M

جامعة ابن خلدون تيارت

University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

Faculty of humanities and social sciences

قسم علم النفس والفلسفة والأورطفونيا

Department of psychologie, philosophie, and speech therapy

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني ل م د

تخصص فلسفة عربية وإسلامية

العنوان:

الحقيقة بين التصوف و العلم – أبو حامد الغزالي غاستون بشلار أنموذجيين– دراسة نقدية مقارنة في الأسس الفلسفية .

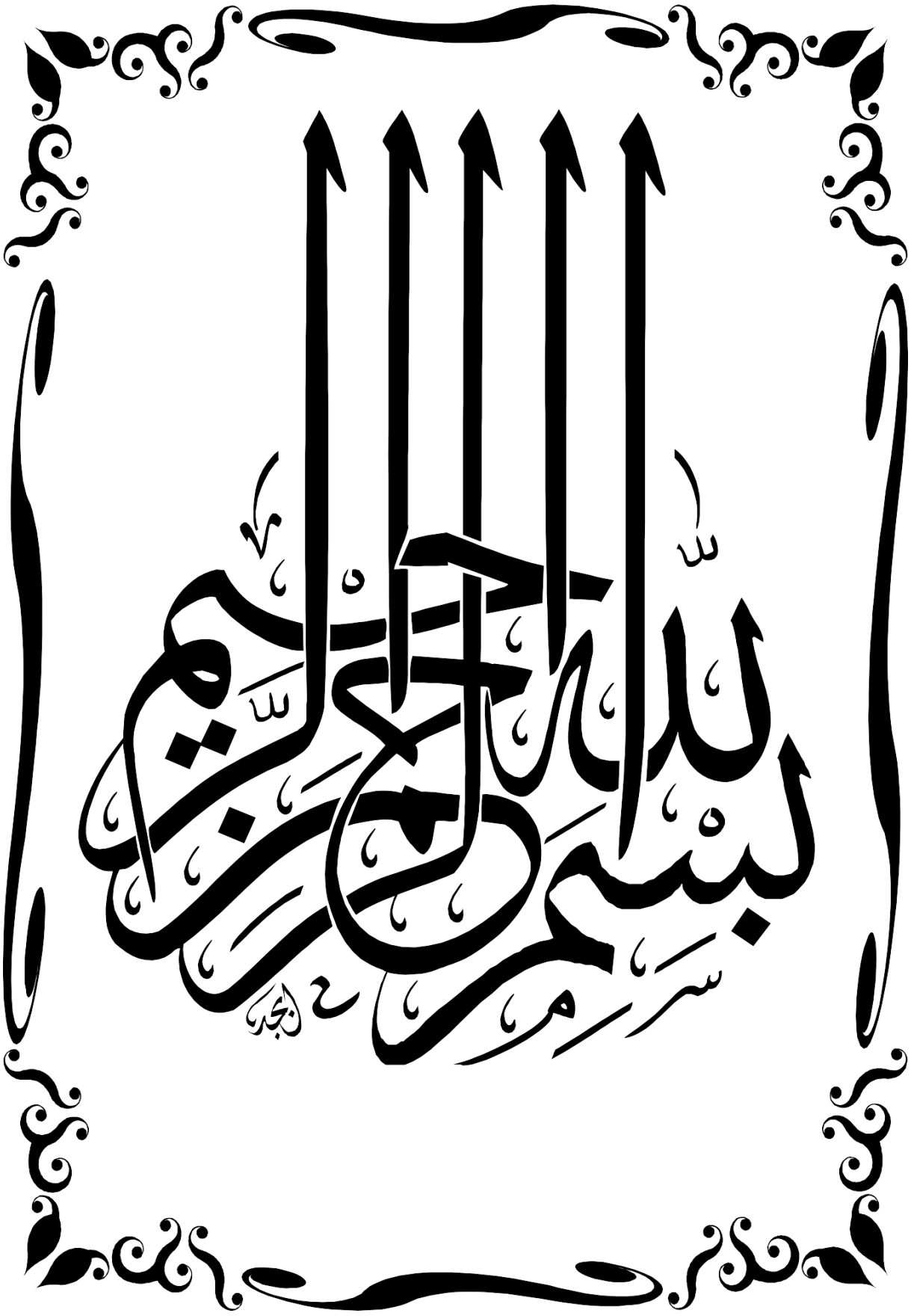
إعداد: إشراف:

- زناتي شهرزاد د. حجاج خليل

لجنة المناقشة

الأستاذ	الرتبة	الصفة
حاج راتية	محاضر أ	رئيسا
خليل حجاج	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا
فتيحة تفاحي	محاضر أ	مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير:

"وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين"

الحمد لله الذي وفقني لإنجاز هذا العمل المتواضع، والحمد لله الذي باسمه تتم الصالحات والصلاة والسلام على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم.

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان إلى عائلتي الكريمة خاصة والدي العزيزين اللذان ربياني على حب العلم والمعرفة منذ الصغر وكانا لي ضلعا ثابتا وخير سند" عائشة، امحمد"

كما يشرفني أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير مع كل الاحترام للدكتور "**حجاج خليل**" على موافقته الإشراف على عملي هذا المتواضع، وعلى كل نصائحه و توجيهاته، كما أتوجه بالشكر إلى لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذه المذكرة، كما لا أنسى شكر كل من ساعدني وساندني لإنجازه ولو بالقليل ، كما لا أنسى شكر جميع أساتذة الفلسفة بالجامعة وبالأخص أساتذة تخصص "فلسفة عربية و إسلامية."

الإهداء

لم تكن الرحلة قصيرة ولا الطريق محفوفا بالتسهيلات لكني فعلتها ونلتها، فالحمد لله حبا وشكرا وامتنانا الذي يسر البدايات وبلغنا النهايات، فما تناهى درب وختم جهد، ولا تم سعي إلا بفضله جلا وعلا.

أهدي هذا النجاح لنفسي الطموحة أولا، ابتدأت بطموح وانتهت بنجاح إلى نفسي القوية التي تحملت كل العثرات وأكملت رغم الصعوبات...

أهدي بكل حب وفخر تخرجي هذا:

إلى من كان دعائها سر نجاحي، إلى من كانت نورا في عتمتي "أمي الغالية" إلى من تستقبلني بابتسامة وتودعني بدعاء، إلى من ساندتني وسهرت ليالي طويلة من أجل راحتي، واستيقظت فجرا للدعاء لي طوال مسيرتي أهديك هذا الإنجاز الذي لولا تضحياتك لما تحقق يا" أمي."

إلى من دعمني بلا حدود وأعطاني بلا مقابل "أبي" مثلى الأعلى، أطال الله في عمرك، وأسأل الله لك الصحة و العافية والبركة، مهما أهديتكم لن أوفيكم حقكم (جزاكم الله خيرا).

إلى من قال فيهم: (سنشد عضدك بأخيك).

إلى من ساندوني و بكل حب وقت ضعفي و أزاحو عن طريقي كل المتاعب ممهدين لي الطريق، زارعين الثقة والإصرار بداخلي، سندي والكتف الذي أستند عليه في الحياة أدامكم الله ضلعا ثابتا لي، إلى أخواتي (رندة، حنان، توأمي نسرين، أخي عيسى، حسين، مصطفى...)

إلى من حسسوني بطعم الخالة ، إلى أبناء أختي (ريان، حمودة، أسيل، أمير) حفظكم الله ورعاكم.

إلى الذين غمروني بالحب والتوجيه ، أمدوني دائما بالقوة وكانوا موضع الأتكاء في كل عثراتي، الذين رزقني الله بهم لأعرف من خلالهم طعم الحياة صديقات العمر (نسرين، هاجر، هدى، خيرة ، روميسة،)

إلى كل من قدم لي العون وساندوني من قريب أو بعيد وإلى كل من سعي معي لإتمام مسيرتي، الدراسية والجامعية.

إلى خاتم الأنبياء والمرسلين "محمد صلى الله عليه وسلم".

"زناتي شهرزاد"

مقدمة

مقدمة:

يعد مفهوم الحقيقة من أشهر المفاهيم الفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي معا، التي نالت اهتمام المفكرين والفلاسفة وحتى العلماء عبر تاريخ الفلسفة، فالحقيقة هدف لكل بحث علمي وتأمل فلسفي، إنه غاية يسعى إليها كل إنسان سواء في علاقاته أو حياته الشخصية أو في علاقاته مع الآخرين، غير أن مفهوم الحقيقة يتصف بنوع من الغموض سببه تعدد الحقائق وتعدد مصادر المعرفة، كما تطرح صعوبة تمييز الحقيقة عن أضدادها نتيجة تداخلهم وهو ما يستوحي وضع مفهوم للحقيقة.

فقد عرف مفهوم الحقيقة صياغات ودلالات متعددة عبر صيرورته التاريخية بين الكثير من المذاهب والمدارس رغم أنهم يختلفون في طرق تحصيلها إلا أن غاياتهم في ذلك واحدة نظرا لطابعها الجوهري التي ترتكز عليه الفلسفة والعلم معا.

لقد تبنى مفهوم الحقيقة العديد من المدارس والفلاسفة منذ العصر اليوناني، حيث مثل الحجر الأساسي في الفكر الفلسفي انطلاقا من السفسطائيين وصولا إلى المثلث اليوناني (سقراط، أفلاطون، أرسطو) أدى إلى تطور الرؤية الإنسانية مرورا بالعديد من العصور حتى غاية الحقبة المعاصرة والتي شهدت تغيرات عديدة بتحول مجال البحث نحو الإنسان ذاته وذلك نظرا للظروف آنذاك. بالإضافة إلى إهمال الجانب الإنساني في الفترة السابقة مما أدى إلى تعدد المناهج المهتمة بالعلوم والدراسات الإنسانية.

تعتمد الحقيقة على آليات متنوعة وأنساق فلسفية مختلفة ومتباينة المنظور والتطور، حيث طال وكثر النقاش حولها ولم تتفق التصورات على تحديد تعريف لها نتيجة تعدد وجهات النظر الفلسفية والإيديولوجية، حيث أن الدراسات في مجال البحث عن الحقيقة قد أثار جدلا واسعا في الأوساط الفكرية والفلسفية خاصة من حيث طبيعتها، غير أنه انحصر الجدل الفلسفي بين مفكرين أحدهما يرى أن الحقيقة حقيقية وهي الوجود الأساسي الله وأن البحث عنها يمكن أن يؤدي إلى التواصل مع الله وتحقيق الوحدة معه، بينما يرى غاستون باشلار أن الحقيقة خطأ تم تصحيحه أي بالعودة إلى الأخطاء الماضية.

فالخلاف الأساسي بينهما حول طبيعة الحقيقة وكيفية الوصول إليها حيث يؤكد الغزالي على أن الحقيقة مطلقة ثابتة، بينما عند باشلار الحقيقة نسبية متغيرة، إلا أنه نجد حول هذا الموضوع العديد من الآراء والأحكام الشائعة التي يترتب عنه تعدد الآراء مما يجعل تعديلها أمرا صعبا، وهذا ما أثار جدل بين أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار، وعليه تظهر ملامح إشكاليات هذا البحث على النحو التالي:

هل مفهوم الحقيقة يتوقف عند الأبعاد الإبستيمية عند غاستون باشلار، أم أنه يتجاوز هذا الطرح ليرتقي إلى مفهوم جديد ميتافيزيقي عرفاني كما هو كائن عند أبي حامد الغزالي؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات التي تعمل على المساعدة لحل الموضوع وهي:

- ما معنى الحقيقة؟
- إلى أي مدى يمكن اعتبار الحقيقة مسألة جوهرية لدى الغزالي؟
- ما هي الأسس الفلسفية التي قام عليها التصوف عند الغزالي؟
- ما هي أهم الأسس المعرفية التي قامت عليها الإبستيمولوجيا الباشلارية؟
- وهل يمكن اعتبار القطيعة الإبستيمولوجية شرط كافي في بناء المعرفة العلمية؟
- ما هي أهم الإنتقادات التي وجهت للغزالي وغاستون باشلار؟
- فيما تتمثل المقارنة بين الفيلسوفين؟

أما الخطة التي اتبعناها في حل الإشكالية على النحو التالي:

خطة منهجية قائمة على المقدمة وفصل تمهيدي وثلاث فصول لكل فصل ثلاثة مباحث، **مقدمة** عرفنا بالموضوع وأهميته ودواعي اختيارنا له كما تطرقنا إلى الإشكالية التي يطرحها البحث والخطة المتبعة للإحاطة بها، بالإضافة إلى المنهج الذي اتبعناه، وأهم المصادر والمراجع المعتمدة عليها، إضافة إلى ذلك مجموعة من الصعوبات التي اعترضت مصادرنا أثناء البحث.

الفصل الأول تناولنا فيه" الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي" فكان **المبحث الأول** المعنون "بجوهر الحقيقة الصوفية عند أبي حامد الغزالي"، أما **المبحث الثاني** المعنون ب" الأسس الفلسفية للتصوف عند أبي حامد الغزالي"(توحيد الألوهية والربوبية، وحدة الوجود،

المقامات والأحوال، الكرامة والولاية، علم الكلام) ، أما **المبحث الثالث** المعنون ب" العلاقة بين الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي."

أما **الفصل الثاني** تناولنا فيه "الحقيقة والعلم عند غاستون باشلار"، فكان **المبحث الأول** معنون ب "مفهوم العلم والحقيقة العلمية عند غاستون باشلار"، أنا **المبحث الثاني** المعنون ب" الأسس المعرفية للإبستيمولوجيا الباشلارية" (القطيعة الإبستيمولوجية والعائق الإبستيمولوجي) أما **المبحث الثالث** المعنون ب " خصائص الحقيقة العلمية عند غاستون باشلار."

أما **الفصل الثالث** تناولنا فيه آراء نقدية بين التصوف و العلم عند أبي حامد الغزالي و غاستون باشلار. فكان **المبحث الأول** المعنون ب "الانتقادات الموجهة للإمام الغزالي" (ابن رشد أنموذجا)،و**المبحث الثاني** "الإعتراضات العلمية الموجهة لباشلار" (سالم يفوت أنموذجا)، أما **المبحث الثالث** المعنون ب" أوجه الاتفاق والاختلاف بين أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار."

و**خاتمة** تمثلت في حوصلة البحث ومجموع النتائج المتحصل عليها من خلال رحلة البحث عن الحقيقة من خلال الصوفي(الغزالي) والعالم (باشلار).

إن الغرض من دراسة الموضوع عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار هو البحث عن الحقيقة ومحاولة الوصول إليها. فتعد الحقيقة مفتاحا لاتخاذ القرارات وتساعد على بناء المعرفة والفهم لما هو موجود في الواقع.

ولعل من أهم الأسباب التي أدت بنا إلى دراسة هذا الموضوع منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي.

الأسباب الذاتية:

وما دفعني لاختيار هذا الموضوع تحت عنوان: **الحقيقة بين التصوف والعلم-أبو حامد الغزالي وغاستون باشلار-** هو:

- قلة الدراسة التي تناولت موضوع الحقيقة بين نموذجين مختلفين المذهب.
- اهتمام سابق بفلسفة الغزالي، و باشلار الذي استطاع بناء فكر علمي جديد يختلف عن الفكر التقليدي القديم.
- ميلي الشخصي للدراسات الإبستيمولوجية، التي أجدها تقوم بدراسة مواضيع تتعلق بالواقع المعاش.
- أما الأسباب الموضوعية: تجلت في القيمة العلمية والفنية والإسهامات الكبيرة لهذا الفقيه الصوفي في إثراء التراث الإسلامي، إضافة إلى الأهمية العظمى للدراسات العلمية وما مدى علاقاتها بالإنسان.
- التعرف على فكر الفيلسوفين بصفة عامة لإثراء معارفنا...

للإجابة على هذه الإشكالية اعتمدنا في ذلك على المنهج التحليلي، المنهج النقدي، المنهج المقارن.

المنهج التحليلي: كان الصفة الغالبة في هذه الدراسة أثناء عرضنا للموضوع.

المنهج النقدي : قدمنا فيه مجموعة من الانتقادات التي وجهت لأبي حامد الغزالي وغاستون باشلار من خلال أفكارهم ومعارفهم.

المنهج المقارن: قدمنا فيه مقارنة بين الغزالي وباشلار واكتشاف نقاط الاختلاف والاتفاق بينهما، وأهم نقطة اتفقوا عليها والتي كانت جوهر موضوعنا...

وقد اعتمدنا في هذا البحث على جملة من المصادر والمراجع ذات الصلة بالموضوع أهمها:

- أبو حامد الغزالي، تهافت التهافت، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط3، 2008.
- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان، ط1 ، 1982.

المراجع:

- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، د ط،1965.
- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول- الحصاد- الأفاق المستقبلية، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، 2000.

الدراسات السابقة:

***العثمان العيسى، الإنسان عند الغزالي:** توصلت هذه الدراسة إلى الفصل في تكوين الإنسان(جانب نفسي، فيزيولوجي)

***محمد هشام تكوين الممارسة الإبستيمولوجية عند باشلار:** الحقيقة عند باشلار حقيقة معرفية وليست ميتافيزيقية، نتيجة: "الفعل المعرفي عند باشلار (إبستيمي) وليس ما ورائي"

***طه إبراهيم، الفكر التربوي بين أبي حامد الغزالي دراسات جون ديوي، فكره وعصره:** الأبعاد الماورائية للتربية عند الغزالي بخلاف الأبعاد الآنية للتربية عند جون ديوي.

***محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار.**

ونشير أخيرا إلى بعض الصعوبات التي واجهتها أثناء إنجاز هذا البحث :أي بحث علمي لا يخلو من الصعوبات فلقد واجهتنا مجموعة من المشاكل والتي تمثلت في افتقار المكتبة من المادة العلمية، فالمصادر والمراجع لا تعد ولا تحصى بل تعود إلى صعوبة الإلمام بها، وصعوبة فهم واستيعاب المصطلحات والمفاهيم الواردة في النصوص إلى جانب ضيق الوقت لأنه يتطلب البحث عن الحقيقة وقتا وجهدا، ورغم ذلك اجتهدنا وقدمنا هذا العمل المتواضع.

الفصل التمهيدي

جينالوجيا المفاهيم

الفصل التمهيدي:جينالوجيا المفاهيم.

أ. الحقيقة.

ب. التصوف.

ج. العلم.

تمهيد:

قبل الدخول في صلب الموضوع، لابد لنا من التعرف على أهم المفاهيم والمصطلحات التي تسهل علينا فهم الموضوع وتحرك هذا البحث، ومن أجل ضبط محتواه، فطبيعة أي بحث علمي يحتاج إلى كلمات مفتاحية ، لأنها تعتبر جوهر البحث،فحاولنا التطرق في هذا المبحث كونه بداية فهمنا للموضوع على أهم المعاجم والموسوعات...من أجل ضبط تلك المفاهيم المتعلقة به وعليه:

- ما الحقيقة ؟
- ما دلالة العلم؟
- ما هو التصوف؟

أ. الحقيقة:

تعتبر الحقيقة من أهم المواضيع التي تتناولها الفلسفة، ولا طالما كان هذا الموضوع مطروحا للنقاش من قبل مختلف الفلاسفة والمفكرين، حيث دام البحث عن الحقيقة منذ العصر القديم إلى يومنا هذا.

1. لغة:

- في الفرنسية: Vérité.
- في الإنجليزية: Truth.
- في اللاتينية: Veritas.[1]

"هي ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، و المجاز ما كان بصدد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاث وهي:الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإذا عدم هذه الأوصاف فكانت الحقيقة البتة". [2]

"حقيقة الأمر أي يقين شأنه". [3]

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، 1982، ص485.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1863، ص 178.

[3]– المرجع نفسه، ص 177.

"هو الشيء الثابت قطعا ويقينا، يقال حق الشيء إذا ثبت، وهو اسم للشيء المستقر في محله، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل كاسم الأسد للبهيمة، وهو ما كان فازا في محله، والمجاز ما كان فازا في غير محله".[1]

"هو ما به الشيء هو، يعني حقيقته". [2]

و من خلال التعريفات اللغوية للحقيقة يتضح لنا الاختلاف من تعريف إلى آخر حسب كل معجم أو موسوعة، فلم يتم الاتفاق على تعريف لغوي واحد خاص بالحقيقة.

2. اصطلاحا: لها عند الفلاسفة عدة معاني منها:

الأول:"هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت، والتاء قيل للتنقل من الوصفية إلى الاسمية.

قال ديكارت: "إن الأحلام التي نتخيلها في النوم لا تحملنا أبدا على الشك في حقيقة الأفكار التي تحصل لنا في اليقظة، وقد تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعا ويقينا"، تقول هذه الشهادة مطابقة للحقيقة، ومن قبيل ذلك أيضا قولهم الحقيقة التاريخية".

يرى ديكارت أن مفهوم الحقيقة مبنية على الشك "أنا أفكر إذا أنا موجود"،أثبت وجوده من تفكيره فهنا استخدم عقله لكي يفكر ويعرف أنه موجود، واستنتج من شكه وجود ذاته والشك هنا تجسد في الحقيقة هي أن هناك دائما شك.

---

[1]–رفيق العجم موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004، ص174.

[2]– المرجع نفسه، ص 334.

الثاني:"هو مطابقة الشيء لصورة نوعه أو لمثاله الذي أريد له، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه له..."

الثالث:"هو الماهية أو الذات ، فالحقيقة شيء ما بها الشيء هو هو.كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه، وقد يقال أن ما بها الشيء هو هو باعتباره تحققه الحقيقة، وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية."[1]

الرابع:"هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، قال ليبنتر"متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معاني وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى، والحقائق الأولى هي من الأوليات والمبادئ العقلية".[2]

فالحقيقة بهذا المعنى أنها تتعلق بكل ما هو صادق وثابت ويقيني، وتتناقض مع كل ما هو كاذب وباطل أو حتى ما هو وهم أو ظن أو شك، فالحقيقة هي مطابقة الفكر بذاته أو مطابقة الفكر للواقع، فالكل يعرف ما معنى الحقيقة إما نتيجة الاعتقاد بأنها أمر بديهي أو نتيجة التسليم بها.

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 485.

[2]– المرجع نفسه، ص 486.

توما الإكويني:(622-637هـ) (1225-1274 م).

"نحن نعرف الحقيقة عن طريق تطابق الحكمة والواقع، معرفه هذا التطابق هو إذا معرفة الحقيقة".[1]

الحقيقة عند توما الإكويني تتمثل في تطابق الحكمة مع الواقع، وهذا التطابق نتيجة معرفة الوصول للحقيقة.

ماليبرانش: (1638- 1715م).

"هي حقيقة بأن 2 ضرب 2 هو 4أو أن 2 ضرب 2 ليس 5، ولكن ماذا يرى،إذن غير علاقة مساواة بين 2 ضرب 2 و4أو علاقة مساواة بين 2 ضرب 2 و5، وهكذا الحقائق ليست إلا علاقات، ولكن علاقات حقيقية ومعقولة". [2]

نيتشه:(1844- 1900م).

"الحقائق هي أوهام، نسينا أنها كذلك استعارات استعملت فخسرت قوتها". [3]

الحقيقة عند نيتشه هي مجرد وهم، حيث يعتبر مصدره الأول مؤكد على أن الإنسان لا يمكن أن يعيش ما لم يترك الأوهام المنطقية التي تسوده.

ويليام جيمس:(1842- 1910م).

---

[1] كميل الحاج، الموسوعة الفلسفية المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص158.

[2] – المرجع نفسه، ص 159.

[3] –جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2000، ص 196.

"يربطه بالجانب الأخلاقي: الحقيقي يشكل بكل بساطة ما هو إيجابي في فكرنا، مثل العدل الذي يشكل بكل بساطة ما هو إيجابي لسلوكياتنا". [1]

الحقيقة عند جيمس مرتبطة بالأخلاق، فضرب لنا مثال العدل الذي هو بكل بساطة إيجابي لأفعالنا.

بيرس:(1839- 1914م).

"الحقيقي هو كل ما هو نافع كل ما ينجح".

"إن الحقيقة ليست على نحو جاهز لأن في الواقع ولا في الفكر، وإنما الحقيقة تفاعل ديناميكي بين معطيات التجربة والمفاهيم العقلية". [2]

إنه من الصعب تحديد مفهوم الحقيقة في وسط تتعدد فيه البيئات وتتباين في الآراء، لذلك أصبح مفهوم الحقيقة يتأرجح بين "المطلق والنسبي"، "والثابت والمتغير"، وهذا ناتج عن استمرارية البحث عنها منذ القدم للوصول إلى تلك الحقائق الكامنة، وعن تغير التفكير الإنساني وتطوره عبر الزمن

سبينوزا:(1632- 1677م).

"الحقيقة معيار ذاتها". [3]

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984، ص 449.

[2]- المرجع نفسه، ص 431.

[3]- عبد السلام بن عبد العالي، الحقيقة، ج 4، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط 2، 2005، ص 11.

يرى سبينوزا أن الحقيقة معيار ذاتها،إذ أنها من الوضوح لدرجه أنه ليس من هناك ما هو يقيني أكثر منها هل يعتبر معيار لها،فالحقيقة معيار الصحة ومعيار الخطأ أيضا، ذلك أن الفكرة الصحيحة هي الفكرة المطابقة لذاتها، وتكون مطابقة لذاتها، بشرط أن تكون مطابقة لذاتها وهذا يبين أ ن الحقيقة هي معيار ذاتها.

غاستون باشلار :(1884- 1962م).

"الحقيقة العلمية خطأ تم تصحيحه". [1]

فالحقيقة عند باشلار مبنية على تاريخ أخطاء للتوصل إلى الحقيقة العلمية وأن هذه الأخطاء تتقدم عن طريق صراع النظريات، وتصحيح بعضها ببعض.

فيتجنشتاين: (1889-1951م).

"الحقيقة من حيث هي الصدق".[2]

"إن الفكرة الصادقة صدقا أوليا هي مجرد إمكانها يضمن صدقها.

إننا لا نستطيع أن نعرف أوليا عن فكرة ما أنها صادقت إلا إذا كان من الممكن أن تبين صدقها من الفكر نفسها (بدون أن يكون هنالك شيء مقابل نقرنها به).

فالقضية تظهر معناها،إن القضية تظهر لنا كيف توجد الأشياء إذا كانت صادقة."[3]

ابن رشد:(595هـ- 1998م) / (520هـ- 1126م).

---

[1]- عبد السلام العالي، الحقيقة، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص 25.

[2]- المرجع نفسه، ص 69.

[3]- المرجع نفسه، ص 69.

تعددت الآراء حول مفهوم الحقيقة في المجال الديني، لذلك كان لزاما علينا أخذ نموذج من بين المواقف في الإسلام، فكان ابن رشد النموذج الأنسب حيث يذهب في كتابه "فصل المقال"إلى أن هناك حقائق عديدة توصل الإنسان إلى حقيقة يقينية واحدة، وهي الحقيقة الربانية القائمة على التوحيد ونبذ التعددية والشرك الوثني...، وهكذا نجد أن هنالك من يعتمد على الخطابة للوصول إلى الحقيقة كالفقهاء، وهنالك من يختار الجدل كعلماء الكلام (المعتزلة، الأشاعرة)، وهناك من يعتمد على العرفان كالمتصوفة، وهناك من يفضل البرهان كالفلاسفة، قائل "وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان،إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية...". [1]

من هنا يتبين لنا أن ابن رشد ينطلق من مبدأ الحقيقة الواحدة، وإدراك الناس يختلف بالدرجة فقط وليس بالنوع، "والسبب في ورود الشرع فيه ظاهر وباطن، هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائتهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما."[2]

[1]– ابن رشد، فصل المقال، تق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 2، د س، ص 34.

[2]– المرجع نفسه، ص36.

ويؤكد ابن رشد أن الشرع هو ظاهر وباطن، وأن الباطن هو الجانب الخفي الذي تكمن فيه حقيقة الشرع وحقيقة قول الله سبحانه وتعالى، لذلك يرى ابن رشد أن الباطن يقتضي التأويل ليفهمه عامة الناس فينا، وهذا من مهمة الراسخين في العلم، وهم الحكماء الذين مهمتهم تكون في إظهار الحقائق وتوضيحها لعامة الناس.

ب. التصوف.

1. لغة:

- في الفرنسية: Mysticisme. Mystique.
- في الإنجليزية: Mysticism.
- في اللاتينية: Mysticus.[1]

"تعددت المواقف عند مؤرخي الفكر الإسلامي في حقيقة المصدر الذي اشتقت منه كلمة صوفية وتصوف، فعزوا التسمية إلى مصادر أربعة وهي: الصفة، الصوفة، الصوف، الصفاء.....

ومنهم من نسبها إلى سوفيا اليونانية، وهذا ليس إلا ضربا من الإغراب، فكلمة سوفيا اليونانية معناها الحكمة ومنها الفيلسوف أي محب الحكمة، وكانت الفلسفة عند اليونانيين بالعلوم الطبيعية، وكان كثير من فلاسفتهم أطباء، وقد ترجمها العرب فسموا الطب الحكمة، فهم عرفوا من سوفيا الفلسفة والطب،أما الحكمة الروحانية فمن البعيد أن يكونوا لمحوا لأنهم

[1] –جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 283.

يرون اليونانيين من عبدة الأوثان، على أنه ما الذي يمنع من أن تكون سوفيا بمعنى الحكمة الروحانية جاءت من كلمه صوف، وهي قديمة في العربية أن التصوف قديما جدا عند العرب، وهو أساس المسيحية، وليس الصوف كان علامة التقشف، فليس من المستبعد أن ترحل كلمه صوف إلى معابد اليونان."[1]

ومن هذه التعاريف وغيرها يتضح لنا الاختلاف اللغوي لمفهوم التصوف، فلم يتم الاتفاق على تعريف واحد يكون جامعا مانعا لهذا المفهوم.

اصطلاحا:

نشأ علم التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث، وهو من العلوم الشرعية الحادثة، وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها من لذة ومال وجاه والانفراد من الخلق في الخلوة للعبادة. [2]

كلمة صوفي أُطلقت لقبا لأول مرة في التاريخ الإسلامي في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة على أبي هاشم الزاهد البغدادي، وعلى الكيميائي جابر بن حيان الكوفي، وقيل هذا التاريخ كانت تستخدم صفات زاهد لمن لقبوا فيما بعد الصوفية، والتقليل لذلك عند بعضهم أن الزهد وعدم التعلق بالدنيا والسعي لتزكية النفس مع عدم المبالغة بمطالب البدن كان سلوكا شبه عام عند الصحابة والتابعين، ولكن مع توسع الفتوحات مال بعض المسلمين إلى الدين

[1]– عبد اللطيف بن رحو، **الفكر الصوفي ومنهجه عند الإمام البوطي من خلال كتابه "هذا والدي"**، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، ط 1، 2022، ص 84.

[2]– محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2012، ص277.

فأخذت منهم كمأخذ مما حدا بالزهاد أن يميزوا أ نفسهم عن سائر الأمة بتسمية خالصة النبي الصوفية.

بعد هذا التاريخ أخذت التسمية تتبلور سلوكا خاصا يطمح فيه صاحبه إلى الظفر بقلب ولي، ولذا كان في التصوف ثمة اهتمام بالنوافل في العبادات سعيا للحصول على مرتبة القرب من الله تعالى، والسلوك الصوفي يقوم على فريضة مفادها أن الإنسان مركب من عالمين، عالم الجسم وعالم الروح.[1]

إذن التصوف مذهب إسلامي وهو منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله تعالى ومعرفته والعلم به، عن طريق الاجتهاد في العبادة واجتناب نواهيه وتربيه النفس وتطهير القلب من كل الشوائب الدنيوية والتحلي بالأخلاق الحسنة، وبمعنى آخر موجز من تراث المسلمين، كونه أسلوب ومنهج يدين به الكثير من الناس على مستوى الأفراد والجماعات، ويتمثل في الطرق الصوفية المنتشرة كثيرا كونه يتقرب إلى الله سبحانه وتعالى والاقتداء بأخلاق النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد اجتهد الصوفيون في تقديم التعريف الجامع المانع لمعنى التصوف.

الشريف الجرجاني:(740- 816هـ) (1339- 1413م).

[1] عبد اللطيف بن رحو، الفكر الصوفي، المرجع السابق، ص 85.

هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل المتأدب بالحكمين.[1]

قال شيخ الطائفة الإمام الجنيد (215- 298هـ) بقوله:

"التصوف استعمال كل خلق سني وترك كل خلق ديني."

الشبلي: (217- 861هـ).

"هو حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك، وقيل 'التصوف هو بذل الجهد في طلب المقصود، والأنس بالمعبود وترك الاشتغال بالفقر'. [2]

الكتاني: (1302-1382هـ) / (1884-1963م).

"التصوف خلق لمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء".

محمد علي القصاب:(520-592هـ).

"التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم مع رجل كريم مع قوم كرام".[3]

سري القسطي:

اسم لثلاث معاني:

---

[1]- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 283.

[2]- الشيخ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط 11، 2000، ص، ص 8، 9.

[3]- أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2001، ص313.

"هو الذي لا يطفئ نور معرفته، نور ورعه، ولم يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكلمات على هتك أستار محارم الله".[1]

ابن عربي:(558- 638) / (1164-1240م).

"هو علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليل كالعلم بالحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق ومشاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المجال أن يعلمها أحد إلا أن يتصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها من أهل الذوق".[2]

بناءا على ما سبق، يمكن القول أن أغلب التعاريف التي اعتمد عليها الصوفيون عجزت عن الإلمام بحقيقة التصوف بكل أجزائها الخفية والظاهرة الإسلامية الأصيلة منها، والأجنبية الدخيلة، وقد جاءت هذه التعاريف متقاربة ومتباينة تبعا لطبائع أصحابها وحسب معتقداتهم.

أبي حامد الغزالي:(450-505هـ) / (1058-1111م).

لقد كانت الصوفية عند الغزالي أرفع طرق المعرفة وهي حقيقة الدين، وهذا يعني أنه انتقل من التفلسف العقلاني إلى التصوف العرفاني، وقد كتب في كتابه المنقذ من الضلال:

"...وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تحلية القلب عن غير

[1]- رينولد ألن نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، مكتبة العرب، القاهرة،د ط، 1948، ص29.

[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص54.

الله تعالى و تحليته بذكر الله، وكان العلم أيسر عليّ من العمل،..... فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات". [1]

فالتصوف هو "تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة". [2]

مما سبق تبين لنا أن تعريفات التصوف هي تعريفات شخصية روحية فردية، يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء، فهي مختلفة تماما باختلاف حال الصوفي (في لحظة إدراكه مع الله) من صوفي إلى آخر نظرا لأنه مرتبط بتجربة وحالة داخلية ذاتية لدى الفرد.

"في سياق هذا التعدد والتنوع في الحدود والتعريفات، فإن مفتاح فهم التصوف يقوم على العلاقة مع الله، ويستند أغلب العلماء والصوفيين إلى أن أساس التصوف يتحقق بمصطلح الإحسان الذي ورد في الحديث النبوي أن جبريل عليه السلام سأل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عن الإحسان فأجاب أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، لكن كيف تعبد الله كأنك تراه؟ من خلال العمل على إصلاح القلوب، فهو وعاء الإيمان والمعرفة بالله، فكلما كان نقيا طاهرا بعيدا عن التعلق بالأشياء المادية منطلقا إلى الوصول إلى النور

[1]– أبو أحمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة – نور الشريف عبد الرحيم رفعت، الجزء الثاني، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، ص،ص 240،244.

[2]– رفيق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي الجرجاني، المرجع السابق، ص 106.

الإلهي كل تمكن الشخص السالك أن يقطع مراحل ومسافات أخرى في طريق التصوف والارتقاء إلى الله."[1]

العلم:

لغة:

في الفرنسية:Science.

في الإنجليزية:Science.

في اللاتينية:Scientia.[2]

العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينيا كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل،أو على حصول صوره الشيء في الذهن،أو على الإدراك الكلي مفهوما كان أو حكما،أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع،أو على إدراك الشيء على ما هو به،أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها،أو على إدراك المسائل عن دليل،أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل. و قد جاء في لسان العرب:"هو نقيض الجهل، عُلِمَ عِلْمًا وعُلُمَ هو نفسه، ورجل عالم وعليم من قوم علماء فيهما جميعا".[3]

[1]– محمد أبو رمان، أسرار الطريق الصوفي – مجتمع التصوف والزوايا والحضارات في الأردن، مؤسسة فريدريش ، بيروت ، عمان، ط 2، عمان، 2020، ص 25.

[2]– جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 99.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر، المرجع السابق، ص، ص 263، 264.

فالعلم يعني إدراك الشيء بحقيقته، وهو اليقين والمعرفة، والعلم يعني مجموعة الحقائق والوقائع والنظريات والأنساق، أو هو مجموعة المبادئ والقواعد التي تشرح بعض الظواهر والعلاقات القائمة بينها.

اصطلاحا:

علم يسمى علم الأجساد، وهو علم منافع الدنيا من الطب والصناعات و التجارات وكل ما يقع على جسد قائم معلوم، وإذا نسب هذا العلم قيل العلم الأسفل، وعلم يسمى علم الغيب وهو المعرفة بالغيب عن الأبصار و تبصرة للعقول، فإذا نسب هذا العلم قيل العلم الأعلى، وعلم يسمى علم الأدب وهو علم الحساب والهندسة والنجوم وتأليف اللحون. [1]

فالعلم ثلاث: الأجساد / الغيب / الأدب.

العلم هو طريق ومسلك توقف به علم الأشياء الخفية وقوفا متيقنا بتوسط أشياء ظاهرة أي ذاتية وضرورية مناسبة.

"إن العلم المتعدد بحسب تعدد موضوعاته وتنوع منهجه هو واحد بحسب الذات التي تتصوره، وحسبما ننظر إليه من أحد وجهيه هذين، فإننا نبرز انقسامه أو وحدته، ففي مستهل العصور الحديثة قابل ديكارت تشتت العلوم من حيث هي مواد تدرس في المدارس، بوحدة المعرفة في العقل الذي يفهم هذه المواد،إن جميع العلوم ليست شيئا آخر سوى الحكمة

[1]– فريد جبر وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند الغرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص، ص 556،557.

الإنسانية التي تبقى دائما واحدة ودائما هي هي مهما اختلفت الموضوعات التي تنطبق عليها، والتي لا تتلقى من هذه الموضوعات من التغير أكثر مما يتلقى ضوء الشمس من التغيير من الأشياء التي يضيئها. "[1]

إذا العلم هو فرع من الدراسة الذي يلتزم بكيان مترابط من الحقائق الثابتة التي تحكمها قوانين عامة، تحتوي على طرق ومناهج يتفقوا عليها لاكتشاف الحقائق الجديدة في نطاق هذه الدراسة من أجل التعرف على جوهرها وطبيعتها.

وفي الأخير ينبغي ألا ننسى أن العلم نفسه ما يزال بعيدا عن أن يكون كله علميا، بالمعنى الذي تعنى به هذه الكلمة معرفة موضوعية تماما لا مجال فيها للاعتراض.[2]فالعلم هو المعرفة التي يتم التوصل لها من خلال الدراسة والبحث لأنه شكل من أشكالها العلم هو مصطلح أكثر تداولا حيث تعددت تعاريفه بتعدد الفلاسفة، وتعريفهم يختلف باختلاف الباحثين، ومن بين التعريفات نذكر ما يلي:

عند أرسطو:(384- 322 ق-م).

[1]- روبير بلانشي، نظرية العلم (الابستمولوجيا)، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2004، ص 65.

[2] المرجع نفسه ،ص 132.

"هو إدراك الكلي وأنه لا علم إلا بالكليات، إدراكنا أن نهاية العلم هي الكشف عن العلاقات الضرورية بين ظواهر الأشياء، وهي غاية نظرية خلاف المعرفة العامية التي تتقيد بالنتائج العلمية، وتظل لما بمعنى ما معرفة جزئية. "[1]

العلم عند أرسطو يظهر في ازدواجيته أنه لا وجود للجزئي الفردي،ولا علم إلا بالكلي الضروري، وهكذا إذا كانت المبادئ كلية فإنها ليست واقعية، وإذا كانت فردية فليست موضوعا للعلم.

جون كيميني: (1926- 1992).

"هناك سبيلان للعلم، إما نعرفه على أساس موضوعه، وإما نعرفه على أساس منهجه،فغاية العلم هي دراسة المجال الكامل للمعرفة الواقعية، لذلك ليس له موضوع يختص به دون سواه" العلم عند كيميني قائم على أساس الموضوع أو المنهج المتبع في الدراسة للوصول إلى المعرفة.

أبو حنيفة: (80- 150هـ) / (699-767م).

"ما العلم إلا بالعمل به، والعمل به ترك العاجل للآجل، فينبغي الإنسان ألا يعقل عن نفسه ما ينفعها وما يضرها في أولها وآخرها، ويستجلب ما ينفعها ويتجنب ما يضرها، كي لا يكون عقله وعلمه حجة عليه فيزداد عقوبة، نعوذ بالله من سخطه وعقابه."[1]

[1]- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 99.

العلم عند أبو حنيفة أن يجتنب الإنسان ما يضره ويلتزم بما يدفعه،أن يستحيل ألا نعرف ذلك بالطبع.

أبو حامد الغزالي:

"أشار الغزالي إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم."[2]

العلم عند الغزالي يحصل بالخلوة، ويقصد بها فعل شرعي أمر به بالقرآن الكريم، وهو الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يخلو بغار حراء الأيام والليالي.

إن العلم لا يكون إلا بعد التعليم والتعلم، والتعليم هو تنبيه النفس العلامة بالفعل للنفس العلامة بالقوة، والتعلم هو تصور النفس لصورة المعلوم.

فالعلم هو ثمرة العقل. [3]

على الرغم من أنه لا يوجد هناك تعريف واحد محدد للعلم يتفق عليه الباحثون والمختصون، لكن هنالك بعض التعاريف اتفقوا عليها.

---

[1]– سميع دغيم، موسوعة المصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 746.

[2]– جيرار جيهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص520.

[3]– المرجع نفسه، ص 517.

الفصل الأول:

الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي

يعتبر الإمام أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، أحد أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في التاريخ، ومجدد علوم الدين الإسلامي في القرن الخامس الهجري، كما يعد أحد مؤسسي المدرسة الأشعرية السنية في علم الكلام، وكان له أثر كبير وبصمة واضحة في عدة علوم مثل الفلسفة والفقه وعلم الكلام والتصوف والمنطق، وترك عشرات الكتب في تلك المجالات وأشهرها إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، تهافت الفلاسفة....واعتبرت من مصادر التجديد في الفكر الإسلامي، فلقب الغزالي بألقاب كثيرة في حياته أشهرها لقب حجة الإسلام، ولقد اتخذ هذا الفيلسوف طريقا خاصا في التفكير ومعرفته صوب الحقيقة، حيث بدأ الإمام الغزالي طريق الوصول إلى الحقيقة منذ صباه فقد كان شغوفا منذ البداية في البحث عن الحقيقة.

شخصية أبو أحمد الغزالي ومؤلفاته:

أي بحث علمي يجب التعرف على الحياة الشخصية التي يدور حولها الموضوع، ولهذا ارتأيت أن أعرف بحياة الغزالي، وذلك بذكر الظروف السائدة في عصره والتعرف على حياته الشخصية والعلمية.

"هو الإمام زين الدين حجة الإسلام،أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الطوسي الشافعي، فقيه، فيلسوف، متصوف، مصنف في شتى أنواع المعارف والعلوم، ولد بالطابران سنة450 هـ-1058م."[1]

كان والده رجلا فقيرا صالحا يعيش من غزل الصوف، وكان محبا للعلم يجالس الفقهاء والوعاظ والمتصوفين، ويتمنى على الله أن يرزقه بني كهؤلاء فلما مرض بالمرض الذي مات فيه،أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفي صالح قائل "إني لي لتأسفا عظيما على تعلم الخطأ ، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين" ورعى ذلك الصوفي صداقة الوالد، فأشرف على الولدين وأدبهما وعلمهما إلى أن فنى ذلك الغزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما، وتقدر على الصوفي الفقير القيام بقوتهما فقال لهما "إعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأن رجل من أهل التجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح لكما، ورأيي لكما أن تلجآ إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوة يعينكما على وقتكما"،ففعلا ذلك

[1]- أبي حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت،د ط، د س، ص 08.

وكان هو السبب في سعادتهما وعلى درجتهما، وكان الغزالي يحكي هذا ويقول "طلبنا العلم لغير الله فأبي أن يكون إلى الله".[1]

"تعلم الإمام الغزالي الفقه وأصوله بطوس على الشيخ أحمد الراذكاني، ثم سافر إلى بلده مرة أخرى، روى الإمام الغزالي أنه أثناء عودته من جورجان اعترضته جماعة من قطاع الطرق، فجردوه وزملائه مما كان معهم حتى لقد أخذوا أوراقه التي كتبها في جورجان ودون فيها مسموعاته وملحوظاته، فحزن لذلك حزنا شديدا حتى لقد خطر بنفسه حين ألح على اللصوص أن يردوا عليه تعليقاته، فسأله كبيرهم لما رأى إلحاحه ومخاطرته بنفسك ما تعليقك؟ فقال كتب في تلك المخلاة هاجرت سماعها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك فقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها فتجردت من معرفته وبقيت بلا علم؟ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليه المخلاة بعد أن رق له، ففرح الغزالي بعودة أوراقه إليه وقال "هذا ما مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري، لما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاثة سنين حتى حفظت الجميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع علي طريق لما تجرد من علمي."[2]

رحل حجة الإسلام بعد ذلك مع طائفة من الشبان إلى نيسابور لينهل من علم إمام الحرمين الجويني (478هـ/1058م)، وجد واجتهد وعظم شأنه وطار ذكره حتى صار موضع اللحظ من حدقة إمام الحرمين الجويني، وتفوق حجة الإسلام على أقرانه في كل ما تناول من

[1]– أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت ط 3، 2008، ص ،ص 9،10.

[2]– أبي حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، المصدر السابق ، ص 07.

علوم ومعارف، وعرف رحمه الله منذ صغره بالميل الفطري إلى البحث والنظر والاعتبار والتأمل، كما اشتهر بكثرة قراءة الكتب وبالتلمذة لكبار العلماء والمجتهدين في عصره، كان يتميز بقربه من أساتذته، كما كان يهتم بتحليل شخصياتهم وسير أغوار نفوسهم، حتى صار في هذا الشأن متميزا بين أقرانه، وعرف الغزالي كذلك بالميل الطبيعي إلى الاجتهاد والاستنباط، حتى لقد كان زملائه يتخذونه إماما لهم يقتدون به، ونبراسا يهتمون بنوره، يرجعون إليه في فهم ما غمض عليهم من المسائل واستغلق على أفهامهم من العلوم، فكان يأخذون عنه الملحوظات النافعة والمولدات المبدعة، ويدونونها مطمئنين إليها طائرين لها لنفاستها.

يقول عنه مؤرخه عبد الغفار الفارسي "أبو حامد الغزالي حجه الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين، من لم ترى العيون مثله لسانا وبيانا، نطقا وخاطرا وذكاء وطبعا شدا طرفا في صباه في طوس من الفقه على الإمام أحمد الراذكاني، ثم قدم نيسابور [1] مختلفا إلى درس إمام الأمين، في طائفة من شبان من طوس، وجد واجتهد حتى تخرج من مدة قريبة، وبزا الأقران وصار أنظر أهل زمانه،وواحد أقرانه في أيام إمام الحرمين ،وكان الطلبة يستفيدون منهم ويدرس لهم يرشدهم ويجتهد في نفسه، وبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيف، وكان الإمام مع علو درجته وسهو عبارته، وسرعة جريه في النطق والكلام لا يصغي نظره إلى الغزالي،سترا لأناقته عليه، في سرعة العبارة وقوه الطبع، ولا يطيب له تصديته لتصانيف (أي

[1]– أبي حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، المصدر السابق، ص 09.

في هذا السن) وان كان متخرجا به متناسبا إليه، كما لا يخفى من طبع البشر، لكنه (أي إمام الحرمين) يظهر التبجج (أي التفاخر) به والاعتداء بمكانه ظاهرا خلاف ما يظهره ثم بقي كذلك إلى انقضاء أيام الإمام.[1]

وحين توفي الجويني، خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر، اتصل بوزير نظام الملك وكان مجلسه محط رحال العلماء ومقصد الأئمة والفصحاء، فوقع لأبي حامد أمور تقتضي علو شأنه من ملاقاة الأئمة ومجاراة الخصوم ومناظرة الفحول،فأكرمه نظام الملك وعظمه، وبالغ في الإقبال عليه فعظمة منزلته وطار اسمه في الآفاق، وسارت بذكره الركبان، ثم أسند به الوزير للتدريس بمدرسته النظامية ببغداد سنة484هـ/1091م فقدمها في تجمل كبير، وتلقاه الناس بالإجلال والترحاب،ونفذت كلمته وعظمة حشمته، وحشمت إليه الرحال، وضرب به المثل، ثم صغرت نفسه من صغائر الدنيا فرفضها، وأقبل على العبادة والسياحة وخرج إلى الحجاز سنة488هـ-1095م فحج ورجع إلى دمشق واستوطنها 10 سنين، يدرس ويضف ثم سار إلى القدس فالإسكندرية فطوس من جديد حيث أقام، مقبل على التصنيف والعبادة وملازمة التلاوة ونشر العلم واعتزل الناس.[2]

ثم خطبه الوزير فخر الدين بن نظام الملك لتدريس بنظامية نيسابور، فأجابه إلى ذلك بعد رفض ومعاودة، وأقام لديه مدة ثم تركه وعاد إلى وطنه،وابتنى بجوار داره خانقاه للصوفية

[1]- أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق ،ص 10.

[2]- أبي حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص 8.

ومدرسه للمشتغلين، ولزم الانقطاع ووزع أوقاته على وظائف الخير، من ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب والعقود للتدريس، وإقامة الصيام والتهجد، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى سنة 505هـ-1112م[1]

مؤلفات الإمام الغزالي:

من المجمع عليه بين العلماء قديما وحديثا أن الإمام الغزالي متعدد في شخصياته ومؤلفاته، وفي كل مره يكتب نجده وراء كلماته ، فهو بحق فيلسوف بحق ومتكلم بحق ومتصرف بحق ومفسر بحق، مبرز في كل واحد من هذه الاختصاصات وكأنه لا يتقن سواها، كما أنه من المكثرين في عالم الكتاب إذ تعددت مؤلفاته الأربعمائة مصنف ما بين عدة مجلدات (إحياء علوم الدين) وكتب عادية(كالمنخول) ورسائل صغيرة(كبداية الهداية)، مما جد زومير القول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أمير الأنبياء، ومحمد بن إدريس (الإمام الشافعي)أمير الإيمان، ومحمد بن محمد بن حامد الغزالي أمير الكتاب، ولكن أميل إلى القول أن ابن تيمية،وابن الجوزي، وابن العربي، والسيوطي قد سبقوه من ناحية كثرة التصنيفات، كما أستطيع القول أن كل كتب الغزالي تحوي مادة علمية دسمة أو غير دسمة، فالكثير من كتبه مكرر بأساليب متباينة تعتمد العوض والإرشاد والتعليم معا عن طريق

[1]- أبي حامد الغزالي،معيار العلم في فن المنطق ،المصدر السابق ،ص 9.

التبسيط أو التدرج،وفيها الأمثلة المتعددة،وقد ذكر أكثر من عالم غالب مؤلفات الغزالي فمن ذلك الواسطي في كتابه "الطبقة العلية" تحت عنوان فصل في ذكر غالب مصنفاته.[1]

[1]– أبي حامد الغزالي، مشكلة الأنوار ومصفاة الأسرار، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1968، ص 21.

1. البسيط.

2. الوسيط.

3. الوجيز.

4. الخلاصة.

5. إحياء علوم الدين.

6. المستصفي.

7. المنخول في أصول الفقه.

8. اللباب.

9. بداية الهداية.

10. منهاج العابدين.

11. كتاب الفردوس.

12. كيمياء السعادة.

13. المأخذ.

14. التحصين.

15. الاقتصاد في الاعتقاد.

16. إلجام العوام.

17. كتاب المستظهري.

18. الرد على ابن شليح في مسألة الطلاق.
19. الفتاوى.
20. الرد على الباطنية.
21. مقاصد الفلاسفة.
22. تهافت الفلاسفة.
23. جواهر القرآن.
24. الغاية القصوى.
25. فضائح الإمامية.
26. غور الدور (هذا هو الرد على ابن شريح).
27. محك النظر.
28. معيار العلم.
29. ميزان العمل.
30. الصراط المستقيم.
31. مدارك العقول.
32. شفاه العليل.
33. أساس القياس.
34. كتاب في مسألة كل مجتهد مصيب .

35. حقيقة القرآن.

36. والمنتحل في الجدل.

37. شرح أسماء الله الحسنى.

38. مشكاة الأنوار.

39. المنقذ من الضلال.

40. كتاب الأربعين.

41. كتاب أسرار معاملة الدين.

42. كتاب بدائع صنع الله.

43. كتاب مراقي الزلف.

44. كتاب المبين عن دقائق علوم الدين.

45. كتاب التوحيد.

46. كتاب النوادر.

47. كتاب خصائص المقربين. [1]

48. كتاب الكنز والعدة والأنيس في الوحدة.

49. كتاب أخلاق الأبرار.

50. كتاب التفرقة بين الإيمان والزندقة.

[1]– أبو حامد الغزالي،مشكاة الأنوار،المصدر السابق ص 21،22.

51. كتاب القربة في الله.
52. كتاب النصوح في المواعظ.
53. كتاب تلبيس إبليس.
54. كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين.
55. كتاب المعراج.
56. كتاب قانون الرسول صلى الله عليه وسلم.
57. كتاب نصائح السلاطين.
58. كتاب حلى الأولياء.
59. كتاب قانون التأويل.
60. كتاب منطق الطبر.
61. كتاب الوسائل إلى علم الوسائل.
62. كتاب الإملاء.
63. كتاب حجة الحق في توجيه الأسئلة على الأئمة.
64. كتاب تنبيه الغافلين.
65. كتاب أسرار الأنوار الإلهية.
66. كتاب الإشراف على مطالع الإنصاف.
67. كتاب المسائل البغدادية.

68. كتاب مآخذ الأدلة.[1]

69. كتاب لباب النظر.

70. كتاب مسائل الخلاف.

71. كتاب المسترشدي.

72. كتاب المبادئ والغايات.

73. كتاب قواصم الباطنية.

74. كتاب تعليق الأصول.

75. كتاب مقصد الخلاف.

76. كتاب نهاية الوصول في مسألة الأصول.

77. كتاب إفحام أهل البدع.

78. كتاب تهذيب الأصول.

79. كتاب الجداول المرقومة.

80. كتاب الأجوبة.

81. كتاب التعليق الكبير.

82. كتاب المفردات.

83. كتاب فيقتل المسلم بالذهب.

[1]– أبي حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، المصدر السابق، ص 23.

84. كتاب الاختصار.

85. كتاب المآخذ (وهو الغاية القصوى في البحث).

86. كتاب النفح والتسوية.

87. كتاب كشف علوم الآخرة.

88. كتاب الفتاوى في المذاهب.

89. كتاب خزائن الدين في أسرار العالمين.

90. كتاب مراسم الإسلام.

91. كتاب الأجوبة المسكتة.

92. كتاب قانون التأويل.

93. رسالة في المنطق.

94. آلة المعارف العقلية.

95. وسائل الحاجات.

96. الإنصاف في مسائل الخلاف.

97. كتاب التعليق.

98. كتاب لباب إحياء علوم الدين.

99. خلاصة المختصر.

100. كتاب وجواب عن مسائل متفرقة.

101. رسالة اللدونية.[1]

[1]– أبي احمد الغزالي، مشكاة الأنوار ، المصدر السابق، ص 25،24.

المبحث الأول: جوهر الحقيقة الصوفية عند أبي حامد الغزالي:

كان الغزلي من المولعين بكثرة التصنيف وهذه الكثرة المفرطة تقتضي زمانا متطاولا ومجهودا شاقا ليتمكن من جمع هذا الشتات وتنظيمه واستخراج أسلوب المؤلف وتعاليمه، وهذا الكتاب "الحقيقة في نظر الغزالي" بدأ بمصادر الحقيقة عند الغزالي ثم بوسائل الحقيقة عند الغزالي، ثم بجوهر الحقيقة عنده وسنحاول عرض أهمها:

أ. وجود الإله:

"وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد، ولأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة، فلا يكون للعالم إلا رب واحد، هو مبدع الكل، ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء، وأيضا فلو كان واجب الوجود اثنين، فبما يتميز أحدهما من الآخر، فإن كان يعارض فيكون كل واحد منهما معلولا، وإن كان بذاتي فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود، وكما لا يكون متعددا، لا يكون مركبا بأي نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات"[1].

نفهم من هذا القول بأن خالق العالم واحد، لا يجوز أن يكون هناك شيئان كل منهما ضروري للوجود... و بالتالي لا يوجد إلا رب واحد للعالم خالق كل شيء.

قال فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وأسلوب،وليست زائدة على الذات، ولا توجب كثرة في الذات، وحجته في ذلك أن المتركب بحاجة إلى ما تركب منه،والحاجة تتنافى مع الغني

[1]سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، د ط، 1965، ص 164.

المطلق الذي لواجب الوجود، قال "وإذا ثبت أن واجب الوجوب ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه، ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف فلا بد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة.... ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى، حتى الوجود على سبيل الاشتراك على سبيل التواطؤ، ولا نثبت الصفات على وجه يكون عرضا كاللون القائم بالمحل، وكعلمنا العارض على الذات، لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب".

حتى الوجود يراه الغزالي غير الماهية وزائدا عليها فيقول "وواجب الوجود حقيقة وجوده، ووجوده حقيقته". إنه وجوده ضروري لحقيقة وجوده، بمعنى أن وجوده حق.

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول "لا يكون وجوده غير ماهيته، لأن الماهية غير الآنية والوجود الذاتي،[1]والآنية عبارة عن عارض للماهية، وكل عارض معلول، لأنه لو كان موجودا بذاته ما كان عارضا لغيره،إذا ما كان عارضا لغيره، فلن تعلق بغيره، وعلقت إن كانت غير الماهية،فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات، وان كانت علته الماهية، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة لأن السبب ما له وجود تام،فقيل الوجود لا يكون له وجود.

نثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره.

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يثبته غير أنيته، ولا يصل أحدا إلى معرفته.

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق،ص165.

فالواجب إذا في نظام الغزالي، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه إلا بوجه،وهو في هذا أقوى الشبه بابن سينا حيث يقول في النجاة"إذا عقد فصل طويلا خلص منه بهذه النتيجة"إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته فليس له ماهية ينضاف إليها الوجود". [1]

لما كان الإله عند الغزالي واحدا من كل وجه، لم يصدر عنه إلا الواحد قال "فالواحد الحق هو الله سبحانه وتعالى فلا جرم ليس له شيء منتظر لا ذاته ولا صفاته ويكون التركيب منفيا عنه من كل وجه، قولا وعقلا وقدرا، وما سواه فلا يخلوا عن تركيب ما، وإن كان من حيث العقل، لا تركيبا جسمانيا أو متوهما، حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول لا يكون واحدا صرفا بل فيه اعتبارات ولهذا صدر منه أكثر من الواحد.

فتبريره صدور الكثرة من الواحد، بأن في هذا الواحد اعتبارين، مع جزء بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد.

فالغزالي كالفارابي وابن سينا يرى أن الإله صدر عنه شيء واحد، وهذا الشيء الواحد له اعتبارات مختلفة، فبسبب هذه الاعتبارات أمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد.[2]

قدم الإمام أبو حامد الغزالي أدلة مختلفة لإثبات وجود الله، والتي أثرت في الفكر الإسلامي على مر العصور، فيعتقد الغزالي أن وحدة الإله تعني أن الله هو الكائن الوحيد الذي لا يمكن وجود مثيل له، وأنه لا يمكن لأي شيء آخر أن يكون مثله، فاستخدم هذا المفهوم

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 166.

[2]– المرجع نفسه، ص 212.

لإثبات وجود الله في برهانه الإمكان والوجوب، فمثل لنفترض أن لدينا مبنى، فالمبنى ممكن الوجود أي أنه يمكن أن يكون موجودا أو غير موجود، ولكن من أجل وجود مبنى فيجب أن يكون هنالك أساس أو أرض تدعمه، وهذا الأساس هو واجب الوجود بالنسبة للمبنى، لأنه ضروري لوجود المبنى ولا يمكن أن يوجد مبنى بدونه، فمعنى هذا يجب أن يكون هناك واجب الوجود الذي أوجده، ويحدده الغزالي بواجب الوجود بالله.

ب. الكونيات:" الغزالي أن أول ما خلق الله شيء واحد ضرورة،أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، ويسمى ذلك الشيء الواحد مرة العقل، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر،" ويفسر هذا الحديث بقوله أقبل حتى تستكمل لي ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك، وهذا العقل هو الذي قال الله له:"وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز إلي ولا أفضل منك بل آخذ وبك أعطي" ويسميه مرة أخرى قلما فيقول "وهذا الذي يعبر عنه بالقلم" كما قال عليه السلام "إن أول ما خلق الله القلم فقال أكتب قال وما أكتب؟ قال ما هو كائن إلى يوم القيامة" من عمل وأثر ورزق،فكتب فما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة"، ثم يحمل لنا درجات العالم فيقول أول ما خلق الله العقل ثم النفس ثم الهيولي،أو ما روى في الخبر أن أول ما خلق الله عز وجل القلم ثم اللوحة ثم الظلمة الحارجة"،فهو يرادف بين العقل و بين القلم ، ثم بين النفس و بين اللوح"[1]

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 233.

والغزالي يقسم العالم إلى ثلاث طبقات:

1. طبقة العقول.

2. طبقة النفوس.

3. طبقة الأجسام.

"ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس، والنفوس تأثرت عن العقول،قال:"وكما أن الجسم الذي هو البدن يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر، والعقل العملي يؤثر في القوى الحيوانية ويتأثر من العقل النظري، والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملي وتؤثر في الجسم وأعضاء البدن."[1]

"الغزالي يرى أن هناك عالما عقليا يعبر عنه بالعقول لا عقل واحد، ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني قديما قال:"فأشرف المبدعات هو العقل،أبدعه من غير سبق مادة وزمان" وليس هذا الحكم خاصا بالعقل الأول فحسب، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها فقال:"إن درجات العالم ثلاث العقل أو العقول، النفس أو النفوس، والمادة" [2]

[1]– سليمان دنيا ،الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 234،235.

[2] المرجع نفسه،ص 237.

أقام الغزالي الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى، ولا يجوز في العقل أن تفنى، وقد استمد الغزالي هذا الدليل من تجردها، فليست أبديتها في نظره راجعة إلى شيء سوى هذا التجرد، والغزالي يقول بعقول ونفوس مجردة غير العقول والنفوس الإنسانية، فيكون العالم عند الغزالي أبديا، دل على أبديته الدليل العقلي. [1]

حاول الغزالي أن يقدم دليل على أن النفس البشرية أبدية، وقد استنبط هذا الدليل من تجريده أي منذ الأزل... فبحسب الغزالي فإن العالم أزلي.

وفي كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة سواء فيه ما يروي عن ابن سينا أو ما يروى عن الغزالي، غير أن الغزالي في كتابه الكلامية ينكر ذلك إذ يقول في التهافت:[2]مسألة في إبطال قوله في أبدية العالم والزمان والحركة، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساد وفناءه، بل لم يزل ذلك ولا يزال أيضا كذلك، وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون أن العالم معلوم علته أزلية أبديه، فكان المعلوم مع العلة، ويقولون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدث وهو بعينه جار في الانقطاع، وهذا مسلكهم الأول.

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 247.

[2]– المرجع نفسه، ص 248.

و مسلكهم الثاني أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له بعد نفيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان،إلا هذا الدليل لا يقوى فإنا نحيل أن يكون أزليا ولا نحيل أن يكون أبديا، لو أبقاه الله تعالى أبديا،إذ ليس من ضرورة الحديث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول، ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخره إلى أبو الهذيل العلاف فإنه قال "كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها، فكذلك في المستقبل هو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوما، والماضي قد دخل كله في الوجود مثله حقا، وإن لم يكن متساوما،وإذا تبين أنا لا نعبد بقاء العالم أبديا من حيث العقل ولا يجوز إبقاء أو إفناءه، فإنما يكون الواقع من قسم الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول[1].

اهتم أبي حامد الغزالي بالكونيات اهتماما كبيرا حيث تناول فيها عدة مسائل متعلقة بخلق العالم وصفات الله تعالى، وعلم الأخلاق وعلم النفس التي اعتبرها الغزالي جوهره مجرد وأنها غير مرئية...إضافة إلى أن الله عنده واحد أحد، لا شريك له وأنه خالق كل شيء ومدبره.[2]

ج.الإنسانيات:

[1]-أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة ، المصدر السابق، ص 248.

[2]– المرجع نفسه، ص 76 ،77.

"يرى الغزالي أن من بين الكائنات ما يسمى نفسا وأن هذه النفس أنواع أربعة:

نفس نباتي.

نفس حيواني.

نفس إنساني.

نفس فلكي.

يقول بيان إثبات النفس على الجملة، والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها، فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على المعلوم، بل على موجود حي يفهم الخطاب، لكن نحن نستظهر في بيانه فنقول: من المعلوم الذي لا يرتاب فيه،أن الأشياء ومهما اشتركت في شيء وافترقت في شيء آخر،فإن المشترك فيه غير المفترق فيه، ونصادف كافة الأجسام مشتركة في أنها أجسام، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والإدراك، فإن كان تركها لأجل جسمها فينبغي أن يكون كل جسم متحركا، لأن الحقائق لا تختلف، وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة.

مثال ذلك أن نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل،وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريف،فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك،"[1] وإن كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفسا نباتيا، ثم الحيوان فيه ما في النبات، ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدي إلى مصالح نفسه وله طلب ما ينفع وهرب عما

[11]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، 257.

يضر، ثم نجد الإنسان في جميع ما في النبات والحيوان من معاني ويتميز بإدراك الأشياء الخارجية عن النفس، مثل أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ويشارك الحيوان في الحواس، ويفارقه في المشاعر العقلية، فإن الإنسان يدرك الكل من كل جزئي ويجعل ذلك الكل مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة.[1]

إن حقيقة الإنسان ليست عبارة عن الجسم فحسب، فإنه يكون إنسانا إذا كان جوهرا، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولا وعرضا وعمقا، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفسا يتغذي بها ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأنه يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها إن لم يكن عائق من الخارج لا من جهة الإنسانية، والحقيقة بعينها باقية، فإن الحقائق لا تتبدل. [2]

ومن هذا الكائن المجرد المسمى بالنفس الإنسانية، ومن شيء آخر يسمى الجسم يتكون الإنسان في نظر الغزالي، لقوله تعالى"فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"[3]

يرى أبي حامد الغزالي أن الإنسانيات تتعلق بفهم الإنسان ومكانته في الكون، ويعتبر مزيجا من الجسم والروح، وأن الهدف الأسمى للإنسان هو السعي للحقيقة والتواصل مع العالم والمعرفة الروحية والقرب من الله سبحانه وتعالى، فكانت هذه أهم الأفكار التي قدمها لنا الغزالي في فلسفته حول الإنسانيات.

---

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 258.

[2] – المرجع نفسه، ص 261.

[3]– المرجع نفسه، ص 264.

د.النبوات:

إن خواص النبوة لها ثلاث خواص:

أحده تابعة لقوة التخيل والعقل العلمي.

والثانية تابعة لقوة العقل النظري.

والثالثة تابعة لقوة النفس .

الخاصية الأولى:"اعلم أولا أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها، فيسلم لنا هنا إن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد، وما دام ممكن الوجود عنه فبعد ليس يوجد".[1]

"وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعا في الأنفس، خصوصا الاستعداد لقبول جزئيات بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية، فبعض الأنفس يضعف فيها، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة، وبعضها لا يكون في هذا الاستعداد أصلا لضعف القوة المتخيلة أيضا، وبعضها يكون أقوى حتى أن الجسم إذا ترك استعماله القوه المتخيلة، وترك شغله بما يورده عليها، جذبها قوة العملية إلى تلك الجهة التي انطبع فيها تلك الصور،إلا أن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء إلى غيره، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبة، كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئا فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها مما يتصل به بوجه حتى نسيه الشيء الأول."

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي ،المرجع السابق، ص، ص 377،378.

إن قوة التخيل تساعد الأنبياء على رؤية الأحداث المستقبلية و الاتصال بالعوالم الغيبية وهذه دون درجات المعنى المسمى بالنبوة، وهذا طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية للعملية والخيالية.[1]

الخاصية الثانية:وهي تابعة للقوة النظرية فنقول:

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط بعد الجهل إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس، وهذا الحد الأوسط قد يحصل على ضربين من الحصول،فتارة يحصل بالتعلم،ويتأدى التعليم إلى الحدس، فإن الابتداء ينهى لا محالة إلى حدوس استنباطها،أي بتلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين وتارة يحصل بالحدس، والحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط والذكاء قوة الحدس [2]...، وإذا كانت القوة الحدسية موجودة من غير النبي فإن الإنسان يجد نفسه هذا الحدس في مسائل كثيرة، ولكل أحد في صناعته حدوس، فإن شرطهما في النبي أن يكون في جميع المعقولات هو شرط غير موجود فإنه ربما يمنع عليه الحدس في مسألة أو مسائل، [3] وان كان الحدس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره، وليس بخاصة له، وأيضا بعض المسائل الأولى من بعض وليس له محدود ويختص بالنبوة، فلم تتعين الخاصية النبوية، وأيضا قد رتبتم العقل إلى أربع مراتب:الهيولاني والملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، ففي أي مرتبة توجد لنبي خاصية تتميز بها عن سائر

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص، ص 380،381.

[2]– المرجع نفسه، ص 385.

[3]– المرجع نفسه، ص 386.

الناس؟ نقول من لم يثبت في العقول الإنسانية تضادا أو ترتبا لم يستقر له إثبات هذه الخاصية.

أما التضاد في عقل النبي وعقل الكاهن.

أما الترتيب فعقل النبي وعقل الصديق.

والمتضادان خصمان يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم. والمترتبان ثاني ينهيان بعقل ليس فوقه عقل، فعقل النبي فوق العقول كلها وحاكم عليها ومتصرف فيها، ومخرجها من القوة إلى الفعل، ومكملها بالتكليف إلى أقصى الغايات الكمال اللائق بكل واحد منها، فلا يمكن التخصيص حد على محدود.

يمكن أن يقال أن هذه القوه قابلة لزيادة والنقصان، فعقل النبي فوق العقول كلها.

وهكذا فإن خاصية النبوة هي امتداد لقوة العقل النظري وهي القدرة المعرفية العليا للإنسان

الخاصية الثالثة:التابعة للنفس، فنقول لقد ظهر لنا في العلوم الإلهية أن الصورة التي هي في الأجسام العالية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية."[1]

و هذا يعني أن المعرفة الإلهية تكشف لنا أي صورة في الجسم الأعلى التي يحكمها وجود في النفس والعقل معا.

"والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر وقد تجد لها فعلا طبيعيا في البدن الذي لكل نفس، فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس يتبعها ضرورة شكل قسري للأعضاء

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 387.

وتحريك غير طبيعي، وميل غريزي يذعن لها الطبيعة، والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه، والصورة المعشوقية عند القوه الشهوانية إذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحا من ماده الرطبة في البدن، ويجدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني، حتى تستعد لذلك الشأن، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم، ولولا أن هذه الطبائع موجودة في جوهر العنصر، لما وجد في هذا البدن، ولا ننكر أن يكون من هذه القوة النفسانية ما هو أقوى فعلا تأثيرا من أنفسنا نحن، وحتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها، وهو بدنها، بل إذا شائت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها، والذي يقع له الكمال في جبلة النفس، ثم يكون خيرا متحليا بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين،متجنبا الرذائل ودنيات الأمور فهو معجزة من الأنبياء أي من يدعي النبوة ويتحدى بها، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة."[1]

هذه هي خواص النبوة في نظر الغزالي.

يرى أبي احمد الغزالي أن هذه الخواص الثلاثة مترابطة ومتكاملة فيما بينها وان وجودها ضروري للنبوة مثل يحتاج النبي إلى قوه التخيل والعقل العملي لتلقى الوحي وصنع المعجزات، ويحتاج إلى قوه العقل الإنساني النظري لفهم وتفسير الوحي، ويحتاج إلى قوهة النفس ليكون صادقا وأمينا، وأكد الغزالي على أن النبوة ليس مجرد حاله نفسية أو عقلية، بل هي موهبة إلهية يختص بها الله من يشاء من عباده.

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي ، المرجع السابق ، ص 388.

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية للتصوف عند أبي حامد الغزالي.

تعتمد فلسفة التصوف على أسس و مفاهيم متنوعة ولكن بشكل عام تتضمن الأسس الفلسفية للتصوف ما يلي:

الوحدة الإلهية:" هي إفراد الله تعالى بالعبادة الملتزمة لعبادة الله تعالى بكل ما شرع أن يعيد به من أعمال القلوب والجوارح، وألا يشرك معه غيره في شيء منها". [1]

والمسلم يؤمن بألوهية الله تعالى لجميع الأولين والآخرين وأنه لا إله غيره، ولا معبود بحق سواه وذلك لأدلة نقلية وعقلية.

الأدلة النقلية: شهادته تعالى، وشهادة ملائكته وأولي العلم على ألوهيته سبحانه وتعالى، فقد جاء في سورة الأعراف على لسان نوح عليه السلام فقال "يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم".

الأدلة العقلية:إن ربوبيته تعالى دون جدل مستلزمه لألوهيته وموجهة لها، فالرب الذي يحيي ويميت ويعطي ويمنع وينفع ويضر هو المستحق لعبادة الخالق والمستوجب لتأليههم له بالطاعة والمحبة والتعظيم والتقديس وبالرغبة إليه والرهبة منه.[2]

إذن فتوحيد الألوهية يقوم على صرف جميع العبادات والإخلاص له،ولا بد من معرفة أنواع العبادات التي نعبد بها الله عز وجل في العقائد والأعمال والأقوال التي يحبها الله ويرضاها

[1]– عبد اللطيف بن رحو، الفكر الصوفي، المرجع السابق، ص 29.

[2]– المرجع نفسه ص 30،31.

عن عبادة الله ويرضاها عن عبادة وأمرنا بالاقتراب إليها، فبعض الأمور لم يفقهوا معنى التعبد فتوجهوا إلى غير الله دون الشعور بالأخص على دينهم.

توحيد الربوبية: ومعناها تقي الشرك عن الله تعالى في صفات الربوبية الحقة والتي هي الخلق والرزق والتدبير، الذي من لوازمه الأمان والإحياء والعطاء والمنح والضر والنفع والإعجاز و الإدلال ، ولا يخل بتوحيد الربوبية أو يضره.

ومن أدلة النقلية الدالة على الإيمان بربوبيته عز وجل:

إخباره تعالى بربوبيته بنفسه إذ قال في الثناء على نفسه "الحمد لله رب العالمين" (سورة الفاتحة –1–)، وقال أيضا "قل من رب السماوات والأرض قل الله' قل فاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا".[1] (سورة الرعد –17–).

ومن أدلة العقلية نجد أيضا:

تفرده تعالى بالخلق والرزق قال تعالى "الله خلقكم وما تعملون" (سورة الصافات –96–) وقوله أيضا "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كله في كتاب مبين"[2]. (سورة هود –6–)

وحدة الوجود:" وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول إن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله، فالكون ليس خلقا متميزا عن الله، فالله هو الكون والكون هو الله، والشارح الكلاسيكي لمذهب الوجود هو سبينوزا.

[1] عبد اللطيف بن رحو الفكر الصوفي، المرجع السابق ،ص28.
[2] المرجع نفسه، ص29.

من المؤكد أن وحدة الوجود عند سبينوزا تعني حق الهوية في الاختلاف بين الله والعالم وليس مجرد هويتها فحسب، لطالما ما سميته بوحدة الوجود بالمعنى الضيق، هو مجرد حالة جزئية لوحدة الوجود بالمعنى الواسع، وينتج من ذلك أنه لابد أن وحدة الوجود تنظر في العلاقة بين الله والذات المتناهية على أنها حالة الإتحاد، وعلى أنها كذلك نموذجا للهوية وفي الاختلاف وليس للهويه فحسب غير أن ذلك كله سوي استباق تمهيدي ذلك لان علينا أن نفحص الظواهر الصوفية المرتبطة بها".[1]

وحدة الوجود: والتي يقول بها ابن عربي وحدة الوجود مثالية أو روحية تقرر وجود حقيقة عليا هي الحق الظاهر في صور الموجودات، وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل، ولهذا يحرس ابن عربي على القول بأن الحق منزه مشبه معا في وحدته الذاتية ومخالفته للحوادث، وتشبيهه في تجليه بصورها، وتختلف درجه توكيده لجانب التنزيه أو جانب التشبيه باختلاف الحال والتي يكتب فيها، فقد يغلب عليه لسان التشبيه حتى تكاد تظنه ماديا، وقد تغلب عليه العاطفة الدينية فيتكلم بلسان التنزيه وينكر كل مناسبة بين الله والمخلوقات.[2]

المقصود بوحدة الوجود وهو مفهومها عند محي الدين ابن عربي:

[1]– ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مؤسسة هنداوي ، د ط، 2023، ص 224.

[2]– أبو العلا عفيفي، التصوف، المرجع السابق، ص 168.

وحدة الوجود نظرية فلسفية عقلية تلغي الثنائية بين الحق والخلق، وتجعل الوجود واحدا، لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي، فالمحب يفني في محبوبه ويحبه بكل دقة حتى لا يكون هناك فرقا بين محب ومحبوب. [1]

وفي الحقيقة أن وحدة الوجود فلسفة قديمة وفكرة عتيقة، وضعها أصحاب الديانة الوثنية شرقا غربا، وقد وفدت إلى العالم الإسلامي،ورحب بها رجال الصوفية ثم طوروها وزينوها بآيات قرآنية والأحاديث النبوية.

تعريف الحال في اللغة: هو صفة يتحلى بها الصوفي وذلك لأنها تتعلق بالمحسوس وغيره من الأمور المعنوية.

الحال في الاصطلاح:"يعرف الجرجاني الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع، ولا اختلاف ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو سعيا، ويزول بظهور صفات النفس، وعليه فالحال يدخل على القلب بدون اكتساب وهو قابل للاستمرار والزوال والقبض، والذي يقابل بسط قد يزول عن الإنسان حينما تبدو ظهور النفس".[2]

تعريف المقام في اللغة:يعني المجلس أو المكان الذي يتخذه الإنسان في اجتماعه، هذا بالنسبة للشيء المحسوس،أما الشيء المعنوي الذي يقابل المحسوس يعني ما يسر عليه

[1]– أبو العلا عفيفي، التصوف، المرجع السابق، ص 168.

[2]– محمد محمد بيومي البربري، الأحوال والمقامات عند الفخر الرازي، جامعة الأزهر، مصر، د ط، ص 150.

العبد في حياته من دوام الذكر والتوبة والصبر، وغيرهم من المقامات والفضائل المحمودة التي حث عليها الإسلام والتي تحتاج إلى المجاهدة الروحية.[1]

تعريف المقام عند الصوفية: وقد عرف المقام صاحب الرسالة القشيرية لقوله:"ما يتحقق به العبد بمنازلة من الآداب بما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام فان لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا يتوكل له لا يصلح له التسليم، وكذلك من لا توبة له ولا تصلح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصلح له الزهد، والمقام هو الإقامة كالمدخل بمعنى الإدخال والمخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منازلة المقام إلا شهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصبح بناء أمره على قاعدة صحيحة.[2]

ومن خلال تعريفات اللغوية والاصطلاحية للمقامات والأحوال، فالمقام مكتسب بخلاف الحال هبة من الله تعالى يعطيها لمن يشاء من عباده، والمقام يكتسبه الإنسان عن طريق المجاهدة الروحية، ومن ثم يمكن القول الأحوال مواهب والمقامات مكاسب.

علم الكلام:أما الكلام كما يقول الغزالي "قد يرضى به ما يسلم للمتكلمين بمقدماتهم ولكن لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقيني الذي لا يتسرب إليه الشك بوجه من الوجوه، وعماد علم

[1] محمد محمد بيومي البربري، الأحوال والمقامات عند الفخر الرازي، المرجع السابق ص 151.

[2] – المرجع نفسه152.

الكلام الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين، ولكن الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له، ولذلك نرى نظار المتكلمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب فهمهم وأدلتهم.

وأما الفلسفة فأكثر اعتمادا على المنهج العقلي من علم الكلام وأشد تشبثا به، وهي ترى الشيء ونقيضه وتبرهن على كل منهما بأدلة متكافئة في القوة، وتستعمل العقل وأدواته ومقولاته في ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل، لذلك لا يظفر الفيلسوف من فلسفته إلا بالحيرة وتبلبل الفكر إذ تصدى للنظر في مسائل الألوهية والنفس وصلة الله بالإنسان ونحو ذلك. [1]

"بعض الفلاسفة كانوا متصوفة كأفلاطون، وأفلاطين من القدماء وسبينوزا من المحدثين وبعض الصوفية كابن عربي والسهروردي وابن سبعين، هل نذهب في تعليل ذلك إلى ما ذهب إليه بعض النقاد من أمثال هؤلاء الفلاسفة المتصوفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفهراة مزاج أفلاطوني أي مزاج فلسفي، وأن تصوفهم كان نتيجة لتفاعل ذلك المزاج مع الدين؟أم نذهب إلى عكس ذلك،أي أن مزاجهم كان نتيجة لتفاعل بين نزعتين فيهم إحداهما عقلية والأخرى صوفية، وعلى الرأي الأول يكون تصوفهم نتيجة لعمل فلسفي خاص في الدين، وهو المزاج الذي يسمونه بالمزاج الأفلاطوني، وعلى الثاني تكون فلسفة المتصوفة نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية سابقة في وجودها وما تكشفه لصاحبها من

[1]– أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المرجع السابق، ص 135.

الحقائق، ويلزم من هذا أن التجربة الصوفية سابقة في وجودها على حركات العقل التفسيرية هذه،وضع أفلاطون فلسفة عقلية أولى فلا تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة، وحاول أن يخضع فلسفته وتفسيرا لما شاهده في حالة، وكذلك فعل ابن عربي وكذلك رأى الغزالي أن العلم وحده لا يجعل من العالم صوفيا وأن جميع ما حصله من العلوم لا يغني فتيلا في تحصيل حالات الصوفية والوصول إلى معارفهم لابد أن يسلك طريقهم ويجاهد مجاهدتهم في وفي هذا يقول الصوفية بعد أن درس كتبهم ووفق عن أقوالهم".[1]

إذن كما عرفنا سابقا بأن التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الأخلاق الإلهية، [2] يختلف من العلم وعن الفلسفة، فإذا كان للصوفي فلسفة خاصة به كانت تأييدا لمشاهدته وتجاربه الصوفية، وليست شيئا مستقلا عنها،فهنا فرق جوهري بين طبيعة الفلسفة وطبيعة التصوف من حيث طريقان لمعرفة الوجود المطلق أو الوجود الحق.

الكرامة والولاية:

ميز المسلمون بين الآية والمعجزة والكرامة وقالوا فيها:إن الآيات لله تعالى والمعجزات للأنبياء عليهم السلام، والكرامات للأولياء وللأخبار من المؤمنين.

الكرامة في اللغة:" العزازة، وتقول له علي كرامة وعزازة وفعلت هذا كرامة له.

[1]– أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المرجع السابق، ص 16.

[2]– علي حسين الجابري، دروس في الفكر الإسلامي "علم العلوم والفلسفة والتصوف، دار الفرقد، سوريا، دمشق، ط 1، 2010، ص 16.

وللكرامة في الاصطلاح القدماء معنى خاص وهو إطلاقها على ظهور أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة والتحدي يظهره الله على أيدي أوليائه.

أما في اصطلاح المحدثين فهي اتصاف الإنسان بما يليق به من الفضائل التي تجعله أهلا للاحترام في عين نفسه وعين غيره، وتقول فلان يحافظ على كرامته.

ويطلق اصطلاح الكرامة الإنسانية على قيمة الإنسان من جهة ما هو ذو طبيعة عاقلة."[1]

عرف الجرجاني الكرامة فقال:

"هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوة النبوة يكون معجزة".[2]

وقد امتازت الكرامة لدى الصوفية بـ:

اعتبار الخوارق معيار الولاية وأن من لا كرامة له لا لولاية له.[3]

لقوله تعالى "أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (يونس -63-).

الولي له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال الله تعالى "وهو يتولى الظالمين"(الأعراف -196-)

الثاني فعل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان.

---

[1] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 227.

[2]- عبد اللطيف بن رحو، الفكر الصوفي ومنهجه عند الإمام البوطي، المرجع سابق، ص 145.

[3]- المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984، ص 376.

وكل الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا: حتى قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ الله تعالى إياه في السراء والضراء.

ومن شرط الولي أن يكون محفوظا كما أن من شرط النبي أن يكون معصوما فكل من كان لشرع اعتراض فهو مغرور مخدوع. [1]

وقد وردت كلمة ولي وأولياء في عدد غير قليل من الآيات القرآنية، ووصف الله تعالى نفسه بأنه "ولي الذين آمنوا" و "ولي المؤمنون" و "ولي المتقين" وأنه هو "الولي وهو يحيي الموتى" وانه هو "الولي الحميد"، وقال تعالى مخاطبنا المؤمنين" ما لكم من دون الله من ولي ولا نصير"(سورة يونس –62–)، كما وردت كلمة أولياء بالجمع للدلالة على عبادة الله المقربين إليه المجاهدين في سبيله. [2]

وهكذا نرى الولاية تتحول من معناها القرآني الذي هو النصرة والحماية اللتان يمنحها الله عباده المؤمنين والمتقين والمقربين إليه إطلاقا إلى نصرة وحماية طائفة خاصة،لها شروط وعلامات، وبعد أن كانت حقا مشاعا لجميع المسلمين أصبحت قاصرة على نفر تنتقل إليهم انتقالا وراثيا من النبي ثم من علي وبنيه.

[1]– أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المرجع السابق ص 292.

[2]– المرجع نفسه، ص 251.

فكأن الولاية بهذا المعنى امتداد للنبوة ومقصورة على الأئمة، ولما وجد الشيعة أن هؤلاء الأئمة المعصومين بحاجة إلى إثبات ولايتهم، قالوا إن ذلك يتم بظهور الخوارق على أيديهم وأن هذه الخوارق لهم دون غيرهم.

ولا شك أن الشيعة أيضا هم الذين قارنوا الولاية بالاستشهاد متخذين من مقتل الحسين بن علي مثالا للولي الشهيد الذي ضحى بحياته في سبيل نصرة الحق والله، على نحو ما ينظر المسيحيون على استشهاد المسيح، فإن دخلت فكرة الاستشهاد في بعض أقوال الصوفية فمن طريق الشيعة في أغلب الظن، وإن كان الاستشهاد في الجهاد في سبيل الله من الأمور التي ذكرها القرآن وأثنى على صاحبها، قال الله تعالى "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"(آل عمران -169-).

ولما جاء دور الصوفية كان من الطبيعي أن تتسرب إلى أوساطهم أفكار الشيعة من الولاية لا سيما وأن التصوف والتشيع نبتا وترعرعا زمنا طويلا في بيئة واحدة من البيئة العراقية والفارسية، غير أن الصوفية لم يقفوا بالولاية عند الحدود التي رسمها الشيعة، بل تجاوزوا هذه الحدود وتوسعوا في معنى الولاية في عصورهم المتأخرة، [1] وخاضوا في مسائل لم يخض فيها الشيعة ولم تخطر ببال، فتكلموا عن معنى الولاية إطلاقا للوالي الإمام، وذكروا صفات الأولياء ووظائفهم ومراتبهم وقارنوا بين الولاية والنبوة وناقشوا أيهما أفضل وغير ذلك من المسائل.

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف ،المرجع السابق، ص 252.

"والولاية في نظر الصوفية مرتبة لا يصل إليها الولي بأعماله ومجاهداته، وإنما هي منحة إلهية يمنحها الله من يشاء من عباده، وقد يكون الولي على حظ كبير من العبادة والزهد والمعرفة وقد لا يكون، ولكن صفة واحدة يجب أن يتصف بها وهي اشتغاله بالله وحده، وحياته فيه، وهذا هو المعنى الذي يشير إليه الصوفية بكلمة الجذب التي هي علامة على الفناء في الله، فالولي في الإسلام هو المجذوب إلى الله ومن كان بهذه المثابة كان وليا، وإذا أضيف إلى هذه الجذب الكرامات اعترف الناس بولايته في حياته وبعد مماته، وقد يوجد الولي ويعيش ويموت مغمورا، لا يعرف الناس ولايته ولا يدركها هو في نفسه، ومعنى منح الله الولاية للولي أنها مقدرة أولا شأنها في ذلك شأن المراتب الروحية الأخرى كالهداية واستجابة الدعاء، وغيرها من الأمور التي يرى الجبريون من الصوفية أنها أمور قدرها الله على العبد، لا تكتسب بالجهد والعمل، وإنما يهبها الله لمن يشاء فضلا منه، ونعمة الولاية بهذا المعنى نور يقذفه الله في قلب العبد ليعرف العبد ربه، يقول الحسين بن منصور الحلاج:"لولا تعرفه –أي الله– ما عرفته، أي تعرفه لك عن طريق ذلك النور، وهذا النور على درجات تتفاوت قوة وضعفها وتختلف باختلاف درجات القرب من الله، والصوفية يتحدثون عن (المكث في درجة القرب)فمن الأولياء من يمكث في درجة المحادثة، ومنهم من يمكث في درجه المجالسة، ومنهم من يمكث في رحبة المناجاة، ولذلك يسمون (أهل الحديث) حيث يشير ابن عربي إلى أن أعلى درجات القرب هي الفناء في أعين الألوهية"[1]

[1]أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المرجع السابق،ص،ص،255،254.

تعتبر الكرامة والولاية من المفاهيم المهمة في التصوف، فالكرامة هي عطية إلهية خارقة للعادة تمنح لأولياء الله الصالحين، وهي علامة قربهم من الله ومحبته لهم، بينما الولاية هي مرتبة روحية عالية تمنح للأولياء الذين وصلوا إلى مستوى عالي من القرب إلى الله.

فالكرامة هي علامة على الولاية، والولاية هي حالة من السلطة الروحية التي تكتسب من خلال الكرامة، فكل من الكرامة والولاية هبة من هبات الله، يجب استخدامها بحكمة، لا يمكن تحقيق أي منها بالجسد البشري.

وفي الختام إن مفهومي الكرامة والولاية من الجوانب المهمة في التصوف،إنهما يشيران إلى حقيقة الإله، فهما يذكران بأن الله ليس بعيدا أو منعزلا عنا، بل قريب منا، فيؤمن الصوفية بأن هناك إله واحدا وفقط، وأن كل القوة والمجد لله سبحانه وتعالى وحده.

المبحث الثالث:العلاقة بين الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي.

يعد الغزالي من أهم المفكرين المسلمين الذي تناولوا موضوع العلاقة بين الحقيقة والتصوف، وقد اتسمت أفكاره في هذا الشأن بالتعمق والتنوع، مما جعله محلا نقاش ودراسة لأجيال من العلماء والمفكرين، وعليه:

نظرة الغزالي إلى الحقيقة:

فالحقيقة عند الغزالي فيما يرى ابن الصلاح هي الطرق الموافق لمباد أهل السنة والمعادى لآراء الفلاسفة.أما الطرف المعادي لمبادىء أهل السنة، الموافق لمبادىء الفلاسفة. فليس من الغزالي في قليل ولا كثير،وليس له من الحقيقة نصيب عند الغزالي .وهذا النهج الذي نهجه ابن الصلاح بصدد تبين الحقيقة عند الغزالي ,نهج يقوم على التسامع والشهرة، فالغزالي تعلم في المدارس التي أنشأها نظام الملك لتأييد مذهب أهل السنة ,وعلم في تلك المدارس ,وألف كتبا لتأييد وجهة نظرها وألف كتبا في الرد على الفرق المناؤة لها . وقد كان لكتب الغزالي هذه أثر بين في نشر مبادىء أهل السنة من ناحية،وفي القضاء على الفرق من ناحية أخرى فأغدقوا عليه لقب إمام السنة و حامي حماها فأصبح قارا في أذهان العامة ,أن الغزالي سني،وأنه عدو لدود لكل من يناوىء أهل السنة ،وصار من السهل على كل إنسان أن يطعن في نسبة أي كتاب يعزي إليه ،متى وجد فيه ما يخالف مبادئ أهل السنة.[1]

[1]- سليمان دنيا،الحقيقة في نظر الغزالي،المرجع السابق،ص80.

ولكن إن رحنا نستفي الغزالي نفسه عن التسامع والشهرة هذين وهل يصلحان أساسا تدرس شخصيات العلماء على وفقه وتفهم آرائهم على مقتضاة وجدناه يقول:[1] لعلك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد فما الحق من هذه المذاهب فإن كان كل حقا؟ فكيف يتصور هذا؟

وإن كان بعضها حقا فكيف يتصور هذا؟ فيقال فإذا عرفت حقيقة المذهب فلا تنفعك قط إذ الناس فيه فريقان:

فريق يقول المذهب اسم مشترك ثلاث مراتب:

أحداهما ما يتعصب له في المباهات والمناظرات.

والأخرى ما يسار به في التعليمات والإرشادات.

والثالث ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات.[2]

التصوف في نظر الغزالي:

ولقد عرف الغزالي أن التصوف هو:

قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود... والهروب من الشواغل والعلائق... وأن يصير القلب إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه. [3]

[1]– سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، المرجع السابق، ص 80.

[2]– المرجع نفسه ، ص 81.

[3] عباس محمود العقاد، فلسفة الغزالي، مؤسة هنداوي، د ط، 2012، ص7.

ولقد كان الغزالي في جميع العلوم ونهل من جميع المعارف، فلم يرقى على غير التصوف، لذلك فإنه نتيجة إلى تصفية القلب من شهوات الدنيا وسكت سنوات حتى انكشف أثنائها أمور لا يمكن إحصائها واستقصائها وخلاصتها أنه علم يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطرقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الأخلاق.[1]

ولقد كان تصوف الغزالي تصوفا منسجما مع تعاليم الدين الحنيف، وكان يرى أن الإنسان لو شاهد إنسان آخر يطير في الهواء ويجري فوق الماء ولا يؤدي الفرائض التي أوجبها الشرع، وأن يحرص على المواظبة عليها، ثم إنه بالعبادات والتطهر والمجاهدة يمكن أن يصل إلى الله ﷻ وأن تتجلى له من الأنوار والمكشفات ما لم يخطر على البال وأن قلبه يمكن أن يمتلئ بأنوار المعرفة فينكشف أستار الغيب ويصل إلى مرتبة من العلم اللدني، ما لم يمكن أن يتصوره عقل و يتناهى إليه خيال وهذا يأتي بالمعاناة الشخصية والمجاهدة الشخصية، وسلوك الطريق إلى الله ﷻ.

سار الغزالي إذا في طريق التصوف ورأى فيه ضالته المنشودة وأمله العريض وبغيته الحبيبة،فوهب نفسه لهذه الطريق وهب نفسه للكشف عن الحقيقة والبعد عن الزيف وركز نفسه وجهده في محاربة المبدعين في الفكر والحياة ولم يكفر بالحس ولا بالعقل ولكنه في الوقت نفسه بين أن هناك مجالات لا تقع تحت سلطان العقل والحواس، فمثل نحن نرى

[1]– صالح بن الشيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الإنساني، ص 232،233.

النجم في حجم الدنيا وفي حين أن هذا النجم أكبر من الأرض ونعرف ذلك عن طريق الفعل...فالحواس محدودة ومجال العقل أوسع ولكن العقل يتنافى مع حقائق الوحي[1].

فهناك من الفلاسفة من يقول إن الله ﷻ يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات وهذا يتنافى مع الوحي، والوحي لا يتنافى من العقل ولكن يدرك ما لا يدركه العقل، فهناك أشياء يعرفها الإنسان عن طريق الوحي كما أخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الطريق.

وأهم الوسائل للمعرفة بعد الوحي عند الغزالي هو الكشف الذي يراه قلب المؤمن الصالح،إن قلب المؤمن منا بعد تصفيته وتطهيره وتنقيته يصبح وسيلة التقاط تنطبع عليه النفحات الربانية والمعارف السماوية، وكلما كان القلب نقيا طاهرا صافيا ورعا زاهدا في الدنيا يعيش بالله وفي الله، كان استقباله للمعارف الإلهية الأكثر دقة ولهذا قال الإمام علي بن أبي طالب "ولو كشف لي الغطاء لم ازددت يقينا".[2]

إن تصوف الغزالي يختلف عن تصوف من سبقه ولحق به من أئمة التصوف فهو لم تليق أراء الصوفي على يد مشايخ طرقها وإنما استوحها من عزيمته على اعتناق المبادئ الإسلامية الصافية والمفاهيم الشرعية الأصلية ليتقرب عن طريقها إلى الله تعالى،هذا فضل عن اطلاعه على التصوف من خلال كتب الصوفية أنفسهم.

---

[1] أبي حامد الغزالي،إحياء علوم الدين،دار الحديث،القاهرة،د ط،2005،ص1084.

[2] – صالح بن الشيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الإنساني، المرجع السابق، ص233،234.

"لم يكن الغزالي يبحث في بحثه عن الحقيقة المطلقة–الحقيقة الشاملة– لجميع نواحي الوجود كما هو شأن الفلاسفة الذين يتناولون جميع نواحي الوجود بحثا وتمحيصا واستنتاجا، كالبحث في الرياضيات والطبيعيات والمنطقيات والإلهيات وإنما كان يبحث في الحقيقة عن الإلهيات وفي مسائل طبيعية تتصل بها فحسب وتعد هذه المرحلة من أهم المراحل المهمة والخطرة والحاسمة التي مر بها الإمام الغزالي والتي تعنى إلغاءه بل تخليه عن جميع المسلمات والنتائج والأدلة التي آمن بها قبل والتي اكتسبها من مصادر ومؤثرات عدة سواء عن طريق الوالدين والعلماء أو بيئة التنشئة الاجتماعية، بل ربما وضعها في موضع الشك والدراسة تمهيدا لبدء عملية البحث والدراسة والتمحيص والتحقيق فيها، بمعنى آخر هو محاولة الغزالي بدقة ويقين وتخطيط مسبق بدراسة تلك الثقافات دراسة واعية اطلع من خلالها على ثغراتها ومخلفاتها تنقل الصحيح والعقل الصحيح"[1]، فانكب في الكشف عن غريزتها وانحرافها وخطورتها وبيان تهافتها، وقد بدأ الغزالي رحمه الله أول ما بدأه البحث عن اليقين من خلال تحديد مصادر المعرفة التي سيعتمدها فيما بعد كمعيار مادي في دراسة وفحص وتقييم الحقائق وإصدار الأحكام، فكان لابد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة، وقد فحص هذه الموازين في ضوء العلم اليقيني،لاسيما منها العقل والحواس فإنها من القوة والوثاقة بحيث يظهر الإنسان لأول وهلة أنها يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذي

[1] رائد أمير عبد الله الراشد – خالد عبد الجبار شيت الراشد، الفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية، مجلد 1، دار الفراهيدي، بغداد، العراق، ط1، 2012، ص 269.

ينشده الغزالي،أما ما عدا هما الموازين الأخرى التي كان معروفا لذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر فإنها لا توصل إلى اليقين.[1]

يمكن القول أن العلاقة بين الحقيقة والتصوف عند الغزالي هي علاقة تكاملية، حيث يرى أن التصوف هو طريق العملي للوصول إلى الحقيقة، وأنه لا يمكن للوصول إلى الحقيقة دون المرور بتجربة الصوفية تطهر النفس وتنيرها

وما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا الفصل:

أن أبو حامد الغزالي كان حجة الإسلام بحق، فلقد كان عالما وفقيها وفيلسوف أصوليا، لقب بأسماء عديدة وهي زين الدين، و محجة الدين، والعالم الأوحد، ومفتي الأئمة، وبركة الأنام، وإمام أئمة الدين، وشرف الأئمة وغيرها، وأشهرها "حجة الإسلام"، ومن أبرز الشخصيات في الفكر الإسلامي، بل العالمي وأعظمها أثرا في حياة المسلمين.

وفي الأخير نستنتج أن الغزالي سلك العديد من الطرق من أجل الوصول إلى الحقيقة.

رائد أمير عبد الله الراشد – خالد عبد الجبار شيت الراشد، الفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية، المرج السابق ، ص 270.

الفصل الثاني:

الحقيقة والعلم عند غاستون باشلار.

يعتبر غاستون باشلار أستاذ فلسفة العلم بفرنسا، وواحد من أبرز فلاسفة القرن العشرين، وفيلسوف تنويري عقلاني تجديدي في مجال فلسفة العلوم، أثرى الساحة الفلسفية بالعديد من المفاهيم أهمها "القطيعة الإبستيمولوجية" التي أبدعها باشلار، والتي يعتبر كمفهوم أساسي في إبستيمولوجيا باشلار، فالإستيمولوجيا مبحث مهم من المباحث الفلسفية الحديثة، من المعروف أنها حددت لها ميزات تميزت بها عن نظرية المعرفة ألا وهي اتصالها المباشر بالعلم، فهي تبني كل معارفها على أسس العلم و تطوراته فتأثر بها في عصره أشد التأثير، فنقد القديم على أساس الجديد، ودعي إلى ضرورة نقد ومراجعة المفاهيم الفلسفية الموروثة، فلا توجد حقيقة مطلقة.

حياة غاستون باشلار ومؤلفاته:

"غاستون باشلار، فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1884 وتوفي في باريس عام1962، ثقف نفسه بنفسه حتى أصعب المجالات التي اهتم بها فيما بعد(الرياضيات، الكيمياء، الفيزياء) والتي ستصبح الموضوعات المفضلة في أبحاثه ودراسته، مثال ذلك أنه حصل على شهادة الرياضيات في سن مبكرة 1916، وبعد أن أنهى تعليمه الثانوي درس سنوات عديدة الفيزياء والكيمياء، وظل يواصل الدراسة الجامعية حتى حصل على درجة الليسانس في الفلسفة عام1960. ثم نال درجة الدكتوراه في الفلسفة في أطروحته الهامة وهي «الإنتشار الحراري في الأجسام الصلبة: دراسة في تطور إحدى مشكلات الفيزياء» ثم على أطروحته الأخرى:« بحث في المعرفة التقريبية» حيث بحث في هاتين الأطروحتين، مشكلة المعرفة العلمية، باعتباره فيلسوفا وعالما.

واشتهر باشلار بهذين البحثين وعلى أثرهما عين في الجامعة أستاذا للفلسفة في كلية الآداب في ديجون عام 1930.

"وظل باشلار يشغل هذا المنصب عشر سنوات، وبين عام (1940و1955) شغل كرسي فلسفة العلوم في السروبون، وظل يشغله حتى قبل وفاته بعام واحد، ونال الجائزة القومية الكبرى للآداب عام 1961 تقديرا لمجهوده في الإشراف على معهد تاريخ العلوم بفرنسا".[1]

[1] حسن السيد شعبان:برونشفيك وباشلار (بين العلم والفلسفة)، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير، لبنان، ط1، 1993، ص115.

وحياة باشلار ومؤلفاته العلمية والفلسفية نموذج حقيقي للعالم الذي جمع، واستوعب شتى دروب المعرفة في مجالات الرياضيات والعلوم والفلسفة.

وأشتهر باشلار بدقته العلمية، وتفنيده الأفكار الفلسفية والعلمية مما يكشف بوضوح من عقليته الناضجة، ومما كان له أثر كبير في انتشار مؤلفاته سواء منها الفلسفية أو العلمية في فرنسا خاصة وفي العالم الغربي عامة.

والواقع أن مؤلفات باشلار جاءت مواكبة لتطوراته العلمية، علاوة على أنه حدث تطور في الفلسفة جعلها تتطرق إلى الموضوعات العلمية أكثر من تطرقها للموضوعات الفلسفية.

والحقيقة أن باشلار أدخل مفاهيم جديدة للكيمياء و الفيزياء، كان من شأنها توسيع مجال فلسفة العلوم، فأخرج لنا كتابه البالغ الأهمية "التعددية المحكمة في الكيمياء الحديثة" عام 1933 وكتابه القيم«تكوين الفكر العلمي» عام 1938، وتبعه بدراسته الممتازة «الفكر العلمي الجديد» الذي أوضح فيه أن النظريات العلمية القديمة ما هي إلا أحوال جزئية من نظريات جديدة شاملة. وكتابه" القيمة الإستقرائية لنظرية النسبية"، درس باشلار نظرية النسبية باعتبارها منهجا نحو كشف تقدمي أمكن بفضله الانتقال من تعليم(واقعي) النزعة إلى تعليم(نسبي) النزعة وكتابه «العقلانية التطبيقية»و«المادية العقلانية» وليس هذا فقط إنتاج باشلار، فهناك أيضا كتابه القيم« الفعالية العقلانية لعام الفيزياء المعاصرة».[1]

[1] حسن السيد شعبان:برونشفيك وباشلار(بين العلم والفلسفة)، المرجع السابق، ص115،116.

تلك هي المؤلفات الفلسفية و العلمية لفيلسوفنا، على أن باشلار لم يكف بالإنتاج العلمي والفلسفي فحسب بل أخرج لنا عدة مؤلفات أدبية رائعة منها«حدس اللحظة»،«جماليات المكان»،«جماليات حلم اليقظة»« ديالكتيك الديمومة أو الزمن»«التحليل النفسي للنار»«المادة و الأحلام»«الأرض وأحلام الإرادة»«الهواء والأحلام»«الأرض وأحلام السكون»«أحلام الراحة.«

قال عنه الفيلسوف الشهير الفرنسي(جان فال): إن عقلانية باشلار ما فوق عقلانية، وهو يعرف كيف يعلم العلم والحلم معا.

ويقول عنه«التوسير» مفكر البنيوية المعروف: لا يريد باشلار لفلسفة العلوم أن تكون تدخل فلسفيا في العلوم وهو في هذا يعارض جميع الفلسفات التقليدية التي كانت سائدة والتي كانت تجعل الهدف من تأملها في العلم احتواء النتائج العلمية لصالح المذاهب الفلسفية واستقلال النتائج العلمية وبالتالي لصالح أهداف معينة تخرج عن إطار الممارسة العلمية.

وتقول عنه جارودي: وفي عصر كان فيه الاتجاه الأقوى في الفلسفة الفرنسية المعاصرة يطالب بإنكار العلم كان فضل غاستون باشلار أنه بقي متمكنا على نحو تلين له قناة بالمأثور العقلاني ومتتبعا عن قرب لتطور العلم.

و أخيرا يقول باشلار موضحا اتجاهه الفلسفي وعقلانيته العلمية[1]:

العلم بصفة عامة يعلم العقل، وعلى العقل أن يخضع للعلم، الأكثر تطورا للعلم الذي يتطور.

[1] حسن السيد شعبان : برونشفيك و باشلار ،المرجع السابق ، ص 117.

والحقيقة أننا ندرك مع باشلار أكثر مما ندرك مع غيره من فلاسفة العلم أن العقلانية البورجوازية تدخل في مرحلة أزمة، لذلك نقترح أن نرى باشلار واحد من الفلاسفة الذين يعبرون بالصورة الأكثر وضوحا والأكثر دلالة عن أزمة الفلسفة المثالية الفرنسية وعن جهودها لتقديم حل جديد على الصعيد الفلسفي[1].

والواقع أن باشلار هو مركز الثقل للفكر الفلسفي الذي تجمعت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرية وسيريالية وفلسفات إنسانية ونسبية. و باشلار يكشف عن عقلية منطقية فذة إذا استطاعت عقليته العلمية أن تستوعب العلوم والرياضيات وأن تهضم الفكر السابق بداية للتحولات و الإستحداثات العلمية الجديدة التي حدثت في مجال الفيزياء والرياضيات.

وباشلار فيلسوف موسوعي لا يقف كثيرا ليصنف أفكاره أو يبحث عن انتمائها لمذهب معين فعنده أن الفيلسوف أو العالم لا ينبغي أن يقيم أفكاره على ضوء ما يرشده إليه خضوعه إنما المهم أن يكون العالم في اشتغال فعلي بالعلم.[2]

[1] حسن السيد شعبان، برونشفيك وباشلار (بين الفلسفة والعلم)،المرجع السابق، ص117.

[2] المرجع نفسه،ص119.

المبحث الأول:

مفهوم العلم عند غاستون باشلار:

يقول باشلار:

"العلم لا يخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلام، لأن الجهل ليس له بنية العلم في إدراك أخطائه. والحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل، والإختبار هو تصحيح الوهم الأولى المشترك.فيؤكد باشلار تماما ما أكد بوبر على أهمية النقد، أو حسب تعبيره« هذا الشك المسبق، المنقوش على عتبة كل بحث علمي، وهو سمة أساسية لا موقوتة في بنية التفكير العلمي، من هنا ينتهي باشلار إلى الإنفصالات في حركية العلم اللاتراكمية، إلى أن العقل العلمي يتنكر دائما لما ينجزه من حيث دأبه على نقده وتصويبه، من هنا كان منطق العلم منطقا تكذيبيا ومنطق تصحيح ذاتي ...، ودائما يفتح أمامها آفاق أوسع، هكذا كان منطق «الثورة» هو الأقدر على تجسيد التقدم العلمي.

يؤكد باشلار على عمومية الثورة فيقول :«تتضمن أزمات النمو الفكري إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة»[1] وأيضا على عمقها فيقول:« إن الإنسان يصبح بواسطة الثورات الروحية التي يستلزمها الإبداع العلمي مغايرا. فهي تؤثر تأثيرا عميقا في بنية العقل المتجدد دوما وحتى الثورات المتصلة لمفهوم واحد فيما يرى باشلار تواكب في الزمان ثورات عامة ذات

[1] يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول–الحصاد– الأفاق المستقبلية عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص390.

تأثير عميق في تاريخ الفكر العلمي_ وكل شيء يمضي جنبا إلى جنب ،المفاهيم وإنشاء المفاهيم، فليس الأمر مجرد كلمات يتبدل معناها بينما يظل الترابط ثابت، كما أنه ليس أمر ترابط متحرك حر قد يفوز دائما بالكلمات ذاتها التي تترتب عليه أن ينظمها، إن العلاقات النظرية بين المفاهيم تبدل تعريفها، كما يبدل تغير المفاهيم على قلتها المتبادلة.

و يمكننا أن نعبر عن هذا تعبيرا منطقيا فنقول إن الفكر لا بد حتما أن تتبدل صورته إذا ما تبدل مضمونه. فينفي باشلار أي سكونية تراكمية عن نمو المعرفة العلمية. والمعرفة التي تبدو ثابتة تجعلنا تؤمن بإستمرارية الأشكال العقلية وثباتها و إستحالة قيام أي طريقة جديدة للفكر.

هكذا يرى باشلار أن الفكر العلمي هو الإبداع الحقيقي وإنشاء الموضوعية ، وأن مستنداته الحقيقية هي التصحيحات و توسيعات الشمولية وعلى هذا النحو يكتب التاريخ الحركي للفكر. فالمفهوم يحظى بمعنى أكبر، في تلك اللحظة بالذات التي يغير فيها معناه، وإذ ذاك تصبح حدثا من أحداث إنشاء المفاهيم انفصالا جديدا في تاريخ العلم وحركية تقدمية التي أسرف باشلار على إبراز ما فيها من إنفصالات و قطائع، تبلغ الذروة في مفهوم القطيعة المعرفية[1].

و القطيعة المعرفية تعني أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي، فهي شق طريق جديد لم يتراء للقدامى ولم يرد لهم بحال بحكم حدودهم المعرفية الأسبق وبالتالي

[1] يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين، المرجع السابق، ص391.

الأضيق والأكثر قصورا، وليس هذا بمعنى نفي الماضي وإنكاره والتنكر له، فذلك غير وارد في التقدم العلمي الذي يمتاز عن أي تقدم آخر في حضارة البشر بأنه ليس أفقيا بل رأسيا، يرتفع طابقا فوق طابقا فلا يرى نيوتن أبعد من سابقيه إلى أنه يقف على أكتافهم... القطيعة تعنى أن التقدم مجرد تواصل ميكانيكي أو استمرار لأساليب الإضاءة الماضية التي تقوم على الاشتعال و الاحتراق، بل قطيعة لكل هذه الأساليب لحد الشروع في مرحلة تعتمد الإضاءة فيها على الحيلولة دون أي اشتغال أو احتراق... فهي خلق وإبداع جديد تماما والجودة العلمية هي بؤرة التقدم و الانفصال عن ماضي العلم والإضافة الحقيقية لحاضره.

رأى باشلار أن الجدلية تجعل القطيعة المعرفية مركبا من الانفصال ولاتصال، إلا أنه نجح كثيرا ورفض فكرة الاتصال تماما، وركز على الانفصال في حركية العلم وتقدمه وكان تركيز يخل بجدلية باشلار التي تجمع بين الطرفين، مادام يجعل القطيعة إنفصالات متوالية في تقدم التقدم العلم. والواقع أن عنصر الاتصال واستمرارية المعرفة العلمية له أهمية ولابد أن يلعب دورا ما، وليس من السهل الإحاطة به تماما على طريقة باشلار[1].

أبدت فكرة القطيعة المعرفية فعالية جمة في تجسيدها للتقدم كثورة تنفصل عن الماضي وتبدأ طريقا جديدا، وشهدت استغلالات وتطبيقات كثيرة في مجالات شتى عبر القرن العشرين، استخدم ميشيل فوكوه للفصل بين الحقب المعرفية.

[1] يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين،المرجع السابق، ص392.

و استخدمها الماركسي الفرنسي المجدد والبنيوي الثائر لوي ألتوسير بصورة موسعة في قراءته البنيوية الإشتراكية العلمية، أو محاولة صياغة تخطيها لهيكل الماركسية الثابت ووضعها بين الإيديولوجية والعلم، لتتخلص من الأولى وتبقى علما على طريقة القطيعة المعرفية، فتنامت القطيعة مع ألتوسير لتقوم بدور جوهري للخلاص من تشويهات الإيديولوجيا للعلم التي نوقشت في أواخر الفصل السابق وكانت محاولة ألتوسير في هذا دؤوبة حتى أنه ذهب إلى ما وراء الماركسية وأيضا ما قبل وضعية كونت، وراح يوضح كيف أن مونيسكيو وروسو قد أعاقهما أنهما ظل ضحية لأيديولوجية الطبقة والعصر ،ولولاها لتمكنا من إحراز مشروع العلم السياسي بنجاح أكبر[1].

رأى ألتوسير أن المعرفة تبدأ من الإيديولوجيا، ثم يتعين التخلص منها وإحلال العلم محلها عن طريق القطيعة المعرفية، فكانت القطيعة معه لإفساح الطريق أمام الإشتراكية العلمية، وكان هذا الاستخدام إيذانا بنمو مفهوم القطيعة أو تمثيلا لخروجه من أعطاف فلسفة العلم ومن قلب صيرورة التقدم العلمي، ليعم المفهوم ويسود بعد ذلك، ويصبح بمنزلة«موضة شائعة» في القرن العشرين في مجالات الفكر والفن وما إليه. وعبر عنها الأدب تعبيرا رديئا بات قولا مأثور هو« أنظر ورائك في غضب» وهذا الإسفاف ما كان ينادي مفهوم القطيعة وهي في موطنها الأصيل فلسفة التقدم العلمي، حيث أنجبها غاستون باشلار.

[1] يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين،المرجع السابق، ص393.

و بالعودة إلى فلسفة العلم نجد باشلار قد أبلى بلاء حسنا في فلسفته للتقدم العلمي التي استطاعت بلورة وتلقيح مفهوم «الثورة» يبدأ أن باشلار بيد أن باشلار لا يعبأ إطلاقا بالمنطق ويطلق رؤاه النافذة المحيطة بأعماق ظاهرة العلم كتفاخر منهم، بينما القرن العشرون وهو العصر الذهبي للمنطق، وفلسفة العلم فيه هي منطق العلم. من هنا كان كارل بوبر هو الأقدر على غرس مفهوم الثورة، لأن بوبر منطقي من الطراز الأول، وعالج ثورية التقدم العلمي في إطار معالجة دقيق لمنطق العلم، فأمكن للثورة أن تنمو وتترعرع في فلسفة العلم بعد بوبر.[1]

التقدم العلمي ثوري لأن كل نظامية علمية في عرف بوبر ثورة قامت على أكتاف تكذيب سابقتها وإتمام دورتها، لتبدأ دورة جديدة قابلة هي الأخرى للتكذيب، لتشهد الثورة التالية. فيسير التقدم العلمي في سلسلة متصلة من الثورات إنه معيار القابلية للتكذيب ذو الصياغات المنطقية الدقيقة التي تستقطب كل أبعاد فلسفة العلم البوبرية، فهو بمنزلة حجر الزاوية ومحور الارتكاز فيها، يجسد الطبيعة التقدمية الثورية للعلم، مادامت الخاصة المنطقية المميزة إياه هي القابلية للتكذيب لتعيين الخطأ وبالتالي تصويبه وتجاوز الوضع إلى ما هو أفضل وأصوب، أي التقدم خطوة إلى الأمام، أو بالأحرى ثورة دورة إلى أعلى.

بهذا الوضع القلق التواق والحركية الدؤوبة نتعلم جيدا أن فلسفة العلم يستحيل أن تقتصر على محض التحليلات المنطقية، فهي فلسفة الفعالية الحية والهم المعرفي للإنسان،

[1] يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين، المرجع السابق،ص393.

الميتافيزيقيا أفقها الرحيب الذي يلهم بالفروض الخصيبة، إنها تمهد للعلم على اعتبار أن الجهود المعرفية حلقات في سلسلة تطورية تمثل خط نماء المعرفية الإنسانية، العلم بهذه الصورة التطورية أكثر حيوية وإنسانية من أي منشط آخر قضاياه قابلة دوما للتكذيب والتعديل والتطوير، يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دورا أساسيا في رسم قصة العلم المثيرة التي علمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم وأنه ثورة مستمرة[1].

هكذا أغلق بوبر أبواب النظرة السكونية الوضعية للعلم كمنجز راهن ، فانتقل بفلسفة العلم من منطق التبرير إلى منطق التقدم الثوري .... منطق الكشف النابض الدافق، وجعل تغييرا في عنوان أول وأهم كتبه ينص على هذا، وأكد أن شغله الشاغل وهمه الأول تقدم المعرفة العلمية ونموها، لينظم إلى العلم كفاعلية ونماء وصيرورة، العلم في حيويته وديناميكية ، في حركيته وتقدمه مما سيفتح الباب الوعي بصيرورته عبر التاريخ. فكان بوبر الرائد لتلك المرحلة الجديدة من فلسفة العلم، مرحلة ما بعد سلطات الوضعية المنطقية، التي سوف تتسع لتتسلح بالوعي لتاريخ العلم[2].

فقد كان بوبر شديد العناية بإمكانات التقدم، باستشراف مستقبل العلم ودفعه قدما، فظل اهتمامه محصورا في أطر منهج العلم كما هو جار وكما ينبغي أن يكون بمعايير العلم أو

[1] يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين المرجع السابق، ص394.

[2] المرجع نفسه، ص394.

خصائصه المنطقية الراهنة والتي تهيئ لمستقبل واعد أكثر، مما يعني أنه ظل معنيا بالإشكالية المنهجية، حتى إن أصبحت منطقا للكشف والتقدم وليس منطقا للتبرير[1].

الحقيقة العلمية عند غاستون باشلار:

يرى غاستون باشلار**(1884-1962)** أن الحقيقة في المجال العلمي، تعترضها مجموعة من العوائق الإبستيمولوجية**(المعرفية)** كالظن وبادئ الرأي لأن هذا الأخير غير نقدي ووثوقي ثم لا يفكر لذا ينبغي التحرر من هذه الأخطاء والعوائق لبناء حقيقة علمية يقينية صادقة، ومن ثم فالحقيقة العلمية هي بمثابة خطأ ثم تصحيحه علميا. وكل الحقائق العلمية في وجودنا الكوني والمعرفي هي عبارة عن أخطاء بالمفهوم الإيجابي للخطأ لا بالمفهوم السلبي.

فكل عالم يأتي ليصحح أخطاء سابقيه من الوجهة العلمية نظرية وتطبيقا، والتاريخ العلمي في الحقيقة هو تصحيح الأخطاء. كما أن العلم يتطور ويتقدم بتصحيح النظريات والتجارب العلمية السابقة كما يقول أيضا كارل بوبر ومن ثم فالحقيقة عند باشلار هي القائمة عن الخطأ العلمي المصحح، حيث يتم التوصل إلى الحقيقة العلمية عبر العودة إلى الأخطاء الماضية، أي عبر عملية ندم ومراجعة فكريين. وفي الواقع فالمعرفة العلمية هي معرفة تتم

[1] يمنى طريف الخولي،فلسفة العلم في القرن العشرين،المرجع السابق، ص395.

دوما ضد معرفة سابقة وذلك بتقويض المعارف غير المصاغة صياغة جيدة، ويتخطى ما شكل في نفس المفكرة، عائقا أمام عملية التعقل المعرفي[1].

إن العلم من حيث حاجته إلى الاكتمال كما هي مبدئه نفسه يتعارض تعارض مطلقا مع الرأي. وإذا حصل أن أعطى العلم الشرعية للرأي، فذلك لأسباب أخرى غير الأسباب التي يقوم عليها الرأي لدرجة تسمح بالقول بأن الرأي من الناحية المبدئية هو دوما خاطئ.

الرأي يفكر تفكيرا ناقصا، بل لا يفكر إنه يعبر عن حاجات معرفية، أن الرأي وهو يتناول الموضوعات من زاوية نفسها وفائدتها، يحرم على نفسه معرفتها، لذا لا يمكن أن نؤسس أي شيء على الرأي بل يجب أولا أن نقضي عليه. أنه العائق الأول الذي يتعين تجاوزه في مجال المعرفة العلمية.

وهكذا يشتغل على الحقيقة والخطأ ضمن حقل المعرفة العلمية أو ما يسمى بالإستيمولوجيا. ومن ثم يثبت باشلار أن الحقيقة العلمية مبنية على تاريخ الأخطاء وأن هذه الأخطاء تتقدم عن طريق صراع النظريات، وتصحيح بعضها البعض لذا قيل:" العلم هو تاريخ الأخطاء[2]."

فما الحقيقة عند باشلار سوى: خطأ متجاوز أو مصحح أو هي الحال الدياليكتيكي، فإن ما يميز الفكر العلمي هو وجود هذا الأفق من الأخطاء المصححة، وهذا ما أكد عليه كذلك في كتابه«العقل العلمي الجديد » بقوله:" الحقيقة العلمية هي تصحيح الوهم الأولى المشترك"

[1] جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، شبكة الألوكة، ط1، المغرب، 2015، ص29.

[2] المرجع نفسه ،ص30.

ولقد عبر عن نفس المعنى في «تكوين العقل العلمي» بقوله :"المعرفة الموضوعية الأولى هي الخطأ الأول[1]."

ويفهم من ذلك أن الحقيقة عند باشلار هي شكل من أشكال المعرفة التي لا تستطيع أن نسير على دربها إلا في إطار النظر لعلاقتها باللاحقيقة. وما دامت الحقيقة هي خطأ مصحح فإن اللاحقيقة بوصفها الخطأ تكون في طريق واحد معها، فهي الشرط الأخر للحقيقة على أساس أن« نفسانيا، لا يوجد حقيقة بدون خطأ مصحح» إن سيكولوجية الموقف الموضوعي هي تاريخ أخطائنا الشخصية. هذه اللاحقيقية أو الخطأ الذي يؤكد باشلار على دوره الإيجابي في المعرفة العلمية، على نحو ما عبر عن ذلك في كتابه« العقلانية التطبيقية» بقوله:" إن الخطأ يأتي ليلعب دور المفيد في تقدم المعرفة."

فالحقيقة ليست ثابتة أو مطلقة، والعلم بدوره ليس ثابتا، وإنما يتضمن البحث المستمر واللايقين والتقدم، بوضعه جزءا من العمل الديالكتيكي، يبحث عن الحقيقة ويحاول البلوغ إليها عن طريق إقصاء الأوهام وتصحيح الأخطاء .فباشلار ينظر للحقيقة بوصفها وجودا ينكشف تدريجيا على لحظات الذاتية المتعالية النشطة. فما البحث عن الحقيقة سوى:« نشاطا إنساني ، علمي، ديالكتيكي، ورحلة مستمرة للتكشف[2].«

[1] غادة الإمام، غاستون باشلار وجماليات الصورة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص52.

[2] المرجع نفسه،ص 52.

وبناء على ذلك، يرى جوزيف كياري أن باشلار يوجهنا نحو تأكيده على أن المشكلة الخطأ لها الأولوية والأسبقية على مشكلة الحقيقة ، أو بالأحرى يمكننا القول بأننا لم نجد إمكانية لحل مشكلة الحقيقة إلا من خلال تجاوز وتصحيح الأخطاء. بالتالي، فمع العقل العلمي اللاحقيقة (أو الخطأ) تصاحب الحقيقة (أو الخطأ المصحح) في رحلة الاكتشاف العلمي[1].

فكل حقيقة لابد أن تكسب بنوع من النضال، لذلك فالتقدم في العلم يتم من خلال الصراع بين الجديد و القديم،لهذا يطالبنا باشلار في كتابه {فلسفة اللا} بأن نقول لا القديم، فالمعرفة لا تسير في طريق مسير ممهد معبد مباشر إلى الحقيقة، بل أن طريقها ملتو متعرج تمتزج فيه الحقيقة بالبطلان، ويصارع فيه الصواب بالخطأ صراعا مريرا عميقا يخلص نفسه منه[2].

وبناءا على ما سبق، فالعلم لم يصل إلى الحقيقة إلا من خلال تجاوز تصحيح الخطأ (اللاحقيقة) يكون الخطأ أولا ثم يأتي التصحيح ثانيا تأتي الحقيقة العلمية .

وبالتالي العلاقة بين الحقيقة و اللاحقيقة ليست علاقة تناقض بل هي علاقة جدلية يكملان بعضهما البعض. فكل منهما يحتاج إلى الآخر.

وهكذا لن تكون الحقيقة، حقيقة علمية إلا إذا تجادل فيها الإيجاب و السلب، أي تكاملت فيها الحقيقة و اللا حقيقة. فقبل الإبداع والاكتشاف لابد من التدمير قبل أن يبدع ، فهذه المرحلة التي يمر فيها الانتقال من التدمير إلى الإبداع يطبعها الطابع الثوري لتقدم العلمي

[1] غادة الإمام، غاستون باشلار وجماليات الصورة، المرجع السابق،ص53.

[2] المرجع نفسه ، ص107.

المبحث الثاني: الأسس المعرفية للإبستيمولوجيا الباشلارية .

أ. القطيعة الإبستيمولوجية الباشلارية:

قبل عرضنا لمعنى القطيعة الإبستيمولوجية لابد لنا من توضيح مصطلح **الإبستيمولوجيا** في حد ذاته، والذي يشكل صعوبة في التوضيح، لأنه يختلف من مدلول لأخر فحاولت ضبط تعريف يكون جامعا مانعا للإبستيمولوجيا وعليه: **ماالإبستيمولوجيا؟**

الإبستيمولوجيا:

"الإبستيمولوجيا لفظ مركب من لفظين: أحدهما ابيستما**épistémè**وهو العلم والآخر لوغوس**logos**وهو النظرية أو الدراسة. بمعنى الإبستيمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة إنتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، أو قيمتها الموضوعية.

فالإبستيمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، ومن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية. لأن الدراسة الأولى قسم من المنطق التطبيقي، والثانية قسم من الفلسفة الوضعية، أو فلسفة التطور.

و مع ذلك فإن ، مصطلح الابستيمولوجيا في الانكليزية مرادف لاصطلاح نظرية المعرفة ، أما في الفرنسية فهو يختلف عنه لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلى على فلسفة العلوم و تاريخها الفلسفي"[1]

[1]جميل صليبا،معجم الفلسفي ،الجزء الأول،المرجع السابق،ص،33.

ونحن نفرق بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة وإن كانت الأولى مدخلا ضروريا للثانية ،

التعريف الفلسفي الذي أشرف على وضعه"لالاند" يقول التعريف ما يلي:

« تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة. فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودولوجيا وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست أيضا تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية**(على الطريقة الوضعية)** أنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ و الفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي **(المنطق لا النفسي)** وقيمتها الموضوعية، وينبغي أن تتميز الإبستيمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لاغني منه، من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية في تنوع العلوم والموضوعات لا في وحدة الفكر".[1]

"فالقطيعة الإبستيمولوجية عند باشلار تعني أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي،فهو شق طريق جديد لم يتراء للقدامى ولم يرد لهم بحال بحكم حدودهم المعرفية الأسبق، وبالتالي الأضيق والأكثر قصورا.وليس هذا المعنى نفي الماضي وإنكاره والتنكر له، فذلك غير وارد في التقدم العلمي. وبالتالي، وفقا لمفهوم القطيعة، إن التقدم هو شق طريق جديد كل الجدة، فهي خلق وإبداع جديد تماما والجدة العلمية هي بؤرة التقدم والانفصال عن ماضي العلم والإضافة الحقيقية الحاضرة.

[1] محمد وقيدي، ماهي الإبستيمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص، ص7،8.

على أن رأى باشلار أن الجدلية تجعل القطيعة المعرفية مركبا من الانفصال والاتصال إلا أنه نجح كثيرا ورفض فكرة الاتصال تماما، وركز على الانفصال في حركية العلم وتقدمه.وكان تركيز يخل بجدلية باشلار التي تجمع بين الطرفين: الاتصال والانفصال مادام يجعل القطيعة إنفصالات متوالية في تقدم العلم.

ويفهم من ذالك أن باشلار يرفض فكرة الاتصال في المعرفة العلمية سواء في صورتها أو في مضمونها، فالبنية الإبستيمولوجية لفرضية علمية مختلفة تماما عن بنية الفرضية الجديدة بها في تاريخ العلم"[1]، كما يصرح باشلار في كتابه«**العقلانية التطبيقية**» قائلا:" إنما تكون ا الجدليات ناشطة حقا[2]."

ويستند مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية على ما يسمى باشلار– التاريخ التراجعي وهو المفهوم الذي على أساسه يقيم ويعيد النظر في المعارف القديمة، فضلا على أنه يتيح له دراسة تاريخ العلم في نهايته وليس من بدايته، أي من الحالة الراهنة للعلم، ثم يبدأ مراجعاته وتصحيحاته لكل تاريخ العلم السابق انطلاقا من الحاضر أو الواقع الراهن للعلم.

ويمتد مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية ليشمل أيضا قطيعة بين(**المعرفة العلمية)** و(**المعرفة المألوفة أو المشتركة)** : فالتقدم العلمي يظهر دائما قطيعة، أو بالأحرى قطيعة دائمة بين المعرفة العامة أو المشتركة والمعرفة العلمية.وبالتالي يرفض باشلار فكرة الاتصال بين

[1] غادة الإمام، غاستون باشلار و جماليات الصورة،المرجع السابق، ص109.

[2] غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية،المصدر السابق، ص41.

(المعرفة العامة أو المشتركة والمعرفة العلمية)، فالمعرفة العلمية ينبغي أن تتنحى من المعرفة العامة ، التي هي مصدر للوهم الأول المشترك.[1] ولهذا فإن باشلار منذ كتابه العقل العلمي الجديد يدعونا إلى ضرورة هذا الفصل بينهما.... على نحو ما عبر عن ذلك بقوله:" لم يوقف شيء عجلات تقدم المعرفة العلمية سوى عقيدة العام الباطلة التي سادت منذ أرسطو حتى باكون والتي لا تزال بنظر كثيرا من الأرواح عقيدة أساسية في المعرفة[2]."

القطيعة المعرفية هي عبارة عن قفزات نوعية تحدث في تاريخ العلوم، وتحدث القطيعة الإبستيمولوجية عند نشأة علم جديد أو نظرية علمية جديدة قاطعا للصلة مع ما سبقه من علوم ومعارف، إن القطيعة إعلان عن ميلاد علم جديد غير مرتبطة بما قبل "تاريخه" ولا تعتبر القطيعة الباشلارية عن تغيير مفاجئ إنما المقصود المسار المعقد الذي يتكون في أثنائه نظام لم يعرف من قبل.

إن النظريات العلمية المستجدة في كل عصر لا يمكن النظر إليها على أنها استمرار للنظريات السابقة فلا يمكن إرجاع لفيزياء أينشتاين إلى فيزياء نيوتن ولا فيزياء نيوتن إلى غاليلي(1564-1642) ومن أن كل نظرية علمية مبنية على أسس مخالفة لنظريات السابقة عنها فمفهوم القطيعة بلغة باشلارية متجادل مع مفهوم العائق فإذا كانت العوائق سببا في تباطؤ واحتلال المعرفة وجهودها فإن القطيعة هي الفعل الإبستيمولوجي الذي تم به تجاوز

[1] غادة الإمام، جماليات الصورة، المرجع السابق، ص110.

[2] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، د.خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982/1981، ص47.

هذه العوائق وتنشط الفكر العلمي بعد جهوده، ولذلك فإن باشلار في كتابه جدلية الزمن "يحث على النظر إلى تاريخ الاكتشافات والإبداعات العلمية وفق منهج إيقاعي على وزن"عائق–قطيعة،" خمول_ نشاط"، فتاريخ العلوم ليس ترابط زمانيا، على منوال الديمومة البرغسونية[1]يقول باشلار:«إننا نحن نفحص شتى تصاميم تسلسل الحياة النفسية ورقة ورقة،. نلاحظ الإنقطاعات في النتاج النفساني فإذا كان ثمة تواصل فهو غير موجود أبدا في التعميم الذي يجري فيه فحص خاص، مثال ذلك أن"التواصل" في فعالية الدوافع الذهنية لا يمكن في التعميم الذهني إننا نفترضها في تصميم الأهواء والغرائز والمصالح[2].«

تاريخ العلوم هو تاريخ للقطائع الإبستيمولوجية، قطائع منهجية على مستوى التصورات وعلى مستوى المناهج، وهي قطائع تابعة من داخل العلم وتاريخ العلوم من ناحية تاريخية إنتاج التصورات العلمية، فكل علم له صيرورته الخاصة، يمر العلم بمراحل يعرف فيها تارة تباطؤات نتيجة العوائق وأحيانا أخرى نوعا من التسارع يسبب حدوث قطيعة بين مرحلة وأخرى، لذلك ثار باشلار على مؤرخي العلوم الذين قدموا العلم كراوية سلسلة مليئة بالمغامرات... فالمعرفة العلمية عند هؤلاء مجرد امتداد للمرحلة العلمية، وحول مفهوم القطع الإبستيمولوجي يذكر د.حسن كركي مجموعة من الآراء نذكر منها ما يأتي يقول في معرفة حديثة حول القطع:

---

[1]رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،مدارات ثقافية، مجلة ثقافية إلكترونية تعني بشؤون الفكر والفنون، ص211.

[2]غاستون باشلار، جدلية الزمن، تر.خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1992، ص08.

[1]"إن مفهوم القطع الإبستيمولوجي رد مباشر على نظرية الاستمرارية في تاريخ المعرفة التي يشير بها ميرسون وعلى الوضعية الكومتية كذلك تاريخ العلوم في نظر باشلار ليس مجرد انتقال ميكانيكي من المشاكل الأبسط إلى الأعقد إنه ليس استمرار فقد عرف تاريخ العلوم فترات نكوص أو تعطل أو توقف كما عرف فترات انتقال وقفزات وثمة دياليكتيك بين المتظاهرين لاستمرار ، في المقابل يشدد ميرسون على أن هناك استمرار في التفكير العلمي واستمرار بين العقل العلمي الجديد والعقل السابق، وهذا ما يرفضه بلاشلار تماما فالقفزات التي تحدث في تاريخ العلم تنقل إليه نظريات جديدة تقطع تماما سواء مع المعرفة العامة أو مع العقل العلمي السابق.

إن الاعتقاد بالاستمرارية ناشئ عن الرغبة في العودة إلى أصول كل نظرية وإلى بداية كل عمل فيرد العلم الحاضر إلى المعرفة وهذا خطأ، ويعطي باشلار مثال على ذلك المصباح الكهربائي مزدوج الطبيعة أنه الموضوع المجرب المحسوس لذا لا يمكن فهمه انطلاقا من المصباح العادي كذلك ينادى دعاة الاستمرارية أن يبرهنوا على أن كل اكتشاف علمي جديد جاء نتيجة تهيئ سابق هذه الطبيعة في التفكير في نظر باشلار منقولة من تاريخ الفلسفة إلى ميدان تاريخ العلوم ، والآن كيف يحدث القطع الإبستيمولوجية فمن العقل العلمي بنفسه

[1]رافد قلسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،المرجع السابق، ص211.

وهل النظريات العلمية الجديدة بمثابة قفزات لا مثيل لها سابقا لذا لا يمكن فهمها على أساس أنها استمرار أو تطور العلم السابق[1]."

فمثلا الهندسات اللإقليدية في الرياضيات لميكانيكا النسبية والكوانتا في الفيزياء هل يمكن اعتبارها امتداد للهندسة الاقليدية و الميكانيكا النيوتونية؟

على العكس هي نتيجة لقطع إبستيمولوجي أي نتيجة لقيام نظام معرفي شامل يقطع مع نظام معرفي سابق أقل شمولا، فالهندسات اللإقليدية تعلن عن قيام علم هندسة أكثر شمولا ،هندسة لا يمكن فهمها انطلاقا من الهندسة الإقليدية لأنها ليست تطويرها ولا استمرارا لهذه الأخيرة بل على العكس، الهندسة اللإقليدية تقوم على مسلمات جديدة مختلفة تماما ، على أن هذا القطع ليس تناقض بل احتواء كذلك الأمر بالنسبة إلى الفيزياء النسبية التي قطعت مع الفيزياء النيوتونية وهي ليست بأي شكل من الأشكال استمرار لها.

إن القطيعة الإبستبمولوجية ما هي إلا مراجعة للمفاهيم العلمية في الفكر العلمي السابق ولكن هذه المراجعة لا تعني انفصالا، بل تعني انتقالا جدلي إلى مفاهيم أشمل، فالمفاهيم القديمة ضمن القطيعة لا يتم تركها بصفة مطلقة، ولكن تتم مراجعتها بالكيفية التي تبين حدود صدقها، كذلك لا تتم بصورة تجريدية بل هناك دائما تعيين الفوارق التجريبية التي تسمح لنا بأن نعيد النظر في أي مفهوم كمفهوم"**القطيعة الإبستبمولوجية**".

[1]رافد قلسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،المرجع السابق، ص212.

الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم:

تبدو لنا العلاقة بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم، أكثر علاقات هذا الميدان بالعلوم الأخرى وضوحا وأكثرها تعقيدا في الوقت ذاته، وهذا السبب بسيطا هو أن تاريخ العلوم هو أقرب العلوم الإنسانية إلى الإبستيمولوجيا من حيث الموضوع والأهداف معا.

فتاريخ العلوم والإبستيمولوجيا يدرسان معا المعرفة العلمية، لا يفصل بينهما كميدانين متميزين غير وجهة النظر التي ينظر كل منهما بل إلى هذا الموضوع الواحد ذاته. ومن جهة أخرى فإن علاقة الإبستيمولوجيا بتاريخ العلوم تبدو أكثر تعقيدا لأنه يصعب أثناء الممارسة الفصل بصورة كاملة بين العلمين. فمؤرخ العلوم الذي يقوم بمهمته بكل الأمانة اللازمة للمؤرخ، ولكل الحفاظ الدقيق على تميز موضوع علمه يجد نفسه في كثير من الأحيان يمارس في الوقت ذاته إلى جانب تخصصه مهمة الإبستبمولوجي، فتاريخ العلوم يمارس دائما مصحوبا بتصور إبستيمولوجي معين، سواء كان هذا التصور موضوعي أو كان بدون وعي سواء كان صريحا أو كان ضمنيا ومن جهة أخرى نتساءل[1]:

هل يمكن للإبستيمولوجي أن ينجز مهامه على خير وجه دون أن يكون على صلة بتاريخ العلوم ودون أن يمارس بصفة صريحة أو ضمنية مهمة المؤرخ للعلوم؟

لا نعتقد ذلك لأنه لا وجود في نظرنا لمعرفة علمية منفصلة عن تاريخها يمكن أن تكون موضوعا متميزا وخاصة بالإبستيمولوجيا. وحيث يكون من اللازم لاستخلاص القيم

[1] محمد وقيدي، ماهي الإبستيمولوجيا، المرجع السابق، ص209.

الإبستيمولوجيا للمعرفة العلمية وإبرازها، أن تعتبر تاريخ هذه المعرفة، فإنه يصبح من الضروري للإبستيمولوجي أن يعتمد على تاريخ العلوم.

يعبر باشلار عن الفرق بين تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا، فإن مهمة مؤرخ العلوم تجعله ينظر إلى الأفكار من حيث هي وقائع، بينما ينظر الإبستبمولوجي إلى الوقائع من حيث هي أفكار[1].

"قام غاستون باشلار خلال النصف الثاني من مدة احترافه إثراء أعماله الإبستيمولوجية بأبحاث في التخيل الشعري استمع إليها جمهور عريض، فإنه ينبغي أن لا ننسى أنه مهد لهذه الأبحاث بكتاب حول تكوين الروح العلمية، مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، حيث أكد بالإستناد على أسس تاريخية على تحليل ذات طابع نفساني وأنه على وجه الضبط في هذا الكتاب وبهذه المقاربة استخلص أحد المفاهيم الجوهرية في نهاية العلم هو مفهوم "**العائق الإبستيمولوجي**".[2]

ب. مفهوم العائق الإبستبمولوجي:

"في معجم الفلسفة:«عاقه عن الشيء منعه وشغله عنه، وعوائق الدهر شواغله وأحداثه. والعائق ما يعوق الفكر والإرادة من شواغل داخلية أو خارجية.، وعوائق النمو هي الأسباب التي تمنع الكائن الحي من بلوغ الكمال الخاص بنوعه.

[1]– محمد وقيدي، ماهي الإبستيمولوجيا، المرجع السابق، ص210.

[2]روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبستيمولوجيا) ، المرجع السابق ص32،33.

من هذا العوائق ما هو طبيعي... ما هو اجتماعي... وما هو سياسي...وما هو نفسي"[1].

من خلال كتابات باشلار يمكن أن نعرف العائق بأنه عنصرا أو جملة عناصر تمنع الفكر العلمي من التطور أو تؤخره عن النشاط، وتعتبر فترات الركود والنكوص التي يعيشها العلم على وجود عوائق إبستيمولوجية مرتبطة بالشروط النفسية للمعرفة في حد ذاتها« عندما نبحث عن الشروط النفسانية لتقدم العلم، سرعان ما نتوصل إلى هذا الإقناع بأنه ينبغي طرح مسألة المعرفة العلمية بعبارات العقبات وليس باعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري: ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات و الإضطرابات نوع من الضرورة الوظيفية»

" إن الإنطلاق من الصفر لتأسيس العقل و تطويره لا يمكنها أن تصدر إلا عن ثقافات ذات تركيب بسيط حيث أن واقعة معروفة تكون ثروة على الفور...[2]»

وهنا يرفض باشلار فكرة الانطلاق من الصفر أو حصول معرفة فورية للواقع منذ أول وهلة.

إن باشلار يفهم العوائق الإبستيمولوجية بجدليته العقلانية فالعائق لا يقوم بوظيفة سلبية فمقابل قد يؤدي وظيفة ايجابية لتقدم المعرفة العلمية.

وفي كتابه«تكوين العقل العلمي» تحدث باشلار أن أبرز العوائق التي حالت الفكر العلمي عن التطور ومنها:

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص39.

[2] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، المصدر السابق، ص13.

1. عائق التجربة الأولى:

"المعرفية العامية تعتمد على التجربة الحسية وبالتالي فإن الواقع المباشر لا يقود إلى معرفة علمية والموضوع المباشر الذي تقدمه الحواس يلغي دور العقل في التفكير والنقد ويفرض عليه التصديق الكلي بكل ما تقدمه من الحواس، ولذلك تشكل التجربة الأولى العائق الأكبر أمام تطور المعرفة العلمية"[1].

«إن التجربة الأولى لا تقدم الصورة الصحيحة للظواهر ولا حتى وصف الظواهر المنتظمة بدقة[2].»

والتجربة الحسية عائق إبستيمولوجي من الصعب إخضاعه للتحليل النفساني والوثائق المجمعة للمرحلة التعليمية تطغى عليها الآراء الذاتية وتكاد تخلو من العلم.

2. عائق المعرفة العامة:

التعميم عقيدة سيطرت على الفكر البشري لمدة طويلة من الزمن إبان أرسطو(384 ق م-322ق م) إلى أيام روجر بيكون(1214_ 1294) ويرجع باشلار السبب ذلك إلى محاولة الفلاسفة التقليدين تكييف نتائج العلم لما يناسب مذهبهم الفلسفي[3] يقول باشلار :« للفلسفة علم خاص بها وحدها هو علم العمومية.«

[1] رافد قاسم هاشم، إبستيمولوجيا عند غاستون باشلار ، المرجع السابق،ص208.

[2] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي،المصدر السابق،ص26.

[3] رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق، ص208.

إن التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية يكشف لنا عن المتعة الفكرية السيئة المتولدة عن التعميم البسيط والسريع فمثلا يقدمون تعميم أرسطو القائل: « الأجسام الثقيلة تسقط والخفيفة تصعد أكثر توسعا، جميع الأجسام تسقط بدون استثناء[1].«

وأن مثل هذه التعميمات أن كانت فاعلة في المرحلة التعليمية فإنها اليوم لم تعد صالحة ،لأن مثل هذه التعليمات قائمة على أسس لقوله فقط وليست عقلانية فيكفي تحديد فعل سقط لفهم القانون الأرسطي و اسم"الحياة" لإدراك أن كل الكائنات الحية تموت وهكذا في المرحلة العلمية يصبح القانون الأرسطي أدق بفضول جهود نيوتن ومبرهن عليه عقلانيا[2] " في الفراغ تسقط الأجسام بنفس السرعة[3]."

إن التعميم النيوتني كذلك يعتبر عائقا على الرغم من وضوحه عن طريق تجربة صحيحة إلا أنه تعميم جمد الفكر وأعاق تقدمه، فمفهوم السرعة النيوتوني لم يترك المجال لمفهوم التسارع[4].

3. العائق اللفظي:

"الفكر القبعلمي لا يميز بين المفهوم واللفظ ولا يميز بين الكلمة التي تصلح للتفكير والكلمات التي تطرب، ففي نفس العصر من عصور المرحلة القبعملية وتحت نفس اللفظ

[1]غاستون باشلار تكوين العقل العلمي،المصدر السابق،ص47.

[2]رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،المرجع السابق، ص208.

[3]غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي،المصدر السابق،ص48.

[4]رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،المرجع السابق، ،ص209.

نجد مفاهيم شديدة التباين، ونفس اللفظ يصف الظاهرة ونفس اللفظ يشرحها، التعيين يكون نفسه لكن الشرح مختلف مثل لفظ الهاتف يثير تصورات مختلفة عند الزبون لكن بالنسبة للهاتفي و المهندس والرياضي فإن مفهوم الهاتف مرتبط بمعادلات الفروق للتيار الهاتفي.

في الفكر القبعملي تشكل كلمة واحدة قاعدة لتفسير الشامل وعليه تعتبر العادات اللفظية عوائق إبستيمولوجية على الفكر العلمي تجاوزها ويتخذ باشلار من لفظ(الإسفنجة) نشاط عن هذا العائق فهذه الكلمة اعتمد عليها في تفسر الكثير من الظواهر حيث اعتبر الهواء كالقطن أو كالإسفنج، بل إسفنجيا أكثر من أي جسم آخر على اعتبار أن كل الأجسام إسفنجية نتيجة لما يتميز به الإسفنج من خاصيتي التسرب والقابلية للتشكل، فلأثقال تضغط على الهواء وينفذ فيه الماء كما فسرت المادة والزجاج وغيرها بهذا التفكير الإسفنجي[1]"

فالعائق الإبستيمولوجي يعني أن هناك ألفاظ تتمدد أثناء استخدامها فتصبح تدل على أشياء خارج دلالتها الأصلية مما يجعل من استخدامها مشوشا ومبهما إلى حد كبير.

4. العائق الإحيائي البيولوجي:

"في الحديث عن العائق الإحيائي اكتفى باشلار بالحديث عن الظواهر الإحيائية التي كذبتها المعرفة العلمية، فالحياة سمته الفكر القبعملي والحياة تعبر عن أساس جواهر الأشياء تتشكل الطبيعة من 3عوالم: الحيوان، والنبات والجماد واحتلت مملكتي الحيوان والنبات مكانة أرفع من المادة الجامدة،فالمادة الحية في المعرفة الساذجة أبسط و أوضح من المادة الجامدة

[1] المرجع نفسه، ،ص209.

،وهذه النظرة ناقضها الفكر العلمي المعاصر ففي البيولوجيا يواجه الباحث عوائق إبستيمولوجية أكثر من التي يواجهها دارس المادة الجامدة.

النزعة الإحيائية سيطرت على العقول الجيدة الصنع ولم يسلم من هذا العائق حتى لإفوازيه وكلود برنارد وأوغست كونت".[1]

وعليه فالعائق الإحيائي(البيولوجي) ويعني به إدخال بعض العلوم في مجالات غير مجالاتها التي تعمل فيها خصوصا إدخال الأحياء البيولوجيا في علم الكيمياء والفيزياء.

5. العائق الجوهراني:

"الموضوع في الفكر القبعملي ثابت لا يتغير تعمل عليه الصفات الأساسية والثانوية، السطحية و العميقة، تعد الخصائص الأساسية قوائم الجوهر مهما تغيرت الأعراض، مثل هذا التفكير، إن الجواهر كنموذج تفسيري عائق متعدد الأوجه يقف حائل أمام تقدم الثقافة العلمية، إن التلاعب بالألفاظ في تسمية الظواهر يرض الفكر الساذج بسهولة ولفظ (عمق) الجواهر من منظور إبستيمولوجي معاصر لا يعبر عن العمق فعلا بل العكس هو الصحيح فالمعرفة العامية سطحية و ليست عميقة[2]."

»يظل الشعور العميق شعورا سطحيا[3].«

[1]رافد قاسم هاشم،إبستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار المرجع السابق ص 209

[22]رافد قاسم هاشم،إبستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار ،المرجع السابق،ص210.

[3]غاستون باشلار،تكوين العقل العلمي،المصدر السابق، ص80.

بل أنه يعبر عن عمق لا شعوري للذات العارفة، أي "القشرة" الشكل بصفة غير أساسية في الموجودات مثل البرتقال... و الأهمية تعطي للمضمون الصرف الإنغلاق خاصية الفكر القبعملي وللمحافظة على الأشياء لابد من إحكام غلقها حتى الحصى يكون أكثر ملائمة في الداخل أكثر من الخارج ، فالجوهر هو الباطن وما هو مغلق يحتاج إلى مفتاح وبالتالي يأخذ معنى سحريا في الفكر الكسول(افتح يا سمسم) فالسكين مفتاح البرتقال والزيت مفتاح الكبريت.

ويرى باشلار أن العقبة الإبستيمولوجية تكمن دائما في صميم المعرفة بشكل عام وهي تظهر بذاتها كنوع من الضرورة الوظيفية.

لقد عالج البعض فكرة العقبة متخيلا أنها ليست نتيجة لشروط خارجية لعملية المعرفية ولا للحواس والفكر كوسيلتين ذاتيتين للمعرفة عند الإنسان إنما هي نتيجة للشروط النفسية للمعرفة وبرأي الدكتور عماد فوزي شعيبي أن هذه المعالجة تخلو من الدقة والفهم الأعمق لفكرة العقبة الإبستيمولوجية التي أضفاها باشلار على الفكر الإنساني والخيال العلمي.

أن العقبة كامنة في كل شروط المعرفة وفي كل معرفة بحد ذاتها إذ أنها عملية ربط تحث باشلار في تكوين العقل العلمي وربط هذا التكوين بالتحليل للمعرفة العلمية، ربطا ساذجا يغيب فكرة العقبة من صميم المعرفة بالذات لأن المعرفة تقيم بنائها بحيث تحجب ما لم يتم التفكر فيه...فباشلار لم يقبل هذا السمة الوحيدة المرتبطة بالعقبة هي أنها حاجز نفسي إذ أن لها سمات أخرى بنيوية و عند تعداد العقبات وبيان تفصيلها سوف نلاحظ أنها إشكاليات

تكمن في بنية المعرفة ذاتها وهي إشكاليات تأتي نتيجة عمل الخيال الصوري وهذه العوائق هي: الإختبار الأول/ التعميم/ العقبة الجوهرية/ الإحيائي[1]."

العائق الجوهري أي فكرة الجوهر التي تسببت في توهان العلماء بعصور طويلة بحثا عن جواهر الأشياء بدلا من ظواهرها...

[1]رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق، ص210.

المبحث الثالث:

خصائص الحقيقة العلمية عند غاستون باشلار:

يسعى كل من العلم والفلسفة إلى كشف الغموض الذي يحيط بالإنسان ومن ثمة فإن بلوغ الحقيقة هو الهدف المشترك من البحث العلمي والفلسفي في آن واحد فاشتراك العلم والفلسفة في نفس الهدف هو بلوغ الحقيقة فإنهما يختلفان في طبيعتها. فالحقيقة التي يطلبها العالم مغايرة للحقيقة التي يطلبها الفيلسوف...."والحقيقة ليست شيء من الأشياء بل هي حكم على الأشياء بما هي عليه[1]"

فبماذا تتميز الحقيقة العلمية؟

تتميز الحقيقة العلمية بالخصائص التالية:

أ. **حسية:** الحقائق العلمية مادية ندركها بالحواس، لأن موضوع العلم مادي محسوس وإن لم تدرك بالحواس مباشرة فإن آثارها تدرك بالحواس، "ولهذا صح أن نقول أن القوانين العلمية حقائق علمية لأننا نعلم أن عناصرها مدركات حسية، ولأن العلاقة القائمة بينهما على أساس الاقتران في الوجود والغياب هي أمور تدرك بالحواس في إطاري الزمان والمكان[2]".

[1]محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، ج1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د ط، 2002، ص28.

[2]جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص485.

لتوضيح الأمر يكفي أن تنظر إلى الحقائق الموجودة على مستوى البيولوجيا أو الفيزياء، فهي حقائق مدركة، بالحس أو على الأقل يمكن إدراك آثارها بالحس، وكل ما يخرج عن قدرة الحواس واستطاعتها خرج من دائرة الحقيقة العلمية.

ب. **ظاهرية:**" لما كانت المعرفة العلمية الحسية كانت الضرورة ظاهرية، بمعنى أنها محصورة في حدود الصفات الحسية التي تظهر بها الحواس، أي أن معرفة الشيء تكون في حدود الصفات التي يظهر بها والتي تميزه عن غيره من الأشياء الأخرى[1]"بحيث يجعل الصفات الظاهرة قادرة على دراسة الأشياء وإصدار الأحكام عليها دون خوف من تبدلها أو تغيرها أو إخفائها لما هي تختلف عن الماهية الأخرى التي تظهر لها.

ج. **موضوعية:** ولا يقصد بالموضوعية هنا الموضوعية المقصودة في الروح العلمية والتي تعني الاعتدال وعدم التعصب وإنما لها مدلول آخر مفاده أن الحقيقة التي تصل إليها الذات العارفة مصدرها الموضوع المعروف، وحقيقة الشيء موجودة في موضوعه، وينجز هذا أن الحقيقة العلمية ثابتة لدى جميع طالبيها[2].

يرى باشلار أن تحقيق الموضوعية في العلم ليست حالة يتم تحقيقها بشكل تام...ويؤكد على أهميتها في إطار العلم...

[1] محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا،المرجع السابق، ص29.

[2] المرجع نفسه، ص29.

د. **واقعية:** أي أن الحقيقة العلمية موجودة في الواقع المحسوس، ولا يمكن أن تبدعها مخيلة العالم. فهي تجري في الزمان وتمتد في المكان، ولا يستطيع الباحث أن يوجب الحقيقة العلمية وفقا لإرادته أو رغبته[1]، فإن الحقيقة العلمية خارجة عن الإرادة الحرة للعالم، أو تفرض نفسها عليه، وما هو إلا باحث عن واقعها كما هو موجود....

هـ. **كمية قانونية:** المعرفة العلمية تصاغ في شكل قوانين رمزية تنتهي إلى مقادير قابلة للقياس وكل ما خرج عن نطاق المقدار خرج عن دائرة العلم، ولا يمكن أن يعرفها معرفة علمية[2]، والعلم اليوم يركز على المقادير القابلة للقياس بعيدا عن العلة والمعلول، وتمتاز القوانين العلمية بأنها لها شروط معلومة وأنها شاملة لجميع الأسباب وهذا ما يجعلها حتمية، وحتمية القوانين دلالة على عمليتها[3].

و. **عملية:** الحقيقة العلمية لها غاية عملية أي أنها تستخدم للتأثير على الواقع العملي المتعلق بحاجات الإنسان اليومية[4]. وصلاحية الحقيقة العلمية عندئذ متوقعة على مدى تغيرها وانسحابها مع الحياة اليومية.

---

[1] محمود يعقوبي،خلاصة الميتافيزيقا،المرجع السابق ،ص29.

[2] المرجع نفسه، ص30

[3] المرجع نفسه،ص31.

[4] المرجع نفسه، ص31.

ز. **وضعية:** الحقيقة العلمية تعكس العلاقات الضرورية التي تربط الظواهر بعضها بالبعض الآخر[1]، ولن تكون الحقيقة العلمية بعد هذا بحاجة إلى إضافات أو زيادات يفترضها العالم.

فوضع باشلار ثلاثة أنواع رئيسية للوجود البشري وهي:

1. الوضع العملي
2. الوضع التخيلي
3. الوضع الجدلي

ي. **نسبية:** و النسبية هنا تعني التخصص فلكل علم من العلوم موضوعه و قانونه وخصائصه.... فالرياضيات مثلا لها حقيقتها الخاصة و المتمثلة في توافق المقدمات من النتائج وفق لقواعد الاستنتاج ويكون لتاريخ حقيقته الخاصة و المتمثلة في مدى وجود شواهد قوية على التمييز للحوادث الماضية[2].

يرى باشلار أن **الحقيقة نسبية** في أفكاره حول القطعية الإبستيمولوجية أو المعرفية أو ما سماه بالمعرفة التقريبية حيث ينظر إلى أن العلوم نسبية وبالتالي الحقائق أيضا، وهذا لأن العلم المعاصر أثبت تقريبية المعرفة ونزع عنها صفة (الحقائق) المطلق وذلك يعكس العلم الكلاسيكي الذي كان يعتبر المعرفة تامة، بل أكد باشلار أن المعارف الأولى خاطئة ومؤقتة

[1] محمود يعقوبي،خلاصة الميتافيزيقا،المرجع السابق، ص31.

المرجع نفسه، ص،31.

لأنها ناتجة عن نقص في الوسائل و المناهج، بينما أثبت العلم المعاصر أن المعرفة التقريبية حقيقة وهي لا تأتي عن نقص في الوسائل والمناهج، بل العكس هي نتيجة لتقوية وتجديد هذه الوسائل والمناهج، مستشهدا بسقوط الرياضيات الكلاسيكية وسقوط الهندسة الإقليدية وظهور الهندسة اللاإقليدية، وكذا سقوط الفيزياء الكلاسيكية وظهور الفيزياء المعاصرة....

إذن الحقيقة العلمية تتغير معاييرها ووسائلها من علم إلى آخر، وتبقى الحقائق العلمية قابلة للتغيير والتعديل رغم الدقة المشهودة فيها، ورغم الاتفاق بين العلماء حول الحقيقة العلمية الواحدة.

و ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا الفصل:

أن الحقيقة العلمية عند غاستون باشلار هي بمثابة خطأ تم تصحيحه علميا، وكل الحقائق هي عبارة عن أخطاء بالمفهوم الإيجابي للخطأ، لا بالمفهوم السلبي، وأن الحقيقة العلمية تتقدم بتجاوز العوائق الإبستيمولوجية التي تحملها في ذاتها، والتي سبقنا وأشرنا إليها، لذا ينبغي التحرر من هذه الأخطاء والعوائق لبناء حقيقة علمية يقينية صادقة، فأثبت باشلار أن الحقائق العلمية مبنية على تاريخ الأخطاء تتقدم عبر صراع النظريات وتصحيح بعضهما البعض ... ومن ثم فالحقيقة عند باشلار هي القائمة على الخطأ العلمي المصحح حيث يتم التوصل إلى الحقيقة العلمية عبر العودة إلى الأخطاء الماضية، فالتاريخ العلمي في الحقيقة هو تصحيح الأخطاء.

الفصل الثالث

آراء نقدية بين أبي حامد الغزالي(التصوف) وغاستون باشلار (العلم)

يقترن عظماء المفكرين عبر الزمن، لتشكيل حوار مستمر ودائم التطور، ومن بين هؤلاء المفكرين العظماء نجد حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي**(1058-1111)**، الصوفي المسلم من القرن الثاني عشر، وغاستون باشلار**(1884-1962)** الفيلسوف الفرنسي من القرن العشرين مفكرين بارزين من عصور وتقاليد فلسفية مختلفة، على الرغم من فصلهم بقرون من الزمن واختلاف خلفياتهم الثقافية، إلا أن الغزالي وباشلار يرتبطان بروابط عميقة في استكشافها لطبيعة المعرفة البشرية فسنخوض في مقدمة هذا الفصل إلى مقارنة بين هذين المفكرين، مستكشفين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

إضافة إلى بعض الآراء النقدية التي وجهت لهما فأخذنا نموذج نقدي لكل مفكر على اعتبار أنهما تعرضوا لانتقادات كثيرة... فحاولت أخذ نموذج واحد يكفي لكل منهما.

المبحث الأول:

نقد ابن رشد للغزالي:

يعد ابن رشد واحد من أهم وأشهر فلاسفة الإسلام. ظهر في منتصف القرن السادس الهجري في الأندلس، وتمتع بشهرة واسعة بين فلاسفة وعلماء عصره في العالم العربي والغربي أيضا، دافع ابن رشد كثيرا عن الفلسفة وخاصة في كتابه«**تهافت التهافت**» الذي ألفه ردا على الهجوم الشديد الذي وجهه الإمام **أبو حامد الغزالي** لأفكار وأراء بعض الفلاسفة في كتابه «**تهافت الفلاسفة**»

أ. ابن رشد:

"إن غرضه من الرد على **تهافت الفلاسفة** للغزالي ليس بيان الحق في كل المسائل المناقش فيها، بل أن يبين أن للفلسفة في هذا الكتاب نصيبا كبيرا، وأن أكثر ما فيه من أقاويل قاصر من مرتبة اليقين والبركات. وليس مما يعين ابن رشد أن يقصد في كتابه«**تهافت التهافت**» إلى بيان الحق فيها استحر فيه الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، فإنه أمين على وضع من قواعد للتوفيق بين الحكمة والشريعة ومن ذلك تقسيم الناس إلى طبقات ومخاطبة كل خطبة بما هي أهل له، فليس من الخير في رأيه أن يجعل في كتابه ما يكون ضررا لطائفة من الناس لا تطيق النظر الصحيح".[1]

[1] محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، القاهرة، 2012، ص47.

فكان الغرض من الرد على كتابه ليس الكشف عن الحقيقة في المسائل التي تمت مناقشتها ولكن إظهار أن أي صوفي يلعب دورا مهما في هذا الكتاب وأن العديد من الأقوال الواردة فيه لا ترقي إلى مستوى الدقة..... و ليس من العار أن ابن رشد لا يحاول بيان الحقيقة في كتابه طوال مناظرة بين الفلاسفة والمتكلمين وحتى علماء الدين، وظل ابن رشد مخلصا لتأسيس الحكمة وقواعد الشريعة....

"وهو إن كان حريصا على الاعتراف لخصمه العنيد بما يصيب فيه، وعلى إلتزام القصد والترفع على المهاترة في الخصومة، فإنه وهو الذي شاهد في القضاء ألوانا من الخصومات والأسلحة التي استخدمت فيها. لم ير بدا من أن يرد أحيانا على حجة الإسلام بعض ما رمى به الفلاسفة من سباب"[1].

"لقد رماه بالقصور في فهم الحكمة، لأنه قنع فيها بكتب ابن سينا، فلحقه القصور ومن هذه الجهة كما يقول ابن رشد في **«تهافت التهافت»** وعاب عليه ما قصد إليه من التشويش على الفلاسفة و دعاويهم، وكان لومه له رفيقا. إنه يكتفي بالقول بأن هذا الغرض لا يليق به، والقصد إليه هفوة من هفوات العالم، لأن العالم يجب أن يكون قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحبير العقول".[2]

[1] محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، المرجع السابق، ص47.

[2] المرجع نفسه، ص47.

لقد اكتفى ابن رشد بكتب ابن سينا، فإتهمه بأخطائه في فهم الحكمة، حتى أن الأخطاء التي وقع فيها ابن رشد في كتابه«**تهافت التهافت**» أثرت عليه في هذا الاتجاه وانتقده على ما قصده، لأن الهدف لا ينبغي أن يكون إثارة الشك والحيرة بل الوصول إلى الحقيقة .

"يرى ابن رشد أن الغزالي اضطر إلى مصانعة أهل عصره، فكان هذا سببا في إنه لم يصدع بالحق دائما، وشنع على الفلاسفة أحيانا بما هو براء.

إنه يقول في«**تهافت التهافت**» في رده على الغزالي فيما شنع به آراء الفلاسفة في النفوس الإنسانية: فإتيانه يمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك، وإنما أراد به مداهنة أهل زمانه، وهو بعيد عن خلق القاصد بين إظهار الحق، ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإنه هذا الرجل امتحن في كتبه"[1].

يقصد بالقول في رده على الغزالي فيما يتعلق بنقده لأراء الفلاسفة في النفس البشرية، أراد إرضاء أهل عصره، فهذا الرجل اختبر في كتبه بحسب زمانه ومكانه.

"فتعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير...و ذلك من فعل الشرار،وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لا يحط به علما، وذلك من فعل الجهال، والرجل يحل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة،

[1] محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف,المرجع السابق ص49.

فكبوة أبي حامد هي في وضعه هذا الكتاب« تهافت التهافت» ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه ".[1]

"ختم فيلسوف قرطبة كتابه« **تهافت التهافت»** الذي خصصه للرد على الغزالي وهدم كتابه «**تهافت الفلاسفة** » بقوله:" وهذا الرجل –**يعني الغزالي**– كفر الفلاسفة بثلاث مسائل إحداها هذه أي إنكارهم لبعث الأجساد، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة، وأنها عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم إنه أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا إن هذا القول ليس من قولهم، والثالثة قولهم بقدم العالم، وقد قلنا، إن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعني الذي كفرهم به المتكلمون[2]"

واختتم الفيلسوف القرطبي كتابه «تهافت التهافت» الذي خصصه للرد على الغزالي و إتلاف كتابه «تهافت الفلاسفة » بالكلمات التالية: هذا الرجل قصده الغزالي لم يتفق مع الفلاسفة بخصوص ثلاث مسائل: أولها: إنكارهم لبعث الأجساد ، وثانيها: أن الله لا يعلم الجزئيات، وثالثها: قدم العالم...

قال في النهاية:

"ما أحسن ما ختم به رده عدوان الغزالي على الفلاسفة ودفاعه عنها[3]"

إلى أي حد اختتم رده على الغزالي والدفاع عنها؟

---

[1] محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، المرجع السابق، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص55.

[3] المرجع نفسه،ص55.

وفي الأخير يمكن القول أن الانتقادات التي وجهت"**للغزالي**" تمثلت في إنتهابه لأفكار الآخرين، وتناقض أفكاره وتهافت أقاويله، وخلط المعارف الصوفية، وتكفير الفلاسفة في عدة مسائل وبالأخص المسائل الثلاث المهمة، والإعلان عن تناقضهم...

المبحث الثاني:

نقد سالم يفوت لباشلار:

رغم الانتقادات التي وجهها باشلار للنظريات العلمية التي كانت سائدة قبله وبعده إلا أن فلسفته لم تخلو من النقد و الاعتراض على ما جاء به، حيث نجد(**سالم يفوت)** يوجه انتقاد إلى فيلسوف القطيعة حول نظريته العلمية وعليه: **ما هي الاعتراضات العلمية حول الفلسفة الباشلارية؟**

إن النقد الذي وجهه سالم يفوت للمشروع الباشلاري كان متمثل فيما يلي:

بأن فلسفته كانت عبارة عن وعد يتكرر في كتاباته دون أن يتحقق على أرض الواقع، لأن فلسفته كانت تقوم على الهدم دون أن تأتي بالجديد، وتبقى هذه الأخيرة فارغة المحتوى ولا جديد يذكر فيها." بالإضافة إلى أن باشلار ربما قد غادر الموقع المثالي في فلسفته، لكنه بقي لا يدري شيئا عن موقعه الجديد بل يدري شيئا عن حرب مواقع الفلسفة[1]".

فإن باشلار يحاول تغطية عجزه، ويأسه من إمكانية إيجاد هذا الموقف الفلسفي، المطابق للعلم، والذي ليس استمرارا للفلسفة بترفيعه من فتات الموائد الفلسفية التقليدية،ومحاولة إظهاره بمظهر جديد[2].

[1]عبد السلام بن عبد العالي، بين الاتصال ولانفصال في الفكر الفلسفي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000،ص 85.
[2]المرجع نفسه،ص86.

إن عجز باشلار على إقامة فلسفة، هو الذي جعله يعود إلى الفلسفات القديمة والاعتماد عليها من أجل بناء موقف علمي جديد، يلاءم العلم المعاصر، ليست هنالك فكر باشلار لأن الفكر الفرنسي حصر نفسه في البحث الإبستيمولوجي دون أن يتجاوزه من أجل يقيم سوسيولوجيا معرفية وتاريخا للإيديولوجيا[1].

الإبستيمولوجيا الباشلارية تحاول هدم مفاهيم الفلسفة التي سكنت جهة معينة من جهات المعارف العلمية لنحيا فيها وتستمد قوتها مثل مفهوم البداهة والحقيقة والجوهر والفكر، فمثلا حينما كان الحديث في فرنسا الخمسينات عن مادية فلسفية ودوغماتية، ألف باشلار كتابه المادية العقلانية ليأخذ من الفلاسفة مفهوم المادة وإنما ليوقضهم من سباتهم الدوغماتي[2].[2]

نستنتج أن الإبستبمولوجيا الباشلارية سوى نظرية تكرارية في محتواها العلمي، حيث أنها ركزت على النقد لكل المذاهب الفلسفية ...دون أن تعطي أهمية لإضافة جديدة، فهي إذا عقلانية معاصرة بفلسفة كلاسيكية.

"يتبنى باشلار إذن فلسفة برونشفيك مع محاولة تنقيتها وتطهيرها مما يعلق بها من شوائب، ومن العناصر التي تعوقها من أن تصبح فلسفة مطابقة للعلم المعاصر. أما العناصر التي تصلح منها لمعارضة المفهوم التقليدي للعقل فيحتفظ بها. وهذا أول مظهر هو من مظاهر السلبية في فلسفة باشلار الإبستيمولوجية ويتلخص في الانتقائية و التلفيقية.

[1] عبد السلام بن عبد العالي ، بين الاتصال و الانفصال ,المرجع السابق, ص87.

في الحقيقة الفلسفة الباشلارية ما هي إلا فلسفة برونشفيك في محتوى لكنها بمصطلحات علمية.

إن فلسفة باشلار تقوم بتجاوز الفلسفات التقليدية دون أن يبرحها، فإننا نريد أن نلح على الإحباط الذي يصيب قارئ باشلار فمن جهة نصادف وعودا براقة ومتكررة بخلق فلسفة الفكر العلمي الجديد"[1]...

إن باشلار يبشرنا بهذه الفلسفة منذ كتاباته الأولى فهو يفتح كتاب **فلسفة اللا** الذي ألفه سنة **1940** بالتبشير والوعد بفلسفة تكون مطابقة حقا للفكر العلمي المتطور باستمرار[2].

لقد تكررت الوعود عند باشلار في جل كتاباته بأنه يقدم فلسفة جديدة وأيضا علم فلسفي أو فكر علمي جديد، تناسب التطورات العلمية التي عاشها من خلال القضاء على المذاهب القديمة التي كانت في نظره عبارة عائق، منع الفكر من التقدم، ولكن ما هو ملاحظ أن هذه الأخيرة في جوهرها عبارة عن فلسفة كلاسيكية...

إن الفلسفة التي تحدث عنها باشلار لم تتجزأ يوما أو تخرج إلى حيز التطبيق، إننا لا نجد في كتب باشلار أسس هذه الفلسفة الموعودة ولا فرضياتها، إلا وتكون فلسفة وإبستيمولوجيا لا فارغة المضمون تخفي فراغا فلسفيا ونقص أو إنعداما ما للمضمون[3].

---

[1] يفوت سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982، ص164.

[2] سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت ، ط1، 1982، ص160.

[3] المرجع نفسه، ص161.

إن الفلسفة التي تحدث عنها باشلار لا توجد على أرض الواقع، وأن القارئ يجد نفسه وكأنه يقرأ الفلسفة الكلاسيكية، فلقد ألبس هذا الأخير هذه الفلسفة ثوب جديد بلغة علمية معاصرة، تناسب طبيعة الفكر العلمي الجديد .... و يستطيع القارئ الآن فهم الفلسفة بطريقة علمية جديدة.

"إن الإبستبمولوجيا الباشلارية بقيت تمارس نفسها على مستوى النقد والهدم، وتعد بنفسها على مستوى النية لا للفعل، إنها إبستبمولوجية بحث دائم على نفسها وفي انتظار طويل لميلادها.

إن باشلار لم يكن ذا تكوين فلسفي بل ذا تكوين علمي، ومعارفه الفلسفية في ذاتها لم تكن معمقة بما فيه الكفاية، إنه لا يقف على الأسئلة الفلسفية في ذاتها كأسئلة فلسفية ولا يحاول البحث في تاريخ الفلسفة وطبيعة الاتساق فلسفية، حيث كان ينظر إليها من خلال عدم مطابقته الفلسفة للعلم.

إن باشلار في انتقاده للفلسفات التقليدية لا يصدر عن إطلاع جيد لتاريخ الفلسفة ومعرفة دقيقة بلونيات مذهبها، فعندما يتحدث عن تحديات الكلاسيكية للعقل، يبقي حديثه عاما وفضفاضا غير ذي محتوى معين، وهو بذلك يريد أن لا يدخل في الجزئيات لا التاريخية ولا مذهبية"[1].

[1] سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، المرجع السابق، ص 161، 163.

ومن خلال النقد الذي وجهه سالم يفوت(لغاستون باشلار) نستنتج أن الفلسفة الباشلارية ما هي في حقيقتها سوى نقد للركام القديم لكل التيارات و المذاهب الفلسفية سواء كانت قديمة أو معاصرة بحلة جديدة وبلغة علمية جديدة أيضا.

المبحث الثالث:

أوجه الاختلاف والاتفاق بين الغزالي وباشلار:

الغزالي: فيلسوف صوفي إسلامي.

من أهم أعماله: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة....إلخ

اهتم الغزالي بالروحانيات والتصوف، وعارض الفلسفة العقلانية، واعتمد على المنهج الاستبطاني والحدسي، وأثر في الفكر الغربي من خلال ترجمات أعماله اللاتينية.....

باشلار: فيلسوف فرنسي.

مؤسس فلسفة العلوم واتجاه العقلانية النقدية.

من أهم أعماله: تكوين العقل العلمي، العقل العلمي الجديد.....إلخ

اهتم بالدراسات العلمية والمنطق، وعمل على تطوير منهجية نقدية للعلوم ، وعلى الخيال والإدراك في العملية العلمية.

أثر في علم النفس والفلسفة المعاصرة.

مقارنة بينهما:

الغزالي: الروحانيات والتصوف.

باشلار: العلوم والمنهجية.

الغزالي:الاستبطان والحدس

باشلار: العلوم والمنهجية العلمية.

الغزالي: قلل من أهمية الخيال وركز على الحدس.

باشلار: أكد على دور الخيال والإدراك في العملية العلمية والتأثير على الفكر الغربي.

الغزالي: أثر بشكل كبير على الفكر الصوفي الإسلامي.

باشلار: أثر في الفلسفة المعاصرة[1]...

نقاط الاختلاف:

1-العصر(السياق التاريخي):

عاش الغزالي في العصر الذهبي للإسلام في القرن الحادي عشر**(1058-1111)**، بينما عاش باشلار في القرن العشرين **(1884-1962)** أدى ذلك إلى إختلافات كثيرة في وجهات نظرهما حول العالم ومكانة العلم.

2-المجال:

كان الغزالي فيلسوفا مسلما **(متكلم)**، وبينما كان باشلار فيلسوفا فرنسيا معاصرا، مختصا بنظرية العلم أو المعرفة العلمية.

3-المنهج:

اعتمد الغزالي على المنطق والفلسفة الإسلامية.....بينما اعتمد باشلار على المنهج التجريبي والنقدي.

[1]-corbin, H.(1998). History of islamicphilosophy. (2009). Keganbachelard and epistemological. Curriculum theorizing, 25(2), 89-100

4-الأهداف:

سعى الغزالي إلى فهم الحقيقة الدينية **(الصوفية)** فالحقيقة الصوفية عنده هي تجربة روحية مباشرة وبديهية للحقيقة الإلهية، بينما باشلار سعى إلى فهم الحقيقة العلمية، فالحقيقة العلمية عنده خطأ تم تصحيحه أي بالعودة إلى الأخطاء الماضية قال غاستون باشلار:" **كل حقيقة هي خطأ مصحح**[1]."

5-المعرفة:

كان تركيز الغزالي الأساسي على الفلسفة والدين والتصوف وغيرها، بينما باشلار كان تركيزه الأساسي على العلوم....

6-المؤثرات:

تأثر الغزالي بالفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، بينما تأثر باشلار بالفلسفة الوضعية والفلسفة الظاهراتية...

نقاط الإتفاق:

إن أهم نقطة اتفقوا عليها كل من "الغزالي و باشلار" والتي تعتبر جوهر هذا البحث وهي:

1) البحث عن الحقيقة:

سعى كل من الغزالي وباشلار إلى البحث عن الحقيقة، حتى وإن اختلفت وجهات نظرهم حول ماهيتها ومصادرها فكان هدفهم واحد هو بلوغ الحقيقة.

[1] غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، المصدر السابق، ص12.

2) نقد المعرفة:

كان كل من الغزالي وباشلار ناقدا للمعرفة السائدة في عصرهما، فقد نقد الغزالي الفلسفة اليونانية وبعض المذاهب الإسلامية... بينما نقد باشلار المنهج التجريبي السائد في عصره.

3) الدعوة إلى الإصلاح :

دعا كل من الغزالي وباشلار إلى إصلاح المعرفة والمنهجية العلمية. فقد دعا الغزالي إلى إصلاح الفكر الإسلامي، بينما دعا باشلار إلى إصلاح المنهج العلمي.

4) المنهج:

أعطى كل من الغزالي وباشلار أهمية كبيرة لمنهجية البحث لاكتساب المعرفة.

5) المعرفة:

كان كل من الغزالي وباشلار مهتمين بمجموعة واسعة من الموضوعات المعرفية، مثلا: الفلسفة والعلوم والدين....

تهدف المقارنة بين" **أبي حامد الغزالي و غاستون باشلار**" إلى:

إلقاء الضوء على أوجه التشابه والاختلاف ، حسب دراستي للموضوع المطروح وفهمه بأسلوبي، فكانت هذه وجهة نظري الخاصة والبسيطة لاكتشاف أهم نقاط الاتفاق والاختلاف لكل واحد منهما على حدى على حسب تحليلي للموضوع.**(الحقيقة العلمية و الصوفية)** وبيان رأيي الشخصي في المقارنة بينهما وأخذها بعين الاعتبار....

القطيعة الإبستيمولوجية بين الشرق (الغزالي) والغرب (غاستون باشلار):

"لعل من أبرز المفاهيم التي أسسها المنهج الإبستيمولوجي، ولقيت شهرة واسعة هو مفهوم القطيعة الإبستبمولوجية، الذي بلوره غاستون باشلار، وقد حاول الجابري تطبيق هذا المفهوم على التراث العربي الإسلامي من خلال التمييز بين المدرسة المشرقية العرفانية**(اللاعقلانية)**، والمدرسة المغربية **(العقلية)** حيث يقدم الجابري تحليل الفلسفة ابن رشد ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضهما مع الإشكالية المشرقية، حيث مثلت فلسفته نقطة القطيعة بين المدرستين فينتهي التحليل الإبستبمولوجي عند الجابري إلى الإعلان الصريح بقطيعة معرفية إبستبمولوجية بينهما، حيث اعتبر وجود مدرستين لكل منهما روحها الخاص، المدرسة الفلسفية في المشرق وعلى رأسها ابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم، وهذه مدرسة تستوحي آراء الفلسفة الدينية من المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة[1]."

مصطلح القطيعة المعرفية أو الإبستيمولوجيا ظهر على يد فيلسوف العلم الفرنسي **غاستون باشلار**.... أما بالنسبة لمحمد عابد الجابري فحاول تطبيق هذا المفهوم على التراث العربي الإسلامي من خلال التمييز بين المدرسة المشرقية و المغربية، فمفهوم القطيعة قد أحدث

[1]بكيري عبد الله، (قراءة نقدية في مشروع نقد العقل العربي للجابري)، أزمة المشروع بين طبيعة المنهج الإبستيمولوجي وتطبيقاته على التراث، المجلد:17، العدد: خاص، جانفي 2022، ص1112.

الكثير من التساؤلات وأثار الجدل والكثير من ردود الأفعال في المغرب كما في المشرق رغم إصدار الجابري على أهميته في دراسة التراث العربي الإسلامي.

لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في رده الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط.[1] والمدرسة الغربية في المغرب وعلى رأسها ابن رشد وغيرهم يقول الجابري:" ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، و إشكالياتها الخاصة كذلك..."[2].فيدعوا الجابري هنا إلى استثمار جزء من التراث العقلاني بالعصر، وذلك بالاستفادة من النزعة العقلية عند الفلاسفة المسلمين والعلماء لتحقيق النهضة، وكذلك لممارسة التجديد في العصر.

"ينقل هذه النزعة العقلية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لها من أجل تمجيدهم، بل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل، إذ نحن في واقعنا لا نقدم جديدا بل إننا نحترم ما كان من ماضينا، وما هو حاضر عند غيرنا[3]."

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص416.

[2] المرجع نفسه، ص269.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص572.

إن المشروع النقدي للعقل العربي عند الجابري بالدعوة إلى تبني جزءا من هذا العقل، كمنطلق للتزاوج مع الحداثة (النهضة)، هذا الجزء بالضبط جزء المعقول وصفة العقلانية من ماضينا وهو النظام البياني لهذا يعلن الجابري" أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين ما قبله وما بعده، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على إستعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي و تاريخية ابن خلدون[1].

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، د.ط، 1990، ص 552.

يمكن القول بأن الغزالي و باشلار كان مفكرين عظيمين سعيا إلى فهم الحقيقة وتطوير المعرفة على الرغم من اختلافاتهم الفلسفية في العصر والمجال والمنهج والأهداف .... إلا أنهما اتفقا على نقطة جوهرية وأساسية التي اعتبرت محرك البحث العلمي ألا وهي موضوع الحقيقة والبحث عنها، فالبحث عن الحقيقة من المساعي الإنسانية الأساسية عبر التاريخ وعلى الرغم من اختلافهما الواضح في أسلوبهما ومنهجياتهما إلا أن هدفهما واضح وواحد وهو الوصول إلى الحقيقة. بما في ذلك اهتمامهم الواسع بالمعرفة مثلا: الفلسفة والعلوم والدين.... وغيرها من الموضوعات المعرفية وتركيزهم على المنهج ونقدهم للأفكار الراسخة. وفي النهاية تهدف المقارنة بين أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار إلى فهم أفكارهما بشكل أفضل وتقدير مساهماتها في الفكر الإنساني.

خاتمة

وفي ختام هذه الدراسة التي تناولنا فيها موضوع "الحقيقة" توصلنا إلى النتائج الآتية:

إن رحلة البحث عن الحقيقة رحلة شاقة وطويلة، لكنها تستحق العناء ففي رحلة البحث هذه نكتشف أنفسنا ونكتشف العالم من حولنا ونصبح أكثر وعيا وفهما للحياة.

إن كل من أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار قدموا إسهامات قيمة في مجال البحث عن الحقيقة، على الرغم من الفارق الزمني والثقافي بينهما، إلا أن كلاهما سعى إلى الكشف عن طبيعة الحقيقة بطرق مكملة، وسنحاول عرض أهم أفكارهم.

يرى باشلار أن الحقيقة نسبية وليست ثابتة، بل تتغير بتغير الظروف والمعرفة، وبالتالي فإن ما تعتبره حقيقة اليوم قد لا يكون حقيقة غدا.

يرى الغزالي أن الحقيقة مطلقة ثابتة لا تتغير بغض النظر من آرائنا ومعتقداتنا، وبالتالي فإن الحقيقة هي شيء موضوعي، لأنها تختلف باختلاف الأسباب والعلل والظواهر كما تختلف باختلاف معرفتنا وإدراكاتنا لها.

تعتبر الحقيقة مزيجا بين النسبي والمطلق، فبعض الحقائق قد تكون ثابتة ومطلقة، بينما قد تكون حقائق أخرى نسبية متغيرة.

أما بالنسبة للغزالي رأى أن التصوف هو السبيل الوحيد لتحقيق المعرفة الحقيقية،وهي معرفة قائمة على الوحدة الإلهية،أما باشلار رأى أن هناك جوانب من الواقع لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال العلم وحده.

في النهاية، فإن البحث عن الحقيقة هي رحلة مستمرة لا تنتهي، فكل منا طريقه الخاص في اكتشاف الحقيقة والوصول إليها، فمع تقدم المعرفة قد تكتشف حقائق جديدة، تعدل فهمنا للحقيقة الموجودة.

وفي رأيي الشخصي ليست الحقيقة واحدة، بل هي حقائق متنوعة بيد أن هذه الحقائق ليست يقينية مطلقة بل هي حقائق نسبية واحتمالية، تتغير مع تغير العلم، وتتطور بتطور التكنولوجيا، كما يبدو ذلك جليا عند باشلار.

وبعد هذا التحليل يحق لنا القول: بأن الإنسان هذا الكائن متعدد الأبعاد يطمح دائما إلى بلوغ الحقيقة الأولى مهما كان مفهوم الثبات الذي يصفها به لأنه يرى في مستواه الواحد وراء الكثرة والمطلق وراء النسبي، أما الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة التي لا يمكن تعيينها وفهمها شيء أساسي لاستمرار العلم والتساؤل للوصول إلى الحقيقة المطلقة اليقينية الثابتة، لأن أعظم نعمة منحها الله للإنسان هي نسبيته وقدرته على التساؤل، فمثلا هناك حقائق مطلقة عند الله والإنسان لن يبلغها كاملة بحكم نسبيته و محدوديته كالغيبيات والأمور الربانية لقوله تعالى:" ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم إلا قليلا"

المصادر والمراجع

المصادر:

1. أبي حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، تحقيق محمد أبو ليلى، نور شيف عبد الرحيم رفعت، ج2، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، 2001.
2. أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2008.
3. أبي حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986.
4. أبي حامد الغزلي، معيار العلم في فن المنطق، شركة الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط،2015.
5. أبي حامد الغزلي، إحياء علوم الدين،دار الحديث،القاهرة، د ط، 2005.
6. غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر: بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1984.
7. غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، تر:خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982/1981.
8. غاستون باشلار، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1992.

المراجع:

1. ابن رشد، فصل المقال، تق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، (دس).
2. ابن عربي،محي الدين: الفتوحات الملكية، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1999.
3. أبو العلا عفيفي،التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مؤسسة هنداوي، د ط، 2012.
4. أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2001.
5. حسن السيد شعبان، برونشفيك وباشلار (بين العلم والفلسفة)، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير، لبنان، ط1، 1993.
6. روبير بلاشي، نظربة العلم (الإبستيمولوجيا)، تر، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2004.
7. رينولد ألن نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، مكتبة العرب، القاهرة، د ط، 1947.
8. سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.
9. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، د ط، 1965.

10.الشيخ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف ،دار العرفان، حلب، سوريا، ط11، 2000.

11.عبد السلام بن عبد العالي، الحقيقة، ج4، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2005.

12.عبد السلام بن عبد العالي، بين الاتصال والانفصال في الفكر الفلسفي،الدر البيضاء، المغرب،ط1، 2000.

13.عبد اللطيف بن رحو، الفكر الصوفي ومنهجي عند الإمام البوطي من خلال كتابه "هذا والدي"، مركز فاطمة الزهراء القهرية للأبحاث والدراسات، ط1، 2022.

14.غادة الإمام، غاستون باشلار، جماليات الصورة، دار التنوير، بيروت، ط،1,2010.

15.مجمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

16.محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة،القاهرة، د ط، 2012.

17.محمد أبو رمان، أسرار الطريق الصوفي (مجتمع التصوف والزوايا والحضارات في الأردن)، مؤسسة فريديريش، عمان، ط2، 2020.

18.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

19.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

20.محمد وقيدي،ما هي الإبستيمولوجيا، دار الحداثة، بيروت،لبنان، ط2، 1983.

21.محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، القاهرة، 2012.

22.محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، الجزء الأول، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د ط، 2002.

23.المدني أحمد توفيق ،كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984.

24.مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995.

25.يفوت سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.

26.يمنى طريف الخولى،فلسفة العلم في القرن العشرين،الأصول–الحصاد– الأفاق المستقبلية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 2000.

27.صالح بن شيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الإنساني.

28.رائد أمير عبد الله راشد، الفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية، مجلد 1، دار الفراهيدي، بغداد، العراق، ط1، 2012.

المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1863.
2. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 2000.
3. جميل صليبا،المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب، اللبناني، بيروت، د ط، 1982.
4. جيرار جيهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، د ط، 1998.
5. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف الجرجاني، مكتبة، لبنان ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2004.
6. سميع دغيم، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
7. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.
8. فريد جبر وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

9. كميل الحاج، الموسوعة الفلسفية المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان بيروت، ط1، 2000.

المجلات:

1. بكيري عبد الله ، (قراءة نقدية في مشروع نقد العقل العربي للجابري) أزمة المشروع بين طبيعة المنهج الإبستيمولوجي وتطبيقاته على التراث، المجلد 17، العدد:خاص ، جانفي 2022.
2. رافد قاسم هاشم، ابستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار،مدارات ثقافية،مجلة ثقافية إلكترونية تعني بشؤون الفكر والفنون.

الموقع:

1. جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي شبكة الألوكة، ط1، المغرب، 2015.

مرجع بالغة الفرنسية:

corbin, H.(1998). History of islamicphilosophy. (2009). Keganbachelard and epistemological. Curriculum theorizing, 25(2).

فهرس المصطلحات:

اللغة العربية	اللغة الفرنسية
الحقيقة	Vérité
التصوف	MysticismeMystique
العلم	Science
الإبستيمولوجيا	Epistemologie
القطيعة الإبستيمولوجية	Ruptureépistémologique
العائق الإبستيمولوجي	Obstacleepistemologique
الفكر الإسلامي	PenséeIslamique
الفكر العلمي	PenséeScientifique
النسبية	Relativité
المطلقة	Absolu

فهرس الأعلام:

الإسم	الصفحة
الغزالي	33، 36، 48، 57، 74، 129
باشلار	21، 81، 82، 92، 119، 129
الإكويني	19
نيتشه	19
جيمس	20
بيرس	20
سبينوزا	20، 63
فيجنشتاين	21
ابن رشد	22، 120، 122
الجرجاني	25، 69
الجنيد	26
الكتاني	26
الشبلي	26
محمد بن علي القصاب	26

سري القسطي	27
أرسطو	31، 107
جون كيميني	32
أبو حنفية	32
ديكارت	17
أبي هاشم الزاهد البغدادي	36
الراذكاني	37
الجويني	37، 39
عبد الغفار الفارسي	38
ابن عربي	27، 64
ابن خلدون	135
الحلاج	72
فوكوه	88
بوبر	86، 91
نيوتن	107
غاليلي	100
ميرسون	101

بيكون	106
ألتوسير	84
سالم يفوت	125
ابن سينا	50
الجابري	133، 134
برونشفيك	126
أوغست كونت	109

شكر تقدير	
الإهداء	
المقدمة	**أ**
الفصل التمهيدي: جينالوجيا المفاهيم.	
الحقيقة.	**16**
التصوف.	**23**
العلم.	**29**
الفصل الأول: الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي.	
مقدمة	**35**
شخصية أبو أحمد الغزالي ومؤلفاته.	**36**
المبحث الأول: جوهر الحقيقة الصوفية عند أبي حامد الغزالي.	**48**
المبحث الثاني: الأسس الفلسفية للتصوف عند أبي حامد الغزالي.	**62**
المبحث الثالث:العلاقة بين الحقيقة والتصوف عند أبي حامد الغزالي.	**74**
الفصل الثاني: الحقيقة والعلم عند غاستون باشلار.	
مقدمة	**81**
حياة غاستون باشلار ومؤلفاته.	**82**

المبحث الأول:مفهوم العلم والحقيقة العلمية عند غاستون باشلار.	**86**
المبحث الثاني: الأسس المعرفية للإبستيمولوجيا الباشلارية.	**96**
المبحث الثالث:خصائص الحقيقة العلمية عند غاستون باشلار.	**112**
الفصل الثالث: آراء نقدية بين التصوف والعلم عند أبي حامد الغزالي وغاستون باشلار.	
مقدمة	**119**
المبحث الأول: الإنتقادات العلمية الموجهة للغزالي .(ابن رشد أنموذجا)	**120**
المبحث الثاني:الإعتراضات العلمية الموجهة لباشلار. (سالم يفوت أنموذجا)	**125**
المبحث الثالث:أوجه الاختلاف والاتفاق بين الغزالي وباشلار.	**129**
الخاتمة	**138**
قائمة المصادر والمراجع	**141**
ملخص	**145**
الملاحق	**154**

الملخص:

يدرس هذا البحث موضوع "الحقيقة " التي تعتبر مطلبا إنسانيا يبحث عنها وينشد الوصول إلى تحقيقها ،فاختلفت نظرة الفلاسفة وتفسيراتهم لهم ،فالإطار الزمني لهذا المفهوم عرفت تغيرات تختلف من فيلسوف إلى آخر ،وقد أخذنا"الغزالي و باشلار"أنموذجا. فالحقيقة عند الغزالي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التخلي عن الرغبات الدنيوية ... أما عند غاستون باشلار يرى أن الحقيقة خطأ تم تصحيحه... وبالتالي فالتصوف عند الغزالي والعلم عند باشلار يشتركان في السعي وراء معرفة الحقيقة.

Abstract :

This research examines the topic of "truth", which is considered a human demand that seeks to achieve it. Philosophers have different views and interpretations of this concept, as the time frame of this concept has changed from one philosopher to another, and we have taken Al-Ghazali and Bachelard as a model. For Al-Ghazali, truth can only be reached by renouncing worldly desires. .... For Gaston Bachelard, truth is a mistake that has been corrected. .... Al-Ghazali's mysticism and Bachelard's science share the pursuit of truth.

جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم النفس والأرطوفونيا والفلسفة

تصريح شـرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة) ...زيانية شهرزاد...

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم 2098081122 والصادرة بتاريخ :...2023-11-22...

المسجّل(ة) بكلية :العلوم الانسانية والاجتماعية قسم : ..العلوم الاجتماعية

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

.....الحرفة بين التصوف والعلم عند أبو حامد الغزالي، فلسفون.....

.....انموذجين، دراسة نقدية مقارنة في الحس الفلسفي.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

BEKADDOUR Ali

التاريخ .....29 ماي 2024.....

إمضاء المعني

نظرا لتصديق على التوقيع
السيد(ة) ...
المولود(ة) ...
بتيارت في ...
رئيس المجلس الشعبي البلدي
...
29 MAI 2024

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
وبتفويض منه
عون مكتب الإدارة الإقليمية
نائبي نصر الدين