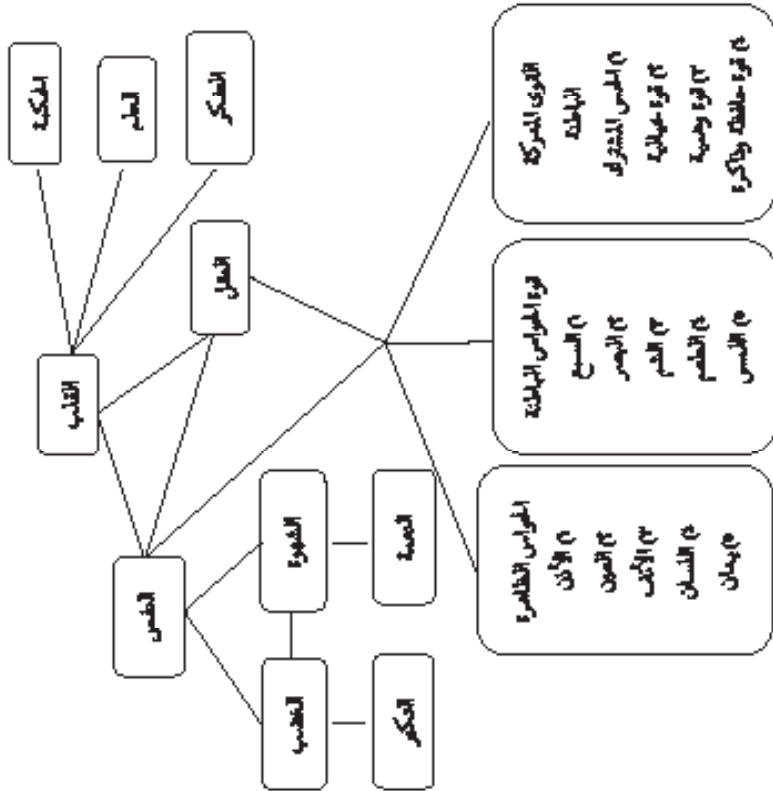
^{٣٠٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٢

^{٣٠١} يقول أبو حامد الغزالي أن حصول العلم يترتب على: الإرادة ثم الفعل والمعلوم. انظر أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٢٠-١٢٣، انظر أيضاً إلماً حققه سليمان دنيا في نفس الكتاب، ٢٣٥-٢٣٩.

^{٣٠٢} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ١٩٢

أن العقل إذا لزم على هذين جندين فتكون الحياة طيبة مطمئنة، وعكسه إذا كان العقل يخضع تحت ظلهما فأصبحت الحياة ضعيفة ضيقة. وكذلك سائر الأعضاء إذا استمسكوا بما وجّه به العقل والقلب مريحة ولما عارضوا مضجرة.

ولتوضيح هذا البيان، نقدم هنا صورة موجزة تتعلّق بما يضره الغزالي عن هذه المملكة:



يظهر من هذه الصورة، أن للقلب مرتبة خاصة وهو الرئيس الذي يرأس كل الجنود منها النفس والشهوة والغضب وسائر الحواس. وإنه يأخذ كل الحكم ما سيتم تنفيذه على أي نوع من جنوده. والعلم هو زاد القلب ليأخذ به كل الأعمال والتحكيم

لكافة الأعضاء والأجناف. وأما الإرادة فتتفنيها على جميع الجنود الظاهرة والباطنة. وهذه الجنود تحتاج كلها إلى حماية النفس وحراسة جنودها أعنى الشهوة والغضب. فالشهوة تشتهي إلى ما يوافق وما يطيّب الجسد قضاءً عن حاجاته، ليبدل منه ما يفسد وما يضّر من عضلات وأوتاد بالغذاء الطيب والشرب الصالح والحركات المنظومة. وأما الغضب يحمي الجسد وسائر الحواس حماية عن الفساد والهلك وينتقم كل الأعداء. وهذين جندين يتعلقان بكل من الحواس الظاهرة والباطنة. وأما العقل فهو مركز وقطب لجميع أنشطة الجنود. وجميع أعمال الجنود متعلقة بوجود العقل. فهو مفتاح لأي نوع من حركات وأعمال وما يلزم الحواس فعلها. ومهما كان آخرها الحواس الظاهرة هي التي تعمل وتتحرك بما يقره القلب. فالعقل هو مسترشد لحفظ صلاحية المملكة. وكل أعمال الأعضاء مريجة إذا استرشد به العقل، وحتى ما يقبلها وما يأخذها النفس والشهوة. وضد ذلك لما فرغ العقل عن هذه الجنود فأصبحت المملكة منقلبة متبعثرة.

وبجانب هذا التمثيل، يضرب الغزالي تمثيلاً آخر عن المتصيّد والفرس والكلب في باب سماه ببيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة من كتاب إحياء. وكان هذا التمثيل قد تقدم به ابن مسكويه بيانه في كتاب «تهذيب الأخلاق» المتعلق بالأخلاق.^{٣٠٣} وأنّ الفرق بينهما هو

^{٣٠٣} محمد ابن يعقوب مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق: عماد الهلال، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١)، ٢٧٩-٢٨٦، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، (د.م: مكتبة الثقافة الدينية، د.س)، ٦٣.

Abdurrahman Badawi, "Miskawayh" in M.M.Syarif, *The History of Islamic Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1936), 1/469-479

استخدمه ابن مسكويه هذا التمثيل لأجل البيان عن أحوال النفس الثلاثة، تعني النفس الناطقة والنفس السبعية والنفس البهيمية. والغزالي يستخذ ذلك التمثيل لأجل الإيضاح عن أحوال جنود القلب وأعمالها، المتعلقة بالعقل. وعلى الجملة، اتفقا أن العقل هو الذي يأخذ كل أمر لصالحية النفس والشهوة والغضب ولا عكس ذلك.

رأى الغزالي أن مثل العقل كمثل الفارس المتصيّد وشهوته كفرسه وغضبه ككلبه، فمتى الفارس حاذقا وفرسه مروضا وكلبه مؤدبا كان جديرا بالنجاح ونال ما سأله، أو إن كان الإنسان من بينهم هو الذي يروض دابته وكلبه يصرفهما ويطيعانه في سيره وتصيده وسائر تصرفاته فلا شك في رغد العيش المشترك بين الثلاث وحسن أحواله. لأن الإنسان يكون مرفها في مطالبه يجري فرسه حيث يجب وكما يجب ويطلق كلبه أيضا كذلك. فإذا نزل واستراح أراحهما معه وأحسن القيام عليهما في المطعم والمشرب وكفاية الأعداء وغير ذلك من مصالحهما. وإذا كانت البهيمية (أعني الفرس) هي الغالبة ساءت حال الثلاثة وكان الإنسان مضعوفا عندهما فلم تطع فارسها وغلبت. فإن رأت عشا من بعيد عدت نحوه وتعسفت في عدوها وعدلت عن الطريق النهج فاعترضتها الأودية والوهاد والشوك والشجر فتقحمتها وتورطت فيها ولحق فارسها ما يلحق مثله في هذه الأحوال فيصيبهم جميعا من أنواع المكارة والإشراف على الهلكة ما خفاء فيه. وكذلك أن قوى الكلب (أو الغضب) لم يطع صاحبه

فإن رأى من بعيد صيدا أو ما يظنه صيدا أخذ نحوه ف جذب الفارس وفرسه ولحق الجميع من الضرر.^{٣٠٤}

وهذا التمثيل يؤكد أهمية العقل لحياة الإنسان، وهو سبب العلم. وأن العلم سبب التدبير والتأديب على النفس لتكون الحياة سعيدة. وأما مخالفتها تؤدي إلى هلك وشقاوة. فقد ذكر القرآن قصة قوم الذين عارضوا قوة العقل بأكملها، فتصير حياتهم ضيقين بأئسين.^{٣٠٥} ولهذا أشار الغزالي إلى أن يستعين كل فرد قوة عقله للحصول على العلوم والمعلومات، ثم يجعلها أساسا في تأدبه وأعماله وحركاته حتى تتحقق سعادته في الحياة.

ورأى الغزالي أن للعقل جنود ما يراه بالأبصار وما لا يراه بالبصائر. يتعدّد عددها وتتدرّج قوتها بين سائر الناس أجمعين. وحاول الغزالي بيانه في كثير من كتبه مثل «معارج القدس، ومعياء العلم، وميزان العمل، وكذلك إحياء علوم الدين». وإن طالعناه بكل دقة فسنجد أموراً شتى تتصل بما مرّ به الفلاسفة مثل الفارابي وسيد الرئيس ابن سينا وغيرهما. وقال محمد عثمان نجاتي في رسالته تحت العنوان الدراسات النفسية عند علماء المسلمين قد وافق الغزالي كثيرا ما رآه القدماء من الفلاسفة، وبخاصة ما ذهب إليه ابن سينا في مراتب هذه القوة.

^{٣٠٤} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٢
^{٣٠٥} القرآن الكريم، سورة الملك (٦٧): ١٠

د. قوة العقل

تعدّ هذه القوة بأجلها إلى قوتين أساسيتين كانت تتصل بعضها على بعض. وهما قوة عالمة أو مدركة وقوة عاملة أو محرّكة. وكل واحد من قوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم. فالعقل المحرك هو الباعث إلى حركة الجسم ومبدأ تحريك البدن إلى الأفاعيل الجزئية بالوريّة على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية. وأما العقل المدرك فهو المتعرّف لجميع المعلومات والمعقولات المجردة عن المادة والمكان والأوان.^{٣٦}

وبالجملة، أنهما تتصل بعضها على بعض في الأهداف والغاية. فالأوّل أن القوة العالمة هي سبب العلم تبحث وتقبل كل أمور نظرية. وهي تدرك كل المعلوم حيث أن نتائجها لتدفع القوة العاملة في تسخير كل الجنود الحسية وقوتها. والثاني أن القوة العاملة فهي متعلقة بجميع أنواع حركات الجسم وتهذيب الأخلاق. وهذه القوة هي التي تجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجه به أحكام القوة إليها. وبالتالي، أن هاتين قوتين تأخذا وتؤثرا على جميع قوى البدن، لتكون هيئات من صفات البدن فضيلة محمودة ولا دنيئة رذيلة.^{٣٧}

(١) العالمة

القوّة العالمة فهي القوّة التي من شأنها تتصور وتدرك وتفكر على جميع الأشياء. وهو مركز الأعمال الفكرية إذ به تدرك أنواع المعلومات. وهو أيضا سبب الفهم بالتنفيذ على كل من المعلوم في

^{٣٦} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥٥، ميزان العمل، ٢٠٠-٢٠٣، معارج القدس، ٦٧

^{٣٧} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥٥-٢٥٦

التفحيص والتفكير والتدبير ثم يكون علما. وقال الغزالي كما يكون ذلك ابن سينا أن أقسامه أربعة. فالأول هو العقل الهيولاني، والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد.^{٣٠٨} واختلفت هذه الأقسام بما ذهب إليه الفارابي حيث الأقسام تقف عند الثلاثة فحسب. منها العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد. لأن العقل بالفعل وبالملكة هما متحدان في قسم واحد من العقل العالم أو النظري.^{٣٠٩}

فالأول هو العقل الهيولاني. كلمة «هيولاني» مأخوذة من اليونان ومعناها الأصول والمادة.^{٣١٠} وعند اليونان هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. وقال سيد نقيب العتاس أن كلمة «هيولاني» ما يقصد به الفلاسفة المسلمين دون ما يقصده اليونان. فإنه قوة متهيئة لقبول كل المعلوم حيث اختلف الناس في قوتها.^{٣١١} وقال الجرجاني إن «الهيولاني» هو جوهر في الجسم قابل لكل نوع من الأعراض.^{٣١٢} وأما التهانوي يقول إنه جوهر لطيف استعداد لقبول كل صورة.^{٣١٣} وحد الفارابي إنما هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات.^{٣١٤} وذهب ابن سينا كما

^{٣٠٨} الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، ٢٣٥-٢٥٩، أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٨، معارج القدس، ٦٩-٧٠
^{٣٠٩} أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفضيلة، ٩٦-٩٩، محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ٦١-٦٣، ١٢١
^{٣١٠} جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ٥٣٦

^{٣١١} Al-Attas, *Prolegomena*, 159, 163

^{٣١٢} ابن منظور، كتاب التعريفات، ٢٥٧
^{٣١٣} محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم، (لبنان: مكتبة اللبنا، ١٩٩٦)، ١٧٤٧
^{٣١٤} أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفضيلة، ٩٦

يكون الغزالي إنه قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة
عن المادة.^{٣١٥}

من خلال هذه التعريفات، نرى أنها تتفق بعضها مع بعض
ولا نجد اختلافا ولا نفيا. ولا يميلنا جمعها في حد واحد وهو
جوهر لطيف في جسم الإنسان قابل لكل ما يعرض إليه من الصور
والأعراض والرسوم، وماهيته تتطور حسب ما يكون له من أعمال
وتمرين وما أشبه ذلك. وهذه قوة استعدادية مطلقة التي لا تخرج
منها شيئا بالفعل، ولا أيضا حصل ما به يخرج، وهذا كقوة الطفل
على الكتابة. ولا يقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل إلا ما
يمكن به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي
الصغير الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على
الكتابة.^{٣١٦}

والثاني هو العقل بالملكة أو نعبره بالعقل الممكن. وهو قوة
قابلة لكل ما يعرض لها من المعقولات النظرية بحيث أن يتوصل
بها إلى المعقولات الثانية. أو يمكن أن نقول إنه قد حصل فيها
أيضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولات الأولية دون سعي
ولا جهد.^{٣١٧} وتلك المعقولات الأولى لا ترد صحتها نحو: إن الكل
أعظم من الجزء، وأن الإثنين أقل من الثلاثة. وهو ما نسمى بالمميز

^{٣١٥} الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء، ٢٣٧، أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٩، معيار العلم،
٢٨٨، محمد عثمان نجاني، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ١٣٨ و ١٧٨.
^{٣١٦} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٩، معيار العلم، ٢٨٨

أو العلوم الضرورية التي تمكن أن تتصل إلى المعقولات الثانية.^{٣١٨}
 والثالث هو العقل بالفعل. وهو قوة عقلية تقبل كل المعقولات
 الثانية أو المعقولات المكتسبة بعد حصوله لمعقولات الأولى، ومع
 أنه لا يطالعها بالفعل، وكأنه خزينة لها ويستطيع أن يستعدها متى
 شاء ويعقلها، ويعقل أنه يعقل، لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب ولا
 تكلف ولا تجشّم، فيسمى حينئذ عقلا بالفعل.^{٣١٩}

والرابع هو العقل المستفاد. وهو قوة عقلية تحصل له كل
 المعقولات النظرية ثم يعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل.
 وسمى عقلا مستفادا لأن إنما خرج من القوة إلى الفعل نتيجة
 اتصاله بالعقل الفعال واستفادته من الصورة المعقولة.^{٣٢٠} وحينئذ
 وصل الإنسان إلى كمال قوة عقله. وهو يعرف عواقب الأمور ويقمع
 الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فأصبح بعد ذلك عليما
 حكيما.

وقال الغزالي هذه المراتب الأربعة تشير إلى ما دلّ إليه السورة
 النور (٢٤): ٣٥ فيها كلمة «المشكاة». وهذه الكلمة يمكن تفسيرها
 بالهيولاني وهو غريزة تقبل لما يعرض لها من الصور وتتطور حسب
 ما يكون له من آوان وتمرين. وقال في كتابه «مشكاة الأنوار»:

« فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور
 فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى

^{٣١٨} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٩-٧٠، معيار العلم، ٢٨٨، إحياء علوم الدين، ١٠١

^{٣١٩} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٩-٧٠، معيار العلم، ٢٨٨، إحياء علوم الدين، ١٠١

^{٣٢٠} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٩-٧٠، معيار العلم، ٢٨٨، إحياء علوم الدين، ١٠٢

قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجية، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري. ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية»^{٣٢١}

من خلال هذا البيان، يرى الغزالي أن مراتب قوة العقل تنحصر على أربعة. منها تبدأ بالعقل الهولاني وهو قوة متهيئة لقبول أي نوع من معقولات ومفاهيم وصور. ولما سارت هذه القوة لقبول تلك المعقولات كانت لم تعقلها كما لا تعقل قوة العقل بالفعل، وهي تنقل إلى العقل الثاني وهو العقل بالملكة. وفي هذه المرتبة الثانية كان العقل قد يقبله معلومات أو معقولات بسيطة، وهي قوة التمييز. وأما المرتبة الثالثة فهي قدرة العقل على الحفظ لأي صورة، ثم يذكرها بلا مشقة. وحينئذ سمي عقلا بالفعل وهو يعقل الشيء ويعقل أنه يعقل. والمرتبة الرابعة هي قدرة العقل على إدراك كل معقولات ثم عبّرها وصورها على ما كان به العقل. ولما حصل العقل معقولات وكأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح. فهو متصل بالعقل الفعال حتى أمكنه على الحصول لكل من معلوم ومعقول، ويعقله ثم يعقله بالفعل، ويعقل أنه يعقل. وفي هذه المرحلة كان قد وصل الإنسان إلى

^{٣٢١} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٢

رتبة الأعلى لكافة مراتب العقل وإنه ليس متشابهها عند جميع الناس. ولكنه يعرف عواقب الأمور ما تضمن به فكره وعمله.

(٢) العاملة

وأما القوّة العاملة، فقد فسّر الغزالي أنّها المحرّك لجميع أنشطة الجسم.^{٣٢٢} وتتعاون هذه القوّة مع قوّة إرادة إلى أعمال نفسية سلوكية مختلفة محددة. مثل الخجل، والتردد، والضحك، والبكاء وما أشبه ذلك. ودون ذلك فهي تتعاون أيضا بقوّة باطنة مثل قوة خيالية وقوة وهمية ثم القيام باستنتاج وأخذ بالحكم والتنظيم وهلم جرا. وأما تعاونها بالقوّة العاملة قد أدّى إلى أفكار وأعمال سلوكية مثل الصدق والكذب والقبح والخير والعدل والجمال.^{٣٢٣} وكان هذا أساس حجة المعتزلة على أن الخير والشرّ يُدرك بالعقل دون الغير.

وعند ابن سينا، القوة العاملة هي متعلقة بجميع أنواع القوة الباطنة التي سخرت للقوة العاملة. وأما القوة العاملة فهي تحتاج إلى المادة والحركة لأعمالها، وهي القوة العاملة أو المحركة.^{٣٢٤} وقال الغزالي أن القوة العاملة هي حاكم لجميع قوى البدن ومنظّمها. وأما القوة العاملة فهي حاكم لقوة عالمة ولجميع قوى البدن. فأصبحت الأخلاق تتحسن على ما وجه بها القوة العاملة والقوة العاملة.

^{٣٢٢} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥٥، ميزان العلم، ٢٠٣، معيار العلم، ٢٨٨

^{٣٢٣} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٧-٦٨

^{٣٢٤} الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢-٢٠٣، أحوال النفس الناطقة، ٥٣-٦٥

وإذا رأينا هذه القوة بما يراه الغزالي في جنود القلب السابق فسيحصل كما يلي: القوة العاملة هي قوة تستعد للإدراك والتفهم والتفكير كل المعلوم ثم وجهه إلى القوة العاملة. وأما القوة العاملة فهي تدير وتدبر كل الحركة بما وجه به العقل النظري. ولما سيطرت النفس هذه القوة ستكون أحوالها سيئة سلبية. وهي سبب في سوء كل قوة البدن، لأن قوة العقل كلها تخضع لقوة البدن ولا أكثر.

ولهذا يلزم العقل على توجيه وإرشاد كل قوة البدن. وهي تنحصر على الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. والحواس الباطنة هي تخضع وتخدم إلى العقل النظري في أعمالها الفكر والفهم والتصوّر. وأما الحواس الظاهرة فهي تفسّر ما أمر به العقل المحرك بتوجيه من العقل النظري. ولما سارت هذه القوة كلها على ما وجه به العقل فكانت القوة العقلية تتطور على ما يظهر منه الأدب والأخلاق، ثم تتسع وتتطور جلمة المهارات.

هـ. أداة العقل

كما ذكرنا في السابق، أن قوة العقل تنقسم إلى القوة العاملة والقوة العاملة. ودون ذلك له أداة تخضع وتخدم له، الخاص بأعمال فكرية. وهذه أداة أو حواس تنحصر على نوعين: الأوّل ظاهرة والثاني باطنة. وحواس ظاهرة تكون جاسوسا ليفتح العقل معلومات نحو أمور حسية ومادية. وهي مبدأ ومنشأ أعمال الإنسان. وأما باطنة فهي الحواس التي تدفع وتساعد حواس ظاهرة. فإن الحواس الظاهرة تعلم الأشياء المادية والحسية بمعونة الحواس الباطنة. والعقل سيجد كل المعلوم بمساعدة

الحواس الباطنة مثل القوة الخيالية والقوة الوهمية والقوة المتخيلة وما أشبه ذلك. ويقول الغزالي يجب على العقل أن يحفظ صفوة صفاء قوته عن كل ما يقبله من الأخبار والمعلومات، لأن تصوره لشيء قد أوقع على الخطاء والغلط.^{٣٢٥}

(١) الظاهرة

الأدوات الظاهرة أو الحواس الظاهرة تتكون من قوة اللمس والشم والطعم والبصر والسمع. وهذه القوة مبعوثة في الإنسان وسائر الحيوان، باختلاف بينهما. فكانت الحواس الباطنة عند الحيوان تتصل بقوة باطنة وتبعث منها غريزة فحسب. وأما للإنسان فإنها تتصل بقوة باطنة وقوة العقل النظري والعملي. حتى تخرج كل ما يقبل الحواس الإنساني من المعلومات وتصير علما. وأن الإنسان يبدأ معارفه بإدراك الحواس لشيء حسي، ثم تنمو وتتطور قوة عقله بما يقبلها من تجربات فتدرك شيئا غير محسوس.^{٣٢٦}

وفي جملة الأمر، كانت الحواس الظاهرة تنحصر قوته على إدراك كل شيء حسي ومادة ومحسوسات. وإن تقدم على ذلك إدراك كل معلوم يحتوي على محسوس وغير محسوس وسمي معلومات.^{٣٢٧} وعند الغزالي هذه الحواس لها دور كبير لإدراك كل المحسوسات، وكان

^{٣٢٥} يقول الغزالي أن حاجة الإنسان إلى علم المنطق لا ترد، لأنه يجترز فكرة الإنسان من الوهميات والخيالات الفاسدة، انظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٣، معيار العلم، ٥٩-٦٠، مشكاة الأنوار،

^{٣٢٦} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٣٤-٣٥، معيار العلم، ٦١-٦٢، ٨٩-٩٢

^{٣٢٧} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٨٩-٩٠

العقل يحصل على حقائق وبيانات حسية بواسطتها دون غيرها.^{٣٢٨}
وأشار الغزالي هنا، أن الأدوات التي تدفع إلى حصول العلم منها
الحواس الخمس. وهي تدرك كل الأشياء الحسية المادية. وأن العقل
يعلمها بواسطتها. وقال الغزالي:

« فإن الحس أدرك الموت، مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في
المضروب، وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي، لا يشك فيه، وليس
علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنه يقيني»^{٣٢٩}

فقد دلّ هذا البيان على أنّ الحواس الخمس هي أداة أساسية
حقيقية لإحصاء أنواع العلوم. ولمعرفة كل أمور مادية تأخذ الحواس
الخمس دورا هاما للحصول على حقائقها وبياناتها قبل أن تصل
هذه كلها إلى حواس باطنة. ومثال ذلك فلا يعلم الحس المشترك
عن أحوال شيء محسوس إذ لم يبصره ولم يدركه البصر. وخلقت قوة
البصر ليخرج الناس من ظلمات إلى نور أعني نور البصيرة ويستعين
بها في حاجات وما يوافقها من مطلوبه.^{٣٣٠} وكل ما سخر الله للإنسان
في العالم فقد أدرك بالبصيرة. وتساعد قوة البصر أعمال الناس
لمعرفة أمور حسية ثم تمحيصها وتنقيحها لأجل حاجاته وحياته.
وبها تعلم أيضا آيات الله العظمى. فأشارت سورة الإسراء (١٧): ٣٦
عن أداة أو أدوات أساسية للحصول على العلم فهما البصر والسمع.
وبالتالي، يرى الغزالي عندما يلاحظ الشخص شيئا معلوما،

^{٣٢٨} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٨٧

^{٣٢٩} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٨٨

^{٣٣٠} أبو حامد الغزالي، بداية الهداية: أدب المسلم اليوم والليلة، تحقيق: محمد عثمان الخشي،

(القاهرة: مكتبة القرآن، د.س)، ٧٤

فيحتاج إلى قوة حواس ظاهرة قبل تجريد. ^{٣٣١} وتفصيل ذلك على ما يأتي: لَمَّا تحس الحواس الظاهرة حقيقة شيء معلوم، فتكون تلك الحقائق والبيانات التي حصلت لها تأخذها قوة الحواس الباطنة ثم أحلَّتْها في العقل. وأن يُعلم، أن هذه الحواس تحصل تلك البيانات على حدِّ قوتها ولم يدرك حقيقة ماهيتها. ولو أن الحواس تتركَّب وتتحد قوتها بعضها على بعض لتحصيل على الكمال، فبقي أنَّها تقف عند الحس المشترك أو الوهم أو ما ينوب عنهما. ولأن هذه الحواس تدرك عند حدِّ قوتها وتحس على مادة محسوسة.

وإذا طالعنا إلى ما كتب الغزالي في عدة كتبه، يرى أن أشرف الحواس ما وهب الله للناس هي حاسة العين أو قوة البصر. ^{٣٣٢} فقوة البصر تأخذ كل شيء على ما يظهر من صورته. كالمرآة التي تدفع كل صوة ما تظهر أمامها، لا تستر مادتها ولا تنقص كماها. وإن العقل لا يأخذ من الشيء صورته الحسية ولا مادته المعينة، فإنَّما يأخذ المعنى منه. ولَمَّا تبصر العين صورة شيء، فكانت الحواس الباطنة تأخذ معانيها بالتجريد. ثم يتكون منه المعنى المجرَّد حيث تظهر من عَرَضه وصفاته الذاتية وأيضا صورة متخيلة، نحو الكوب للقهوة وشكله كروي صغير. وأن هذه الصورة تأخذها قوة البصر على ما كانت هي، ثم تأخذ حواس باطنة معنا منها. فالاحساس نحو تلك الصورة سمي تجريدا، والمعنى منه سمي معنا مجرِّدا. وهذا المعنى يضع العقل في خزائنه ويظهره أو يتذكر به لَمَّا يحتاج إليه. وخزانة العقل

^{٣٣١} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٦٠، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦

^{٣٣٢} أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ١٢٢-١٢٦، المنقذ من الضلال، ٦٥-٦٧، معيار العلم، ٧٠-٧١

فهي القوة الباطنة ما نعي بقوة حافظة وذاكرة.

ثم يشرح الغزالي مزيداً، قد تكون هذه القوة بعضها لا تأخذ صورة شيء معلوم بكمال صورة مادتها. وأن ذلك تنحصر على حدّ قوتها القصيرة المحدودة. لمثل طول المسافة بين الحواس والصورة، ضعف قوة الحواس بجلتها، والمنهج الذي يسلكه الشخص في إدراك تلك الأشياء الحسيّة.^{٣٣٣} ودلّت هذه كلها على حاجة الناس إلى قوة العقل في ادراك كل الشيء. وقال الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار» إن العقل هو نور وهو أولى أن يسمى نورا لرفعة قدرته على جميع الحواس بأجلها، وبالخصوص قوة العين الظاهرة. يذكر الغزالي: (أ) أن العقل يدرك نفسه ويدرك غيره، وهو يدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه، وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية. وأن الحواس لا تدرك الأشياء على نفسها إلا عن سبيل غيرها، أو بآلة معينة. (ب) أن العقل يستوي عنده القريب والبعيد، وإن الحواس لا يستوي عندها القريب والبعيد، مثل ضعف قوة العين أو قوة السمع أو قوة اللمس. (ج) أن العقل يدرك ما وراء الحجب وهو يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر حيث شاء، وأن الحواس لا تدرك ما وراء الحجب، مثل العين فهي لا تدرك ما خلف الظاهر. (د) أن العقل يدرك بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، يستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها. وأن الحواس تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها. (هـ) أن العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع

^{٣٣٣} أبو حامد الغزالي، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية،

المعقولات وعن كثير المحسوسات، والعقل يدرك جميع الموجودات ما عدناها وما لم نعدّها. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية. (و أن العقل يدرك المعلومات إلى غير نهاية مثل الفكرة. وأن الحواس لا تدركها لأن مجالاتها تخصّص في المحسوسات. ن أن العين تبصر الكبير صغيرا وضد ذلك. فترى السفينة صغيرة في وسط البحث حيث أن مقدارها أكبر مما ظنّ. والعقل يدرك أن مقدار السفينة كبيرة باختلاف ما رأى.^{٣٣٤}

(٢) الباطنة

يذكر الغزالي في كتاب «معارج القدس» أن هذه القوى المدركة الباطنة تتكون من الثلاثة، منها: الأولى ما يدرك ولا يحفظ وهو الحس المشترك، الثانية: ما يحفظ ولا يدرك وهو قوّة حافظّة، والثالثة: ما يدرك ويتصرف وهو خيال. ثم ينقسم المدرك إلى: (أ) ما يدرك الصورة (ب) وما يدرك المعنى. وما يدرك الصورة سمي بالقوّة المتخيّلة، وأما ما يدرك المعنى فسمي القوّة الوهميّة. وأما الحافظ فهو يحتوي على ما يحفظ الصورة سمي القوّة الخياليّة، وما يحفظ المعنى سمي القوّة الحافظة والذاكرة.^{٣٣٥}

ويفرّق الغزالي كما فرق ابن سينا بين الصورة والمعنى. فالصورة هي ما تدرك حاسة ظاهرة ثم توجهها إلى حاسة باطنة فتدركها، وأما المعنى فتدركه حاسة باطنة من المحسوس دون أن

^{٣٣٤} أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنور، ١٢٢-١٢٧
^{٣٣٥} وإنما القوّة التي تحفظ الصورة وتحفظ المعنى تجتمعان في القوّة الحافظة.

تدرك حاسة ظاهرة.^{٣٣٦} وكل حواس تتعلق بهاتين شيئين، الصورة والمعنى. ومن هذه العلاقة يحصل الإنسان علم ومعلومات بواسطة عقله. وأما في الحيوان تقف عند الغريزة. وفي هذا الباب لا نناقش كيف تحصل هذه القوى تلك محسوسات أو حصولها على العلم، إلا أننا نفسر هنا خصائصها وأوصافها العامة. وأما ما يتعلق بحصولها على العلم وما ينوب عنه فسنناقشه بمشئة الله في الباب التالي وهو الإدراك العقلي.

ولئن قسّم الغزالي هذه القوى المدركة الباطنة إلى الثلاثة، فإنها تتكون من خمسة، وتفصيلها فيما يلي:

الأول فهو الحس المشترك، لما يحس الإنسان عن صورة شيء فالذي يأخذ معناه هو الحس المشترك أو فنتاسيا. فالحس المشترك هو القوة التي تجمع فيه محسوسات من حواس فتدركها.^{٣٣٧} وله أدوات تنتشر في عدة حواس ظاهرة وكأنها تجمعها في نفسها بعد الإدراك (*perception*).^{٣٣٨} مثل إدراك نحو الأنبوبة حمراء اللون تخرج منها أصوات معينة. وهذه البيانات أو الحقائق لا تأخذ عند السمع أو قوة البصر، فإنها عن وسيطة الحس المشترك الذي يجمع بينهما.

^{٣٣٦} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٣، وقد تقد ذكر ذلك عند الرئيس أبي سينا. انظر: الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠١ ثم اتبع ذلك العطاس في كتابه «*Prolegomena*»

Al-Attas writes; "The difference between the form and the meaning of the sensual object is that the form is what is first perceived by the external sense, and then by the internal sense; the meaning is what the internal sense perceives of the sensual object without its having been previously perceived by the external sense". See. S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 119

^{٣٣٧} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٤، تهافت الفلاسفة، ٢٥٢

^{٣٣٨} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٩

ولهذا سمي حسا مشتركا أو اللوح الذي يجمع الإدراك بين سائر الحواس الظاهرة.^{٣٣٩} وهو يدرك فقط المحسوسات، وهي جزئيات شخصية، ولا يدرك الكليات العقلية. وهو يحس أيضا اللذة والألم من محسوسات خارجية، كما يحس باللذة والألم من متخيّلات.

الثاني فهو القوة الخيالية. بعد إدراك الشخص عن شيء فستحفظ صورته قوة متخيّلة أو قوّة متصوّرة. وتلك البيانات ستظهر لها في وقت معيّنة وكأن يراها بلا مشقّة.^{٣٤٠} ومثال ذلك، الماء لِمَا له من طعم ولون وصورة، سيشاهده الناس في أمكنة متفرقة ويدركه بحيث تحضره له حقائق وبيانات ما تحفظها قوّة خيالية. ولكن في حين آخر قد تتركّب مشقّة ذكره لنسيان الشخص عنه أو غفل به، فسمي ذلك نسيان.

الثالث فهو قوّة وهميّة. إنّها قوّة لتقييم الجزئيات المحسوسة ومعاني جزئية غير محسوسة. ويقصد بالمعنى هنا ما لا يحتاج إلى المادة، وإنّما يحتاج إلى عرض المادة مثل العداوة والوفاقة. ومثال ذلك تدرك الشاة لون الذب وهيئتها. ولو أن اللون والهئية تحتاج إلى المادة، وكان اعتقاد الشاة من صورة الذب هو صفة العداوة التي لا تحتاج إلى مادة ما. ولهذا، لِمَا تصورت الشاة لون الذب أو هيئته فينطلق منه العداوة، فاستجاب بالحذر منه والابتعاد عنه.^{٣٤١} فهو ما اصطلح به علماء علم النفس الحديث بالتكييف المباشر (*conditioning*)

^{٣٣٩} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٤

^{٣٤٠} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥

^{٣٤١} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٥٣، مقاصد الفلاسفة، ١٩٩، معارج القدس، ٦٥

(reflexes).^{٣٤٢}

وقال ابن سينا إن القوة الوهميّة هي مصدر جميع أحكام واعتقادات التي لا يجزم العقل بصحتها، وإنّما يسلم الإنسان بها فقط على سبيل التوهم والتخيّل، ومثال ذلك اعتقاد عامّة الناس أن كل شيء ينتهي إلى خلاء، والملاء غير متناه، وأن كل موجود متحيّز في مكان. فهذه الاعتقادات والأحكام وأمثالها أوهام كاذبة ينقضها العقل. وقد تكون أحكام الوهم صادقة يشهد العقل بصحتها، مثل إعتقاد الناس أنه لا يمكن أن يوجد جسم واحد في مكانين.^{٣٤٣} ويضيف إلى ذلك ذهب الغزالي كما كان ابن سينا أن الرجاء والتمنيّ والخوف واليأس أحكام خاصّة بقوة وهميّة. فهو يعرف الرجاء بأنه تخيّل أمر ما مع حكم أو ظنّ بأنّه في الأكثر كائن. ويعرّف الأمنيّة بأنّها تخيّل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ إن كان. والخوف مقابل الرجاء، واليأس عدمه. وهذه الأحكام التي تصاحب تخيّل الأمور المرجوة والمثمّنّاه والخيفة والميئوس منها إنّما هي أحكام غير عقلية، وغير مقطوع بصحتها، فهي أحكام للوهم.^{٣٤٤}

³⁴² Ivan Petrovitch Pavlov, *Conditioned Reflexes; An Investigation of The Physiological Activity of the Cerebral Cortex*, translated and edited by G.V Anrep, (Oxford: Oxford University Press, 1926), *Lectures on Conditioned Reflexes; Conditioned Reflexes and Psychiatry*, translated and edited by W. Horsley Gantt, (London: Lawrence & Wishart LTD, 1941), Robert E. Clark, "The Classical Origins of Pavlov's Conditioning", in *Integrative Physiological and Behavioral Science*, October 2004, 279-294.

^{٣٤٣} الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢-٢٠٣، جيرار جيهايم، موسوعة مصطلحات ابن سينا، (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٤)، ١٣١٢، محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ١٧٢-١٨١

^{٣٤٤} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥، عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١)، ٣٠١-٣٠٣، الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢-٢٠٣،

ويؤكد سيد محمد نقيب العتاس، أن هذه القوة تدفع إلى أعمال معيّنة بما يتصوره الإنسان من صورة التي تحفظها قوة حافظه. وهي نتيجة سابقة أو نتيجة تكييف وتفسير لصورة ما يقبله الشخص. وتحكم بها حقائق الأشياء خيرها وشرها على سبيل الخيال لا العقل.^{٣٤٥} وأنها قوة تدفع الحيوان للانتقال من مكان إلى آخر حذرا عن الضرر. وأما للإنسان خيار بين الانتقال والانتقام نحو الأعداء.

الرابع هو قوة حافظه وذاكرة. فهي القوة التي تحفظ المعاني الجزئية حيث تدركها قوة وهمية. وقال الغزالي، أنها خزانة المعاني الجزئية.^{٣٤٦} وعند ابن سينا هي قوة تحفظ ما تدركه قوة وهمية من معان غير محسوسة الموجودة في المحسوسات، كما أنها تحفظ أيضا الأفعال.^{٣٤٧} فالإنسان والحيوان يذكران صورة الشيء بقوة وهمية لِمَا تحفظ معانيها قوة الحافظة. والحق، إنما الإنسان والحيوان يختلفان في ذكر صورة الشيء أو معانيه. فإن الحيوان يستلزم له الحافز المقابل لصورة ما، وأن الإنسان سيذكرها متى شاء.^{٣٤٨}

وقال ابن سينا، إن وظيفة الحافظة الذاكرة هي مجرد الحفظ ولا أكثر. أما عملية تذكر المعاني فهي في الحقيقة وظيفة لقوة وهمية

جيرار جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا، ١٣١٢، عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ١٣٧

³⁴⁵ Al-Attas, *Prolegomena*, 152

^{٣٤٦} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥

^{٣٤٧} الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٢، أحوال النفس، ١٦٧

^{٣٤٨} الرئيس ابن سينا، الشفاء، ١٦٤، محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ١٣٦

باشترك قوّة متخيّلة. فالتذكر هو تمثّل صور المحسوسات في الحس المشترك، وتمثّل المعاني في قوّة وهميّة. والقوّة المتخيّلة هي التي تحرك صور محسوسة ومحفوظة في المصوِّرة وتدفعها إلى الارتسام في الحس المشترك وهو القوة المدركة للصور المحسوسة، وهي أيضا التي تحرك المعاني المحفوظة في الحافظة الذاكرة وتدفعها إلى الارتسام في القوة الوهميّة، وهي القوة المدركة للمعاني.^{٣٤٩}

وهناك تشابه كبير بين التذكر والتخيل، فكل منهما هو عبارة عن تمثّل الصور المحسوسة المحفوظة في المصوِّرة في الحس المشتركة، وتمثّل المعاني المحفوظة في الحافظة الذاكرة في الوهم. غير أن ابن سينا يميز بين التذكر والتخيل على أساس أن التذكر يضيف إلى إدراك الصور والمعاني، إدراك الزمان الماضي، وأما التخيل فإنه لا يضيف إلى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي. فهو يدركها من حيث أنها موجودة الآن فقط. فهذا أساس التفرقة بين التذكر والتخيّل الذي يقوله به علماء النفس منذ أرسطو حتى الآن.^{٣٥٠}

الخامس هو قوة متخيّلة أو تَحْيُلٌ. وهو قوّة تستفاد في عملية التركيب والتفصيل والترتيب لأيّ صور ومعان أو الصورة ومعانيها، على أي نظام تشاء، وعلى نحو منتظم، أو غير منتظم، وهذا مما يمكن الإنسان من تعلّم الصناعات والفنون المختلفة.^{٣٥١} وهي قوة تستعملها

^{٣٤٩} الرئيس ابن سينا، أحوال النفس، ١٦٧، محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا،

١٨٣-١٩٣

^{٣٥٠} محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ١٩٠، الدراسات النفسية عند العلماء

المسلمين، ١٣٦

^{٣٥١} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥-٦٦، أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ٨٢

النفس في التركيب والتفصيل، تارة بحسب العقل العملي، وتارة بحسب العقل النظري، وهي في ذاتها تركب وتفصل ولا تدرك، وإذا استعملتها النفس في أمر عقلي سميت مفكرة، وإذا أكبت على فعلها الطبيعي سميت متخيلة.^{٣٥٢}

وهذه القوى المدركة الباطنة تترتب أعمالها حسب ما رتبنا في المقدم، وقد يكون تتقدم بعضها على بعض على حسب قوة العقل. والغزالي يرى أنها يترتب على قاعدتين رئيسيتين: الأول من البسيط إلى المركب المسمى بالتدرج في التجريد والثاني جرى حسب ما تطور بها هذه القوى، فسمي رقي الحاسة ورفعته. وأما من حيث التدرج في التجريد، فإن القوى تبدأ بالحس المشترك الذي مجرد نوعاً من التجريد. ولكن مثال المحسوس يبقى على قدر مخصوص وبعد مخصوص ثم يتبعه الخيال الذي لا مجرد الصورة عن المادة تماماً، لأنه يبقى على لواحقها كالوضع والأين والتقدير. ثم يليهما الوهمية حيث تنال المعاني التي ليست في ذواتها مادية ولكنها تأخذها عن المادة. والأخير، هي قوة متخيّلة التي تركب وتفصل صور الأشياء ومعانيها، حيث قد تحفظها قوّة حافظة.^{٣٥٣}

وأما ترتيب القوى المدركة الباطنة من حيث رفعة الحاسة ورقبها، فإنه يقوم على أساس أن القوى متفاوتة الرتبة فإن بعضها أريدت لنفسها، وبعضها أريدت لغيرها، وبعضها خادمة، وبعضها

^{٣٥٢} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٦

^{٣٥٣} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٦-٦٨، عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند

المسلمين والغزالي بوجه خاص، ٢٩٤

مخدومة، والرتبة المتعلقة بها هي التي تراد لذاتها ويراد غيرها لها. والوهمية في هذا الترتيب هي رأس القوى في الإدراك الحسي، وتخدمها قوتان، قوة بعده وقوة قبله، فالقوة التي بعده هي قوة حافظة لما أردكه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية ومن جملتها المتخيلة- أي المفكرة- ثم القوة الحافظة للصور وأخيرا الحس المشترك.^{٣٥٤}

تشابهت هاتين قاعدتان بما يراه الفارابي وابن سينا. وقد أثبت الغزالي نفسه أنه لا يعتمد على أي واحد من هاتين قاعدتين. وإنما يرى أهمية هذه القوى في أنشطة علمية فحسب. وتأكيدا على أهميتها كان الغزالي يكتب في كتاب «إحياء علوم الدين» بيانا عن مراتب هذه القوى في إدراك المعلومات، معتمدا على ما أسس هذه القوى بأجلها. وقال:

«.....فإن الإنسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال، ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ، ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض، ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود إليه، ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات...»^{٣٥٥}

فأشار الغزالي بهذا البيان أن الإدراك للقوى المدرك الباطنة لا يجب بدئه من الحس المشترك، فتارة تقدّمه قوّة أخرى غيرها. وعلى سبيل المثال عند الإدراك بقوة البصر. لَمَّا يحس الشخص عن صورة معينة، ربما القوة التي تأخذها هي قوة خيالية، وربما حس

^{٣٥٤} الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٧٧-٢٧٨، أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ٢١٢-٢١٣، معارج القدس، ١٠٨، عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ٢٩٥
^{٣٥٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٠-٨٨١

مشترك وربما قوة أخرى. وهذا الترتيب قد تعدد أنواعه ولا يجب أن يقف عند حدّ معين.

الخاتمة

انطلاقاً مما ناقشنا في السابق، فقد ظهر لنا بعض النقاط الجوهرية، ومنها كما يلي:

الأولى، رأى أبو حامد الغزالي أن العقل هو جوهر لطيف يدرك كل المعلوم على حده. وحسب ترتيب تطوره، فهو يتكون على أربعة: الأول العقل الهيلولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد. فدلّ هذا الترتيب على وجود التطور لقوة العقل عند البشر، وإن لخصناه فهو يتكون على العقل بالطبع والعقل بالاكتساب. فالطبع هو قوة حملها الناس منذ نشأته وهو القوة الفطرية. وأما الاكتساب فهو موجود بتمنية العقل الأول من طلب وسعي وتجربة وتمرين وما أشبه ذلك.

الثانية: وجود العلاقة بين العقل والقلب. وعند الغزالي أن العقل والقلب في جوهر واحد وإن اختلفا في فوائدهما ومجالتهما. إنما العقل يتركز بأمور مادية عقلية، والقلب يتعلق بأحوال حدسية روحانية مضيئة. وأن القلب هو موضع العلم، والعقل أدواته الأصيل. يدفع العقل حواساً ظاهرة وباطنة لكشف عن العلم ثم أحله في القلب. وهو يقضى كل حاجة ما يطلبه القلب. وهو وزير لملكة القلب. ولهذا كأن العقل تتصل بالقلب في جميع النواحي، علماً وعملاً وكذلك في تنظيم وتدبير كل الجنود.

ولما قام العقل وزيرا في المملكة، فهو مركز لجميع حركة الجسم والراعى على كل أنشطة الجنود. وتارة يكون مفسرا لِمَا طلب منه القلب نحو جنوده الظاهرة والباطنة، وتارة يجمع كل معلومات ما قد حصلتها الحواس ثم قَدّمها إلى القلب ليأخذ منه الحكم. وما عاد هذا، كان العقل يأخذ دورا كبيرا في تدبير قوة النفس، منها الشهوة والغضب. وهذه هي النقطة المهمة ما لا يراها الباحثون الأكثرون لِمَا طالعوا وبحثوا موقف الغزالي من الأخلاق. ومنهم قد أثبتوا واعتقدوا بأن الغزالي يردّ دور العقل في تهذيب الأخلاق. وهذا ما يحتاج إلى المراجعة.

الثالثة، العقل هو مصدر العلم ومنبعه ومطلعه. وقد دفعته أدوات للحصول على كل المعلومات والبيانات والأخبار وكذلك العلم. وتلك الأدوات تترتب على الحواس الظاهرة والحواس الباطنة، وأيضا القوى المدركة الباطنة. والعقل فهو الحاكم والمتمم لكل ما يقبلها الحواس. فإن الحواس ضعيفة في قبول صور الأشياء إلا إذا دفعها العقل. فإنه يدرك ما لا يدرك عليه قوة البصر والسمع. ولهذا كان أولى من جميع الحواس. فلا يمكن الإنسان أن يدعه، لأنه أساس وحاكم على كل ما يقتضى من الأمور. فإذا نفى الإنسان قوة عقله، فقد نفى كل ما ينوب عنه جميع القوى، مثل الحواس الظاهرة والباطنة. وكما نفيه في الأنشطة العلمية فهو محال. ومع أن العقل هو مصدر العلم وأساسه، كان يحتاج إلى القلب للحصول على علم المكاشفة. ولا يحصل المرء إليه إلا عن طريق الحدس. وكان الغزالي يرى بيانا شاملا مجذوبا عن علاقة العقل مع القلب للحصول إليه. ونحال شرحها في صفحات آتية إن شاء الله.

الباب الرابع العقل وعلاقته بالعلم

حاول هذا الباب أن يشرح علاقة العقل بالعلم عند الإمام أبي حامد الغزالي حيث يتضمّن فيه على التعريف بالعلم والتقسيم منه. فالتعريف بالعلم هو مبدأ الإدراك عمّا يقصده الغزالي بالعلم، وهل يتعلق بالعقل.^{٣٥٦} ثمّ يتبع بعد ذلك بيان عن تقسيم العلم ووجه ارتباطه بالعقل ودونه من المصادر. ولتأكيد على وجود العلاقة بين العقل والعلم، نقدم هنا بيان عن الإدراك العقلي على أساسيين، أعني علم النفس وعلم المنطق.

أ. التعريف بالعلم

قبل عرض ما عرّف الغزالي بالعلم، كان يذكر في كتابه «المنخول» أنّ العلم لا حدّ له.^{٣٥٧} وهذا لا يعنى أنه يردّ حقيقة العلم كالسوفسطائية

³⁵⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi writes, in fact, the Muslim's attempt to explain "what knowledge really means" and to find out an acceptable definition for it is part of their endeavor to grasp the knowledge of God in relation to world, life, man, faith, reason, ethic and the like. Then, it develops into various branches projecting the worldview of Islam with based on the revelation. Therefore, the term of 'ilm is one of the important issue in Islam. See. Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 146, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "The Worldview of Islam; An Outline, Opening Address", in Sharifah Shifa al-Attas (ed), *Islam and the Challenge of Modernity: Proceeding of the Inaugural Symposium on Islam and the Challenge of Modernity*, (Kuala Lumpur: Historical and Contemporary Context, 1994), 29, *Prolegomena*, 14, Alparslan Açıkgenc, *Islamic Science Toward Definition*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), 21-23, the main position of 'ilm in Islam, see. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in medieval Islam*, (Leiden: Brill, 2007).

^{٣٥٧} أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ٤٠، اختلف العلماء في أن تصور ماهية العلم المطلق، هل هو ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحد، أو نظري يعسر تعريفه، أو نظري غير

الذين نفوا العلم وقبوله.^{٣٥٨} فإنما يرى أن تحديد العلم على وجه الحقيقي كان يدعو ثبوت الجمع أو الاتصال بين القسمة والجنس (المثال) فهو مركّب صعب وعسير. لأن بعض المعلومات لا يقبله حدٌّ أو يشقُّ في حدّه، فهو صريح في وصفه، كالتحديد لرائحة المسك الذي عجزنا عنه. فإن تحديده بين القسمة والمثال، ويجمل جمعهما.^{٣٥٩} ومزيدا إلى هذا، كان العلم لفظ مشترك بين مادّ على الظنّ والإحساس والتخيّل والإبصار.^{٣٦٠} فكانت قوانين الحد لا تحيط لفظ العلم.^{٣٦١}

عسير التعريف. انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٢٠٢، ابن تلمساني، شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: نزار همادي، (أومان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠)، ٦٥، محمد صادق خان القنوجي، أجمد العلوم، (د.م: دار ابن حزم، ٢٠٠٢)، ٣١-٣٤، جعفر الشبكاني، نظرية المعرفة: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، تحقيق: حسن محمد مكي العاملي، (د.م: مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٨٧)، ١٩-٣٢، سيف الدين الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (القاهرة: دار الكتب والوظائف القومية، ٢٠٠٤)، ٧١-٨٧، عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، مواقف في علم الكلام، ٩-٢٨، محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١٢٢٠-١٢٢٦

^{٣٥٨} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٩، فخر الدين الرازي، تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (الأزهر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.س)، ٣٩-٤٠، نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: المعروف بنقد المحصل، (لبنان: دار الأدواء، ١٩٨٥)، ٤٦، أبو المعين النسفي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، (الأزهر: دار الطباعة المحمدية، د.س)، ١١٨-١١٩، سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: مصطفى مرزوقي، (الجزائر: دار الهدى، د.س)، ١٣-١٥، شرح العقائد النسفية، (فاكستان: مكتبة المدينة، ٢٠١٢)، ٦٥-٦٧، محمد التيمي البغدادي، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٦٥-٦٧،

Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam Sa'd al-Din al-Taftāzāni on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, (New York: Columbia University Press, 1950), 12-13, al-Attas said: "they cast doubt on knowledge and the possibility of knowledge". See. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript*, 47-48

^{٣٥٩} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢١، المنخول من تعليقات الأصول، ٤٠،

^{٣٦٠} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢١،

Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 147

^{٣٦١} التعريف هو قول الشارح الذي يستلزم تصويره تصور ذلك الشيء على حقيقة بالتمام وتميزه عن كل ما عداه. وسبيله اثنين. الأول بالحد والثاني بالرسم. التعريف بالحد هو يشتمل على ذكر الخصائص الذاتية للشيء التي تميزه من غيره، فإنه يمنع من دخول سائر الأشياء فيه. وأما التعريف بالرسم هو تعريف بالخارج اللازم الذي هو أثر من آثار الشيء، فيكون تعريفا بالأثر، على غرار رسم الدار أثرها. انظر: مهدي فضل الله، الشمسية في قواعد المنطقية، (بيروت: مركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ٦٨-٦٩.

ورغم أن تحديد العلم عسيرا، قام الغزالي بتحديدته على سبيلين، هما القسمة والمثال. فالقسمة هي محاولة التمييز بين العلم وما يشبهه من الإرادة والقدرة وأوصاف نفسية. فيلزم أيضا أن يميّزه عن الشك والظنّ لعدمهما الجزم. فالعلم ليس الاعتقاد الذي يدعو ثبوت الجزم بين أمرين أو أكثر.^{٣٦٢} وبالعكس، أن الاعتقاد يستلزم العلم ليذهب عنه الشك والجهل. فهو بذلك ليس علما ولا مبدأ لعلم، لأن وجوده يستلزم العلم بالشيء.^{٣٦٣} وههنا، ينتقد الغزالي حدّ المعتزلة للعلم وهو اعتقاد الشيء على ما هو به.^{٣٦٤}

وأما بالمثال (قانون الحد بالمثال) فقد حدّ العلم بقياس إلى شيء. فقال العلم هو ثمرة قبول قوة بصيرة باطنية صورة معلوم.^{٣٦٥} وهي تكون من إحساس الحواس مثل حس العين نحو المعلوم ثم يتجرّد منه صورته في النفس الناطقة. وقبول تلك الصورة بالنفس الناطقة كقبول المرآة صورة معلوم ما عندها.^{٣٦٦} لأن جنود العقل أو القوى المدركة الباطنة كانت تقبل صورة معلوم ما تدركها.

^{٣٦٢} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢١-٢٢

^{٣٦٣} ويقول ابن حزم: والاعتقاد هو استقرار حكم بشيء ما في النفس، إما عن برهان أو إتباع من صحة برهان قوله فيكون علما يقينية ولا بدّ. انظر: أحمد ابن سعيد ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الحديثة، د.س)، ٣٩٧

^{٣٦٤} أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، ٣٩، أبو المعالي عبد الملك محمد الجويني، كتاب الإرشاد، ١٣، سيف الدين الأمدي، أبحاث الأفكار، ٧٢٧، محمد صادق خان القنوجي، أجد العلوم، ٢٧٧

^{٣٦٥} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢٦

^{٣٦٦} وقال الغزالي أن النفس الناطقة تأخذ صورة معلوم ما تحسها الحواس وما عاهاها. انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٧، المستصفى من علم الأصول، ٢٦

وبقصر الجملة، أنّ المثال هو حصول صور معلوم في ذهن الإنسان. ويراد به أخذ صورة معلومة. والقسمة هي محاولة انتزاع صور معلوم عن كل ما يشبهه، مثل الظنّ والشكّ وأوصاف نفسيّة. فإذن، كان المثال يأخذ صورة معلوم ثم ينقله إلى النفس، وأما القسمة فهي تستلزم وجود صورة معلوم في النفس ما لا تشبهها أوصاف نفسيّة.

ولتأكيد على هذين قانونين، فقدّم الباحث هنا بعض تعريفاته للعلم. يذكر في «المقاصد» و«المعيار» إن العلم هو مثال يحصل في النفس، مطابق للمعلوم.^{٣٦٧} فدّل هذا الحد على وجود الصورة ما أخذها النفس من ماهية معلوم. وهي كالنقش تشبه حقيقة المعلوم.^{٣٦٨} وعبره الغزالي بالمطابق للمعلوم، كما يقول الباقلاني في كتابه «التمهيد» و«الإنصاف»، حيث حدّه العلم إنّه معرفة المعلوم على ما هو به.^{٣٦٩} فإنّ تفسير هذا الحدّ هو أن العلم هو عبارة عن حصول صور المعلوم على حقيقتها. ولما أخذت النفس صورة معلوم أو معناه فأصبحت علما. وقال الغزالي العلم هو عبارة عن حصول المثال في المرآة.^{٣٧٠} ثم وضح هذه العبارة قائلا إنّه معرفة الشيء على ما هو به^{٣٧١}، ووافقه جملة من المفكرين مثل أبو حسن الأشعري، والإمام الجويني والراغب الأصفهاني وابن سبعين وابن حزم

^{٣٦٧} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٣٢٣، انظر أيضا ما حققه سليمان دنيا لنفس الموضوع، ٢٣٤
^{٣٦٨} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٣١٢، إحياء علوم الدين، ٣٨، ٨٨٨، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، (لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠٠٠)، ٥٥

^{٣٦٩} انظر: أبو بكر ابن الطيب ابن الباقلاني، كتاب التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ٦، تمهيد الأوائل والتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ٢٥، الإنصاف فيما يجب إعتقاده، ١٣

^{٣٧٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٨

^{٣٧١} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٣١٢، إحياء علوم الدين، ٣٨

وكذلك ابن عربي.^{٣٧٢} فإذن، العلم هو حصول صورة المعلوم أو معناه في النفس، وعرف في «المقاصد»: العلم هو عين المعلوم^{٣٧٣}، ويقصد به حصول ماهية المعلوم أو صورته أو معناه في النفس.

ونحقق على هذا البيان أمرين أساسيين. الأول، أن لفظ «الشيء» ما يذكره الغزالي في حده ليس ما يقصده المعتزلة. وقال في «المنخول» إنما المعتزلة ترى لفظ الشيء يقف عند أمور حسية ولا دونها.^{٣٧٤} وقد علمنا أن المعلوم أوسع من محسوسات، فإنه يتضمن على معلوم بالحواس ومعدوم عنها.^{٣٧٥} واتفق ابن عربي هذا الرأي بالفتوحات.^{٣٧٦} والثاني، أن لفظ المعرفة ما ذكره الغزالي في حده يدل على أنه لا يفصل دقيقاً عما يقصده بالعلم والمعرفة. مصدقاً على ذلك قوله في «المعيار» و«المنخول»

^{٣٧٢} أبو بكر ابن الطيب ابن الباقلاني، كتاب التمهيد، ٦، الإنصاف، ١٣، محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي حسن الأشعري، ٥، الرغيب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٤، ٤٤٦، والتعريف آخر ما كتبه الجويني: معرفة المعلوم على ما هو به. انظر: أبو المعالي عبد الملك محمد الجويني، كتاب الإرشاد، ١٢، ابن سبعين، بد العارفين، تحقيق: جورج كتورة، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨)، ٩٢، ابن عربي، الفتوحات المكية، (١٤٢)، محمد على بن أحمد ابن سعيد ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (٣٦)، محمد صادق خان القنوجي، أجد العلوم، (٢٧-٢٨)، سيف الدين الأمدي، أبقار الأفكار، (٧٤-٧٥)، محمد على التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١٢٢١

^{٣٧٣} ويقول في التهافت: «فإن العلم يستدعى معلوماً». وقال: إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين، على ما هو عليه. انظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١١٤، وانظر أيضاً ما حققه سليمان دنيا، ٢٢٦، تهافت الفلاسفة، ١١٩، ٢١٣، وقال أيضاً الشيخ الرئيس ابن سينا: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته ممثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك». انظر: الشيخ الرئيس ابن سينا، إشارات والتنبيهات، ٣٥٩، نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات: الجزء الأول من الحكمة، تحقيق: آية الله حسن، (إيران: مطبعة مؤسسة بستان، ١٤٢٨)، ٤٠١

Abu Hamid al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers: a Parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, (USA: Brigham Young University Press, 2000), 41, 138.*

^{٣٧٤} أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ٣٩

^{٣٧٥} أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ٣٨، إحياء علوم الدين، ٨٩٧

^{٣٧٦} ابن عربي، الفتوحات المكية، (١٤٢)

و«المستصفي»: إن العلم هو المعرفة وإنّ المعرفة هو العلم.^{٣٧٧} ورغم ذلك، قال في «المحك» إن المعرفة هي لا يطلب بالبحث، فسمي تصوّراً. وإنّ العلم هو يتطرق إليه التصديق والتكذيب، فسمي تصديقا.^{٣٧٨} وقال أيضاً، إن المعرفة هي لا يقلبها شك فسمي علماً يقينياً وأما العلم فيقبله شك.^{٣٧٩} فهو على ذلك قد فصلهما على الإجمال. ولكنّ، إذا رأينا إلى كثير من مؤلفاته كان يستخدمهما لغرض واحد.^{٣٨٠}

ومزيدياً من التعريف ما عبره الغزالي: إنّه ثمرة انطبوع العقل لصورة معلوم. وقال العلم هو عبارة عن أخذ العقل صورة المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطبوعها فيه.^{٣٨١} فأشار الغزالي في هذا البيان دور العقل في إحصاء العلم. ولمّا انطبوع العقل صورة شيء فكان القلب يستعد لقبولها. وقال في «إحياء» أن العلم هو عبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب.^{٣٨٢} ويقصد به الحقيقة ليست المادة، فإنما الصورة والمعنى. وقد دلّ هذا البيان على أنّ حصول العلم يتضمّن على أمرين أساسيين. الأوّل محاولة العقل لأخذ صورة معلوم. الثاني: فكان المعلوم يُخرج صورته وماهيته بإذن الله تعالى. فهذه هي حجة الجرجان في تحديد العلم حيث شاركه «العطاس»،

^{٣٧٧} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٧٢، المنخول من تعليقات الأصول، ٣٨، المستصفي من علم الأصول، ٣٦-٣٧، محك النظر، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ١٤٨-١٤٩، ويقول الباقلاني: «فكل علم معرفة وكل معرفة علم». انظر: أبو بكر ابن الطيب ابن الباقلاني، الإنصاف فيما يجب إعتقاده، ١٣

^{٣٧٨} أبو حامد الغزالي، محك النظر، ٦٧-٦٨

^{٣٧٩} أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ٥٤

^{٣٨٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣٨، ١٧٧١، المستصفي من علم الأصول، ٥-١١، المنخول

من تعليقات الأصول، ٣٨

^{٣٨١} أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ٢٦

^{٣٨٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٨

وقال أن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل ووصول النفس الناطقة إلى معنى الشيء.^{٣٨٣}

ومما أدق من ذلك، يذكر الغزالي في الرسالة اللدنية إن العلم هو تصوّر النفس الناطقة صورة معلوم. قال:

«.....أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها.....»^{٣٨٤}

فقد أكد الغزالي بهذا البيان إن النفس الناطقة ستطبع صورة معلوم إذا قامت هي بالاطمئنان. ولفظ المطمئنة تعود إلى زوال أوصاف نفسية ما قد بيّنّا عن منهج القسمة في السابق.^{٣٨٥} وأما النفس الناطقة في هذا التعريف فقد تدل على رتبة العقل لإحصاء العلم. وإن للنفس الناطقة وظيفة لأخذ صورة معلوماً أو معناها حيث تربطها بالفاظ وتعريفات. وعند هذا المجال كان العقل يحاول أن يفصل حقيقة معلوم من حيث معناه وصورته ببرهان وحجج يقينية وما يناسب عنها. ولهذا يقول ابن سينا إن العلم هو معرفة الشيء وحقيقته بأدلة يقينية.^{٣٨٦} وأما فخر الدين الرازي يقول إن العلم هو ثمرة التعقل في الشيء والتأمل فيه

^{٣٨٣} الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ١٥٥

Al-Attas said: "knowledge is "the arrival of meaning in the soul as well as the soul's arrival at meaning". See. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena*, 14

^{٣٨٤} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: محي الدين الكردي، (مصر: الكردستان العلمية،

١٣٢٨)، ٤

^{٣٨٥} ويقول الغزالي: أنه (العلم) هو سكون الذهن جزماً عن بصيرة إلى الأمر بأنه كذا وليس كذا والأمر كذلك. انظر: أبو حامد الغزالي، محك النظر، ٢٦٨، معيار العلم، ٢٣٠

^{٣٨٦} الشيخ الرئيس ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعية، (القاهرة: دار العرب، د.س)،

١٤٣، جرار جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا، ٧٧٤

والتدبر له.^{٣٨٧} ومعنى ذلك، فإن العقل متعلق بالعلم، وإنه سبب العلم ومنبعه، وهو الذي يطبع العلم في النفس حيث رأي الفارابي إن العلم هو حصلت المعلومة للعقل بالطبع.^{٣٨٨} وقال أيضا ابن سينا إن العلم هو حصول صور المعلومات في النفس (الناطقة).^{٣٨٩} وأما الغزالي، فقد يقول: فإن حقيقة المعقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما.^{٣٩٠} وهذا، يعني أن النفس الناطقة أو العقل لا يمكن فصله ونفيه عن العلم، وإثهما يتربطان بعضه على بعض.

وعلمنا من هذا البيان أن العلم يشترط به النفس الناطقة المطمئنة في قبول صورة معلوم. فإذا ارتسمت النفس الناطقة المطمئنة صورة معلوم أصبحت علما. أو إذا اجتمعت النفس الناطقة المطمئنة بصورة معلوم فيكون هو علما والمعلوم علما. وقال الغزالي «العلم هو ما يكون الذات به عالما».^{٣٩١} ثم قال بعد ذلك إن العلم هو صفة النفس.^{٣٩٢} وعلة ذلك متى تصورت النفس الناطقة صورة معلوم أصبحت علما، ثم يضم في النفس ويكون أساسا للفعل. وقال في «أيها الولد» إن العلم يشترط به

^{٣٨٧} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٥/ ١٩٤، سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، (لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠٠١)، ٤٨٠ - ٤٨١

^{٣٨٨} أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، ٥١، جرار جيهامي، موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، (لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢)، ٣٧٢

^{٣٨٩} الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، (دمشق: دار الفرق، ٢٠٠٩)، ١٣٣، جرار جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا، ٧٧٥

^{٣٩٠} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢٢

^{٣٩١} انظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٨٠، المستصفى من علم الأصول، ٢١

^{٣٩٢} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٧٥، الرسالة اللدنية، ٦، ويقول في «مقاصد الفلاسفة» أن المعلوم مهما كان فهو نفس العالم، اتحد العلم والعالم والمعلو». انظر: مقاصد الفلاسفة، ١١٤، وتحقيقه سليمان دنيا، ٢٢٧

العمل.^{٣٩٣} فإذن، صفة العالم يستلزم أفعالا منظومة وتكون قيمته. ونقتصر على هذا البيان، إن العلم هو انطباع المعقولات بالنفس التاطقة المطمئنة، ومعناه يشترط به العقل. لأن المعلوم إذ عقله العاقل في التعقل أصبح علما، وصورة المعلوم تكون حاضرة بإذن الله، وبالتعليم الرباني وهو المباشر منه. فأشار الغزالي بهذا البيان أنه لا يترك ولا يعارض جوانبا حدسية في تعريفه. وقد أوضحه أن من أسباب العلم هو التعليم الرباني. ثم يذكر أيضا، أن حقيقة العلم هو العلم به. أي معناه أن العلم يقتدى به العمل أو العبادة، وأن العبادة يشترط به العلم. فإذن، كان العلم والعمل يتحدان ولا يتعارضان. وهنا يتأكد أن أنشطة العلمية لا تعارض ولا تنفصل عن العبادة.

وكانت الأنشطة العلميّة لا تستغني عن نظام معرفة أو أدواتها المناسبة. وقال سيد حسين نصر وإن معرفة أدوات العلم تترتب على تقسيم العلم. وهو مفتاح يفتح أبعادا متنوّعة في العلم.^{٣٩٤} وبه يعرف أيضا أساسه. فالقيام بالتقسيم يدعو ثبوت أدوات ومناهج ما تناسب لإحصاء العلم. ونحاول أن نقدم هنا تقسيم الغزالي للعلم وكيف يضع العقل فيه.

^{٣٩٣} أبو حامد الغزالي، أيها الولد، ١٠٨

Hamid Fahmy writes, when the human soul perceives the knowledge of different realities, physical reality is interlaced with metaphysical reality. See. Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 150

^{٣٩٤} See. Preface the book of Osman Bakar by Seyyed Hossein Nashr. Osman Bakar, *Classification of Knowledge In Islam*, xi

ب. تقسيمه

تعدت دراسة ما قامت به الباحثون عن تقسيم الغزالي للعلم. ومثال ذلك ما قام به عثمان بكر بكتابه تقسيم العلم في الإسلام حيث يذكر فيه أربعة أنواع. الأول: التقسيم بين النظري والعملي، والثاني: بين حضوري وحصولي، والثالث: بين الشريعة والعقلية والرابع: بين فرض العين وفرض الكفاية.^{٣٩٥} وهذه الأقسام كلها مستمدة من أربعة مؤلفاته وهي: «كتاب العلم» وهو مبحث من كتاب «إحياء علوم الدين» و«الرسالة اللدنية» و«جواهر القرآن» و«ميزان العمل». ثم يذكر ألكسندر تريجر أقسام أخرى ما لا يذكرها عثمان بكر، منها: أ) تقسيم العلم بين الصداق واللباب، ب) والعلم ما يتعلق بالمعنى من حيث يدل بالألفاظ عليه والعلم ما يتعلق بالمعنى المجرد، ج) وعلم عقلي محض وعلم نقلي محض وما ازدوج فيه العقل والسمع.^{٣٩٦}

وبالحقيقة أن تقسيمه يتجاوز عن هذه السبعة.^{٣٩٧} فإنها تدل على تعدد المعلوم وتنوعه، حتى يستحق الشخص أن يبحث موضوع المعلوم عن كل جوانب: أنوتولوجيا أبستومولوجيا وأكسيولوجيا.^{٣٩٨} ولهذا يكتب حامد فهيمي زركشي أن العلم حقيقته واحدة، ولما يتعدد المعلوم كانت

³⁹⁵ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 203

³⁹⁶ Alexander Treiger, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of Highest Theoretical Science", in *Divan Disiplinlerararsi Çalışmalar Dergisi*, vol. 1, 2011, 1-33

³⁹⁷ وعلى سبيل المثال يذكر الغزالي في فاتحة العلوم أن العلوم تشتمل على العلوم الشرعية و العلوم غير الشرعية، وفرض الكفاية وفرض العين. وفي كتابه التالي: العلم بين الحضوري والكسبي والقديم والحديث. انظر: أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، ٢٠، ٣٦ - ٣٨، إحياء علوم الدين، ٢١ - ٢٤
³⁹⁸ يكتب الغزالي بالرسالة «أن العلم حكمه حكم الوجود». انظر: أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ٦، «الرسالة اللدنية» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٢٤٠

حقيقته تترتب حسب مستوياتها.^{٣٩٩} والمقصود من «واحدة» هو علم لمعرفة الله، وهو أساس كل علم دونه.

وللحصول على الفهم الدقيق عن تقسيم الغزالي للعلم، فتحاول هذه الرسالة تركيز التقسيم بين الشريعة والعقلية ثم تندرج تحتها بعض علوم أخرى. وهذا التقسيم لا يعنى أنّهما متعارضان متنافيان، بل متحدان. مستشهدا على ذلك يقول الغزالي أن العلوم الشرعية عقلية وكما أن العلوم العقلية شرعية.^{٤٠٠}

١. العلوم الشرعية

يذكر الإمام الغزالي في كتابه إحياء أن العلوم الشرعية هي ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطب، ولا السمع مثل اللغة.^{٤٠١} وليس ذلك أن كل علوم شرعية خالصة الاتباع دون تعقل. فإنما البحوث والتفكير واجتهاد على ما اقتضاه القرآن والسنة بالدلائل العقلية والبراهين القياسية والعناية بالتجربيات الصوفية لا ترد.^{٤٠٢} وقال في «المستصفي» أن العلوم الشرعية تتضمن على الأصول والفروع.^{٤٠٣} فالأصول هو علم الكلام، لأنه ينظر أصول كل شيء وأعمّه. وأما الفقه وأصوله والتفسير والحديث كلها فرعية. لأن

³⁹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality*, 132

^{٤٠٠} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ١٥

^{٤٠١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٤

^{٤٠٢} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ١٥

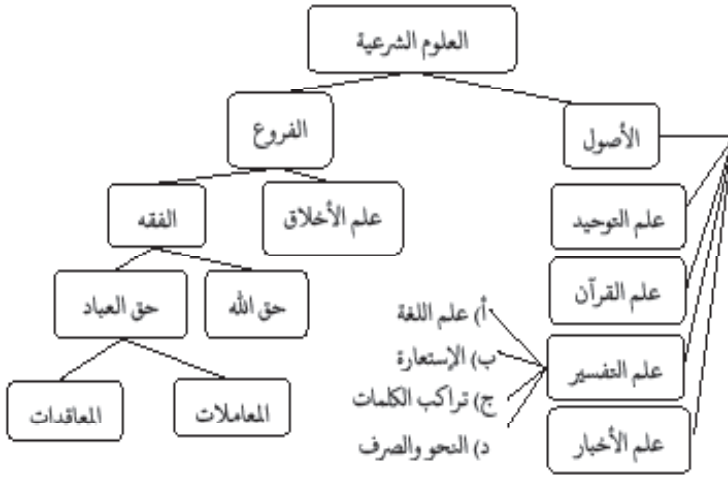
^{٤٠٣} أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ٧-٩

مباحثها تتضمن على أمور معيّنة. مثل الفقه يبحث عن أحكام المكلفين وأفعاله دون الغير، والتفسير عن المعنى وأصول الفقه عن أدلة الأحكام الشرعية والحديث عن طرق ثبوته.

فإذا قام الغزالي «بالمستصفي» أن التفسير هو جزء من ضرب الفروع، كان يكتب في الرسالة اللدنية أنه من ضمن الأصول مع علم التوحيد وعلم الكلام وعلم القرآن وعلم الأخبار. وحجة ذلك أن التفسير يستلزم المفسر أن ينظر في القرآن من وجه اللغة والاستعارة وتركيب اللفظ ومراتب النحو والصرف وأمور الحكماء و كلام المتصوفة حتى يقرب تفسيره إلى التحقيق. وأما الفروع يشتمل على ثلاثة، منها: الأول: حق الله تعالى وهو أركان العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج والأذكار والأعياد وزوائدها من النوافل والفرائض. والثاني: حق العباد وهو أبواب العادات ويجري في وجهين: أحدهما: المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقرض والدين والقصاص وجميع أبواب الديات، ووجه الثاني: المعاقبات مثل النكاح والطلاق والعتق والرق والفرائض ولو احقها، ويطلق اسم الفقه على هذين الحقين. وعلم الفقه علم شريف مفيد عام ضروري لا يستغني الناس عنه لعموم الضرورة إليه. والثالث: حق النفس، وهو علم الأخلاق، والأخلاق إما مذمومة ويجب رفضها وقطعها، وإما محمودة ويجب تحصيلها وتحلية النفوس بها.^{٤٤} ويكتب الغزالي في الميزان أن علم الأخلاق جزء من علم عملي.^{٤٥}

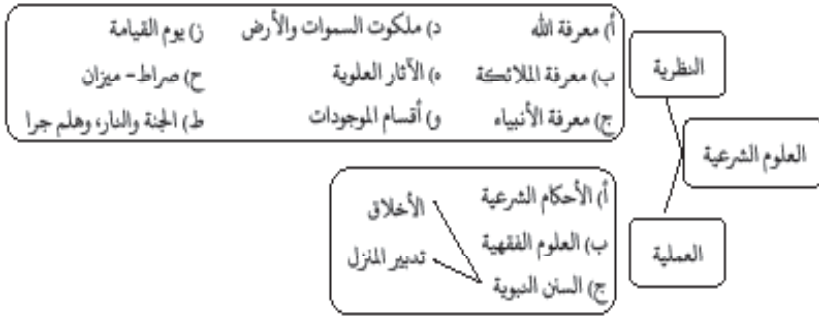
^{٤٤} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ١٦-٢٣

^{٤٥} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ٣٣٥



ويذكر في «الميزان» أن العلوم الشرعية تشمل على النظري والعملي. والعلوم النظرية منها: معرفة الله، ومعرفة الملائكة ومراتبها، ومعرفة الأنبياء ومراتبها، ومعرفة ملكوت السموات والأرض وآيات الآفاق والأنفس، ومعرفة الكواكب السماوية، والآثار العلوية، ومعرفة أقسام الموجودات وكيفية ترتب البعض منها على بعض وارتباطها، ومعرفة يوم القيامة والحشر والنشر والجنة والنار والصراف والميزان، ومعرفة الجن والشياطين. وأما العلوم العملية فهي الأحكام الشرعية والعلوم الفقهية والسنن النبوية. وذلك معرفة سياسة النفس مع الأخلاق ومعرفة تدبير أهل البيت، والولد، والمطعم، والملبس، وكيفية المعيشة والمعاملة. وهذه كلها تجتمع في علم الفقه ما يشمل على ربع المعاملات، والنكاح والعقوبات.^{٤٦}

^{٤٦} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ٣٥٣-٣٥٥



ونجد أقساماً أخرى من كتاب «جواهر القرآن» بين الصداق واللباب. يشمل الصداق على القشر والكسوة وعلم اللّغة والنحو وعلم القراءات وعلم مخارج الحروف. وأما اللّباب يشمل على السفلى والعليا. والسفلى يتكون على: (١) علم قصص القرآن، (٢) وعلم مجادلة الكفار وعلم الكلام (٣) وعلم بالأحكام الفقهية. هذه الأقسام الثلاثة سميت بالتوابع المتممة. وأما العليا فيشمل على علم التوحيد وعلم التصوف وعلم الأخلاق.^{٤٧} وهنا، نرى وجه الفرق بين ما يقوله في «المستصفى» و«الجواهر». إذا كان «بالمستصفى» يذكر علم الكلام أصولاً فهو يذكر في «الجواهر» أن الأصول هو التصوف وتهذيب الأخلاق وطريق السلك وتزكية النفس. وعلمته أن أساس التقسيم في «المستصفى» على ضوء أنتولوجيا وأما في «الجواهر» على وجه أكسيولوجيا.

ومن هذه الأقسام نلاحظ بعض الأمور، فيما يأتي: الأول: إن الأصول والفروع من هذا التقسيم دليل على وجود إهتمام الغزالي نحو الطالبين. وهو لا يشجعهم باشتغال في علوم معاملة مثل البيع

^{٤٧} أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ٣٥-٤٣

والأحكام والسياسة ونحوه ثم يترك علم الأصول مثل التوحيد. فإنه يرى الطالبين ملازمة علم التوحيد أكثر مما غيره. وهو أساس وأشرف العلوم، حيث معرفته فرض عين.^{٤٠٨} وأما العلوم المعاملة فموقفها تحت علم الأصول فسمي علما عمليا أو فرضا كفاية.^{٤٠٩} ومزيدا إلى هذا، إن موضوع الأصول أعلى وأشرف وهو رب العالمين. فإن سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره.^{٤١٠} وهو مفتاح السلامة في الدنيا والآخرة، وثمرته السعادة الأبدية.^{٤١١} ويصف الغزالي في «المنحول» بعلم في مرتبة الأولى، وأما في «المقاصد» فبالفلسفة الأولى.^{٤١٢}

الثاني، إن النظرية والعملية من قسم علوم شرعية دلت على أنها تحتوي على الأمور العقائدية والإيمانية والعمل بها. وإن العلوم العملية هي دليل على الإيمان. لأن الإيمان يوجب العمل به، حيث نظمه ورتبه علوم عملية، مثل الفقه وأحكامه.^{٤١٣} وليس مراد ذلك أن العملية خالصة في العمل دون النظر والتعقل والتفكير، فإنما القياسات الفقهية والاجماع والاجتهاد يدعو ثبوت حركة العقل.

^{٤٠٨} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ٥، «الرسالة اللدنية» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س)، ٢٤٠، ويذكر في منهاج العابدين أن علوم فرض العين منها ثلاثة: الأول علم التوحيد، والثاني: علم سرّ وعلوم شرعية. ثم يذكر أيضا أن علم التوحيد مثل مجادلة الكفار هو من ضمن فرض الكفاية. انظر: أبو حامد الغزالي، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، ٦٤ - ٦٥

^{٤٠٩} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢١ - ٣٨، أيها الولد، ٤٥ - ٤٦

^{٤١٠} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٦٤، المستصفي من علم الأصول، ٨، جواهر القرآن، ٤٢

^{٤١١} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ١٩، ميزان العلم، ٣٥٢

^{٤١٢} أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، ٤٦، مقاصد الفلاسفة، ٦٢

^{٤١٣} يقول أبو حامد الغزالي أن الإيمان يشمل على الظاهر والباطن. انظر: أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب، ٨٠، أيها الولد، ١٠٠ - ١٠١، كما يقول ذلك ابن قيم الجوزية في الفوائد. انظر: ابن قيم الجوزية، الفوائد، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ٩٣

فهي ليست خالصة في العمل كما تكون النظرية ليست خالصة في النظر.

والثالث، إن الصداق واللباب من هذه القسمة يدعو ثبوت علوم أخرى قبل دراسة علم القرآن وعلم التوحيد والفقه والأخلاق. تلك العلوم منها علم اللغة والنحو وعلم القراءات وهي من باب الصداق. وسمي صداقا لكونها يفتح علوم اللباب. وأما اللباب يدعو ثبوت الطالب بمطالعة علم الصداق قبل مطالعتها. فالصداق شرط وباب لعلوم شرعية وغيرها من علوم عقلية.^{٤١٤}

ثم، نجد تقسيما آخر ما بين السفلى والعليا مكتوب عند «إحياء علوم الدين» و«فاتحة العلوم» و«أصناف المغرورين» و«الكشف والتبيين». يذكر الغزالي في هذه المصنفات أن العلوم الشرعية تشتمل على علم المكاشفة وعلم المعاملة. والمكاشفة هو محاولة قبول المعلوم على منهج خاص نفسي بين الطالب والباري، فسمي إلهاما.^{٤١٥} ولم يتكلموا فيه العقلاء إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال، علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال.^{٤١٦} وأما المعاملة يتكلم هؤلاء فيها واضحا حتى ذهبوا بمذاهب، وهو المتممة المقصودة للحصول على المكاشفة.^{٤١٧} وعلم المعاملة ينقسم إلى

^{٤١٤} ويقول الفارابي في إحصاء العلم، أن دراسة المنطق يفتح بمطالعة علم اللسان. انظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ١٥

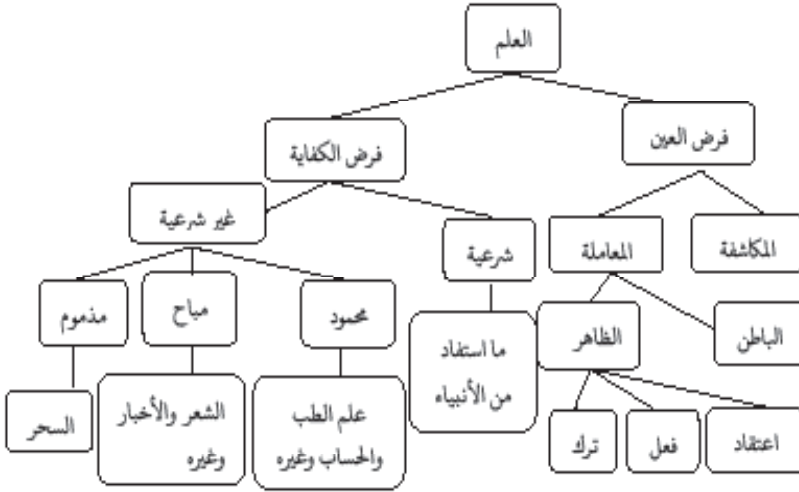
^{٤١٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٤

^{٤١٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠، «الكشف والتبيين» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي،

٤٦٥، فاتحة العلوم، ٣٦، ٤٣

^{٤١٧} أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، ٤٣، إحياء علوم الدين، ١٣٠٦ - ١٣٠٧، أصناف المغرورين،

علم ظاهر وعلم باطن. علم ظاهر هو علم متعلق بأعمال الجوارح الظاهرة. وقد ذكره في «ميزان العمل» و«الرسالة اللدنية» كما قدمنا في السابق. وبالاعتقاد، وفعل وترك.^{٤١٨} وأما علم باطن أعنى المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس، ويدخل فيه قسمين: هما مذموم ومحمود.^{٤١٩} ويقال مذموماً لأن تملأ النفس بأوصاف سيئة دنيئة. وأما المحمود لصفاء القلب عن النفس الأمانة بالسوء. ونقدم هيكل ذلك هنا:



وإن النقطة المهمة من جميع هذه الأقسام، كان العقل يجد موضعاً خاصاً لإحصاء هذه العلوم بأجملها. ولو أنها تشتمل على المعاملة والعملية، فيوجب على العقل بالتفكير والفهم وتوصلها بالعلوم النظرية. ويذكر الغزالي في كتاب «إحياء» إن العلوم المعاملة

^{٤١٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٢، فاتحة العلوم، ٣٦

^{٤١٩} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠

ستتم تكليفها للعبد إذا بلغ عقله أو سمي عاقلاً. وقال:

«...والمعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك: فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلاً فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما...»^{٤٠}

وقد أشار الغزالي بهذا البيان، إن العلوم المعاملة التي تشتمل على علم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم التفسير والأحكام الفقهية وعلم الأخلاق حيث تجمع في ثلاثة وهي الاعتقاد والفعل والترك، ستتم فهمها وتكليف أحكامها لما بلغ الشخص قوة عقله لإحصاء تلك العلوم وفهم أحكامها. ومع ذلك، كان أول واجب تعلم كلمتي الشهادة وفهمها بالسمع والتقليد بلا برهان.^{٤١} وإن العلوم الشرعية التي تحتوي على العلوم المعاملة لا يمكن نفي قوة العقل، بل كانت تدعو ثبوت العقل لإدراكها وفهمها.

وعلى سبيل المثال في أحكام فقهية. لما قام الشخص لإدراك وفهم عن مسألة معينة، فلا يمكن أن يفصل قوة العقل في البحث والتفكير عنها. وهو يلاحظها ويحاسبها حسب ما يوافق أحكام شرعية. وهو ما يقصد الغزالي بأن وظيفة المجتهد هي التعقل والتفكير بقوة عقله لاستنباط الأحكام باقتباس من مداركها.^{٤٢} والمعنى منه، إن الأحكام الفقهية حيث تجمع في علم الفقه وأصوله تدعو العقل إحصائها، وتفكيرها، وقياسها بمسائل متنوعة. وعند هذا المجال

^{٤٠} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٢

^{٤١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٢

^{٤٢} وقال الغزالي: «وإنما مجال الاضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها». انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٣٤٠، ٣٤١

كان العقل يتحرك من قاعدة إلى قاعدة، ومن مسألة إلى مسألة. حتى تتحق كل مسألة تحليلها وتنظيمها بأحكام شرعية. ولذا، يقول الغزالي في كتابه «إحياء» إن التعقل سبيل لفتح أبواب الخيرات.^{٤٣} لأن التعقل سبب العلم، وبالعلم يوضع كل الأشياء بموضعها اللائقة. ومؤكداً على هذا، بيان ابن رشد في بداية كتابه «بداية المجتهد» حيث رأى أن ليس جميع العلوم الشرعية يشرحها القرآن والسنة بكل الدقة، حتى يفتح منه جهود العلماء لبيان أحكامها وأنواعها بمناهج معينة، نحو القياس والاجماع وما أشبه ذلك. ومنه أيضاً ما يثبت بشهادة دلائل عقلية مثل أهل الظاهر من الفقهاء.^{٤٤} وأضاف عن هذا عبد الحلیم محمود، إن في القرآن لم يذكر كل المسائل الجزئية التي تتصل بالفروع، فإنها لا يحيط بها الحصر. وقد بين القرآن الأصول العامة للتشريع، وبيّن كثيراً من الجزئيات، وسكت عن الباقي تاركاً أمرها إلى اجتهاد الفقهاء حيث لا يمكن أن ينفصل عن جهود العقل.^{٤٥} وهذا - كما يقوله أبو الحسن على الحسيني الندوي - يؤد إلى ظهور الاختلاف بين الآراء والمذاهب الفقهية.^{٤٦} ومع ذلك، فإنما يستدل بافتقار هذه العلوم إلى قوة العقل

^{٤٣} «الفكر إذن هو مبدأ ومفتاح للخيرات كلها». انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،

^{٤٤} أهل الظاهر من الفقهاء: هم منسوبون إلى القول بالظاهر، وسموا بذلك (بالظاهرية) لأخذها بظاهر الكتاب والسنة، وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس واستنباط العلل. انظر: أبو الوليد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علوي أبو بكر محمد القاف، (دم: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢)، ٩٧

^{٤٥} عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، د.س)، ١٠٩
^{٤٦} أبو حسن على الحسيني الندوي، الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية، (الهند: المجمع الإسلامي العلمي، ١٩٨٣).

لفهمها وتحليل مسائلها.^{٤٢٧}

ومما أدق من ذلك، فإن العلاقة بين الظاهر والباطن في المعاملة تشير إلى فهم سليم نحو العلوم النظرية وعلاقتها بالعلوم العملية.^{٤٢٨} وعند هذا الصدد، كان العقل يأخذ دوراً مهماً في فهمها ويحاول الجمع بين نظرية وعملية، وبين ظاهر وباطن. ومثال ذلك، في تأدية الصلاة. فكانت وظيفة العقل ليست تنحصر على اهتمام نحو حركات الجسم، وقراءة الأدعية من اللسان، وإنما تنظّم أحوال القلب والنفس بالسكون والإخلاص في تأديتها. وهذا يذكرنا إلى بنية العقل عند الغزالي حيث شرحناه في الباب الثالث. ومع أن الحق، كان وظيفة العقل ليس إلا مجرد الإرشاد والتنبيه بعلوم متنوعة. وإن الحكم والتقرير يجيء من القلب. ورغم ذلك، كانت النقطة المهمة منها هي إن غاية هذا الفهم السليم حصول على العلم المكشوفة. لأن هذا العلم لا يحصله الشخص إلا بالقيام نحو أعمال العبادات المتنوعة. وقال في «فاتحة العلوم»: وأنّ المكشوفة وراء علم المعاملة.^{٤٢٩} أي إنما إشارة حصول علم المكشوفة هي التعقل والفهم على العلوم الشرعية والمعاملة ثم القيام بتأديتها حسنة.

^{٤٢٧} وإن علي سامي النشار يكتب في كتابه: وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل - نظرية في المعرفة، ونظرية في المنهج، وتطبيق لهذا المنهج، ثم بحث ميتافيزيقي وفيزيقي وأخلاقي. انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، د.س)، ٥٥

^{٤٢٨} وقال الحكيم الترمذي: «فمن اتقى بالعلم الظاهر وأنكر العلم الباطن فهو منافق، ومن اتقى بعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقوم به الشريعة وآخرها فهو زنديق، وليس علمه في الباطن علماً في الحقيقة». انظر: الحكيم الترمذي، بيان الفرق، ٣٧

^{٤٢٩} أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، ٤٣

ويلاحظ الغزالي هنا ملاحظة مهمّة، أن التصوف لا يمكن انفصاله عن العقل والأحكام الشرعية. أو أن الحقيقة تتصل وتوافق عما تقوله الشريعة.^{٤٣٠} ثم ينتقد الغزالي بعض طرق صوفية ما ادعت أنها توصل إلى الحقيقة دون الشريعة.^{٤٣١} ويقول في «أيها الولد»: إن العلم والعمل ما لا يقتدى إليه الشريعة فهو ضلال.^{٤٣٢} ويقول أيضا العمل بلا علم لا يكون.^{٤٣٣} وإضافة إلى هذا، يقول سيد حسين نصر إن تلك الأعمال ما ادعت صوفية كانت فاسدة مضلة.^{٤٣٤}

وملاحظة أخرى ما نقدم هنا، إن علم المكاشفة لا يقتصر حصوله عند علوم شرعية فحسب، وإنما متصل بعلوم عقلية. ويقول سيد محمد نقيب العتاس إن علوم شرعية أولى بالحصول إلى المكاشفة من علوم عقلية.^{٤٣٥} ومع ذلك كانت النقطة المهمة من هذه القاعدة هي وجود العلاقة بين علوم عقلية وعلم مكاشفة كعلاقة علوم معاملة بعلم مكاشفة. وكما تكون العلاقة بين علوم عقلية بعلوم شرعية. وإن هذا القضية التي تحمل الغزالي أن يقول في

^{٤٣٠} أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ٢٩ - ٣١، فرائد اللآلي من رسائل الغزالي، ١٣٨ - ١٤٠، «روضة الطالبين وعمدة السالكين» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ١١١ - ١١٢، فاتحة العلوم، ٤١

^{٤٣١} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١١٨، إحياء علوم الدين، ١٣٠٧، أصناف المغرورين، ٦٧ - ٧٥، عبد الأمير الإسم، الفيلسوف الغزالي، ٩٦ - ١٠٥

^{٤٣٢} ويقول الغزالي: «ينبغي أن يكون قولك وفعلك موافقا للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداء الشرع ضلالة، وينبغي لك ألا تغترّ بشطح الصوفية وطامتهم، لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامة والترحات». انظر: أبو حامد الغزالي، أيها الولد، ١١٧ - ١١٨

^{٤٣٣} أبو حامد الغزالي، أيها الولد، ١٠٨

^{٤٣٤} Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: Harpercollins, 2008), 111, Syamsuddin Arif, "Sain di Dunia Islam", in *Islamic Science*, 95-96

^{٤٣٥} Al-Attas, *Prolegomena*, 119-120, *Islam and Philosophy of Science*, 37-38

كتابه «تهافت» إن العلوم العقلية والطبيعية تؤيدها علوم شرعية،
تصححها ولا تنكرها ولا تنازعها إلا في مواضع معينة.^{٤٣٦}

٢. العلوم العقلية

يذكر الغزالي في «المستصفى» أن العلوم العقلية تشمل على
الأولي والمطلوب. ولفظ الأولي يرجع إلى حصول العلم منطقياً وسمي
ضروريات أو على مصطلح الحديث بـ «*a priori*». ومثال ذلك في
الرياضيات أن الإثنين أقل من الثلاثة. وأما المطلوب وهو حصول
العلم بالبحث والتفكير والاستدلال والبرهان، فهو علم نظري
أو مكتسب أو سمي بـ «*a posteriori*»، مثل معرفة قدم العالم أو
حدوثه.^{٤٣٧}

يقول الغزالي إن العلوم العقلية تشتمل على الثلاثة:
منها الطب والرياضية والحساب والهندسة. وهي مكتوبة عند
«المستصفى».^{٤٣٨} وفي «المقاصد» يذكر أنها تشتمل على ثلاثة منها: (أ)
فلسفة الأولى (ب) الحساب (د) علوم طبيعيات. الأول: وفلسفة الأولى
يحتوي على الوجود والقدرة والأفعال، وهذه المباحث موجودة في علم
الكلام وعلم التوحيد. وأما الثاني فهو الحساب يحتوي على الأصول
والفروع. فالأصول منها: علم الحساب والهندسة وأحوال الكون
والفساد، وعلم يعرف أقسام وأركان العالم، والجواهر المعدنية،
وحدوث الآثار العلوية. وأما الفروع منها علم المناظر وعلم جر

^{٤٣٦} أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٣٤

^{٤٣٧} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٧٧

^{٤٣٨} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٧٧

الأثقال وعلم الأكر المتحركة وعلم الجبر وعلم بأحكام النجوم وغيره. والثالث يحتوي على علم الطب والطلسمات^{٤٣٩} وأحكام النبات.^{٤٤٠}

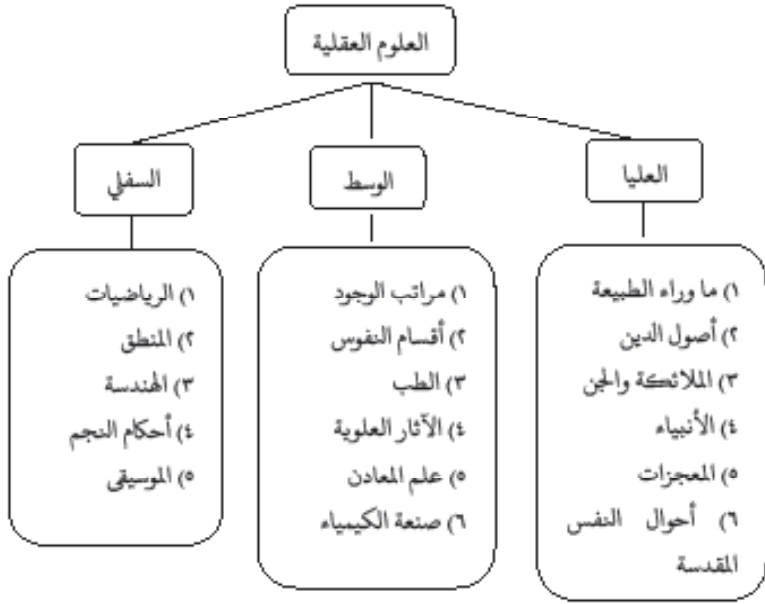
ثم يذكر في موضع آخر من كتابه أنها مراتب. وعند هذا المجال نحتاج إلى فتح الرسالة اللدنية. تشتمل علوم عقلية على ثلاثة مراتب. فالمرتبة السفلى منها الحساب والمنطق والهندسة وأحكام النجوم وأقاليم الأرض والموسيقى. وهذا القسم شبيه بما يذكره في «المقاصد». ثم المرتبة الثانية وهي أوسطها العلم الطبيعي منها: علم النظر في أحوال مراتب الموجودات وأقسام النفوس والأمزجة وكمية الحواس وكيفية إدراكها لمحسوساتها وعلم الطب وعلم الآثار العلوية، وعلم المعادن ومعرفة خواص الأشياء، وعلم صناعة الكيمياء. والمرتبة الثالثة وهي العليا هي النظر في الموجود ثم تقسيمه إلى الواجب والممكن، ثم النظر في الصانع وذاته وجميع صفاته وأفعاله وأمره وحكمه وقضائه وترتب ظهور الموجودات عنه، ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة، والعقول المفارقة، والنفوس الكاملة، ثم النظر في أحوال الملائكة والشياطين، وعلم النبوات وأمر المعجزات وأحوال الكرمات، والنظر في أحوال النفوس المقدسة وحال النوم واليقظة ومقامات الرؤيا، ومراتب الموجودات وأعراضها.^{٤٤١}

^{٤٣٩} علم الطلسمات هو تأليف القوى السماوية، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة: تفعل فعلاً غريباً، في العالم الأرضي. انظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢٣٥

Abu Hamid al-Ghazali, *Incoherence of the Philosophers*, translated by Sabih Ahmad Kamali, (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 181, *The Incoherence of the Philosophers: a Parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura*, 162

^{٤٤٠} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٦٤، تهافت الفلاسفة، ٢٣٤ - ٢٣٥

^{٤٤١} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ٢٠ - ٢٢



وإذا لاحظنا إلى هذين التقسيمين الآخرين، يبدو أن الغزالي يريد أن يقول إن علوم عقلية مرتبتها تحت علوم شرعية. لأن موضوعها أعلى وأشرف من موضوعات علوم عقلية. فعلوم شرعية هي أساس أفعال الناس وأشطتهم، ومنها ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. فعلى هذا أنه يفتح موضعا خاصا لعلوم شرعية. كما لا يعارض وجود علوم عقلية في تقسيمه لعلوم شرعية. فهذه القضية تدلّ على أهمية العلوم العقلية كما تكون هي في العلوم الشرعية. ولا سيما في حياتنا الآن، يدعو الناس ثبوت الطالب لبيان علوم شرعية على ضوء علوم عقلية أو القيام ببراهين عقلية. ومعناه أن العلوم الشرعية تتعلق ولا تنفصل عن العلوم العقلية، وعكس ذلك. وإذا حاولنا أن نفصلهما كانت كالعين التي تصبر بقوة واحدة منهما، لا تدرك الأشياء بكاملها.

ورغم ذلك، يقول الغزالي أن من قام في دقائق هذه العلوم بأكملها ليس بكثير يسير^{٤٢}، فهو مركب صعب. يذكر في كتابه «إحياء علوم الدين»:

«.....أن من صرف عنايته إلى أحدهما (العلوم الشرعية والعلوم العقلية) حتى تعمق فيه قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر - ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة جهالا في أمور الآخرة. والأكياس في دقائق علوم الآخرة جهالا في أكثر علوم الدنيا، - فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده في معاشهم ومعادهم: وهم الأنبياء والمؤيدون بروح القدس المستمدون من القوة الإلهية التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق عنها.....»^{٤٣}

ورأينا هذا البيان صالحا إلى عصرنا الحديث، أن من أبذل جهده في دراسة علم الطب كان قصرت معلوماته في علم الدين، حتى يجاوز نظامه ويخالف معياره واختصرت عنايته فيها. وبالعكس أن من تعمق في دراسة علم الدين كان قصرت بصيرته في علم الطب. ولذلك، أكثر من برع في علم الدين قصرت صحته وضعفت سلامة جسمه، لكأن أدواء المرض جاءت متواليّة.

ولا يعني أن الغزالي يرفض من قام بتعمق هذه العلوم بأكملها، أو يرى أن معرفة دقائقها محالة. ويقول إن الإنسان تفتح له الفرصة لدراستها حتى تفوق وبرع دقائقها، وإن ضعف مقداره.

^{٤٢} ويقول الغزالي: «وكل عزّ المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقابته». انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٤٩

^{٤٣} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٤

ومزيدا إلى هذا، كأنّ الغزالي يريد أن يقول إن قوة العقل تتدرج ويختلف بين واحد والآخر. منهم من قام بإحصاء كل علم سريعا، أو بطيئا، ومنهم من تعمق في علم ما ولا دونه. وليس هذا المقصود أن الجمع بين علوم شرعية وعقلية محال أو كونهما متعارض. ومن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن هو ظن عمي في عين البصيرة، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدين. وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقضاً في الدين وهيئات. وإنما مثاله مثال الأعمى الذي لا يفرق بين الليل والنهار قائلاً إن الدنيا في ظلام دائم.^{٤٤}

ثم يذكر تقسيما آخر من كتاب «إحياء» ما بين الدنياوية والأخروية. فإن هذا التقسيم يرتكز على موضوع المعلوم بأجمله. فالدنياوية تشتمل على علم الطب والحساب والهندسة وعلم أحوال الكواكب النجوم، وعلم الصناعات. والأخروية تشتمل على علم تهذيب أحوال النفس وآفات الأعمال، والتصوّف، وعلم الأخلاق. وهذه العلوم يذكره الغزالي في علوم شرعية.^{٤٥} ثم يذكر أيضا أن علوم عقلية تترتب على ثلاثة^{٤٦}، منها المحمود والمباح والمذموم كما رأينا في الصورة السابقة. والمحمود هو ما يرتبط به مصالح الدنيا. فإنه ضروري ولا يستغني عنه في قوام أمور الدنيا. وإذا خلا

^{٤٤} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٣

^{٤٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٣ - ٨٩٤

^{٤٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٤

البلد عمّن يقوم به كان يوم فساده قريبا. وتلك العلوم منها الطب، والحساب، والفلاحة، والسياسة، والخياطة وغيره. وأما المباح منه العلم بالأشعار وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه. وأما المذموم هو علم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات.^{٤٧}

ومن جملة هذه الأقسام كان الغزالي لا يعارض وجود عناصر دينية ما بين علوم عقلية. ومثال ذلك ما يدلّ على الظاهر والباطن. وإن كل علم ظاهر موضوعه خاص، ومناهجه وفوائده تخالف دونه. مثل علم الطب يحتوي على التشريح وعلم وضائف الأعضاء، وكيمياء الحيوية، وعلم الأنسجة وعلم الصيدلية وعلم أحياء الدقيقة وما يجري مجراه.^{٤٨} وكما يكون في علم الفيزياء، والكيمياء، وعلم أحوال الكواكب والنجوم والسياسة والفلاحة والصناعة وعلم بإدارة الموضوعات خاصة، ومناهج متعددة وفوائد مختلفة. ومع ذلك كلها متعلقة بعلم باطن وهو يربط لون منافعها وفوائدها وأحكامها وآثارها.

وعلى سبيل المثال في علم الطب. فالطبيب بعد تشخيصه المريض فهو يعلم بالدواء ومعياره ما يناسبه. ولكن، لأيّ سبب كان

^{٤٧} ويقول الغزالي: « فاعلم أن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة: (١) أن يكون مؤديا إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره، (٢) أن يكون مضرّاً بصاحبه في غالب الأمر، (٣) الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم، فهو مذموم في حقه كتعلم دقيق العلوم قبل جليها، وخفيها قبل جليها، وكالبحث عن الأسرار الإلهية، إذ يطلع الفلاسفة والمتكلمون إليها ولم يستقلوا بها، ولم يستقل بها وبالوقوف على طرق بعضها إلا الأنبياء والأولياء، فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى ما نطق به الشرع، ففي ذلك مقنع للوقف. انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣٨ - ٤٠، الرسالة اللدنيّة، ٥-٦، «الرسالة اللدنيّة» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٢٤٠.

^{٤٨} والبيان المتوسع عن هذا العلم مدوّن بكتاب «القانون في الطب» لابن سينا. انظر: الشيخ الرئيس ابن سبنا، القانون في الطب، تحقيق: محمد أمين الضناوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

لم يرشده إلى ما يصلحه من مرض. أو إذا قام بهذا الإرشاد يجعله متكررا في التداوي. وقد يكون ذلك لقصد شهوته على المعيشة حيث يحصله الدراهم أو إنّما هذا من ضمن قوانين أو مناهج في علم الطب.^{٤٩} ويلعب علم باطن هنا دورا هامًا. فعلم الباطن يدفع الشخص بالقيام على علمه أحسن الأداء، ويهدّبه على الأوصاف والأفعال المحمودة. ولهذا يقول أبو حامد الغزالي أنه أولى من علوم عملية. وبهذا أكد الغزالي موقفه من العلم، أن العلم يلزمه العمل والعبادة. واشتغال في طلب العلم نوع من العبادة. وأن العبادة لا تنحصر على أعمال ظاهرة ما لا تخالفها الشريعة، فإنما متصلة بأحوال باطنية الخالصة لله.^{٥٠} فإذن، التعلم هو محاولة معرفة الله والتقرب إليه، ولا يبعده أو ينفي وجوده. وهذا البيان نسبة إلى برهان إتصال بين علوم عقلية وعلوم شرعية.

انطلاقاً من هذا البيان، أن جميع العلوم بأكملها تتصل بعضها ببعض، ولا تقتضى بينها منازعات. فالعلوم الشرعية متعلقة بالعلوم العقلية كما تكون هي لها. وقال الغزالي: وأكثر العلوم الشرعية عقلية، وأكثر العلوم العقلية شرعية^{٥١}، حيث تكون في العلوم العقلية عناصر شرعية، كما تكون في العلوم الشرعية عناصر عقلية. وإنها متحدة ولا منفصلة، فالعلوم الشرعية بعضها عقلية

⁴⁴⁹ It's relevance to the quote of Avicenna's principle on his canon of medicine as Robert B. Taylor have wrote in his book. Avicenna said: "An ignorant doctor is the *aide-de-camp* of death". Robert B. Taylor, *White Coat Tales: Medicine's Heroes, Heritage, and Misadventures*, (New York: Springer, 2016), 171

^{٥٠} القرآن الكريم، الأنعام (٦): ١٠٢، الذاريات (٥١): ٥٦

^{٥١} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ١٥

كما تكون العلوم العقلية شرعية. وهنا مشكلة انفصال بين الدين والمعرفة، أو اعتراضهما تستحق بالمراجعة.^{٤٥٢}

وقد أكد هذا البيان على أهمية العقل في جميع الأمور. ورأينا موقف العقل لإحصاء علوم شرعية كما يكون ذلك في علوم عقلية. فهو قائم بالتمحيص والاختبار والتحكيم والتقدير والتحليل كل ما يقبله من المعلوم. فيظهر هنا أن كل النشاط العلمي لا يمكن انفصاله عن قوّة العقل. وهو آلة العلم وسببه ولا يستغني أحد عنه. ومع ذلك كانت حقيقته تحتاج إلى آلة أخرى لتساعده، مثل الوحي والحواس والحدس (القلب). ويودّ الباحث هنا شرح علاقة العقل بمصادر أخرى على الأيسر.

ج. العقل ومصادر العلم

لفظ العقل، كما عرّفناه في السابق، فهو مصدر العلم وأساسه. وإنه غريزة تدرك كل علوم متنوعة، وتعرف عواقب الأمور،^{٤٥٣} مثله الغزالي قدرته بالمرآة حيث تدرك جميع الأشياء ما عندها على ما كانت.^{٤٥٤}

⁴⁵² Some works are discuss on this topic. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (USA:Prentice-Hall, 1996), *When Science Meets Religion*, (USA:Haper San Fancisco, 2000), John F Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: dari Konflik ke Dialog*, translated from "Science and Religion: From Conflict to Conversation" by Fransiskus Borgias, (Bandung: Mizan, 2004), Homes Rolston III, *Ilmu & Agama; Sebuah Survei Kritis*, translated from "Science and Religion", (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), Christopher A. Furlow, "The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimation, and Politics", in *Social Epistemology*, July 1996, Vol. 10, 259-271, Pervez HoodBhoy, *Islam and Science; Religious Orthodox and The Battle for Rationality*, (London: Zed Books Ltd, 1991).

^{٤٥٣} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠١

^{٤٥٤} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٥٩

ويذكره الغزالي في «مشكاه» بقوة تدرك المعلومات وتدرك حقائق الأشياء وأرواحها^{٤٥٥}؛ يشبه بما كتب النسفي «تستعد للعلوم والإدراكات»^{٤٥٦}، حيث أنه تأكيد على عدم نفيه في إدراك كل علوم. ولذا، وصفه الغزالي في «إحياء» بمنع العلم ومطلعه، وإنما إرتباطه بالعلم كالشجرة بالثمرة أو الشمس بنورها.

ولا يعني أنه لا يحتاج إلى معاونة غيره من المصادر لإدراك المعلوم. وإن الغزالي يذكر في «المنقذ» أنه يرتبط بالحواس والحدس.^{٤٥٧} وأما «بالإحياء» و«الجواهر» فيذكر أن القرآن والسنة أساس كل علوم.^{٤٥٨} فإذن، أن مصادر العلم بأكملها فهي: الوحي، والعقل والحواس والحدس. فيرتبط بعضها على بعض حيث قال العطاس أنه يدلّ على منهج العلم في الإسلام وهو التوحيدي.^{٤٥٩}

فإن هذا الارتباط يدل على صلاحية قول الغزالي في وجود العلاقة والاتحاد بين علوم عقلية وعلوم شرعية. وهذا، لا يدركه الباحثون لما قرءوا موقف الغزالي عن سائر العلوم، حيث قال إنه يرفض جميع علوم عقلية ويهدم عادات علمية ونظرياتها، فهو يدع المسلمين باشتغال في العلوم الحدسية دون العقلية والعلمية.

مع أنه يكتب في أحد كتبه الذي كتبه أثناء العزلة أنه يرفع درجة العقل ويسعى أن يضعه في موضعه. وضع الغزالي فيه بابا خاصا يبحث

^{٤٥٥} أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ١٢٤ و ١٢٦

^{٤٥٦} عمر ابن محمد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ٨٩ - ٩٠

^{٤٥٧} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٣٤ - ٣٥

^{٤٥٨} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٤، جواهر القرآن، ٢١

عن شرف العقل في باب العلم. وتقدم بيانه وعرضه عن باب العقيدة والشريعة والمباحث الصوفية حيث كتبها في ربع المنجيات. وهذا دليل على أن العقيدة والشريعة لا تنفصل عن قوة العقل كما تكون أعمال صوفية ترتبط بها. وهذا أساس منهج العلم في الإسلام حيث لا يفصل بين مصادر العلم كما كان الغرب، وإنما تتحد بعضها ببعض. والبيان عن هذا الاتحاد والارتباط نقدمه فيما يلي.

١. العقل والوحي

كلمة الوحي عند الغزالي تشتمل على مصطلحات أخرى منها: الشرع والنقل والسمع والأخبار.^{٤٦٠} ذكر القرآن معنى الوحي هو مادّ على الخطاب والكلام والكتابة والإشارة والرّسالة.^{٤٦١} فصله ابن تيمية إلى فصلين: الأول ما يصدر من عند الله والثاني ما يصدر من الشيطان.^{٤٦٢} فأما ما يصدر من عند الله فهو خاص برسله وأنبيائه. وأما ما يصدر من الشياطين فنجدّه عند الكاهن وأهل السحر ومن قام بعبادة شريعة الإسلام.^{٤٦٣} والفرق بينهما، إذا كان الأول هو لإثبات شريعة الإسلام ويظهر منه مصالح في كثير من الأمر، فكان الثاني يحمل إلى العداوة والهلكة.^{٤٦٤} وأما ما يقصد الباحث عن الوحي

^{٤٦٠} أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٥١، إحياء علوم الدين، ٩٨
^{٤٦١} عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، ٢٦٧، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٨٥٨

^{٤٦٢} ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/٤٣
^{٤٦٣} ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبد القادر الأرناؤث، (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٨٥).

^{٤٦٤} القرآن الكريم، سورة الكهف (١٨)، ١١٠، الأنعام (٦): ١١٢، ١٢١

في هذه الرسالة فهو القرآن حيث نقل من عصر إلى عصر. فالبيان عن الوحي ما يصدر من الشيطان هو ليس غاية هذه الرسالة.

يذكر الغزالي في «إحياء» أن القرآن أصل العلوم وأساسها، وبالخاصة في العلوم الشرعية.^{٤٦٥} وإن المعارف ما تتعلق بأحوال الغيب والجنة والنار والملائكة والجن وما أشبه ذلك كانت لا تدرك إلا عن أخبار ما تضمنه السمع. فسميت تلك الأمور بالسمعيات لأنها لا تحصل إلا به.^{٤٦٦} ومع ذلك، كما تقدّم ذكره، بأن العقل يشتغل في التفسير والتأويل بين مباحثها باعتماد على الكتاب والسنة. فهو العلاقة بين العقل والنقل على وجه الإجمال.

ورد البيان عن هذه العلاقة في كتاب «قانون التأويل» و«إحياء علوم الدين» حيث قال الغزالي إن من قام بنفي العلاقة أو الارتباط بين العقل والنقل فقد أدخل نفسه إلى عمق الجهال، لأنهما لا يعارضان بل يتحدان. وقوله الشامل:

«..... فلا غني بالعقل عن السمع ولا غني بالسمع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، المكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور.....»^{٤٦٧}

«..... ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل علم صدق الشرع ولو صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتني والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع

^{٤٦٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٤

^{٤٦٦} أبو حامد الغزالي، الاقتصد في الاعتقاد، ١٥٢

^{٤٦٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٣

إلا بالعقل.....والوصية الثانية: ألا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب. والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع...»^{٤٦٨}

فقد حقق هذا البيان أن النقل هو المصدر الأصيل للعلوم الشرعية ولا يمكن العقل نفيه في العلوم الشرعية. فإذا حاول العقل بنفي النقل ورفضه فقد أخطأ، لأن العقل لن يهتدى إلا بالنقل كما لن يتبين النقل إلا بالعقل. وهما كالأس وبنائه. فالعقل هو الأس والوحي بنائه، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولم يثبت بناء ما لم يكن أس.^{٤٦٩} وهما متعارضدان بل متحدان كما وصفه ذلك الإمام الأشعري والباقلاني بوجه عام.

وهذه العلاقة يشرحها الغزالي بأربعة أقسام، منها: الأول: التقرير فهو استقرار عليه العقل. فإذا قام العقل بقانون شيء ولا يخالفه الشرع، فكان الشرع يقرّ على هذا القانون. الثاني: التنبيه: فهو إذا غفل العقل عن حكم شيء، فالشرع يأتي بإظهار الدليل حتى يتبين حقائق المعرفة. أو بعبارة أخرى كان العقل يغمض شيئاً ويحتاج إلى الهدى ليهديه من الغموض. الثالث: التذكير فهو إذا فقد من العقل معارفه ثم جاء الشرع ليذكره حتى يتذكر ما فقدته. الرابع: التعليم فهو إذا لم يدرك العقل معارف شيء، مثل في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد.^{٤٧٠} ويتضح هنا كأن ما يقوله شيخ الإسلام بن

^{٤٦٨} أبو حامد الغزالي، قانون في التأويل، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: دم) ١٩٩٣، ١٨ - ٢١

^{٤٦٩} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٣، المستصفي من علم الأصول، ٣

^{٤٧٠} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٤

تيمية بأن الغزالي يرفع درجة العقل فوق النقل هو أحق بالمراجعة.^{٤٧١}

والعلاقة المتينة بين العقل والنقل ما تتعلق بنظرية المعرفة كانت مكتوبة في «الاقتصاد في الاعتقاد». يذكر الغزالي فيه نوعين اثنين عن هذه العلاقة. الأول: ما يعلم بالضرورة، فهو يستغني عن إجراء عمل الفكر العميق، مثل البديهيات والمسلمات، فإن الإنسان يعرفها معرفة مباشرة، لا تحتاج إلى استدلال وبراهين، لأنها صادقة واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى براهين. والثاني: ما لا يعلم بالضرورة: فإنه ينقسم إلى قسمين: (١) ما يعلم بالعقل دون الشرع، كمعرفة حدوث العالم وإنها تثبت بالعقل وإن لم يثبت بالشرع لعدم الدليل الصارح لها إلا دليلاً ما نقيس إليها، ويعارضها. (٢) ما يعلم بالشرع دون العقل مثل معرفة غيبات وسمعيات، وأن باب التفسير لها مفتوح عند العقل. (٣) ما يعلم بالعقل والشرع معاً، وهو كل ما هو واقع في مجال العقل. أي ما هو جائز عقلاً وليس بمستحيل وثبت ذلك في الشرع^{٤٧٢}، كرؤية الله تعالى في الآخرة حيث صرح بها العقل والشرع معاً^{٤٧٣}، ورغم اختلاف المفكرين في كون الرؤية بالقوة أو بالفعل.^{٤٧٤}

^{٤٧١} ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣، ٣١، ٢٨١-٢٨٢، ٣٣٩، ٣٤٨

^{٤٧٢} أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٥١-١٥٢.

^{٤٧٣} القرآن الكريم، سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣، ويقول الغزالي في «الاقتصاد»: إن رؤية الله تعالى ممكنة عقلاً، وإن العقل لا يحيل رؤية العباد ربهم، إنما الرؤية هي قوة يجعلها الله في الإنسان متى يشاء وكيف يشاء بدون كيفية ولا حصر وهي ليست كرؤية الأشياء والأجسام. وهذا يوافق بما يقول الكلاباذي: إن كل الموجود يستحق أن ينظر. انظر: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ٦٥، قارن بـ أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ٢٠.

^{٤٧٤} أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠)، ٢٨٨-٢٨٩، أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي بسلم، (لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٣٤٩، ٣٠، علي بن محمد بن أبي

وبجانب مسألة الرؤية، كانت علاقة العقل بالنقل تظهر بالعلوم الشرعية، حيث قال الغزالي في «القسطاس المستقيم»:

«.....فإن التعارض في عالم الحس والشهادة كثيرة جدا. لكني تعلمت الموازين من القرآن، ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور. وثواب أهل الطاعة كما ذكرته في كتاب (جواهر القرآن) فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الأخبار، فتيقنت أن محمد صل الله عليه وسلم صادق، وأن القرآن حق، وفعلت كما قال علي رضي الله عنه إذ قال: لا يُعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله.....»^{٤٧٥}

وهذا المقال يتضمن فيه بعض أمور، منها: (أ) من الضرورة كان الغزالي يعتقد أن القرآن والحديث مصدا وأساسا للعلم. (ب) يتضمن القرآن على موازين العلم حيث يقيس بها حقيقة معرفة الله ويوم الآخر وثواب أهل الكبائر حيث قال الغزالي أن الإنسان يستحق أن يبحثها بقوة عقله ثم يستخدمها في تأدية حاجته. (ج) والإيما برسالة نبي محمد صل الله عليه وسلم حيث تقدم عصره عن عصرنا بقدر ألف سنة وأكثر كان صادقا بصدق ما يقوله القرآن. وهذا دليل على صلاحية أخبار القرآن.^{٤٧٦} (د) ومن صدق ما أخبره القرآن يتولد منه مصدرا خاصا في العلم، فهو الخبر الصادق. وعلق العطاس إنه

العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله ابن عبد الحسين التركي، (د.ن مؤسسة الرسالة، د.س)، ٢٠٧ - ٢١٣، ٢٤٩ - ٢٥٧

Abu Bakar al-Kalabadzi, *The Doctrine of The Sufis: Translated from the Arabic "Kitāb al-Ta'arruf li-Madhāb ahl al-Tasawwuf"* by Arthur John Arberry, (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 24

^{٤٧٥} أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: م.د)، ١٩٩٣، ٥٩

^{٤٧٦} أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ٦

يتطرق إلى صدق المخبر به.^{٤٧٧}

إن الدليل عن وجود العلاقة بين العقل والنقل يشمل على منهج التفسير، ومع أن بين مناهجه كانت تستدعي لزوم تفسير آية بآية أو تفسير آية بحديث.^{٤٧٨} ومع ذلك كان لا يمكن انفصاله عن عمل العقل. فالغزالي يؤلف تأليفا ما يعتمد على منهج التفسير فهو كتاب «الحكمة في مخلوقات الله» حيث يتضمن فيه البيان عن شرف وفوائد مخلوقات باستمداد من آية القرآن. وكما يشمل بيانه على بعض نظوم المعرفة، منها: الطبيعية والطب وعلم النفس والكيمياء، وعلم الكون والنجوم والتوحيد.^{٤٧٩} وهذا يعني أن علاقة العقل بالنقل كانت تستنتج علوم شتى، ويحتوي على العلوم الشرعية والعلوم العقلية.

ورغم ذلك، كان التفسير يوجّه مشكلة في ميوله حيث يتعلق بالكلمات والمعاني وتراكب الألفاظ والنحو والصرف حتى يستنتج منه تفاسير. ولهذا يذكر الغزالي في تصنيف العلم أن التفسير يستلزم

⁴⁷⁷ He said: "Islam affirms the possibility of Knowledge: that knowledge of the realities of things and their ultimate nature can be established with certainty by means of our external and internal senses and faculties, reason and intuition and true reports of scientific or religious nature, transmitted by their authentic authorities". See. al-Attas, *Prolegomena*, 14

وقال الغزالي: التصديق إنما يتطرق إلى الخبر بل إلى المخبر وحقيقة الاعتراف بوجود ما أخبر.

انظر: أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ٢٧ - ٢٨

^{٤٧٨} محمد ابن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو فضل ابراهيم، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٨٤)، ١٧٥، محمد على الصابوني، التبيان في علوم القرآن، (فاكستان: مكتبة البشرية، ٢٠١١)، ٩٢ - ٩٣

^{٤٧٩} أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، (بيروت: دار إحياء

العلوم، ١٩٧٨)

وجود بعض علوم دونه، مثل العلم باللغة وبالاستعارة وبتراكب الكلمات وبعض مباحث صوفية والفلاسفة.

وبجانب التفسير، يذكر الغزالي منهاجا آخر لتحليل عن معان غامضة، فهو بالتأويل.^{٨٠} فالتأويل عند الغزالي: هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به يغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، أو هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره.^{٨١} وعند الإمام الجويني، التأويل ردّ الظاهر إلى ما إليه ما له في دعوى المؤول.^{٨٢} وقال العطاس أن التأويل هو توسيع المعنى على التفسير. ولا يعارض التأويل معنى التفسير، لأنه يبدأ منه. فكان التفسير والتأويل لا يقتصران على ألفاظ مدونة في صفحات كتب، وإنما يحتوي على الحقائق الحسية والإشارات العلمية كانت ضرورية أو غامضة.^{٨٣} وهذا المنهج (أي التأويل) له قانونه حيث أن استخدامه يعتمد عليه.

^{٨٠} يذكر الغزالي خمس فرق ما تتعلق بقبول التأويل أو رفضه. الفرقة الأولى: هم الذي جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا. الفرقة الثانية: تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجرّدوا النظر إلى المعقول، ولم يكثرثوا بالنقل. الفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه وضعف عنايتهم بالمنقول فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعرضة المتصادمة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للمعقول. الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلا، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه. الفرقة الخامسة: هي الفرقة المتواسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول. انظر: أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، ١٩-١٥

^{٨١} أبو حامد الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٣٢٦، المستصفي من علم الأصول، ٣٧٣
^{٨٢} أبو المعالي عبد الملك محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صالح ابن محمد عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١٩٣

يذكر الغزالي في كتاب «فيصل التفرقة» بعض قانون التأويل. وعلى وجه الإجمال نشرح هنا فيما يأتي: أن جواز الوقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر، فهو الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، فإن تعذر فالوجود الحسي، فإنه إن ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، وإن تعذر الشبهي المجازي، ولا رخصة المعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين.^{٤٨٤}

فإن قانون التأويل ما صرّحه الغزالي يحتاج إلى معرفة مراتب الوجود، وقال إن درجته خمس. منها: الأولى: الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الظاهر ما يقبله الحواس والعقل، فهو يجري على الظاهر. وإنما العقل والحواس يدركان الوجود بالإدراك والخيال. ومثال ذلك وجود السموات والأرض، والحيوان، والنبات وما أشبه ذلك. إن هذه الموجودات معلومة بالضرورة ولا معنى غيرها. الثانية الوجود الحسي، فهو وجود المعلوم ما ظهر بقوة البصيرة. فوجوده ظاهر عند الحواس والإدراك الحسي. فسمي بالوجود الموضوعي. الثالثة: الوجود الخيالي فهو الوجود ما خطر في الذهن لما غابت صورة حسية للمعلوم، مثل وجود صورة الكوب لما غاب عنا هذا الكوب فبقي وجود صورته في الذهن. الرابعة: الوجود العقلي فهو الوجود ما يدركه العقل عن معنى شيء أو بيانه بلا خيال وجود صورته الحقيقي. الخامسة: الوجود الشبهي فهو ليس ذاتيا، ولا خياليا، ولا عقليا وإنما وجوده مع خصائصه أو مع

^{٤٨٤} أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ٤٧ - ٤٨

أوصافه. فمثاله صفة الغضب لله. فإن البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً، وحسياً، وخيالياً، وعقلياً. فإنما يصدر من الغضب هو إرادة العقاب، فهو ما يسمى بوجود الشبهي.^{٤٨٥}

فيتضح بهذا البيان أن التفسير والتأويل هما منهجان لفهم كتاب الله، وإنّه دليل على وجود العلاقة بين العقل والوحي. فلا ينفصل العقل الوحي عن نفسه حيث ادعى أنه أساس العلم الوحيد. هذا ما دعاه المعتزلة بمنهجه العقلانية كما تقدم بيانه. وكما يكون الشرع أو الوحي لا ينفصل منه العقل، وبالأخص في التفسير والتأويل. ورغم ذلك كان بعض الجمهور لم يقبل منهج التفسير والتأويل.^{٤٨٦} فالآية ما تحتاج إلى التأويل سمى الجمهور بآيات متشابهات، لأنها تحتاج إلى فكر عميق لكشف معانيها.^{٤٨٧}

ومع ذلك، وجب علينا أن نتذكر بأن منهج التأويل لدي الغزالي ليس مستوى هيرمينيوتكا أو نحاول أن نحمل هيرمينيوتكا إلى مستوى التأويل. فكأن مارتن ويتنجهام ومحمد كمال لم يجدوا

^{٤٨٥} يذكر الغزالي في «المعيار» أنواع أخرى، منها: وجود الأعيان، وجود الأذهان، وجود الألفاظ، ووجود الكتابة، وفي كتاب «المقاصد» يذكر: أنّ الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض. فالجوهر يحتوي على الهيولاني والصورة والجسم والعقل، وأما العرض فيحتوي على ما لا يحتاج إلى الصورة، فهما الكمية والكيفية، وأما ما يحتاج إلى الصورة، فهي: الإضافة والأعيان ومتى والوضع والجدّة، أن يفعل، والإنفعال. انظر: أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ٢٧ - ٣٩، قارن بـ معيار العلم، ٧٥ - ٧٧، مقاصد الفلاسفة، ٧٩ - ٦٥

^{٤٨٦} بعض كتب ما تناقش عنه: عبد الله بن القدامة، ذم التأويل، (الاسكندارية: دار البصيرة، ٢٠٠٢)، زين الدين مرعي ابن يوسف الكرايمي الحنبلي، أقاويل الثقات في التأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، تحقيق: شعيب أرنولد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ابن تيمية، الإكيل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد الشيمي الشحاطة، (الاسكندارية: دار الإيمان، د.س)، على بن محمد بن أبي الغزي الدمشقي، شرح العقائد الطحاوية، (٢٥٠ - ٢٥٤)
^{٤٨٧} الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (٤٤٣)

وجوه الفراق بين التأويل وهيرمينيوتكا، حتى يتساهل في أخذ الاستنباط أن منهج تأويل الغزالي هو منهجه في هيرمينيوتكا.^{٤٨٨} مع أنهما يختلفان ويستحيل أن يوافقا بين واحد وآخر. وعند الغزالي أن التأويل يتعلق بالتفسير، ولأن التأويل يبدأ من التفسير، كما صرح ذلك أبو نصر القشيري، وبدر الدين الزركشي، وجلال الدين السيوطي وسيد محمد نقيب العطاس.^{٤٨٩} وأما هيرمينيوتكا يستحق الشخص أن يضع المعنى على ما رآه نفسه بلا قاعدة معين، حتى لكأن القرآن صفحاته مثل صفحات أخرى غيره حيث أن وضع معانيها من الكلمات لا يعتمد على قوانين معينة.

وأن المعنى ما يحصل من التفسير والتأويل لا يعارض أحكاما شرعية ويتعلق بوجود الله وقدرته، وحتى كان يدفع إلى الفهم والتفكير والتأمل في العلوم الكونية والطبيعية. ومثاله نظرية خالق الإنسان كما ذكر القرآن بأنه مرتبط بالعقائد الإيمانية.^{٤٩٠} وبينه الغزالي بنظرية تسوية حيث تثبت بوجود الله وقدرته وتوحيده.^{٤٩١} ولا يعنى هذا يرفض البحوث العلمية الحسية. لأن تلك الآيات تشير إلى

⁴⁸⁸ Martin Whittingham, *al-Ghazali and the Qur'an: One book, many meanings*, (London: Routledge, 2007), Muhammad Kamal, "Al-Ghazali's Hermeneutics and Phenomenology", in *Religion East & West*, 4 June 2004, 77-89.

^{٤٨٩} بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١٥٠٢ - ١٥٠٢، جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو فضل إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ٢٢٦ - ٢٢٦
Al-Attas, *Prolegomena*, 137-138

^{٤٩٠} القرآن الكريم، سورة المؤمنون (٢٣): ١٢ - ١٤، النساء (٤): ١، الحجر (١٥): ٢٦، السجدة (٣٢): ٧، الإسراء (١٧): ٢٠

^{٤٩١} أبو حامد الغزالي، الفصول في الأسئلة وأجوبتها، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (القاهرة: دار المصرية اللبنانية، ١٩٩١)، ١٧ - ١٨

شيء على وجه العموم. وتفتح للإنسان أن يشتغل فيها بجواسه وبقوة عقله. وهذا دليل على أن الغزالي لا يرفض العلوم العقلية وتطورها. ولفهم على ما قدمنا من البيان، نضع هنا جدولاً حيث يبيّن فيه علاقة العقل بالنقل:



فقد بيّن هذا الجدول أن علاقة العقل بالنقل لا تقتصر على الأحكام الشرعية، فإنّما يتضمّن على العلوم العقلية والطبيعية. فإنّ الشريعة بما تضمّن فيها أنواع العبادات والأحكام الفقهية بعضها واضحة وبعضها تحتاج إلى التفسير. وإنّ لفتح بعض غموض الكلمات نحتاج إلى التأويل، فإنه جاء بعد التفسير. فالآيات ما تحتاج إلى التفسير سميت بآيات محكمات. وأما التي تحتاج إلى التأويل سميت بآيات متشابهات. وأما علاقتهما بعلوم عقلية فكانت تفتح تطوير العلوم الطبيعية أو المهارات المعينة. فإنّ النقل جاء كالشارح والتذكير، والتنبيه والتقرير على ما يلقاه من العلوم. وقال العطاس عنه: « فإن العلم ليس هو عقلاً محضاً أو تجربة حسية، فإنما تعتمد أيضاً على الحقائق العلميّة الظاهرة على الحواس. فلا يستغني العلم عن تذكير وتنبيه وتقرير بحقائق الوجود. وهذا، لأن ميتافيزيكا

الإسلام لا تقتصر على العقل والتجربة وإنما يتضمن فيه الوحي.^{٤٢} ولذلك، فإن النقل له دور كبير في العلوم العقلية ولا نرفضه.

٢. العقل والحواس

ثم يذكر الغزالي مصدراً آخر غير النقل، وهو الحواس الخمس. فإنها أساس إدراك الإنسان والحيوان. وورد في «الميزان»: «إن الحواس مبادئ العلوم التي تستنبط منها حقائق الأمور».^{٤٣} ولأهميّة كيانه، فاعتبر أنه مصدر الأصيل لإحصاء كل معلوم. وقال أرسطو وهو «المعلم الأول» وإن الحواس من أهمّ وسائل المعارف ولا بديل لها، ومن فقد حساً فقد فقد علماً.^{٤٤}

⁴⁹² Al-Attas said: "knowledge is not totally and purely the product of human mind and experience but is also based on revealed truth. Knowledge continuously requires direction, supervision and confirmation from the revealed truth. This is so because the metaphysics of Islam is not only based upon reason and experience but also firmly grounded upon Revelation". See. Mohd Murat Md Aris, "Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of The Concept of al-Faruqi and al-Attas" This article originally was a course assignment submitted by the writer to the Faculty of Usul al-Din during his stint in IIUM pursuing his Master in IRK (Comparative Religion) in 2001, 3-4, he also writes: "That is why we have defined knowledge epistemologically as the arrival of the soul at the meaning of a thing. The 'meaning of a thing' means the right meaning of it; and what is considered to be the 'right' meaning is determined by Islamic vision of reality and truth as projected by the Qur`anic conceptual system. The Qur`anic conceptual system, its reflected meaning in the Hadith and Sunnah and in the things of the empirical world, is unraveled by the scientific methods of interpretation (tafsir-ta'wil). See. S.M.N al-Attas, *Positive Aspects of Tasawwuf, 7, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 213

^{٤٣} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ٢١١

^{٤٤} يقول أرسطو: « من فقد حساً فقد فقد علماً. انظر: نبيل موسى، موسوعة مشاهير الأعلام: أعلام العلم النفس وأعلام التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، (بيروت: دار الصدقة العربية، ٢٠٠٢)، ٢٥٠

فقد أصاب الغزالي وأرسطو في هذا المجال. لَمَّا قام الشخص لإدراك الشيء، فكان أوّل ما يستخدمه لأجل فحص حقائقه هي حواسه الخمس. وذكر الغزالي في «المعيار» و«الإحياء» و«المنقذ» إن أوّل ما يدرك في الإنسان حاسة اللمس، إذ يدرك بها أجناسا من الموجودات: كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والحشونة وغيرها. ثم تدرك حاسة البصر الألوان والأشكال، وهو أوسع عوالم المحسوسات. ثم تدرك حاسة السمع فتسمع أصواتا متنوعة ونغماتا مختلفة. ثم تدرك حاسة الذوق لتذوق أنواع مأكولات مثل: مرّ وحلو ومالح وحامض وما أشبه ذلك.^{٤٩٥}

ومع ذلك، كما ذكرنا في السابق، إن الحواس لها نقصانها في إدراك موضوع معين. فعلى سبيل المثال: كانت حاسة البصر قد تحدد قدرتها في إدراك موضوعات بعيدة مسافتها، وأوقاتها، فتغم بصيرتها. وقد تحدث بمثل في حاسة السمع التي لا تقدر على سماع بعض مسامع لترددات معينة. فلهذا، كانت الحواس تحتاج إلى العقل، كما يحتاج العقل إليها. وقال الغزالي:

«فإن العقل المجرد إذا لم تقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا. وإنما أدركها بواسطة الحواس..... ولا تشك في صدق المحسوسات إذا استثنيت أمورا عارضا مثل ضعف الحس وبعد المحسوسات وكثافة الوسط.»^{٤٩٦}

^{٤٩٥} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٨٩ - ٩٠، إحياء علوم الدين، ١٤٥٢ - ١٤٥٤، المنقذ من الضلال، ١١٠

^{٤٩٦} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٨٧ - ١٨٨

وقد تحقق بهذا البيان إن العقل لا يقوم بإدراك معلوم إلا إذا ساعدته الحواس، كما لا تقوم الحواس لإحصاء كل معلوم إلا مع العقل. فالعقل يحتاج الحواس لإدراك ألوان وأشكال ومقاييس وذوق وأصوات التي تلوح من موضوعات معينة.^{٤٩٧} وأما الحواس تحتاج إلى العقل لفحص دقة معلومات مثلما يقوله الباقلاني والقاضي عبد الجبار في السابق. فإنهما لا ينفيان ولا يعارضان بل يأتدان ولا يستغني أحدهما على الآخر.

والتعاون بين العقل والحواس قد يساعد الإنسان لإدراك الشيء. وعلى سبيل المثال في دراسة الطب، تفرضت الحواس لإدراك شتى نظوم الجسم أو أنماطه. ومن تلك البيانات، يجمع العقل بمعلومات أخرى حتى تكون صيغة معينة نافعة لموازنة صحة الجسم وفي إيجادة مهارات معينة لحفظها. وكانت هذه العملية ترسم علاقة متينة بين العقل والحواس.

وقال الغزالي في «المعيار» إن هذه العلاقة تستدعى حصول علم اليقين. مثل معرفتنا عن نار تحرق كل ما يقبلها وأن الحبز مشبع، وأن قطع العنق مهلك، وأن ضرب الحيوان مؤذيه، وأن إداك الموت بوسيلة اليد أو السّماعه الحديثه.^{٤٩٨} فكلها لا تبقي بقية الشك، حتى كاد أن توصل إلى درجة اليقين.^{٤٩٩} ولهذا، فقد أصاب الغزالي

^{٤٩٧} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٨٩

^{٤٩٨} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٨٨، ويذكر أيضا النسفي: «وكل حاسة توقف على ما وضعت هي له، ولا وجه إنكار وقوع العلم بها، لما أن من أنكر ذلك عرف هو بنفسه عناه ومكابرته فضلا عن غيره إذ العلم بها». انظر: أبو المعين النسفي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ١٢٠

^{٤٩٩} وقد دلّ هذا على أن الغزالي لا يرفض نظرية السبب والمسببات كما اتهموا باحثون. وعند

في قوله: إذا قام العقل لإحصاء المعلوم ولم تساعده حواس، فيشقه حصول قضيته.

وبعد ذكره عن حواس ظاهرة، فقد يذكر أيضا حواس أخرى وهي باطنة، وقد ذكرنا ذلك في الباب الثالث. ويصف الغزالي في كتابه «معارج القدس» أنها حواس باطنة أو القوى المدركة الباطنة وهي تحتوي على القوة الوهمية والقوة الخيالية والقوة الذاكرة والحافظة والقوة المتخيلة. وبالضبط أن تسمى بجنود العقل الأساسية. وقال بعض الباحثين مثل الشيخ وهبة زهيلي أن العقل هو مظاهره من هذه القوى التي محلها في الدماغ. فإن العقل لا يستغني عن هذه القوى بأكملها، ولا سيما في تحليل المسائل ما تقتضي إلى التفكير

الغزالي أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت والرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب ولنجوم والصناعات والحرف. انظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٩٣-٩٥، وتحقيق سليمان دنيا، ١٨٩-١٩٢، تهافت الفلاسفة، ٢٣٩-٢٥١.

Abu Hamid al-Ghazali, *The Incoherent*, 166-177, see also in same book with edited by Sabih Ahmad Kamali, 185-196, Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality: with reference to his interpretation of reality and knowledge*, (Malaysia: IUM Press, 2010), Michael E. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of al-Ghazālī and Ibn Rushd", A Dissertation Submitted for the degree of Doctor of Philosophy in University of Michigan 1959, 24-32, Stephen Riker, "Al-Ghazali on Necessary in The Incoherence of the Philosophers" in *The Monist*, vol. 79. No. 3, 1996, 315-324, Ilai Alon, "al-Ghazali on Causality" in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4, October 1980, 397-405, Binyamin Abrahamov, "al-Ghazali's Theory of Causality", in *Journal Stodia Islamica*, (Paris: G.P. Maisonneuve, 1988), 75-98, Lenn Evan Goodman, "Did Al-Ghazali Deny Causality?", in *Studia Islamica*, No. 47, 1978, p. 83-120, Muzaffar Iqbal, *The Making of Islamic Science*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust (IBT), 2009), 256.

والتحليل والمنطق والحفظ والذاكرة والتعليق بين مقترحات ووقائع أو بين قضايا المعينة. ومن خلال هذا العملية، فقد تدفع الإنسان إلى كشف العلوم الجديدة والمهارات النافعة له. ولذلك، كان مفهوم العقل عند العصريين يقف عند الدماغ فقط، ولا هو جوهر لطيف حيث محله في القلب.

والبيان المجوز عن هذه العلاقة أعني بين العقل والحواس لإحصال العلم تقتصر على هذه الصورة⁵⁰¹:



إن أهم التعاون بين العقل والحواس تقتصر على الأمور الحسية والمحسوسة. كانت الحواس تحس نظوم العالم المرتبة، ثم ترسل انتطباعاتها إلى العقل. وأما العقل فهو حاكم يقدم قضية أو حجة أو دليلاً على ما يقبله من المعلومات ثم تحليلها. وإنه أيضاً يلاحظ أنواع الوقائع ثم يعلّق بينها لتكون معلوماً جديداً ومهارة جديدة. وربّما هذا الذي يقصده العطاس عن تفسير العالم وتأويله، وأنهما جزء مهم من العلوم الطبيعية.⁵⁰¹

⁵⁰¹ سيقوم الباحث ببيان أوسع عن ارتباط بين العقل والحواس لإحصاء العلم فيما بعد في مبحث «الإدراك العقلي».

⁵⁰¹ In *The Positive Aspects of Tasawwuf* al-Attas writes: "The relevance obtained between *tafsīr* and *ta`wīl* as valid methods of approach to knowledge and scientific methodology respecting our study and interpretation of the world of nature, and

وكيف تكون هذه العلاقة عندما نقارن بما يقوله الغزالي في «المنقذ» عن خداع الحواس للحصول على حقائق المعلوم. هل هذا حجته لمعارضة العلوم الحسية والعقلية؟ أليس الغزالي يشك جميع العلوم العقلية والحسية. أو هذا من مظاهر تناقض الفكر الغزالي؟. ونحن نحتاج إلى مطالعة دقيقة للحصول على الجواب المقنع لهذه المشكلة. وذكر الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» كما يلي:

«.... فأقبلت يجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشك نفسي فيها، فانتهي بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، وتعرف أنه متحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدرج ذروة ذروة حتى لم يكن له حالة وقوف.... فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية إنها حالتهم إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم، إذ غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم، أحوالا لا توافق هذه المعقولات»^{٥٢}

its significance in our conception on knowledge and education, is to be noted. In the same way that *tafsīr* and *ta`wīl* interpret the Holy Qur`an involving its entire conceptual system, so is the Book of the world of nature to be interpreted by scientific methods emulating those of *tafsīr* and *ta`wīl*, that is to say; the things of the empirical world are to be treated as 'words' as sign and symbols operating in a network of conceptual relations that altogether describe an organic unity reflecting the Holy Qur`an itself. See. S.M.N al-Attas, *Positive Aspects of Tasawwuf*, 7- 8, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 213- 214

^{٥٢} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٦٥-٦٧

يبدو من هذا البيان أنه يشك كل علوم حسية وعقلية. وكما يذكره الباحثون أنه في مرحلة شكوك وهي مرحلة يشك الغزالي كل الأشياء باحثا عن حقيقتها. ومع ذلك، فإنه لا يردّ ولا يدع هذه المعارف بأكملها. وهو لا يزال يتمسك بالعلوم البديهيات وقضاياها اليقينية ولا يحذف معايير المنطق. والدليل على ذلك كان الغزالي لا يقوم بالتمييز بين متسنن ومبتدع إلا بعد استكشاف أسرار مذاهب. وهو قائم بأدلة يقينية وبراهين جليّة.

والتفصيل هذا البيان يدعو ثبوت معرفة «الشك» عند الغزالي. وأن الشك لا يستلزم معارضة كل ما يقبله العقل والحواس من المعلومات. وإن الشك هو الموصل إلى حقائق الأمور، وهو سبيل لمعرفة الأشياء بحقائقها. وذكر في «الميزان»:

«..... إذ الشكوك هو الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والظلال»^{٥٣}

فقد وضح هذا البيان، إن «الشك» ما يقصده الغزالي هو المنهج للحصول على حقائق الأمور. وقد قام الغزالي به ليستكشف أسرار مذاهب وفرق في عصره. ولا يعني أنه يرفض كل معلوم ما حصلته العقل والحواس. ومزيداً إلى هذا، كان الغزالي لا يستخدمه في العقائد الإيمانية مثل وجود الله عزّ وجلّ.^{٥٤} ومن الفهم السقيم

^{٥٣} أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ٤٠٩

⁵⁰⁴ For the more, please read Osman Bakar's article on the title: "The Place of Doubt in Islamic Epistemology: al-Ghazzali's Philosophical Experience" in Osman Bakar, *Tawhid and Science*, 39-60, *The History and Philosophy of Islamic Science*, 39-60

إذ نقارنه باعتدال على شكوك ديكارت، مع أنّهما يتفقان في معنى الشك. والغزالي يستخدمه ليخلصه من سوء التقليد^{٥٥}، والحصول على حقائق الأمور، دون العقائد الإيمانية. وأما ديكارت فيستخدمه لجميع العلوم والمعلومات حتى تفوق في مسألة وجود الإله. ومعناه، أن أساس علمه تابع لمنهج الشك وهو لا يفصله عن إدراك كل أمور. وقال إن الحياة تستلزم الشك كل أمور، لأنه أساس الفكر والتفكير، وبالتفكير كان الشخص موجوداً. ثم يذكر قاعدته «*cogito ergo sum*»^{٥٦} وهذه القاعدة لا تفتح صفحة وجود الإله، ومع أنه يستدعي وجود معرفة حدسية، كانت تقف عند حد عدم وجود الإله. لأن الحدس عنده ليس إلا مجرد حركة ذهنية^{٥٧}. بخلاف الغزالي حيث رأى الحدس هو مرتبة أخرى من مرتبة معرفة عقلية.

^{٥٥} ويقول الغزالي: قد اتفقوا هؤلاء على جواز التقليد عند ضيق الوقت، وعسر الوصول إلى الحكم بالاجتهاد والنظر. انظر: أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ٤٧٧

⁵⁰⁶ Descartes said: "We reject, then, according to this rule, all knowledge that is only probable, and assume as a principle that we should trust only to those truths which are certain, and of which no one can doubt". See. Norman Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy*, (London: Macmillan and Co, 1902), 20-21, John Veitch, *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes*, (New York: Tudor Publishing, tth), "principles of philosophy", 301-332.

⁵⁰⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 175-176 al-Attas writes that one of our problems today is that intuition reduced to sensory observations and logical investigation. "As to intuition, most rationalist, secularist and empirist thinkers and psychologists have reduced it to sensory observations and logical inferences that have long been brooded over by the mind, whose meaning becomes suddenly apprehended, or to latent sensory and emotional build-ups which are released all of a sudden in a burst of apprehension. But this is conjecture on their part, for there is no proof that the sudden flash of apprehension comes from sense experience; moreover, their denial of an intuitive faculty such as the heart, implied in their contention regarding intuition, is also conjectural". S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 116

ولعلّ الباحث أن يشرحه شرحا وافيا، وذلك ليس عند هذا الحد.
ونجد دليلا آخر ما يشير إلى أن الغزالي يستدل بأدلة عقلية
يقينية في مسائل إعتقادية. وهو من كتاب المنقذ. ونقلناه هنا كما
يلي:

«.....وكان معي - من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها
في التفتيش عن صفي العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقيني بالله
تعالى وبالنبوة وباليوم الآخري. وهذه الأصول الثلاثة من الإيمان
كانت قد رسخت في نفسي، بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت
الحصر تفاصيلها.....»^{٥٨}

وأكد هذا البيان على أن الغزالي لا يرفض أدلة عقلية ومعارفها
بته، بل إنما موقفه من الأدلة العقلية تكون أساسا لعقائد إيمانية.
ففي هذا الحد، كان الغزالي يرفع رتبة العقل ويربطه بأمر عقائدية.
ورغم ذلك، كان هذا الموقف لا يقبله كثيرا من المحدثين.^{٥٩}

وملاحظة أخرى ما يهم أن نذكر هنا، إنما «المنقذ» هو
كتاب يقوم به الغزالي طالبا عن العلم اليقيني، وهو الذي ينكشف
فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط
والوهم.^{٥٩} فكل ما يظهر من معارضة ورفض وشكوك من كلماته

^{٥٨} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٠٢

⁵⁰⁹ Fazlur Rahman describe in his work "Islam", how difficult is the position of al-Ghazali between Traditional group who were quite conservative and the Mutakallimun who were less relieved the practical Kalam. See. Fazlur Rahman, *Islam*, translated from "Islam" by Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 132-133

^{٥٩} ونلاحظ هنا مصطلح «اليقين» ما يستخدمه الغزالي في عدة مؤلفاته. إذا اعتمدنا إلى كتاب

لا يعني أنه يردّ هذه العلوم العقلية بأكملها، فإنّما يريد أن يقول إن مرتبة العلوم العالية هي ما لا تحصل عن قوة الحواس والعقل المحض فهي من تعليم الرباني المباشر حيث نقول بعلم اليقين.

ورغم ذلك، كان الغزالي لا يرفض تعاون العقل بالحواس ليحصل على العلم اليقيني، مثل الطبيب الذي قام بجميع معلوماته تدفعه بإنتاج قاعدة جديدة أو مهارة مختلفة حيث تعتبر أكمال وأتقن مما الموجود. ويصف الغزالي في «المعارج» إن هذا العلم يفيض من نور إلهي على من يشاء من عباده.^{١١} فإذن، كان الغزالي يقبل كل العلوم ما تحصل عن طريق الحواس والعقل ولا يعارضها. فإنه يضع نقطة مهمة لمن يشتغل ويتعمّق في دراسة علوم عقلية ونظرية بالحصول على علم اليقين حيث لا يبقى معه ريب ولا وهم، ومع أن ذلك لا يستوي بمن قام في التزكية والرياضة والمجاهدة للحصول إليه، وهو المنهج الصوفي. ورأى الغزالي أن العقل يرتبط بأداة هذا العلم أعني العلم اليقيني، ونشرح ذلك فيما يأتي.

«إحياء علوم الدين» يدخل فيه معنيين. الأول: عدم الشك إذ ميل النفس إلى التصديق بالشيء، وهذا المعنى ما يقوله المتكلمون وأهل النظر. والثاني: وهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل. وهذا ما استخدمه الفقهاء والمتصوفة. ثم يذكر في كتاب «مكاشفة القلوب» أن علم اليقين كان للأنبياء بنبوتهم، وعين اليقين للملائكة لأنهم يعانون الجنة والنار واللوح والقلم والعرش والكرسى فتكون لهم عين اليقين. ويذكر أيضا حامد فهمي زركشي أن اليقين أقسامه ثلاثة، منها: أ) عين اليقين فهو معرفة الشيء ما تحصل عن أمور حسية، ب) علم اليقين فهو معرفة الشيء ما تحصل من قوة العقل المحض، د) حق اليقين فهو المعرفة بالحدس. انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٧-٨٨، مكاشفة القلوب، ١٤٧،

Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept of Causality*, 176

^{١١} وقال في «المعارج»: «يفيد عليه من أنوار العلوم بواسطة الملاء الأعلى ما يشاء من المعقولات مع براهينه». انظر: أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٨

٣. العقل والحدس

قبل الدخول إلى بيان عمّا يتعلّق بهذين مصدرين، فنحتاج إلى تحديدهما على الأيسر. وقد تقدّم تحديد العقل من حيث المعنى والحقيقة في الباب السابق، فعلينا الآن تحديد الحدس وما يقصد به في هذه الرسالة، مع أنّ ذاكرناه قصيرا في مبحث العقل عند الصوفي. وقد تعددت العلماء ما قاموا بالبحث عن هذا المصدر بمصطلحات مختلفة، منهم: الشيخ الرئيس ابن سينا قام بمصطلح الحدس^{٥١٢}، والشيخ الأكبر ابن عربي بعلم الأسرار، والسهروردي المقتول بحكمة الإشراف، وملا صدر بالحكمة المتعالية^{٥١٣}. وأما حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فيستخدم مصطلحات عديدة منها: الحدس والعلم اليقيني والعلم المكاشفة والعلم اللدني والإلهام^{٥١٤}.

يستخدم الغزالي مصطلح العلم اليقيني في كتابه معيار العلم حيث يقصد به هو أن تعرف أنّ الشيء بصفة كذا، مقترنا بالتصديق

^{٥١٢} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٢٠٦، يذكر ابن سينا مصطلحات أخرى غير الحدس، منها: معرفة وملاحظة وإصابة ويقظة وفهم وتحقيق وتحصيل وإقتناص وفتنة.

See. Syamsuddin Arif, "Ibn Sina's Theory of Intuition", a thesis submitted to the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) in partial fulfillment for the M.A. degree, Kuala Lumpur, Malaysia July 1999, 11

^{٥١٣} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، ٢٤٤-٢٤٥، صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية، محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٥٤-٥٥، سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ٧١-١١٢، محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩)، ٥٩-٦٠

Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 52-82, Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and The School of Illumination*, 53

^{٥١٤} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٤٦، المنقذ من الضلال، ٦٤، إحياء علوم الدين، ٩٨، ٨٩٤، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٥١، الرسالة اللدنية، ٣، ٢٨-٣٠.

بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا.^{٥٥} فدّل هذا التعريف على علم محسوس رياضي ويستلزمه استدلال على صحته، ولا يمكن العقل معارضه ونفيه. وأما في كتاب «المنقذ» فعرف الغزالي بأن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم.^{٥٦} فدّل هذا التعريف على أنه علم يستدعي ثبوت صحة شيء ما لا يقبله شك ولا ريب ولا غلط ولا وهم ويستغني عن استدلال بمنهاج معيّن منظم وحسيّ. ولكونه يحضر مباشرة إلى قلب الإنسان، دون إحساس ولا تفكير عميق.

والتعريف الآخر ما يشتمل على هذين التعريفين السابقين مكتوب في كتاب «معارج القدس» بمصطلح الحدس، وهو المصطلح الذي استخدمه ابن سينا في «الشفاء».^{٥٧} عرف الغزالي الحدس بثلاثة تعريفات، منها: (١). الحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط، وقد سمي بالذكاء، (٢) أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة بأن يعلم العلة فيعلم المعلول، (٣) أن يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعة أو قريبا من دفعة.^{٥٨}

^{٥٥} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٢٤٦

^{٥٦} أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٦٤

^{٥٧} حد ابن سينا الحدس فيما يلي: الحدس هو فعل للذهن يستنبطه بذاته الحد الأوسط والذكاء، والتعريف آخر: «واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفوت فيه، فإن المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل استعداد (الذي ذكرناه) أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد حدسا. انظر: الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، ٢٤٤ - ٢٤٥

^{٥٨} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ١٤٢ - ١٤٤

ثم قام الغزالي بتقسيم هذه التعريفات على قسمين. الأول وهذا العلم يحصل بالحدس أعني بلا تعلم ولا تفكر ولا بحث ولا تمرين ولا تحليل، لصفاء النفس التي تستعد قبوله. والثاني: وهذا العلم تارة يحصل بالتعلم والتفكر باستغراق أوقات معينة ومواد معلومة. ويشبهه هذا التقسيم بما قسمه ابن سينا في كتابه «الشفاء»^{٥٩} ثم شاركه ابن عربي في كتابه «الفتوحات»^{٥٩}.

وإن الخصائص ما تدلّ على معنى الحدس الأول من هذا التقسيم مكتوبة بكتاب «إحياء» و«فاتحة العلوم» بمصطلح علم المكاشفة. والبيان عن هذا المصطلح في ذلك الكتاب يدل على خصائص هذا العلم، ومنهج حصوله. وعرف الغزالي علم المكاشفة بالعبرة عن نور يحضر في القلب. وأما منهجه فهو تطهير وتزكية عن كل أوصاف نفسية مذمومة باقتداء الشرع. وأما غايته فهي معرفة الحقيقة بذات الله والكشف عن أمور كثيرة ما يجنب الحواس والعقل.^{٥٩} وإذا لاحظنا هذا التعريف فإنه يدل على نظام علم معين وهو علم المكاشفة، وأما أدواته فهو الذوق الذي خلى عن كل أوصاف

^{٥٩} يذكر ابن عربي نوعين للعلم ما يحصله بلا تعلم الإنسان، الأول هو علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يجدها ولا يقيم على معرفتها دليلاً، كالعلم بجلاوة العسل ومرارة الصبر، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويدوقها وشبهها من حسناتها في أهل الذوق. ولكن ما يقصد ابن عربي بهذا العلم هو علم الأسرار وحاله ليس جسماً مادياً وإنما حاله أشرف. والثاني، علم الأخبار ويدخل فيه الصدق والكذب، إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقول، كإخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كإخبارهم بالجنة وما فيها. فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً هذا شرطه عند العامة. انظر: مكي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٥٤ - ٥٥، قارن بـ الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، ٢٤٥ - ٢٤٦، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،

٩٨، ٨٩٤، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٥١

^{٥٩} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٨

مذمومة بتزكية ومجاهدة. ولكن، إذا اعتقدناه جزءاً من الحدس فهو مصيب. لأن أعلى مرتبة من الحدس هو المكاشفة. وإنها غاية كل علوم.^{٥٢١}

ثم يقول الغزالي إن المكاشفة يشترط على القيام باقتداء الشرع. لأن الحقيقة لا تحصل إلا بالاتباع الشريعة.^{٥٢٢} وهذه القاعدة متصلة بما يفهمه الغزالي لعلوم شرعية، كما قلنا في السابق. وكانت العلوم الشرعية لا تستغني عن العقل. فإذن، كان للعقل سهم خاص لإحصاء علم المكاشفة.

والمصطلح الآخر ما يستخدمه الغزالي لمعنى الحدس الأول هو علم لديني كما يذكره في «الرسالة الدنيّة». فوصف الغزالي أنه أقوى علوم وأحكامها بالتمييز إلى علوم ما تحصل عن التعليم الإنساني.^{٥٢٣} وإنه يحضر بلا واسطة بين النفس والباري حيث وصفه الغزالي في «المعارج» و«مشكاة» و«المنقذ» بالنور. وهو إلهام^{٥٢٤} الذي وهبه الله تعالى لمن يشاء من عباده من أولياء، وبالنبي سمي وحياً. ويقول

^{٥٢١} أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، ٣٩

^{٥٢٢} أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ٢٩ - ٣١، فرائد اللآلي من رسائل الغزالي، ١٣٨ - ١٤٠، «روضة الطالبين وعمدة السالكين» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ١١١ - ١١٢، فاتحة العلوم، ٤١

^{٥٢٣} يذكر الغزالي أسباب حصول هذا العلم اللدني، منها ثلاثة: (١) تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها، (٢) الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، (٣) التفكير فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف يفتح عليها أبواب الربح. وهنا، كان الغزالي يفتح معنا جديداً لعلم لديني مثل معنى حدس في مرتبة أدنى. انظر: أبو حامد الغزالي، الرسالة الدنيّة، ٣، ٢٨ - ٣٠، ٣٧، «الرسالة الدنيّة» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٢٥٢ - ٢٥٣

^{٥٢٤} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٩٤، الرسالة الدنيّة، ٢٨

الغزالي إنه يحصل بالتعليم الرباني^{٥٠}، لا اكتساب بالمنهج المنطقي. إنما هو كالضوء من سراج الغيب حضر في قلب سليم صاف لطيف. وإذا لاحظنا بكل دقة، أن الحدس لمعنى الأول يدعو ثبوت القلب في إحصائه. وكان العلم اللدني يستلزم وجود أداة وموضع ما خلى من أوصاف مذمومة. لأن حقيقته لا تحلّ ولا تتمكن في موضع غير صاف. وإذا قلنا إن محل العلم هو القلب، فكان يستلزم صفائه من رذائل التي تمنع من وصول هذا العلم. فهنا، كان القلب يقف موقفين أساسيين. الأول كموضع يضع فيه أنواع العلوم، والثاني كأداة تحصل بها هذا العلم. ولكن أهم الشيء منه، أن التزكية لا يستغني عن العقل في فهم أحكام شرعية وتأديتها. فلذلك، كان دور العقل في هذا المستوى فقد لفهم أحكام شرعية وتطبيقها حسنا. وبعبارة أخرى أن العقل يحاول أن يحفظ أداة هذا العلم ومعدنه صافيا، حتى يتمكن هذا العلم اللدني في قلب البشر.

وأما معنى الحدس الثاني أي الأدنى، فهو يحصل بالتعلم والنظر والتفكير والتأمل لفترة معينة. ولم يشرح الغزالي أوصاف لأهل هذا العلم بالضبط. قد يحصله الشخص المتعمق في دراسة شيء معين، وقد يحصله الشخص المتعمق في مهارة معينة. وغير ذلك، كان المقياس يقيس من يحصل هذا الحدس لم تحدد بالوضوح. ربما كونه من جزء الحدس، كان مقداره ووصفه ومقياسه لا يعلم بالدقيق، إلا إشارة عامة.

^{٥٠} أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، ٢٣، ٢٦

بخصوص علاقة العقل بالحدس لنوع الثاني أو الأدنى كانت نطاقها لا تنحصر على أحكام شرعية، وإنما تتصل بالتفكر والتفهم والتأمل والإحاطة بعلوم معيّنة. وعلّق الغزالي أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم بشر، وهذا يتفاوت على «الكم» و«الكيف». وأما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر حدسا للحدود الوسطى. وأما الكيف فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصرا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان: فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة، ومنهم له فطنة إلى حد ما ويستمتع بفكره، ومنهم من هو أثقب من ذلك وله إصابة في المعقولات. وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلت وربما كثرت. فكما أننا نجد جانب النقصان ينتهي إلى حدّ يكون منعدم الحدس، فأيقن أن جانب الزيادة يمكن أن ينتهي إلى حد يستغني في أكثر أحواله عن التعلم والتفكر، فيحصل له العلوم دفعة، ويحصل معه الوسائط والدلائل.^{٥٦}

ومع ذلك، يرى الغزالي أن يكون الشخص مؤيدا لشدة صفاء النفس، وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية حتى يستحق الوقوف على الحدس في كل الشيء، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال، إما دفعة وإما قريبا من دفعة. فأظل هو ميسرا في تعلم مختلف العلوم حتى يستحق أن يأخذ أمورا رئيسية منها. وهذا، لأن الله تعالى قد

غزر في قلبه السليم معرفة حدسية.^{٥٧} وفي جملة الكلام، أنه قد يستحق مفاتيح لكل نوع من العلوم والمعلومات المتعددة. فإذا قام بعقله على ادراك المعلومات حيث يدفعه صفاء نفسه وقلبه، فيتوفق فهما على الأيسر. فإن التعاون بين العقل والقلب قد يدفع إلى حصول معارف متعددة، ومعرفة حدسية.

للحصول على الفهم الأيسر، نقدم هنا جدولاً ما يتعلق بذلك

البيان:



في هذا الجدول، مع الرغم أنه لا يحصل على الصورة العامة لبيان عند حقيقة علم المكاشفة، فقد نستطيع به أن نفهم علاقة العقل بالحدس وما يتولد بهما من العلوم. فوظيفة العقل في هذا الجدول هو أن يكون وسيلة لفهم جميع الأشياء بما في ذلك ليساعد القلب في حصول علم المكاشفة. ومع ذلك، لا يمكن أن نجبر العقل ليكون وسيلة لعلم المكاشفة، إلا أن يكون ذلك لعلوم تحتها. فالعقل إذن فقط يساعد القلب للحصول على هذا العلم عن طريق المجاهدة، كما يجري ذلك في فهم أحكام شرعية.

^{٥٧} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ١٤٣ - ١٤٤

وهذا يناسب ما قال عنه القرآن في سورة العنكبوت «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».^{٥٢٨} فكلمة «جاهدوا» المستعملة هنا تفيد استفراغ الوسع لمقاتلة هوى النفس.^{٥٢٩} فقد زاد الماوردي وفخر الدين الرازي بيان هذه الكلمة بأنه يشمل أيضا إطاعة الله تعالى.^{٥٣٠} فهذان شيئين هما مقاتلة هوى النفس. وإن إطاعة الله لا تكون إلا بفهم أحكام شرعية والقيام بها. وهذا واضح من خلال فهم كلمة «فينا» التي تدل على أن هذه المجاهدة لا تعمل إلا لأجل التعبد إلى الله تعالى. فأساس إطاعة الله تعال هو الإخلاص بما هو من أمور شرعية. فهذا الذي يريد الغزالي وغيره من الصوفيين تقريبا بكلمة «المجاهدة».^{٥٣١}

فالكلمة التالية هي «لنهدينهم سبلنا» تشيرنا إلى أن الله تعالى سيهدي سبله التي ليست واحدة وإنما متعددة. وهذا يعني لما قام الشخص على طاعة الله والوقوف على ما نواهيه فيفتح الله سبحانه عليه كثيرا من هداية، خاصة في شيء مما لا يفهمه من قبل. هذا البيان يناسب ما قال القشيري (٤٦٥ هـ) كما يلي:

«...الذين زَيَّنوا ظواهرهم بالمجاهدات حسنت سرائرهم بالمجاهدات. الذين شغلوا ظواهرهم بالوظائف أوصلنا إلى سرائرهم اللطائف. الذين قاسوا فينا التعب من حيث الصلوات جازيناهم بالطرب من حيث

^{٥٢٨} القرآن الكريم، سورة العنكبوت (٢٩): ٦٩
^{٥٢٩} محمد الأمين ابن عبد الله الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابيع علوم القرآن، تحقيق: هشيم محمد علي ابن حسين مهدي، (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١)، ٤٨ ٢٢
^{٥٣٠} أبو حسن علي الماوردي، تفسير الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد الله المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، ٢٩٤، فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٧٧ ٢٥
^{٥٣١} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٧٨١-١٧٩٠

المواصلات...»^{٥٣٢}

من قول القشيري هذا، فيظهر لنا، أن من قام بإطاعة الله في جميع النواحي إما في الجوارح والبواطن سيفتح الله تعالى له أسرار هذه العالم وأمورا غيبية. مقارنة لما قام به الغزالي في السابق، هذه الحالة هي التي تسمى الحصول على علم المكاشفة، لأنَّ الشخص يتمثل إلى درجة المحسنين ما تدل على المعية والقربة نحو الله تعالى.^{٥٣٣} وهذا الذي يراد به آخر هذه الآية «وإن الله لمع المحسنين».

وأما العقل القائم بأنواع المحسوسات فيدفع أيضا إلى حصول الحدس على معنى الأدنى. وقال الغزالي في «المعارج» فالحدس يحصل بالتفكر والتعقل العميق، بل قد يأتي أيضا لمن تبحر في علم معين مع اختلاف حصوله بين أشخاص الأناسي حيث كان عند بعض كثير وعند بعض آخر قليل منه. لكن الغزالي أكد بأن الغالب هو أن يحصل عليه الذين يتبحرون فيه.^{٥٣٤} فهذا البيان يشير إلى أن موضوعات المعلوم لواسعة جدا حتى لا يمكن حصرها بما كان هو مكتوب. وفي بعض الموضوعات التي لم يكتب عليها بالمصنفات قد تشمل على الحدس.^{٥٣٥}

^{٥٣٢} عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، ١٠٦ ٣

^{٥٣٣} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٧٧ ٢٥

^{٥٣٤} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ١٤٣

^{٥٣٥} وبهذا البيان فقد حقق الغزالي أن العلم لا يقتصر على ما كتب من النصوص، وإنما يحتوي على الأشياء ما لم يطبع ولم يكتب في صفحات معينة. ومن وظيفة الإنسان أن يكشفها حيث أن الله قد فتحت لهم أبواب العلم في سائر الكائنات.

لنيل البيان الشامل عن هذا الموضوع، يمكننا من أن نبين حديث الرسول الذي نقله الغزالي في كتبه «إحياء» و«المنقذ» و«الرسالة»:

«...مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَزَّهُ اللهُ تَعَالَى عَلِمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ...»^{٥٣٦}

كتب الكلاباذي في كتابه «بجر الفوائد» بياناً عن هذا الحديث: أولاً، هم الذين يطبقون العلم بالعمل نور الله تعالى قلوبهم، فبهذا النور يفتح أسرار الغيبية، ويعلمه ما لم يعلم، ويؤكد ما تيقن به. وسمي بالإلهام الذي - وقال ابن عربي - خاصة بالأولياء.^{٥٣٧} ثانياً، هم الذين يعملون ما علموا نتيجة تعلمهم، يفتح الله تعالى عليه علماً ما لم يعلموا من قبل.^{٥٣٨} هذا البيان يشيرنا إلى علامة أخرى حيث إن استفادة العقل لكسب العلم يدفع إلى نيل الحدس. وأن من قام باستقامة مهارة ما أو أعمال معينة سيحصل له درجة الحدس.

ويذكر أيضاً العطاس في هذا المجال، إن الحدس قد يحصله الشخص لمن يستعد قبوله، وهو بقيام العقل لقبول أنواع التجريبات والتمرينات حتى يستحق أن يفسر المعلومات. وإن الحدس عند هذه الرتبة أعني على أساس العقل والحسيات كان ينحصر على أمور جزئية منتزعة. وأما الحدس الذي يحتوي على أمور شاملة متكاملة فقد

^{٥٣٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٥، المنقذ من الضلال، ١١٣، الرسالة اللدنية، ٣٧، أبو بكر ابن يعقوب الكلاباذي، بجر الفوائد: المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ١٠٠، أبو نعيم أحمد الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩)، ١٥٠.

^{٥٣٧} محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ٥٤.

^{٥٣٨} أبو بكر ابن يعقوب الكلاباذي، بجر فوائد، ١٠٠ - ١٠٢.

جاء إلى الأنبياء والصالحين. فإنهم يعد أنفسهم بالتزكية والمجاهدة والتجربة والقيام على نظام التفكير المنطقي والترقية لقوة باطنة حيث تتعلق بقدرة الإدراك نحو حقائق الأشياء.⁵³⁹ وبعبارة أخرى، فإن العطاس يرى أن الحدس لا يحصله فقد بالتركيز على العادات والأعمال الصوفية نحو العزلة والرياضة والمجاهدة وما أشبه ذلك، وإنما يحيط لمن يتعمق في دراسة نظام ما، والقيام بترقية قوة عقله ومهارة معينة، حتى وصل إلى هذا الحدس على مستوى البسيط.

وعند ذلك، تبين لنا بأن منهج الغزالي في الحدس قد تقع فيه فاعلية العقل. فالعقل الذي - عند بعض - يظن لا محل له في علم المكاشفة أصبح ركنا رئيسا فيه. فالعقل يتعلق به، مع أنه يستعمله الناس غالبا في المحسوسات والمنطق فليس بمشكلة. ومع ذلك،

⁵³⁹ The original texts: "With regard to intuition, and at the normal level of human consciousness, the higher levels to which great men science and learning attain, in the moments of their decisive discoveries of laws and principles that govern the world of nature, are levels commensurate with the training, discipline, and development of their powers of reasoning and experiential capacities, and with the specific problems that confront them to which reason and experience are unable to give coherent meaning. The arrival at the meaning is through intuition, for it is intuition that synthesizes what reason and experience each sees separately without being able to combine into a coherent whole. Intuition comes to a man when he is prepared for it; when his reason and experience are trained and disciplined to receive and to interpret it. But whereas the levels of intuition to which rational and empirical methods might lead refer only to specific aspects of the nature of reality, and not to the whole of it, the levels of intuition at the higher levels of human consciousness to which prophets and saints attain give direct insight into the nature of reality as a whole. The prophet and the saints also require preparation to receive and to be able to interpret it; and their preparation does not consist only of the training, discipline, and development of their powers of reasoning and their capacities for sense experience, but also the training, discipline, and the development of their inner selves and the faculties of self concerned with the apprehension of truth-reality". S.M.N al-Attas, *Prolegomena*, 120-121, *A Commentary on Hujjat al-Siddiq*, 464, *Islam and Philosophy of Science*, 37-38

ينبغي أيضا أن يقال هنا بأن نتيجة العلوم العقلية لن تستوي بعلم
المكاشفة. مبنيا على هذا، يمكن أن نعلق ما قال محمد إقبال عن
تعليقه للغزالي في نسبة العلاقة بين العقل والحدس. يرى إقبال بأن
الغزالي قد فشل أن يجد علاقة أساسية بين العقل والحدس حيث أنه
ذهب إلى أن العقل مقصور في استنباط الشيء بالحق لكونه محدودا
بالمسافة والوقت. هذا يتأثر في قصور العقل على حصول معرفة الله.
وقال إقبال، إنما هذا لا يتولد إلا ممن لا يفهم بالتام عن حقيقة
حركة العقل. وعند إقبال، فلا يغيب شيء عن العقل، فهو يعرف
كل الأشياء ما يغيب عنه بنور الله تعالى.^{٥٤} فهذه هي علاقة العقل
بالحدس على وجه الحقيقي.

وإذا كانت القراءة تعتمد على كتاب «المنقذ» حيث يرى إقبال
أن قوة العقل عند الغزالي لا تحصل إلى معرفة الله فكأنه مصيب إلى
غاية.^{٥٥} لكن لا بد من أن نفهم أيضا بأن الغزالي يذكر في أول كتابه
بأن مطلبه فيه علم بحقائق الأمور ما لا يقبله شك ولا ريب. نعم،
أن فاعلية العقل تقدر على كشف الشيء ما يقصر عليه الحواس،
فقد بينه الغزالي واضحا في كتاب «مشكاة». ومع ذلك، النظر بأن

⁵⁴⁰ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited and annotated by M. Saeed Sheikh with a new introduction by Javed Majeed, (California: Stanford University, 2012), 4-5

^{٥٤} يذكر الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: «وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا عن جميع المعضلات. وقال في «مشكاة الأنوار»: «ولا يبعد أيها المكلف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لم يبعد كون العقل طورا وراء التمييز..... فلا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك....». انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٩١، مشكاة الأنوار، ١٦٦ - ١٦٧، «مشكاة الأنوار» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٣٠٤

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice*, 44,

العقل يمكن له الحصول على معرفة الله عز وجل على وجه الحقيقي فهو يستحق بالمراجعة. هذا لأن معرفة الله تختلف بمعرفة ما فطره من مخلوقاته. وفي عديد من مؤلفاته، مثل «الإحياء»، «والمقصد»، «والمعارج»، «والأربعين»، أكد الغزالي بأن الله عز وجل لا يشبه بشيء ولن يشبهه أي شيء.^{٥٢} ومعنى ذلك بأن وجوده وصفاته وذاته لا تشبه مخلوقاته. فهذا يشير إلى أن معرفة الله عز وجل تختلف بمعرفة مخلوقاته. مبنياً على هذا أراد الغزالي أن يخبرنا قصور قوة العقل - في قدر محدود معين - على معرفة الله تعالى. وإذا أراد العبد أن يعرف ربه، فيفتح له باباً آخر فهو الحدس^{٥٣}، مع قصور قدرة مخلوق.^{٥٤}

ولكن المقال بأن معرفة رب عز وجل لا يمكن حصوله

^{٥٢} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠٦، المقصد الأسنى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: مطبعة الصحابة، ١٩٩٩)، ٣٢، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: فضله أحمد شمادي، (بيروت: دار المشرق، د.س)، ٤٦، مقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، (سفروس: الحفان والجابي، ١٩٨٧)، ٤٨، كتاب أصول الأربعين في أصول الدين، تحقيق: عبد الله عبد الحميد عرواني، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣)، ١٨، معارج القدس، ١٦٧

Abu Hamid al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God: al-Maqaḍ al-Asnā fī Sharh Asmā` Allāh al-Husnā*, translated with notes by David B. Burrell dan Nazih Daher, (Cambridge: Islamic Text Society, 2007), 34,

^{٥٣} يقول الغزالي إن معرفة الباري يتقصر منهجها على ثلاثة: الأول: بمعرفة أسمائه وصفاته، الثاني بالبراهين العقلية والثالث بالعرفان العلمي. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ١١٨ - ١٥٥، المنقذ من الضلال، ١٠٢، الاقتصاد في الاعتقاد، ٣٩ - ٧٠.

^{٥٤} ويقول الغزالي: فإن قلت فماذا نهاية معرفة العارفين بالله تعالى؟ فنقول: نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة. ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه، وأنه لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة البرهانية - كما ذكرناه فقد عرفوه أي بلغوا منتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته. انظر: أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ٣٨ وانظر ما حققه فضله شمادي، ٥٤، وأما بسام عبد الوهاب الجابي، ٥٤، ويقول في مشكاة: ليس كل سرين يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلي. انظر: أبو حامد الغزال، مشكاة الأنوار، ١١٦ - ١١٧، وقال في فاتحة العلوم: «لا يعرف الله إلا الله». انظر: فاتحة العلوم، ٤١

Abu Hamid al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 42,

عند الغزالي، فهو حق باطل.^{٥٥} ولأنه يقول «بالمقصد» أن العبد يحصل معرفة الله عزّ وجلّ بأسمائه الحسنى وبصفاته العظمى.^{٥٦} والبيان عن وحدانية الله يشمل على أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له ولا جزء له ولا مقدار له فهو غير قابل للإنقسام إلى أجزاء، وليس مكوّنا من أجزاء^{٥٧}، وما لا كمية له لا نتصور انقسامه، والله تعالى لا نظير ولا شبيه له في رتبته، ولا ندّا له ولا مثيل له أو لا شريك له. وهكذا ما يقول المتكلمون كثيرا في مناقشاتهم.

ثم، إن المقال بأن الغزالي لا يرى علاقة متينة بين العقل والحدس فهو أحق بالمراجعة. وعلة ذلك، بما ذكرنا في السابق، إنما الغزالي يرى علاقة واثقة بين العقل والحدس، بل إنّ قوة العقل تدفع إلى علم المكاشفة. وحصوله بالتعليم الإنساني والتفكير الدقيق عما يعلمه. وعند هذا المجال، فكان أصاب إقبال في وصف أن العقل يتجلى إلى كشف شيء ما غاب عنه أو ما تقتصر قوته عنه. ومع

⁵⁴⁵ For the more, please see. Fadlou Shehadi, *Al-Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Analysis of Some of the Problem Raised by Ghazali's view of God as Utterly Unique and Unknowable*, (Leiden: E.J. Brill, 1964).

^{٥٦} يذكر الغزالي في المقصد: لمعرفة الله سبحانه وتعالى سبيلان: أحدهما قصير والآخر مسدود، أما القصير فهو ذكر الأسماء والصفات، وطريق تشبيه بما عرفناه من أنفسنا. وأما سبيل الثاني المسدود هو أن ينظر العبد أن تحصل له لغير الله تعالى تلك الحقيقة. وهذا هو سبيل المعرفة المحققة لا غير، وهو مسدود قطعاً إلى الله تعالى وتقدس. انظر: أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ٣٦-٣٧، وانظر ما حققه فضله شمادي، ٥١-٥٣، وأما بسام عبد الوهاب الجابي، ٥٢-٥٣، ويقول في «مشكاة»: أن معرفة الله تعرف بمخلوقاته. مشكاة الأنوار، ١٥٥، «مشكاة الأنوار» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ٣٠٠.

Abu Hamid al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 39-40, *The Niche of Lights: Misykāt al-Anwār: A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by David Buchman*, (USA: Brigham Young University Press, 1998), 28

^{٥٧} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ١٦٧، إحياء علوم الدين، ١٠٦، الاقتصاد في الاعتقاد،

ذلك، كان معنى غير المحسوس يعود إلى قوة العقل البسيط ما تقتصر قوته على إحصائه، وليس ذلك يعود إلى معرفة الله. وهذا يوافق بما يقوله هنري بير جسون أن الحدس رتبته فوربته قوة العقل.^{٥٤٨}

والبيان عن علاقة العقل بالحدس نجد كذلك عند كتاب «المقصد الأسنى»، حيث يذكر فيه أن المعرفة الحدسية تفتح باباً لقوة العقل لتمحيصها. قال الغزالي:

«.....فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُظْهَرَ فِي طُورِ الْوَلَايَةِ مَا يُفْضِي الْعَقْلَ بِاسْتِحَالَتِهِ نَعْمَ، يَجُوزُ أَنْ يُظْهَرَ مَا يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَنْهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُدْرِكُهُ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ مِثَالَهُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكْشِفَ الْوَلِيَّ بِأَنْ فَلَانَا سِيمُوتْ عَدَا وَلَا يَدْرِكُ ذَلِكَ بِبِضَاعَةِ الْعَقْلِ بَلْ يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَنْهُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكْشِفَ بِأَنْ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَدَا سَيَخْلُقُ مِثْلَ نَفْسِهِ فَإِنْ ذَلِكَ يَحْيِلُهُ الْعَقْلَ لَا أَنَّهُ يَقْصُرُ عَنْهُ.....وَمَنْ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ مَا أَحَالَهُ الْعَقْلُ وَيَبِينُ مَا لَا يَبِينُهُ الْعَقْلُ فَهُوَ أَخْسَ مِنْ أَنْ يُخَاطَبَ فَلْيَتْرَكَ وَجْهَهُ.....»^{٥٤٩}

يذكر الغزالي عند هذا البيان أن العقل تقتصر قوة على إحصاء علم اللدني، ويستحيل عليه إدراك العقل. وعلى سبيل المثال معرفة عن أخبار شيء مقابل، فيقصر عليه إدراكه، والقوانين المنطقية لا تفتح أسرار أخبار قابلة. ورغم ذلك، كان العقل يقوم بالتحكيم على أي نوع من معلومات حدسية. والمعارف الضرورية تدعو العقل

⁵⁴⁸ Henri Bergson, *Creative Evolution*, translated by Artur Mitchell, (USA: Random House, 1994), 391

^{٥٤٩} انظر: أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ١٣١-١٣٢، وانظر ما حققه فضله شمادي، ١٧١-١٧٢، وأما بسام عبد الوهاب الحجابي، ١٥٦،

Abu Hamid al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 157

بالحكم عليها. ولا يعني هذا يضيق معنى الكشف وما يليق به.^{٥٥}
فإنما الحفظ عن وهميات وخيالات باطلة.^{٥٦}

ثم نقدم هنا بعض سؤال، أليس المعرفة ما تحصل من مشاهدة لا تقيسها فحول العقل. فلم الآن كان العقل حاكما لمعرفة صحتها. نعم، أن المعارف ما تحصل عن إجراء المشاهدة لا تقبل قوانين المنطق. وقال الغزالي إنما العقل لأجل التطبيق بما ذهب إليه الشريعة، وإن خالفها، فقد تستحق على الرفض. ووصى الغزالي بكتاب «إحياء» إن هذه المعارف إذا رفعت إلى مستوى أكثر مما كان، فتؤدي إلى سقوط منفعة كلام الله وحديث النبي.^{٥٧} مع أن معرفتهما يستلزم وجود العقل، وأن الشرع يتبين بالعقل. فهذا موقف العقل من المعارف الحدسية اللدنية، وإن قيامه باعتماد على كلام الله وحديث نبيه.

ودلّ هذا البيان على أن الغزالي يريد أن يضع قوة العقل والحدس في موضعهما. وإن المعارف العقلية لا يمكن انفصالها من الإنسان، لأنه يحتاجها لتدبير حياته حيث يدعو ثبوت قوة العقل على التفكير والتأمل والتمحيص والاستدلال وهلمّ جرا. وبالحدس يدفع الإنسان إلى أن يصل معرفة تامة لا ريب فيها ولا شك في صحتها.

^{٥٥} وقال في المنقذ: «فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيع رحمة الله تعالى الواسعة. انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ٦٨

Abuh Hamid al-Ghazali, *Deliverance from Error: Freedom and Fulfillment*, translated from *al-Munqidh min al-Dhalal* by Richard J. McCarthy, (Boston: American University of Beirut, 1980), 5, W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice*, 25

^{٥٦} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤٦

^{٥٧} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤٧

وعَلَّق العَطَّاسُ أنَّ العَقْلَ والحَدْسَ يَرْتَبِطَانِ وَلَا يَتَعَارِضَانِ.^{٥٥٣} فَلَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّمَا العَقْلَ والحَدْسَ يَتَعَارِضَانِ وَلَا يَرْتَبِطَانِ. وَكَمَا ذَكَرْنَا فِي السَّابِقِ أَنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي جَوْهَرٍ وَاحِدٍ حَيْثُ قَالَ إِقْبَالٌ إِنَّ إِرتِبَاتَهُمَا يَفْتَحُ العُلُومَ والمَعَارِفَ وَالتَّجْدِيدَ.^{٥٥٤} فَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يُقَالَ مَتَعَارِضَانِ.

وَلَيْسَ هَذَا المَوْقِفُ مِنْ أَمْرِ يَسِيرٍ فَهَمَّهُ، لِأَسِيْمَا بَيْنَ تَنَاقُضِ مَذْهَبٍ عَقْلِيَّةٍ وَمَذْهَبٍ حَدْسِيَّةٍ. وَفِي حِينٍ اعْتَبَرَ الغَزَالِيَّ بِأَنَّهُ يَحْمِلُ الأَفْكَارَ الصُّوفِيَّةَ وَمَسْلَكَهَ إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ عَقْلَانِيَّيْنِ، ثُمَّ يَرْفُضُ مَا لَا يَقْبَلُهُ العَقْلَ بِالتَّطْبِيقِ إِلَى الشَّرِيعَةِ.^{٥٥٥} وَفِي حِينٍ آخَرَ اتُّهِمَ بِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَحْمِلُ العَادَاتَ الصُّوفِيَّةَ وَتَرْفَعُهَا فَوْقَ طَاقَةِ العَقْلِ، حَيْثُ يَرْفُضُهُ العُلُومَ النُّظْرِيَّةَ. مَعَ أَنَّهُ يَسْعَى أَنْ يَضَعَ كِلَا مِنَ العَقْلِ والحَدْسِ فِي مَوْضِعِهِمَا عَلَى مَا كَانَ. فَلَا يَغْلُو لِأَيِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثُمَّ يَنْفِي وَيَرْفُضُ

⁵⁵³ Al-Attas writes, "As regards 'sound reason', we mean to understand reason not simply in the sense restricted to sensational elements; to that mental faculty that systematizes and interprets the fact of sensible experience in logical order, or that renders intelligible and manageable to the understanding the data of sensible experience, or that performs the abstraction of fact and sensible data and their relationships, and orders them in a law-giving operation that renders the world of nature understandable. Indeed, to be sure, reason is all this, but we maintain further that it is one of the aspects of the intellect and function in conformity with it, not in opposition to it; and the intellect is a spiritual organ of cognition we call the heart, which is the seat of intuition. In this way and through the immediacy of the intellect we have connected reason with intuition". See. Al-Attas, *Prolegomena*, 119

⁵⁵⁴ "Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. Both are in need of each other for mutual rejuvenation". See. Sir Muhammad Iqbal, *Reconstruction*, 2

^{٥٥٥} ومثال ذلك. انظر: عبد الكريم العثمان السامي، الفيلسوف الغزالي، ١٠١ - ١٠٥، قارن بـ عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، (د.م: دار الوفاء، ٢٠٠٠).

نحو الآخر. مستشهدا على ذلك قوله في «الاتحاد» عند الصوفي، حيث أن الباحثين يرون كثيرا بأنه يرفضه بأكمله. نقل الباحثون عن هذه القضية ما كتبه من بيان موقفه من الاتحاد بكتاب «المقصد»:

«.....الاتحاد، فذلك أيضا أظهر بطلانا، لأن قول القائل: أن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزه الرب، سبحانه وتعالى، عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات. ونقول قولاً مطلقاً: إن قول القائل: إن شيئاً صار شيئاً آخر، محال على الإطلاق. لأننا نقول: إذ عقل زيد وحده وعمرو وحده، ثم قيل: إن زيداً صار عمرواً واتحد به، فلا يخلو عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين، أو كلاهما معدومين، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً، أو بالعكس. ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة. فإن كانا موجودين، فلم يصر عين أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منها موجود. وإنما الغاية أن يتحد مكانهما، وذلك لا يوجب الاتحاد. وإن كان معدومين، فما اتحدا، بل عدما، ولعل الحادث شيء ثالث. وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً، فلا اتحاد، إذ لا يتحد موجود بمعدوم. فالإتحاد بين شيئين مطلقاً محال.....»^{٥٥٦}

وفي هذا البيان، نرى أنه ينتقد قضية الاتحاد حيث رآه غامضاً. لأنه، على سبيل الحقيقة لا يمكن جمع بين شيئين مختلفين في موضع واحد دون غياب شيء آخر. ولا سيما يقع ذلك عند ذات الله تعالى. ومع ذلك، كان هذا البيان لا يقف عند هذا الحد، وإنما يترتب بعده موقفه الحقيقي لهذه القضية. وحينما نقف عند هذا الحد فكأنه الغزالي يرفض ما رآه الصوفيون عن قضية الاتحاد، ولا

^{٥٥٦} أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ١٢٧ - ١٢٨

اختيا سواه.^{٥٧} بخلاف ذلك، وإن قام الباحثون بمطالعة صفحات ما بعد هذا البيان سيجد موقفا حقيقيا له.

والبيان الشامل والكامل عنه يدل على أنه لا يردّ ولا يرفض قضية الاتحاد ما رآه الصوفيون. وقال إن قضية الاتحاد ما رآه الصوفيون يلزمه العلم به محقق. فإنّ الصوفيين يستخدمون الاستعارة كثيرا في إلقاء أغراضهم. مثل قول أبو يزيد البسطامي: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو» يلزمه التأويل. فكان معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهوها فلا يبقى فيه شيء غير الله، ولا يكون له همّة سوى الله سبحانه وتعالى. وإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله، حتى صار مستغرقا به، ويصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقا. وفرق بين قولنا: كأنه هو، وبين قولنا هو هو لكن قد يعبر بقولنا هو هو عين قولنا: كأنه هو. وهذه الكلمات كلها لا تقصد ظاهرها، وإنما تحتاج إلى تأويل كظاهر القول: أنا الحق.^{٥٨}

وأنّ المشكلة، كانت هذه شطحات تنتشر بين العوام ولا يفتح لهم مراده الحقيقي ولا يطلبه إلى من برع في هذا المجال. ولذا تعددت مفاهيم منحرفة ما تصدر عن هذه الأقوال ومنه أيضا من قضية معينة لمثل قضية الاتحاد. وعند هذا، يقول الغزالي أن من قصرت بصيرته في عناية هذه شطحات فلا يبقى شيء له إلا الاحتراز عن

^{٥٧} يذكر الغزالي ستة أنواع «الاتحاد». الأول: الاتحاد الكيفية، والثاني الاتحاد المشبهة، والثالث الاتحاد الكمية والرابع: اتحاد الجنس أو المجنسة، والخامس: الاتحاد المشكلة أو اتحاد النوع، والسادس: الاتحاد الأطراف أو مطابقة. انظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٣٤٣
^{٥٨} أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ١٢٩

كل نوع منها. وإنما حكمة ولها أهل، فلا يعطى الحكمة إلا لأهلها.^{٥٥٩}
ولهذا يقول الغزالي: ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله
العقل، فهو أخس من أن يخاطب، فليترك وجهه.^{٥٦٠}

ويتضح هنا، بيد الغزالي يذكر أن أشرف العلوم وأعلها هو ما
يحصل بقوة الحدس كما ذكره في «المنقذ»، فإنه لا يقصد أن يرفض
جميع علوم غيره ومصادرها، بل قد يفتح الغزالي قوة العقل باختبار
عمّا يحصله الحدس. وعند هذا، كان د. إيلتون ترويبلوود يقدم
بعض شروط لاختبار صلاحية هذه المعرفة. منها: الأول) الوقوف
على حسن أخلاق الباحث، وعلّة ذلك أن هذا العلم رتبته عالياً
وكان المعيار لاختبار على صحته فهو حسن الخلق.^{٥٦١} الثاني: أوصافه
عقلية ومنطقية. لأن ليس للإنسان شيئاً أكثر من قوة عقله حيث
تقوم على تمحيصه. والثالث: براعة الباحث في نظام هذا العلم. هل
الشخص أتقن في ذلك العلم أو دونه. لأن الحدس يحصل لمن يتعمق
بدراسة شيء معلوم أو مهارة معينة.^{٥٦٢}

^{٥٥٩} ويذكر الغزالي في كتاب إحياء: ومن وضع الحكمة في غير أهلها فقد جهل، ومن منعها أهلها
فقد ظلم، إن للحكمة حقاً وإن لها أهلاً، فأعط كل ذي حق حقه. انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم
الدين، ٤٧

^{٥٦٠} أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، ١٣٢

⁵⁶¹ D. Elton Trueblood writes: "As we reach the higher levels of science we find that our dependence of personal trustworthiness becomes more important than in the elementary branches, for the simple reason that the number who can follow their alleged results critically is small. Since dependence on men is so great and so pervasive of our experience, we need to learn all that we can about what it is that makes men trustworthy guides to their fellows". See David Elton Trueblood, *The Philosophy of Religion*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1957), 72

⁵⁶² David Elton Trueblood, *The Philosophy*, 72-74

ونلاحظ تلك الشروط أن لها إصابتها في الحدس لمعنى الثاني أو الأدنى حيث ذهب إليه ديكرت. ولكن إذا قمنا بحدس لمعنى العليا حيث يدعو إلى التزكية والرياضة والمجاهدة كانت الشروط لا تستحق أن تقبل. لأن معيار هذا الحدس ليس إلا الشريعة. وأن هذا الحدس لا يخص لبراعة شخص عن علم معين أو دونه. وهو من عند الله عزّ وجلّ. وأما التخلق بأخلاق محمودة فنقبله بالاطلاق. لأن من بين علامة تزكية النفس هي التخلق بأخلاق محمودة. وعند هذا المجال كان العقل يقوم بالتمييز بين أوصاف وأفعال محمودة ومذمومة. إذن، فلا نرفض درو العقل في كل مجال وحتى عند المعارف الحدسية.

د. الإدراك العقلي

إن العقل الذي هو مصدر العلم يتعلق بمصادر العلوم دونه ويرتبط بموضوعات معلوم. وتعانه بمصادر العلم يتركز على إحصاء البيانات والمعلومات الذي يفيد لنفسه. إعتماً على ما ذكرنا في السابق، فإن للعقل عملية مجذوبة للحصول على العلم. والبيان عن هذه العملية يدخل فيه نوعين أساسيين، هما عملية نفسية وعملية منطقيّة. ونحن نشرح هنا على وجه الاختصار.

١. عملية نفسية (Psychological process)

لما كان العقل يستعد لأخذ صورة معلوم ما عنده، فالوسيلة الأولى لهذا العمل هو الحواس الظاهرة، حيث تدرك بها جميع الموجودات. فالحواس الظاهرة تأخذ صورة معلوم خارجها فقط لا

أكثر. وعلى سبيل المثال في صورة الكوب، كانت الحواس تقف عند حد أحواله الخارجية، نحو أشكاله منها: كروي، وبيضاويّ ومربّع وكبير وصغير وملوّن وغير ذلك. تأخذ قوة بصيرة هذه الحقائق والبيانات ثم نقلتها إلى الحواس الباطنة. ولما وصلت هذه الصورة إليها، كانت لا تقتصر على أحوالها الظاهرة فقط، مثل أشكال وألوان وما ينوب عنها. فإنما تأخذ الحواس الباطنة خصائصها العامّة وبعض تعاريفها مثل: أن الكوب آلة الشرب، وآلة لأخذ الماء وغيره. فإذن، كانت الحواس الظاهرة تدرك صورة المعلوم بأنواعها، فأما الحواس الباطنة فتحاول أن تأخذ خصائص ومعارف من صورة ظاهرة ما تقبلها ثم أتمّها بمعاني ومعلومات أخرى.

كان الحس المشترك هو أول قوّة ما تأخذ صورة معلوم، ثم توجّهها إلى قوة خيالية. فإن وظيفته الأولى هي جمع البيانات الجزئية المكتسبة من الحواس الظاهرة. ثم يوضح هذه البيانات مما تدركها حواس أخرى. مثل صورة الحلاوة الحمراء. فقوة البصر تدرك بلونها دون غيره، والذوق يدرك طعمها دون غيره. وأن الحس المشترك يجمع بين هاتين قوتين بأكملها. فهو يقصر زمن الإدراك ما يقصده الشخص لشيء معين.^{٥٦٣} مؤكداً على هذا يقول أبو حامد في «المقاصد» و«المعارج»:

«...إذا أبصر شخصاً أو سمع كلاماً، أدرك المبصر شخصاً واحداً وأدرك المسموع كلاماً واحداً وما في العين عنده شخصان أعني شبحين في

^{٥٦٣} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٤، عبد الكريم الثعمان، الدراسات النفسية، ٢٩٦-٣٠٠، محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية، ١٧٣

العينين وكلامين في الأذنين، فعلم يقينا أن محل الإدراك أمر وراء العينين والأذنين، فالقوة المدركة لهما قوة واحدة اجتمعت عندها الصورتان- أعني الشبحين في العينين على اتفاهما- والمدركان- أعني المبصر والمسموع على اختلافهما، فتلك القوة مجمع المتماثلات والمختلفات...»^{٥٦٤}

بيّن الغزالي بهذا البيان أن الحس المشترك هو يجمع البيانات ما أخذتها قوة البصر والسمع. فإن البصر يقتصر على أخذ ألوان وأشكال ومقياس ومسافة ولا أكثر، وأما السمع يقتصر على أخذ صوت من معلوم ورنينه. وهذان حسان لم يصل إلى كمال الحقائق والبيانات إلا إذا ساعدا هما حس مشترك. فإن دوره لمهم للإدراك أنواع حسيات ومعلومات، رغم كان لم يصل إلى تمام المعنى.

وبعد أن وصلت الصورة إلى الحس المشترك، فإنها موجهة إلى الخيال الذي كان وظيفته الأساسية حفظ الصورة، خصوصا بعد انتهاء عملية الحس وغياب صورة معلوم. كما أن قوة خيالية تتعاون مع الحس المشترك في التفريق بين غرض وغيره من الأغراض، أو يربط بين الأغراض بشكل بسيط. لذا، قال الغزالي إن الشخص الذي يقوم بقوة حس مشترك وبقوة خيالية قادر على تعيين رائحة شيء من هذا وليس ذلك، أو تعيين أن هذا الغرض له رائحة خاصة كذا ولم يكن غيره.^{٥٦٥}

بجانب أخذ الصورة لأغراض معينة، فالحواس الباطنة أو قوة

^{٥٦٤} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٣٥٦، معارج القدس، ٦٤

^{٥٦٥} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥

مدركة باطنة تكشف عن معنى ما تضمنها صورة معلوم وسميت تلك القوة هي الوهمية. فإنّ الوهميّة تحاول أن تكشف معنى من صورة شيء لغرض معين، وتمنع عن إحساس وجود شيء ما لا يمكن خياله أو رسمه في الخيالية. وعند ابن سينا إن هذه القوة تكشف عن معان جزئية بالنظر إلى جميع نواحي المعلوم ويقف بها الإلهام الموهوب من رحمة الله، حتى تقدر على أخذ المعنى وتجبر بالحركة من حواس ظاهرة.^{٥٦٦} كما جرى ذلك على الغنم والشعلب في مثال سابق.

وفي قضية العلم، كان العقل يستخدمها لأخذ بعض القضايا النافعة له. ولكن، يقول ابن سينا والغزالي أن العقل لا يقبل كل ما توجه إليه قوة وهمية.^{٥٦٧} وسبب ذلك، أن البيانات ما أخذتها قوة وهمية تحتاج إلى النظر والتمحيص لتحقيق صحتها. ومثل الغزالي عنها برجل سليم حيث يجتنب عن جبل ساطع لأنه يشبه ثعباناً، لسبب أنه يرى صورة ثعبان ولونه يمثل ذلك الجبل^{٥٦٨}، مع أن حقيقته الجبل. من هنا تتضح أهمية علم المنطق لحفظ الفكر عن الخطأ في وضع القضية أو أخذ النتائج.^{٥٦٩}

وبعد أن تكشف قوة الوهم معان ما تصدر عن صورة معلوم، فتوجه تلك المعاني إلى القوة الحافظة. فوظيفة هذه القوة

^{٥٦٦} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، ١٧٧ - ١٧٩
^{٥٦٧} الشيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، ١٧٩، أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٧٦، عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ٣٠٣، محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية، ١٣٤

^{٥٦٨} محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية، ١٧٥
^{٥٦٩} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٣، معيار العلم، ٥٩ - ٦٠، مشكاة الأنوار، ١٢٧

هي مجرد حفظ المعنى ورعايته دون صورته. وأما ذكر هذه المعاني وصورتها فبقوة ذاكرة.^{٥٧٠} فإن الذاكرة هي نتيجة تعاون بين قوة وهمية وقوة خيالية. فالصورة ما تحفظها قوة خيالية يمكن ذكرها بقوة ذاكرة، كما تكون جميع معان ما تحفظها قوة حافظة تذكرها قوة ذاكرة. ولكن، يختلف بين ذكر الصورة وذكر المعنى، وفي ذكر الصورة كان العقل يدعو حس المشترك لإظهار صورة ما تحفظها قوة خيالية. وأما في المعنى فكان العقل يدفع قوة الوهم لذكره من قوة حافظة.^{٥٧١} وهذه العملية كلها تعمل قوة ذاكرة حافظة.

وفي مجال المعرفة، كانت هذه القوة تحفظ معان مكتسبة من حس مشترك ثم تحاول إظهارها فيما بعد بقوة خيالية. وقوة حافظة تساعد قوة خيالية لتحليل بين البيانات والمعلومات ما تقبلها الشخص. فإنها تُيسر معرفة شيء معين بمساعدة بيانات مكتسبة لفترة سابقة. فبذلك، صار الحس المشترك يدرك المحسوس أيسرا كما تكون قوة الوهم تدرك المعاني وصورها بلا عسير.

وبعد إتمام البيانات من هذه الحواس الأربعة، كانت القوة المتخيلة تأخذ جميع بياناتها لتحصل منه قضية معينة واثقة أو معلومات صادقة. فإن المتخيلة تكسب آراء معينة ما تصدر عن قوة أخرى غيرها. وإنها تتفوق فوق جميع القوى لإدراك المعنى والصورة. وأخبرنا الغزالي «بروضة الطالبين» أنها أشرف القوى،

^{٥٧٠} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٥

^{٥٧١} محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ١٣٥-١٣٧، ١٧٦، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ١٨٣-١٩٤، عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية، ٣٠٧-٣١٢.

لأنها تأخذ من الخيال في حال دون حال.^{٥٧٢} وهي تقوم على التقويم بالترتيب والدفاع على مهارة جديدة. فهذا دليل على أنها تقبل وتكمل كل بيانات قبلها.

وعلى سبيل الإيجاز، فإن المتخيّلة لها وظيفتان: الأولى، حين تتوجه بقوة العقل النظري فإن وظيفتها إظهار صورة شيء ما تحسها حواس وتحفظها قوة خيالية. وكما تكون ذكر معان جزئية محسوسة. ثم تقوم بجمع هذه البيانات وترتيبها وتحليلها حتى أصبحت معلومة جديدة أو قضية معينة وتحصل منها قضية أخرى.^{٥٧٣} وقد يقوم الإنسان بهذه القوة على التقسيم والتفريق نحو الأمور المعينة وهي مجذوبة. فلذا سميت هذه القوة بقوة مفكرة أي التي تفكر أمور كثيرة.

وأما الوظيفة الثانية، فالمتخيّلة تربط معلومات بقوة العقل العملية. فإنها توجه بيانات ومعلومات إلى جميع أركان الجسم والحواس التي هي آلة الحركة والأفعال.^{٥٧٤} وفي هذه المدة كانت القوة المتخيّلة تتعاون بقوة العقل النظري في توجيهه عن كل معلومات ما تقبلها إلى قوة العقل العملية. ولا تستفيد هذه المعلومات لها إلا إذا قامت بها قوة إرادة ما تصدر من القلب.^{٥٧٥} فإذن، كان القلب

^{٥٧٢} أبو حامد الغزالي، فرائد اللآلي من رسائل الغزالي، ١٧٠، «روضة الطالبين وعمدة السالكين» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ١٢٥، روضة الطالبين، تحقيق: محمد نجيت، (بيروت: دار النهضة الحديثة، د.س)، ٦٣

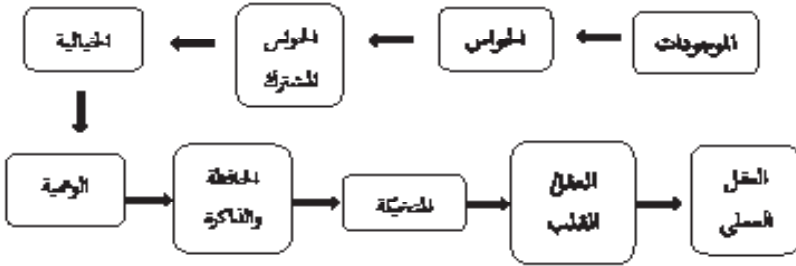
^{٥٧٣} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٦

^{٥٧٤} أبو حامد الغزالي، معارج القدس، ٦٦

^{٥٧٥} أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٨٨٠

مقرّر جميع حركة الأفعال وسكونها. وأما القوة المتخيلة فهي توصل معلومات ما تمت تمحيصها بإدارة قوة العقل. وقد تحقق بهذا البيان صلاحية بنية العقل ما أقامها الغزالي في السابق.

ولمّا قبلت القوة العملية معلومات معينة ثم تدفعها إلى أفعال وأعمال، كانت تدفع أيضا إلى مهارة معينة حيث قيمتها متفاوتة حسب قدرة قوة النفس والجسم. وهي لا يمكن إجبارها بل تفتح أبواب تدريبات وتجربات مع مراعاة زمان ما تحتاجها.^{٥٧٦} فإنها أيضا تتعلق ببعض أمور، منها: (١) حاجة العقل العملي إلى زمن معين لتفسير ما نقله عن عقل نظري، (٢) قدرة العقل العملي على تفسير ما رآه عن العقل النظري. (٣) تفاوت قوّة العقل والحواس بين سائر الناس. ولهذا كانت قيمة الخبرة ومدة التدريب تؤدي إلى جودة المهارة معيّنة. والصورة الموجزة عن هذه العملية كما يلي:



إذن، إدراك الإنسان عن حقيقة الشيء مبدؤه من حواس ظاهرة لتأخذ أنواع الصور والمعاني، ثم تنتقلها إلى حواس باطنة

^{٥٧٦} ويقول في كتابه: «فاعلم أن النفوس النواطق متفاوتة والبصائر مختلفة والقوى بصاحب النفوس والتصوير بحسب البصائر. انظر: أبو حامد الغزالي، المعارف العقلية، تحقيق: عبد الكريم العثمان، (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣)، ٩٦»

منها حس مشترك وقوة وهمية ثم تحفظها في قوة خيالية وحافظة. ومن هاتين قوتين تحاول قوة الذاكرة على ذكر تلك الصور والمعاني حين تحتاجها قوة أخرى، منها قوة متخيّلة. وفي هذه القوة المتخيّلة كانت البيانات تتركب ببيانات أخرى ثم توجّهها إلى قوة العقل العملية حيث أنّها مبدأ كل حركة الجسم والمهارات المتنوعة. وبهذا البيان، لعلّ ما يقصده الغزالي بالعلم يستوجب العمل به، وأن العمل يستلزم العلم. فقد صحّ قوله «العلم بلا عمل جنون والعلم بلا علم لا يكون».^{٥٧٧}

٢. عملية منطقية (Logical process)

حين تحسّ حواس ظاهرة صورة معلوم ثم تأخذها حواس باطنة فقد وقعت في هذه المدة عملية التجريد. وإن التجريد مجرّد التفريق بين الصور والمعنى من موضوع المعلوم. وفي علم المنطق، فسمي هذه العملية بالتجريد، حيث يقصد به انتزاع الصفات العامة التي يشترك فيها أمثلة مختلفة متشابهة ثم تكون صورة عامة لأفراد تلك الأمثلة المتشابهة.^{٥٧٨} وبالتجريد، حصلت حواس باطنية معان مجرّدة حيث أنها تدل على صفات جزئية أساسية من صورة معلوم. فتكون تلك المعاني محفوظة ومجموعة بمعاني أخرى لتكون معنا عاما أو قضية معينة.

^{٥٧٧} أبو حامد الغزالي، أيها الولد، ١٠٨

^{٥٧٨} سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ٢٨٣،

إن المعاني الجزئية أو المعاني العامة لا بد من اختبارها لتكون محكّمة. لأن قضية شيء تتعلق بمعانيها، ومن هذه القضية تستنتج منها نتيجة عامة.^{٥٧٩} وإنما المعاني الجزئية لا يكاد تحتاج إلى تمحيص صحتها، وكونها بسيطة معروفة. وعلى سبيل المثال لفظ «العالم» ما يدل على هذا الكون أو هذه الدنيا. ولفظ «الحادث» ما يدل على الجديد، ولفظ «القديم» ما يدل على الثبات والأبدية. فإذا قمنا بجمع هذه الألفاظ فأصبح «العالم قديم» أو «العالم حادث» فيتطرق إليه التصديق والتكذيب. فإن لفظ المفرد يفيد علما بسيطا فسمي تصوّراً، وإن الألفاظ المركبة تفيد علما مركبا، فيحتاج إلى الاستدلال والبرهان، فسمي تصديقا.^{٥٨٠}

ومهما كان التصوّر هو بسيطا، فإن الغزالي يقسّمه إلى قسمين: الأول، «الأولي» حيث أنه لا يحتاج إلى الكشف عن معناه، لأنه معلوم بالضرورة، مثل إدراك معنى قلم، وكتاب، وغيره. الثاني، «المطلوب» وهو ما يحتاج إلى تفصيل وتفسير لكشف مراده، مثل العبارة أن الأرض كرويّة. ويطلب هذا المعنى بالحد.^{٥٨١} وحيث ما يكون ذلك في التصديق فإنه يتكون على الأولي والمطلوب. فالأولي من التصديق هو إدراك حكم ما بسهولة دون عناء وتفكير عميق، مثل أن الأسد حيوان مفترس. والثاني وهو المطلوب إدراك حكم بعد روية

^{٥٧٩} يذكر الغزالي على صيغة الاستفهام: فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب. انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٧، المقصد الأسنى ٩، وانظر أيضا ما حققه فضله أحمد شماده، ١٥-١٨

^{٥٨٠} أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٢، معيار العلم، ٦٧، المستصفى من علم الأصول، ١٦

^{٥٨١} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٧

وإعمال الفكر مثل بعض الأجسام موصل جيد للحرارة وبعضها رديء. وسمى المنطقيون الأوَّليِّ بالبدهي وهو من المعاني الواضحة، وأما المطلوب سمي بالنظري وهو من المعاني الغامضة حيث يطلب بالحد والبرهان.^{٥٨٢}

ويقول الغزالي في التعريف، إنه يطلب معنى مفرد.^{٥٨٣} لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات.^{٥٨٤} مثل معرفة لفظ «العالم» و«الحادث» تتقدم عن معرفة ألفاظ مركبة نحو «العالم حادث». لا يحصل الشخص معرفة قضية شيء أو مراد من ألفاظ مركبة إلا إذا قام بمعرفة معنى المفرد منها. فلهذا يبدأ الباحثون في أعماله العلمية بالحد والتعريف.

يذكر الغزالي في كتابه «المستصفى» قوانين الحد كما يذكره في «المعيار» و«المقاصد» و«المحك النظر» و«المعارف العقلية». وتلك القوانين منها: القانون الأول: أن الحد إنما يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات، ولا يكون جواباً عن كل سؤال، بل عن بعضه. وأدواته: «هل» فيطلب بهذه الصيغة أمران: إما أصل الوجود، أو يطلب حال الموجود ووصفه. ثم «ما» يطلب به ثلاثة أمور: الأول أن يطلب به شرح اللفظ، والثاني: أن يطلب لفظ محرر جامع مانع، والثالث أن

^{٥٨٢} عبد الرحمن حنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٣)، ٤٤٧ - ٤٤٩،

^{٥٨٣} لمعرفة معنى عن قانون الحد فيستلزم معرفة أنواع الوجود أو مراتبه. ويكتب الغزالي مراتب أخرى ما لا يذكره في كتاب «فيصل التفرقة»، ونذكر هنا أن مراتب الوجود أربع، منها: وجود الأعيان، ووجود الأذهان، ووجود اللفظ، ووجود الشيء. انظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٧٥

^{٥٨٤} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٧

يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته. والثالث: هو «لم» ما يطلب به سؤال عن العلة. والرابع هو «أي» يطلب به تمييز ما عرف جملة عمّا اختلط به. وأما مطلب «كيف وأين ومتى» وسائر صيغ السؤال، فداخل في مطلب «هل» إذ المطلوب به صفة الوجود.^{٥٨٥}

القانون الثاني، أن الحد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية. والقانون الثالث، ليحصل إلى حد حقيقي، يلزمه السير على بعض الوظائف التالي: (١) أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، (٢) أن تذكر جميع ذاتياته، (٣) اجتناب عن تكرار العرض، مثل أن يوجد الجنس القريب والجنس البعيد فلا يصح عرضهما معاً، (٤) أن يحتز من الألفاظ الغربية الوحشية والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة. والقانون الرابع، أن الحد لا يحصل بالبرهان^{٥٨٦}، لأن إذا قلنا في حد الخمر: إنه شراب مسكر، فلا يحتاج إلى بيان عن خطوات الإسكار ولا إلى عبارات البرهان. لأنه حين أتى ببرهان لتحديد معناه، فيحتاج إلى الحد الأوسط حيث أن الحد الأوسط يحتاج إلى أمور أخرى وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية.

^{٥٨٥} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٨-٣٠، معيار العلم، ٢٤٧-٢٤٩، ٢٧٣-٢٨٠، مقاصد الفلاسفة، ٥٥-٥٦، محك النظر، ١٣٤-١٤٤، المعارف العقلية، ٢٤-٢٦، قارن بـ الشيخ الرئيس ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ١٢.

^{٥٨٦} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢٠-٢٦، ويقول أيضاً ابن سينا، « لا يمكن إكتساب الحد بالبرهان، لأنه لا بد حينئذ من حد الأوسط مساوي للطرفين، لأن الحد والمحدود متساويان. وكذلك الأوسط لا يخلو، إما أن يكون حداً آخر أو يكون رسماً أو خاصة. وأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت، فإن اكتسابه بحد ثالث، فالأمر ذهب إلى غير نهاية، وإن اكتسابه بحد الأول، فذلك دور. وإن إكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد؟، على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تامان». انظر: الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ١١٢-١١٣.

لو وقعت هذه الحالة، فإننا نبنى الاستدلال دون الحد.^{٥٨٧} لذلك، حين عُرف معنى الإسكار فلا نحتاج إلى حد الأوسط ولا سيما البرهان.

بعد إدراك المعنى بالحدّ، فقام العقل بقضية معينة ما تكون منها حجة. فالحجة هي قول شارح لإثبات الشيء أو لمعارضته. وقال الغزالي فهي تشمل على الثلاثة، منها: القياس، والاستقراء والتمثيل.^{٥٨٨} فالقياس هو بيان المعاني المفردة، ووجوه دلالة الألفاظ عليها، أو هو عبارة ما تعتمد عليها بعض القضايا وتدعو دلالة الألفاظ عليها. وهي أربعة أنواع، منها: قياس حملي وقياس شرط متصل وقياس شرط منفصل قياس خلف.^{٥٨٩} وأما الاستقراء فهو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، أو هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات، حكمت على ذلك الكلي به، مثل قاعدة النحو أن الفاعل كله مرفوع، وقد تقدم قبل ذلك أمثلة كثيرة ما تدلّ على صحّة القاعدة. والاستقراء يحتوي على التام وغير التام.^{٥٩٠}

^{٥٨٧} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢٥٧

^{٥٨٨} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٣١، مقاصد الفلاسفة، ١٥

^{٥٨٩} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٣١ - ١٥٩، مقاصد الفلاسفة، ٣٨ - ٤٢، قارن بـ أبو نصر الفارابي، المنطق، ٨٢٤ - ٨٧، ٣، ٩٧، الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ٦٩ - ٩١، عيون الحكمة، ٥ - ١٠، عبد الرحمن حنكبة الميداني، ضوابط المعرفة، ٢٢٧ - ٢٨٧.

^{٥٩٠} الاستقراء التام هو الذي يتم فيه استيعاب جميع جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث، بالنظر والدراسة العلمية وفق المستوى الذي يتطلبه البحث العلمي. والاستقراء الناقص، هو الذي تدرس فيه بعض جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث. انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٧٨، قارن بـ أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: مجيد فخري، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ٢٤ - ٢٥، الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ٩٣، عيون الحكمة، ٥ - ١٠، يوسف محمود، المنطق الصوري: التصورات والتصديقات، (الدوحة: دار الحكمة، ١٩٩٤)، ٢٢٢ - ٢٢٧، عبد الرحمن حنكبة الميداني، ضوابط المعرفة، ١٩٣ - ١٩٩.

وأما التمثيل فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى معينة.^{٥٩١} أو أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، وفينقل حكمه إلى جزئي آخر بشابهه بوجه ما، وهو الذي تسمية الفقهاء قياسا والمتكلمون برد الغائب إلى الشاهد.^{٥٩٢}

والفرق الأساسي بين القياس والاستقراء والتمثيل هو أن القياس دائما يبدأ من العام وينتهي إلى الجزء، وأما الاستقراء فعكس القياس حيث بدأ من الجزئيات وينتهي إلى العام. وأما التمثيل فيبحث عن وجه التسوية بين شيئين لأخذ الحكم منه. فإن كل هذه الحجج الثلاثة استخدمت قضايا معينة حتى تحصل منها نتيجة. واتفق الغزالي والفارابي وابن سينا بأن هذه الحجج الثلاثة تعتمد على صحة المقدمات التي تبنيتها.^{٥٩٣}

وذكر الغزالي في «المعيار» و«المقاصد» بأن المقدمات أو القضايا لا تقل عددها عن اثنين، فهما: اليقينية وماعاد اليقينية. فالمقدمات اليقينية أربعة أصناف: الأولية، والمحسوسة، والمجربات، التجريبيات، والقضايا التي عُرفت لا بنفسها بل بوسط. وأما ماعاد اليقينية فهي نوعان: فالأول نوع يصلح للظنيات الفقهية، منها: مشهورات، ومقبولة ومظنونات. والثاني نوع ما لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة وهي: المشبهات:

^{٥٩١} الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة، ٩٣.

^{٥٩٢} أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٦٠.

^{٥٩٣} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٤٥، أبو نصر الفارابي، المنطق، ١٣٥/١، الشيخ

الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ١٢٥ - ١٢٧.

وأقسامها ثلاثة: الوهميات الصرفة، وما يشبهه المذنونات، والأغاليط الواقعة.^{٥٩٤}

وهنا يتضح لنا أن مسير العقل في تصرّف شيء إلى أن يكون علماً أو معلومة تترتب على أمور شتى طويلة. منها لحصول على المعنى ما يراد بموضوع معلوم ثم تكون منه مقدمات معينة. فاليحذر العقل عن أنواع مقدّمة أو قضية ما تكون عنده ليحصل بها نتيجة بالغة واثقة. ولهذا وصّى الغزالي لأن يتعلم علم المنطق حيث يبحث عن قوانين لإثبات قضية أو مقدّمة ما توجه إلى الصدق، ويحفظ من وقوع الخطأ في الفكر.^{٥٩٥} ويقول في «المستصفى» إنه مقدّمة العلوم النظرية حيث يدل على أهميته بين سائر العلوم. ثم مثله أن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر وأتمه.^{٥٩٦} وهذا دليل على أنه حريص على مراعاة صحة الشيء والعلم.

إذن، فقد اتضح بأن مسير العقل في التصرّف بشيء حتى يصبح علماً، كان طويلاً ودقيقاً. وأولها معرفة المعنى ثم القضايا منه. فيلزم العقل الحذر في تعيين القضايا حتى يكون الاستنباط حكماً. فلا ريب بأن يحثّ الغزالي على تقديم علم المنطق على غيره من العلوم، لأن المنطق يحفظ عملية التفكير عن الخطأ في

^{٥٩٤} يذكر الغزالي في كتاب المقاصد جملة المقدمات أخرى، منها: المشهورات والمقبولات والمسلمات والمشبهات والمدنونات والمتخيلات والوهميات. انظر أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ١٨٦ - ٢٠١، قارن بمقاصد الفلاسفة، ٤٧ - ٥٢، الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ٩٧ - ١٠١.

^{٥٩٥} الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة، ٤٤، أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ٥٩، مقاصد الفلاسفة، ١٥، يوسف محمود، المنطق السوري، ٩.

^{٥٩٦} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢، ٥٩٠.

تعيين الحكم، أو الاستنباط أو القضايا، مستندا على القواعد
المخصوصة.^{٥٩٧} ويسميه الغزالي «مقدمة العلوم» ليؤكد أهميته. ومثل
الغزالي في هيئة المجتهد القائم باجتهد شيء، وقال في «المستصفى»
المجتهد مصيب إذا استوفى النظر وأتمّه.^{٥٩٨} فهذا دليل على أن الغزالي
حريص على صحة الحقيقة ومراعاتها.

الخاتمة

انطلاقاً من هذه المناقشة فيتضح لنا أن مفهوم العلم الذي عرفه
الغزالي يرتبط ببنية العقل كما ذكرناها في السابق. فإن العلم يستلزم
النفس الناطقة مطمئنة، وقال العلم هو تصور النفس الناطقة مطمئنة
حقائق الأشياء. فالنفس الناطقة هي مبدأ حركة الإنسان للحصول على
العلم، ولا يمكن انفصاله. فهي تدرك أنواع صور الموجودات. وكان
الغزالي لا يقتصر معنى الموجود على الحس والمحسوسات، وإنما يحتوي على
معدوم عنه. ولهذا كان العقل يحتوي بين ما يظهر على الحواس وما يغيب
عنها.

وقد قال الغزالي أن العقل هو منبع العلم ومطلعه، فإنه مرتبط
بمصادر أخرى كالوحي والحواس والحدس. وهذه العلاقة تدلّ على أن
نظرية المعرفة عند الغزالي لم يفصل بين ما يقبلها الحواس وما لم تقبلها،
كما لا يرفض العقل نحو مصادر أخرى. وإنما يرى كلها توحيداً وهو من
خاصة نظريته. ولذلك يقول الغزالي في تصنيف العلوم أن العلوم العقلية

^{٥٩٧} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٣١٧

^{٥٩٨} أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٥٩٠

تتعلق بعلوم شرعية، وكما تكون علوم شرعية لها علاقتها بالعلوم العقلية. ويدل هذا البيان على أن إدراك العلوم الكونية والطبيعية لا تقتصر على علم المنطق والحساب والفيزيا وما ينوب عنه، فإنما يحتوي على الأحكام الشرعية والعقائد الإيمانية.

وأما الحدس، فلم يراه الغزالي متعارضاً للعقل أو رافض كل مصادر أخرى، مثل الحواس والعقل. وبقتصر الجملة، فإنما يكون الحدس بقيام العقل نحو أحكام شرعية وتأديتها في كثير من الأعمال. وهذه الجملة تدل على أن آلة علم المكاشفة تكون غاية لجميع أنواع آلات علوم غيرها فهي أشرف. وبعبارة أخرى كان الغزالي يريد أن يقول إن لكل أدوات العلم لها موضوعاتها، ولا نستطيع أن نقوم بها في موضوع غير خاصتها، كما لا يكون الموضوع صالحاً لمصدر معين. ولكن تلك المصادر تتحد بعضها على بعض. وكان هذا البيان يغيب عند كثير الباحثين لما طالعوا كتب الغزالي مثل كتاب المنقذ والإحياء. ثم يتهم الغزالي بأنه يرفض علوم عقلية وأدواتها.

إن البيان عن كيفية إدراك العقل العلم كان دليلاً على أن الغزالي لا يرفض قوة العقل بأجملها. فالتعريف وقوانينه والإستدلال بالقياس والاستقراء والتمثيل نوع من محاولة العقل للحصول على العلم. والعملية العلمية المنطقية تكون حجة لموقف الغزالي نحو العقل. وتلك العملية تحاول أن ينظم بينما يعلمه عقل نظري وعقل عملي حيث يرى الغزالي أن العلم يوجب العمل به. ووصى الغزالي بفاتحة العلوم: «شبه العالم الذي لا يعمل بعلمه بالحمار وهو أشدّ الحيوانات حمقاً».

الباب الخامس الخاتمة

(١) نتائج البحث

من نتيجة هذا البحث أن الإمام الغزالي لا يرفض العقل، ولا ينفي بأهميته، بل إنما حاول أن يضع قوة العقل في موضعه المناسب. إن العقل من أداة رئيسية للإنسان للحصول على العلوم والمعلومات. ويرى الغزالي أن محاولة فهم العقل من محاولة فهم العلم. وإضافة إلى ذلك، وأن فهمه متعلق بنظريات أخرى. مثل نظرية الإله، ونظرية الإنسان، ونظرية الأخلاق، ونظرية الوجود، ومن أهمها نظرية العلم. ولهذا السبب، أصبح هذا البحث مهما، ولا سيما في قضية نظرية المعرفة.

تسمى نظرة الغزالي نحو العقل تليقا ما تتكون من علم الكلام والفلسفة والتصوف مع اعتماد على ما يوافق القرآن الكريم. ويتأكد ذلك من خلال تعريفه عن العقل الذي يشبه تعريفه الحارث المحاسبي، والإمام الأشعري، والفارابي وابن سينا. ذكر الغزالي في كتابه «معيار العلم» العديد من تعريفات العقل ما تتكون من الجماهير والمتكلمين والفلاسفة. وأما في كتابه «إحياء علوم الدين»، فقسم الغزالي معنى العقل إلى أربعة أقسام، وهذه المعاني قد يتشابه بعضها بالمعاني التي وجدناها في كتابه «معيار». وجعل الغزالي هذه التعريفات استنباطا حيث تشابه مع ابن القيم، وهو بين العقل المطبوع والمكتسب. العقل المطبوع هو العقل الذي ذكره الحارث المحاسبي فهو الغريزة، وفي مصطلح الفلاسفة يسمى

بالمهيولاني. بينما العقل المكتسب هو العقل الذي يتناسب حضوره بتطور العلوم في شخص ما.

ولفهم معنى العقل وحقيقته وأدواته، فحاول الباحث ملاحظة بنية العقل التي بناه الغزالي. وفي جملة الأمر، أن هذه البنية قد يطلق عليه أساس لفهم مفهوم العقل عند الغزالي. وإنما النقطة المهمة من تلك البنية هي البيان عن حقيقة العقل. فإنَّ العصريين الذين يحددون العقل في الأشياء المادية، فقد أخطئوا فهمهم لأنَّ العقل حقيقته لطيفة دون مادية. وقال الغزالي أن جوهره مع القلب. وأما كلمة الدماغ التي هي تعتبر شبيهة بالعقل، فليست على المعنى الحقيقي، وكما أشار ابن القيم إنه مجرد فرع من فروع القلب. ومن المعروف أن الدماغ هو موضع يسكن فيه قوة العقل، مثل: القوة الخيالية والقوة الوهمية والقوة الحافظة والذاكرة والقوة المتخيلة. ولكن يرى الغزالي أنه ليس العقل على معنى حقيقي، فإنَّها قوّة لتساعد حركة العقل. وبقصر الجملة، إن ماهية العقل وجوهره مع القلب.

ثم، وضح الغزالي العديد من مصطلحات ذات صلة بالعقل، مثل: النفس والقلب والروح التي هي أساس الإنسان. هذه المصطلحات الأربعة يمكن أن توحد معانيها إلى معنى واحد، يعني: اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان. وتتعلق هذه المصطلحات بعضها ببعض حيث تدلّ على شرف الإنسان. وحاول الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» أن يشرح العلاقة بين هذه المصطلحات. مع ذلك يرتكز بيانه في ثلاثة مصطلحات، هي القلب والعقل والنفس. وأما بيانه عن الروح وعلاقتها

بمصطلحات أخرى وعلى وجه الخصوص بالعقل، فقد وردت في كتابه «المشكاة». بشكل عام، للروح مجال واسع وهي تنتشر في جميع جسم الإنسان بدون أي استثناء. إذا تركت الروح الجسد، فلا حركة للجسد. وإن علاقتها بالقلب والعقل هي كأداة لمعرفة الأشياء. وبينما علاقتها بالنفس فهي كقوة للتحرك.

هناك بيان يجلب الاهتمام أكثر ألا وهو العلاقة بين العقل والنفس والقلب في ضوء المملكة. يشبه هذا البيان برأي الفارابي في كتابه «المدينة الفاضلة» عن الدولة أو المملكة. ولكن الغزالي يستخدم هذا التمثيل ليدل على شرف الإنسان. ومثل الغزالي القلب كالملك، والعقل كوزيره والنفس كجنود يريدون سيطرة المملكة في بعض الأحيان. ومنصبه العقل عالية ومهمّة في تنظيم حركة الجسم واستقراره. ويكون العقل موصّلاً جيداً بين القلب والنفس، إضافة إلى أنه كطالب المعلومات بمساعدة الحواس الخمسة.

في ضوء نظرية العطاس، فالنظرية التي شرحها الغزالي عن العقل وعلاقته بمصطلحات أخرى، فهي مثل نظريات في رؤية الإسلام للوجود التي ترتبط بعضها مع بعض. وإلى هذه الناحية، فقد حقّق الغزالي في بناء بنية العقل. فإنه لا يقتصر على ربط العقل بالأشياء المادية، بل يشمل على ما وراء الطبيعة. وغير ذلك، يتعلق أيضاً بجوانب أخلاق ربوبية وخاصة بأخلاق بشرية. ونرى من هنا أن بنية العقل الذي بناه الغزالي شامل ومتكامل. ومن ثم، فقد رفض هذا البيان التهمة التي أشارت إلى الغزالي بأنه لم يضع أهمية للعقل.

للنظر أبعد إلى بنية العقل، فربطه الباحث بنظرية العلم عند الغزالي. ذكر إن العلم هو محاولة أخذ العقل صورة معلوم للحصول على العلم، حيث قال الغزالي: «تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها». وقد تمثل هذا التعريف بوجود العلاقة المتينة بين العقل والعلم. فإن العقل الذي اصطلحه الفلاسفة ومنه الغزالي بالنفس الناطقة قد تستحق أن تأخذ الصورة والمعنى من المعلوم والمحسوس. ولما وصلت الصورة والمعنى إليها فتربط بالألفاظ والكلمات والتعريفات. وهي تتحرك وتجمع تلك الصور والمعاني بحقائق غيرها حتى تتولد منها علما جديدا، أو معلومة متنوعة. وبهذا، كان العلم لا يمكن أن يفصله من العقل، حيث يدل به على وجود العلاقة بين العقل والعلم. ولذا، يقول الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» أن علاقة العقل بالعلم كعلاقة قوة البصر بالعين أو الشجرة بثمرتها أو الشمس بضوءها.

ومما أدق من ذلك، أن هذه العلاقة أعنى بين العقل والعلم ليس فقد تنحصر في العلوم النظرية، وإنما تحتوي على العلوم العملية. وكما لا تنحصر أيضا هذه العلاقة في العلوم العقلية، وإنما تحتوي على العلوم الشرعية. فمثل الغزالي في علم الفقه، حيث لا يمكن الشخص أن يفصل العقل لفهم قواعد فقهية ومسائل ما تتعلق بها. فإن العقل يتولى أن يفهم تلك القواعد الفقهية والحدود نحو الأحكام الشرعية. وهو يتولى أيضا أن يدرك لمسائل فقهية حيث القيام بتحليلها يدعو إلى القياس والتمثيل. وإلى جانب ذلك، فإنه مسؤول عن تأدية تلك العلوم والمعلومات في الأفعال والحركات للجسم والأوصاف للنفس. وهذا، يؤكد صحة مفهوم

العقل عند الغزالي حيث يعلق بين علوم نظرية وعلوم عملية.

ومزيديا إلى هذا البيان، فإن مفهوم العقل عند الغزالي يكمن أن نصفه بالكمال والمتكامل، أعنى يحتوي على الأشياء الحسية والأشياء الغيبية. فإن الغزالي يرى أن قوة العقل تدرك على ما يقبلها الحواس وما لم تقبلها. وبقوته، كان العقل يقوم بالبراهين، والحجج اليقينية، والتفكير الفلسفي والمنطقي للبيان عن وجود الله. وإن علاقته بالنقل قد تدفع إلى العلوم المتنوعة حيث تعدم قوة الحواس عنها. وإن علاقته بالأشياء الحسية قد تدفع للحصول على العلوم المتنوعة والمعارف المتعددة والمهارات المجذبه. ولهذا كان مصطلح عقلانية لا يقف عند الأشياء الحسية، فإنما يحتوي على ما يعقله العقل في الأمور الغيبية بالحجج والبراهين اليقينية والمعقولة.

والنقطة أخرى ما يجب أن نلاحظ هنا هي علاقة العلوم الشرعية بالعلوم العقلية. وذكر الغزالي في «الرسالة اللدنية» أن بعض العلوم الشرعية عقلية وبعض العلوم الشرعية عقلية. فإن هذه القضية تقصد على أن العلوم الشرعية فيها أحكام عقلية حيث تدفع العقل إلى فهمها بأدلة عقلية وبراهين يقينية والقيام بأمثلة متنوعة لشرحها. وقد مثل الغزالي عنه بالمجتهد القائم بالاجتهاد. فإن العقل يقوم على ادراك مسائل متنوعة ومشكلة متعددة، ثم تحليلها بقواعد فقهية وأحكام شرعية التي تقبل منهج القياس. وأما ما يقصد ببعض العلوم العقلية شرعية، فلأن فيها أحكام عقلية حيث لا يمكن نفيه قوة العقل على ادراكها وفهمها. ومثال ذلك في علم الطب. فإن هذا العلم يركز في سلامة المرء وصحته،

ومع ذلك فإنه أيضا يتعلق بالأخلاق والقواعد الفقهية. ومعنى ذلك، فإن كل نظام الطب وأعماله لا تنفصل عن علوم شرعية أو أحكام شرعية.

وملاحظة أخرى ما لا يراها الباحثون كثيرا هي علاقة العقل بمصادر أخرى غيره مثل الوحي، والحواس، والحدس. وفي قضية الحدس فإن الغزالي قد اتهم بأنه يدعو الناس إليه بالترك عن أهمية مصادر أخرى غيره، وحتى يرفضه. وبالاقتصار فإنه يرى أن النقل لم يتبين إلا بالعقل، وكما لم يهتد العقل إلا بالنقل. وكما كان الحواس لم تجود إلا بالعقل، بيد للعقل أن الحواس هي أداة لتساعده على معرفة الأشياء الحسية. فإذا تفرقا وابتعدا ليشق الناس في الحصول على العلم والمعلومات.

ومن ثم، فإن العقل يتعلق بالحدس. كأن هذا المفهوم ندر وجوده عند مسامع الناس لأن المفهوم المشهور أن المعلومات المكتسبة بالحدس لا يحصلها العقل كما أنه لا يتعلق بالمعلومات الصوفية. وفي هذا الصدد يرى الإمام الغزالي أن العلوم الدنية أو العلم المكشفة يدرك بشيئين: الأول: التزكية والمجاهدة، والثاني: التفكير في الأشياء والتدبر لها والتأمل فيها. ومن خلال الثاني نرى وجود العلاقة الجلية بين الحدس والعقل. أضف إلى ذلك، باعتبار الأول، كان العقل يدفع إلى الفهم نحو أحكام شرعية والقيام بتأديتها حسنا.

وفي جملة القول، أن العقل لا يرفض مصادر العلم غيره ولا ينفصل عنها، ولا يتضد بها. وإنما يتحد ويكتمل بغيره. وهذا ما يقوله السيد محمد نقيب العتاس كالمناهج التوحيدية في إدراك المعلوم. وإن المفهوم من جميع مصادر العلم هي متحدة ولا منفصلة ظاهرة باهتمام نحو قيامه

بوضع معانيها المجذبة حيث قام الإمام أبو حام الغزالي لتحديد معنى العقل. وهذا كله يبرز مفهوم العقل على ضوء التصور الإسلامي.

(٢) الاقتراحات

إنما الإنسان كما يفهم بحيوان ناطق يتشرف بوجود العقل. فإنه أشرف الأشياء ومناطق التكليف حيث دل به بالنطق، والكلام والأوصاف المحمودة والخضوع لأوامر الله والطاعة له. وإن هذه كلها لا تحصل ولا تحصى إلا إذا قام العقل بالعلم. وكما يكون العقل لا يقوم إلا إذا قام بالعلم. وكانت علاقتهما تدفعا إلى التمييز بين الإنسان وسائر مخلوقات الله تعالى. وكما يقول الغزالي: إن التعقل يدفع للحصول على العلم، وبالعلم كان الإنسان يقوم على تأدية أعماله ووظائفه حياته بالكمال، حتى يستحق أن يضع كل الشيء في محله اللائق. ولهذا، فإن العقل مفتاح العلم، وإن العلم مفتاح الخيرات والسعادة.

ورغم ذلك، كان التعقل والتفكير على ضوء النظم والقواعد الصحيحة ليس أمرا يسيرا بسيطا. فإنه يتعلق بنظم علوم أخرى غيره، مثل علم المنطق الذي يراعى العقل من الخطأ في التعقل والتفكير. وإنه أيضا متعلق بمصادر الأخرى غيره، مثل الوحي، والحواس والحدس. وهذه العلاقة المتينة قد تدفع إلى تصور المرء نحو الشيء أو الفهم ما يحصل منها. ولذا، يقول محمد حمدي زقزوق إن محاولة فهم العقل من محاولة فهم العلم والنظريات والمفاهيم المتعلقة به.

وإضافة إلى هذا، فإن مصطلح العقل هو متعلق بمصطلحات أخرى غيره ما تتعلق به. مثل مصطلح العلم، والوحي، والحدس، والسياسة،

والخير والشر وما أشبه ذلك. فلهذا، كان القيام بفهم العقل من بين محاولة القيام لفهم مصطلحات أخرى غيره، والحفظ على شرف درجة الإنسان. وبفهم العقل وحقيقته وقوته قد يدفع إلى الفهم السليم نحو مصادر العلم غيره حيث يحمل إلى العلم والأوصاف المحمودة والحركات للجسم المنظومة. وبهذا قد يستحق الإنسان أن يفهم ويدرك هذا الاصطلاح بحقيقته.

قائمة المصادر

(١) باللغة العربية

القرآن الكريم

ابراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.س)، المجلد: ٢
ابن تلمساني، شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: نزار
همادي، (أومان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠).

ابن سبعين، بد العارفين، تحقيق: جورج كتورة، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨).
ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من
الكتاب والسنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س).
_____، الفوائد، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣).

_____، مفتاح دار السعادة، تحقيق: عبد الرحمن ابن حسن ابن قائد،
(د.م: دار علم فوائده، د.س)، المجلد: ١

أبو إسحاق محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف و البيان عن تفسير القرآن،
تحقيق: إمام أبي محمد ابن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي،
١٤٢٢)، المجلد: ٦

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المصلين، تحقيق: محمد
محي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠)، المجلد: ١
أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد
السلام محمد هارون، (د.م: دار الفكر، ١٩٧٩)، المجلد: ٤

أبو الطيب محمد صادق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله
بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة الأشعرية، ١٩٩٢)، المجلد: ١، ١٢

أبو الطيب محمد صادق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، راجعه: عبد
الله بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر،
١٩٩٢)، المجلد: ١، ٦

أبو العباس بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت:
المكتبة العلمية، د.س)، المجلد: ١-٢.

أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح
جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، المجلد: ٢.

أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي
محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، المجلد: ١

أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين
شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)، المجلد: ٨

أبو الفراج جمال الدين بن الجوزي، الثبات عند الممات، تحقيق: عبد الله الليثي
الأنصاري، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦).

أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل،
تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت: شركة دار الأرقام، ١٤١٦)، المجلد: ٢

أبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: يسير ابن ابراهيم، (رياض: دار
الوطن، ١٤١٨)، المجلد: ٥

أبو المعالي عبد الملك محمد الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول
الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠).

_____، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صالح ابن محمد عويضة،
(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، المجلد: ١

أبو المعين النسفي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، (الأزهر: دار الطباعة المحمدية، د.س).

أبو الوفاء الغنمي التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، (القاهرة: دار الثقافة، د.س).

أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفرد. ل. عبري، (القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٩١).

_____ ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علوي أبو بكر محمد القاف، (دم: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢)، المجلد: ١

أبو بكر ابن الطيب ابن الباقلاني، تمهيد الأوائل والتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧).

_____ ، كتاب التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧).

أبو بكر محمد ابن إسحاق الكلاباذي، كتاب التعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق: آرثور جون أرييري، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤).

_____ ، بحر الفوائد: المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

أبو بكر عبد الرزاق، مع الغزالي في المنقذ من الضلال، (القاهرة: الدار القومية، د.س).

أبو بكر محمد بن حسن بن دريد، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١).

أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، (بيروت:

دار إحياء العلوم، ١٩٧٨)

_____، «الجامع العوام عن علم الكلام» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي،
تحقيق: إبراهيم أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س).

_____، «الرسالة اللدنية» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق:
إبراهيم أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س).

_____، «الكشف والتبيين» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق:
إبراهيم أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س).

_____، «روضة الطالبين وعمدة السالكين» في مجموعة رسائل الإمام
الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س).

_____، «مشكاة الأنوار» في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم
أمين محمد، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.س).

_____، إحياء علوم الدين، تحقيق: أبو الفضل العراقي، (لبنان: دار ابن
حزم، ٢٠٠٥).

_____، أصناف المغرورين، تحقيق: عبد اللطيف عاشور، (القاهرة:
مكتبة القرآن، د.س).

_____، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، (بيروت: دار
الكتيبة، ٢٠٠٣).

_____، الرسالة اللدنية، تحقيق: محي الدين الكردي، (مصر: الكردستان
العلمية، ١٣٢٨).

_____، الفصول في الأسئلة وأجوبتها، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح،
(القاهرة: دار المصرية اللبنانية، ١٩٩١).

- _____، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: د.م، ١٩٩٣).
- _____، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: فضله أحمد شهادة، (بيروت: دار المشرق، د.س)، المجلد: ١، ٢
- _____، المعارف العقلية، تحقيق: عبد الكريم العثمان، (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣).
- _____، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: فضله أحمد شمادي، (بيروت: دار المشرق، د.س).
- _____، المقصد الأسنى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: مطبعة الصحابة، ١٩٩٩).
- _____، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨).
- _____، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧).
- _____، أيها الولد، تحقيق: علي محي الدين علي القراءة داغي، (لبنان: دار البشرية الإسلامية، ١٩٨٣)
- _____، بداية الهداية: أدب المسلم اليوم والليلة، تحقيق: محمد عثمان الخشي، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.س).
- _____، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.س).
- _____، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، (بيروت: دار إحياء علوم، ١٩٩٠)، ٢٧

_____، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق: محمد نجيت، (بيروت: دار النهضة الحديثة، د.س).

_____، فاتحة العلوم، تحقيق: محي الدين الكردي الأزهري، (مصر: الكردستان العلمية، ١٣٢٨).

_____، فرائد اللآلي من رسائل الغزالي: مجموعة مشتملة على معراج السالكين ومنهاج العارفين وروضة الطالبين، تحقيق: محمد بلخيت، (القاهرة: د.م، ١٩٢٥).

_____، قانون التأويل، تحقيق: محمود بيجو، (د.م: دم، ١٩٩٣).

_____، كتاب أصول الأربعين في أصول الدين، تحقيق: عبد الله عبد الحميد عرواني، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣).

_____، كيمياء السعادة، تحقيق: محمد عبد الحلیم، (د.م: مكتبة القرآن، د.س).

_____، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س).

_____، محك النظر، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤).

_____، مشكاة الأنوار، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السرواني، (بيروت: عالم الكتب، د.س).

_____، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨).

_____، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١).

_____، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف،

(١٩٦٠).

_____ ، مقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابري، (سفروس: الجفان والجابري، ١٩٨٧).

_____ ، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، تحقيق: محمد مصطفى حلاوي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩).

_____ ، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤).

أبو حامد محمد المقدسى، رسالة في الرد على الرافضة، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، (الهند: الدار السلفية، ١٩٨٣).

أبو حسن علي الحسيني الندوي، الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية، (الهند: المجمع الإسلامي العلمي، ١٩٨٣).

أبو حسن علي الماوردي، تفسير الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد الله المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، المجلد: ٤

أبو حسن علي بن عثمان الهجوري، كشف المحجوب، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧).

أبو زيد عبد الرحمن الثعلبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ١٤١٨)، المجلد: ٤

أبو عباس زروق الفارسي، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥).

أبو عبد الرحمن الخليل، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.م: دار ومكتبة الهلال، د.س)، المجلد: ١

أبو عبد الله، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الدين السيوطي، (بيروت: دار
الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، المجلد: ١

أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر:
مطبعة مصطفى الباب الحلبي، ١٩٧٥)، المجلد: ٣

أبو فارس محمد بدر الدين، نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم، (تهران:
مركز إسناد مجلس شوري الإسلامي، ١٣٨٩).

أبو محمد عبد الحق الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب
العزیز، تحقيق: أبو عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢)،
المجلد: ٤

أبو محمد عبد الله بن قتيبة، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، (مصر: دار
الكتب العلمية، ١٩٧٨).

أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي
بسلوم، (لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، المجلد: ١٠

أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفضيلة ومضاداتها، تحقيق: علي بوملحم،
(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)

_____، «مقالة في معاني العقل» في فريديش ديتيريسي، الثمرة المرضية
في بعض الرسائل الفارابية، (ليدن: أي.ج. البريل، ١٨٩٠).

_____، إحصاء العلوم، تحقيق: علي بوملحم، (بيروت: درا ومكتبة
الهلال، ١٩٩٦).

_____، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبرت نصري نادر، (بيروت:
دار المشرق، ١٩٨٦).

_____، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار المشرق،
١٩٨٦)، المجلد: ١

_____، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: سبحان خلافة، (أومان:
د.م، ١٩٨٧)

_____، رسالة في العقل، تحرير: الاب موريس بويج، (بيروت: المطبعة
الكاثوليكية، ١٩٣٨).

_____، رسالة في العقل، تحقيق: موريس بويج، س.ج، (بيروت:
الكاثوليكية، ١٩٣٨).

_____، فصوص الحكم وشرحه، تحقيق: علي أوجبي، (تهران: د.م، ١٣٨١).
_____، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي محمد نجار، (بيروت: دار المشرق،
١٩٧١).

_____، كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري تجار، (بيروت:
الكاثوليكية، ١٩٩٨).

أبو نعيم أحمد الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: دار
الكتب العلمية، ١٤٠٩)، المجلد: ١٠

أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل،
(بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠)، المجلد: ٧

أحمد ابن سعيد ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد
شاکر، (بيروت: دار الآفاق الحديثة، د.س)، المجلد: ١

أحمد البياضي الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد
الرزاق، (فاكستان: مطبعة زمزم، ٢٠٠٤).

أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (د.م: الدار العملية
للكتب الإسلامي، ١٤١٢).

أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ
محمد، (د.م: المكتبة العصرية، د.س).

أرسطوطالس، كتاب النفس، ترجم إلى اللغة العربية: أحمد فؤاد الأهواني، (د.م:
دار إحياء التراث، ١٩٤٩).

إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق:
أحمد عبد الغفور العطار، ط-٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)،
المجلد: ٥

إسماعيل حقي ابن مصطفى الإسنبولي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر،
د.س)، المجلد: ١

أمير النجار، التصوّف النفسي، (القاهرة: الهيئة المصرية، ٢٠٠٢).
أنوار الزعبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، (دمشق: دار الفكر،
٢٠٠٠).

تقي الدين ابن تيمية، الإكيل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد الشيمي
الشحاطة، (الإسكندرية: دار الإيمان، د.س)، علي بن محمد بن أبي
_____، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مصر: مكتبة ابن تيمية،
١٤٠٦)، المجلد: ١

_____، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبد القادر
الأرنؤث، (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٨٥).

_____، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الملكة

العربية السعودية: جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، (١٩٩١)، المجلد:

٩، ٥، ٤، ٣

_____، مجموع الفتاوي، تحقيق: أنوار الباز و عامر الجزار، (المدينة:

المملكة العربية، (١٩٩٥)، المجلد: ٩، ١٣

تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (القاهرة: حجر، ١٤١٣)، المجلد:

٦، ٤

جابر إدريس على أمير، منهج السلف والمتكلمين في مواقف العقل للنقل وأثر

منهجين في العقيدة، (رياض: أضواء السلف، ١٩٩٨)، المجلد: ٣

جرار جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا (الشيخ الرئيس)، (لبنان:

مكتبة لبنان، ٢٠٠٤).

_____، موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، (لبنان: مكتبة لبنان،

٢٠٠٢).

جعفر الشبحاني، نظرية المعرفة: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات،

تحقيق: حسن محمد مكي العاملي، (د.م: مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٨٧).

جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو فضل

إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٧٤)، المجلد: ٤

جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صدر، ١٤١٤)، المجلد: ١١

جميل صليبا، المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية

واللاتينية، (بيروت: دار الكتب اللبنان، ١٩٨٢)، المجلد: ٢

الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوّتي، (د.س:

دار الفكر، ١٩٧١).

_____، كتاب العلم، تحقيق: محمد العبيد مزلي، (الجزائر: الدار التونسية،

(١٩٧٥).

حسن المكي العاملي، بداية المعرفة: منهجية حديثة في علم الكلام، (بيروت: دار الإسلامية، ١٩٩٢).

حسن أمين، الغزالي فقيها وفيلسوفاً وامتصوفاً، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣).

حسن حنفي، الدين والتحرير الثقافي، (الإسكندارية: مكتبة الإسكندارية، ١٩٨١).

حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨).

الحكيم الترمذي، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: محمد البجوي، (القاهرة: دار النهضة، د.س).

_____، المسائل المكونة، تحقيق: محمد ابراهيم الجيوشي، (د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠).

_____، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، د.س).

_____، رياضة النفس، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥).

_____، غور الأمور، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح و أحمد عبدة عوض، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢).

_____، كتاب معرفة الأسرار، تحقيق: محمد ابراهيم الجيوشي، (د.م: درا النهضة العربية، د.س).

_____، نوارد الأصول في معرفة أحاديث الرسول، تحقيق: توفيق محمود

تكله، (دمشق: دار النوادر، د.س)، المجلد: ٦
 راحم يونس كرو العزاوي، المقدمة في منهج البحث العلمي، (أومان: درا
 دجلة، ٢٠٠٢).

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان
 الداودي، (بيروت: دار القلم، ١٤١٢).

_____، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (بيروت:
 دار القلم، ١٤١٢)، المجلد: ١

رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، (لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠٠٠).
 زويمر، كتاب الغواص واللالى: أو ترجمة حياة حجة الإسلام الغزالي، (د.م:
 مطبعة النيل المسيحية، ١٩٢٦).

زين الدين عبد الرحمن بن الحسن الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح
 خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم
 باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، المجلد: ١

زين الدين مرعي ابن يوسف الكرامي الحنبلي، أقاويل الثقات في التأويل
 الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، تحقيق: شعيب
 أرنولد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥).

سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (فاكستان: مكتبة المدينة،
 ٢٠١٢).

_____، شرح العقائد النسفية، تحقيق: مصطفى مرزوقي، (الجزائر: دار
 الهدى، د.س).

_____، شرح المقاصد في علم الكلام، (فاكستان: دار المعارف النعمانية،
 ١٩٨١)، المجلد: ١

سعيد إسماعيل صيني، القواعد الأساسية في البحث العلمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤).

سعيد هوي، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٤)، المجلد: ٦
 سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (مصر: دار المعارف، ١٩٧١).
 سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، (لبنان: مكتبة لبنان، ٢٠٠١).

سميح عاطف الزين، الإسلام وإيدولوجيات الإنسان، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩).

_____، علم النفس: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، (بيروت: دار الكتب اللبنانية، ١٩٩١).

سهل التستري، المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعوى في الأحوال،
 تحقيق: محمد كمال جعفر، (د.م: دار الإنسان، ١٩٨٠).
 السيد أحمد الوصفي، موازن الصوفية، تحقيق: سعد عبد الرحمن ندا،
 (اسكندرية: دار الإيمان، ٢٠٠٢).

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، تحقيق: محمد عمر
 الدميائي، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، المجلد: ١

سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦).
 سيد سابق، العقائد الإسلامية، (بيروت: دار الكتب الإسلامية، د.س).

السيد محمد عقيل بن علي المهدي، دراسة في الفلسفة الإسلامية وصلتها
 بالفلسفة اليونانية، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩١).

سيف الدين الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد
 المهدي، (القاهرة: دار الكتب والوظائف القومية، ٢٠٠٤)، المجلد: ١

شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، (القاهرة:

دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، المجلد: ١، ١٢

شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق: إنعام حيدورة، (د.م: دار
المعارف الحكيمة، ٢٠١٠).

الشيخ الرئيس ابن سبنا، القانون في الطب، تحقيق: محمد أمين الضناوي،
(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

_____، أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (فارس: دار بايلونيا،
٢٠٠٧).

_____، إشارات والتنبيهات: مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق:
سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعرفة، د.س)، المجلد: ١-٢

_____، الشفاء: المنطق المدخل، تحقيق: الأب قنوتي، محمود الخضيري
وأحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: الطباعة الأميرية، ١٩٥٢).

_____، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية، تحقيق: ماجد
فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.س).

_____، النجاة، (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠)، ٤٥

_____، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي،
(إيران: مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٥).

_____، تسع رسائل في الحكمة والطبيعية، (القاهرة: دار العرب، د.س).

_____، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار القلم،
١٩٨٠).

_____، كتاب التعليقات، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، (دمشق: دار
الفرق، ٢٠٠٩).

- _____، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، (بيروت: مؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨).
- الشيخ جمال صقر، التبيان في الرد على من ذمّ علم الكلام، (د.م: دار المشارع،
٢٠٠٥).
- الشيخ عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج التشويق إلى حقائق التصوف،
تحقيق: عبد المجيد خيالي، (المغرب: الدار البيضاء، د.س).
- صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة،
(دمشق: دار القلم، ١٩٩٣).
- صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،
(بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ١٩٩٠).
- عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي،
(القاهرة: دار القباء، ١٩٩١).
- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف،
د.س).
- عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، مواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب،
د.س).
- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧).
- _____، مؤلفات الغزالي، (كويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧).
- عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق:
عبد الرحمن ابن معلا اللواحق، (د.م: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠).
- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدّمة، تحقيق: عبد الله محمد الدروديش،
(دمشق: مكتبة الهداية، ٢٠٠٤)، المجلد: ٢

عبد الرحمن حنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٣).

عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢).

عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، (دم: دار الوفاء، ٢٠٠٠).

عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١).

_____، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، (دمشق: دار الفكر، د.س).

عبد الكريم بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: المطبعة المصرية، ١٣٨٣)، المجلد: ١، ٣

_____، الرسالة القشيرية، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١).

_____، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحلیم محمود، (القاهرة: دار المعارف، د.س)، المجلد: ١

عبد الله بن القدامة، ذم التأويل، (الاسكندارية: دار البصيرة، ٢٠٠٢).

عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س)، المجلد: ١

عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية المنتقد من الفتوحات المكيّة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: كتاب نشرون، د.س)، المجلد: ١

عبد غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، (بيروت: دار الأجيال، ١٩٩٢).

علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله

ابن عبد الحسين التركي، (د.ن مؤسسة الرسالة، د.س)، المجلد: ١
علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية،
١٤٠٣).

علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف،
د.س)، المجلد: ١

فخر الدين الرازي، تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (الأزهر: مكتبة الكليات
الأزهرية، د.س).

_____، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير حسن
المعصومي، (إسلام آباد: معهد الأبحاث الإسلامية، د.س).

_____، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين، تحقيق: طه الرؤوف سعد، (الأزهر: مطبعة اللبنا، ٢٠٠١).

_____، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث
العربي، ١٤٢٠)، المجلد: ١١، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٦

فريدريش ديتيريسي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، (ليدن: أ.ج.
بيرل، ١٨٩٠).

فيروز زبدي، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، (لبنان: دار الكتب
العلمية، د.س).

القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز
الجهل به، تحقيق: محمد زهير الكوثر، (د.م: المكتبة الأزهرية للتراث،
٢٠٠٠).

_____، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد، (بيروت: مؤسسة الرسالة،

المجلد: ١، (١٩٨٨)

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: التكليف، تحقيق: محمد علي التّجار، (د.م: د.م، د.س).
الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد الهادي أبو زيدة، (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٥٠).

كيورك مرزينا كرومي وسامي محمود إبراهيم، «إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد» في مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد: ٨، سنة ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م

لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٥).
محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، (القاهرة: دار الأنجلو المصرية، ١٩٧٦).

محمد إبراهيم جعفر، التراث التستري الصوفي، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.س)،
المجلد: ٢

محمد ابن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥).

محمد ابن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو فضل إبراهيم، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٨٤)، المجلد: ١-٢

محمد ابن يعقوب مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، (د.م: مكتبة الثقافة الدينية، د.س).

_____، تهذيب الأخلاق، تحقيق: عماد الهلال، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١).

محمد الأمين ابن عبد الله الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابع

- علوم القرآن، تحقيق: هشيم محمد علي ابن حسين مهدي، (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١)، المجلد: ٢٢
- محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، المجلد: ٥
- _____، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، (مكة: دار العالم الفوائد، ١٤٢٦)، المجلد: ١-٥.
- محمد الأمين العلوي الهرري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي العلوم القرآن، تحقيق: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، (بيروت: دار الطوق النجاة، ٢٠٠١)، المجلد: ١، ١٥
- محمد التيمي البغدادي، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).
- محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨)، المجلد: ١، ٢
- محمد الصالح الدوي، موسوعة المفاهيم الأكلبارية من خلال مقدمة الفتوحات المكّيّة، تحقيق: محمد عبد الباقي مفتاح، (بيروت: كتاب نشر، د.س).
- محمد الصاوي محمد مبارك، البحث العلمي أساسه وطريقة كتابته، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٢).
- محمد بن أحمد الذهبي، سير الأعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.س)، المجلد: ٢١
- محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير: شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، (رياض: مكتبة دار السلام، ٢٠١١)، المجلد: ٨
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.س)،

المجلد: ٢

محمد صادق خان القنوجي، أجمد العلوم، (د.م: دار ابن حزم، ٢٠٠٢).
محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة
العربية، ٢٠٠٩).

محمد عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفيّة لأول مرّة في التاريخ،
(بيروت: دار الصحابة، ١٩٨٧).

محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، (الجزائر: دار الشروق،
٢٠٠٥).

_____، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، (القاهرة: دار الشروق،
١٩٩٣).

محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي،
(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩).

محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم،
(لبنان: مكتبة اللبان، ١٩٩٦).

محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، (فاكستان: مكتبة البشرية،
٢٠١١).

محمد عمارة، أزمنة الفكر الإسلامي المعاصر، (د.م: دار الشرق الأوسط، د.س).
_____، الإسلام بين التنوير والتنزيل، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).

_____، مقام العقل في الإسلام، (مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٨).

محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة:
مكتبة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤).

محمود زقزوق، تمهيد للفلسفة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤).

محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت:

دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، المجلد: ٣، ٤، ٥

_____، فصوص الحكم، تحقيق: أبو الأعلى عفيفي، (بيروت: دار الكتب

العربي، د.س).

مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من

المحققين، (د.م: دار الهداية، د.س)، المجلد: ١٢

مهدي فضل الله، الشمسية في قواعد المنطقية، (بيروت: مركز الشقافي العربي،

١٩٩٨).

نبيل موسى، موسوعة مشاهير الأعلام: أعلام العلم النفس وأعلام التربية

والطب النفسي والتحليل النفسي، (بيروت: دار الصدقة العربية،

٢٠٠٢)، المجلد: ٢

نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: المعروف بنقد المحصل، (لبنان: دار

الأدواء، ١٩٨٥).

_____، شرح الإشارات والتنبيهات: الجزء الأول من الحكمة، تحقيق: آية

الله حسن، (إيران: مطبعة مؤسسة بستاني، ١٤٢٨).

نور الدين ابن مختار الحادمي، علم المقاصد الشرعية، (د.م: مكتبة العبيكان،

٢٠٠١)، ٨٢

نور الدين السافي، نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة

الغزالي، (صفاقس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٣).

هارى أ. ولفسوف، فلسفة الكلام في الإسلام، ترجم إلى اللغة العربية تحت

إشراف: جابر عصفور، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)،

المجلد: ١

وهبة ابن مصطفى الزهيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج،

(دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨)، المجلد: ١٩

يحيى ابن حمزة اليميني، كتاب تصفية القلوب: من أدران الأوزار والذنوب،

تحقيق: حسن محمد مقبولي الأهدل، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية،

١٩٩٥).

يسير أحمد عبد الله، «العقل عند المتكلمين» في مجلة كلية العلوم الإسلامية،

المجلد. ٧. السنة. ٢٠١٣.

يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة وهبة،

١٩٩٦).

يوسف محمود، المنطق الصوري: التصورات والتصديقات، (الدوحة: دار الحكمة،

١٩٩٤).

٢ باللغة اللاتينية

Abrahamov, Binyamin, "al-Ghazali's Theory of Causality", in *Journal Studia Islamica*, (Paris: G.P. Maisonneuve, 1988).

Açikgenç, Alparslan, *Islamic Science Toward Definition*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996).

Al-Attas, S.M.N, "The Worldview of Islam; An Outline, Opening Address", in Sharifah Shifa al-Attas (ed), *Islam and the Challenge of Modernity: Proceeding of the Inaugural Symposium on Islam and the Challenge of Modernity*, (Kuala Lumpur: Historical and Contemporary Context, 1994).

_____, S.M.N, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri: being an exposition of the salient points of distinction*

between the position of the theologians, the philosophers, the Sufis and the pseudo-Sufis on the ontological relationship between God and the world and related question, (Kuala Lumpur: The Ministry of Culture, 1986).

_____, S.M.N, *Islam and The Philosophy of Science, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989).*

_____, S.M.N, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, (London: Mansell Publishing Limited, 1985).*

_____, S.M.N, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam; an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001).*

_____, S.M.N, *Risalah Untuk Kaum Muslimin, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001).*

_____, S.M.N, *The Concept of Education in Islam; A Framework an Islamic Philosophy of Education, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999).*

_____, S.M.N, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The 'Aqā'id of al-Nasafi, (Kuala Lumpur: Department of Publication University of Malaya, 1988).*

_____, S.M.N, *The Positive Aspects of Tasawwuf, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981).*

Al-Farabi, Abu Nashr, *Fusūl al-Madanī, translated to "Aphorism of the Statesman" by DM. Dunlop, (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).*

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Deliverance from Error: Freedom and Fulfillment, translated from al-Munqidh min al-Dhalāl by Richard J. McCarthy, (Boston: American University of Beirut, 1980).*

_____, Abu Hamid, *Incoherence of the Philosophers, translated by Sabih Ahmad Kamali, (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).*

_____, Abu Hamid, *The Incoherence of the Philosophers: a Parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by*

- Michael E. Marmura, (USA: Brigham Young University Press, 2000).
- _____, Abu Hamid, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 39-40, *The Niche of Lights: Misykāt al-Anwār: A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by David Buchman*, (USA: Brigham Young University Press, 1998).
- _____, Abu Hamid, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God: al-Maqṣad al-Asnā fī Sharh Asmā` Allāh al-Husnā*, translated with notes by David B. Burrell dan Nazih Daher, (Cambridge: Islamic Text Society, 2007).
- _____, *Kitāb Sharh 'Ajāib al-qalb; The Maroels of the Heart Book 21 of The Ihyā` Ulūm al-Dīn The Revival of The Religious Science*, (Canada: Fons Vitae, 2010).
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar, *The Doctrine of The Sufis: Translated from the Arabic "Kitāb al-Ta'arruf li-Madhāb ahl al-Tasawwuf"* by Arthur John Arberry, (Cambridge: Cambridge University Press, 1935).
- Alon, Ilai, "al-Ghazali on Causality" in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4, October 1980.
- Al-Syibrawi, Abdul Khaliq Abdussalam, *The degrees of the Soul; Spiritual stations on the Sufi Path*, translated from Arabic by Mostafa al-Badawi, (London: The Quilliam Press, 1997).
- Arif(ed), Syamsuddin, *Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, (Jakarta: INSISTS, 2016).
- _____, Syamsuddin, "Ibn Sina's Theory of Intuition", a thesis submitted to the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) in partial fulfillment for the M.A. degree, Kuala Lumpur, Malaysia July 1999.
- Aris, Mohd Murat Md, "Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of The Concept of al-Faruqi and al-Attas" This article originally was a course assignment submitted by the writer to the Faculty of Usul al-Din during his stint in IIUM pursuing

- his Master in IRK (Comparative Religion) in 2001, 3-4.
- Asy-Syarqawi, Muhammad Abdullah, *Sufisme dan Akal*, translated from "Ash-Shufiyyah wa al-'Aql: Dirasah Tahliliyyah Muqaranah li al-Ghazali wa Ibn Rusyd wa Ibn 'Arabi", (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003).
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, (Chambridge, The Islamic Texts Society, 1998).
- _____, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991).
- _____, Osman, *The History and Philosophy of Islamic Science*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999).
- Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion*, (USA:Prentice-Hall, 1996),
- _____, Ian G., *When Science Meets Religion*, (USA:Haper San Fancisco, 2000),
- Bergson, Henri, *Creative Evolution*, translated by Artur Mitchell, (USA: Random House, 1994).
- Borchert(ed), Donald M., *Encyclopedia of Philosophy*, (USA: Macmillan, 2006), vol. 9
- Clark, Robert E., "The Classical Origins of Pavlov's Conditioning", in *Integrative Physiological and Behavioral Science*, October 2004, 279-294.
- Copleston, S.J, Frederick, *A History of Philosophy: Medieval Philosophy*, (New York: Doubleday, 1993).
- Craig and James D. Sinclair, William Lane, "The Kalām: Cosmological Argument", in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Blackwell Publishing, 2009.
- _____, William Lane, *The Kalām Cosmological Argument*, edited by John Hick, (London: The Macmillan Press, 1979).
- De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, (New York: Dover

- Publications, 1967).
- Dhanani, Al-Noor, *The Physical Theory of Kalam*, (Leiden: E.J Brill, 1994).
- Elder, Earl Edgar, *A Commentary on the Creed of Islam Sa'd al-Din al-Taftāzāni on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, (New York: Columbia University Press, 1950).
- Erasmus, Jacobus, *The Kalām Cosmological Argument: A Reassessment*, (Switzerland: Springer, 2018),
- Frank, Richard F., *al-Ghazali and the Ash'arite School*, (London: Duke University Press, 1994).
- Frank, Richard M., "The Science of Kalam" in *Arabic Science and Philosophy*, vol. 2. 1992, 7-37
- Furlow, Christopher A., "The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimation, and Politics", in *Social Epistemology*, July 1996, Vol. 10, 259-271,
- Goodman, Lenn Evan, "Did Al-Ghazali Deny Causality?", in *Studia Islamica*, No. 47, 1978,
- Haught, John F, *Perjumpaan Sains dan Agama: dari Konflik ke Dialog*, translated from "Science and Religion: From Conflict to Conversation" by Fransiskus Borgias, (Bandung: Mizan, 2004),
- HoodBhoy, Pervez, *Islam and Science; Religious Orthodox and The Battle for Rationality*, (London: Zed Books Ltd, 1991).
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited and annotated by M. Saeed Sheikh with a new introduction by Javed Majeed, (California: Stanford University, 2012).
- Iqbal, Muzaffar, *The Making of Islamic Science*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust (IBT), 2009).
- Kamal, Muhammad, "Al-Ghazali's Hermeneutics and Phenomenology", in *Religion East & West*, 4 June 2004, 77-89.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics; with Selections*

- from the Critique of Pure Reason*, edited by Gary Hatfield, (New York: Cambridge University Press, 2004).
- Khan, Ali Mahdi, *The Elements of Islamic Philosophy*, (Lahore: Ashraf Press, 1973).
- Krippendorff, Klaus, *Content Analysis; an Introduction to its Methodology*, (London: Sage Publication, 1980).
- M. M Sharif (Ed), *History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), vol. 1
- M. Nagy, *Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung*, (Albany: State University of New York Press, 1991).
- Marmura, Michael E., "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of al-Ghazālī and Ibn Rushd", A Dissertation Submitted for the degree of Doctor of Philosophy in University of Michigan 1959.
- Maslow, Abraham, *Religions, values, and peak experiences*, (New York: Viking Press, 1970).
- McLean, George F., *Faith, Reason and Philosophy*, (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).
- Nashr and Oliver Leaman(Ed), Seyyed Hossein, *History of Islamic Philosophy*, edited by, (Qum: Ansariyan Publication, 1993), vol. 1 & 2
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth: the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: HaperCollins, 2007).
- _____, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: Harpercollins, 2008).
- _____, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, (New York: Caravan, 1997).
- Othman, Ali Issa, *Manusia menurut al-Ghazali*, Translated from "The Concept of Man in Islam in Writtings of al-Ghazali" by Johan Smit and Friends, (Bandung: Pustaka, 1987).

- Palacios, Miguel Asín, *Al-Ghazel: Dogmática, Moral, Ascética*, (Zaragoza: De.Comas Hermanos, Pilar, 1901).
- Pavlov, Ivan Petrovitch, *Conditioned Reflexes; An Investigation of The Physiological Activity of the Cerebral Cortex*, translated and edited by G.V Anrep, (Oxford: Oxford University Press, 1926).
- _____, Ivan Petrovitch, *Lectures on Conditioned Reflexes; Conditioned Reflexes and Psychiatry*, translated and edited by W. Horsley Gantt, (London: Lawrence & Wishart LTD, 1941),
- Rahman, Fazlur, "Islamization of Knowledge: A Response", in *The American Journal of Islamic Social Science*, vol. 5, no. 1, 1988, 3-4.
- _____, Fazlur, *Islam*, translated from "Islam" by Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984).
- _____, Fazlur, *Major Themes of the Qur`an*, (Minneapolis: Bobliothecca Islamica, 1994).
- Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and the School of Illumination*, (Great Britain: Curzon, 1997).
- Riker, Stephen, "Al-Ghazali on Necessary in The Incoherence of the Philosophers" in *The Monist*, vol. 79. No. 3, 1996.
- Rolston III, Homes, *Ilmu & Agama; Sebuah Survei Kritis*, translated from "Science and Religion", (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006),
- Rosenthal, Franz *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in medieval Islam*, (Leiden: Brill, 2007).
- Shehadi, Fadlou, *Al-Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Analysis of Some of the Problem Raised by Ghazali's view of God as Utterly Unique and Unknowable*, (Leiden: E.J. Brill, 1964).
- Shorouck, Andrew, *The Transpersonal in Psychology, psychotherapy and Counseling*, (New York: Palgrave Macmilan, 2008).
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in The Modern World*, (London: Routledge, 1999)
- Smith, Margaret, *al-Ghazali The Mystic: a Study of Life and Personality*

- of Abu Hamid Muhammad al-Tusi al-Ghazali, together with an Account of His Mystical Teaching and an Estimate of His Place in the History of Islamic Mysticism, (Lahore: Hijra International Publisher, 1983).
- Smith, Norman, *Studies in the Cartesian Philosophy*, (London: Macmillan and Co, 1902).
- Sway, Mustafa Abu, *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996).
- Tamer (Ed), George, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali Papers Collected on His 900th Anniversary*, (Leiden: Brill, 2015).
- Taylor, Robert B., *White Coat Tales: Medicine's Heroes, Heritage, and Misadventures*, (New York: Springer, 2016).
- Treiger, Alexander, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of Highest Theoretical Science", in *Divan Disiplinlerararsi Çalışmalar Dergisi*, vol. 1, 2011.
- Trueblood, David Elton, *The Philosophy of Religion*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1957).
- Turnbull, Jonathan, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (New York: Oxford University Press, 1948),
- Tymieniecka, Anna-Teresa(Ed), *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, (New York: Springer, 2011).
- Veitch, John, *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes*, (New York: Tudor Publishing, tth).
- Watt, W. Montgomery *The Faith and Practice of al-Ghazali*, (London: George Allen and Unwin LTD, 1952).
- _____, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).
- Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Islamization of Contemporary Knowledge: A Brief Comparison between al-Attas and Fazlur Rahman" in *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1997, Vol. 2 Number

1.

- _____, Wan Mohd Nor, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas; an Exposition of the Original Concept of Islamization*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).
- Whittingham, Martin, *al-Ghazali and the Qur`an: One book, many meanings*, (London: Routledge, 2007),
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, (London: Harvard University Press, 1976).
- Zaidi bin Ismail, Mohd, *The Sources of Knowledge in Al-Ghazali's Thought: A Psychological Framework of Epistemology*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002).
- Zarkasyi and Mohd. Fauzi Hamat(Ed), Hamid Fahmy, *Metodologi Pengkajian Islam: pengalaman Indonesia-Malaysia*, (Gontor: Institut Studi Islam Darussalam, 2008).
- _____, Hamid Fahmy, "Tamaddun Sebagai Konsep Peradaban Islam" in *Journal Tsaqafah*, Vol. II, No. I, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, 2015).
- _____, Hamid Fahmy, *al-Ghazali's Concept of Causality: with reference to his interpretations of reality and knowledge*, (Malaysia: IIUM Press, 2010).
- Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah al-`Isyrāq*, (Georgia: Scholar Press, 1990).
- Zwemer, *A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali Mystic and Theologian of the Eleventh Century*, (New York: Fleming H. Revell Company, 1920).