جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس والفلسفة

تخصص فلسفة عامة

الرقم التسلسلي:.....

المعرفة عند أبو حامد الغزالي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

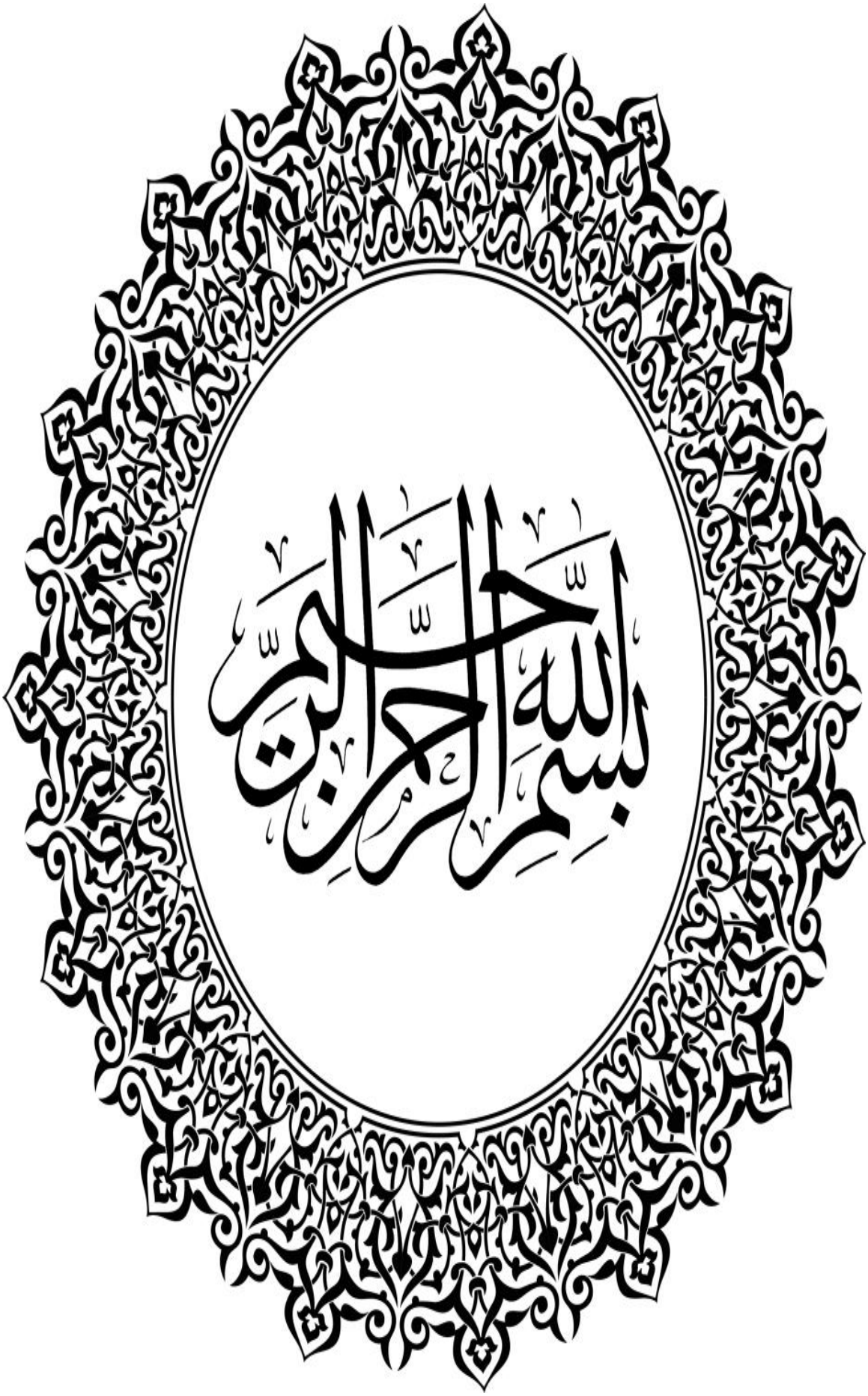
إعداد الطالبة:

مكي خيرة

إشراف الأستاذ:

مولود اخضر

السنة الجامعية:2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

علّمني الغزالي أنّ الشكّ ليس ضعفًا بل هو الشجاعة الحقيقية شجاعة من يجرؤ أن يسأل حتّى يصل إلى مالا يُسأل عنه،...

شككت، كثيرًا في هذه الرحلة ... شككت في قدرتي،...

شككت، في الطريق، شككت في الوصول لكني لم أشك يومًا في والديّا اللذين كانا يقيني حين شككتُ في نفسي.

ولا في أولادي ، (أسيل ، ياسين ، وسيم عمار) الذين كانوا معنايا حين فقدت المعنى...

ولا في روح زوجي الغالي الذي رحل و ترك يقينًا لا يزول رحمه الله و أسكنه فسيح جناته وكما خرج الغزالي من شكّه إلى يقينه خرجتُ أنا من تعبي إلى هذه الصفحات فهذا العمل ثمرة شكّ تحوّل إلى اليقين أهديه لكل من كان يقيني في لحظات شكّي...

الطالبة:مكي خيرة

شكر

كلمات الشكر تقف عاجزة أما فيض عطاء الأستاذ الفاضل: ((مولود أخضر))، فلقد كان نِعمَ الموجه نِعمَ السند طوال فترة انجاز هذا البحث ، أشكره على ما بذله معي من جهد ووقت وعلى تزويدي بالمراجع والملاحظات التي صقلت هذا العمل وأثرت جوانبه العلمية. فله مني كل التقدير والاحترام.

كما أشكر أساتذتي في قسم الفلسفة كل باسمه ...كما أشكر كل العاملين في إدارة القسم... كذلك أشكر جميع الوجوه التي عرفنا من خلالها الطيبة، والبسمة والاحترام .

واشكر زملاء في قسم الفلسفة ...

الطالبة: مكي خيرة

مقدمة

مقدمة

تعتبر نظرية المعرفة الركيزة الأساسية في أي مشروع فلسفي متكامل، وفي سياق الفكر الإسلامي، يبرز الإمام أبو حامد الغزالي كأحد أهم المنظرين لإشكالية اليقين والبحث عنه، لقد عاش الغزالي في عصر تلاطمت فيه الأمواج الفكرية بين فلاسفة ومتكلمين وباطنية، مما جعله يدرك أن الأزمة الحقيقية ليست في النتائج فحسب، بل في الأدوات المعرفية ذاتها. ومن هنا انطلق في رحلة نقدية كبرى، أعاد فيها صياغة حدود العقل، والحواس، والقلب، واضعاً بصمته التي لا تزال تُدرس كنموذج فريد للشك المنهجي الذي ينتهي بالاستنارة. تتمحور الإشكالية الرئيسة لهذا البحث حول: **كيف شيد الإمام الغزالي بنيته المعرفية التوفيقية للوصول إلى الحقيقة المطلقة؟، وكيف أدار العلاقة الجدلية بين سلطة النقل وأدوات العقل في ظل بيئة فكرية مشحونة بالصراع والتناظر؟**

وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

1. ما هي حدود وقدرات الأدوات المعرفية (الحواس والعقل) في ميزان النقد الغزالي؟
2. كيف استطاع الغزالي التوفيق بين منطق البرهان وذوق العرفان في منظومته اليقينية؟
3. ما هي راهنية نظرية المعرفة الغزالية وقدرتها على معالجة إشكالات الفكر المعاصر؟

ولحل هذه الإشكالية، ارتأينا تقسيم البحث إلى خطة تتألف من ثلاثة فصول أساسية:

- **الفصل الأول: الإطار المفاهيمي** :تناولنا فيه السياق التاريخي والفكري للغزالي، مع ضبط المفاهيم الأساسية للمعرفة ومصادرها لديه، مبرزين أبعاد تصنيفه للعلوم وعلاقتها بالمشهد الفلسفي والكلامي.
- **الفصل الثاني: نقد أدوات المعرفة** :ركزنا فيه على الجانب النقدي، بدءاً من الشك المنهجي في الحواس وصولاً إلى تبيان قصور العقل في المسائل الميتافيزيقية، مع تحليل منهجه في نقد المذاهب الفلسفية.
- **الفصل الثالث: تأسيس اليقين:** خُصص لاستعراض البديل المعرفي، حيث شرحنا مفهوم الكشف ومراتب اليقين، وكيفية صياغة العلاقة التكاملية بين العقل والإلهام للوصول إلى الحقيقة.

كما اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، الذي يقوم على تفكيك نصوص الغزالي وتحليل أبعادها الإبستمولوجية، إضافة إلى المنهج التاريخي لفهم سياق تشكل أفكاره، مع الاستعانة بـ المنهج المقارن لبيان مواقفه تجاه المدارس الفكرية المعاصرة له.

أما بالنسبة لدوافع أخيار الموضوع فقد تراوحت ما بين ذاتية وموضوعية وهي كالتالي:

- **دوافع ذاتية** :الرغبة في فهم التحول الفكري العميق للغزالي وكيفية انتقاله من الشك إلى اليقين كنموذج للمثقف الباحث عن الحقيقة.

- **دوافع موضوعية** :الحاجة إلى إعادة قراءة التراث المعرفي الإسلامي بأدوات إبستمولوجية حديثة، وتصحيح بعض المفاهيم المغلوطة حول موقف الغزالي من العقل والبرهان.

من أبرز الدراسات التي قاربت هذا الموضوع دراسة الباحث **حمايدي خضير (2007)**بعنوان **مكانة العقل في فكر الغزالي**، وهي رسالة ماجستير بجامعة الجزائر ركزت على تتبع موقع القوة العقلية في المنظومة الغزالية ومقارنتها بالفكر الفلسفي الغربي. وتلتقي دراستنا معها في محاولة رد الاعتبار للعقل عند الغزالي، إلا أنها تتمايز عنها بالتركيز الأدق على البنية الإبستمولوجية المتكاملة (حس، عقل، كشف) وكيفية تحولها إلى منهج لتأسيس اليقين المطلق.

وهنالك دراسة أخرى وهي رسالة ماستر موسومة بـ: **المنهج النقدي في فلسفة أبو حامد الغزالي (2017)** بجامعة تيارت، حيث تهتم هذه المذكرة بالشق النقدي لفلسفة الغزالي التي انطلق فيها من الشك كقاعدة لنسقه الفلسفي، وحيث تتقاطع مع دراستنا في جانب النقدي الذي جاء به الغزالي من اجل تمحيص أداوت المعرفة والطريق الموصل الى الحقيقة لهذا كانت هذه المذكرة بمثابة توضيح لرؤية الغزالي النقدية لنا.

وتكمن أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على منهجية التفكير عند الغزالي، مما يساعد في بناء رؤية معاصرة تجمع بين العلم والقيم الروحية، ويبرز قدرة الفكر الإسلامي الكلاسيكي على تقديم حلول لإشكالات المعرفة التي لا تزال تؤرق الفلسفة الحديثة.

اما على صعيد الصعوبات فقد، واجهت الدراسة بعض التحديات، منها تشعب المصادر الغزالية وتعدد التأويلات حول مواقفه، بالإضافة إلى الصعوبة الإبستمولوجية في التعبير عن المصطلحات الذوقية بلغة فلسفية أكاديمية دقيقة، ومحاولة ضبط المفاهيم المتقاربة في نصوصه المختلفة.

الفصل الأول:

الإطار المفاهيمي والسياق الفكري

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والسياق الفكري

تمهيد:

يُمثل البحث في المنظومة الفكرية لأبي حامد الغزالي خوضاً في واحدة من أكثر التجارب الفلسفية والروحية تعقيداً في التاريخ الإسلامي؛ إذ لم يكن الغزالي مجرد ناقل للمعارف، بل كان محطة قلق معرفي انتهت بصياغة مشروع إصلاحي شامل. يستهدف هذا الفصل الأول رصد الإطار المفاهيمي والسياق الفكري الذي أحاط بهذه الشخصية، من خلال تتبع المسارات الحياتية والبيئات العلمية التي صقلت وعيه، وصولاً إلى فحص الأسس التي أقام عليها مفهومه للمعرفة وتصنيفه للعلوم.

إن فهم "المعرفة" لدى الغزالي لا يستقيم دون وضعه في سياقه التاريخي والزمني المحتدم، حيث شهد القرن الخامس الهجري صراعاً معرفياً وأيديولوجياً حاداً بين تيارات الفلسفة، وعلم الكلام الأشعري، والمذاهب الباطنية. هذا الصراع لم يكن ترفاً فكرياً، بل كان تحدياً وجودياً دفع الغزالي لمراجعة أدوات العقل والنقل والحدس.

تتبلور إشكالية هذا الفصل في التساؤل الجوهري التالي :**كيف ساهمت التحولات السيرذاتية والبيئة الفكرية المضطربة في القرن الخامس الهجري في تشكيل الرؤية الإبستمولوجية (المعرفية) عند الغزالي؟ وهل يمكن اعتبار تصنيفه للعلوم وموقفه من المتكلمين والفلاسفة مجرد استجابة لظروف عصره، أم أنه كان تأسيساً لمنهج معرفي يتجاوز حدود الزمن؟**

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والسياق الفكري

المبحث الأول: ترجمة أبو حامد الغزالي

المطلب الأول :المولد والنشأة والتكوين العلمي المبكر

وُلد الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي في منتصف القرن الخامس الهجري، وتحديداً في عام 450 هـ الموافق لعام 1059 م، بمدينة طوس من أعمال إقليم خراسان [1]. وقد نشأ في كنف والد ورع وتَقِيّ، كان يتحرى الحلال في رزقه ولا يقتات إلا من ثمرة جهده الشخصي وكسب يده في مهنة غزل الصوف [2].

وقد أدى هذا الارتباط بمهنة الوالد إلى وقوع التباس تاريخي في تسمية "الغزالي" ومصدر اشتقاقها؛ فبينما تشير بعض الروايات إلى أن اللقب يُنطق بتشديد الزاي "الغزّالي" نسبةً إلى حِرفة والده في صناعة غزل الصوف، تذهب روايات أخرى إلى أن اللقب يُنطق بالتخفيف الغزالي نسبةً إلى قرية صغيرة من أعمال طوس تُدعى غزالة، وهي القرية التي شهدت مسقط رأسه [3].

كان والد الغزالي شديد التردد على مجالس الفقهاء، مبالغاً في خدمتهم، مدفوعاً بورعه الديني من جهة، وشغفه العميق بالمعرفة من جهة أخرى، حيث كان يخشع ويبكي عند

1- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي، ب.ط، بيروت،لبنان،منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة المهتدين الإسلامية، 1400-1980، ص 237 .

2- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ب .ط، دار بيروت، لبنان، النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1976، ص 354.

3- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 353 .

سماع كلامهم، متضرعاً إلى الله أن يرزقه ولداً يصبح فقيهاً وواعظاً، وقد استجاب الخالق لدعائه قبل وفاته [1]. وعقب رحيل والده، نشأ الغزالي وأخوه تربية صوفية في كنف صديق لوالده من أهل التصوف، وفي عام 465 هـ شرع أبو حامد في دراسة الفقه بمدينة طوس على يد أحمد الرذكاني، لينطلق بعدها إلى جرجان طلباً للمزيد من العلم عند الشيخ أبي نصر الإسماعيلي.

وفي محطة فارقة من حياته عام 473 هـ، شدَّ الرحال إلى نيسابور ليلتحق بمجلس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، رئيس المدرسة النظامية وأحد كبار منظري المذهب الأشعري؛ فنهل منه شتى علوم العصر من فقه مقارن، وأصول، وعلم كلام، ومبادئ فلسفية، حتى بانت أمارات نبوغه، مما دفع الجويني لإبداء عناية خاصة به واصفاً إياه بأنه بحر مغدق [2]

يصف الغزالي تجربته في التحول الروحي قائلاً: «ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى... وكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي» [3]. ومن شدة ارتباطه بذلك الموضع، سُميت تلك

1- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي،ص 9.

2- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ب.ط، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص 165.

3- الغزالي، المنقذ من الضلال، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1988، ص 61.

الزاوية من الجامع بـ الغزالية نسبة إليه؛ كما كان دائم التردد على كهف جبريل بجبل قاسيون، ومهد عيسى في الربوة، ومقام إبراهيم، وقبور الصحابة والتابعين والشهداء، وقد شهدت دمشق ولادة أعظم إنتاجاته الفكرية، وهو كتاب "إحياء علوم الدين" [1].

وفي سياق آخر، ذهب البعض إلى أن مغادرته لبغداد كانت بدافع الحذر من خطر الباطنية، خاصة بعد اغتيالهم للوزير نظام الملك عام 485 هـ؛ إذ ترك هذا الحادث أثراً عميقاً في وجدان الغزالي، وتضاعف هذا التأثير حين توفي الخليفة المقتدي عام 487 هـ في ظروف غامضة، رُجح أنها كانت نتيجة مؤامرة باطنية أيضاً. ومع تولي المستظهر بالله الخلافة، طُلب من الغزالي التصدي لعقيدة الباطنية وتفنيد آرائهم، فاستجاب لذلك وصنف عدة مؤلفات في الرد عليهم، كان من أشهرها كتابه "المستظهري" المعروف بـ "فضائح الباطنية" [2].

المطلب الثاني :سنوات نيسابور والتلمذة على الجويني

شكل ارتحال أبي حامد الغزالي إلى نيسابور في عام 473 هـ منعطفاً جوهرياً في مسيرته المعرفية، حيث شدَّ الرحال لطلب العلم على يد إمام الحرمين، أبي المعالي عبد الملك الجويني، الذي كان يُعد حينها زعيم فقهاء الشافعية في نيسابور، وأحد كبار منظري

1- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة،ب.ط، الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 103.

2- عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف، ط 1، الرياض، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع،1406هـ - 1986، ص20.

المذهب الأشعري، ورئيس المدرسة النظامية العريقة [1]. وفي هذه البيئة العلمية الخصبة، انكبَّ الغزالي على دراسة شتى العلوم التي ميزت عصره، متبحراً في الفقه، والفقه المقارن، وأصول الفقه، وعلم الكلام، بالإضافة إلى تلقي المبادئ الأساسية في الفلسفة، مما ساهم في صقل ملكاته العقلية وتوسيع آفاقه المنهجية [2].

وقد بدت ملامح النبوغ السريع واضحة على الغزالي منذ وقت مبكر، مما جعل أستاذه الجويني يخصه بعناية واهتمام بالغين؛ إذ استشعر فيه ذكاءً وقاداً وقدرة استثنائية على التحصيل والاستنباط، حتى قيل إن الجويني وصف تلميذه الغزالي بأنه "بحر مغدق" تعبيراً عن سعة علمه وتدفق معارفه [3]. وظل الغزالي ملازماً لأستاذه ومنقطعاً للطلب والتحصيل في نيسابور حتى وافت المنية الإمام الجويني، ليخرج بعدها متوجهاً نحو الوزير نظام الملك، الذي احتفى به وبالغ في إكرامه، حيث لبث في كنفه ست سنوات قبل أن يوليه منصب التدريس في المدرسة النظامية ببغداد عام 484 هـ (1091 م)، وهو لم يتجاوز حينها الرابعة والثلاثين من عمره [4].

وبعد وفاة أستاذه الجويني، توجه الغزالي نحو الوزير المشهور نظام الملك، الذي احتفى به وأكرم وفادته، فلبث في كنفه ست سنوات إلى أن ولاه مهمة التدريس بالمدرسة النظامية

1- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلامص ص353-354.
2- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص 165.
3- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي، منشورات مؤسسة الرسالة، ص 9.
4- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص165.

ببغداد في جمادى الأولى عام 484 هـ (1091 م). وكان الغزالي حينها في الرابعة والثلاثين من عمره، وهو سن مبكرة لتولي مثل هذا المنصب الرفيع [1]. وقد أتاح له هذا الاستقرار التفرغ للتأليف؛ فانبرى للرد على الباطنية الإسماعيلية والفلاسفة، إلا أن هذه المرحلة شهدت في بدايتها أزمة شك عصفت به لمدة شهرين. ويبدو أن تجربة الشك كانت مرتبطة بعلاقته بالفلسفة، وهو ما دفعه لتخصيص ثلاث سنوات لاحقة للتعمق في دراسة الكلام والفلسفة، فأثمرت تلك الفترة عن مؤلفات هامة منها "مقاصد الفلاسفة"، وتهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.

بعد رحلة طواف علمية وروحية استمرت عشر سنوات، تنقل خلالها الإمام الغزالي بين الحجاز ودمشق والقدس والإسكندرية، عاد في نهاية المطاف إلى نيسابور عام 498 هـ. وجاءت هذه العودة استجابةً لأمر الوزير فخر الملك علي بن نظام الملك، الذي كان وزيراً لسنجر حاكم خراسان في نيسابور، إذ يشير عبد الغفار الفارسي إلى أن الوزير قد ألحّ على الغزالي إلحاحاً شديداً للعودة إلى التدريس، فلبى الغزالي الطلب وتولى التدريس بالمدرسة النظامية في ذي القعدة عام 499 هـ. إلا أن هذه المرحلة لم تدم طويلاً، حيث اغتالت أيدي الباطنية الوزير فخر الملك عام 503 هـ، مما دفع الغزالي إلى مغادرة نيسابور مسرعاً والتوجه صوب مسقط رأسه طوس، حيث استقر في منطقة الطابران منها. [2]

1جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص 166.

2- عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 23.

أما عن وفاته، فقد استقر المقام بالإمام الغزالي في سنواته الأخيرة بمدينة طوس، وانصرف فيها إلى العبادة والتعليم؛ فأنشأ مدرسة للفقهاء وزاوية (خانقاه) للصوفية، وظل بها مجاوراً لطلبة العلم وأهل الزهد حتى وافته المنية في الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة 505 هـ (1111 م). ورحل الغزالي عن عالمنا وهو في الرابعة والخمسين من عمره، تاركاً خلفه إرثاً فكرياً وروحياً عظيماً. [1]

المطلب الثالث :المرحلة البغدادية وذروة المجد والأزمة الكبرى.

مثّل انتقال الإمام الغزالي إلى بغداد عام 484 هـ بدعوة من الوزير نظام الملك منعطفاً تاريخياً، حيث تقلد منصب التدريس في المدرسة النظامية، التي كانت تُعد في ذلك الزمان أرقى المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي وأكثرها تأثيراً [2]. وفي رحاب هذه المدرسة، عاش الغزالي فترة من الصعود المعرفي والاجتماعي لم ينلها أحد من معاصريه؛ إذ لم يكتفِ بكونه مدرساً مرموقاً، بل غدا مستشاراً للخليفة المستظهر بالله، ومرجعاً كبيراً في الفتوى، وقطباً للجدل والمناظرة في بغداد. وقد بلغت حلقاته العلمية حداً من الشهرة والاتساع بحيث كان يحضرها المئات من أعيان العلماء والطلاب، مما منحه جاهاً عريضاً ونفوذاً معنوياً هائلاً تجسّد في تفرغه للتصنيف لمواجهة التحديات العقدية والسياسية التي كانت تهدد استقرار الدولة والمذهب في آن واحد [3].

1- محمد علي أبو ريان :تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص335.

2- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ص167.

3- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي،ص 9.

في هذه المرحلة، انبرى الغزالي لمقارعة التيارات الفكرية التي رآها مناقضة للأصول الشرعية، فصنف كتابه فضائح الباطنية استجابةً لطلب الخليفة لفضح الأبعاد السياسية والعقدية للحركات الباطنية التي كانت تعيش أوج نشاطها السري آنذاك. وبالتوازي مع ذلك، خاض الغزالي تجربة فكرية فريدة عبر تعمقه في الفلسفة اليونانية لا بهدف دراستها فحسب، بل لتفكيكها من الداخل؛ فألف مقاصد الفلاسفة ليعرض مذهبهم بدقة، ثم أتبعه بكتابه الشهير تهافت الفلاسفة الذي انتقد فيه عشرين مسألة فلسفية، مبيناً عجز العقل المجرد عن إدراك الحقائق الميتافيزيقية دون هدي النبوة [1]. ومع هذا المجد الظاهري، بدأت تتبلور في أعماقه أزمة وجدانية حادة؛ إذ شعر بتناقض عميق بين تصدره للجاه وتدريسه للعلوم وبين حقيقة الإخلاص والمصير الأخروي، فبدأت تساوره الشكوك حول دوافع عمله وما إذا كانت لله أم للدنيا. [2]

تفاقمت هذه الأزمة النفسية حتى تحولت إلى عارض عضوي تمثل في جفاف اللسان وانسداد الشهية، مما أعجزه عن إلقاء الدروس؛ وهي الحالة التي يصفها في سيرته الذاتية بأنها كانت صراعاً بين رغبات الدنيا وجواذب الآخرة [3].

وفي عام 488 هـ، اتخذ الغزالي قراره التاريخي بالانقطاع التام عن التدريس والجاه، فوزع أمواله وترك بغداد في رحلة تنكرية معلناً الخروج للحج، بينما كان هدفه الحقيقي هو

1- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص 354.

2- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 61.

3-عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف، ص 20.

الاعتكاف في بيت المقدس ودمشق طلباً للتصوف وتصفية النفس. وقد كان هذا الهروب من المجد هو المخاض الحقيقي لولادة رؤيته الجديدة للعلم والدين، والتي تبلورت لاحقاً في كتابه إحياء علوم الدين الذي سعى من خلاله إلى إعادة الروح الأخلاقية والقلبية لمنظومة العلوم الإسلامية بعد أن جففتها السجالات الكلامية والفقهية [1].

المبحث الثاني: مفهوم المعرفة عند الغزالي ومصادرها

المطلب الأول: تعريف المعرفة عند الغزالي وطبيعتها

شغلت إشكالية الوصول إلى الحقيقة المطلقة حيزاً جوهرياً في النسق الفكري للإمام الغزالي، حيث مثلت القضية المركزية التي تفرعت عنها سائر انشغالاته، إذ كان ينشد على الدوام المعيار الأصح لتمييز الفكر الصائب من الفاسد. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، اعتمد الغزالي استراتيجية الشك المنهجي التي طالت بآثارها كلاً من المدارك الحسيّة والاستدلالات العقلية، في تجربة معرفية رائدة تشبه إلى حد بعيد مسلك ديكارت اللاحق، وإن كانت تفترق عنه في المقصد والنتيجة؛ فهدف الغزالي كان بلوغ اليقين الذي لا يتطرق إليه الاحتمال.

ومع ذلك، ثمة نقطة جوهرية تبرز بوضوح موقف الغزالي الراسخ من الدين؛ إذ إن شكه المنهجي لم يكن شكاً مطلقاً أو عدمياً، بل كان شكاً أبستمولوجياً (معرفياً) لم يمتد إلى الثوابت الوجودية الكبرى التي ظل إيمانه بها ثابتاً لا يتزعزع، وهي: وجود الله عز وجل،

1- عبد الحميد خطاب،الغزالي بين الدين والفلسفة،ص 104.

ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وحقيقة اليوم الآخر. فقد كان ديدن الغزالي هو البحث عن حقائق الأمور عبر علم يقيني مصدره في نهاية المطاف فيضٌ إلهي ونور قذفه الله في صدره، وهو إيمان ينبض به كل مؤلف من مؤلفاته، مما يطرح تساؤلاً جوهرياً حول القيمة المعرفية لكل من العقل والحواس في منظومته الفكرية.

تتجاوز المعرفة عند الإمام الغزالي مجرد الإدراك العقلي السطحي لتصبح فعلاً وجودياً يرتبط بكشف الحقائق كما هي في جوهرها؛ فالمعرفة عنده هي انكشاف جليّ يزيل الحجب عن المعلوم، بحيث لا يبقى معها مجال للشك أو الريبة. ويرى الغزالي أن العلم الحقيقي هو الذي يتطابق فيه انكشاف المعلوم مع واقع الأمر تطابقاً تاماً، لا يترك في النفس فرصة للخطأ أو الوهم، وهو ما يسميه بـ العلم اليقيني الذي لا يمكن للعقل تصور إمكانية نقضه [1]. فطبيعة المعرفة عنده ليست تراكماً للمعلومات، بل هي نور يقذفه الله في قلب المؤمن، يضيء له المسالك للتمييز بين الحق والباطل، وبين الظاهر والباطن، وهي الغاية الأسمى التي يسعى إليها الإنسان لتحقيق كماله الروحي ومعرفة خالقه [2].

وتتسم طبيعة المعرفة عند الغزالي بكونها ذات مستويات تراتبية؛ تبدأ من المعرفة الحسية التي يعتبرها أدنى الدرجات لكونها عرضة للغلط والخداع البصري، صعوداً إلى المعرفة العقلية التي تمثل مرتبة أسمى، وصولاً إلى المعرفة الذوقية أو الكشفية التي تأتي

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 35.

2- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص 360.

عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية [1]. فالمعرفة في جوهرها ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة للعمل والتقرب من الحقيقة المطلقة، وهي تتطلب استعداداً فطرياً وتزكية للنفس لتكون مرآة صقيلة تعكس أنوار الحقائق الإلهية [2].

ويربط الغزالي طبيعة المعرفة بالمسؤولية الأخلاقية؛ فالعلم الذي لا يورث عملاً أو خشية لا يُعد معرفة حقيقية في نظره، بل هو حجة على صاحبه، مما يبرز التداخل العميق في فكره بين المنطق، والأخلاق، والتصوف [3].

كما أن طبيعة المعرفة عند الغزالي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـ نظرية الكشف؛ حيث يرى أن العقل، رغم قوته في ضبط المنطقيات والضروريات، قد يقف عاجزاً أمام المسائل الغيبية الكبرى، وهنا تتدخل المعرفة اللدنية التي تفيض على القلب دون وسائط تعليمية تقليدية [4]. إن هذا المزيج الفريد بين العقلانية المنضبطة والروحانية الإشراقية هو ما يميز طبيعة المعرفة في النسق الغزالي، حيث يجعل من القلب لا الدماغ هو المركز الحقيقي للإدراك والمعرفة اليقينية بالحقائق الأزلية [5].

1- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي،ص 42.
2- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية،ص 172.
3- عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف،ص 45.
4- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة،ص 115.
5- محمد أبو ريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 362.

المطلب الثاني :مصادر المعرفة عند الغزالي في تفصيلها

انطلق الإمام الغزالي في رحلته للبحث عن "الحقيقة المطلقة" من نزوع أصيل في نفسه نحو الكشف عن أسرار الكائنات، ورغبة متوقدة في هتك الستار عن خفايا الوجود. وقد قادته هذه الطبيعة القلقة إلى ممارسة "الشك المنهجي" بوصفه معبراً ضرورياً نحو اليقين، وقد مرّت هذه التجربة بثلاث مراحل أساسية:

1. المرحلة الأولى: الشك في الموروث والتقليد

بدأ الغزالي شكه بالبحث في العقائد الموروثة والفرق المضطربة، حيث لاحظ أن اعتناق العقائد غالباً ما يكون وليد البيئة والنشأة؛ فصبيان النصارى ينشؤون على التنصر، وصبيان المسلمين على الإسلام. وفي نظره، يعد التقليد عائقاً معرفياً خطيراً لثلاثة وجوه: أولها أن الدعوة إليه تنافي جوهر البحث عن الحقيقة، وثانيها أنه يورث التنافس المذموم، وثالثها أنه يحكم على المقلد بالمكوث في الضلال إن كان فيه. ويرى الغزالي أن المقلد لا يدرك كونه مقلداً إلا إذا انكسرت زجاجة تقليده، وهي لا تجبر إلا إذا ذوبتها نار البحث لتصاغ من جديد. لذا، كان شعاره تفحص مقالات كل فرقة للتمييز بين المحقق والمبطل، والمتسنن والمبتدع، معتبراً أن من يسارع لتكفير المخالف دون برهان هو غِرّ بليد قيده التقليد (1)

1- عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي، ص 48.

2. المرحلة الثانية: الشك في المحسوسات:

بعد أن تهاوت سلطة التقليد، التفت الغزالي لاختبار الحواس بوصفها الأداة المعرفية الأولى، متسائلاً عن مدى الأمان المحقق في الضروريات والحسيات [1]. وخلص إلى أن الحواس تخدع الإنسان في مواضع كثيرة؛ فحاسة البصر مثلاً ترى الظل ساكناً بينما هو في حركة تدريجية دائمة، وترى الكوكب بحجم الدينار بينما الأدلة الهندسية تثبت أنه أكبر من الأرض بمراحل. ومن هنا قرر الغزالي أن "حاكم الحس" يحكم بأحكام يكذبها حاكم العقل ويخونه فيها تكذيباً لا سبيل لمدافعته، مما أدى إلى سقوط الثقة المطلقة في المحسوسات كمصدر لليقين. [2]

3. المرحلة الثالثة: الشك في العقليات (المباديء الضرورية):

لم يتوقف شك الغزالي عند الحواس، بل امتد ليشمل المبادئ العقلية والرياضية التي يبدو في الظاهر أنها غير قابلة للشك. وفي حوار ذهني شيق، تصور الغزالي المحسوسات وهي تخاطب العقل قائلة: "بمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بي، وقد جاء حاكم العقل فكذبني؟". فلعله يوجد وراء إدراك العقل حاكم آخر يظهر كذب العقل في أحكامه، تماماً كما ظهر كذب الحس عند حكم العقل عليه. [3]

1- محيي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، د.ط، تونس،الدار العربية للكتاب، 1983، ص 93.

2- الغزالي،المنقذ من الضلال، ص 31.

3- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ط4، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1997، ص 88.

أفضت هذه الرحلة بالغزالي إلى تحديد مفهومه الدقيق لـ العلم اليقيني؛ وهو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط أو الوهم، بحيث لا يتسع القلب لتقدير الخطأ فيه [1]. فالعلم الحقيقي عنده هو انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم، وهو النور الذي لا يتحقق إلا بتجاوز الظنيات والتقليليات وصولاً إلى اليقين الذي لا يتزعزع. [2]

يرى الإمام الغزالي أن الإنسان في مرحلة الطفولة يعتمد اعتماداً كلياً على الحواس لتحصيل معارفه؛ حيث يتمثل العالم الخارجي بالنسبة إليه في تلك الصور الحسية البسيطة المنطبعة في نفسه، مما يجعل معرفته في هذه المرحلة محدودة جداً ومقتصرة على الجزئيات دون الكليات. فحين تقع الحواس على الأشياء في العالم الخارجي تدركها متباينة، إلا أن هذا التباين ليس كلياً، إذ توجد صفات مشتركة تجمع بين أفراد معينين وتميزهم عن غيرهم، كما يتم من خلالها التمييز بين الصفات الضرورية والصفات العرضية.

وتتم هذه العملية المعرفية عن طريق التجريد، وهو قوة من قوى النفس يصفها الغزالي بأنها عملية انتزاع الكليات المفردة من الجزئيات عبر تجريد معانيها عن المادة وعلائقها ولواحقها، مع مراعاة المشترك والمتباين والذاتي والعرضي في وجودها. وينتج عن ذلك في

1- الغزالي،المنقذ من الضلال،ص 30.

2- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط1، بيروت لبنان، دار ومكتبة الهلال1993، ص 4.

النفس مبادئ التصور من خلال استعمال الخيال والوهم، فتتشكل مفاهيم مثل الجنس، والفصل، والعرض العام، والعرض الخاص. [1]

ومن خلال هذه القوة التجريدية، يعقد الإنسان مقارنات بين الأشياء التي تدركها حواسه، فيجمع المشترك منها ضمن إطار كلي واحد، بينما يستبعد الأغيار ليدرجها في أطر أخرى تناسبها. وبناءً على هذا المنطلق، يمكن القول إن الغزالي لم يكن "عقلياً خالصاً" في تفسير نشأة المبادئ الكلية، كما لم يكن "تجريبياً خالصاً"؛ بل تبنى نظرة توفيقية دقيقة تعتبر أن القوة التي يتم بها التجريد هي قوة عقلية، في حين أن المادة التي يُجرى عليها التجريد هي مادة حسية. وبالتالي، فإن حصول الكليات في العقل يتم عبر التفاعل المستمر بين العقل والتجربة الحسية، مما يعني أن الكلي يتحقق في العقل والحواس معاً.

يوضح الإمام الغزالي آلية تشكل المعرفة الكلية من خلال المثال الواقعي؛ فمن رأى الماء انطبعت في خياله صورة له، فإذا رأى دماً تشكلت صورة أخرى مغايرة، لكنه إذا عاد ورأى ماءً آخر لم تتجدد في خياله صورة جديدة، بل تظل الصورة الذهنية الأولى منطبقة على كافة آحاد المياه. ويطبق الغزالي هذا المبدأ على إدراك أعضاء الجسد كاليد؛ حيث يدرك العقل والخيالي وضع أجزائها من انبساط الكف وانقسام الأصابع وانتفائها بالأظافر، مع ملاحظة الخصائص العرضية كاللون والحجم. فإذا رأى الإنسان يداً أخرى تماثلها، لم

1- أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ب ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية،ص 68.

تؤثر هذه المشاهدة الثانية في إحداث صورة ذهنية جديدة، مما يبين أن العقل يقوم ذاتياً بعملية تصنيف الموجودات وردّ الجزئيات إلى أصولها الكلية [1].

يرى الغزالي أن العقل حين يتجه نحو العالم الخارجي، لا يدرك الأشياء بوصفها وحدات منفصلة، بل يقتنص العلاقات الرابطة بينها؛ وهو ما يسمح بضبط "المقدمات التجريبية" التي تفضي إلى تحديد القوانين العامة. وهذه القوانين في نظر الغزالي ليست نتاج استدلال استقرائي محض، بل هي مزيج من الحس والقياس الصوري معاً. فالمقدمة التجريبية تحصل حين يجد الحس محمولاً لازماً لموضوع ما بصفة دائمة، حتى تسكن النفس إلى أن هذا التلازم نابع من "ذات" الشيء لا من قبيل "الاتفاق" أو الصدفة. فالحس وظيفته المشاهدة، أما القياس فدوره عقلي؛ لأنه لو كان هذا الاقتران اتفاقياً لما وُجد دائماً أو في أغلب الأحوال. [2]

ويكشف هذا الطرح بوضوح أن الغزالي لا ينظر إلى الاستدلال الاستقرائي بوصفه عملاً تجريبياً صرفاً، بل يراه عملية عقلية مركبة تشترك فيها المشاهدة الحسية مع المحاكمة المنطقية للوصول إلى مرتبة اليقين التجريبي.

يستخدم الإمام الغزالي مثال العميان والفيل كأداة إيضاحية فلسفية لبيان نسبية المعرفة الناتجة عن محدودية الأدوات الحسية؛ فلو أن مجموعة من العميان لم يسبق لهم رؤية الفيل

1- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ب.ط، القاهرة مصر، دار المعارف، ص 172.

2- الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس،ص 101.

أو سماع وصفه، وحاولوا تكوين فكرة عنه من خلال اللمس، لخرج كل واحد منهم بتصور مغاير بناءً على العضو الذي وقعت عليه يده. فمن لمس الرجل يراه عاموداً، ومن لمس الناب يراه وتداً، ومن لمس الأذن يراه "خيمة كبيرة". وفي هذه الحالة، يمتلك كل واحد منهم جانباً من الحق لصدق تجربته الحسية الخاصة، لكن يغيب عنهم جميعاً إدراك الحقيقة الكلية للفيل [1].

وتنسحب هذه الظاهرة على معظم وسائل البحث المعرفي؛ حيث تختلف المعرفة من شخص لآخر بناءً على اختلاف زوايا الرؤية للحقيقة وما تتيحه الأدوات المعرفية المتاحة لكل باحث. ويؤصل الغزالي هذا الاختلاف بإرجاعه إلى تفاوت النفوس في القوة العقلية؛ إذ يرى أن التفاوت بين البشر حقيقة واقعة لا يرتفع إلا في دائرة "العلم الضروري" (كاليقين بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)، بينما تظل المعارف النظرية والاجتهادية عرضة للتفاوت بناءً على تفاوت الاستعداد الفطري والجهد المبذول في طلب الحقيقة. [2]

إن هذا الطرح الغزالي يفتح الباب لفهم أعمق لطبيعة الاختلاف البشري، حيث لا يكمن الخطأ دائماً في كذب الرواية، بل في "جزئية الرؤية" وقصور الأداة عن الإحاطة بالكل، وهو ما يستوجب تكامل الأدوات المعرفية (العقل، الحس، والوحي) للوصول إلى أقرب صورة ممكنة للحقيقة المطلقة.

1- الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص 46.

2- عبد الله زاهي الرشاد،الفكر التربوي المعاصر،ص 454.

المطلب الثالث: تصنيف العلوم في فكر الغزالي وأبعاده

لم يكن تصنيف العلوم عند الإمام الغزالي مجرد محاولة لترتيب المعارف البشرية، بل كان مشروعاً إبستمولوجياً متكاملاً يهدف إلى وضع "خارطة طريق" معرفية تربط بين غايات الوجود ووظيفة العقل البشري. ينطلق الغزالي في تصنيفه من رؤية معيارية تفرق بين العلوم من حيث قيمتها النفعية والأخروية؛ حيث يضع العلوم الشرعية في قمة الهرم المعرفي باعتبارها مستقاة من مشكاة النبوة، وهي الكفيلة بتحقيق السعادة المطلقة. ومع ذلك، لم يغفل الغزالي أهمية العلوم العقلية والدنيوية، بل أعطاها مشروعية كاملة متى ما كانت تخدم قوام الحياة الإنسانية، معتبراً أن الجهل ببعضها قد يؤدي إلى اختلال نظام المجتمع وضياع مصالح العباد [1]

ويبرز البعد التربوي والاجتماعي في تصنيف الغزالي من خلال تقسيمه الشهير للعلوم إلى "فرض عين" و"فرض كفاية". فبينما يتمثل فرض العين في العلم الذي لا يسع المسلم جهله لتصحيح دينه وخلقه، يتوسع مفهوم فرض الكفاية ليشمل كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا؛ كالحساب الذي يُحتاج إليه في المواريث والوصايا، والطب الذي يُحتاج إليه في بقاء الأبدان. بل إن الغزالي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى أن الصناعات والسياسة ومهارات الحِرف تدخل ضمن هذا النطاق، مؤكداً أن التخصص في هذه المجالات هو

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ب .ط، بيروت لبنان، دار المعرفة ، ب .ت، ص 16.

واجب مجتمعي يأثم الجميع بتركه، وهو ما يعكس نظرة شمولية تربط بين التطور العلمي والنهوض الحضاري للأمة [1].

أما البعد الفلسفي والأخلاقي في هذا التصنيف، فيتجلى في تمييزه الدقيق بين "علم المعاملة" وعلم المكاشفة؛ حيث يرى الغزالي أن العلم الظاهر المتعلق بالأعمال والطقوس هو مجرد وسيلة وباب لعلم الباطن أو المكاشفة، وهو النور الذي ينكشف في القلب عند صفائه. وهذا العلم الأخير هو غاية العلوم ومنتهى سعي العارفين، إذ فيه تتجلى حقائق الربوبية وأسرار الوجود التي تعجز العبارات عن وصفها. ومن خلال هذا الربط، استطاع الغزالي أن يدمج بين الفقه والتصوف وبين العقل والقلب، محذراً من الانغماس في "العلوم المذمومة" التي تضر ولا تنفع، أو العلوم التي تُتخذ مطية للجاه والرياء، معيداً للعلم قدسيته بوصفه أداة للترقي الروحي والكمال الإنساني. [2]

يُعد مشروع تصنيف العلوم عند الإمام الغزالي محاولة عبقرية للربط بين المعرفة النظرية والواقع العملي، حيث انطلق في مقدمته من فكرة أن "الفضيلة" في العلم ليست قيمة مطلقة تتساوى فيها جميع المعارف، بل هي قيمة نسبية تتحدد بقدر ما يحققه العلم من كمال للشيء أو تقريب من الحقيقة. فالعلم في ذاته فضيلة مطلقة، لكن التفاضل بين العلوم يظهر في مدارج الارتقاء؛ فكما أن الفارس يفضل الحمار بقوة الكرّ والفر لا بمجرد القدرة على

1- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية،ص 180.

2- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص 370.

الحمل، فإن العلوم تتفاوت فيما بينها بناءً على شرف موضوعها وغايتها، وأشرف هذه العلوم على الإطلاق هو ما يوصل إلى الله سبحانه وكمال القرب منه. [1]

وفي تفصيله لمراتب الوجود والمقاصد البشرية، يقسم الغزالي الأشياء المرغوبة إلى ثلاثة مستويات: ما يُطلب لغيره (كوسيلة)، وما يُطلب لذاته (كغاية)، وما يُطلب لذاته ولغيره معاً. ويرى أن العلم الذي يُطلب لذاته هو "العلم اللذيذ" الذي يمثل وسيلة لسعادة الآخرة، وهي الرتبة القصوى التي تتضاءل دونها سائر الرتب المعرفية. ومن هذا المنطلق، لم يفصل الغزالي بين نظام الدنيا والدين، بل اعتبر أن "الدنيا مزرعة الآخرة"، وأن انتظام أمر الدين لا يتحقق إلا بانتظام أمور الدنيا من خلال علوم وقوام الصناعات الأساسية كالزراعة، والحياكة، والبناء، والسياسة. [2]

كما قدم الغزالي رؤية نقدية لمراتب "السياسة" بوصفها استصلاحاً للخلق، حيث رتب القائمين عليها في أربع درجات تصاعدية تبدأ بسياسة الأنبياء التي تهيمن على الظاهر والباطن معاً، تليها سياسة السلاطين والملوك التي تقتصر على ضبط الظاهر، ثم سياسة العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ويختصون بباطن الخواص، وصولاً إلى سياسة الوعاظ التي تستهدف باطن العوام. هذا التراتب يعكس رغبة الغزالي في تنظيم المجتمع وفق معايير معرفية وروحية دقيقة تضمن تكامل الأدوار بين أصحاب السلطة وأصحاب العلم.

1- عبد اللطيف، تصنيف العلوم، العدد 01، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، مجلة العلوم الإنسانية، 1990، ص 96.

2- عبد اللطيف، تصنيف العلوم، مجلة العلوم الإنسانية ، ص 98.

وفي الختام، يتبلور التصنيف النهائي للعلوم عند الغزالي في ثلاثة أصناف رئيسية بناءً على أثرها: العلوم المحمودة، والعلوم المذمومة، والعلوم المباحة. فالعلوم المحمودة هي التي لا يُستغنى عنها في مصالح الدنيا (كالطب والحساب والسياسة) والآخرة (كالعلوم الشرعية)، بينما المذمومة هي التي تضر بصاحبها كالسحر والطلسمات، ويؤكد الغزالي أن المقياس الحقيقي لشرف العلم هو مدى قدرته على هداية الإنسان نحو الطريق المؤدي إلى الله، فبقدر ما يقترب العلم من هذا المقصد تزداد شرفه وقيمته.

المبحث الثالث: السياق الفكري والصراع بين الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الأول: الفلسفة الإسلامية في القرن الخامس الهجري وتحدياتها

شهد القرن الخامس الهجري مخاضاً فكرياً استثنائياً في تاريخ الحضارة الإسلامية، حيث بلغت التيارات العقلية ذروة نضجها وتصادمها في آن واحد. لم تكن الفلسفة في هذا العصر مجرد ترف فكري، بل كانت تمثل محاولة جادة لصياغة رؤية كونية تجمع بين العقل والنقل. إلا أن هذا التوجه واجه تحديات سياسية وعقدية تمثلت في صعود تيارات كلامية رأت في "التفلسف" خطراً يهدد وحدة العقيدة، مما أوجد حالة من الاستقطاب الحاد بين أنصار البرهان العقلي الخالص وبين المدافعين عن النزعة البيانية والكلامية. [1]

1- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازيجي، ط1، بيروت لبنان، الدار المتحدة للنشر، 1986، ص210.

وتجلت أبرز التحديات في ضرورة الإجابة على الإشكاليات الميتافيزيقية الكبرى التي طرحتها الفلسفة اليونانية المترجمة، مثل أزلية العالم وطبيعة العلم الإلهي بالجزئيات. فقد وجد الفلاسفة أنفسهم في موقف الدفاع أمام هجمات المتكلمين، وخاصة الأشاعرة الذين سيطروا على المشهد التعليمي في المدارس النظامية. هذا الصدام لم يكن مجرد جدال نظري، بل كان صراعاً على مشروعية العقل في فهم الوحي، ومدى قدرة الأدوات المنطقية اليونانية على استيعاب الحقائق الإيمانية دون الصدام مع نصوص الشريعة الظاهرة. [1]

علاوة على ذلك، واجهت الفلسفة الإسلامية في هذا القرن تحدي التوفيق بين المشائية وبين الفكر الصوفي الإشراقي الذي بدأ يبرز كبديل روحي وعقلي. لقد حاول فلاسفة هذا العصر، ومن سار على نهجهم، إثبات أن الفلسفة هي الوجه الآخر للحكمة النبوية، إلا أن الهجوم الكاسح الذي قاده حجة الإسلام الغزالي في أواخر هذا القرن قلب الموازين؛ حيث استخدم أدوات الفلاسفة ومنطقهم لتقويض دعائمهم الميتافيزيقية، مما جعل الفلسفة تدخل في مرحلة من الدفاع والاحتجاب، أو الاندماج داخل قوالب علم الكلام والتصوف الفلسفي. [2]

شهدت المرحلة التي تلت القرن السادس الهجري تحولاً جذرياً في بنية الفكر الإسلامي، حيث ذابت الحدود الفاصلة بين الفلسفة وعلم الكلام؛ إذ استوعب الفكر الكلامي المباحث الفلسفية واحتواها في مؤلفاته لدرجة تقترب من الاندماج الكامل. وأصبحت المصنفات التي

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، القاهرة مصر، دار المعارف، ب . ت، ص 342.

2- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ب.ط، القاهرة مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص158.

تُعنى بـ: التوحيد، تستهل مباحثها بمقدمات في المنطق الأرسطي، كما استعرضت القضايا الطبيعية والرياضية، كالزمان والمكان والحركة، وهو ما يتجلى بوضوح في مؤلفات المتأخرين.

ومع مرور الزمن، تشكلت حالة من التوجس الشعبي والعلماء تجاه الفلسفة، نتيجة لاتهامات حادة رممتها بالكفر والمروق من الدين، مما أدى إلى عزوف الناس عنها وتجريم الاشتغال بها أو تدريسها. وظل هذا الركود مسيطراً على المشهد الفكري حتى مطلع العصر الحديث، حيث انبعثت الفلسفة من جديد على يد رواد النهضة الإسلامية، وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الإمام محمد عبده، وصولاً إلى مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق. وبفضل هذه الجهود، استعادت الفلسفة الإسلامية استقلالها المعرفي وانفصلت مجدداً عن علم الكلام، لتعود إلى مسارها الأصيل الذي عرفته إبان العصر العباسي.[1]

المطلب الثاني: الكلام الأشعري وموقعه في المشهد الفكري

يمثل المذهب الأشعري نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث ظهر كتيار وسطي سعى للمصالحة بين العقل والنقل في وقت كان فيه الصراع على أشده بين المعتزلة وبين الحنابلة ، وقد استطاع الإمام أبو الحسن الأشعري، ومن جاء بعده من كبار المتكلمين، توظيف الأدوات المنطقية والجدلية التي برع فيها المعتزلة للدفاع عن العقائد

1- أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية ط 1، القاهرة مصر، الناشر مؤسسة هنداوي، 2023،ص11.

السنية المستمدة من الوحي، مما منح المذهب الأشعري قبولاً واسعاً لدى المؤسسات الرسمية والجماهيرية على حد سواء [1].

لم يقتصر دور الأشاعرة على الجانب العقدي فحسب، بل هيمنوا على المشهد الفكري من خلال صياغة منظومة معرفية متكاملة صبغت المدارس العلمية لقرون طويلة. فقد أعادوا تعريف مفاهيم السببية، والجواهر، والأعراض، بطريقة تضمن إثبات القدرة الإلهية المطلقة مع الحفاظ على مساحة من النظر العقلي. هذا الموقع الاستراتيجي جعل من الكلام الأشعري حائط الصد الأول ضد الفلسفة المشائية، حيث تصدى أقطاب هذا المذهب، مثل الباقلاني والجويني، للأفكار التي اعتبروها دخيلة على المنظومة الإسلامية، مما أدى في النهاية إلى "تبيئة (Indigenization) "المنطق داخل العلوم الشرعية [2].

ومع حلول القرن الخامس الهجري، تعزز موقع المذهب الأشعري بفضل الدعم السياسي من الدولة السلجوقية وتأسيس المدارس النظامية، مما جعله المذهب الرسمي المعتمد في الحواضر الكبرى كبغداد ونيسابور.

وقد بلغ هذا التأثير ذروته مع الإمام الغزالي، الذي انتقل بالكلام الأشعري من مجرد الدفاع الجدلي إلى آفاق فلسفية وصوفية أرحب، محققاً بذلك دمجاً معرفياً جعل من الصعب الفصل بين الكلام والفلسفة في العصور اللاحقة، إن موقع المذهب الأشعري لم يكن مجرد

1- حمودة غرابة، الأشعري: أبو الحسن الأشعري، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية، ب.ت، ص 56.

2- أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية،ص 104.

خيار فقهي، بل كان ضرورة تاريخية لإيجاد توازن فكري يحفظ للنص قدسيته وللعقل هيبته في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة آنذاك. [1]

لم يكن المذهب الأشعري مجرد رد فعل دفاعي، بل مثّل مشروعاً لإعادة بناء الثوابت الميتافيزيقية بلسان عقلي، وهو ما يُعرف بـ: طريقة المتأخرين التي مزجت بين المنطق الصوري وبين العقائد الإيمانية. هذا التوجه سمح للكلام الأشعري بأن يهيمن على التعليم العالي في العالم الإسلامي، حيث أصبحت المنظومة الأشعرية هي الإطار المرجعي الذي يتحرك من خلاله الفقيه والمفسر والأصولي، مما أوجد وحدة فكرية ساهمت في استقرار الهوية العقدية للمجتمعات الإسلامية في مواجهة التيارات الباطنية والفلسفات الإغريقية المتطرفة [2].

كما يُلاحظ أن قوة المذهب الأشعري استمدت زخمها من قدرته على استيعاب النقد الفلسفي وتفكيكه من الداخل، فبدلاً من رفض الفلسفة جملة وتفصيلاً، قام المتكلمون الأشاعرة بجعل المنطق الأرسطي خادماً لعلوم الشريعة، وهو ما يظهر بوضوح في تحول علم الكلام من الدفاع عن العقائد بالبراهين السمعية إلى استخدام المقدمات العقلية والضرورات المنطقية. هذا التحول جعل من الكلام الأشعري فلسفة إسلامية موازية

1- فتح الله خليف، علم الكلام ودوره في الفكر الإسلامي، ب .ط، بيروت لبنان،دار النهضة العربية، ب. ت، ص 182.

2- جورج مقدسي، نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، تر:محمود محمد الحرثاني، ب.ط، القاهرة مصر، مدارات للأبحاث والنشر، ب.ت، ص 245.

استطاعت أن تملأ الفراغ الذي خلفه تراجع المشائية الإسلامية بعد القرن السادس الهجري [1].

المطلب الثالث: الباطنية والتحدي المزدوج للعقل والنقل

مثّلت الحركات الباطنية، وفي مقدمتها الإسماعيلية، تحدياً معرفياً وسياسياً غير مسبوق في التاريخ الإسلامي، فهي لم تكتفِ بطرح آراء عقدية مغايرة، بل استهدفت "بنية المعرفة" ذاتها من خلال القول بوجود ظاهر مستور وباطن محجوب لا يدركه إلا الإمام المعصوم أو من ينيبه. هذا التوجه خلق صداماً مزدوجاً؛ الأول مع النقل (النص الشرعي) عبر تأويله تأويلاً رمزياً يخرجه عن دلالاته اللغوية والشرعية المستقرة، والثاني مع العقل (البرهان الفلسفي والكلامي) من خلال إبطال دور النظر العقلي المستقل وإخضاعه لضرورة التعليم المتلقى من الإمام، وهو ما عُرف بـ المذهب التعليمي. [2]

لقد كان التحدي الباطني للعقل يكمن في محاولته تقويض الثقة بالبراهين المنطقية، بدعوى أن العقل البشري قاصر ومتناقض، ولا يمكنه الوصول إلى الحقائق اليقينية بمفرده دون هادٍ مرشد. هذا الإنكار لسلطة العقل البرهاني دفع كبار الفلاسفة والمتكلمين، وعلى رأسهم الغزالي في كتابه (فضائح الباطنية)، إلى خوض معركة فكرية لإعادة الاعتبار للمنطق والمقدمات العقلية بوصفها أدوات ضرورية لفهم الوجود والوحي معاً. فالباطنية

1- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة الإسلامية،.ب. ط، القاهرة مصر، بدار الثقافة للنشر والتوزيع، ب.ت، ص 167.

2- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج02 (الإسماعيلية والباطنية)،ب.ط، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، ب.ت، ص 412.

بحسب خصومها، كانت تسعى لهدم الركائز المعرفية التي تقوم عليها الشريعة والحكمة، مما يؤدي في النهاية إلى الفوضى المعرفية أو ما يسمى بـ "العدمية الفكرية" .[1]

أما على مستوى التحدي للنقل، فقد اعتمدت الباطنية استراتيجية التأويل الباطني التي تجعل من الأحكام الشرعية والعبادات مجرد رموز لإشارات فلسفية أو سياسية، مما أدى إلى تجريد النص من سلطته التشريعية المباشرة. هذا المسلك لم يهدد الفقهاء فحسب، بل هدد الفلاسفة المشائين أيضاً الذين كانوا يرون في الظاهر الشرعي حماية للنظام الاجتماعي والسياسي. لذا، فإن مواجهة الباطنية كانت تمثل نقطة التقاء نادرة بين الفلاسفة والمتكلمين للدفاع عن "معقولية النص" وضبط آليات التأويل، لضمان عدم خروجها عن مقتضيات العقل والنقل معاً. [2].

1- الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ب.ط، القاهرة، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ب .ت، ص 85.

2- مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ط1، بيروت لبنان، دار الأندلس، 1982، ص 156.

خلاصة الفصل

يمثل هذا الفصل قراءة فاحصة في تجربة الإمام أبي حامد الغزالي، حيث تتبع مسار تشكله العلمي بدءاً من النشأة المبكرة، وصولاً إلى مرحلة النضج في نيسابور تحت رعاية إمام الحرمين الجويني، حيث تشبع بأصول الفقه وعلم الكلام. وقد توجت هذه المسيرة بالمرحلة البغدادية التي نال فيها الغزالي أعلى مراتب المجد الأكاديمي والسياسي، قبل أن تعصف به أزمته الشهيرة التي قادته إلى الانقطاع عن التدريس والبحث عن اليقين في خلوته الصوفية، مما جعل من سيرته الذاتية مرآة لتحولات الفكر الإسلامي في تلك الحقبة.

وفي الجانب المعرفي، خلصت الدراسة إلى أن الغزالي صاغ نظرية معرفية فريدة لم تحصر الإدراك في القنوات التقليدية، بل جعلت من النور الإلهي والذوق الصوفي منبعاً لليقين المطلق الذي يعقب الشك. كما أبان الفصل عن براعة الغزالي في هيكلة العلوم وتصنيفها بناءً على غاياتها الأخلاقية والعملية، حيث نجح في جعل المنطق أداة معيارية لا غنى عنها للعلوم الشرعية، مما مهد الطريق لدمج المنهج البرهاني في صلب الدراسات الفقهية والكلامية.

أخيراً، كشف الفصل عن الدور المحوري الذي لعبه الغزالي في إدارة الصراعات الفكرية الكبرى بالقرن الخامس الهجري. فقد استطاع الوقوف في وجه التحدي الباطني الذي هدد ثبات العقل والنقل، كما خاض غمار نقد الفلسفة اليونانية لإعادة الاعتبار للمذهب الأشعري

كتيار وسطي يجمع بين البرهان والوحي. وبذلك، لم يكن الغزالي مجرد عالم دين، بل كان مصلحاً بنيوياً استطاع استيعاب الفلسفة وتدجينها لخدمة العقيدة، مما أعاد رسم ملامح العقل الإسلامي لقرون طويلة تلت عصره.

الفصل الثاني: نقد أدوات المعرفة

الفصل الثاني: نقد أدوات المعرفة

تمهيد:

يعد نقد أدوات المعرفة عند الإمام الغزالي محطة جوهرية في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ لم يكن مجرد ترف فكري، بل كان ضرورة منهجية لإعادة بناء صرح اليقين على أسس لا يتطرق إليها الشك. فبعد أن استعرضنا في الفصل السابق ماهية المعرفة، ننتقل هنا إلى فحص الآليات التي يُدرك بها الإنسان حقائق الأشياء، وهي :الحواس، والعقل.

يبدأ هذا الفصل برصد تجربة الغزالي في الشك المنهجي، حيث وضع المعرفة الحسية تحت مجهر النقد، كاشفاً عن خداع الحواس وعدم قدرتها على تقديم يقين مطلق. ثم ينتقل التحليل إلى العقل، الذي رغم كونه نوراً ومنبعاً للعلوم الضرورية، إلا أن الغزالي حدد له سقفاً لا يمكن تجاوزه، خاصة في المسائل الغيبية والميتافيزيقية، فاتحاً الباب لضرورة التكامل بين العقل والوحي.

وفي ختام هذا المسار النقدي، يسلط الفصل الضوء على التطبيق العملي لهذا المنهج من خلال معركة الغزالي مع الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، مستعرضاً مواطن زللهم في المسائل الإلهية، وكيف واجه خصومه هذا النقد اللاذع، لنصل في النهاية إلى تقييم شامل لمشروع الغزالي النقدي ومدى نجاعته في زعزعة اليقين الفلسفي التقليدي. تتمحور إشكالية هذا الفصل حول التساؤل الجوهري التالي: **إلى أي مدى استطاع الغزالي من خلال نقده للأدوات الإدراكية (الحواس والعقل) أن يثبت قصور الإنسان عن تحصيل اليقين المطلق بمفرده؟ وكيف وظف هذا القصور المنهجي في تقويض المقولات الميتافيزيقية للفلاسفة وبناء رؤية تكاملية تجمع بين نور العقل وهداية الوحي؟**

الفصل الثاني: نقد أدوات المعرفة

المبحث الأول: نقد المعرفة الحسية والشك المنهجي

المطلب الأول: منطلقات الشك الغزالي وطبيعة مداه

يُجمع الباحثون في تاريخ الفكر الفلسفي، ولا سيما في سياقه الإسلامي، على أن كتاب "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي يمثل نقلة نوعية في الفكر النقدي؛ فهو العمل الفلسفي الأول الذي اتسم بالصراحة التامة والوضوح المنهجي في تفكيك الأطروحات الفلسفية. ولم يكن الغزالي في هذا المؤلف مجرد مستعرض للأفكار، بل كان ناقداً فحص الأسس العقائدية للفلاسفة القدماء، مبرزاً تهافت أفكارهم وتناقض استدلالاتهم في المسائل الميتافيزيقية (الإلهيات)، كاشفاً عما في مناهجهم من ثغرات وعيوب معرفية.

لقد ركز الغزالي في مشروعه النقدي على مدرسة أرسطو باعتباره الشخصية المركزية والممثل الأبرز للفكر الفلسفي، والملقب بـ المعلم الأول. وقد انطلق الغزالي في نقده من ضرورة تقويض آراء هذا الفيلسوف الذي يُعدّ، في نظر أتباعه، مهذّب العلوم وواضع أطرها المنطقية؛ حيث سعى الغزالي إلى كشف التناقض الداخلي في مذهب أرسطو، مبيناً أن دعاوى البرهان واليقين التي يتسم بها مذهبه لا تصمد أمام النقد عند فحص القضايا الإلهية.

في مسعاه للبحث عن اليقين، حصر الغزالي المناهج الفكرية السائدة في عصره ضمن أربعة أصناف رئيسية من طالبي الحقيقة: أولهم المتكلمون الذين يعتمدون على الرأي والنظر

الجدلي، وثانيهم الفلاسفة الذين يدّعون الانفراد بالمنطق والبرهان اليقيني. أما الصنف الثالث فهم الباطنية الذين يحصرون العلم في مبدأ "التعليم" والتلقي عن الإمام المعصوم، وصولاً إلى الصنف الرابع وهم الصوفية الذين يرون أن إدراك الحقائق يتم عبر المشاهدة الروحية والمكاشفة الباطنية بعيداً عن مجرد القواعد الذهنية. [1]

عاش الإمام الغزالي في بيئة معرفية تموج بالتيارات الثقافية المتباينة؛ فإلى جانب المرجعية الإسلامية الأصيلة المستمدة من الوحي (الكتاب والسنة)، برزت الثقافة اليونانية كأحد أقوى المؤثرات الفكرية في عصره. وقد تجلى هذا التأثر بوضوح في تبني الغزالي للمنطق الأرسطي كركيزة أساسية في مؤلفاته المبكرة، مما جعل منهجه النقدي يقوم على ثنائية فريدة: تجمع بين "العنصر الإسلامي" بقدسيته ويقينه، و"العنصر اليوناني" بأدواته المنطقية والفلسفية التي أحدثت ثورة في أنماط التفكير آنذاك.

تؤكد الرؤية الإسلامية أن القرآن الكريم وضع الأسس الجوهرية لمنهج نقدي يهدف إلى تنقية العقل البشري من الأوهام والظنون والخرافات. وباعتبار الإسلام الرسالة الخاتمة، كان لا بد من وجود منهج سماوي مستدام يمنح الأمة القدرة على تقويم الاعوجاج واستنباط الحلول للأحداث المتجددة. هذا المنهج ليس مجرد نصوص جامدة، بل هو نور يهدي

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج1، ط1، بيروت لبنان،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص 84.

الإنسانية نحو الحقائق الثابتة، ويضع ملامح دقيقة لكيفية التعامل مع الواقع وفق رؤية نقدية بصيره. [1]

يقوم المنهج القرآني في جوهره على البرهان والاستدلال العقلي، حيث يخاطب العقل كمرجعية وسند لإثبات الحقائق. ويتجلى ذلك في الدعوة الربانية الصريحة: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [2]، وهي دعوة تكرس مفاهيم الحجة والدليل والبيان كأدوات معرفية ضرورية. إن مطالبة الإنسان بالدليل المنطقي على صحة أقواله وأعماله تعني بالضرورة رفض "التقليد الأعمى" الذي يعطل طاقات العقل، وتؤكد أن المنهج النقدي الأصيل هو الذي يربط الصدق بقوة الاستدلال والبرهان.

إن المتتبع للفكر الفلسفي، وخصوصاً الإسلامي منه، يلاحظ أن عمل الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة يعد أول عمل فلسفي نقدي بصورة صريحة واضحة وذات معالم منهجية محددة. وذلك رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، كاشفاً عن غوائل منهجهم وعوراته، كذلك رداً على فلسفة أكبرهم وهو أرسطو بقوله: "فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم".[3]

1- حسن فوزي، المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين، ب.ط، القاهرة، مصر، جامعة عين شمس للنشر، 2000، ص 69.

2- الآية 111، سورة البقرة.

3- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج1،ص 84.

حصر الغزالي منهجه النقدي في أربعة أصناف من الطالبين وهم: المتكلمون باعتبارهم أهل الرأي والنظر، والفلاسفة باعتبارهم أهل المنطق والبرهان، والباطنية باعتبارهم أصحاب التعليم المختصين بالإمام المعصوم، والصوفية باعتبارهم أهل المشاهدة والمكاشفة. وقد انتهج الغزالي فكرة النقد بناءً على رصد فتور الاعتقادات في أصل النبوة ثم في حقيقتها، ويرى أن هذا الداء سرى في المجتمع الإسلامي من خلال مواقف الفلاسفة، ومدعي الصوفية، والباطنية من الناس .[1]

يعتبر الغزالي الالتزام بالسنة النبوية الشريفة من أهم أصول مناهجه في الإصلاح الاجتماعي؛ وانطلاقاً من هذا الواقع، اعتبر إحياء السنة بكل تفاصيلها وحقائقها (علماً وعملاً) أساساً لإعادة الثقة في النبوة.[2] فالجانب الديني في فكر الغزالي ساهم إلى حد كبير في إرساء أسس المنهج النقدي عنده، لأن القرآن في حقيقته يعبر عن روح ثقافية نقدية تحوي معاني التأمل والتدبر والتفكر في هذا الوجود وفي حقيقته. [3]

إن المنهج القرآني قائم على أساس البرهان، وقد اعتمد الاستدلال المنطقي القائم على مخاطبة العقل واعتباره سنداً، لقوله سبحانه وتعالى: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛

1- نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي، ط2، القاهرة مصر، دار الأنوار للنشر والتوزيع، 2016، ص119.

2- نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي،ص 118.

3- نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي،ص 119.

فالبرهان والحجة والدليل والبيان كلها معانٍ تساق لمطالبة الإنسان بالبرهنة على صدق عمله عبر الاستدلال العقلي، وهذا يعني بالضرورة نفي التقليد. [1]

يعتبر الغزالي تاريخياً أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية بشكل عريض وواضح، وقد هاجمه نتيجة لهذا التوجه منتقدون كثر لعل أشدهم "ابن تيمية". والأرجح أن الغزالي لم ينحرف في إدخاله المنطق على علوم المسلمين، بل كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلامي وضبطه وإحداث طفرة جديدة في عملية التعارض الثقافي بين الأصالة والفكر اليوناني. [2]

ولم يكن نتاج الغزالي المنطقي عملاً توفيقياً متعارضاً في أساسه، وإنما خرج كأنموذج لكيفية تمثل المنطق في البنية الإسلامية وتطبيقه بعناصرها. وكان المنطق لديه أصيلاً نابعاً من أبعاد الخصوصية الذاتية وفي الوقت نفسه معياراً وأداة تجعل المعرفة الإسلامية منضبطة ومحددة من دون شطط في الاجتهاد والقياس. [3]

إن المنطق الأرسطي يعد مرجعاً هاماً وأساسياً في البناء النقدي عند الغزالي؛ فلقد اعتبره منهجاً من مناهج التفكير لأن الوقوف على فساد المذاهب يستند أساساً إلى مرجعية

1- حسن فوري، المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين، ب.ط، القاهرة مصر، جامعة عين شمس للنشر، 2000، ص 69.

2- الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، ب.ط، دمشق سوريا، المطبعة العلمية دمشق، 1993، ص 08.

3- الغزالي، محك النظر في المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ب.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 1917، ص 196.

منطقية، كون وظيفة المنطق هي تسليح المسلم وتمكينه من الرد على خصوم العقيدة كالفلاسفة والباطنية. [1]

المطلب الثاني :مضمون نقد الحواس وأدلته التفصيلية

يرى الغزالي أن الحواس هي المصدر الأول من مصادر المعرفة الإنسانية، وقد صنفها وفق تدرج تطوري يبدأ بحاسة اللمس التي تدرك أجناس الموجودات كالحرارة والبرودة، لكنها تظل عاجزة عن إدراك الألوان والأصوات. ثم تليها حاسة البصر التي تدرك الألوان والأشكال، وهي الأوسع نطاقاً في عالم المحسوسات، ثم حاسة السمع لإدراك الأصوات، وصولاً إلى حاسة الذوق. وينتهي هذا التدرج عند سن السابعة بظهور قوة التمييز التي تدرك أموراً زائدة عن عالم المحسوسات المادي. [2]

وفي معرض تجربته النقدية للمعرفة الحسية، شكك الغزالي في مدى الأمان الذي تمنحه هذه العلوم المكتسبة عن طريق الحواس؛ فالمقصود بالعلم اليقيني عنده هو ذلك العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يبقى معه ريب ولا يداخله غلط أو وهم. وبناءً عليه، اعتبر أن كل علم لا يحقق معيار "الأمان من الخطأ" لا يمكن الاعتداد به كعلم يقيني.[3]

1- الغزالي، القسطاس المستقيم،ص 08.

2- عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ب.ط، بيروت، دار الجيل، د.ت، ص 7.

3- ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، ط3، دبي، دار القلم، 2002م، ص 19.

وقد ساق الغزالي أدلة تفصيلية تُثبت عجز الحواس عن إدراك حقائق الأمور، ومنها نقد "حاسة البصر" التي تُعد أقوى الحواس؛ إذ يضرب مثالاً بالظل الذي يراه الناظر واقفاً غير متحرك في حين أنه يتحرك حركة تدريجية لا تدرك باللحظة الواحدة، ومثالاً آخر بالنظر إلى الكواكب التي يراها البصر في حجم صغير جداً بينما تثبت الأدلة الهندسية أنها أكبر من الأرض بمرات. [1]

بناءً على هذا المسلك النقدي، خلص الغزالي إلى أن الحس قد يحكم بإثبات الشيء ثم يأتي العقل ليحكم بنفيه حكماً لا يقبل المدافعة، مما يؤكد أن الحواس لا أمان لها ولا ثقة مطلقة بما تنقله.[2] وقد ترتب على ذلك إيمان الغزالي بأن الإدراك الحسي يظل قاصراً ومحصوراً في شروط معينة؛ فاللمس والذوق يحتاجان للمماسة، والسمع والبصر يحتاجان للقرب، مما يجعل الحواس عاجزة عن إدراك الموجودات التي لا يتصور فيها القرب أو المماسة. [3]

1- ماجد عرسان الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية، ط1، دمشق – بيروت، دار ابن كثير، 1985م، ص 38.

2- محمد سيف الدين فهمي، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية، ب.ط، القاهرة مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982، ص 21.

3- محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ب.ط، القاهرة، دار المعارف، 1900م، ص 20.

وهكذا فقد الغزالي ثقته في الاعتماد الكلي على الحواس وحدها للوصول إلى المعرفة اليقينية، معتبراً إياها أضعف درجات المعرفة التي تحتاج دوماً إلى ما يكملها من مصادر أخرى، وعلى رأسها العقل. [1]

المطلب الثالث: قيمة العلم وأثرها في نقد اليقين الحسي

تتجلى قيمة العلم عند الغزالي في البحث عن العلم اليقيني، وهو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يدع مجالاً للريب، ولا يقارنه إمكان الغلط أو الوهم؛ وبناءً على هذا المعيار الصارم، خضعت المعرفة الحسية للنقد لعدم قدرتها على توفير هذا الأمان من الخطأ. [2] وقد أدى هذا التوجه النقدي إلى إثبات أن الحواس، برغم كونها وسيلة الإدراك الأولى، إلا أنها تظل عاجزة عن تقديم حقائق الأمور بشكل قطعي، بدليل أن البصر قد يرى الظل ساكناً أو الكواكب صغيرة، بينما يثبت العلم العقلي والهندسي خلاف ذلك. [3]

إن الأثر الجوهري لهذا النقد يتمثل في زعزعة اليقين الحسي؛ فالغزالي يرى أن الحس قد يقضي بإثبات شيء ثم يأتي العقل ليبطل هذا الحكم ويحكم بنفيه حكماً لا سبيل لمدافعته، مما يجرّد الحواس من صفة الحاكمية المستقلة. [4] كما أثبت هذا النقد نقصان الإدراك

1- محمد فرحان، دراسات في فلسفة التربية، العراق، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي، ص22 .

2- ماجد عرسان الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية،ص 18.

3- محمد سيف الدين فهمي، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية،ص 21.

4- محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء،ص 20.

الحسي وحصره في دائرة ضيقة تشترط المماسة أو القرب المكاني، مما يجعل الحواس معزولة عن إدراك الحقائق التي تتجاوز هذه الشروط المادية. [1]

وفي نهاية المطاف، فإن قيمة العلم أدت بالضرورة إلى اعتبار المعرفة الحسية أضعف درجات المعرفة، وأنها تظل محتاجة دوماً لغيرها من المصادر لتكتمل وتنضبط، وهو ما مهّد الطريق للانتقال إلى تجربة المصدر الثاني وهو العقل .[2]

تنبني العملية المعرفية عند الغزالي على مبدأ مفاده أن المجهول لا يمكن نيله إلا عن طريق معلوم سابق، مع التأكيد على أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب انتقاء "معلوم مخصوص" يتناسب مع طبيعة ذلك المجهول لسلوكه كطريق موصل للكشف الذهني. وفي هذا الإطار، اصطلح الغزالي على تسمية الطريق المؤدي لكشف "التصورات" بالحد أو الرسم، بينما يُطلق على ما يفضي إلى "العلوم التصديقية" اسم الحجة، والتي تتنوع بين الاستقراء والتمثيل وغيرها. كما أشار إلى أن كلاً من الحد والقياس ينقسمان من حيث القيمة المعرفية إلى صنفين: صواب يفيد اليقين، وغلط ملبس يشبه الصواب في ظاهره. [3]

وفي ذات السياق، اعتبر الغزالي أن المنطق الأرسطي هو المنطق القويم والمنهج الأنسب لتخليص الفكر الإسلامي من مغالطات الاستدلال في شتى العلوم، مبدياً اعتراضه على ابتعاد الأصوليين عن هذا العلم الميزان. وقد أكد الغزالي على شمولية هذا المنهج

1- عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ب.ط بيروت، دار الجيل، د.ت، ص 7.

2- محمد فرحان، دراسات في فلسفة التربية، ص 22.

3- الغزالي، مقاصد الفلسفة، تحقيق: محمود بيجو، ط1، ، دمشق، مطبعة الصباح2000، ص 13.

المنطقي بقوله إنه لا يزن به المعارف الدينية فحسب، بل يجعله معياراً لكافة العلوم الحسابية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية؛ فبواسطة هذه "الموازين" يتم تمييز الحق من الباطل في كل علم حقيقي غير وضعي، واصفاً إياه بـ "القسطاس المستقيم" الذي لا غنى عنه للضبط المعرفي. [1]

المبحث الثاني: نقد العقل وحدوده

تمثل مسألة نقد العقل في المشروع المعرفي للإمام الغزالي حجر الزاوية في التحول من الفلسفة النظرية الصرفة إلى آفاق اليقين الواضح؛ إذ لم يكن نقد الغزالي للعقل نابعاً من نزعة إنكارية لقيمته، بل كان محاولة رائدة لضبط إبستمولوجيا العلم عبر تعيين المجالات التي يمتلك فيها العقل سلطة القطع، وتلك التي يقف فيها عاجزاً أمام فيض الحقائق الغيبية والميتافيزيقية.

ينطلق هذا المبحث من رؤية تأسيسية تقرر أن العقل هو ميزان الله في أرضه، وهو النور الفطري الذي يميز الإنسان عن سائر المخلوقات،ففي البدء يقرر الغزالي أن العقل لا يتصادم مع الحقيقة، بل هو الأداة التي تثبت صحة النقل وتستوعب مرامي الشرع، مشكلاً بذلك قوة إبصار داخلية لا تستغني عن ضياء الوحي لتدرك كنه الأشياء ومآلاتها.

1- عادل زعبوب، منهاج البحث عند الغزالي،ص 104.

بيد أن هذا الإقرار بمكانة العقل لا يعني إطلاقه من عقاله دون ضوابط؛ ومن هنا تتجلى عبقرية الغزالي في رصد "قصور العقل" وتبيان مستويات عجز الأدلة البرهانية حين تتوغل في تضاعف الإلهيات، فهو يرى أن العقل، رغم سموه، يظل محكوماً بحدود الحواس وشروط الزمان والمكان، مما يجعله عرضة للتخبط والاضطراب إذا ما حاول الاستقلال بإدراك ما وراء الطبيعة دون سند إلهي.

وفي نهاية المطاف، يسعى هذا المبحث إلى بلورة التكامل الوظيفي بين العقل والوحي؛ حيث تذوب الثنائية المتوهمة بينهما لصالح وحدة معرفية متسجمة. فالعقل يخدم الوحي بالاستدلال والتدبر، والوحي يقود العقل إلى مواطن العجز ليفتح له آفاقاً من المعرفة لا تدركها المقاييس المنطقية وحدها، ليصل الباحث في الختام إلى أن العقل الكامل هو الذي يعرف حدوده، والوحي الصادق هو الذي يخاطب العقول لا ليلغيها، بل ليرفع من شأنها ويتمم نورها.

المطلب الأول: مكانة العقل في التصور الغزالي ومكامن نوره

تناول في هذا المطلب الركيزة الأولى في فلسفة الغزالي المعرفية، وهي إثبات مشروعية العقل قبل الشروع في نقده، فالعقل عند الغزالي ليس مجرد أداة منطقية، بل هو جوهر روحاني ونور إلهي أودعه الله في الإنسان.

استهل الغزالي مراجعته المعرفية بإخضاع العقل وآلياته المنطقية للفحص الدقيق، مدفوعاً بما لمسه في المدركات الحسية من زيف وتناقض؛ الأمر الذي جعله يقصيها أول الأمر من دائرة الاعتماد في رحلته نحو الحقيقة [1]. وقد استند في هذا الموقف إلى قاعدته المنهجية الصارمة التي تشترط في "العلم اليقيني" أن يكون مستقياً من منبع قطعي لا يداخله ريب أو ارتياب [2].

وعليه، وجه الغزالي بوصلة نقده نحو "المعارف العقلية"، محاولاً التمسك بالبديهيات والأوليات التي لا تقبل الجدل؛ كاليقين بأن العشرة تزيد عن الثلاثة، أو استلزام عدم اجتماع النقيضين في ذات الوقت (كاستحالة كون الشيء موجوداً ومعدوماً، أو قديماً وحادثاً معاً). غير أن هذه الطمأنينة العقلية لم تدم، إذ دهمته أزمة شك وجودية قاسية استمرت نحو شهرين، انتهت بفقده الثقة في المبادئ العقلية أيضاً، وذلك بعد أن كان قد تحلل سابقاً من سلطة التقليد ومعطيات الحواس. [3]

يصوّر الغزالي صراع الشك لديه من خلال حوارٍ رمزي بين الحواس والعقل؛ حيث تثير المحسوسات تساؤلاً جوهرياً حول موثوقية العقل، قائلة: " بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولو لا حاكم العقل لكنت

1- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ب.ط، القاهرة مصر،دار المعارف للنشر، 1965، ص 27.

2- مهدي بخيت محمد حسن ،الفلسفة الاسلامية بين الأصالة والتقليد، ط1، أربد الأردن،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،2013، ص39.

3- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص09.

تستمر على تصديقي؟ لعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته ".[1]

ويتعمق هذا الشك حين تستحضر النفس تجربة (المنام)، حيث يرى النائم خيالاتٍ يعتقد جازماً بثباتها وصحتها، لكنه بمجرد الاستيقاظ يدرك بطلانها، وهو ما دفع الغزالي للتساؤل: " بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في ثباتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ ".[2]

إن هذا الحوار ليس مجرد ترف فكري، بل هو تجسيد لـ الشك المنهجي، وهو شك إرادي يسعى من خلاله الغزالي إلى تمحيص معارفه وتطهير عقله من المغالطات للوصول إلى اليقين المطلق.

وبعد أن زعزع الشك ثقته في العقل، لم يجد الغزالي خلاصاً إلا في إثبات مرتبةٍ أسمى من الوعي، أطلق عليها النور، فاليقين لم يعد لديه نتاجاً لاستدلالٍ منطقي أو ترتيبٍ للأدلة، بل هو هبة إلهية، وهو ما عبّر عنه في كتابه المنقذ بقوله: " ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله

1- محمد حسن مهدي بخيت، المرجع السابق، ص ص 40.

2- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 22.

تعالى في الصدر.. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة" .[1]

ومن هنا، يتضح أن يقين الغزالي بالضروريات العقلية لم يقم على العقل كملكة حكم مستقلة، بل استند إلى ذلك النور الذي اعتبره المفتاح الأساسي للمعارف اليقينية.

إن هذا اليقين الذي استعاده الغزالي لم يكن قائماً على العقل بآلياته المجرّدة، وإنما استند إلى العقل الأعلى أو ما اصطلح عليه في كتاباته بـ (النور المقذوف في الصدر)،فقد انتهى في رحلته الفلسفية إلى قناعةٍ مفادها أن العقل ليس كافياً وحده للإحاطة بجميع المطالب أو كشف غوامض المعضلات؛ بل لا بد من العودة إلى "القلب" القادر على إدراك الحقائق الإلهية عبر بوابة الذوق والكشف، وذلك بعد مجاهدة النفس وتصفيتها بالعبادات والرياضات الصوفية. وبهذا المسلك، سعى الغزالي إلى إخضاع العلم والعقل لسلطان الوحي والدين، دون أن ينفي تمجيده للعقل واعتباره مطلع العلم ومنبعه وأساسه. [2]

1- نور الدين الساقي، نقد العقل، ط1، بيروت لبنان، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، 2003، ص 106.

2- قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، ب.ط، بيروت لبنان، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص 163.

وبالرغم من هذا المنزع الصوفي، ظل الغزالي يعلي من شأن العقل ويعترف بقيمته المحورية، مؤكداً بصيغة استنكارية: " وإذا ذُمَّ العقل فما الذي بعده يُحمد؟ وكيف يُذم العقل الذي يُعرف به الشرع؟ " .[1]

المطلب الثاني: أشكال قصور العقل ومستوياته التفصيلية

يرى الغزالي أن قصور العقل ليس عجزاً مطلقاً، بل هو "محدودية" تجعل العقل عاجزاً عن إدراك الحقائق الغيبية واليقينية بمفرده.

يتمثل أول مستويات القصور في عجز العقل عن حماية نفسه من تضليل الحواس في البداية. فالعقل قد ينساق خلف المحسوسات ويصدقها، ولا يستفيق إلا بعد مراجعة نقدية. الغزالي أثبت أن العقل يحكم ببطلان أحكام الحواس (مثل رؤية الظل ساكناً وهو يتحرك، أو الكوكب صغيراً وهو ضخم)، وهذا القصور يظهر في حاجة العقل دائماً إلى "محاكم" داخلية لضبط المعرفة. [2]

وهو المستوى الأعمق الذي تجلى في أزمة الشك، حيث عجز العقل عن الدفاع عن بديهياته (مثل: العشرة أكثر من الثلاثة) أمام تساؤلات النفس حول "احتمالية وجود حاكم

1- عادل زعبوب، منهاج البحث عند الغزالي،ص 98.

2- محمد حسن مهدي بخيت،ص 39.

أعلى". هذا القصور يثبت أن العقل لا يملك "ضمانة ذاتية" لصدق معارفه، بل يحتاج إلى مدادٍ خارجي (النور الإلهي) ليثبّت هذه الضروريات ويجعلها محل ثقة ويقين. [1]

يؤكد الغزالي أن العقل ملكة محدودة بمنطق الاستدلال، وهو عاجز تماماً عن "الكشف" أو إدراك الماورائيات (الحقائق الإلهية) بالاعتماد على القياس المنطقي وحده. فالقصور هنا يكمن في أن العقل "حامل للمطالب" لكنه ليس "كاشفاً للغطاء"؛ فالكشف وظيفة القلب والروح بعد التصفية والرياضة، وليس وظيفة الفكر المجرد [2]

إن قصور العقل عند الغزالي هو "قصور وظيفي"؛ فالعقل هو "منبع العلم وأساسه" في عالم الشهادة، ولكنه يقف عاجزاً عند عتبة عالم الملكوت، مما يستوجب إخضاعه لنور الوحي والذوق الصوفي لاستكمال ما عجز عن إدراكه.

بعد أن تهاوت قناعة الإمام الغزالي في المحسوسات، نقل معركته المعرفية إلى ساحة الحكم العقلي، محاولاً التمسك باليقينيات الأولى (كاستحالة اجتماع النقيضين أو بديهيات الحساب)، إلا أن هذا المسار اصطدم بتساؤل وجودي أثاره الشك: فإذا كان العقل قد أبطل أحكام الحواس سابقاً، فما الذي يمنع وجود "حاكم أعلى" يظهر في طور أرقى، فيكشف زيف الأحكام العقلية كما كشف العقل زيف الحس؟ [3].

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 22.

2- قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب،ص163.

3- قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب،ص165.

من هذا المنطلق، يخلص الغزالي إلى أن العقل رغم سمو مكانته يظل قاصراً وعاجزاً عن اقتحام عالم الغيبيات أو إدراك حقائق ما وراء الطبيعة؛ إذ يعتبر ذلك مجالاً حيوياً تختص به عين النبوة، وعليه، تتحدد أسمى وظائف العقل في الاعتراف بمحدوديته، والشهادة بصدق النبوة وضرورة اتباعها. فالعقل هنا يشبه المريض المتحير الذي يسلم زمامه للطبيب المشفق، أو كـ الأعمى الذي يقتدي بقائد بصير، فدوره ينتهي عند حدود الفهم والتسليم بما يلقيه الوحي إليه، ولا يتجاوز ذلك إلى محاولة الإدراك المستقل للحقائق اليقينية. [1]

يستند الغزالي لتوضيح قصور الإدراك البشري إلى مثال: الفيل والعميان؛ فلو حاول مجموعة من العميان وصف فيلٍ عبر اللمس، لذهب كل منهم إلى وصفٍ يطابق الجزء الذي اتصل به (فمن لمس الرجل رآه عموداً، ومن لمس الناب رآه وتداً، ومن لمس الأذن رآه خيمة). ورغم أن كل واحد منهم قد نطق بجانب من الصدق والحق فيما لمسه، إلا أن اليقين "الظريف" والحقيقة الكلية للفيل غابت عنهم جميعاً [2]، وهذا المثال يجسد كيف أن العقل البشري، حين يعتمد على أدواته المحدودة، لا يدرك إلا شظايا الحقيقة، بينما تظل الحقيقة الكلية محجوبة عنه ما لم يستنر بنور الوحي.

وتتجلى هذه النسبية بوضوح في معظم المسائل البحثية؛ حيث تتباين المعارف بتباين الرؤى الفردية للحقيقة، ووفقاً لما تفضي إليه الأدوات المعرفية لكل شخص. ويرجع الغزالي

1- محمد حسن مهدي بخيت،ص 39.

2- محمد حسن مهدي بخيت،ص 40.

هذا الاختلاف إلى تفاوت النفوس في العقل؛ فالبشر وإن تساووا في "العلم الضروري" (كاليقين بأن الاثنين أكثر من الواحد، أو استحالة وجود الجسم في مكانين في آن واحد)، إلا أنهم يتفاوتون فيما وراء ذلك تفاوتًا شاسعًا. ويحصر الغزالي أسباب هذا التفاوت في عدة جوانب:

- القوة الأخلاقية: التفاوت في القدرة على قمع الشهوات، إذ يرى أن الشهوة "تكبل العقل"، وبقدر تحرر المرء منها يتسع أفقه المعرفي.
- العلوم التجريبية: التفاوت في سرعة الإدراك ودقة الإصابة، وهو نتاج إما لخبرة الممارسة أو لاختلاف الغريزة الفطرية، وهي الأصل عنده، ولذلك، يشدد الغزالي على أن إنكار هذا التفاوت هو خروج عن مقتضى العقل؛ فلولا تفاوت الغرائز لما انقسم الناس إلى بليد يحتاج جهداً مضاعفاً، وذكي يفهم بالإشارة، وكامل تتدفق الحقائق من نفسه دون تعليم. [1]

المعرفة المتجاوزة لطور العقل :يؤكد الغزالي أن الوجود لا ينحصر في حدود المدركات العقلية، بل إن وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين بصيرة يبصر بها المرء الغيب والمستقبل، وهي منطقة يُعزل عنها العقل تماماً مثلما يُعزل الحس عن إدراك المعقولات، فكما

1- الغزالي، جواهر القرآن، ط3، بيروت لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1978،ص 58.

أن الطفل في طور التمييز يرفض معطيات العقل لو عُرضت عليه، فإن العقل قد يستبعد حقائق الطور الذي يليه لجهله بها. [1]

ويرى الغزالي أنه من الضروري بمكان الاعتراف بوجود دائرة التجلي الرباني التي تقع فوق دائرة العقل. ورغم جهلنا التام بنواميس تلك الدائرة، فإن كفاءة العقل الحقيقية تكمن في قدرته على الاعتراف بإمكانية وجودها.[2] ومن هنا، يقسم الغزالي الإدراك إلى مستويين:

1. إدراك حسي :يرتبط بالعالم المادي ويتم عبر الحواس الخمس.
2. إدراك معنوي (كشفي): يرتبط بعالم الملك والملكوت، وهو إدراك نفسي يظل مقيداً بقيود الجسد، ولا يتحرر منها إلا بالتطهر من الماديات [3].

وهنا تبرز بجلاء النزعة الصوفية في فكر الغزالي، حيث يغدو اليقين ثمرة للمجاهدة والصفاء الروحي لا مجرد نتاج للاستدلال الفكري.

المطلب الثالث: العقل والوحي في إطار التكامل الوظيفي

لم يكن موقف الإمام الغزالي من العقل موقفاً إقصائياً أو عدائياً كما قد يوهم الظاهر، بل كان يسعى لإقامة بناء معرفي متوازن يضع العقل في سياقه الوظيفي الصحيح بجانب

1- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، ط1، بيروت، دار قتيبة، 2003،ص 72.

2- الغزالي، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم، ط1 بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994،ص66.

3- الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصدر سابق،ص 64.

الوحي. فالعلاقة بينهما عنده هي علاقة "تكامل عضوي"؛ إذ يرى الغزالي أن العقل يمثل الشرط الضروري والأساس التمهيدي لفهم الوحي، فبالعقل يدرك الإنسان صدق النبوة ويميز بين الحقيقة والادعاء، ولولا هذه الملكة العقلية لما استقام خطاب التكليف أصلاً. ومن هنا، فإن العقل يظل في نظر الغزالي منبع العلم ومطلعه، حيث لا يمكن ذم الأداة التي هي وسيلتنا الوحيدة لتمشية أمور الدنيا والاهتداء إلى صدق الشرع في آن واحد.

بيد أن هذا التكامل لا يعني استقلال العقل بكافة الحقائق، بل إن وظيفة الوحي تأتي هنا لتلعب دور المسدد والمكمل لهذا القصور البشري. فالغزالي يصور العلاقة بينهما بمثالٍ بليغ، حيث يجعل العقل بمثابة قوة الإبصار والوحي بمثابة النور المنبثق من الشمس، فمهما بلغت قوة العين في الإبصار، فإنها تظل عاجزة عن الرؤية في الظلمة، وكذلك العقل، فهو يحتاج إلى نور الوحي ليفتح له آفاق عالم الملكوت ويصف له تفاصيل الغيب التي يعجز الاستدلال المنطقي عن اقتحام أسوارها. وبذلك، فإن العقل "يرى" إمكانية وجود الحقيقة، لكن الوحي هو الذي "يكشف" له عن ماهيتها وصورتها.

وتصل هذه العلاقة التكاملية إلى ذروتها في فكرة التسليم الواعي، حيث يتجلى ذكاء العقل وقوته في إدراك حدوده الذاتية؛ فالعقل الكامل عند الغزالي هو الذي يرشد صاحبه إلى ضرورة اتباع الأنبياء اتباعاً مبنياً على البصيرة لا على الجهل. وهذا التسليم يشبه تسليم المريض الحكيم نفسه للطبيب الحاذق؛ فالمريض يستخدم عقله أولاً لاختيار الطبيب الأكفأ، ثم يدرك أن مصلحته تكمن في اتباع تعليمات الطبيب التي قد تغيب عن فهمه المباشر.

وهكذا، فإن العقل والشرع عند الغزالي هما نوران صادران من مشكاة واحدة، حيث يعضد أحدهما الآخر في وحدة تناغمية تجعل من الحقيقة الكلية بناءً متماسكاً لا يتجزأ.

وفي ختام هذا التصور، يؤكد الغزالي أن الإدراك الكشفي الذي يصل إليه المتصوف عبر تصفية النفس لا يصادم الضروريات العقلية، بل هو طورٌ وراء العقل" يكمل ما بدأه الفكر. فالتكامل الوظيفي هنا يعني أن العقل يهيئ الطريق للوحي، والوحي يمنح العقل الطمأنينة واليقين التي فقدها في رحلة الشك. وبهذا التوازن، استطاع الغزالي أن يحمي الفكر الإسلامي من الانزلاق نحو العقلانية المحضة التي تنكر الغيب، أو النقلية الجامدة التي تلغي دور الفكر، مؤسساً لمنهج يرى في الوحي هداية للبصيرة وفي العقل وعاءً لهذا النور الإلهي.

تتجلى عبقرية الإمام الغزالي في كونه لم يسعَ لإقصاء العقل لحساب الوحي، أو العكس، بل عمل على إيجاد صيغة من التداخل والتعاضد بينهما؛ إذ يرى أن العقل يمثل نور البصيرة الباطنة الذي يدرك به الإنسان عظمة الخالق، بينما يمثل الوحي النور الخارجي الذي يضيء للعقل مسالكه. ويؤكد الباحثون أن الغزالي لم يهدف إلى تهميش العقل، بل أراد أن يضعه في مكانه الصحيح؛ فالعقل يعجز بمفرده عن إدراك الحقائق الغيبية المطلقة، ولكنه يظل الأداة التي تستقبل أنوار النبوة وتستبصر بها [1].

1- موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ط2، بيروت لبنان، دار المناهل، 1988،ص 50.

وفي سياق تعظيمه للعقل، يذهب الغزالي في كتابه الإحياء إلى أبعد من ذلك، معتبراً أن أشرف الصفات هي العقل، إذ هو آلة العلم، وهو الذي يسبق الإيمان، فما هو إلا كسبوق الأصل للفرع .[1] ومع ذلك، يوضح أن الإيمان الحقيقي لا يستقر إلا بـ الاستضاءة بنور الشرع؛ فالعقل هو الذي يعرفنا بصدق النبي، ولكنه بعد ذلك يقف موقف المستمع المستبصر الذي يقتبس اليقين من مشكاة الوحي، إذ لا ينبغي للعقل أن يقتصر على ذاته، بل عليه أن يستضيء بنور الشرع ليتحول من مجرد إدراك نظري إلى استبصار يقيني. [2]

ويشير الباحثون إلى أن الغزالي حاول التوفيق بين نور العقل ونور الشرع، واضعاً حداً لـ (شطحات) بعض المتصوفة الذين قد يغالون في الكشف على حساب مقتضيات العقل [3]، ويرد الغزالي بقوة على من يحاول ذم العقل بقوله الاستنكاري :وإذا ذُمَّ العقل فما الذي بعده يُحمد؟ وكيف يُذم العقل الذي يُعرف به الشرع؟ فبأي شيء يُمدح الشرع؟ إن كان المحمود هو الشرع، فبماذا يُعرف الشرع؟ فإذن حكم العقل المذموم هو الذي لا يوثق به، فيكون الشرع أيضاً غير موثوق به.[4]

يؤصل الإمام الغزالي في كتابه المستصفى لمنهجية الجمع بين العقل والوحي، حيث يمنح العقل دور القاضي الذي يشهد بصحة معطيات الوحي؛ فالعقل هو "الحاكم الذي لا

1- محمود عبد القادر، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ط2، القاهرة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1968، ص23.

2- موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص52.

3- إبراهيم زكريا،مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ط3، 1967،ص73.

4- دخل الله أيوب، التربية الإسلامية عند الغزالي، ط1، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، ص68.

يكذب" حين يشهد بصدق شاهد الوحي، ويرى أن الدنيا دار تجارة رابحة لمن استعمل عقله في طاعة الله، واصفاً العقل بأنه "أشرف الأشياء لأنه آلة العلم، بل هو عين البصيرة التي يرى بها الإنسان غاية الإتقان.

ويقدم الغزالي تشبيهاً دقيقاً للعلاقة بين الطرفين، حيث يمثل العقل البصر السليم الخالي من الآفات، بينما يمثل الوحي الشمس المنتشرة الضياء؛ فالبصر وحده لا يكفي للرؤية في الظلام، والشمس لا تغني عن الأعمى شيئاً، فلا بد من اجتماعهما لتحقيق الإدراك اليقيني. ويوضح في مشكاة الأنوار أن العقل هو الأساس والشرع هو البناء، ولا يثبت بناءٌ بلا أسس، كما لا يغني أساسٌ بلا بناء. فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده بالبقاء، فإذا اجتمعا كان ذلك نوراً على نور.

وفي محاولة لتعميق هذه الصلة، يرى الغزالي أن الشرع عقلٌ من خارج والعقل شرعٌ من داخل، وهما يتعاونان في وحدة موضوعية؛ فالقرآن هدى ونور، والعقل هو الفطرة التي جبل الله الناس عليها. ومن هنا يتضح أن جوهر مشروع الغزالي التوفيقي يقوم على الاعتراف بحدود العقل الإنساني؛ فالعقل وإن كان عظيماً، إلا أنه يقف عاجزاً أمام أمور معينة لا تدرك إلا بنور النبوة، مثل تفاصيل الثواب والعقاب وأحوال ما بعد الموت.

ويؤكد الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام أن العقل لا يستقل بإدراك الغيبيات المستقبلية أو الأمور التي لا طريق لها عبر القياس المنطقي المحض، بل إن قوة الإيمانتكتمل حين يستضيء العقل بنور النبوة لإدراك ما عجز عن استيعابه بمفرده.

المبحث الثالث: نقد الغزالي للفلاسفة

المطلب الأول: تهافت الفلاسفة؛ منهجه ومقاصده الحقيقية:

لم يكن هدف الغزالي من تأليف تهافت الفلاسفة مجرد الرفض المطلق للفكر العقلي، بل كان يسعى إلى كشف التناقض الداخلي في المنهج الفلسفي حين يتجاوز حدود البرهان اليقيني إلى المسائل الغيبية [1]. وقد اعتمد في منهجه على استعارة أدوات الفلاسفة المنطقية ذاتها لنقض آرائهم، موضحاً أن مقصده الأساسي هو تحرير الفكر الإسلامي من الانبهار الأعمى بآراء اليونان التي لا تستند إلى دليل عقلي قطعي [2]. وبذلك، حدد الغزالي بوضوح أن الصدام ليس مع المنطق أو الرياضيات، بل مع "الإلهيات" التي عجز الفلاسفة عن تطبيق شروطهم الصارمة عليها [3].

يُمثل كتاب تهافت الفلاسفة المنعطف الأبرز في السجال الفكري بين علم الكلام والفلسفة المشائية، حيث لم يكن موقف الغزالي فيه نابعاً من عداءٍ عاطفي للعقل، بل من

1- يوسف القرضاوي، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ط4، القاهرة مصر ،مؤسسة الرسالة، 1994، ص 88.
2- قريب الله حسن الفاتح، دور الغزالي في الفكر، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة الأمانة، 1978، ص 45.
3- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط3، القاهرة مصر، مكتبة مصر، 1967، ص 115.

رؤية نقدية ابستمولوجية عميقة استهدفت كشف التهافت —أي التناقض وعدم التماسك— في المنهج الفلسفي حين يُقحم نفسه في ما وراء الطبيعة (الإلهيات). لقد انطلق الغزالي من قناعة مفادها أن الفلاسفة قد وضعوا شروطاً صارمة للبرهان اليقيني في علوم المنطق والرياضيات، لكنهم عجزوا تماماً عن الوفاء بهذه الشروط في قضايا العقيدة، مما جعل آراءهم في الإلهيات مجرد ظنونٍ وتخرصات لا ترقى إلى مستوى القطع العلمي [1].

وبناءً عليه، سعى الغزالي إلى تحطيم هالة القداسة التي أحاط بها البعض أفكار أرسطو والفارابي وابن سينا، موضحاً أن مقصده الحقيقي ليس هدم العقل، بل حمايته من التبعية الفكرية والتقليد الأعمى الذي يلبس ثوب التنوير. [2]

أما من حيث المنهج، فقد اجترح الغزالي أسلوباً فريداً اعتمد فيه على "المناقشة من الداخل"؛ إذ لم يكتفِ بنقد الفلاسفة من وجهة نظر شرعية محضة، بل تعلم لغتهم واستوعب منطقهم حتى ألف فيه كتابه "مقاصد الفلاسفة" ليكون مقدمة علمية تمهد لنقضهم [3].

لقد استخدم الغزالي في التهافت أدوات الفلاسفة المنطقية ذاتها، لبيان أن مقدماتهم في المسائل الإلهية لا تؤدي بالضرورة إلى النتائج التي توصلوا إليها، متبعاً أسلوب الحجاج الجدلي الذي يُلزم الخصم بما ألزمه به نفسه. وهذا المنهج لم يكن يهدف إلى إنكار القيمة المعرفية للفلسفة بجملتها، بل كان يرمي إلى "تنسيب" العقل الفلسفي وحصره في مجالاته

1- دخل الله أيوب، التربية الإسلامية عند الغزالي، ط1، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، 1996م، ص 62.

2- موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ط2، بيروت لبنان، دار المناهل، 1988م، ص 140.

3- النبيهان محمد فاروق، الخصائص الذاتية للشخصية الإسلامية،العدد 01، الكويت، مجلة العربي، 1989، ص 17.

الطبيعية كالحساب والمنطق، ومنعه من ادعاء القدرة على الإحاطة الكلية بالحقائق الربانية التي لا تُدرك إلا بالوحي. [1]

وفي سياق تقييم المقاصد الحقيقية لهذا النقد، نجد أن الغزالي أراد إعادة ترتيب العلاقة بين العقل والنقل على أسس تكاملية لا صدامية. فمن خلال تبيان "عجز" الفلاسفة في المسائل الغيبية، فتح الباب أمام ضرورة الوحي كمصدرٍ مكمل للمعرفة الإنسانية، وليس نقيضاً لها. وبذلك، فإن "تهافت الفلاسفة" لم يكن صرخة لغلق باب الاجتهاد، بل كان دعوة لتحرير العقل من "أصنام الفكر" اليوناني، وإعادته إلى ساحة البحث الإسلامي بآليات أكثر انضباطاً وتواضعاً أمام الغيب [2].

هذا المقصد الإصلاحي هو ما جعل دراسات معاصرة ترى في عمل الغزالي "تأسيساً لنقد العقل" يسبق المناهج النقدية الحديثة، حيث ميز ببراعة بين العلم التجريبي والرياضي الذي لا تجوز محاربته، وبين الميتافيزيقا التي تخضع للتأويل والنظر. [3]

المطلب الثاني: المسائل الكبرى الثلاث في نقد الفلاسفة وتفصيلها

انطلق الإمام الغزالي في هجومه على الفلاسفة من نزعة عقدية تهدف إلى حماية بيضة الإسلام مما رآه تسرُّباً للأفكار اليونانية التي تصادم صريح القرآن، وقد

1-- دخل الله أيوب، التربية الإسلامية عند الغزالي، ص 68.

2- النبيهان محمد فاروق، الخصائص الذاتية للشخصية الإسلامية،ص 105.

3- دخل الله أيوب، التربية الإسلامية عند الغزالي، ص 73.

حصر المسائل التي توجب الكفر في ثلاث قضايا رئيسة، تأتي في مقدمتها مسألة "قدم العالم"؛ حيث اعتبر الغزالي أن قول الفلاسفة بأن العالم أزلي مع الله ينسف مفهوم الخلق من عدم، ويجعل العالم شريكاً لله في القدم الزماني، وهو ما يناقض التوحيد [1].

ويرى الفلاسفة، لاسيما ابن سينا، أن العالم معلول لله علةً ومعلولاً، كتقدم الشمس على الضوء، فهو تقدم بالذات لا بالزمان، غير أن الغزالي فند ذلك بالحجة المنطقية، مؤكداً أن الإرادة الإلهية قديمة، لكنها تعلقت بإحداث العالم في وقت مخصوص اختارته الإرادة المحضة دون مرجح خارجي، وبذلك أثبت أن العالم حادث مسبوق بالعدم. [2]

أما المسألة الثانية التي أثارت حفيظة الغزالي، فهي دعوى الفلاسفة أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وهي المسألة التي عدها الغزالي تعطيلاً لصفة العلم الإلهي ونقصاً في الألوهية [3]. فالفلاسفة حاولوا تنزيه الذات الإلهية عن التغير الذي يطرأ على الجزئيات الزمانية، زاعمين أن علم الله بالجزئي يقتضي تغيراً في علمه يتبع تغير المعلوم، لكن الغزالي رد عليهم بأن العلم تابع للمعلوم في الانكشاف لا في التأثير، وأن الله يعلم الأشياء كلها بعلم

1- ابن سينا، الإلهيات، تحقيق: إبراهيم مدكور، ب.ط، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ص 30.
2- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط6،القاهرة، دار المعارف، ص 95.
3- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ب.ط، بيروت، دار المشرق، 1985، ص 58.

واحد أزلي لا يتغير بتغير أحوال المخلوقات، مؤكداً أن القول بغير ذلك تكذيب للآيات التي تنص على أن الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض [1].

وفي المسألة الثالثة، ناقش الغزالي قضية حشر الأجساد، وهي من أخطر المسائل التي اصطدم فيها الفلاسفة مع النص الشرعي؛ إذ ذهب الفلاسفة إلى أن البعث روحاني فقط، وأن الأجساد تتحلل وتفنى ولا تعود، وما ورد في الشرع من وصف للنعيم والعذاب الحسي إنما هو ضرب من الأمثال لتقريب الصورة لعقول العامة [2].

وقد تصدى الغزالي لهذا الرأي بقوة، معتبراً إياه إنكاراً لصريح القرآن وللقدرة الإلهية، فأكد أن الله الذي خلق الإنسان من عدم أول مرة قادر على إعادة تركيب أجزائه المشتتة، مشدداً على أن العقيدة الإسلامية تقوم على حشر الأجساد والأرواح معاً، وأن إنكار هذا الأصل خروج عن الملة لأنه تكذيب للوحي الذي جاء بتفاصيل اليوم الآخر. [3]

1- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 225.

2- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة السعادة، 1938، ص 291.

3- الغزالي، تهافت الفلاسفة،ص 307.

خلاصة الفصل:

تعد خلاصة الفصل الثاني من هذه الدراسة استعراضاً تحليلياً لمنهج الإمام الغزالي في فحص أدوات المعرفة الإنسانية، حيث تبيّن أن الغزالي لم يكن مجرد ناقد للفلسفة، بل كان باحثاً عن اليقين من خلال مراجعة نقدية شاملة بدأت بالشك المنهجي في الحواس. فقد كشف الفصل أن شك الغزالي في المعرفة الحسية لم يكن شكاً عدمياً، بل كان منطلقاً لاختبار مدى موثوقية الحواس التي ثبت لديه خداعها، كما في مثال "ظل الشمس" أو "الكوكب الصغير" الذي تراه العين صغيراً بينما تثبت الأدلة الهندسية ضخامته. هذا النقد أدى بالضرورة إلى إسقاط اليقين الحسي، وفتح الباب أمام تساؤل أعمق حول قيمة العلم المستمد من الظواهر المادية، مما دفع الغزالي إلى البحث عن ركيزة أكثر ثباتاً، وهي "العقل" كأداة أعلى لإدراك الحقائق، غير أن هذا الانتقال لم يجعله يسلم للعقل بسيادة مطلقة، بل أخضعه هو الآخر لمجهر الفحص والتحليل.

وفيما يتعلق بنقد العقل، فقد خلص الفصل إلى أن الغزالي يمنح العقل مكانة سامية ويصفه بـ "نور الله في الأرض"، إلا أنه في الوقت ذاته حدد له "تخوماً" لا يستطيع تجاوزها، خاصة في القضايا الميتافيزيقية والغيبيات. فالعقل عند الغزالي قاصر عن إدراك كنه الذات الإلهية أو تفاصيل العالم الآخر بمفرده، وهنا يبرز مفهوم "التكامل الوظيفي" بين العقل والوحي؛ إذ يرى الغزالي أن العقل بمثابة "البصر" والوحي بمثابة "النور" أو "الشمس"، فلا يبصر العينُ شيئاً دون ضوء، ولا يستفيد الأعمى من ضياء الشمس. وبذلك، يكون العقل أداة

للتصديق بالوحي وفهم خطابه، بينما يظل الوحي هو الموجه والضابط للعقل في المناطق التي يعجز عن ارتيادها، مما يمنع انزلاق الفكر في متاهات الظن والتخمين.

أما في المبحث الأخير الذي تناول نقد الفلاسفة، فقد توجت الدراسة خلاصتها بتحليل كتاب "تهافت الفلاسفة"، مبيّنة أن الغزالي استخدم أدوات الفلاسفة المنطقية ذاتها لإثبات تناقضهم، خاصة في المسائل الثلاث الكبرى (قدم العالم، علم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد). وقد أظهر الفصل أن الغزالي لم يكن يقصد هدم الفكر الفلسفي جملة وتفصيلاً، بل كان يسعى لبيان تهافت ادعاءات الفلاسفة بأن علومهم الإلهية يقينية كاليقين الرياضي. وفي المقابل، أوردت الخلاصة تقييماً للنقد الفلسفي المقابل، لاسيما ردود ابن رشد، لتخلص إلى أن صراع الغزالي مع الفلاسفة كان منعطفاً تاريخياً حاسماً أدى إلى تحويل مسار الفكر الإسلامي نحو دمج المنطق بالعلوم الشرعية، مما خلق بيئة فكرية جديدة تتسم بالجمع بين عمق البرهان وسمو الإيمان، مؤكداً أن نقد أدوات المعرفة هو الطريق الوحيد لإقامة صرح اليقين على أسس متينة.

الفصل الثالث: تأسيس اليقين

وبناء المعرفة

الفصل الثالث: تأسيس اليقين وبناء المعرفة

تمهيد:

يمثل هذا الفصل حجر الزاوية في دراسة المنظومة المعرفية عند الإمام الغزالي؛ فبعد رحلة الشك والبحث عن المخرج من التيه الفكري، ينتقل حجة الإسلام نحو مرحلة البناء والتأسيس، لا يكتفي الغزالي هنا بتقديم نظرية صورية للمعرفة، بل يسعى إلى إرساء قواعد اليقين بوصفه غاية قصوى لا تدركها الحواس وحدها ولا يستقل بها العقل المجرد في أعلى مستوياته.

سنتناول في هذا الفصل آلية الكشف ليس بوصفها تجربة وجدانية معزولة، بل كأداة معرفية فاعلة تمتلك شروطها ومسالكها، مع استحضار تجربة الغزالي في المنقذ من الضلال كنموذج تطبيقي، كما سنعمل على تفكيك مراتب اليقين وتدرجاتها التي تعكس عمق الرؤية الغزالية في التوفيق بين المعلوم والمشهود، وصولاً إلى فحص العلاقة الجدلية بين العقل والكشف .فبدلاً من القطيعة، سنبحث في كيفية تكاملهما داخل بنيان معرفي واحد، وما تركه هذا المزيج الفريد من أثر عميق امتد ليشكل ملامح الفلسفة اللاحقة ويثبت راهنيته في النقاشات المعرفية المعاصرة .**تتمحور إشكالية هذا الفصل حول سؤال مركزي :كيف استطاع الغزالي إعادة بناء اليقين المعرفي من خلال المزاوجة بين نور الكشف وبرهان العقل؟**

الفصل الثالث: تأسيس اليقين وبناء المعرفة

المبحث الأول: الكشف بوصفه أداة للمعرفة

يُعد الكشف أحد أعمق المناهج المعرفية التي تتجاوز حدود العقل البرهاني والحواس الظاهرة. وهو في جوهره نور قذفي أو استبصار داخلي يطرأ على النفس دون حاجة إلى استدلال منطقي أو ترتيب للمقدمات، مما يجعله أداة استثنائية لتحصيل المعارف التي تعجز عنها القوالب الفكرية التقليدية.

المطلب الأول :تعريف الكشف ومفهومه الفلسفي الدقيق

1- الكشف لغة:

ويدور معنى الكشف في اللغة حول رفع الحجاب وإظهار ما كان مستوراً. يقال: كشف الثوب عن الوجه أي رفعه، وكشف الغمّة أي أزالها. فالكشف هو البيان والإيضاح والإبانة عن الشيء، هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، أو هو نور يظهره الله في قلوب أصفيائه يمنحهم معرفة مباشرة بالحقائق دون الحاجة إلى وسائط أو أدلة عقلية مرتبة.[1]

يُشير الكشف في أصله اللغوي إلى رفع الحجاب عما يُواري الشيء ويستره، ومنه كشفُ الأمر أي إظهاره وبيانه. وقد ورد في الأثر: «لو تكاشفتم ما تدافنتم»؛ والمعنى أنه لو

1- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1، بيروت ، دار الكتب العلمية، 1983، ص 193.

اطلع بعضكم على خبايا وسرائر بعض، وما تنطوي عليه الأنفس من عيوب، لاستثقلتم تشييع الجنائز ودفن الموتى.[1]

يرتبط مفهوم الكشف لغةً برفع الحجاب، حيث يُقصد به إزالة الستر عما كان مخفياً لإظهاره وبيانه. أما الحجاب فهو ذلك الستر الذي يغطي الحقائق ويحول دون إدراكها، وفي المعنى اللغوي الواسع، يمثل الحجاب كل ما يحول بينك وبين مطلوبك ويمنعك من الوصول إليه.

أما عند أهل الحق، فإن الحجاب يتخذ بعداً معرفياً وسلوكياً؛ إذ يُعرفونه بأنه انطباع الصور الكونية في القلب، وهي تلك التعلقات والمدركات الحسية التي تملأ مرآة النفس وتمنعها من قبول تجليات الحق ونور اليقين. فما دام القلب مشغولاً بصور الأكوان، ظل محجوباً عن مكوّنها.[2]

وفي سياق متصل، فصّل الإمام الغزالي في طبيعة هذه الحجب، فجعلها على ثلاثة أصناف تتفاوت في كثافتها؛ فثمة حجبٌ مرجعها إلى الظلمة المحضة وهي التعلق بالشهوات والرذائل، وحجبٌ أخرى قوامها النور المحض وهي التي تحجب السالك بجمال الصفات عن

1- ابن منظور،لسان العرب، مج3، ط1، بيروت، لبنان،دار الفكر، 2005، ص1115.

2- الجرجاني، كتاب التعريفات،ص 53.

كمال الذات، وحجبٌ ثالثة يمتزج فيها النور بالظلمة، وهي التي يختلط فيها الحق بالخيال أو العلم بالهوى.[1]

2- مفهوم الكشف اصطلاحاً:

يُعرف الكشف اصطلاحاً بأنه الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والحقائق الوجودية، شهوداً وعياناً؛ كالانكشاف لبعض الأمور المستورة في اللوح المحفوظ، أو الإخبار عن مغيبات لا يطلع عليها إلا من اصطفاه الله، وهذا النوع من الإدراك يصل بالسالك إلى مرتبة حق اليقين كما يرى سراج الدين الطوسي، حيث تُصبح المعرفة غائبة عن الشك وكأنها مشهودة بالأعين.[2]

وفي التمييز الاصطلاحي، يفرق العلماء بين الكشف والاختراع؛ فبينما ينصرف الكشف إلى نيل العلم بأمور حقيقية موجودة بالفعل لكنها كانت مستورة (كالكشف عن الآثار)، يتجه الاختراع نحو ابتكار أمور جديدة لم يكن لها وجود سابق (كابتكار الأدوات والأدوية). وينقسم الكشف عند العلماء إلى طريقين: الأول ذاتي ينبع من باطن الإنسان كالإلهام والحدس، والثاني خارجي طارئ متمثل في الوحي الإلهي.[3]

1- الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار،ص 114

2-الجرجاني، معجم التعريفات، ص 188.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ، ب ط، بيروت لبنان،دار الكتاب اللبناني1982، ص 230.

وتسبق حالة الكشف وترافقه عدة ظواهر وجدانية، منها البارقة وهي لوائح تلوح من الجناب الأقدس ثم تنطفئ سريعاً، وتُعد من أوائل مبادئ الكشف. كما يبرز الخاطر وهو ما يرد على القلب من خطاب أو وارد لا عمل للعبد فيه. وتنقسم الخواطر من حيث مصدرها إلى أربعة أقسام: رباني وهو خاطر لا يخطئ يتسم بالقوة والتسلط، وملكي وهو الباعث على الطاعات ويسمى إلهاماً، ونفساني وهو ما يتعلق بحظوظ النفس ويسمى هاجساً، وأخيراً شيطاني وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق.[1]

وعلى ما تقدم من تعاريف ومفاهيم، يُمثل الكشف أداةً معرفية يقينية تتجاوز الاستدلال العقلي لتُحقق الاتصال المباشر بالحقائق الغيبية عبر رفع حُجب المادة عن القلب. وهو يتنوع بين إدراكٍ ذاتي كالحدس والإلهام، أو وهبي خارجي كالوحي، وتسبقه مقدمات وجدانية كالبارقة والخواطر التي تُميز بين الحقائق الربانية والنزعات النفسية.

المطلب الثاني :مسالك الوصول إلى الكشف وشروطه.

تتعدد السبل الموصلة إلى المعرفة الكشفية، وهي في جملتها تعتمد على تهيئة المحل وهو القلب لاستقبال الأنوار الإلهية، ويمكن إجمال هذه المسالك في مسارين أساسيين؛ المسار التصفوي الذي يقوم على مجاهدة النفس وتطهيرها من الأكدار والتعلقات الدنيوية، والمسار الرياضي الذي يعتمد على المداومة على الذكر والفكر والانقطاع الكلي عما سوى الحق، حتى تصبح مرآة النفس صقيلة قادرة على عكس الحقائق الغيبية دون تشويه.

1-الجرجاني، معجم التعريفات، ص 35.

تتضافر الجهود عند أهل المعرفة والتحقيق لبيان أن الكشف ليس مجرد هبة عشوائية، بل هو ثمرة مسالك محددة وضوابط دقيقة تضمن سلامة الوصول. ويمكن تقسيم هذا المطلب إلى محورين أساسيين:

أولاً: مسالك الوصول إلى الكشف

تتمثل أولى هذه المسالك في التصفية الروحية، وهي عملية تطهير شاملة للقلب من كدر المحسوسات وعوائق المادة، ويرى الإمام الغزالي: (أن القلب في أصله كمرآة صقيلة، غير أن صدأ الشهوات يحجب عنها انعكاس صور الحقائق، فإذا ما جليت هذه المرآة بالمجاهدة، انقدح فيها نور العلم اللدني). [1] فهي عملية لتطهير القلب من متاع الدنيا عن طريق مجاهدة النفس وترويضها على المشقات والعبادات والطاعات.

ويأتي مسلك الذكر والمداومة على الفكر كآلية ثانية لتحقيق الجمعية على الله، حيث يهدف السالك من خلاله إلى سد منافذ الحواس الظاهرة ليفتح منافذ البصيرة الباطنة، وهذا الانقطاع التدريجي عن الشواغل الحسية هو ما يهيئ النفس لورود البوارق واللوائح المعرفية التي تمثل بواكير الكشف ومبادئه. [2] وبعد التفكر في ملكوت الله والتدبر من أهم المسالك التي يتخذها العارف لله من اجل الوصول.

1- الغزالي، إحياء علوم الدين،ص 12.

2- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج 3،ب.ط، بيروت، لبنان،دار الكتاب العربي، 2002، ص 214.

كما يُعد مسلك الإتباع والاقتداء بالنماذج الكاملة من الأنبياء والأولياء طريقاً جوهرياً، إذ إن العلم الكشفي لا يُنال بمجرد القراءة والدرس، بل بالمحاكاة السلوكية والرياضة الروحية التي ترفع العبد من مقام العلم بالشيء إلى مقام شهوده وعيانه [1]. إن الاهتداء بالشرع وإتباع طريق الأنبياء والصالحين من أهم المسالك التي يجب على المريد اتخاذها من اجل الوصول.

ثانياً: شروط الكشف وضوابطه

حتى لا يختلط الكشف الرباني بالهواجس النفسية أو التلبيسات الشيطانية، وضع العلماء جملة من الشروط الصارمة، يأتي في مقدمتها موافقة الكشف لموازين الشريعة الكلية. فكل حقيقة باطنة تخالف حكماً ظاهراً ثابتاً في الكتاب والسنة فهي حقيقة مردودة وزندقة، إذ إن الشريعة هي الميزان الذي تُعرض عليه كافة الواردات القلبية. [2]

ومن الشروط الجوهرية أيضاً شرط الاستقامة، فالبصيرة الحادة واليقين الصادق هما ثمرة لدوام الطاعة، وليس مجرد حالة عارضة أو نتيجة لرياضات بدنية مجردة عن

1- محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ب.ط، القاهرة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 142.

2- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات،ص 193.

الروحانية. ويؤكد المحققون أن الكشف الصادق يورث صاحبه تواضعاً وزيادة في العبودية، بينما يورث الكشف الوهمي أو الاستدراجي كبراً واغتراراً بالذات [1].

كما يشترط في الكشف المعتبر معرفياً أن يكون مصحوباً باليقين الذي لا يخالطه شك، بحيث يجد السالك في قلبه من القوة ما يجعله يقطع بصحة ما كُشف له كما يقطع برؤية الشمس في رابعة النهار، ومع ذلك، يظل هذا الكشف حجة على صاحبه لا على غيره، مالم يكن مؤيداً ببرهان عقلي أو نقل شرعي يخرجه من دائرة الخصوصية إلى دائرة العموم. [2]

المطلب الثالث: الكشف في المنقذ من الضلال شاهداً حياً

يمثل كتاب المنقذ من الضلال الوثيقة الأهم في تاريخ الفكر الإسلامي التي تؤرخ للانتقال من المعرفة الاستدلالية إلى المعرفة الكشفية. فقد جسد الإمام الغزالي في هذا المؤلف تجربته الذاتية التي لم تكن مجرد ترف فكري، بل كانت صراعاً وجودياً بين دواعي الدنيا ومطالب الآخرة.

أولاً: المعاناة النفسية والتمهيد للكشف:

بدأت رحلة الغزالي بمراجعة نقدية عميقة لأحواله، حيث وجد نفسه منغمساً في العلائق والدنيويات التي أحاطت به من كل جانب، وقد تبين له أن أزكى أعماله وهو التدريس كان

1- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ب.ط، القاهرة مصر، دار المعارف، 2006 ،ص 412.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 231.

مدفوعاً بطلب الجاه وانتشار الصيت وليس خالصاً لوجه الله، مما جعله يشعر بأنه على شفا جرف هارٍ. هذا الانقسام الداخلي أورثه حالة من التردد دامت ستة أشهر، تناهزت فيها شهوات الدنيا مع منادى الإيمان الذي كان يحثه على الرحيل قبل فوات العمر وضياع الاستعداد للسفر الطويل. [1]

لقد تجاوزت الأزمة عند الغزالي حدود الاختيار لتصل إلى الاضطرار، حينما حبس الله لسانه عن التدريس، فلم يعد يقوى على نطق كلمة واحدة تطييباً لقلوب تلامذته. وسرى هذا العجز من اللسان إلى المزاج، ففقد القدرة على الهضم والطعام، حتى قطع الأطباء طمعهم من علاجه معتبرين أن العلة تكمن في القلب ومنه سرت إلى البدن. وفي تلك اللحظة التي سقط فيها اختياره بالكلية، التجأ الغزالي إلى الله التجاء المضطر، فجاءه الغوث الإلهي إيذاناً ببدء طريق التصوف [2].

ثانياً: النور الإلهي وتهافت الأدلة المجردة:

كانت المرحلة الروحية التي مر بها الغزالي مزيجاً من الشك والقلق والحزن العميق والخوف من المجهول، وهي الحالات الوجدانية التي شكلت الاستعداد النفسي لسلوك طريق التصوف. وقد انتهت هذه المعاناة حينما قذف الله في صدره نوراً كان هو الدواء الشافي والمنقذ من مذهب السفسطة الذي وقع فيه بحكم الحال لا بحكم المقال. وبفضل هذا النور،

1- الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، ص ص 93-94.

2- الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، ص 95.

عادت الضروريات العقلية مقبولة وموثوقاً بها، لا عن طريق نظم الأدلة وترتيب الكلام، بل عن طريق الكشف الذي اعتبره الغزالي مفتاح أكثر المعارف. [1]

ويذهب الغزالي إلى أن حصر العلم في الأدلة المجردة هو تضييق لرحمة الله الواسعة. فالعلم اليقيني في نظره هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يبقى معه ريب، ولا يقترن به إمكان الغلط أو الوهم، وهو ما لا يتحقق إلا بنور الاستبصار الذي يرفع العبد من حضيض التقليد إلى يفاع اليقين. [2]

ثالثاً: حدود الحس والعقل وضرورة الكشف:

أقام الغزالي مذهبه في الشك ليختبر الثقة في المحسوسات والعقليات على حد سواء؛ فالحس قد يرى الكوكب بحجم الدينار وهو في الواقع أكبر من الأرض، مما يعني أن حاكم العقل يكذب الحس في حكمه. ولكن، حينما حاول الاعتماد على العقليات وحدها، وجد نفسه يتساءل: ما الذي يضمن ألا يكون هناك حاكم آخر وراء العقل يُكذبه في حكمه، تماماً كما فعل العقل مع الحس؟. [3]

هذا التهافت في الحجج الحسية والعقلية هو الذي قاد الغزالي إلى الإيقان بأن هناك حقائق لا تُدرك إلا عن طريق الكشف. فالكشف هو الطور الذي يلي طور العقل، وفيه

1- أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الثقافة، 2003، ص 155.
2- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 72.
3- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ب ط القاهرة، دار المعارف، (ب .ت ،ص 411.

تنكشف أمور لا تصل إليها المدارك البشرية المعتادة. وبذلك، صار الكشف عند الغزالي ليس مجرد وسيلة للمعرفة، بل هو الشهود الحي الذي تتلاشى أمامه الخيالات والظنون، وتستقيم به الحياة الروحية والعلمية على السواء. [1]

المبحث الثاني: مراتب اليقين

يمثل اليقين الغاية القصوى التي سعى إليها الإمام الغزالي في مشروعه المعرفي، فهو ليس مجرد حالة ذهنية عابرة، بل هو نور يقذفه الله في الصدر ينهي حيرة الشك ويؤسس للطمأنينة الروحية والعقلية، وفي هذا المبحث، نسلط الضوء على طبقات هذا المفهوم وتجلياته، بدءاً من تعريفه اللغوي والاصطلاحي، وصولاً إلى مكانته المركزية في فلسفة الغزالي، حيث لم يكن اليقين لديه مجرد تصديق ذهني، بل هو معيار الحقيقة ومقياس العلم الضروري الذي لا يقبل التشكيك.

المطلب الأول :مفهوم اليقين وأهميته في المنظومة الغزالية

تتأسس رحلة البحث عن الحقيقة عند الغزالي على ركيزتين متلازمتين، أولاهما تقرر أن الشك دليل على وجود الحقيقة، فالفعل الشكي في جوهره اعتراف ضمني بوجود حقيقة موضوعية يُسعى إليها، كما أن وجود هذه الحقيقة يمنح الشك مشروعيته كأداة للمكاشفة. وقد صنف الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) الساعين نحو المعرفة إلى أربعة أصناف، نال كل منهم حظه من هذا المنهج، وهو توجّه لم يكن وليد صدفة بل رافقه منذ بدايات تكوينه

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 5.

المعرفي، إذ يصف ذلك في قوله:(وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي).[1]

تتمثل الركيزة الثانية في قناعة الغزالي الراسخة بأنه لا سبيل لبلوغ الحقيقة إلا بالشك؛ وهو شكٌّ إيجابي ينطلق من الإقرار بوجود الحقيقة لا من نفيها. وتتجاوز ضرورة الشك عنده مجرد كونه صلة وصل بالحقيقة، لتصل إلى اعتباره منهجاً شاملاً للفكر والحياة؛ فبه يتنقى العقل من الأوهام، وتتخلص الحياة من الرواسب الاعتقادية الخاطئة. وقد جسّد الغزالي هذه الرؤية في قوله: (الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال).[2]

ويكمن جوهر هذا الطرح في أن الحقيقة ليست مطلوبة لذاتها فحسب، بل هي وسيلة للتحرر من "العمى والضلال" الذي يتجسد أولاً في التقليد. لذا، فإن التحرر من ربقة التقليد يستوجب اعتماد الشك منهجاً، على أن يظل هذا الشك وسيلةً لا غاية، وأن يظل هدف الوصول إلى الحقيقة ممكناً. ومن أهم سمات هذا الشك المنهجي كونه فعلاً إرادياً وواعياً، وليس مجرد اضطراب شعوري عابر، إذ بدون الوعي والإرادة يفقد الشك قيمته المنهجية. وباعتبار الشك المنهجي هو المسار الأوحد نحو اليقين، فإنه يستلزم إيماناً مسبقاً بوجود

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 81.

2- الغزالي،ميزان العمل، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، ط1، القاهرة ، مصر،دار المعارف، 1964،ص12.

الحقيقة؛ لأن إنكار وجودها يثبط الإرادة ويطفئ جذوة السعي خلفها. وبناءً على ذلك، حدد الغزالي للشك المنهجي ثلاث خصائص جوهرية: تعيين الحقيقة كهدف منشود، وتوفر الرغبة الصادقة في نيلها، واليقين بإمكانية تحققها. [1]

يرتبط كل شك منهجي بيقين محدد تفرضه طبيعة الحقيقة المتعددة الأوجه، ولأن الحقيقة المطلقة قد تكون بعيدة المنال، فإن اليقين التام بالمعنى المطلق يظل متعذراً، ويحل محله العلم بالأشياء الذي يزيح غشاوة الجهل. فالعلم عند الغزالي هو ما يهتدي إليه الحس الصادق أو النص الواضح في مجالاتهما الخاصة، وقد عرفه بقوله: (العلم هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ. ينبغي أن يكون مقارناً لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهارها بطلانه مثلاً من: يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً ولا إنكاراً). [2]

لقد خاض الغزالي رحلته في واقع مضطرب بالفرق والمذاهب التي ادعت كل منها احتكار الحقيقة مستترة برداء الدين لتحقيق مكاسب دنيوية، مما دفعه إلى موجة شك عنيفة في السائد من الأفكار، وبحثاً عن بر الأمان الذي لا يتحقق إلا باليقين، خلص إلى أنه لا ثقة في علم يفتقر إلى الضمانات اليقينية، مؤكداً ذلك بقوله :(ثم علمت أن كل ما لا أعلمه

1- محمد بن عقيل بن علي ، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت، ط2، القاهرة، الناشر: دار الحديث، 1985، ص 129.

2- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص82.

على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني).[1]

ويعد العلم اليقيني ثمرة للشك المنهجي، سواء في المحسوسات، أو المعقولات، أو الوجدانيات (القلب)، حيث يمثل كل منها "نوراً" كاشفاً. ورغم أن للحواس نورها، إلا أنها تبقى قاصرة ومحدودة مقارنة بنور العقل؛ فالبصر يبصر الظاهر ولا ينفذ إلى الباطن، بينما العقل والروح يمتلكان قدرة أكبر على الإدراك.[2] ونتيجة لذلك، صنف الغزالي اليقين إلى ثلاثة أنواع تتبع مصادر الإدراك:

- اليقين الحسي :وهو درجة العوام.
- اليقين العقلي :ويختص به أهل النظر والتأمل.
- اليقين القلبي :وهو المرتبة العليا التي لا يصل إليها إلا المتصوفة.

المطلب الثاني :سلم مراتب اليقين الثلاث وأدلتها

بعد القراءة النقدية التي أجراها الغزالي للفرق والمذاهب، يبرز هذا المبحث ليتتبع المسار الصوفي بوصفه السبيل الذي أخرج الغزالي من تيه الشك إلى رحاب اليقين، مسلطين الضوء على الركائز التي اعتمد عليها في تجربته الروحية.

1- عبد الرحمان بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط1، الكويت، الناشر: وكالة المطبوعات، 1979، ص 200.

2- السيد محمد بن عقيل بن علي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت ،ص136.

لقد ظل الغزالي ثابتاً في مسعاه نحو الحقيقة رغم استعصاء الحلول في بداياتها، وقد عزا ذلك إلى أن المعارف العقلية الأولية التي كان ينشدها لا يمكن إدراكها إلا بواسطة معارف عقلية أخرى هي في حد ذاتها محل شك لديه. ويصف الغزالي هذا الانسداد المعرفي بقوله) :فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر إذ لا يمكن دفعه إلا بدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال. ومن جليّ القول هنا، أن الأزمة التي عصفت بالغزالي جعلته يتماهى مع المذهب السفسطائي حالاً، لولا أن إرادته في طلب الحقيقة المطلقة حالت بينه وبين السقوط التام في غيابات السفسطة.

ومع اشتداد المعاناة الشكية، اهتدى الغزالي إلى طريق "المعرفة النورانية" بشكل لم يكن متوقعاً؛ فبعد أن أسقط حجية الحواس لكونها خادعة، وشكك في كفاية العقل قياساً على حالة المنام التي لا يفرق فيها المرء بين الخيال والواقع، وصل إلى حالة من "المرض" المعرفي الذي لم يشفه منه إلا اللطف الإلهي، ويصور الغزالي لحظة الشفاء هذه بقوله:(إلى أن شفاني الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور

قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمه الله تعالى الواسعة).[1]

أن مصدر هذا النور هو فيض إلهي وكشف إلهامي لم يأتِ عن طريق السعي المعتاد، بل جاء نتيجة إخلاص الغزالي في الطلب، فأدركه الجود الرباني في لحظة أضاءت له الآفاق وبددت الهم والشك. فكان هذا المدد الإلهي بمثابة البلسم الشافي لداء دام شهرين، مما جعله يذعن للقضايا البديهية دون إلحاح في طلب البرهان. [2]

وتعد هذه المرحلة في حياة الغزالي بأنها مرحلة نورانية، وانه نور قذفه الله في قلبه، وأن ذاك النور هو من جود الله ورحمته، وأنها تمثل أعظم مفاتيح العلوم، وأنها هدته إلى الوثوق بالعقل وبأحكامه الضرورية، وأنها أنقذته من الشك والضياع، وشفته من داء السفسطة المهلك، وبذلك، استقام للغزالي منهجان للوصول إلى الحقيقة: أحدهما موضوعي يتمثل في معيار المنطق، والآخر ذاتي وهو طريق التصوف القائم على المجاهدة لتلقي المعرفة المباشرة من الحضرة الإلهية. [3]

نخلص إلى أن النور الإلهي هو الذي أعان الغزالي على إدراك حقائق يقينية تعجز الحواس والعقل عن نيلها. فبواسطة هذا "اليقين القلبي"، استعاد الغزالي طمأنينته وشفى من

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 79

2- زكرياء بشير إمام ،الفلسفة النورانية عند الغزالي ، ب ط، الكويت ، الناشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1989 ص 89.

3- زكرياء بشير إمام ،الفلسفة النورانية عند الغزالي ، ص91.

مرضه الشكي، متيقناً من وجود الله ونفسه والعالم الخارجي، إذ إن اليقين بوجود الخالق يستتبع بالضرورة اليقين بصحة مخلوقاته، ليكون الحدس القلبي هو الوسيلة الأسمى لإدراك حقائق الوجود.

يُشيد الغزالي صرح اليقين على بنية تراتبية تتصاعد بتصاعد أداة الإدراك وقوة الكشف، وهي درجات لا تعكس تفاوت المعرفة الذهنية فحسب، بل تعكس عمق التجربة الوجودية للسالك، وقد قسم أبو حامد الغزالي مراتب اليقين إلى ثلاث مراتب وهي:

أولاً: مرتبة علم اليقين:

تُمثل هذه المرتبة العتبة الأولى في سلم اليقين، وهي المرتبة التي يشترك فيها عموم العقلاء وأهل النظر، وتقوم أساساً على البرهان العقلي والقياس المنطقي. في هذه المرحلة، يصل الباحث إلى الجزم بصحة الحقيقة بناءً على أدلة خارجية ومقدمات ضرورية تؤدي إلى نتيجة لا تقبل الشك، لكنها تظل معرفة "من وراء حجاب" الوسائط المنطقية. ولتوضيح هذه المرتبة، يرى الغزالي أن (علم اليقين هو التصديق بما عُلم بالدليل، كعلمك بوجود زيد في الدار من سماع صوته من وراء الجدار) [1].

1- الغزالي، إحياء علوم الدين،ص 126.

فاليقين هنا قطعي في ثبوته، إلا أنه يفتقر إلى المباشرة؛ إذ إن الدليل (الصوت) هو الذي قاد إلى المدلول (زيد)، وهذا النوع من اليقين هو الذي يُبنى عليه علم الكلام والعلوم النظرية التي تستند إلى الحجج والبراهين العقلية [1].

ثانياً: مرتبة عين اليقين :

ينتقل الغزالي باليقين في هذه المرحلة من حيز الاستدلال بالدليل إلى فضاء "المشاهدة" بالبصيرة، وهي المرتبة التي تتجاوز حدود العقل البرهاني لتتصل بنور الكشف الإلهي. فإذا كان علم اليقين يعتمد على سماع الأثر، فإن عين اليقين تعتمد على الرؤية العيانية التي لا تحتاج إلى وسائط من قياس أو منطق، حيث تنكشف الحقائق للقلب انكشافاً تاماً بصورة تفوق جلاء المعرفة العقلية، ويصور الغزالي هذه القفزة المعرفية بقوله إنها (كعلمك بوجود زيد في الدار برؤيتك إياه بعينك، وهو أكمل من العلم الحاصل من سماع صوته) [2]. إن هذه المرتبة تتحقق للسالكين الذين جاهدوا أنفسهم وصفّوا مرايا قلوبهم، فأضحى اليقين لديهم مشاهدة قلبية لا يتطرق إليها الغلط الذي قد يعتري المقدمات المنطقية. [3]

1- حسن سليمان، نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي،ب.ط، القاهرة مصر، دراسة تحليلية ونقدية، الناشر: دار المعارف، 2010، ص 44.

2- الغزالي، مشكاة الأنوار،ص 62.

3- محمود، مصطفى، المنحى الصوفي عند الغزالي، ط1، الاسكندرية مصر، رؤية دنيا الطباعة والنشر، 2005، ص 88.

ثالثاً: مرتبة حق اليقين:

تعد هذه المرتبة ذروة السنام وأعلى مدارج اليقين، وتُسمى بمرتبة الذوق أو التحقق الوجوديفي هذه المرحلة، تذوب المسافات بين العالم والمعلوم، ولا يكتفي العارف بالعلم بالشيء أو حتى مشاهدته من بعيد، بل يقتحم حقيقته ويتحد بها اتحاداً ذوقياً مباشراً. ويمثل الغزالي لهذه المرتبة بمثاله الشهير عن النار، فالعلم بوجودها عن بُعد علم يقين، ورؤية لهبها بالبصر عين يقين، أما (حق اليقين فهو كدخولك في النار واحتراقك بها، فتعلم من حقيقتها ما لم تكن لتعلمه بالمشاهدة ولا بالخبر) [1].

إن حق اليقين هو المعرفة التي تملأ الكيان كله وتصير "حالاً" يعيشه العارف، وهي المرتبة التي يختص بها الأنبياء وكبار الأولياء، وبها يتحقق الأمان المطلق والسكينة الروحية التي لا تهزها عواصف الشكوك، لأن الحقيقة هنا أصبحت جزءاً لا يتجزأ من وجود العارف نفسه. [2]

1- بو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 118.

2- الشرقاوي، عمار، الفكر الفلسفي عند أبي حامد الغزالي، ط1، بيروت، الناشر: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2012 ص156.

المبحث الثالث: العلاقة بين العقل والكشف

المطلب الأول: تكامل العقل والكشف لا تناقضهما في البنيان المعرفي

تتجاوز رؤية الإمام الغزالي للعلاقة بين العقل والكشف الثنائيات الإقصائية التي سادت في بعض المدارس الكلامية والفلسفية؛ فهو لا يرى فيهما طرفي نقيض، بل يراهما وحدة عضوية يخدم فيها كل طرف الآخر ضمن بنيان معرفي متماسك. فالعقل عند الغزالي هو الأداة والشرط القبلي الذي لا يمكن بدونه فهم خطاب الوحي أو تلقي إشارات الكشف، بينما يمثل الكشف "الغاية" التي يطمح العقل للوصول إليها لكنه يعجز عن اقتحام أسوارها بمفرده.

إن العقل يمثل القاعدة الصلبة والأساس الضروري، إذ يتولى وظيفة التأسيس والبرهنة على القضايا الكلية، وهو الذي يمنح الصدقية لخبر النبوة ابتداءً، ومع ذلك، يدرك الغزالي بوعيه النقدي أن للعقل تخوماً يقف عندها، وهنا يأتي دور الكشف ليتمم ما عجز العقل عن تفصيله، ولتقريب هذه الصورة المعقدة، يستخدم الغزالي استعارة البصر والنور، حيث يقول :(فمثال العقل بصر العين السليم عن الآفات، ومثال القرآن والنور النبوي شعاع الشمس المنبسط، فكما لا يغني البصر ما لم يوجد ضياء الشمس، فكذلك لا يغني العقل ما لم يوجد ضياء الكشف والوحي) .[1] ومن خلال هذا التشبيه، يتضح أن العقل (البصر) يمتلك القوة الاستعدادية للإدراك، لكنه يظل في حالة سكون ما لم يأتِ الكشف (النور) ليحوله إلى حالة "الفعل" والتحقق اليقيني.

1- الغزالي، مشكاة الأنوار،ص 65.

ويقوم هذا التكامل المعرفي على هندسة هرمية دقيقة؛ حيث تبدأ المعرفة من المحسوسات التي يضبطها العقل عبر البديهيات والضرورات، ثم يترقى العقل في سلم الاستدلال ليثبت وجود الصانع وصدق النبوة، وفي هذه اللحظة يسلم العقل الراية للكشف (القلب) ليدخل في تجربة الذوق التي تمنح المعرفة صبغتها الياقينية المطلقة. فالعقل إذن يتولى وظيفة الفهم والتأطير، بينما يختص الكشف بوظيفة التحقيق والمباشرة. [1]

إن هذا البناء الهرمي يضمن عدم وقوع العارف في التخبط، لأن الكشف لا يأتي ليهدم العقل، بل ليرفع من مستواه ويضيء جوانبه المظلمة؛ فما أثبته العقل بالدليل، يؤكده الكشف بالمشاهدة، وهو ما يحقق الطمأنينة النفسية التي طالما بحث عنها الغزالي في رحلته من الشك إلى اليقين.

المطلب الثاني: حدود الجمع بين العقل والكشف وتوازناته الحقيقية

رغم إقرار الغزالي بالتكامل، إلا أنه يضع حدوداً دقيقة للتوازنات المعرفية؛ فالعقل له "طور" يقف عنده ولا يتعداه، بينما الكشف يفتح آفاقاً وراء طور العقل. إن هذه الموازنة تقتضي عدم إنكار العقل لما يعجز عن إدراكه من عجائب الملكوت، وفي الوقت نفسه عدم ادعاء الكشف لما يناقض صريح العقل. يوضح الغزالي هذه الحدود بقوله:(إن طور العقل وراءه طور آخر، تفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً

1- زكرياء بشير إمام ،الفلسفة النورانية عند الغزالي،ص94.

أخرى، العقل عنها بعيد، كبعد العقل عن إدراك المحسوسات)، [1] فالتوازن الحقيقي يكمن في اعتبار الكشف مكملاً للعقل لا ناقضاً له؛ فما يراه العقل محالاً يظل محالاً، ولكن ما يراه العقل مستبعداً أو غير مدرك هو الذي يتولى الكشف بيانه وتأكيده، وبذلك ينجو الباحث من شطحات المتصوفة ومن جمود العقلانيين. [2]

أنّ الغزالي لم يجعل الكشف وسيلة لنقض المعطيات العقلية الضرورية، بل جعله وسيلة لتجاوز محدودية العقل في إدراك ما وراء الطبيعة. فالعقل عند الغزالي يمتلك سلطة مطلقة في عالم الشهادة (المحسوسات)، لكنه يفتقر إلى الأدوات اللازمة لسبر أغوار عالم الملكوت؛ لذا فإن التوازن الحقيقي يقتضي أن يسلم العقل بالعجز فيما لا يدخل تحت طوق إدراكه. وفي هذا السياق، يضع الغزالي قاعدة ذهبية تمنع التخبط المعرفي بقوله:(إن طور العقل وراءه طور آخر، تفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى، العقل عنها بعيد، كبعد العقل عن إدراك المحسوسات). [3] إن هذا الطور الذي يتحدث عنه الغزالي ليس نقيضاً للعقل، بل هو امتداد له، تماماً كما أن العقل امتداد للحس ومصحح لأغلاطه، فكذلك الكشف يصحح قصور العقل في المسائل الإلهية الكبرى.

وبناءً على هذه التوازنات، يرى الغزالي أن من يكتفي بالعقل وحده يُشبه من يكتفي بنور الشمعة في ليلة حالكة، بينما من يرزقه الله الكشف كمن تشرق عليه الشمس؛ فالشمس لا

1- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص125.

2- عمار الشرقاوي، الفكر الفلسفي عند أبي حامد الغزالي،ص168.

3- الغزالي، المنقذ من الضلال،ص 125.

تلغي وجود الأشياء التي كشفتها الشمعة، بل تظهرها على حقيقتها الكاملة وتكشف ما كان غائباً في ظلال العتمة. وقد حذر الغزالي من الانجراف وراء دعاوى الكشف التي تصادم القواعد الكلية للدين أو العقل، معتبراً أن الكشف الصحيح هو الذي يُؤنس العقل ولا ينفره، وهو الذي يمنح النفس طمأنينة لا يزلزلها تشكيك السفسطائيين. ويؤكد الباحثون أن هذا الجمع المتوازن هو الذي حفظ للمنظومة الغزالية تماسكها، إذ منعها من السقوط في العقلانية الجافة التي تنكر الغيب، ومن "الصوفية المنفلتة" التي تستهين بضوابط العقل والشريعة، محققاً بذلك وسطية معرفية فريدة تزاوج بين صرامة الدليل وعذوبة التلقي. [1]

المطلب الثالث: أثر نظرية المعرفة الغزالية على الفلسفة وراهنيتها

تركت نظرية المعرفة عند الغزالي أثراً عميقاً لم يقتصر على الفكر الإسلامي فحسب، بل امتد ليلقي بظلاله على الفلسفة الحديثة، خاصة في مسألة الشك المنهجي، فقد سبق الغزالي ديكارت في جعل الشك جسراً للوصول إلى اليقين، كما أن تمييزه بين مستويات المعرفة أرسى قواعد الفلسفة النقدية، وفي واقعنا المعاصر، تبرز راهنية الفكر الغزالي في الدعوة إلى "المعرفة التكاملية" التي تجمع بين العقلانية الأداتية والبعد الروحي الأخلاقي ويؤكد الغزالي على شمولية المعرفة وضرورة اقترانها بالعمل بقوله: (العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون).[2]

1- عمار الشرقاوي، الفكر الفلسفي عند أبي حامد الغزالي،ص 170.

2- الغزالي، أيها الولد، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، ب ط، القاهرة، مصر، الناشر: دار النهضة مصر، ب. ت، ص 22.

إن راهنية الغزالي تتجلى في قدرته على تقديم نموذج معرفي يتجاوز المادية الجافة دون السقوط في الخرافة، موفراً بذلك مخرجاً للأزمة الأخلاقية والمعرفية التي تعيشها الحداثة اليوم، من خلال العودة إلى مركزية الإنسان بوصفه مستودعاً للعقل والنور معاً. [1]

وعلى صعيد آخر، تبرز راهنية نظرية الغزالي في قدرتها على تقديم نقد استباقي لـ العقلانية المادية التي هيمنت على الفكر الغربي المعاصر؛ فبينما حصرت الحداثة المعرفة في الجانب الأداتي التجريبي، أعاد الغزالي الاعتبار للبعد الروحي والأخلاقي كشرط لصحة المعرفة وسلامة الوجود الإنساني.

إنّ هذا القول لا يعني استعادة التاريخ، بل هو استلهام المنهج في مواجهة أزمة المعنى التي يعاني منها إنسان العصر الحديث؛ حيث يرى الغزالي أن الانفصال بين العلم والعمل، وبين العقل والقلب، يؤدي بالضرورة إلى شقاء النفس وضياع الغاية. ولقد لخص هذه الرؤية التكاملية في قوله:(العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون، واعلم أن علماً لا يبعدك اليوم عن المعاصي، ولا يحملك على الطاعة، لن يبعدك غداً عن نار جهنم). [2] فهذه الصرخة الغزالية تعكس ضرورة أن تكون المعرفة قوة أخلاقية فاعلة في الواقع، لا مجرد ترف ذهني أو تراكم معلوماتي جاف.

1- مصطفى محمود، المنحى الصوفي عند الغزالي، ط1، الاسكندرية مصر، الناشر: دار الوفاء، 2005، ص 112.
2- أبو حامد الغزالي، أيها الولد،ص 23.

كما تجلت آثار هذه النظرية في الفلسفة الوجودية المعاصرة، من حيث تركيز الغزالي على التجربة الذاتية (الذوق) كأساس للتحقق من الوجود، فالغزالي لم يكتفِ بالبحث في ماهية الحقيقة، بل ركّز على كيفية عيش هذه الحقيقة. وهذا ما يجعل منه رائداً لتيارات الفينومينولوجيا (علم الظواهر) التي تُعلي من شأن التجربة المعيشة.

يؤكد الباحثون أن الغزالي قدّم مخرجاً معرفياً متوازناً يتجاوز الصراع التقليدي بين العقلانيين الذين قدّسوا العقل حد الجمود، وبين الإشراقيين الذين أهدروا قيمة العقل، فجاءت نظريته لتضع العقل في مقامه الشريف كخادم للوحي، وتضع الكشف في مقامه العالي كمتمم للقصور البشري، وبناءً عليه، فإن استعادة الفكر الغزالي اليوم تُمثل ضرورة حضارية لإعادة التوازن للوعي الإنساني، وفتح آفاق معرفية تجمع بين صرامة المنطق وإشراق الروح، وهو ما يجسد قمة النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي التي تجعل من كمال الإنسان المعرفي غاية الغايات. [1]

1- مصطفى محمود، المنحى الصوفي عند الغزالي: رؤية فلسفية،ص 115.

نقد وتقييم:

لقد تم توجيه انتقادات للغزالي، كان أشهرها ما قدمه ابن رشد الأندلسي في محاولته التوفيقية لرد الاعتبار للفلسفة،حيث اعتبر ابن رشد أن الغزالي لم يفهم مقاصد الفلاسفة على وجهها الصحيح، أو أنه تعمد التشنيع عليهم لأغراض كلامية [1].

ففي مسألة قدم العالم، يرى ابن رشد أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة هو خلاف حول التسمية أكثر منه حول الحقيقة، فكلاهما يقر بوجود صانع، لكن الفلاسفة يرون أن فعل الخلق مستمر لا ينقطع لأن العلة دائمة، بينما يراه المتكلمون فعلاً حدث في لحظة زمنية معينة، وبذلك حاول ابن رشد نزع صفة الكفر عن الفلاسفة بجعل المسألة تحتمل التأويل [2]

وعند تقييم هذا النقد من الناحية المعرفية، نجد أن ردود ابن رشد اتسمت بالصرامة المنطقية والتمسك بالبرهان، حيث انتقد لجوء الغزالي إلى استخدام المنطق لهدم الميتافيزيقا، معتبراً أن الغزالي وقع في تناقض حينما استعان بأدوات الفلاسفة لإبطال نتائجهم [3].

ومع ذلك، يرى كثير من الباحثين المعاصرين أن الغزالي نجح في زعزعة اليقين الفلسفي الذي كان سائداً، وكشف أن كثيراً من آراء الفلاسفة هي ظنون وليست براهين قطعية

1- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط2،القاهرة مصر، دار المعارف، ص 120.

2- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ص 45 .

3- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 580.

كما يدعون، مما أفسح المجال لظهور مدارس فكرية جديدة حاولت المزاوجة بين العقل والنقل بشكل أكثر اتزاناً، رغم أن حكمه بالتكفير كان له أثر سلبي في تراجع الدرس الفلسفي في المشرق. [1]

وفي نهاية المطاف، يمكن القول إن المعركة الفكرية بين الغزالي والفلاسفة لم تكن مجرد صراع ديني، بل كانت صراعاً حول حدود العقل البشري وقدرته على إدراك الغيبيات؛ فبينما أراد الفلاسفة إخضاع كل شيء لمعايير العقل اليوناني، أراد الغزالي وضع سياج يحمي الإيمان من شطحات التأويل [2].

وقد أدى هذا الصدام إلى إثراء الفكر الإسلامي بمنظومات نقدية متطورة، حيث أجبر الفلاسفة المتأخرين على تدقيق عباراتهم، كما أجبر المتكلمين على إتقان أدوات المنطق، مما أنتج حالة من "الفلسفة المتكلمة" أو "الكلام المتفلسف" الذي طبع القرون اللاحقة، وهو ما يؤكد أن نقد الغزالي، رغم قسوته، كان محطة ضرورية لتجديد العقل الإسلامي.[3]

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ب.ط، دار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، ب.ت ص182.

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة دار الشروق، ص 115.

3- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ب.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ب.ت، ص 10.

خلاصة الفصل:

تُمثل خلاصة هذا الفصل استعراضاً للمسار الذي سلكه الغزالي في بناء منظومته المعرفية، حيث استهل الفصل بالوقوف على الكشف كأداة معرفية مركزية، لا بوصفها حالة وجدانية محضة، بل كقوة إدراكية تتجاوز محدودية الحواس وقصور الأدلة العقلية، وقد اتضح لنا أن مفهوم الكشف عند الغزالي هو نور إلهي يفيض على القلب المستعد، وهو ما يجعل الوصول إليه مشروطاً بمسالك رياضية وشروط أخلاقية تقوم على التزكية وتصفية النفس، وقد برزت تجربة الغزالي في المنقذ من الضلال كشاهد حي يجسد الانتقال الواقعي من ضيق الشك إلى سعة المكاشفة.

وفيما يخص مراتب اليقين، فقد استخلص الفصل أن اليقين عند الغزالي ليس مرتبة واحدة، بل هو سلم تدرجي يبدأ بـ: علم اليقين القائم على الاستدلال البرهاني، ثم يرتقي إلى عين اليقين القائم على المشاهدة الباطنية، لينتهي بذروة التحقق في حق اليقين وهو الذوق والمباشرة الوجودية للحقيقة، ومن خلال هذا التقسيم، استطاع الغزالي حل إشكالية التواصل المعرفي، محولاً المعرفة من مجرد تصديق ذهني جاف إلى تجربة وجودية كاملة تمحي المسافة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، مما يورث طمأنينة لا تقبل التشكيك.

أما في المبحث الثالث، فقد تجلت العبقرية الغزالية في صياغة العلاقة بين العقل والكشف، حيث أثبتنا أن العلاقة بينهما هي علاقة تكامل لا تناقض، فالعقل هو الأساس

الذي يثبت صحة الأصول ويفهم الخطاب، بينما الكشف هو النور الذي يضيء للعقل ما وراء طوره المعتاد، وقد وضع الغزالي توازنات دقيقة جعلت من العقل حارساً من الشطح، ومن الكشف مكملاً لقصور النظر، وهذا التوازن المعرفي هو ما منح نظرية الغزالي راهنيتها وقدرتها على التأثير في الفلسفة اللاحقة (كديكارت وكانط)، مقدمة نموذجاً إنسانياً يجمع بين صرامة المنطق وإشراق الروح.

وختاماً، نخلص إلى أن اليقين عند الغزالي لم يكن مجرد استعادة للبديهيات، بل كان إعادة بناء للمعيار المعرفي ككل؛ فالمعرفة الحقة هي تلك التي يقذفها الله في الصدر، لتصبح هي المفتاح الذي تفتح به مغاليق العلوم والمدار الذي تدور حوله حقيقة الوجود الإنساني، وبذلك ننتقل من تيه السفسطة إلى أمان الطمأنينة القلبية.

الخاتمة

الخاتمة:

في ختام هذه الرحلة المعرفية التي خضنا غمارها في رحاب الفكر الغزالي، نخلص إلى أن الغزالي لم يكن مجرد ناقد للفلسفة أو مدافع عن العقيدة، بل كان مهندساً لإبستمولوجيا (نظرية معرفة) متكاملة استطاعت استيعاب التناقضات الظاهرية بين العقل والنقل، وبين الظاهر والباطن. لقد مثلت تجربته ثورة معرفية قلبت الموازين السائدة في عصره؛ إذ نقل البحث من ماذا نعرف؟ إلى كيف نعرف؟، واضعاً الأدوات المعرفية للإنسان (الحواس، العقل، القلب) تحت مجهر النقد والتمحيص لبيان حدود كل منها ومجال يقينها.

لقد أثبتت الدراسة أن الغزالي قدّم نموذجاً فريداً لـ العقلانية المنفتحة، فهو في الوقت الذي قوض فيه ادعاءات الفلاسفة في الميتافيزيقا، قام بـ منطقة العلوم الإسلامية، فجعل المنطق ميزاناً لا يُستغنى عنه للتمييز بين صحيح الاستدلال وفاسده، إن هذا الجمع بين صرامة الآلة المنطقية وحرارة التجربة الذوقية هو ما منح نظريته ديمومة واستمرارية، وجعل منها جسراً عبرت من خلاله الأفكار بين المدارس الفكرية المختلفة عبر القرون.

نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن مشروع الإمام الغزالي يمثل انعطافة إبستمولوجية كبرى في الفكر الإسلامي، حيث لم تكن غايته مجرد الدفاع عن العقيدة، بل كانت إعادة فحص القوة الإدراكية للإنسان.

لقد استطاع الغزالي صياغة نظرية معرفية تتسم بالشمولية، بدأت بممارسة النقد الجذري لأدوات المعرفة التقليدية (الحواس والعقل)، وانتهت بتأسيس يقين جديد يتجاوز محدودية المادة ليصل إلى إدراك المجردات، محققاً بذلك توازناً دقيقاً بين ما هو برهاني وما هو شهودي.

إن القيمة المعرفية الكبرى لعمل الغزالي تكمن في قدرته على رسم حدود فاصلة بين مجالات المعرفة، فلم يرفض العقل بل رشده، ولم يقدس الكشف بل نظمه، ليجعل من المعرفة بناءً هرمياً يتداخل فيه المنطق مع الإلهام، والبحث مع الذوق، في وحدة معرفية منسجمة تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة المطلقة بأدوات متعددة المستويات.

أبرز النتائج المحصل عليها في هذه الدراسة:

1. أثبتت الدراسة أن الغزالي وضع خارطة حدود لكل أداة معرفية؛ فبينما تسود الحواس في عالم المادة، ويسود العقل في عالم الضروريات والمنطقيات، تظل هناك منطقة معرفية (الميتافيزيقا) تقع خارج نطاق العقل الاستدلالي، وتحتاج إلى أداة إدراكية من جنسها، وهي ما سماه بـ نور النبوة أو الكشف.
2. توصل البحث إلى أن الغزالي فرق إبستمولوجياً بين نوعين من اليقين: اليقين الاستدلالي الذي قد تطرأ عليه الشكوك بتبدل المقدمات، واليقين الذوقي الذي يتحول

فيه المعلوم إلى حالة وجودية داخل الذات العارفة، مما يجعل الخطأ في هذا النوع من المعرفة مستحيلاً لتطابق الذات مع الموضوع.

3. من أهم النتائج المعرفية نجاح الغزالي في فصل المنطق كآلة للتفكير عن الفلسفة كمذهب عقدي، حيث اعتبر المنطق معياراً كلياً يختبر صحة المعارف البشرية كافة، وهو ما أدى إلى تحويل العلوم الإسلامية من طابعها النقلي الصرف إلى طابع منهجي برهاني.

4. كشفت الدراسة عن ترتيب تراتبي للمعرفة عند الغزالي، تبدأ بالمعرفة الحسية (التي هي عرضة للوهم)، تليها المعرفة العقلية (التي تضبطها القوانين المنطقية)، ثم المعرفة اللدنية (التي تفيض على القلب بعد التزكية)، وهذا السلم لا يعني إلغاء درجة للأخرى، بل يعني احتواء الأعلى للأدنى.

5. خلص البحث إلى نتيجة معرفية هامة، وهي أن تحصيل اليقين عند الغزالي لا يتوقف على كثرة المعلومات والكتب، بل على جلاء مرآة القلب، فالمعرفة في جوهرها هي انكشاف للحقيقة بعد إزالة الموانع، وليس مجرد بناء استنتاجات ذهنية فوق بعضها البعض.

6. أثبتت الدراسة أن الغزالي نظر إلى الوحي بوصفه عقلاً من الخارج، وإلى العقل بوصفه وحياً من الداخل؛ فالعقل هو الأداة التي تفهم الخطاب، والخطاب هو النور

الذي يوجه الأداة، وبذلك تنعدم التناقضات المعرفية بين العقل الصريح والنقل الصحيح.

7. إن نظرية المعرفة عند الغزالي تضعنا أمام رؤية تكاملية ترفض الاختزال؛ فلا هي عقلانية محضة تنكر ما وراء المادة، ولا هي إشراقية فوضوية تهدر القوانين المنطقية، بل هي عقلانية مؤمنة تبحث عن الحقيقة في شموليتها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

سورة البقرة، الآية : 111.

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر

1. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ب .ط، بيروت لبنان، دار المعرفة ، (ب .ت).
2. أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، ط1، بيروت، دار قتيبة، 2003.
3. أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: محمود بيجو، ب.ط، دمشق سوريا، المطبعة العلمية دمشق، 1993.
4. أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ب.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، (ب.ت).
5. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1988.
6. أبو حامد الغزالي، أيها الولد، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، ب ط، القاهرة، مصر، الناشر: دار النهضة مصر، (ب. ت).
7. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ب.ط، القاهرة مصر، دار المعارف.

8. أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، ط3، بيروت لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1978.

9. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ب.ط، القاهرة، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، (ب .ت).

10. أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ب.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 1917.

11. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق: سميح دغيم، ط1 بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994.

12. أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ب ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.

13. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط1، بيروت لبنان، دار ومكتبة الهلال1993.

14. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلسفة، تحقيق: محمود بيجو، ط1، ، دمشق، مطبعة الصباح2000..

15. أبو حامد الغزالي،ميزان العمل، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، ط1، القاهرة ، مصر،دار المعارف، 1964.

2- قائمة المراجع:

1. إبراهيم زكريا،مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ط3، 1967.

2. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط2،القاهرة مصر، دار المعارف، (ب.ت).

3. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق. (ب.ت).

4. ابن سينا، الإلهيات، تحقيق: إبراهيم مدكور، ب.ط، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.

5. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة السعادة، 1938.

6. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج 3،ب.ط، بيروت، لبنان،دار الكتاب العربي، 2002.

7. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ب.ط، القاهرة مصر، دار المعارف، 2006 .

8. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الثقافة، 2003.

9. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية ط 1، القاهرة مصر، الناشر مؤسسة هنداوي، 2023.

10. جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ب.ط، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001.

11. جورج مقدسي، نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، تر:محمود محمد الحرثاني، ب.ط، القاهرة مصر، مدارات للأبحاث والنشر، (ب.ت).

12. حسن سليمان، نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي،ب.ط، القاهرة مصر، دراسة تحليلية ونقدية، الناشر: دار المعارف، 2010.

13. حسن فوري، المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين، ب.ط، القاهرة مصر، جامعة عين شمس للنشر، 2000.

14. حمودة غرابة، الأشعري: أبو الحسن الأشعري، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية، (ب.ت).

15. دخل الله أيوب، التربية الإسلامية عند الغزالي، ط1، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، بيروت، 1996.

16. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط3، القاهرة مصر، مكتبة مصر، 1967، ص 115.

17. زكرياء بشير إمام ،الفلسفة النورانية عند الغزالي ، ب ط، الكويت ، الناشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1989.

18. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة دار الشروق(ب.ت).

19. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ب.ط، القاهرة مصر،دار المعارف للنشر، 1965.

20. الشرقاوي، عمار، الفكر الفلسفي عند أبي حامد الغزالي، ط1، بيروت، الناشر: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2012.

21. عادل زعبوب، مناهج البحث عند الغزالي، ب.ط، بيروت،لبنان،منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة المهتدين الإسلامية، 1400-1980.

22. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ب ط القاهرة، دار المعارف، (ب .ت).

23. عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة،ب.ط، الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

24. عبد الرحمان بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط1، الكويت، الناشر: وكالة المطبوعات، 1979.

25. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج02 (الإسماعيلية والباطنية)،ب.ط، بيروت لبنان، دار العلم للملايين،(ب.ت).

26. عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف، ط 1، الرياض، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع،1406هـ - 1986.

27. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، القاهرة مصر، دار المعارف، (ب.ت).

28. عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ب.ط، بيروت، دار الجيل،(ب.ت).

29. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ب.ط، بيروت، دار المشرق، 1985.

30. فتح الله خليف، علم الكلام ودوره في الفكر الإسلامي، ب .ط، بيروت لبنان،دار النهضة العربية،(ب.ت).

31. قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، ب.ط، بيروت لبنان، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

32. قريب الله حسن الفاتح، دور الغزالي في الفكر، ب.ط، القاهرة مصر، مطبعة الأمانة، 1978.

33. ماجد عرسان الكيلاني، تطور مفهوم النظرية التربوية، ط1، دمشق – بيروت، دار ابن كثير، 1985م.

34. ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، ط3، دبي، دار القلم، 2002م.

35. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازيجي، ط1، بيروت لبنان، الدار المتحدة للنشر، 1986.

36. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ب .ط، دار بيروت، لبنان، النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1976.

37. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ب.ط، القاهرة، دار المعارف، 1900م.

38. محمد بن عقيل بن علي ، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت، ط2، القاهرة، الناشر: دار الحديث، 1985.

39. محمد سيف الدين فهمي، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية، ب.ط، القاهرة مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982.

40. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ب.ط، دار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، (ب.ت).

41. محمد فرحان، دراسات في فلسفة التربية، العراق، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي، (ب.ت).

42. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ب.ط، القاهرة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

43. محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ط4، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1997.

44. محمود عبد القادر، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ط2، القاهرة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1968.

45. محمود، مصطفى، المنحى الصوفي عند الغزالي، ط1، الاسكندرية مصر، رؤية دنيا الطباعة والنشر، 2005.

46. محيي الدين عزوز، اللامعقول وفلسفة الغزالي، د.ط، تونس،الدار العربية للكتاب، 1983..

47. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ب.ط، القاهرة مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ب.ت).

48. مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ط1، بيروت لبنان، دار الأندلس، 1982..

49. مصطفى محمود، المنحى الصوفي عند الغزالي، ط1، الاسكندرية مصر، الناشر: دار الوفاء، 2005..

50. مهدي بخيت محمد حسن ،الفلسفة الاسلامية بين الأصالة والتقليد، ط1، أربد الأردن،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،2013.

51. موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ط2، بيروت لبنان، دار المناهل، 1988.

52. نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي، ط2، القاهرة مصر، دار الأنوار للنشر والتوزيع، 2016.

53. نور الدين الساقي، نقد العقل، ط1، بيروت لبنان، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، 2003.

54. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة الإسلامية،.ب. ط، القاهرة مصر، بدار الثقافة للنشر والتوزيع، (ب.ت).

55. يوسف القرضاوي، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ط4، القاهرة مصر،مؤسسة الرسالة، 1994.

3- قائمة المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور،لسان العرب، مج3، ط1، بيروت، لبنان،دار الفكر، 2005.

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ب ط، بيروت لبنان،دار الكتاب اللبناني1982.

3. الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1، بيروت ، دار الكتب العلمية، 1983.

4. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج1، ط1، بيروت لبنان،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

4- قائمة المجلات والدوريات:

1. عبد اللطيف، تصنيف العلوم، العدد 01، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، مجلة العلوم الإنسانية، 1990.

2. النبيهان محمد فاروق، الخصائص الذاتية للشخصية الإسلامية،العدد 01، الكويت، مجلة العربي، 1989.

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
الإهداء	
شكر	
مقدمة	1
الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والسياق الفكري	
تمهيد	07
المبحث الأول: ترجمة أبو حامد الغزالي	08
المطلب الأول :المولد والنشأة والتكوين العلمي المبكر	08
المطلب الثاني :سنوات نيسابور والتلمذة على الجويني	10
المطلب الثالث :المرحلة البغدادية وذروة المجد والأزمة الكبرى	13
المبحث الثاني: مفهوم المعرفة عند الغزالي ومصادرها	15
المطلب الأول: تعريف المعرفة عند الغزالي وطبيعتها	15
المطلب الثاني :مصادر المعرفة عند الغزالي في تفصيلها	18
1. المرحلة الأولى: الشك في الموروث والتقليد	18
2. المرحلة الثانية: الشك في المحسوسات	19
3. المرحلة الثالثة: الشك في العقليات (المباديء الضرورية)	19
المطلب الثالث: تصنيف العلوم في فكر الغزالي وأبعاده	24
المبحث الثالث: السياق الفكري والصراع بين الفلاسفة والمتكلمين	27
المطلب الأول: الفلسفة الإسلامية في القرن الخامس الهجري وتحدياتها	27
المطلب الثاني: الكلام الأشعري وموقعه في المشهد الفكري	29
المطلب الثالث: الباطنية والتحدي المزدوج للعقل والنقل	32

فهرس المحتويات

خلاصة الفصل	34
الفصل الثاني: نقد أدوات المعرفة	
تمهيد	38
المبحث الأول: نقد المعرفة الحسية والشك المنهجي	39
المطلب الأول: منطلقات الشك الغزالي وطبيعة مداه	39
المطلب الثاني :مضمون نقد الحواس وأدلته التفصيلية	44
المطلب الثالث: قيمة العلم وأثرها في نقد اليقين الحسي	46
المبحث الثاني: نقد العقل وحدوده	48
المطلب الأول: مكانة العقل في التصور الغزالي ومكامن نوره	49
المطلب الثاني: أشكال قصور العقل ومستوياته التفصيلية	53
المطلب الثالث: العقل والوحي في إطار التكامل الوظيفي	57
المبحث الثالث: نقد الغزالي للفلاسفة	62
المطلب الأول: تهافت الفلاسفة؛ منهجه ومقاصده الحقيقية	62
المطلب الثاني: المسائل الكبرى الثلاث في نقد الفلاسفة وتفصيلها	64
خلاصة الفصل	67
الفصل الثالث: تأسيس اليقين وبناء المعرفة	
تمهيد	70
المبحث الأول: الكشف بوصفه أداة للمعرفة	71
المطلب الأول :تعريف الكشف ومفهومه الفلسفي الدقيق	71
1- الكشف لغة	71

فهرس المحتويات

2- مفهوم الكشف اصطلاحاً	73
المطلب الثاني :مسالك الوصول إلى الكشف وشروطه.	74
أولاً: مسالك الوصول إلى الكشف	75
ثانياً: شروط الكشف وضوابطه	76
المطلب الثالث: الكشف في المنقذ من الضلال شاهداً حياً	77
أولاً: المعاناة النفسية والتمهيد للكشف	77
ثانياً: النور الإلهي وتهافت الأدلة المجردة	78
ثالثاً: حدود الحس والعقل وضرورة الكشف	79
المبحث الثاني: مراتب اليقين	80
المطلب الأول :مفهوم اليقين وأهميته في المنظومة الغزالية	80
المطلب الثاني :سلم مراتب اليقين الثلاث وأدلتها	83
أولاً: مرتبة علم اليقين	86
ثانياً: مرتبة عين اليقين	87
ثالثاً: مرتبة حق اليقين	88
المبحث الثالث: العلاقة بين العقل والكشف	89
المطلب الأول: تكامل العقل والكشف لا تناقضهما في البنيان المعرفي	89
المطلب الثاني: حدود الجمع بين العقل والكشف وتوازناته الحقيقية	90
المطلب الثالث: أثر نظرية المعرفة الغزالية على الفلسفة وراهنيتها	92
نقد وتقييم	95

فهرس المحتويات

خلاصة الفصل	97
الخاتمة	102
قائمة المصادر والمراجع	107
فهرس الموضوعات	148