محدوديه العقل واللانهائيه المعرفه عند الغزالي

صبحي ريان

هذا البحث يعالج محدودية العقل ومدلولاته الوظائفيه, كما يبحث في لانهائية المعرفه وطرقها عند الغزالي. يعتبر العقل المرحلة المعرفية التي تتوسط مرحلتي الحواس وما وراء العقل، ويقيم علاقة مع كلاهما على اساس التكامل المعرفي باطار نظام معرفي واحد، بحيث تشكل كل مرحلة وحدة معرفية مستقلة بذاتها من حيث دورها الوظائفي المعرفي، لكنها غير منقطعة عن المراحل الأخرى. وكذلك تشمل كل مرحلة على درجات معرفية متدرجه وكل درجة تمثل وحدة لها وظيفتها المعرفية المحدودة، وهي مستقلة وظائفيا لكنها متصلة مع الدرجات الاخرى. اذاً المرحلة او الدرجة هي عبارة عن جزء من كل تعمل داخل نظام معرفي موصوف بتوزيع وظائف محدودة في حقول محددة، فالاختلاف بين المراحل او الدرجات هو تفاوت بالدور المعرفي المخصص لكل منهما وكأننا أمام بناء هرمي معرفي .

بعض الباحثين يدعون ان الغزالي اراد البرهنة على عدم قدرة العقل الخوض في الامور الميتافيزيقية[1]. تفسير آخر يدعي ان انتقاد الغزالي للفلاسفة كان نتيجة لعدم استعمالهم العقل بشكل صحيح في مجال الميتافيزيقيا، بمعنى ان العقل يمكنه الوصول الى حقائق الامور كما هي في عالمي الحس والميتافيزيقيا على حد سواء[2]. كما ان بعض الباحثين في الفكر الاسلامي يدعون ان الغزالي عمل لاضعاف وظيفة العقل، وقضى على التفكير النقدي العقلاني في العالم الاسلامي لحساب التفكير التقليدي المحافظ[3].

في اعتقادي ان مفهوم العقل الدلالي والوظائفي مر في مرحلتين: مرحلة ما قبل ازمة الشك التي اعتبر بها العقل المرتبة المعرفية العليا، والاداة الموثوق بها للوصول لحقائق الاشياء في عالمي الحس والميتافيزيقيا. اما المرحلة الثانية فهي الصوفية التي اكتشف بها الغزالي مرحلة ما بعد العقل المعتبرة فوق العقل والموصلة الى الحقائق الميتافيزيقية. واتضح ايضا للغزالي محدودية العقل ومجاله هذا العالم. لكن هذه المرحلة لم تنفِ دور العقل انما يشكل العقل بها دورا مركزيا ويمثل مرحلة معرفية اساسية داخل نظام معرفي متكامل.

هذا التطور الفكري والتغيرات الناتجة عنه، يثير سؤالا اساسيا وهو: ما هي وظيفة العقل في نظرية المعرفة عند الغزالي؟ ويشكل هذا السؤال قاعدة لأسئلة اخرى: ما هي

معاني العقل ومدلولاته؟ ما هي علاقة العقل بالحواس؟ ما هي حدود العقل؟ وما هي العلاقة بين العقل وطور ما بعد العقل؟

العقل ومدلولاته الوظائفية

ان اهمية العقل في منظومة الغزالي المعرفية، يعود الى دوره المركزي في عملية البحث عن الحقيقة والوصول الى حقائق الاشياء كما هي، وهذا ما يفسر لنا سبب اشتغاله بالعقل وتجديد البحث فيه. وقد لازم تطور مفهوم العقل عند الغزالي تطوره المعرفي، مما ادى الى احداث تغير معرفي في مفهوم العقل. لذا لا يجوز اعتبار هذه التغيرات تناقضا، انما يجب ان ينظر اليها كتطور طبيعي ومنطقي في سياق الاستزادة الفكرية والروحية التي ميزت حياة الغزالي، لكن لا يتأتى الوصول لهذا التفسير بواسطة اقتطاع مرحلة معينة في حياته، انما يتطلب متابعة ودراسة هذا التطور من خلال مؤلفاته، التي عالجت هذا الموضوع.

يعرض الغزالي في "معيار العلم" انواع العقول ومعانيها حسب ما عبر عنها الفلاسفة، الذين ميزوا بين ثمانية معاني مختلفة للعقل: العقل الاول وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب "البرهان" وفرق بينه وبين العلم، ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري فيسمى أحدهما عقلا والآخر علما، وهذا المعنى يتوافق مع ما قاله المتكلمون في تعريف العقل. أما العقول الأخرى هي: العقل النظري، العقل العملي، العقل الهيولي، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد والعقل الفعال[4].

هذا التقسيم، لا يعكس بالضرورة رأي الغزالي لأنه يعرض هذه العقول في اطار تفسيره للحدود المفصلة عند الفلاسفة، كما ان "معيار العلم" جاء ملحقا لتوضيح الاصطلاحات والمعاني الفلسفية التي وردت في كتاب تهافت الفلاسفة. بمعنى ان الغزالي لم يتبنَّ موقفا واضحا بالنسبة لماهية العقل وأنواعه المختلفة، وفي نفس الوقت لم يرفضها، بل اتخذ موقف البحث الحيادي النسبي والموضوعي اتجاه هذه القضايا، لكن يمكن ان نستشف قبوله غير المباشر للعقل النظري المنسجم مع تعريف العقل عند الجماهير والمراد به صحة الفطرة الاصلية عند الانسان.

يعكس هذا الغموض طبيعة المرحلة المعرفية في حياة الغزالي التي امتازت بضراوة المعارك الفكرية وسخونة الحوارات وشدة النقد للفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة، وكأن غبار المعارك حَجَبَ الرؤية الصحيحة عن افكار الغزالي الحقيقية المتمثلة بمذهب الحق الذي وعد بكتابته بعد عملية "الهدم" النقدية لآراء الفلاسفة في مجال الميتافيزيقيا. لذلك لا يمكن اعتبار الآراء الخاصة بالعقل الواردة في معيار العلم، تعبر بالضرورة عن موقف الغزالي النهائي من العقل، بل يجب النظر اليها بكونها تعبيرا عن طبيعة مرحلة بحث ونظر تسبق اتخاذ موقف محدد وواضح.

اما في "ميزان العمل" لا يعرض الغزالي جديدا عما جاء في "معيار العلم" من حيث تقسيم العقل الى عملي ونظري، وايضا من ناحية التقسيم الماهوي والبنيوي لهذه العقول. لكن الاختلاف هو في محاولة الربط بين العقلين على المستويين المعرفي والوظائفي، "فالعقل النظري هو الرئيس المخدوم ويخدمه وزيرهُ وهو أقرب الاشياء اليه وهو العقل العملي لأجل تدبير البدن"(5) وتقتضي العلاقة القائمة بينهما بتعلق العقل العملي بالنظري ووصفهما بالرئيس والخادم يعكس جوهر هذه العلاقة. بالاضافة لهذين العقلين حاول الغزالي اقامة منظومة علائقية بين قوى النفس الاخرى، بحيث تكون القوة النظرية في قمة الترتيب الهرمي لهذه القوى، في حين تنتظم سائر القوى على شكل سلم هرمي، تكون القوة السفلى به خادمة للقوة التي فوقها، ويعكس هذا التفاضل المرتبي المكانة المعرفية لكل قوة.

ان تأكيد العلاقة بين العقل النظري والعملي ينتج ارتباطا أنطولوجيا بين العقلين، بمعنى انه لا وجود لأحدهما بدون الآخر، ولا يمكن لأحدهما ان يقوم بوظيفته بغياب الآخر. وهذا سعي لايجاد الوحدة والتكامل بين العقلين لانتاج العقل الانساني المتكامل. والتكامل العقلي ضرورة انسانية، فالانسان لا يستطيع تحقيق دوره كعاقل بغياب الدور المعرفي والوجودي للعقل المتكامل. ان اهمية وجود العلاقة بين العقل النظري والعملي تعني ايجاد العلاقة بين العقل الخالص والتطبيقي او الربط بين العقل الخالص والاجتماعي الاخلاقي في حياة الانسان، فيكون التكامل العقلي تحقيقا لوحدة العقل والاخلاق.

العقول الغريزية والمكتسبة:

يقسم الغزالي العقل في "احياء علوم الدين" الى اربعة معاني مختلفة، ولكل قسم تعريف خاص به: 1) "الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفيفة الفكرية. وهذا ينسجم مع ما قاله الحارث المحاسبي في حد العقل: أنه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لادراك الاشياء"[6]. ان اعتبار العقل غريزة او صفة يحمل مدلولات معرفية، فهو ليس جوهرا قائما بذاته في الانسان يحمل اوصاف الجوهر مثل التحيز والاستقلال والتشخيص والتحدد بالهوية واكتساب الصفات والافعال، وهذه الاوصاف من شأنها تحديد ديناميكية العقل وتجعله ثابتا لا يتحول ولا ينفعل. بينما اعتبار العقل غريزة هو اقرب الى معنى القوة او الملكة التي تنال منها العلوم من اعتباره جوهرا قائما بحد ذاته، اما العلوم المستفادة من الغريزة هي علوم محددة ومقتصرة على الاوليات العقلية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. وبما ان الغريزة لا تحمل اوصاف الجوهر، فهي تتصف بالتحول والانفعال وعدم الثبات. وهذا التمييز بين كون العقل غريزة او جوهرا يشكل المقدمة الاولى في سلسلة الاختلافات بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليونانية التي اعتبرت العقل جوهرا مستقلا بذاته. 2) العقل الثاني هو "العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات"[7]. هذه علوم اولية يمكن ان ينبني عليها علوم اوسع افاقا. 3) العقل الثالث، "علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال"[8]. هذا العقل هو نتيجة لاجتماع ثلاثة عناصر: الاستعداد الغريزي والأوليات العقلية والتربية المنعكسة من الواقع االجتماعي والفكري، وهذا العقل يخرج القوة الكامنة والعناصر الاساسية الى الفعل. لذا لا يمكننا الحديث عن عقل بمفهوم انتاج ملموس الا في هذا العقل، بالرغم من ان العلوم المكتسبة بواسطته، لا تشكل جزءا اساسيا منه، كما ان العلوم الناتجة عنه تختلف من انسان لآخر بعكس العلوم الضرورية. 4) اما العقل الرابع هو "معرفة عواقب الامور وقمع الشهوات الداعية الى اللذة العاجلة وقهرها"[9]، وهو عقل غائي، يهدف الى منع وقمع تحقيق الشهوات الجسدية، بمعنى الغاء

عمل معين في الحاضر او تأجيله في اغلب الاحيان، لتحقيق لذة اكبر في المستقبل، وعملية قمع الشهوة يستند الى الشريعة الاسلامية بكونها المعيار الحقيقي للخير والشر[10]. ويقاس تحقيق الشهوة واللذة على اساس الفائدة والضرر، الربح والخسارة، ويكون الانسان الخاضع لشهواته، انسان لا يعرف حساب النسبة بين الشر المستقبلي والخير الآني، ويمكن للذة آنية ان تمنع لذة اكبر في المستقبل. اذاً يقوم هذا العقل بدور معرفي، يُعرِّف الانسان عواقب الامور ويوجهه لاتخاذ القرارات المناسبة حسب مقياس الربح والخسارة، وهكذا تكون المعرفة معيارا عمليا تُقاس بموجبها نتائج وعواقب الامور قبل تنفيذها.

ويربط الغزالي بين المستوى المعرفي والاخلاقي، "اذا قويت غريزة العقل كان قمعها للشهوة لا محالة اشد"[11]. "وكذلك يكون العالم اقدر على ترك المعاصي من الجاهل لقوة علمه بضرر المعاصي"[12]. أي انه كلما ازدادت معرفة الانسان تمكن من حساب نسبة الربح والخسارة لأعماله.

يلخص الغزالي منظومة العلاقات المتبادلة بين اربعة العقول، معتبرا ان العقل الأول: هو الاس والمنبع. والثاني هو الفرع والاقرب اليه، والثالث: فرع الاول والثاني، اذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب. اما الرابع هو الثمرة الاخيرة وهي الغاية القصوى، فالاولان بالطبع والاخيران بالاكتساب[13]. والعقلان الاولان يمثلان المراحل الاساسية للعملية العقلية، بينما العقلان المكتسبان يمثلان الجانب العملي. اما الترابط الداخلي للعقول يعكس توجه الغزالي الجديد الذي تحولت فيه وحدة العلم والعمل الى البؤرة الجوهرية للمعرفة. وقد وجد في ارتباطها الداخلي الآلية الطبيعية لتطور المعرفة وديناميكيتها الداخلية التي تشكل في سعيها النهائي الماهية الواقعية والواجبة للعقل. اننا نقف أمام محاولة عقلانية في رد مقومات العقول اللاهوتية والفكرية بشكل عام الى الغاية التي ينبغي ان يتوجه لها العقل، أي السمو الاخلاقي للإنسان.[14]

وبهذا تكون العقول الثلاثة الاولى درجات تمهد لبلوغ العقل الاخلاقي (الرابع) الذي من خلاله يستطيع الانسان معرفة عواقب الامور، وهذا يدل على المكانة الاساسية للعقل العملي والاخلاقي الذي يستمد مقومات وجوده من خلال تطور العقل النظري والمعرفي.

ولهذا يؤكد الغزالي على الوسائل والاهداف المتعلقة بالمعرفة العقلية وتهذيب النفس. اذ لا يمكن الوصول الى العقل الاخلاقي الا من خلال المرور عبر العقول السابقة. لكونه نتيجة حاصلة بحصول هذه العقول، ومن هنا خَلُــص الى مفهومين للعقل:

1) أن يراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب.

2) ان يراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة. ونحن نعلم ان كل عالم له في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفة حال فيه، والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك أعني المدرك[15]. يلاحظ من خلال هذا التمييز بين معنيين للعقل، وعدم اختيار معنى واحدا للعقل، وقد قبل الغزالي هذين المعنيين بدون ان يرى تناقضا بهذا التميز. ولم يكتفِ الغزالي بالمحافظة على وجودهما انما ربط بين كليهما. وتعتبر محاولة الربط بين مفهومي العقل سعي لايجاد الوحدة بين المعرفي والوجودي، العارض والجوهري، المحل والصفة او بين الثابت والمتغير. ويكمن دور هذه الوحدة بإزالة الفوارق والاختلافات الظاهرية بين المتناقضات، باعتباره تناقضا ظاهريا وليس اختلافا جوهريا او ماهويا. لأن ابقاء الفصل بين معنيي العقل وتجاهل الوحدة بينهما ينتج تناقضا لا يمكن تسويته معرفيا، لأن اعتبار العقل مُدْركا للعلوم وأصلاً قائماً بذاته يجعله يحمل اوصاف الجوهر التي تتنافى مع مفهوم الغريزة او الصفة. لكن في حالة اعتباره تناقضا ظاهريا وايجاد علاقة مبنية على فكرة التكامل والوحدة يجعل امكانية وجودهما امرا ممكنا.

لقد اهتم الغزالي بالعقل بمعنى صفة العلم سعيا للوصول الى الهدف (الثمرة) الاخلاقي الذي يؤول اليه العقل العملي، فالعقل العملي المتمثل بالعلوم المستفادة من التجارب الحياتية ومعرفة عواقب الامور، ما هو الا انعكاسا لأفعال تتفاوت من انسان لآخر. وهو عقل متحرك، ولا يمكنه ان يحمل صفات الثبات. كما ان معرفة عواقب الامور ترتبط بالعقول السابقة وخاصة العقل الثالث بحيث كلما ازدادت تجارب الانسان انعكست على معرفته بعواقب الامور، لأنها معرفة مستقبلية مبنية على معرفة سابقة لها. من هنا يتضح لنا ان العقلين المكتسبين هما أقرب الى الفعل من الغريزة فضلا عن الجوهر. وهذا يفسر

انشغال الغزالي في تهذيب وتشكيل صياغتهما على النحو الذي يخدم الهدف المنشود وهو السمو الاخلاقي.

اما اعتبار العقل غريزة واشتماله على المعنى الأول والثاني للعقل، لم يحسم معنى الغريزة بوضوح، ويظهر الغموض الدلالي للغريزة عندما تساءل الغزالي "إن كان العقل عرضا فكيف خلق قبل الاجسام؟ وان كان جوهرا فكيف يكون جوهراً قائماً بنفسه ولا يتجزأ؟ فأعلم ان هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملات".[16] هذه التساؤلات لم تجد جوابا واضحا لها، مما يعكس صعوبة النظر العقلاني في حقيقة العقل الماهوية والبنيوية، مما أدى الى تحويل السؤال من مجال علوم المعاملة الى ميدان علوم المكاشفة، بمعنى تحويل البحث من العقل كآلية لأكتساب المعرفة في العالم المادي الى طور ما بعد العقل بابداع آلية تصلح لعلوم ما وراء المادة وجواهر الأشياء. ويُبرز هذا الانتقال البحثي حقيقة الاختلاف بين علوم المعاملة والمكاشفة، من حيث طبيعة القوانين التي تحكم كل علم. ويظهر ايضا محدودية علوم المعاملة في البحث عن حقائق الاشياء. وبالرغم من وجود الفوارق المعرفية والوجودية المميزة لكل علم، فان الغزالي يسعى لتحقيق طرفي المعادلة المتعاندة بموجب نظرية التفاضل والتكامل باطار وحدة المعرفي والوجودي. ونلاحظ ايضا ان الغزالي يرد قضايا معينة وخاصة تلك التي تبحث في حقائق الاشياء الى علم المكاشفة المعتبر اكثر رقيا من علم المعاملة. وهو بذلك يحاول تذليل التناقضات الفاصلة بينهما، واستغلال العقل الى اقصى درجات التطرف العقلاني الممكنة، واستشمار مرحلة ما بعد العقل للوصول الى وحدة وجودية، تذوّب في داخلها جميع التناقضات الظاهرية، مثل الاختلاف بين الجوهر والعرض، الميتافيزيقي والطبيعي، والمطلق والمحدود.

حدود العقل:

يعتبر العقل الاداة المهمة لكشف الحقيقة في نظرية المعرفة عند الغزالي، ويشمل ادراك العقل جميع الموجودات في العالم المحسوس، بمعنى ان العقل بإمكانه الوصول الى درجة الحكم اليقيني والحقيقي بالنسبة للاشياء الموجودة في العالم المحسوس، فيكون العقل هو الدرجة المعرفية العليا اوالمهمة لادراك الواقع الموضوعي والحقيقي للاشياء، ويأخذ العقل

مكانة الباحث والحاكم ذي الصلاحية العليا فيما يتعلق بالموجودات في العالم المحسوس. هنا يطرح السؤال التالي: ما هي مكانة العقل في العالم الميتافيزيقي؟ أعتقد انه من الممكن القول ان نظرية العقل عند الغزالي مرت بمرحلتين:

1) العقل كأداة معرفية وحيدة لكشف الحقيقة، بمعنى ان العقل يمكنه الوصول الى حقائق الامور كما هي في العالم المحسوس وايضا في العالم الميتافيزيقي. هذا التوجه ميز فكر الغزالي في مرحلة ما قبل الصوفية.

2) العقل كأداة معرفية لكشف الحقائق في العالم المحسوس، لكنه لا يمكنه الوصول الى معرفة الحقائق المتعلقة بقضايا ميتافيزيقية والتي تستلزم أداة معرفية أخرى أطلق عليها الغزالي طور ما بعد العقل، وهو مرحلة معرفية متطورة اكثر من العقل ولا يستطيع تحصيلها ألا خاصة الخاصة.وقد تبلورت هذه الفكرة عند دخوله الى عالم الصوفية.

تقوم هذه الدعوى على الفكرة القائلة ان الغزالي اعتقد بامكانية ايجاد حل لقضايا الميتافيزيقيا بواسطة العقل او لمح اليها في مرحلة ما قبل الصوفية. لكن هذه الدعوى تلقى معارضة من قبل كثير من الباحثين في هذا الحقل، الذين يعتقدون ان الغزالي أدرك منذ البداية ضعف وعجز العقل في مواجهة القضايا الميتافيزيقية.في اعتقادي ان هذا الرأي يفتقر للمنهجية العلمية لأنه يتعارض مع تطور الغزالي الفكري والروحي، وسوف احاول ان اثبت الدعوى الاولى من جهة,ومن جهة أخرى سأدحض رأي الباحثين المخالفين لها.

1) يصرح الغزالي في "تهافت الفلاسفة" أن هدف هذا الكتاب ابطال دعاوى الفلاسفة في مجال الميتافيزيقيا، ومن جهة اخرى يتعهد بكتابة كتاب آخر يطلق عليه اسم "قواعد العقائد" الذي يعنى بإثبات مذهب الحق، "ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم".[17] واضح هنا ان الغزالي يعلن عن نيته، بتأسيس الميتافيزيقيا على قواعد يقينية، من شانها ان تضع حدا للخلاف القائم بين الفلاسفة. وحسب اعتقاد الغزالي ان الخلاف بين الفلاسفة هو بسبب عدم استناد الفلاسفة على قواعد المنطق عند تعاملهم مع قضايا الميتافيزيقيا "واما الالهيات ففيها اكثر أغاليطهم، فما قدروا

على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها".[18] هذا يعني انه لو اعتمد الفلاسفة على قواعد المنطق لما اختلفوا فيما بينهم ووصلوا الى المعرفة الحقيقية للقضايا الميتافيزيقية، وهذا يثبت ان الغزالي يقدم المنطق كاداة بإمكانها حل مثل هذه القضايا. بالاضافة الى ذلك فان الغزالي لم يقدم حلا غير العقل في مرحلة ما قبل الصوفية.

2) دخول الغزالي في ازمة شكية عنيفة في اعقاب كتاباته النقدية ضد الفلاسفة والباطنية، ويبدو ان هذه الازمة كانت نتيجة لعدم قدرته تحقيق تعهده بكتابة مذهب الحق والذي من المفترض ان يجد حلا لمشاكل الميتافيزيقيا حلا عقلانيا ومنطقيا. وليس كما يعتقد البعض بأن الصوفية لعبت دورا مركزيا في دخوله الى أزمة الشك المعرفية بحجة تلقيه التربية الصوفية في صغره وتأثره بها.[19] لكن الغزالي قدم لنا حلا من نوع اخر لا يعتمد على قواعد المنطق، بل يستند الى النور الالهي "وهو مفتاح اكثر المعارف فمن ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة".[20] ان اكتشاف النور الالهي ادى الى انعطاف فكري هام في حياة الغزالي وانتقاله الى الصوفية فكرا وممارسة، وفي هذه الفترة برزت فكرة "طور ما بعد العقل" كأداة او درجة معرفية، ومن الجدير ذكره ان هذا الحل النوراني لم يذكر في مؤلفاته قبل ازمة الشك.

لذلك، يكون من الصعب قبول الادعاء القائل، ان الغزالي كان مدركا لضعف العقل وعجزه منذ البداية في المسائل الميتافيزيقية، لأن في هذا الرأي تجاهل لمنطق تطوره الفكري، كما ان بموجب هذا الرأي يكون الغزالي قد أمسك بنتيجة ما، ومن ثم اخذ يبحث عن أدلة وبراهين لإثبات صحة تلك النتيجة، وهذا يتعارض مع اسلوب الغزالي المتصف بالبحث المنهجي والنقدي.

وهكذا، يمكن القول ان الغزالي اعتقد بامكانية حل المسائل الميتافيزيقية بواسطة العقل، لكن في اعقاب نقده الجدلي وخاصة في "تهافت الفلاسفة" توصل الى نتيجة مفادها ان العقل لا يقدر لوحده على حل هذه المسائل، انما هنالك مرحلة معرفية متقدمة عن العقل

يمكن بواسطتها الوصول الى معرفة حقيقية بالنسبة لمعظم قضايا الميتافيزيقيا. وتمتاز كل مرحلة بحدودها المعرفية، لكن هذه الحدود ليست فاصلة او عازلة، انما تسمح بوجود علاقة تتسم بالتفاعل والتبادل بين المراحل، ويصف الغزالي تطور الانسان المعرفي: "وكذلك الى ان يجاوز [الانسان] عالم المحسوسات فيخلق فيه التميز، وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من اطوار وجوده: فيدرك فيه امورا زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس ثم يرتقي الى طور آخر، فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وامورا لا توجد في الاطوار الأخرى التي قبله. ووراء العقل طور آخر تتفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وامورا أخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز من ادراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التميز، وكما ان المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها: وذلك عين الجهل: اذ لا مستند لهم الا انه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه فيظن انه غير موجود في نفسه".[21] وهكذا يميز الغزالي بين كون الشيء بعيدا وبين كونه مستحيلا، او بين قدرة العقل المعرفية وبين استحالة ادراك الشيء بواسطة العقل، وقد هاجم الفكرة القائلة بحصر المعرفة بإدراكات العقل لوحده "ومن لا يفرّق بين ما أحاله العقل وما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله".[22] بمعنى ان الاشياء التي لا تدرك بواسطة العقل لا تعني انها مستحيلة بذاتها. وان فكرة محدودية العقل لا تساوي محدودية المعرفة، فالمعرفة الانسانية ليست محدودة، بل تطمح دائما الى المطلق، لكن ليس معنى هذا الطموح تحقيق الوصول الى المطلق المنشود. وتنبع محدودية العقل من عدم ادراكه لمرحلة ما بعد العقل. لذا في حالة ادراكه للطور الأرقى منه، تتسع معرفته حتى يصبح "العقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات وفي الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة. أعني بها الخاصة به، بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل، وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه بسبب صفات مقارنة له تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الاجفان".[23] وتعتبر المراحل المعرفية انوار فوق بعضها البعض، لا تقوم

علائقها على الفصل والتناقض، ولذلك لا يمكن ان يظهر "في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته".[24] ويعني هذا التطابق المعرفي بين ادراكات ما بعد العقل وادراكات العقل طبيعة علاقة التكامل المعرفي الايجابي بينهما، لذا لا يمكن اعتبار طور ما بعد العقل مرحلة لا عقلانية بمعنى انها مناقضة للعقل، بل هي استمرارية لطور العقل التي تكمل معرفته، ويعتبر المرزوقي وظيفة نظرية ما بعد العقل تحرير إدراك التعالي من كل حصر في المعرفة المحدودة لتذكير الانسان بربه، والمؤسس للايمان بالمتعاليات جميعا والدينية منها على وجه الخصوص.[25] بناء على ذلك يعارض الغزالي الفكرة الرافضة لهذه المرحلة والمستندة الى عدم وجوده، كما ان المقدمة التي تفترض غياب الشيء، لا يمكنها ان تشكل اساسا حقيقيا لاثبات عدم وجود الشيء. من هنا ينتج ان رفض طور ما بعد العقل ينبع من حقيقة عدم بلوغ هذا الطور. وهذا لا يشكل برهانا بقدر ما هو قصورا معرفيا لأن عدم معرفة الشيء لا يثبت عدم وجوده، وايضا بُعد طور ما بعد العقل عن معرفة وادراك بعض الناس لا يعني استحالة وجوده. ومن المعروف ان الوصول الى هذا الطور الأسمى يستلزم رياضة وجهدا يستصعب تحقيقها كثير من الناس. لذا، هذا الطور غير حاضر لكل طالب الا لمن استوفى شروطه ومتطلباته. وعند بلوغ هذه المرحلة يملك الواصل "عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل"[26] وهي معرفة مباشرة لحقائق الاشياء.

طرق المعرفة الانسانية:

يعتقد الغزالي بوجود وسيلتين مختلفتين لمعرفة الاشياء: طريقة التعلم، وطريقة الالهام والكشف. وقد خصص الغزالي معظم كتاباته في الفترة الصوفية لإثبات طريقة الالهام كمنهج معرفي يمكن بواسطته الوصول الى حقائق الامور كما هي. وتكتسب المعرفة الالهامية مباشرة بلا تعلم او برهان، حيث تصل الى القلب مباشرة من الله تعالى بدون واسطة او وسيلة. بمعنى، ان الالهام هو معرفة القلب عن طريق الرجوع الى الحالة الفطرية الاولى، ويتطلب هذا الرجوع تفريغاً دائماً للعناصر البهيمية للانسان، كي يتسنى له ادراك حقائق الاشياء بواسطة الحدس المباشر.

يستلزم الوصول الى حالة الفطرة القيام بعملية صقل وتنقية دائمة للقلب، تهدف جلي الصدأ المتراكم وازالة الحجب الفاصلة بين القلب ومصدر المعرفة، ويشبه الغزالي القلوب "كالأواني فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء، فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى".[27] فالانسان الطامح بالوصول الى مرحلة الكشف والالهام، يتوجب عليه، الاجابة للمتطلبات والقواعد المستلزمة لصفاء القلب، لأن الكشف هو معرفة ورؤية حقيقة الشيء توسلا بنقاء القلب ووصولا الى الوضوح التام الذي لا يخالطه شك او ريب.

حاول الغزالي اثبات الكشف كبديل معرفي معتمدا على اسس معرفية ووجودية، وأراد توضيح الاختلاف والتطابق والوحدة بين العالم، الشيء المعلوم والعلم. هذه الاشياء الثلاثة تشبه: المرآة، صورة الاشخاص وحصول المثال في المرآة. اذاً تتعامل المعرفة مع ثلاثة اشياء مختلفة تربط بينها علاقة معينة. "والعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الاشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الاشياء والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة". هذا التقابل ما هو الا محاولة لايجاد العلاقة بين المعرفي والوجودي والربط بينهما، وتأكيد العلاقة بين الوجود وانعكاسه المعرفي فيكون العلم هو "حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب"[28] "وقد كانت الحقيقة موجودة والقلب موجودا ولم يكن العلم حاصلا لأن العلم عبارة عن وصول الحقيقة الى القلب"[29] فالعالم المحسوس موجود، ووجوده لا يتعلق بحصول العلم به ، ويمكن القول ان المعرفة تكون موضوعية فقط في حالة تمثيلها لاشياء موجودة. وعندها تكون المعرفة هي مطابقة بين التفكير (القلب) والشيء الموضوعي. لذلك يمكننا معرفة العالم الخارجي لأن وجوده مستقلا وغير متعلق بنا. والشيء المعلوم (الموضوع) بذاته غير موجود في القلب "فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها".[30] بناء على ذلك يقبل الغزالي المبادئ الثلاثة المتعلقة بادراك الحواس: مطابقة الصورة للشيء المعلوم (الموضوع)، الصورة نتيجة للشيء المعلوم والوجود المستقل للشيء الموضوعي، وسنلاحظ لاحقا ان هذا التفسير لمعرفة العالم المحسوس ينسحب ايضا على العالم الميتافيزيقي.

يعبر مثال المرآة عن تصور الغزالي بالنسبة لحقائق الوجود كما هي، وكيفية انعكاس هذه الحقائق على الفكر والوعي. فالمرآة تعكس صورة الاشياء وهي تعبير عن انطباعات خارجية لحقائق الاشياء، ومن جهة اخرى تعكس المرآة العلاقة بين الصورة ووضوح المرآة، فتكون المرآة حامل المعرفة ومحمولها. لكن الغزالي لم يبحث الحقيقة الموضوعية من الناحية العلمية الفيزيائية، انما اهتم باكتشاف يقين هذه الحقائق. لذلك حاول الكشف عن الاسباب المانعة والمعوقة لرؤية حقائق الاشياء كما هي، من خلال المقابلة بين الاسباب الخمسة المانعة لمشاهدة الصورة بالمرآة، وبين خماسية اخرى تمنع انكشاف حقائق الاشياء في القلب.[31]

1) نقصان صورتها (المرآة) كجوهر الحديد قبل ان يدور ويشكل ويصقل. وهذا يقابله نقصان القلب في ذاته كقلب الصبي، فإنه لا تنجلي له المعلومات لنقصانه.
2) صدأ المرآة وكدورتها وان كانت تامة الشكل. يقابل هذا السبب كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه.
3) كون المرآة معدولة عن جهة الصورة الى غيرها كما اذا كانت الصورة وراء المرآة، يقابل هذه الحالة عدول القلب عن جهة الحقيقة المطلوبة فان قلب المطيع الصالح وان كان صافيا فانه لا يتضح فيه جلية الحق لأنه لا يطلب الحق وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب.
4) وجود حجاب بين المرآة والصورة، اما الحجاب الفاصل بين القلب والحقيقة قد يكون سببه اعتقاد سبق اليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن النية، في هذه الحالة قد يكون الانسان مطيعا قاهرا لشهواته متجرد الفكر في حقيقة من الحقائق لكن اعتقادات تقليدية فصلت بين قلبه والحقيقة. وهذا الحجاب حجب به اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب. بل اكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض.
5) الجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر بسببه ان يحاذي بها شطر الصورة وجهتها. والجهل بالجهة ينطبق على طالب العلم الذي لا يمكنه ان يحصل العلم

بالمجهول الا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه، هذا يستلزم تذكر العلوم وترتيبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطرق الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه، فان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تُقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة، بل كل علم لا يحصل الا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل انتاج من ازدواج الفحل والانثى .... فكذلك كل علم فله أصلان مخصوصان وبينهما طريق في الازدواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب، فالجهل بتلك الاصول وبكيفية الازدواج هو المانع من العلم. محاولة الكشف عن الاسباب المانعة من الوصول الى الحقيقة، لا تعكس أهمية المعرفة بذاتها بقدر ما تعبر عن الامكانية المتاحة والمتوفرة عند الانسان لكشف الحقيقة كما هي، كما ان مهمة الوصول الى المعرفة الحقيقة لا تقتصر على مجال التأمل الفردي، انما هي امكانية قائمة عند كل انسان، "وكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق لأنه أمر رباني شريف فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف".[32] ويعتبر الغزالي المعرفة امانة حيث أن كل انسان مستعد لحمل هذه الأمانة ومهيأ لها في الأصل، ولكن الاسباب المانعة تظل عائقا يحول دون الوصول الى تحقيقها. ويعتقد الغزالي ان العلوم الضرورية تحصل بأحدى الطريقتين: الالهام والتعلم؛ والالهام طريق خاص بالخواص ويختلف عن طريق التعلم الذي يختص به العلماء والنظار، بوجود امكانية حصول المعرفة بدون معرفة الاسباب "تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا".[33] فالاختلاف الجوهري بين طريقي الاكتساب المعرفي هو بكيفية ادراك الحقائق واكتساب المعرفة، وهو تميز بين منهجية بحث تعتمد على السببية والربط بين الاسباب والنتائج، ومنهجية تختزل السببية، بين منهج حسي–عقلي يعتمد على الاستدلال والاستقراء وبين منهج يختزل دور الحواس ويعمل على تغييب وظائفها المعرفية ويدعي حصول المعرفة مباشرة من

اللوح المحفوظ. اذاً التميز هنا بين منهج عقلاني حدوده هذا العالم ومنهج عقلاني متطرف، استغل العقل الى أقصى حدوده ويتخطاها للوصول الى مرحلة معرفية فوق العقل تفتح بابا معرفيا مطلقا. ويقارن الغزالي بين هذين الطريقين مشبها "القلب لحوض ماء محفور في الارض احتمل ان يساق الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل ان يحفر اسفل الحوض ويرفع منه التراب الى ان يقترب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من اسفل الحوض ويكون ذلك الماء اصفى وأدوم وقد يكون أغزر واكثر. فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثال الانهار. وقد يمكن ان تساق العلوم الى القلب بواسطة انهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلأ علما ويمكن ان تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله".[34] من الواضح هنا ان طريق العلماء تعتمد المنهج الحسي اسلوبا لاكتساب المعرفة، بينما طريق الالهام يعول على التفكير والتأمل الذي يقوم على مقدمات التطهير وازالة الحجب عن القلب، وفي كلا الطريقين يأخذ العقل دورا مركزيا، اذ لا اعتبار بدون عقل، كما انه لا تأمل باستقالة العقل. بالاضافة الى ذلك، فان وحدة النتيجة المعرفية الحاصلة من كلا المنهجين لا تتأثر من الاختلافات المنهجية لأن النتيجة الحاصلة واحدة بغض النظر عن الفوارق الصفاتية لكل نتيجة من الصفاء والدوام والكثرة.

ويتابع الغزالي بحثه في العلم الالهامي سائلا "كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه؟"[35] لكنه يترك هذا السؤال بلا اجابة باعتباره من عجائب اسرار القلب ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ويكتفي بالقول "ان حقائق الاشياء مسطورة في اللوح المحفوظ".[36] وبالرغم من الاجابة الغامضة، فان خلو القلب أمر قائم في كلا المنهجين، ويمتلأ القلب علما بحقائق العالم مرة بواسطة الحواس وتارة عن طريق الالهام الموصول باللوح المحفوظ.

يتحدث الغزالي في "الرسالة اللدنية" عن معنى الالهام مشتملا للكشف والعلم اللدني، ويدعي ان انكار الالهام من قبل بعض الناس نابع من عدم ادراكهم "أمر النفس الانسانية

وصفاتها وكيفية قبولها لآثار الغيب وعلم الملكوت"[37] كما انه يرجع الانكار الى اسباب نفسية "وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشيء ينكر ذلك الشيء".[38]

اما اكتساب العلم اللدني يكون بلا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وانما هو "كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف".[39] ويحصل هذا الوقوع بعد ازالة جميع الحجب الفاصلة بين القلب واللوح المحفوظ لأن "سريان نور الالهام يكون بعد التسوية"[40] ويؤكد الغزالي أهمية تذليل العقبات المانعة للوصول الى وحدة العلم والحال والعمل في المعرفة. وهذه العملية تستلزم تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر في أكثرها، والرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، وبعد ذلك يأتي دور التفكير، فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها باب الغيب. فالالهام يمثل نموذجا لوحدة العقل والاخلاق. من جهة اخرى، يؤكد الغزالي حقيقة امكانية الوصول الى الحقيقة المعرفية في مراتب مختلفة. فهو يتناول العلم الانساني ويقسمه الى: التعليم الانساني، والتعليم الرباني. فالتعليم الانساني طريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء. اما التعليم الرباني وهو على وجهين: أحدهما من الخارج وهو التحصيل بالتعلم، والآخر من الداخل وهو الاشتغال بالتفكر والتفكر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي والنفس الكلي اشد تأثيرا واقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء.[41]

يلاحظ من خلال عرض الغزالي لطرق تحصيل العلوم ذكره للتعليم الانساني وسرعان ما يدمجه باطار التعليم الرباني. هذا الدمج يبدو وكأنه تناقضا في فكر الغزالي، ولكن اذا تمعنا في النص ندرك ان هذا الدمج مقصودا، يراد به تأكيد التعليم الانساني كجزء يتساوق مع التعليم الرباني، ويمكن ان نطلق عليه التعليم الرباني غير المباشر. كما ان هذا الدمج يسعى لازالة التناقض بين التعليم الانساني والرباني، واعتبار الأول ضمن الثاني، وهذا سعيا لتأسيس العلم اللدني على قواعد عقلية بمعنى توفير الاعتراف العقلي بامكانية وجود العلم

الالهامي، وتأكيد التطابق المؤدي الى نفس النتيجة والمؤسس على اعتبار العالم المحسوس نسخة اخرجت الى الوجود على وفق تلك النسخة الموجودة في اللوح المحفوظ.

يعالج الغزالي قضية التعليم واشكالاتها من خلال تشبيه "العالم كالزارع والمتعلم كالارض والعلم الذي هو بالقوة كالبذر والذي بالفعل كالنبات فاذا كملت نفس المتعلم تكون كالشجرة المثمرة".[42] اما صعوبة التعلم تكمن في حالة "غلبة القوى البدنية على النفس، عندها يحتاج المتعلم الى زيادة التعلم وطول المدة. أما اذا غلب نور العقل على اوصاف الحس يستغني الطالب بقليل التفكر على قوة التعلم"[43]. هذه العلاقة العكسية بين نور العقل وأوصاف الحس، لا تعني المعرفة الحسية بقدر ما تعني غلبة الشهوات وسائر القوى البدنية الأخرى على الحد من اكتساب العلم والمعرفة، كما ان نور العقل ليس العقل المجرد انما العقل المتجنب للشهوات والمترفع عن الرذائل اما التفكر في آلية التطور العقلي والمرتبة العليا في عملية التعلم الانساني والضامن لاستمرارية التعلم. ويستطيع الانسان ان يكتسب معرفة جديدة عن طريق التفكر، بصفاء الذهن وقدرة الفكر وحدة الحدس من غير زيادة تعلم وتحصيل. والانسان لا يستطيع ان يتعلم جميع الجزئيات والكليات بالتعليم، فبعضها بالتحصيل وبعضها بالنظر، حتى ان المهندس لا يستطيع ان يتعلم جميع ما يحتاج اليه في طول عمره بل يتعلم كليات علمه وموضوعاته ثم بعد ذلك يستخرج ويقيس وكذلك جميع الصنائع البدنية والنفسانية اوائلها محصلة من التعلم والبواقي مستخرجة من التفكر.[44]

ويظهر واضحا ان تطور الانسان المعرفي مرهون بقدر تغلبه على قوى الحس وهذا اتجاه عقلاني خالص، يجعل العقل الاداة المعرفية المركزية، ويحط من المعرفة الحسية، ويصنفها من المراتب المعرفية الدنيا، ويتضح ايضا ان هذا التوجه العقلاني لا يهتم بالمعرفة الطبيعية والتطبيقية، انما يصب جل اهتمامه في القضايا النظرية البحتة والتي لا تعتمد على الحس.

ويكون التعليم الرباني على وجهين: الالهام وهو "تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها" و"من إفاضة العقل الكلي يتولد الالهام

ومن اشراق النفس الكلية يتولد الالهام"[45]، ويفاضل الغزالي بين العقل الكلي والنفس الكلية ويعتبر ان العقل الكلي أشرف وأكمل وأقوى الى الباري تعالى من النفس الكلية، ويعتبر كلاهما من الجواهر المفارقة الاولية المحضة، وقد بين الغزالي ان النفس الكلية هي اللوح المحفوظ "فاذا اراد الله تعالى بعبد خيرا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح"[46]، ولكنه لم يبين لنا ما هو العقل الكلي؟

اما المرتبة العليا هي الوحي التي تخص الانبياء والمرسلين، وهي كمال النفس وترفعها عن دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل الثانية، والتوجه الى الله، فيقبل الله تعالى على النفس اقبالا كليا وينظر اليها نظرا الهيا ويتخذ منها لوحا ومن النفس الكلية قلما وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم من هنا يمكن تقسيم طرق تحصيل العلم الانساني الى طريقين: التعليم الرباني الغير مباشر والذي يحصل بطريقة التعليم من شخص لآخر، وطريقة التفكير الفردي المبنية على الطريقة السابقة، بحيث لا يمكن ان تقوم عملية التفكير بدون عملية التعلم الخارجي. اما التعليم الرباني المباشر: يتم بواسطة الالهام والوحي. ويكون طرق تحصيل العلم الانساني مشترك لكل البشر اما التعليم الرباني المباشر يحتاج الى استعداد أخلاقي خاص ويؤكد الغزالي هذه الفكرة في احياء علوم الدين "بأن حقائق الاشياء مسطورة في اللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين".[47]

يتناسب هذا التوجه المعرفي مع تصوره للوجود، فالعالم المحسوس غير قائم بحد ذاته وليس وحدة منفصلة ومستقلة بذاتها، انما تربطه علاقة مع عالم الملكوت، بمعنى وجود وحدة وجودية بين العالمين. هذه الوحدة تشمل اللانهائي والنهائي، الجوهري والعارض، وتذلل جميع المتناقضات الظاهرية في عالم الحس. ووفقا لهذا التصور بين العالمين لا يمكننا الحديث عن النهائي كون ان عالم الملكوت يشمل اللانهائي وباعتبار ان سنة الله في الموجود انعكاس لحقائق الاشياء المكتوبة في الوح المحفوظ.

بالرغم من الاختلاف بين العالمين، هناك تطابق وتشابه بينها، فعالم الملك (العالم المحسوس) هو المرآة التي تعكس حقيقة الشيء، يكون السابق (الأول) تقليد للمتأخر.

وتكون الصورة في المرآة في المكان الثاني وتمثل نتيجة السبب على المستوى الوجودي. لكنها تأتي في المقام الاول عندما تريد معرفة نفسك، وهذا النوع من التعاكس ضروري في هذا العالم، لذا يتعلم الانسان العبرة من هذا العالم وينتقل الى عالم الملكوت.[48]

بالمقابل لخروج الاشياء الى الوجود، تجري عملية مقابلة في ادراك الانسان لهذه الحقائق. حيث ينتج من صورة العالم الظاهرة في الوجود صورة أخرى في الحسن والخيال، عندما ينظر الانسان الى الشيء الملموس، تبقى صورته في خياله، حتى بعد انعدام هذا الشيء. وتنتقل الصورة من الخيال الى القلب (العقل) ويأخذ الانسان حقائق الاشياء الموجودة في الحس والخيال. والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان وقلبه. والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ.[49]

ويشمل تصور الغزالي للوجود اربعة مستويات وجودية: الوجود في اللوح المحفوظ، وهو سابق للوجود الجسماني (المادي)، والوجود الحقيقي، والوجود الخيالي الموجود في الخيال والوجود العقلي وصورته موجودة في القلب.[50] تقسيم الوجود الى عوالم مختلفة يُساهم في كشف التشابه الممكن بين مراتب الوجود ومستويات المعرفة، للوصول الى فكرة الالهام كمرحلة معرفية لادراك حقائق الاشياء كما هي في اللوح المحفوظ. حسب هذه الطريقة يملك العالم وجوده الحقيقي في اللوح المحفوظ، وفي الجانب الآخر هناك الوجود المادي الذي يدركه الانسان بحواسه. وصورة الشيء المدركة بواسط الحواس في الوجود المادي هي عالم الوجود الخيالي. هذه الصور تمثل نسخة للحقيقة، المفهوم الكلي او المعنى، وهي الوجود العقلي. هذه المراحل الوجودية (المادي، الخيالي والعقلي) تأخذ مكانها في قلب الانسان او عقله وكل شيء يحصل من الناحية الماهوية الاساسية يكون مكتوبا في اللوح المحفوظ او عالم المعاني الحقيقية.[51]

بالاضافة الى هذا التقسيم في احياء علوم الدين، هناك تقسيم في مشكاة الانوار[52]، والذي تترتب به الانوار المعرفية: الروح الحساس وهوالذي يتلقى ما تردده الحواس، الروح الخيالي والروح العقلي الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي

الخاص. والروح الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفسية ثم استناد نتيجتين مثلا الف بينهما مرة اخرى واستفاد نتيجة مرة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير نهاية. والروح القدسي النبوي الذي به يختص الانبياء والاولياء. ويتساءل Abrahamov[53] لماذ اعتبر الغزالي الروح القدسي مرحلة ما بعد العقل بينما هي مبنية على العقل؟ واعتبر هذا السؤال مشكلة يبحث عن حل لها! يبدو ان Abrahamov لم يميز بين كون طور ما بعد العقل مبنياً على العقل وبين كونه طورا أرقى من العقل. ليس هنالك تعارض يذكر بهذا الادعاء اذا فهمنا العلاقة الموجودة بين المرحلتين، واذا عرفنا ان طور ما بعد العقل لا يعني اللا عقل او التعارض مع العقل بل هو درجة فوق العقل فالاختلاف بينهما هو في مجال البحث وآلياته وماهيته، فالعقل مجاله هذا العالم بينما ما بعد العقل مجاله ما بعد العالم المحسوس، وهذا لا يعني التناقض بين دور العقل وما بعد العقل بقدر ما هو اختلاف تخصص سعيا لتحقيق التكامل المعرفي.

المراتب المعرفية والوجودية الواردة في احياء علوم الدين ومشكاة الانوار، جاءت لتثبت الوحدة بين الوجودي والمعرفي والمعرفي والاخلاقي، ويحاول الغزالي كشف العلاقة او الارتباط الممكن بين العالم المحسوس وعالم الملكوت كي يثبت امكانية الالهام المعرفي، ويؤكد الغزالي امكانية حصول القلب على حقيقة العالم من الحواس تارة ومن اللوح المحفوظ تارة اخرى. وكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ، ازداد علما واستغنى القلب عن الاقتباس من داخل الحواس، وكلما اقبل الانسان على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ.

ويلخص الغزالي مصادر المعرفة الانسانية حيث ان "للقلب بابين: باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة".[54] فالقلب يستعمل بمعنى العقل، وتكون الحواس اداة يستغلها العقل لمعرفة العالم المحسوس واداة اخرى يكشف بها حقائق عالم الملكوت، وهذا التميز نفسه ينسحب ايضا على الفرق بين علوم الاولياء والانبياء وبين علوم العلماء والحكماء،

وهو ان علومهم تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت وعلم الحكمة يتأتى من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك وعجائب عالم القلب وتردده بين عالمي الشهادة والغيب لا يمكن ان يستقصى في علم المعاملة.[55] تستلزم الملائمة بين معرفة العالم المحسوس ومعرفة العالم الميتافيزيقي، ارتقاءا معرفيا للعقل، يحتاج بها العقل الى تطوير آلية بحث وكشف جديدة تناسب المرحلة المعرفية الجديدة، ولهذه الأداة الجديدة مستلزمات عملية تمهد لاستقبالها وحضورها. فالالهام نتيجة لعمل سابق، حيث لا الهام بدون عمل لذا يعمل الغزالي دائما على ربط العمل بالعلم، كما ان هذه المرحلة المعرفية المتقدمة لا يمكن تحقيقها خارج التجربة الفردية المستندة على تطهير النفس وبذل الجهد والتقرب من الله تعالى المانح للانسان نور العلم والمعرفة.

شدد الغزالي على أهمية الطريق العملي المؤدي الى الالهام كي يبين الوظيفة العملية-الاخلاقية في المعرفة الصوفية وبمقابل الاسلوب الصوفي وضع ادعاءات النظار والعلماء الذين استبعدوا به الطريق الصوفي وندوره "وزعموا ان محو العلائق الى ذلك الحد كالمتعذر وان حصل في حال فثباته أبعد منه، لأن أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب".[56]

بالرغم من قبول الغزالي وقناعته، بطريق الكشف والالهام الا انه ينتقد العلم الصوفي ويناقش امكانية صيرورة هذا العلم حجابا مانعا لكشف الحقيقة، في حالة عدم ديمومة عملية التطهير الدائمة " واذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة طويلة الى ان يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها، فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد، عشرين سنة ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال فالاشتغال بطريق التعلم اوثق وأقرب الى الغرض".[57] ويفضل الغزالي عدم التسرع والاستعجال في طلب العلم الالهامي تجنبا للمخاطر التي يمكن ان يقع بها السالك لهذا الطريق، ويلمح الى تحصيل التعليم الانساني اولا ومن ثم الاستزادة بالعلم الالهامي "ولا بد اولا من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة".[58] وفي مكان آخر يتعرض الغزالي لمخاطر الطريق الصوفي وذلك عند وصول

العارفين الى حالة لم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم ايضا فلم يبق عندهم الا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق ... فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان الحق الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد.(59)

يلاحظ ان الغزالي كان واعيا لصعوبة الطريق الصوفي ومخاطره بكونه عملية فردانية لا تخضع لمراقبة أي جهاز موضوعي خارج عن الفرد والذات، لذلك قابل بين ادعاءات النظار وادعاءات الصوفية، وهذا يعني أنه قبل هذه الاعتراضات العقلانية، ومن جهة اخرى اراد توجيه نقد شديد ضد التوجهات الصوفية المتطرفة الذين لم يقبلوا بمعطيات العلم والعقل. "وبهذا يكون العقل معيارا وحكما شاملا في ادراك الحقائق بما في ذلك حقائق الذوق الصوفية اذ لا تعني ارض الله هنا سوى تجلياته اللامتناهية في الوجود والمعرفة".(60) وان ادراك الغزالي للطابع الفردي والنسبي للمعرفة الصوفية أوجب التميز بين ادراك الانسان لحقائق الاشياء حسب معرفته وفكرة لا نهائية المعرفة الالهية. يعترف الغزالي باختلاف طرق المعرفة وقد تنتج صياغات مختلفة لنفس النتائج لكن الحقيقة تبقى واحدة، لذا يقر بالفكرة القائلة بانعكاس الحقيقة في صور مختلفة، وعند مقارنته بين النظار والصوفية، يتبين ان الصوفي يتحدث عن تجربته الفردية بمعزل عن الحقيقة الموضوعية "وهو ان الصوفي لا يتكلم الا عن حاله، فلا جرم تختلف اجوبتهم في المسائل، والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو عليه ولا ينظر الى حال نفسه فينكشف الحق فيه".(61)

فالبحث العلمي موضوعي فهو يبحث في الموضوع ذاته محاولا ابعاد احكامه الذاتية في الموضوع والمحافظة على الحياد التام اما البحث الصوفي فهو ذاتي خالص لا يتعلق بالموضوعي ويحاول ابعاد الموضوعي بقدر الممكن من دائرة بحثه. لذا فإن اجابات الصوفية تختلف من صوفي لآخر "وكل ذلك حق بالاضافة الى حاله وليس بحق في نفسه اذ الحق لا يكون الا واحدا".(62) اذ مدى صحة الجواب الصوفي تكون نسبية كونها تتعلق فقط بالذات الباحثة وليس حقا بذاته. وحسب تصور الغزالي , فان نظار الصوفيه الأوائل , مثل المكي والسراج والقشيري لم ينجحوا في جهودهم تماما بالتوفيق بين الصوفيه وعقائد

الأسلام , وكذلك في توضيح التجارب الروحيه الصوفيه . أما تفسيره [الغزالي] العقلي والنظري لهذه التجارب يهدف لأعطاء وصفا واضحا لهذه التجارب , بالأضافه الى تركيبهم أو مزجهم [التجارب]مع التعاليم الأسلاميه والفلسفيه في وحدة الكل ومع هدف مطلق واحد .(63)

حاول الغزالي ايجاد العلاقة بين العقل والتجربة الصوفية، وتأسيس الالهام على قواعد عقلية وبالاضافة للمعرفة النظرية والعلمية كمقدمة للعلم الالهي، يعطي الغزالي العقل دور حكمي، بمعنى ان التجربة الصوفية يجب ان تخضع لسلطة العقل، او أن لا تتعارض مع استنباط العقل، وفي هذه الحالة تكون المعرفة الصوفية مشروطة وخاضعة لاحكام العقل وليست مستقلة او منعزلة عن العقل.

بالرغم من كون المعرفة الصوفية مرحلة معرفية فوق العقل والتي بواسطتها يمكن معرفة الاشياء التي لا يمكن الوصول اليها عن طريق العقل، الا ان هذه المعرفة يجب عليها ان تأخذ مصداقيتها من العقل، وتقوم هذه العلاقة بين العقل وطور ما بعد العقل على الاعتقاد القائل انه "لا يمكن ظهور شيء في طور ما بعد العقل ويحكم العقل باستحالته".(64)

الخاتمــة:

يمكن القول ان تطور العقل عند الغزالي كان مقابلا لتطوره الفكري والروحي، وهذا ادى الى تغيرات مفهومية لمعاني العقل والتي يجب ان ينظر اليها كتطور طبيعي وليس تناقضا فكريا، وبالرغم من هذا التغير المفهومي ظل العقل يشكل الاداة المركزية في نظرية المعرفة عند الغزالي.

يعتبر العقل المرحلة المعرفية التي تتوسط مرحلتي الحواس وما وراء العقل، ويقيم علاقة مع كليهما على اساس التكامل المعرفي باطار نظام معرفي واحد، بحيث تشكل كل مرحلة وحدة معرفية مستقلة بذاتها من حيث دورها الوظائفي المعرفي، لكنها غير منقطعة عن المراحل الأخرى. وكذلك تشمل كل مرحلة على درجات معرفية متدرجه وكل درجة تمثل وحدة لها وظيفتها المعرفية المحدودة، وهي مستقلة وظائفيا لكنها متصلة مع الدرجات

الاخرى. اذاً المرحلة او الدرجة هي عبارة عن جزء من كل تعمل داخل نظام معرفي موصوف بتوزيع وظائف محدودة في حقول محددة، فالاختلاف بين المراحل او الدرجات هو تفاوت بالدور المعرفي المخصص لكل منهما وكأننا أمام بناء هرمي معرفي .

كي نفهم دور العقل في هذا النظام المعرفي يجب فهم منظومة العلاقات القائمة بين المراحل الثلاثة. فالحواس تمثل المرحلة المعرفية الاساسية والأولية التي تساهم في معرفة الشكل الخارجي للاشياء في عالم الحس، وتشمل درجات معرفية متمثلة بالحواس الخمسة التي تعمل بموجب نظام داخلي يقوم على اساس التخصص الوظائفي. وكذلك العقل يتكون من عقول مختلفة ماهويا ومعرفيا، ويختص كل عقل بمرتبة معرفية محددة، فالعقول الغريزية تمثل الاساس المعرفي الذي تنبني عليه العقول المكتسبة، ويتفاوت المستوى المعرفي للعقول تبعا لتفاوت المراتب الموجودة بها. لكن هذه العقول تتفاعل وتتواصل بعلائق متبادلة باطار نظام معرفي منسجم، الامر الذي يعكس وحدة النظر والعمل المميزة لنظرية الغزالي المعرفية. اما ما بعد العقل فيعتبر مرحلة معرفية أسمى وأرقى من العقل والتي بواسطتها يمكن الوصول الى حقائق الاشياء كما هي في عالم الميتافيزيقيا والغيب، وتشمل هذه المرحلة مراتب معرفية متفاوتة غير محدودة على المستوى الوجودي والمعرفي.

اما علاقة العقل بالحواس فهي تسعى لتحقيق التكامل المعرفي، فالحواس تزود العقل بالمعلومات المتعلقة بظواهر الاشياء وأوصافها في عالم الحس، ويقوم العقل بدور الفاحص والباحث والحاكم على هذه المعلومات.

وكذلك يقوم طور ما بعد العقل بكشف المعلومات المتعلقة بمسائل الميتافيزيقيا والغيب وماهيات الاشياء، وقد حاول الغزالي البرهنة على وجود ما بعد العقل وتأسيسه على قواعد عقلانية، واعتبر العقل شرطا ضروريا لوجود ما بعد العقل لأنه لا يمكن الوصول اليه الا من خلال العقل الذي يستطيع او يملك فتح نوافذ من القلب على عالم وعالم ما وراء .

ويميز الغزالي بين عجز العقل في معرفة العالم الميتافيزيقي وبين استحالة معرفته، بمعنى ان العقل بامكانه الوصول الى هذه المعارف بواسطة طور ما بعد العقل كأداة معرفية تفوق

العقل. لكن محدودية العقل في هذا المجال لا تعني محدودية المعرفة فهي تستمد معرفتها من مصدر لا نهائي وهو ما بعد العقل فتكون المعرفة لا نهائية ايضا. وهذا ما يميز نظرية المعرفة عند الغزالي التي تتضمن تطور العملية المعرفية بشكل دائم ومستمر نحو المطلق بحيث يكون ما بعد العقل مكملا للعقل وليس نافيا او مناقضا له. بالاضافة الى كون العقل شرطا للوصول الى ما بعد العقل، فان للعقل دوراً حكمياً مهماً بالنسبة للمعلومات الاتية من طور ما بعد العقل، بمعنى ان هذه المعلومات يجب ان تنال تصديقا عقلانيا، لذلك يكون طور ما بعد العقل متصلا بالعقل ومكملا له. والعلاقة بينهما مبنية على اساس الفكرة القائلة باستحالة التناقض بين العقل الخالص وبين ما يكشفه ما بعد العقل.

بناء على هذا التفسير، يمثل العقل مرحلة معرفية تتوسط مرحلتين، فهو يستلم معلوماته المتعلقة بالعالم الحسي بواسطة الحواس ويقوم بترتيبها وتأليفها، فتكون الحواس الباب المفتوح لمعرفة العالم الحسي، بينما ما وراء العقل هو الوسيلة لمعرفة العالم الميتافيزيقي، لذلك فان العقل الخالص هو الحاكم على حقائق الاشياء كما هي في كلا العالمين او يمكن القول أن العقل يبدع نفسه من جديد ليتمكن من استيعاب مرحله معرفيه جديده .

ونخلص الى القول ان نظرية الغزالي وجودية لكونها تبحث بوجود المراحل المعرفية وتحدد انواع المعارف الموجودة، ومن جهة اخرى، هي نظرية معرفية تحرص على كيفية معرفة حقائق الاشياء كما هي، اذاً هي نظرية تقوم على وحدة الوجودي والمعرفي. ولذا تقوم العلاقة بين مراحل المعرفة على اساس التبادل والتكامل باطار نظام معرفي موحد لا نهائي.

الهوامش:

1- محمود، عبد الحليم، شرح المنقذ من الضلال مع ابحاث في التصوف ودراسات عن الامام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة (بدون تاريخ). انظر: كارادوفو، البارون، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1959.

2- الفيومي، محمد ابراهيم، الامام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، الانجلو المصرية، القاهرة، 1976. انظر: زقزوق، محمد حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ط1 ، الانجلو المصرية، القاهرة، 1973.

3- اركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص300. انظر ايضا: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص503، 523.

4- الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرح احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، ص276.

5-الغزالي، ميزان العمل، تقديم د. علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1995، ص46.

6-الغزالي، احياء علوم الدين، ج1، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص85.

7-الغزالي، نفس المصدر، ص85.

8-الغزالي، نفس المصدر، ص85.

9-الغزالي، نفس المصدر، ص86.

10-المصباحي، محمد، من المعرفة الى العقل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص94.

11-الغزالي، نفس المصدر، ص88.

12-الغزالي، نفس المصدر، ص88.

13-الغزالي، نفس المصدر، ص86.

14-الجنابي، ميثم، الغزالي، ج3، دار المدى، دمشق، 1998، ص180.

15-الغزالي، نفس المصدر، ج3، ص4.

16-الغزالي، احياء علوم الدين ، ج1،ص23.

17-الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص69.

18-الغزالي، المنقذ من الضلال، ص106.

19-Baker, Osman, "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazzali's Philosophy", The Islamic Quarterly, 146, London, 1986,pp39.

20-الغزالي، المنقذ من الضلال، ص87.

21-الغزالي، نفس المصدر، ص146.

22-الغزالي، المقصد الأسنى، نشر الشيخ مصطفى محمد ابو العلا، مصر، 1968، ص151.

23-الغزالي، مشكاة الانوار، ص271.

24-الغزالي، المقصد الاسنى، ص151.

25-المرزوقي، ابو يعرب، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2001، ص45.

26-الغزالي، المنقذ من الضلال، ص146.

27-الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص9.

28-الغزالي، نفس المصدر، ص13.

29- الغزالي، نفس المصدر ، ص13.

30- الغزالي، نفس المصدر ، ص13.

31- الغزالي، نفس المصدر ، ص13.

32- الغزالي، نفس المصدر ، ص14.

33- الغزالي، نفس المصدر ، ص18.

34- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

35- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

36- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

37-الغزالي، الرسالة اللدنية، (ضمن رسائل الامام الغزالي)، دار الفكر، بيروت، 1996، ص223.

38- الغزالي، نفس المصدر ، ص223.

39- الغزالي، نفس المصدر ، ص232.

40- الغزالي، نفس المصدر ، ص235.

41- الغزالي، نفس المصدر ، ص230.

42- الغزالي، نفس المصدر ، ص230.

43- الغزالي، نفس المصدر ، ص231.

44- الغزالي، نفس المصدر ، ص231.

45- الغزالي، نفس المصدر ، ص232.

46- الغزالي، نفس المصدر ، ص233.

47-الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص20.

48-Nakamura, Kojiro, "Imam Ghazali's Cosmology reconsidered with special reference to the concept of jabarut", Studia Islamica, Paris, 80, 1994, 29-46, pp. 33.

49-الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص21.

50- الغزالي، نفس المصدر ، ص21.

51-Najamura, ibid, pp. 36.

52-الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 285 (ضمن رسائل الامام الغزالي).

53-Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazali's Supreme way to know God", Studia Islamica, 77, 141-168, 1993, pp. 165.

54-الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص21.

55- الغزالي، نفس المصدر ، ص22.

56- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

57- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

58- الغزالي، نفس المصدر ، ص20.

59-الغزالي، مشكاة الانوار، ص276.

60-الجنابي، ميثم، الغزالي، ج3، ص92.

61-الغزالي، احياء علوم الدين، ج2، ص242.

62- الغزالي، نفس المصدر ، ص243.

63- Sherif, Mohamed Ahmed, Ghazali s theory of Virtue, State University of New York Press, 1975, PP 107.

64 - الغزالي، المقصد الاسنى، ص151.

المراجـــع

1. **القرآن الكريم**.
2. اركون، محمد، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998.
3. الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
4. الجنابي، ميثم، **الغزالي**، ج3، دار المدى، دمشق، 1998.
5. زقزوق، محمد حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ط1 ، الانجلو المصرية، القاهرة، 1973.
6. الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، شرح احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.
7. الغزالي، **ميزان العمل**، تقديم د. علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1995.
8. الغزالي، **احياء علوم الدين**، ج1، دار الفكر، (بدون تاريخ).
9. الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق، جميل صليبا وكامل عياد، دار الاندلس، بيروت.
10. الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.
11. الغزالي، **مشكاة الانوار**، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، اشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1996.
12. الغزالي، **القسطاس المستقيم**، (ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي) اشراف، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1996.
13. الغزالي، **الرسالة اللدنية**، (ضمن رسائل الامام الغزالي)، دار الفكر، بيروت، 1996.
14. الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
15. الغزالي، **المقصد الأسنى**، نشر الشيخ مصطفى محمد ابو العلا، مصر، 1968.
16. الفيومي، محمد ابراهيم، **الامام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل**، الانجلو المصرية، القاهرة، 1976.
17. كارادوفو، البارون، **الغزالي**، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1959.
18. المرزوقي، ابو يعرب، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2001.
19. المصباحي، محمد، **من المعرفة الى العقل**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990.
20. محمود، عبد الحليم، **شرح المنقذ من الضلال مع ابحاث في التصوف ودراسات عن الامام الغزالي**، دار الكتب الحديثة، القاهرة (بدون تاريخ).
21. Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazali's Supreme way to know God", **Studia Islamica**, 77, 141-168, 1993.
22. Baker, Osman, "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazzali's Philosophy", **The Islamic Quarterly**, 146, London, 1986.
23. Frank, R.M, **Al-Ghazali and Ash'arite School**, Duke University press, 1994.

24. Marmura, Michael E. “Ghazali and Demonstrative Scince”, **Journal of the history of Philosophy**, pp. 183-204, vol III, 1965, U.S.A
25. Nakamura, Kojiro, “Imam Ghazali’s Cosmology reconsidered with special reference to the concept of jabarut”, **Studia Islamica**, Paris, 80, 1994.
26. Oliver, Leaman, “Ghazali and the Ash’arites”, **Asian Philosophy**, vol. 6, No. 1, United Kingdom.
27. Sherif, Mohamed Ahmed, **Ghazali s Theory of Virtue**, State University of New York Press, 1975, PP 107.

מגבילות השכל ואינסופיות ההכרה אצל אלגזאלי

המחקר הזה עוסק במגבלות השכל לעומת אינסופיות ההכרה בפילוסופיה של אלגזאלי. השכל נחשב השלב ההכרתי המתווך בין השלב של החושים והשלב שלאחר השכל, תכליתו של הקשר בין השכל ושני השלבים האחרים הוא להגיע אל השלמות ההכרתית במסגרת מערכת הכרתית אחת. דהיינו, כל שלב מהווה יחידה הכרתית עצמאית כשלעצמה, אבל אינה מבודדת מן השלבים האחרים. בנוסף כל שלב כולל רמות שונות של ההכרה ולכל רמה פונקציה הכרתית ספציפית. ובכן, השלב או היחידה היינה חלק אינטגראלי שפועל תוך מערכת הכרתית המיוסדת על חלוקת תפקידים. על כן, השוני בין השלבים והיחידות הוא הבדל הכרתי. ניתן לומר שמערכת ההכרה הזאת היא מבנה פירמידי של ההכרה.