تراث الفلسفة الإسلامية

ترجمة من اللغة الإنجليزية إلى العربية

د. فيصل بشير الخراز

جامعة مصراتة/ كلية الآداب

F-alkharraz@misuratau.edu.Ly

ملخص:

تقيد المفكرون المسلمون بمبادئ دينهم أكثر من مسيحيي العصور الوسطى، وفي الفترة التكوينية للفلسفة في العالم الإسلامي وصولاً إلى القرن الثاني عشر، ارتبطت الفلسفة بالثقافة اليونانية بصورة قوية، ولهذا السبب تم النظر للفلسفة أن تكون خارج العلوم الإسلامية، وإنها لم تؤسس في الملكوت الديني، وبطبيعة الحال، نجد أن المخاوف الإسلامية تلعب دوراً ما في كتابات الفلاسفة في العالم الإسلامي، وطورت الفلسفة كمؤسسة مسكونة "توحيدية" يلتقي فيها المسلمون مع المسيحيين واليهود على أرضية عامة مشتركة من الفلسفة، وأن المجالات الفلسفية مشتركة ثقافياً من نواحي أخرى أيضاً، فالفلسفة ليست مرتبطة بأي مكان ولا شعب ولا لغة، ونجد في العالم الإسلامي أن العديد من المفكرين وآخرين يزاولون الفلسفة رغم رفضهم صفة "فيلسوف"، وأن العديد منهم المفكرون في هذه المسألة لم يكونوا مسلمين، لذا من الأنسب القول "الفلسفة في العالم الإسلامي" عوضاً عن "الفلسفة الإسلامية"، فقد يناقش المرء بأن رفض التقليد وروح البحث العقلاني، كان يعين القاسم المشترك.

والقاسم المشترك هو الذي يربط كل مفكري العالم الإسلامي من ذوي الميل الفلسفي؛ فالفلسفة هي ممارسة للعقل المطلق، والبحث عن تفاهم على أساس الإدراك عوضاً عن الوحي أو الإيمان، ومن خلال هذا المعنى يمكن أن نجد نظريات كل من الغزالي وابن رشد عن العلية وثيقة الصلة بمباحث المعرفة عندهم، والاختلاف بين كلا المفكرين يمكن إجماله بالقول: إن نموذج المعرفة الإنسانية بالنسبة للغزالي أنه يتضمن الوحي، ويؤكد بأن الفلسفة ليست النموذج الأعلى للمعرفة الإنسانية، وكان هدفه إيضاح أن الفلسفة ينبغي أن تندرج ضمن مشروع فكري من شأنه أن يتضمن الوحي، وينبغي أن ينظر إلى الوحي على أنه نوع أكثر تفوقاً من المعرفة.

The Legacy of Islamic philosophy

Summary

Muslim intellectuals have been bound to the dictates of their religion, more than medizeval Christians. In the formative period of philosophy in the Islamic world – that is, up to the 12th century or so – "philosophy" was strongly associated with Greek culture. For this reason "philosophy" was considered to be outside the Islamic scinces, and was not grouded – in scriptural authority. So that Islamic concerns did play some role the writings of philosophers, and in the Islamic world philosophy developed as an ecumenical enterprise, with Muslims, Christians and Jews meeting on the common ground of philosophy. That means philosophical disciplines are across – cultural in other respects too. Philosophy is not bound to and any place, people or language. In the Islamic world many thinkers and other people were doing philosophy despite refusing the labl of "faylasuf" and many of the thinkers in this question were not Muslims, so it's froper to say "Philosophy in Islamic world" reather than "Islamic philosophy". One might argure that the rejection of "taqlid", and the spirit of rational inquiry that this implies, was the common thread that bound together all philosophically inclined intellectuals of the Islamic world. Philosophy is an exercise of unbound reason, a search for understanding on the basis of discernment rather than revelation or faith. Throw this concern we can find that al-Ghazali's and Ibn Rushd's theories of causality are closely related to their epistemologies. The difference between the two thinkers can be summed up by saying that for Ibn Rushe the paradigm of ruman knowledge is demonstrative science. Whereas includes, revelation, he holds that philosophy is not the highest paradigm of human knowledge, his goal is rather to show. That philosophy must be subsumed within an intellectual enterprise which includes revelation, it must be regarded as the most subsumed within an intellectual enterprise which include revelation, it must be regarded as the most superior king of knowledge.

ماذا يمكن (للإنسانيين)(*) Humanists أو آخرين غير مؤمنين أن يجدوا ليشد انتباههم في الفلسفة الإسلامية، فهذه العبارة تثير المشكلة، فإذا كان التقليد الفلسفي يُعد إسلاميًا بصورة متميزة، إنها تبدو أن الإنساني يمكن أن يراها هدفاً للنقد فحسب، والإنساني يمكنه الذهاب إلى ما هو أبعد والقول بأن الفلسفة الإسلامية هي تناقض في العبارات، فالفلسفة هي ممارسة للعقل المطلق، والبحث عن تفاهم على أساس الإدراك عوضًا عن الوحي أو الإيمان.

إن المعقول رغم هذا التيار من الفكر هو . وأريد اقناعكم بأنه خاطئ . دعونا نبدأ بالافتراض الأكبر، الذي يقول بأن التفكير الفلسفي ينبغي أن يستبعد السياق الديني، وهذا لا يتسنى تأييده على نحو واضح، حيث نجد جميع الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى تقريبًا اعتبروا أنفسهم لاهوتيين، ويبدو من الواضح جدًا أن تعريف "الفيلسوف" الذي يستبعد "بيتر أبيلارد"Peter Ablard و"توما الأكويني"Thomas Aquinas و"دون سكوت"Duns Scotus، هو في حاجة ملحة إلى المراجعة.

وبإعادة النظر إلى ما هو أبعد من ذلك، نجد أن العديد من المفكرين القدماء قد اشتغلوا ضمن إطار ديني صريح، وهذا واضح خصوصًا في أواخر العصر القديم، مع المسيحيين من أمثال "أوغسطين" Agustine و"بوثيوس" Boethius، لكنه يصح على الأقل بقدر بالنسبة للمفكرين الوثنيين من أمثال "يامبليخوس" "Iamblichus" و "برقلس" "Proclus"، وماذا عن أفلاطون؟ فنحن لا نعتبره على أنه مفكر "ديني"، بيد أنه بالتأكيد يُحبِك أفكارًا دينية في أعماله الفلسفية، فقط اقرأ محاورة فايدروس لتقف على ما أعنيه.

وبالرغم من أنه يبدو أن ثمة شيئًا ما للفكرة القائلة بأن الفلسفة ينبغي أن تنأى بنفسها عن الفرضيات الدينية، فإن ما يمكن أن يكون على أنه حقيقة أدنى من الناحية الفلسفية من قبوله من جهة اعتقاد معين، فقط لأن ذلك الاعتقاد يؤازره العهد القديم "التوراة" أو بعض النصوص الدينية الأخرى؟ وأفلاطون لم يود القيام بذلك، ونتمنى، فهل الأكويني كذلك؟ حسنًا،

(*) الانسانيين: هم اللادينيين ويسمونهم بالإنسانيين وهم من تحولوا من الإيمان بالله إلى الإيمان بالإنسان وإنسانيته وغيروا محبة الله إلى محبة الإنسان وخدمة الإنسانية.

أجل وكلا، سلبًا وإيجابًا، وكالعديد من مفكري العصور الوسطى المسيحية، فقد تبنى وجهة نظر مصقولة للعلاقة بين العقل والإيمان، فالنور الطبيعي للعقل كاف لترسيخ فهمٍ فلسفيٍ، من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية إلى دراسة النفس والأخلاق والسياسة، فالعقل يمكنه أن يبلغ حتى لغاية الله، مثبتًا وجوده والعديد من صفاته، أجل ثمة هناك حقائق أخرى ليست سهلة المنال بالنسبة للعقل مثل الله كونه الثالوث، بيد أن هذه الحقائق قبلت حينًا بالإيمان، ويمكن أن تكون مفهومة بصورة أكثر اكتمالا باستخدام العقل، ومعظم المفكرين في عالم العصور الوسطى المسيحية كان بمقدورهم التقاء مشروع النزعة الإنسانية بمنتصف الطريق، وذلك بتقديم حججٍ عقلانية دون الاحتكام إلى العهد القديم.

وماذا عن الفلسفة الإسلامية، أو كما يروق لي "الفلسفة في العالم الإسلامي"؟

إن نشوء الأصولية الإسلامية مؤخرًا قد يدفعك لتوقع ذلك على مر التاريخ، فالمفكرون المسلمون قد تقيدوا بمبادئ دينهم، بل وأكثر حتى من مسيحيي العصور الوسطى كالأكويني، وليست القضية هي هذه، ففي المسيحية اللاتينية، كانت الفلسفة تمارس فقط بصورة عرضية ودون أي سياق لاهوتي واضح أو جدول أعمال، وعلى سبيل المثال، كما هو الحال مع نظريات المنطق واللغة، حيث تطورت في الجامعات أثناء القرن الثالث عشر والرابع عشر، وفي العالم الإسلامي، نجد أن مثل هذا المسعى المستقل كان أقرب إلى القاعدة منه إلى الاستثناء.

وفي الفترة التكوينية للفلسفة في العالم الاسلامي، وذلك وصولًا إلى القرن الثاني عشر أو نحو ذلك، ارتبطت الفلسفة بالثقافة اليونانية بصورة قوية، حتى أنها كانت يطلق عليها فلسفة Falsafa، وهي كلمة دخيلة من الفلسفة اليونانية، والفلاسفة كانوا يتبعون علمًا من أصول أجنبية، تركز قبل كل شئ على دراسة أرسطو، ولكن بالاعتماد على العديد من المصادر الأخرى، ففي الرياضيات (مثلًا إقليدس) وفي الطب (مثلًا جالينوس) وفي الطبيعة (مثلًا بطليموس) وفي الفلسفة (مثلًا أفلوطين)، ولهذا السبب تم النظر للفلسفة على أن تكون خارج العُلوم الإسلامية، وأنها لم تؤسس في الملكوت الديني، وبطبيعة الحال، نجد أن المخاوف الإسلامية تلعب دورًا ما في كتابات الفلاسفة، وهم اقتبسوا من القرآن لإثبات أن نظرياتهم

كانت على اتفاق مع الكتاب المقدس، وفي بعض الأحيان يظن المرء أن النظريات ذاتها قد صممت لتتناسب مع العقيدة الإسلامية، كما هو الحال عند إثبات وحدانية الله العليا، أو خلود الروح حيث بُرهنت بحجة عقلانية، ومن ناحية أخرى، فقد كانت وحدانية الله العليا وخلود الروح مواضيعًا عادية في الفلسفة اليونانية (ويصر أفلوطين عليها)، وهو الأمر الذي بالكاد يتم التغاضي عنه بالنسبة لقراء الترجمات العربية، ومن ثم حتى لا تُرى هذه على أنها إسلامية بصورة متميزة، فقد بذل الفلاسفة الكثير من جهدهم يشتغلون على المنطق، ومبحث المعرفة، والفلسفة الطبيعية، وهلم جرا، وكانوا يعالجون المواضيع بدون فحوى دينية واضحة، وذلك على خلاف المسيحية اللاتينية، حيث كانوا يشتغلون خارج أي مؤسسة دينية.

كانت هذه الظروف، هي التي جعلت من الممكن لبعض مفكري العالم الإسلامي تبني العقلانية بصورة أكثر جوهرية بكثير من أي شيء يمكن أن نجده في أوروبا المسيحية في المرحلة ذاتها، وأننا نرى هذا الموقف على نحو خاص عند الفارابي وبن رشد، اللذان عاشا على التوالي في العراق وسوريا في القرن العاشر، وفي القرن الثاني عشر في إسبانيا الإسلامية، فالفلسفة بالنسبة لكلٍ منهما هي الجهد لإثبات الحقائق بشكلٍ برهاني، وهذا ما يعني تقديم البراهين الثابتة المبنية على مبادئ لا يرقى إليها الشك، كلاهما رأى أرسطو على أنه الشخصية التي كانت أكثر قربًا من أي مفكر آخر لاستكمال هذا المشروع الطموح، فنظرية الحقيقة البرهانية ذاتها تستند على أعماله، ثم أن العلم الأرسطي بالنسبة لكل من الفارابي وبن رشد يحظى بأعلى مكانة ممكنة، ومع كل صور المعرفة الأخرى . بما في ذلك الدينية . فإنها بالضرورة ينقصها ذلك العلم، وهذا لا يعني بأن القرآن فرط في شيء أبدًا، إلا أنه يقدم الحقائق بطريقة غير علمية، فالخطاب الديني مقنع وبليغ، وحقيقة مجردة للمؤمن العادي، بيد أنه لا يعرض التفسيرات العلمية للحقائق الكلية المفهومة عند الفيلسوف الحاذق.

إن الحقائق والبراهين التي تكشفها الفلسفة تعد أحد نتائج عالميتها، فهي من حيث المبدأ منفتحة على كل الناس، وليس من حيث المبدأ فقط، فقد استخدم أرسطو عقله لكي يبلغ ما لم يبلغه أي أحد غيره في اليونان، وفي العالم الإسلامي طُوِرت الفلسفة كمؤسسة مسكونية

"توحيدية"، يلتقي فيها مع المسلمين المسيحيين واليهود على أرضية عامة مشتركة من الفلسفة، وكانت الترجمات اليونانية العربية التي أطلقت تقاليد الفلسفة ذاتها، قد قام بها في معظمها علماء مسيحيين بناءً على رغبة الولاة المسلمين، لذلك، لا سيما في هذه الفترة المبكرة جدًا، فإنه للخوض في الفلسفة غالبًا ما عنى التعاون مع المسيحيين، وفي القرن التاسع كان أول من يدعى "فيلسوف" العالم الإسلامي "الكندي"، حيث قاد مجموعة من أولئك المترجمين المسيحيين، وبعد بضعة أجيال كان للفارابي معلمين وطلاب مسيحيين أحدهم يحيى بن عدي، الذي دخل في مراسلات فلسفية مع مُحدث يهودي، وقد أكد الفارابي وزملاؤه أن المجالات الفلسفية مشتركة ثقافيًا في نواح أخرى أيضًا، فالفلسفة ليست مرتبطة بأي مكان ولا شعب ولا لغة، عليه، فقد رغبوا في مقابلة الصدق الكلي للمنطق مع الاهتمامات الضيقة لقواعد اللغة والعلوم المزدهرة على عهدهم.

من هنا جاء تفضيلي لإطلاق "الفلسفة في العالم الإسلامي" بدلًا من الفلسفة الإسلامية، ذلك أن العديد من المفكرين في المسألة لم يكونوا مسلمين، وحتى أولئك الذين كانوا مسلمين قد انخرطوا في الغالب في التحقيق، وهم أنفسهم قد ميزوه بصورة حاسمة عن العلوم الإسلامية كالتفسير القرآني، والمرء ينبغي أن يكون حريصًا في أن لا يبالغ، مع ذلك، وفي الحقيقة كانت الفلسفة مؤسسة "مسكونية" "توحيدية"، بيد أن أدواتها يستقيم توظيفها للنقاش الديني المشترك، وقد كان الكندي سعيدًا في أن يتعاون مع المترجمين المسيحيين، إلا أنه نشر المنطق الأرسطي في عمل مقتضب أراد من ورائه دحض مذهب التثليث المسيحي، وغرابة الفلسفة ذاتها جعلت منها هدفًا سهلًا، فالبعض ناقش لمصلحة العربية الأصلية أو العلوم الإسلامية، كالنحوي والصَرْفِيُ، الذي سخر من المنطق اليوناني بوصفه مُهللًا عقيمًا بالنسبة لإعراب الحجج والجمل الواقعية، وفيما بعد مضى النقاد إلى أبعد من ذلك بإصدار أحكامًا شرعية تدين ممارسة المنطق.

وثمة توضيح آخر ضروري هنا: وهو أن الفارابي وبن رشد مشهوران، لكن من غير المحتمل أنهما يمثلان الفلسفة في العالم الإسلامي، ذلك أن غلوهما العقلاني وارتباطهما المسهب مع أرسطو، قد رغبهما إلى مؤرخي اليوم أكثر من القراء المعاصرين، فابن رشد من خلال

الترجمات العبرية واللاتينية لأعماله يحظى بتأثير أعظم بكثير على القراء اليهود والمسيحيين من تأثيره على أخوته في الدين، والأكثر نمطية، كانت النظرة الحانقة التي لا تجعل الادعاء القائل بأن البيان الفلسفي أرفع من الخطاب الديني استفزازيًا فحسب، فبدلًا من ذلك، فقد أُقترح بأن البحث الفلسفي سيبلغ النتائج ذاتها، كتلك الواردة في الكتاب الكريم؛ أي تأكيد مستقل للحقائق الموحاة.

وحتى الآن فإني أتحدث عن من يعتبرون أنفسهم فلاسفة، ولكن بالعودة إلى الثقافة في العصور الوسطى المسيحية اللاتينية، حيث نجد العديد من مفكري تلك الثقافة، الذين نتناولهم بوصفهم "فلاسفة" لم يستخدموا هذا الاسم، فقد اعتبروا أنفسهم على أنهم "لاهوتيين" "علماء دين" أو ربما شيء ما غير ذلك، وعلى نحو مماثل، في العالم الإسلامي نجد الكثير من الناس يزاولون الفلسفة رغم رفضهم صفة "فيلسوف"، ولعل أفضل مثال على ذلك الغزالي المشهور بمؤلفه المسمى "تهافت الفلاسفة"، والذي حاول فيه ايضاح العيوب في فلسفة الفلاسفة، والتي يعني بها فلسفة ابن سينا، وإذا ما طُرِح سؤال للتعريف بشخصية الغزالي الفكرية، فإن معظم البُحاث على الأرجح يقولون بأنه كان "لاهوتيًا" (مُتكلمًا)، رغم أنه كان نادرًا في العديد من النواحي، إلا أنه لم يكن كذلك في هذا الصدد، فالعديد من المفكرين الذين انخرطوا في اللاهوت (الكلام)، اشتركوا في النقاش الفلسفي، يناقشون كل واردة وشاردة فيه، ولمواضيع مثل حرية الإرادة وطبيعة المعرفة.

وثمة مفهوم خاطئ واسع الانتشار مؤداه أن الفلسفة في العالم الإسلامي قاربت للنهاية في القرن الثاني عشر، غير أنه الآن قد اتفق معظم الخبراء في هذا المجال بأن الأمر لم يكن كذلك، فالانطباع بأن الفلسفة قد ماتت في هذا الزمن الذي واكب ابن رشد بوصفه آخر ممثليها يمكن أن يُعزى إلى عاملين الأول: وحتى وقت قريب كان العلماء مهتمين تقريبًا بصورة خاصة بالأعمال الفلسفية العربية التي تُرجمت إلى اللاتينية، ذلك لأنهم أرادوا فهم أولئك الذين أثروا في المفكرين المسيحيين مثل "الأكويني"، ومنذ أن بلغت حركة الترجمة اللاتينية العربية ذروتها في القرن الثاني عشر وما بعد كان للمفكرين تأثيرًا طفيفًا في أوروبا.

ثانيًا: لقد كان هناك حقيقًة تحولًا في القرن الثاني عشر فيما يخص ابن سينا (المتوفي في 1037)، حيث حلَ الآن محل أرسطو كشخصية مركزية، ولو أن أحدًا يفكر في "الفلسفة الإسلامية" على أنها مرتبطة بالمصادر اليونانية من حيث الترجمة العربية، فإنه بإمكانه أن يستنتج أن ذلك قد انتهى في القرن الثاني عشر، غير أن هذا تعريف ضيق جدًا للفلسفة، فبالنسبة لأجيال عديدة، وصولًا إلى الحقبة الاستعمارية، كانت هناك مشاركة مكثفة مع الأفكار المثيرة والرائعة لابن سينا، الذي أعاد صياغة الفلسفة الأرسطية ووضع طابعه المتميز عليها، وكانت أعماله موضوعًا للتعليقات والانتقادات والملخصات، الأعمال التي تلقت التعليقات والانتقادات على نحو ما ينبغي، وقد تراوحت ردود الفعل من التبني المستفيض لفلسفة ابن سينا إلى المعارضة الشديدة، بيد أن تأثير ابن سينا كان هائلًا، أعظم حتى من أرسطو في الفترة التكوينية، بسبب أنه نُظِرَ إليه على نطاقٍ واسع أكثر، فأساليبه ومصطلحاته أضحت واسعة الانتشار في الخطاب الفكري، وحددت جدول عمل للفلاسفة واللاهوتيين من مصر إلى الهند الإسلامية.

وكان ابن سينا قد أشتهر لعدة أسباب منها أنه موسوعي المعرفة وكان يشرب الخمر ، وأنه اعتقد بأبدية العالم، بيد أن المفكرين في العالم الإسلامي يرون في كتاباته مصدرًا يمكن أن يساعدهم بإدخالها في أفكارهم الخاصة في المسائل الفلسفية واللاهوتية على حدٍ سواء، وحتى العناوين أحيانًا تروي القصة، كما هو الحال مع كتاب "المعتبر" للمهتدي اليهودي المسلم أبو البركات البغدادي، مما يعني أنها أخذت في الاعتبار بعناية تامة، وثمة مفكرين آخرين مثل المفكر الغزير الانتاج الحاذق " فخر الدين الرازي"، وعلى نحو مماثل، تجلت في قدرتهم على تقييم الحجج من جميع جوانب القضية المرادة قبل إصدار الحكم عليها، وبالجملة، يمثل اللاهوت الإسلامي " علم الكلام" ضربة قوية لأي أحد يعتقد بأن المفكرين الدينيين متقيدون بالتقليد، ولدى المتكلمين بالعربية كلمة لهذا القبول للسلطة دون اعتراض هي: "التقليد"، وإذا كان هناك ثمة أي مطلب يتضمنه تاريخ الفكر الإسلامي برمته، فهو يكمن في أهمية تجنب هذه الخطيئة الفكرية.

وفي مرحلة مبكرة، نرى السنة ومن ضمنهم المفكرين المختلفين كأبي بكر الرازي والغزالي، يتهمون الشيعة بالتقليد على أساس أن الشيعة يتبعون سلطة الإمام، الذي ينبغي أن يكون من سلالة ابن عم النبي(ص) وصهره علي(رضى)، غير أن الإساءة لم يزج بها خلال الانقسام السني الشيعي فقط، فقد اشتكى الفلاسفة من أن اللاهوتيين مذنبون بالتقليد، وأسدى لهم اللاهوتيون المعروف، وعلى أية حال، ألم يتبع الفلاسفة أرسطو بصورة عمياء؟ وهذا لا يعني أن المرء ينبغي أن يبدأ دومًا من لا شيء، وفي الشريعة الإسلامية قد جرى احترام مؤسسي المدارس الشرعية، رغم أنه ترك مجالًا لتشريع الفرد الفقيه، وعلى نحو مماثل، في الفلسفة واللاهوت نجد أن رؤى أرسطو أو الأشعري "مؤسس ما تسمى المدرسة الأشعرية" قد لاقت اعجابًا حتى بُجلت، غير أنك لا تجد أرسطيًا أو أشعريًا حتى لو قبض ميتًا، فإنه مهما يكن، لن يحدث منه أن يخرج ببساطة عن رأي سلفه المشرف له ولما اعتقده فيه، وبالأحرى، فإن بحثًا نزيهًا ومستقل قد أقر تعاليم المدرسة، وغالبًا أدى إلى تنقيحات أو الحاقات لتلك التعاليم.

وقد تواصل الموقف السلبي تجاه "التقليد" لفترة طويلة ما بعد المرحلة التكوينية، فقد صدر مؤخرًا كتاب لمؤلفه "خالد الرويحب" يناقش فكر اللاهوتي المغربي "السنوسي"، الذي عاش إبان القرن الخامس عشر، والذي ذهب للقول بأنه ينبغي على المسلمين عامة واجب الانخراط في التفكير المستقل، وتخلفهم عن القيام بذلك، يُعد "تقليدًا"، والذي بالنسبة للسنوسي يعتبر " أساس الكفر عند الوثنيين"، وقلة من المفكرين مضوا إلى أبعد من هذا الحد، وعلى نحو نموذجي بدرجة أكثر، فإنه كان من المفترض أن التقليد يكون ملائمًا للجماعة البشرية الجاهلة، التي ليست في وضع يجيز لها تجاوز الفتوى، فبدلًا من ذلك، ينبغي عليهم أن يحذو حذو العلماء المطلعين، أو تجنب البحث في مسائل فوق مستواهم، وثمة فكرة مماثلة إلى حد لافت لتلك التي طرحها الفارابي وبن رشد، إلا أنها هنا هي لخبراء في الشريعة الدينية واللاهوت "علم الكلام" الذين يشكلون النخبة الفكرية بدلًا من الفلاسفة.

ويمكن للمرء أن يناقش بأن رفض التقليد وروح البحث العقلاني، يشير ضمنًا أنه كان يعني القاسم المشترك الذي يربط كل مفكري العالم الإسلامي من ذوي الميل الفلسفي، فقد كان

السمة المشتركة بين جميع الحدود التاريخية والدينية، فيهوديٌ خبير شرعي مثل "موسى بن ميمون" يتشابه في كثير من الجوانب مع نظيره ومعاصره الأندلسي ابن رشد الذي في بعض الجوانب يتشابه أكثر مع المؤمن اليهودي العادي، وبطبيعة الحال، فإنه لم يكن معظم الرجال المتعلمين متفائلين كثيرًا حيال آفاق البحث الفردي.

ولقد رأينا بالفعل أن هناك مشككين في المنطق، فالعديد من المتصوفة واللاهوتيين "علماء الكلام" أكدوا على تحديدات العقل الإنساني، ثم أيضًا نظمت العلاقات بين المعلم والطالب، التي كانت قائمة بين مختلف الطيف الفكري، متضمنة فترة تتلمذ حرفي بينما ذهن الطالب في طور التكوين.

ولكن أيضًا وصولًا إلى العصر الحديث، نجد أن تيار اللاهوتيين" علم الكلام" المتأنين، قدموا أنفسهم كبحاث غير مهتمين بالحقيقة، وفي قيامهم بذلك كانوا يحذون حذو الفلاسفة السابقين والذين تأثروا بهم، مثل الغزالي وفخر الدين الرازي، وهذا لا يعد ادعاء بأن هذه الشخصيات كانت بطريقةٍ ما إنسانية النزعة، وإنما يعني أننا نقول أن الإيمان في العالم الإسلامي كان من النادر جدًا أن يكون غافلًا.

الغزالي العلية والمعرفة:

لقد اجتذبت بضعة فقرات في الفلسفة العربية، نفس قدر الانتباه الذي اجتذبته مناقشة الغزالي لمسألة العلية في المناقشة السابعة عشر من "تهافت الفلاسفة"، جنبًا إلى جنب مع رد ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، والسؤال الذي تم تناوله عدة مرات هو: إلى أي حد يمكن أن يُدعى الغزالي بـ"العلي" أو القائل بـ"العلية"، إذا كان هنا يتبع مفكرين آخرين في علم الكلام من حيث تحديد العلية لله وحده، وما لم يتم تناوله في دراسات هذا النص هو السؤال الذي يعتبره الغزالي وبن رشد على حد سواء على أنه حاسم في المناقشة السابعة عشر؛ أي نظرية علية تكفي لتفسير المعرفة الإنسانية؟ في هذه الورقة سوف أبين أن طروحات الغزالي وابن رشد عن العلية وثيقة الصلة بمباحث المعرفة عندهم، والاختلاف بين المفكرين يمكن اجماله في الحال بالقول أن نموذج المعرفة الإنسانية بالنسبة لابن رشد هو العلم البرهاني، في حين أن نموذج

المعرفة الإنسانية بالنسبة للغزالي هو أو على الأقل أنه يتضمن الوحي، وختامًا فإني سأوضح بأن التزام الغزالي بهذا النموذج يلقي ضوءاً على نية توجيه نقده للفلسفة في كتابه "التهافت".

ولكن قبل تناول الجانب المعرفي لمناقشة الفقرة السابعة عشر، اسمحوا لي أن أقول بإيجاز ما اعتبره موقف الغزالي الأساسي من العلية، وكما لاحظ آخرون، فإن نقده هنا يُعزى لمفهوم ثابت عن العلية للفلاسفة: أي بمعنى أنه نظرًا لوجود العلة، فإن وجود معلولها يصير ضروريًا، ويؤكد الغزالي على هذا النحو لمثل هذا المفهوم للعلية، ويكون الله وحده هو العلة، وهذا يرجع بالنظر إلى وجود المعجزات وقبول العبارة القائلة بأن الله قادرٌ على فعل كل ممكن، ومن ثم فلا معلل إلا الله، يمكنه أن يستلزم معلوله في علته، فمن الممكن على الدوام أن الله له أن يشاء للمعلول المرتقب بأن لا يقع، أو شيئًا لمعلول مختلف تمامًا بأن يجري، فالغزالي يدافع عن هذا الرأي ضد كل من الفلاسفة الذين يدعون أن العلة الطبيعية، مثل النار تحدث احتراق القطن، كونها العلة الوحيدة والكافية لمعلولها، وضد أولئك الذين (مثل ابن سينا) سيقولون بأن هناك واهب الصور في العالم السماوي، الذي يفرض صورة لعالم ما تحت القمر "العالم الأرضي"، لأن العلة أعدت فيما مضى لمادة ما لأجل تلك الصورة، وفي مقابل وجهة النظر الأولى، يقدم الغزالي الحجة الشهيرة، التي أُجريت مقارنتها مع وجهة نظر "هيوم"، المتمثلة في ملاحظة التزامن، التي لا تثبت أن العلية قد جرت، فإزاء وجهة النظر الأخيرة يقول الغزالي: إذا كانت المعلولات ناتجة عن مبادئ عليا، فإنها تتوقف في نهاية المطاف على ارادة الله، وأنه يمكن أن يفعل أي شيء باستثناء المستحيل على الإطلاق، لذلك لا معلول يتقدم بالضرورة على علته، ما لم تكن العلة المعنية هنا الله ذاته.

بيد أن الغزالي يمضي في القول: في الحقيقة، أن العلل الطبيعية يمكن اعتبارها على أنها علَلٌ إذا ما استحضرنا المفهوم الأضعف للعلية، وهو يقر بأن العلة الطبيعية لها طبيعة من شأنها أن تحدث معلولات معينة: النار على سبيل المثال لها طبيعة بحيث أنها تحرق ما يلامسها، غير أن ذلك لا يعني أن النار علة ضرورية، بمعنى أن وجود النار بملامسة القطن يستلزم بصورة منطقية وجود احتراق القطن، فطبيعة النار ذاتها، يقول الغزالي، ناشئة عن الله، والله يختار ما إذا كانت

هذه الطبيعة ستؤدي نتيجتها الطبيعية أو لا، فوفقًا لوجهة نظر الغزالي، نجد أن العلل الطبيعية هي علل محتملة، ومعلولاتها تتحقق فقط إذا كان العامل الحقيقي الذي قدرها بطبيعتها يريد لها ذلك، وابن رشد كان أول من يرى من بين الكثيرين هذا الموقف على أنه إقرار متناقض عن الفلاسفة من جانب الغزالي، ذلك لأن الغزالي يبدو في بادئ الأمر قائلًا إن الله هو العلة الوحيدة، ومن ثم يؤكد أن الأشياء المخلوقة لديها طبائع تؤدي بها إلى احداث معلولاتها، بيد أن وجهة نظر الغزالي ليست متناقضة: فهي ببساطة ترى بأن الطبائع المخلوقة على أنها عرضية أصلًا ومؤقتة، ومتوقفة على إرادة الله المتواصلة، من حيث فاعليتها ووجودها ذاته.

إن رد ابن رشد على الغزالي مبنيٌ بالأساس على الاعتراض الذي يقول بأنه لو تم قبول أي صورة صدفة، فإنه بالتالي ليس هناك إمكانية لحدوث المعرفة الإنسانية، ومن ثم فهو يعلق بأنه لكي يكون ما يعتبره إنكاراً من الغزالي للعلية مقبولًا، فإنه ليس هناك معرفة ثابتة لأي شيء، ذلك لأن المعرفة اليقينية هي معرفة الشيء وفقًا لما هو عليه في حد ذاته، وهنا يعتمد ابن رشد بصورة ضمنية على مبدأين من الفلسفة الأرسطية، الأول: هو ما يمكننا أن نطلق عليه تفاؤولاً معرفياً بوصفه أرسطيًا، فإن ابن رشد يعتبر أن من المسلم به أن البشر لديهم معرفة، وحتى لو كانت نظرية العلية لا تتفق مع معرفتنا للأشياء كما هي عليه، وعليه فإن هذا في حد ذاته تفنيد كاف لتلك النظرية، الثاني: وهو المبدأ القائل بأن الأشياء تكون معروفة فقط بصورة برهانية من خلال عللها، وهذه بطبيعة الحال تعد مبدًأ أساسيا من مباديء مبحث المعرفة في العصور الوسطى، وفي مواضيع أخرى في الفلسفة العربية، فقد استخدمت للدعوة باستحالة اللاهوت الإيجابي في كتاب الخير المحض Libre de Cause، وأنها القاعدة لمفهوم القديس توما الأكويني عن البرهان "البرهان اللمي" فبالنسبة لابن رشد فإن هذين المبدآين هما اللذان يرسمان الخطوط العريضة التي من خلالها يجب أن تطور نظرية العلية، فهو يقول على سبيل المثال" إذا كانت الأشياء التي تحدث عللًا هي غير مدركة، وعليه هي مجهولة بالطبيعة بالمسعى إليها، وعليه فإن ما هو مجهول بالضرورة قد أدرك العلل، وعلى أساس المبدأين، نجده واثقًا من كونه بإمكانه أن يستبعد أي شكل من أشكال "العرضية" "المصادفة".

إن أول شيء ينبغي أن يكون ملاحظًا حيال اعتراض ابن رشد على الغزالي هنا، هو أنه لا يبدو في بادئ الأمر ذا علاقة بالموضوع، فالاعتراض يفترض بأن الغزالي يرفض فكرة أن تلك الأشياء لها طبائع، والتي تعد على حد سواء مبادئ للمعرفة البرهانية ومبادئ للعلية، ويقول ابن رشد إن الغزالي بإنكار العلية يرفض أيضًا إمكانية المعرفة، ولكن كما رأينا فيما سبق، أن الغزالي في الحقيقة لا يرفض الطبائع تمامًا: حيث يعتقد بأن الشيء المخلوق له طبيعة مخلوقة، التي من شأنها إحداث النتيجة "المعلول" المناسب، غير أن هذه الطبيعة وتلك السببية تخضع على الدوام لإرادة الله، ورغم ذلك يتسنى للمرء أن يرى كيف أن اعتراض ابن رشد من الممكن ملاءمته ليلتقي بهذه الرؤية " المصادفية " نوعًا ما، فإذا كانت الطبائع بالإمكان أن تحدث معلولاتها فحسب، فإنه من ثم معارفنا لها ليست ضرورية، ولكن ثمة هناك احتمال فقط: وهو أن الطبائع ينبغي أن تبقى دومًا نفسها لو أنها ستصير موضوعات للمعرفة العلمية البرهانية، ويشير ابن رشد إلى هذا الشرط عندما يعلق بأن المعرفة المبنية على الطبائع يتعين أن تكون "ثابتة"، وبعبارة أخرى ينبغي أن تكون الحالة دائمًا أن الطبائع تحدث المعلول المناسب من خلال تعريف الطبيعة ذاتها، وهذا أحد الأسباب التي تجعل ابن رشد يصر بأن المعجزات، أي تلك الحالات التي يقوم فيها الله بالتدخل وإحداث أمره في المسار الطبيعي للعلية، حتى لا يبقى منها شيء يمكننا مناقشته بصورة عقلانية، فالأحداث الخارقة للطبيعة، كما يوحي بذلك الاسم ذاته، هي وراء أي معرفة يمكن أن تكون لدينا من الطبيعة، ومن ثم لا ينبغي أن تندرج في أي مناقشة عن العلية أو الفلسفة بشكل عام.

إن المقارنة التي تجرى في الغالب بين الغزالي وهيوم، هي إجراء لمدى عدم التوافق بينهما، وأن الغزالي يتوقع هذا الاعتراض ويأخذه على محمل الجد على حد سواء، فهدفه على نحو مؤكد ليس ضربًا من شكوكية هيوم، بل بالعكس من ذلك فهو ملتزم بالقدر ذاته الذي يلتزمه ابن رشد بالتفاؤل المعرفي الأرسطي، بمعنى أنه ملتزم أكثر بالمبدأ القائل بأن المعرفة تحصل من خلال العلل فقط، وهكذا يثير الغزالي نفسه استفهاما عن المعجزات لكونها لا تحول دون معرفتنا للعالم التجريبي، مقرًا بأنها إذا فعلت ذلك، فإن الرجل الذي ترك كتابًا في بيته، سيتعين

عليه أن يقول، أنا لا أعرف ما الذي في المنزل الآن، وغاية الذي أعرفه هو أنني تركت كتابًا فقط في البيت، وربما الآن يكون حصانًا، ورد الغزالي على الاعتراض هو الأكثر غموضًا، فهو يلمح بأن الله يخلق فينا على الدوام المعرفة بأنه سوف لن يقوم بهذه المعجزات، وعليه فإن مصدر معرفة الرجل الذي جعله يقول بأن كتابه لازال في البيت هو الله ذاته، وفي الحقيقة، يبدو أن الغزالي يتناقض مع ما تسمى بـ "المعرفة بالتجربة "، التي من شأنها فقط أن تؤدي إلى عادة التوقع لطبائع محددة لإحداث معلولات معينة، وبمعرفة معينة يقينية خلقت فينا من لدن الله، وما ينبغي أن يكون ملاحظًا هنا، هو أنه قد جرى التساؤل عما إذا كانت هذه الفقرة تمثل وجهة نظر الغزالي الخاصة...فالخلاف يتحول إلى مسألة الترجمة، وعلى أية حال، لسنا بحاجة إلى أن نقرر هذه المسألة هنا، ذلك لأن الغزالي في غير هذه الفقرة، يستمر في إشارة التلميح بأن المعرفة يمكن أن تخلق فينا من لدن الله، سواء في مناقشة الفقرة السابعة عشر، أو في مكان أخر.

ومن المرجح أن القارئ الحديث، فيما أعتقد، لكي يرفض حل الغزالي بوصفه ناقصًا، فإنه سيقول بأن هذه المعرفة التي خلقها الله في الإنسان، تبدو بالكاد لتتأهل بوصفها معرفة المعنى الحقيقي على الإطلاق، وهذا في الواقع بصورة مضبوطة الاعتراض الذي طرحه ابن رشد، الذي يقول بأن المرء لا يملك معرفة إلا تلك المعرفة فقط التي لها علاقة بالعلة الطبيعية المعروفة، وحتى على افتراض أن الله يخلق معرفة في شخص، فإن ذلك الشخص يقال فقط "يعرف"، إذا كانت المعرفة تعد شيئًا ما متوقف على طبيعة الموجود، لأن الحقيقة هي أنه (عندما) يعتقد المرء بشيء ما هناك، كما هو عليه في الوجود، وهكذا فإن مؤلفين هما في الأساس على اختلاف مع بعضهما البعض حول المسألة المعرفية: ما هي شروط المعرفة اليقينية؟ بالنسبة للغزالي فإن عادة المعرفة الناتجة عن التجربة ليست معرفة لما هو ضروري، فقط المعرفة الناتجة عن الله هي المعرفة اليقينية، وبالنسبة لابن رشد، فقد انعكس الموقف على وجه التحديد، فيرى لو أن الله يخلق معرفة فينا، فإن تلك المعرفة حددت بصورة صحيحة على أنها معرفة فقط، لو أنها طابقت الطبيعية الحقيقة.

وعلى الرغم من البديهيات الحديثة حول هذه المسألة، فإنه ينبغي الإقرار بأن وجهة نظر الغزالي بشأن التبرير تتفق تمامًا مع رأيه حول العلية، فالغزالي يقر بأننا نعرف أن أشياءً معينة ستحدث وسوف لن تحدث، ولكن إذا كانت العلل متوقفة على إرادة الله في إحداث معلولاتها، فإنه بالتالي معرفة يقينية يمكن أن تستمد فقط من المصدر الحقيقي للضرورة في العلاقة العلية، يعني الله، وهكذا، كما لوحظ بالفعل، أنه ثمة مفهوم من خلاله يوافق الغزالي على المبدأ الأرسطي الثاني، القائل بأن المعرفة تحصل دائًما من خلال العلل، لكن ذلك بالنسبة له، يعني المعرفة اليقينية تحصل من لدن الله، ذلك لأن العلية تحصل من خلال الله فحسب، وهذه هي بالفعل رغبة الغزالي، ويمكن أن ترى من واقع أنه يضع معرفة الأحداث العادية كالمعرفة الخاصة التي يتمتع بها الأنبياء على مستوى واحد، فالمعرفة التي تتحقق من خلال السياق الاعتيادي للطبيعة هي لا محالة في يقينها بقدر معرفة النبي، وأنه سيكون هناك استثناء في سياق الطبيعة، ذلك لأن كلا النوعين من المعرفة قد خلقا من لدن الله، وعليه فإنه من المنطقي القول بأن الوحي أو التنبؤ بالنسبة للغزالي هو الشكل النموذجي للمعرفة بالنسبة للبشر.

وفي اتجاه هذا الرأي، نجد أن إصرار بن رشد على التعريف الأرسطي للمعرفة، بوصفها إدراكًا يتفق مع الطبيعة يبدو أكثر قليلًا من مجرد إثارة المسألة، وعلى نحو ما سبق ذكره، فإن هذا لأن ابن رشد يفترض أن "الخارق" أو ما وراء الطبيعة ـ الذي يعد جوهريًا بالنسبة للغزالي ـ هو موضوع لا يستقيم فهمه ولا حتى مناقشته عقليًا، وفي الواقع أنه يلوم الغزالي مرارًا وتكرارًا لضمه إلى حجج التهافت أمورًا ما كان ينبغي أن تكون موضوع خلاف، خشية أن تتعرض الوظيفة السياسية للدين للانتقاص، ففي المناقشة السابعة عشر، نجد حجة ابن رشد السياسية في مقابل الغزالي كانت مدعومة بالنظرية المعرفية، والمعرفة على هذا النحو لها علاقة بالطبائع، ومن ثم يستبعد العلل والأحداث الخارقة للطبيعة (ما وراء الطبيعة)، وسواء يؤمن ابن رشد بأن المعجزات قد تحدث بالفعل، أو أنها قيل أنها تحدث فقط من أجل العوام من المؤمنين، فإنها بحكم التعريف سوف لن تندرج ضمن نطاق الخطاب الأرسطي العلمي:" إنه من الضروري أن نقول عن (الشريعة) بأن مبادئها هي مسائل إلهية تتجاوز العقول البشر، وينبغي عليهم

الاعتراف بدون نقاش رغم الجهل بعللها، فهذا التأكيد في حد ذاته هو مصادرة على المطلوب، ذلك لأنه يوجه "الأمثلة المضادة" المحتملة إلى النموذج الفلسفي للمعرفة . مثل المعجزات . على افتراض فعلًا أن "العلة" و"المعرفة" هي ببساطة مصطلحات لا تنطبق على الخارق " ما وراء الطبيعة "، وعلى أية حال، فإن ابن رشد لديه رد أكثر تفصيلًا ليقدمه ضد الاتهام بالمصادرة على المطلوب، بحكم وصفه لأهمية الله بالنسبة للعلل الطبيعية، وإن الانتظام وإمكانية التنبؤ بالعلل الطبيعية، وفقًا لابن رشد تعد شهادة على حكمة الله، ويستقيم لابن رشد أن يحرز تأييدًا من القرآن، الذي يستشهد منه بصورة صريحة قوله: " فلن تجد لسنة الله تبديلًا ولن تجد لسنة الله تحويلًا"، ومن ثم ليست المعرفة العلمية تحديًا لقدرة الله، وإنما تكون فقط بحكمة الله التي جعلها ممكنة، والتي لا تسمح للطبائع وبالتالي للعلاقات العلية أن تتغير، والدفاع المعمق من قبل ابن رشد تلميحًا إلى عقيدة أخرى، التزمها في التهافت، أي أن معرفة الله بالأمور هي علة وجودها، ويذهب ابن رشد أبعد من ذلك للقول بأن معرفة الله للطبائع يجب أن يكون لها الضرورات نفسها، كتلك التي لنا، ولو أنها في حالة الله تكون العلاقة علية، بالإضافة إلى كونها معرفية : " فإذا كان لدينا معرفة بهذه الممكنات، فإنه بالتالي هناك شرط (هل) تكمن في الموجودات الممكنة التي تتعلق بمعرفتنا ...، وهذا ما يحدده الفلاسفة على أنه طبيعة، وعلى النحو ذاته فإن معرفة الله هي من خلال موجوداته، رغم أن (معرفة الله) هي علتها ...وعليه فمن الضروري أن تتواجد الموجودات وفقًا لمعرفته، غير أن التعقيب يفتح الباب للغزالي وهو واضح: لقد رفع ابن رشد هنا فعليًا المعرفة العلمية إلى مستوى المعرفة الإلهية، وفي الحقيقة قد ميَز بين المعرفتين، وهكذا يصبح من الواضح أيضًا القدر الذي هو لنموذج المعرفة، والذي بالنسبة لابن رشد هو العلم الطبيعي، بيد أن في مقابل الغزالي، تبقى وجهة النظر هي المصادرة على المطلوب، وهذا لأن ابن رشد يفترض بدلًا أن يناقش أن الحكمة الإلهية والمعرفة ستتعارضان مع التغيير في مسار الطبيعة، في حين يصر الغزالي على وجه التحديد على أن مثل هذه التغيرات ممكنة.

ومع ذلك، أليس لدى ابن رشد نقدًا مشروعًا للغزالي مادام موقف الغزالي لا يسمح بالمعرفة العلمية مطلقًا؟ فإذا كان الغزالي يحمل نوعًا من التفاؤل المعرفي فيما يتعلق بالعلم

الطبيعي، فإن هذا ينبغي أن يظل مشكلة بالنسبة إليه، فالإجابة على هذا السؤال تلقي الضوء على موقف الغزالي العام من الفلسفة في كتابه " التهافت"، وتذكر بأن الغزالي، في الحقيقة، يعترف للفلاسفة بأن هناك طبائع معلولات، لذلك فهو ترك مجالًا للمعرفة العلمية يُعنى بتلك الطبائع (على سبيل المثال معرفة أن النار تحرق)، وما ينكره الغزالي هو أن مثل هذه المعرفة تُشكل المعرفة الضرورة...فالخطاب العلمي هو خطاب جزئي، لأنه لا يمكن تحديد ما إذا كانت علة طبيعية معينة سيلغيها ويحل محلها تدخل خارق (لما وراء الطبيعة)، وبالتالي فإن الغزالي لا يرفض المعرفة العلمية أو الفلسفية تمامًا، وما يقوم به هو ايضاح أنها لا ترقى إلى المستوى الأعلى الذي حددوه لأنفسهم، بمعنى أن المعرفة من العلاقات التي هي ضرورية بصورة منطقية.

هذا ما أود أن أقدم، ممثلًا لخطة وهدف الغزالي في مؤلفه "التهافت"، نجد هدفه ليس لإيضاح تهافت الفلاسفة، إذا تم تناول هذا على أنه يعني أن كل الفلسفة هي تهافت "مفككة"، بل إن هدفه إيضاح أن الفلسفة ينبغي أن تندرج ضمن مشروع فكري من شأنه أن يتضمن الوحي، وفوق ذلك، ينبغي أن ينظر إلى الوحي على أنه نوعٌ أكثر تفوقًا من المعرفة، فخطة وهدف التهافت هي لإيضاح أن الفلسفة التي يمثلها مثل ابن سينا في الغالب قد بالغت بذاتها في عدد من الحالات، لتصل إلى نتائج خاطئة، حيث ينبغي على العقل أن يعترف ببساطة على أنه ناقص وقاصر، وهكذا، فإنه في المناقشة السابعة عشر يقول فيما يتعلق بالمعجزات النبوية، وأنه على الرغم من أن مدى قوة (النبي) لم تحدد في الفكر، إلا أنه لا تظل هناك حاجة لإنكار ما تم التسليم به على نحو تقليدي، وما يشير إليه الوحي وبالطريقة ذاتها، في المناقشة الثانية، وباتباع نهج كالذي اتبعه موسى بن ميمون، يقول الغزالي: "بما أنه من الواضح أننا لا نستبعد بقاء العالم أبدًا من حيث العقل، بل يجوز بقاؤه وإفناؤه (العالم)، فنحن نعرف فقط أي إمكانية هي واقع الحال من خلال الوحي، وبالتالي فلا يتعلق النظر فيه بما ينسب إلى العقل أي المعقول.

وعلى الرغم من أن الغزالي كان ينظر إليه بصورة تقليدية على أنه مناهض للعقلانية، ومجرد مناوئ للفلسفة، فإن تحليلنا لمناقشة الفقرة السابعة عشر يقترح بأن موقفه من الفلسفة هو أكثر دقة وأقل تطرفًا على حد سواء، وأن الغزالي من خلال كتابه التهافت ينبغي أن لا يصنف

مع المناوئين للعقلانية، وإنما مع أولئك المعنيين بالحفاظ على الفلسفة في وضعها الصحيح، ولنرى موقفاً مماثلاً في أوروبا العصور الوسطى، فإننا لن نحتاج لننظر أبعد من القديس "توماس الأكويني"، رغم أن الأكويني يعتبر عادة عقلانيًا أكثر من الغزالي، فخطة وهدف الغزالي لتحديد مزاعم الفلسفة يمكن العثور عليها في المسألة الثانية عشر، على سبيل المثال، من الجزء الأول، حيث يقول الأكويني أن العقل البشري بحد ذاته غير قادر على معرفة الله، لذلك يحتاج البشر العون الخارق للنعمة "الإلهية" لتحقيق كمالهم، وهذا لا يعني بأن وجهة نظر الأكويني في مسألة أكثر تحديدًا من مسائل العلية مقارنة بالغزالي، بل إنه يعني أن مثل توما كمثل الغزالي، يستقيم النظر إليهما على أنهما مؤيدان للفلسفة ضمن حدودها الصحيحة، حتى ولو أنه يؤكد بأن الفلسفة ليست النموذج الأعلى للمعرفة الإنسانية.