T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM İLMİ VE FELSEFE'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ: GAZALİ VE KANT ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Orabi ORABİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. ÖZCAN TAŞCI

ÇANAKKALE-2023

الجمهورية التركية
جامعة جناقالي- الثامن عشر من آذار

معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية التأسيسية

عنوان الأطروحة

مفهوم العقل بين علم الكلام والفلسفة، كانط والغزالي نموذجًا

أطروحة دكتوراة

عرابي عرابي

مشرف الأطروحة

أ.د. أوزجان طاشجي

جناقالي – 2023

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAMİ BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEZİN ADI

KELAM İLMİ VE FELSEFE'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ: GAZALİ VE KANT ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Orabi ORABİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Özcan TAŞCI

ÇANAKKALE – 2023

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

JÜRİ ONAY SAYFASI

Orabi ORABİ tarafından Prof. Dr. Özcan TAŞCI yönetiminde hazırlanan ve **../../20..** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan "Kelam İlmi Ve Felsefe'nin Akıl Eleştirisi: Gazali Ve Kant Örneği" başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**'nda **DOKTORA TEZİ** olarak oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	**İmza**
Prof. Dr.	……
Doç. Dr.	……
Doç. Dr.	……
Dr. Öğr. Üyesi	……
Dr. Öğr. Üyesi	……

Tez No : ……..
Tez Savunma Tarihi : ../../20..

……

Enstitü Müdürü
../../20..

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

البيان الأخلاقي

أتعهد بأني أعددت هذه الأطروحة وفقًا لقواعد كتابة الأطاريح الجامعية التي يقرها معهد التعليم العالي في جامعة جانقالي / الثامن عشر من آذار، وأؤكد أني قد حصلت على المعلومات والاقتباسات التي قدمتها في الأطروحة في إطار القواعد الأكاديمية والأخلاقية، كما أن التقييمات التي استخدمتها في الأطروحة سواء من خلال المراجع أو النتائج التي توصلت إليها تطابق معايير الأخلاق العلمية، وأصرح بموجب هذا أن العمل الذي قدمته في هذه الرسالة أصليّ، وأقرّ بأنني أتقبل خسارة الحقوق التي قد أطالَب بها.

……

Orabi ORABİ

… / … / 2022

TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygı değer danışman hocam Prof. Dr. Özcan TAŞCI'ya ve hayatımın her evresinde bana destek olan değerli aileme ve sonsuz teşekkürlerimi sunarım."

Orabi ORABİ

Çanakkale, Aralık 2022

ملخّص

مفهوم العقل في الفلسفة وعلم الكلام. الغزالي وكانط نموذجًا

الطالب

عرابي عرابي

جامعة جاناقالي/ الثامن عشر من آذار

معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية- أطروحة الدكتوراة

إشراف: أ. د. أوزجان طاشجي

24.12.2022, 170

تتمحور هذه الدراسة حول مفهوم العقل المُبدِع للفكر الإنساني، حيث تعتمد البحوث الفلسفيّة والكلاميّة في المعرفة على المناهج العقليّة بشكل واسع، وقد قدّمت الفلسفة الإسلاميّة والغربية المعاصرة محاولات مختلفة في فهم هذه القضايا، وكان أشهرها تجربة الغزالي وكانط الفلسفيَّتَيْن، إلا أن الدراسات المتخصصة في مقارنة مفهوم العقل، والمنهجية النقدية/المعرفية لديهما -خاصة الموقف من الميتافيزيقيا ومفهوم العقل ونقد أحكامه وطرقه الاستدلالية- ما تزال قليلة لم تنل حظها بعدُ.

حاول الغزالي وكانط تقديم إجاباتهما بشكل متّسق، من خلال بيان مفهوم العقل وما يرتبط به من يقينيّة المعرفة في الاستدلالات على وجود الإله وأزليّة الزمان وبعض الأحكام الأخلاقية، فيتبيّن لنا -نظرًا للتشابه الكبير بين الموضوعات والإشكالات والمعالجات- أنه ثمة الكثير من الاتساق والتشابه بين أفكار كانط في كتابه "نقد العقل المحض" وآراء الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، فقد لخّص كانط رؤيته المعرفية في نقد العقل المحض ضمن ثلاثة أطر: أولها الحدس المتعالي (Transzendentale Asthetik) والتحليل المتعالي (Transzendentale Analytik) والجدل المتعالي (Transzendentale Dialektik).

قدّم الغزالي تصوّرًا مرنًا لتكوّن إبستمولوجيا العقل وأقسامه ومراتبه ومستويات الناس فيه، واتّخذ العقل عند كانط معاني متعدّدة، فهو المَلَكَة التي تمدنا بالمعرفة القبلية أو الكليّة، وتتوزع على عقلين، أحدهما نظري وثانيهما عملي، وتربط بينهما ملَكَة الحكم أو الفهم.

إنّ دراسة آراء كلا الفيلسوفين بشكل مقارن أوضحت نقاط التشابه والاختلاف التي بينهما، وسلّطت الضوء على المنهجيّة التي اتّبعها كلٌّ منهما في تعريف العقل وأثره، بهدف الوصول لخلاصة تجمع آراءهما عن مفهوم

العقل وحدوده، وأثر اختيار كلّ منهما في تعريف العقل في التعامل مع القضايا اللاحقة لها، كمسألة وجود الله وإمكانِ المعرفة العقلية اليقينيّة وقضية المبادئ الأوليّة في المعرفة.

الكلمات المفتاحية:

الغزالي، كانط، العقل، المعرفة، الأحكام التحليليّة والتركيبية، وجود الله.

ABSTRACT

CRITIGUE ON KALALM (THEOLOGY) AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY AI-GHAZALY AND KANT AS A MODEL

Orabi ORABİ

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Doctoral Dissertation in Islamic sciences and philosophy

Advisor

Danışman: Prof. Dr. Özcan TAŞCI

24.12.2022, 170

This study is based on searching the tool principle that innovates the human thought, which means the principle of reason, Therefore, much of its research focused on defining the mind and its limits, and the ability of mental knowledge to reach the degree of certainty and definitiveness in judgments. Additionally, contemporary Islamic and Western philosophy presented various attempts to understand these issues, the most famous of which was the philosophical experience of Abu Hamid al-Ghazaly and Immanuel Kant, and many studies were concerned with analyzing the philosophy of Imam Abu Hamid al-Ghazaly (505 AH) and the German philosopher Immanuel Kant (1804 AD).

Both Al-Ghazaly and Kant tried to present their answers, by explaining the concept of reason and the associated certainty of knowledge in the inferences on the existence of God, the eternity of time, and some moral judgments. And it becomes

clear to us - due to the great similarity between the topics, problems, and treatments - that there is a lot of consistency and similarity between Kant's ideas and Al-Ghazaly. It is noteworthy that Kant's criticism of metaphysics - in his transcendental Dialektik- was largely identical to what was stated in Al-Ghazaly's “Incoherence of the Philosophers”, just as Al-Ghazaly presented a flexible conception of the formation of the epistemology of the mind and its divisions, ranks and levels of people in it. Additionally, the mind in Kant’s definition has multiple meanings according to the multiplicity of contexts in which knowledge is determined.

Key words: Al-Ghazaly, Kant, reason, knowledge, analytical and synthetic judgments, and the existence of God.

ÖZET

KELAM İLMİ VE FELSEFE'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ: GAZALİ VE KANT ÖRNEĞİ

Orabi ORABİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Özcan TAŞCI

24.12.2022, 170

Araştırmamız, üzerine yapılan bu araştırma dört bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın giriş bölümünde; öncelikle akıl kavramının felsefe tarihindeki yeri ve önemi ardından akıl terminolojisinin Arapça ve diğer dillerdeki anlamı ele alınmıştır. Ayrıca akıl kavramının kelam tarihinde oynamış olduğu rol tarihsel süreç içerisinde ele alınmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde; Gazali'nin hayatı, önemli eserleri hakkında bilgilendirmelere yer verilmiştir. Gazali'nin düşüncesinde akıl kavramı; nazar/teakkul, düşünme/tefekkür ve anlama/fehm'in oluşumu bağlamında duyuların rolü açısından ele alınmış, onun aklî ve irfanî deliller aracılığıyla yakin/kesin bilgiye ulaşmasındaki tecrübesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Gazali'nin nedensellik ve mantık hakkındaki görüşü ve bunlardan her birisinin kesin/yakin bilgiyi elde etmedeki rolleri incelenmiştir. Gazali'nin Mekasıdu'l-Felasife", Mi'yaru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık", "Mihakku'n-Nazar", "Kıstasu'l-Müstakim" ve "el-Mustasfa Min ilmi'l-Usul" adlı eserlerinde mantık ve akaid konusu ele alıp inceleyiş tarzı ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde Kant'ın hayatı, bıraktığı tesirler ve bilgi felsefesi/teorisi bağlamındaki düşünceleri ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca Kantın bilgi teorisi ve bilgi konusuyla bağlantılı olarak akıl eleştirisi ele alınmıştır. Kant tarafından "Transendental" olarak isimlendirilen bilginin kesin ya da yakini olarak gerçekleşmesi temelinde bilgi teorisi üzerine durulmuş, "analitik" ve "sentetik" bilgi; "külli/tümel" ve "zorunlu" ölçütler yoluyla, bilginin doğruluğunun ölçütünün Kanta göre nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Kant'a göre akıl/vernunft ve zihin/verstand) kavramları, aklın kısımları, mertebeleri, teorik ve pratik aklın sınırları gibi aklın sahip olduğu yetkiler/güç irdelenmiş, pratik ve teorik akıl arasında kurduğu denge ele alınmıştır.

Araştırmanın dördüncü bölümünde; Gazali ve Kant'ın görüşlerindeki ortak noktalar ve farklılıklar tartışılmıştır. Her ikisinin düşüncesindeki, varlığın yaratılışı ve teorik aklın Allah'nın varlığına yönelik ortaya koyduğu delillerin denkliği meselesi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Kant, Akıl, Marifet, Sentetik ve Analitik Yargıları, Allah'ın Varlığı.

المحتويات

JÜRİ ONAY SAYFASI i
ETİK BEYAN ii
TEŞEKKÜR iii
ملخّص iv
ABSTRACT vi
ÖZET viii
مدخل 1
الإشكاليّة والأهمّيّة 1
منهجيّة الدراسة 4
الفصل الأوّل 5
1. التمهيد 5
1. 1: العقل، مفهومه وتاريخيّته. 5
1. 1. 1: المعنى اللغوي 5
1. 1. 1. 1: اللغة العربية 5
1. 1. 1. 2: اللغات الأجنبية 6
1. 1. 1. 3: قواميس الفلسفة 6
1. 1. 1. 4: التداول الإسلامي كلاميًّا وفلسفيًّا 7
1. 2: تاريخيّة العقل في الفكر الفلسفي 8
1. 2. 1: العقل في الفلسفة اليونانية 9
1. 2. 2: مفهوم العقل ما قبل سقراط 9
1. 2. 3: مفهوم العقل أرسطيًّا 10
1. 2. 4: العقل في سياق الفلسفة الحديثة 11
1. 2. 4. 1: العقل بوصفه نورًا فطريًّا وأفكارًا ذاتيّة 12
1. 2. 4. 2: تمظهر العقل تاريخيًّا 13
1. 3: العقلانية، إطارها وتشعّباتها. 17
1. 3. 1: تعدد دلالات المصطلح 17
1. 3. 2: الضبط الاختزاليّ للعقلنة 19

1. 4: المعرفة متنازَعًا عليها 21

1. 4. 1: تاريخيّة المعرفة بين اليقين والشك 21

1. 4. 1. 1: اتجاه الإنكار والشك 21

1. 4. 2: اتجاه اليقين 22

1. 4. 2. 1: التأكيديّون أو اللاهوتيون 23
1. 4. 2. 2: في أروقة المذهب الحسّي 24
1. 4. 2. 3: الاتجاه العقليّ 25
1. 4. 2. 4: تيار الإشراق بين الحدس والفيض والعرفان 26
الفصل الثاني 28
2. العقل ومنهجية المعرفة في فلسفة الغزالي النقدية 28
2. 1. ترجمة الغزّالي 28
2. 1. 1. حياته 28
2. 1. 2.أهم آثاره: 29
2. 1. 3. الأوضاع الثقافية في زمنه: 31
2. 2: المنظومة العقلية عند الغزالي، تعريفها وحدودها. 33

2. 2. 1: مفهوم العقل في رؤية الغزالي 33

2. 2. 2: دور الحواس في تشكيل التعقّل 35

2. 2. 3: تجربة الغزالي في الشكّ وتأسيس اليقين 36

2. 2. 3. 1: تجربة الشكّ عند الغزالي 36
2. 2. 3. 2: حقيقة العلم ويقينيّته 37
2. 2. 3. 3: سمات اليقين وقطعيّاته 38

2. 2. 4: حدود المعرفة وصفاتها 40

2. 2. 4. 1: مصادر المعرفة وأدواتها 42
2. 2. 4. 2: المعرفة بين الفطرية والاكتساب 44
2. 3. السببية والمنطق، تمظهرات نسقيّة الغزالي المعرفية 45

2. 3. 1: الموقف من السببية 46

2. 3. 2: نقد العلّية وتأسيس المنهج التجريبي 47

2. 3. 2. 1: الإدراك 48
2. 3. 2. 2: القضايا الحسية 49
2. 3. 2. 3: العلة ومبدأ التساوق 49

2. 3. 3: التجربة 50

2. 3. 3. 1: العادة والاعتقاد 50
2. 3. 3. 2: مجرى العادة 51
2. 3. 3. 3: مبدأ الاحتمال 51
2. 3. 3. 4: الضرورة المنطقية 52

2. 4: المنطق، أدواته وحدوده. 53

2. 4. 1: الموقف من المنطق 53
2. 4. 1. 1: التأليف في المنطق 53
2. 4. 1. 1. 1: مقاصد الفلاسفة 54
2. 4. 1. 1. 2: معيار العلم في فن المنطق 55
2. 4. 1. 1. 3: محك النظر 55
2. 4. 1. 1. 4: القسطاس المستقيم 56
2. 4. 1. 1. 5: المستصفى من علم الأصول 57
2. 4. 2: نقد المنطق 57
2. 4. 2. 1: نقد مبحث القياس 57
2. 4. 2. 2: نقد مبحث الاستقراء 59
2. 4. 3: اتساق الغزالي الفكري في فهم المنطق ونقده 59
الفصل الثالث 61
3. 1. كانط، حياته وآثاره 61

3. 1. 1: مُختَصَر سيرته 61

3. 1. 2: واقعه الفكري والسياسي 62

3. 1. 3: كتبه ومؤلفاته 64

3. 1. 3. 1: عناوين المرحلة الأولى من مؤلفاته 64
3. 1. 3. 2: عناوين المرحلة الثانية من مؤلفاته 64
3. 1. 3. 3: عناوين المرحلة الثالثة من مؤلفاته 64
3. 1. 3. 4: عناوين المرحلة الرابعة من مؤلفاته 65
3. 2: النقدُ الكانطيّ وتكوّن المعرفة 65

3. 2. 1: أبعاد نظرية المعرفة الكانطية 67

3. 2. 1. 1: الاستطيقا المتعالية 67
3. 2. 1. 1. 1: صدق المعرفة 69
3. 2. 1. 1. 2: معيار صدق المعرفة الكانطيّ 69

3. 2. 1. 1. 3: تحقّق الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة 71
3. 2. 1. 1. 4: مبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التأليفيّة 72
3. 2. 1. 2: المكان والزمان في التعالي الكانطي 73
3. 2. 1. 3: العقل والذهن..... 78
3. 2. 1. 4: أقسام العقل في النسق الكانطي..... 79
3. 2. 1. 5: النزعة الشكّية عند كانط 79
3. 2. 1. 6: مآلات الشكّيّة الكانطيّة 80

3. 2. 2: العقل، مفهومه، ومراتبه ومَلَكَاته 81

3. 2. 2. 1: مَلَكَات العقل النظري وحدود وظائفها 83
3. 2. 2. 2: نظرية العقل العملي..... 85
3. 2. 2. 3: موازنة كانط بين العقل العملي والنظري..... 88

3. 3: الخصائص النقدية لفلسفة كانط..... 89

3. 3. 1: خصائص المنهج..... 89
3. 3. 1. 1: الخصائص العامة..... 90
3. 3. 1. 2: الطبيعة والخطوات 91
3. 3. 1. 3: السمات الفارقة 91
3. 3. 2: بناء المنطق بين الصورية والترنسندنتالية 92
3. 2. 2. 1: التعريف الكانطي للمنطق..... 92
3. 2. 2. 2: مقولات المنطق بين أرسطو وكانط..... 95
3. 2. 2. 3: تحليل الحكم بين أحكام القضايا والأحكام الحمليّة..... 95
3. 2. 2. 4: نقد أشكال القياس الأربعة..... 96
3. 2. 2. 5: المنطق الترنسندنتالي عند كانط 97
3. 2. 2. 6: التمييز بين المنطق الصوري والمنطق المتعالي..... 98
3. 2. 2. 7: آفاق المنطق بعد كانط..... 101

3. 4: تطبيقات في النقد الكانطي..... 101

3. 4. 1: نقد المصادر التقليدية للمعرفة..... 102
3. 4. 1. 1: نقد الحسّ العمومي..... 102
3. 4. 1. 2: نقد التجربة 103
3. 4. 2: نقد العقل والمعرفة العقلية 105
3. 4. 2. 1: نقد الرياضيات..... 106
3. 4. 3: نقد البراهين والاستدلال: 108
3. 4. 3. 1: نقد براهين العقل النظرية الكونية 108
3. 4. 3. 2: نقد براهين العقل النظرية الإلهية..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**

3. 4. 4: البناء الميتافيزيقي في فلسفة كانط النقدية..... 110
3. 4. 4. 1: الميتافيزيقا من العقل النظري إلى العقل العملي..... 110
3. 4. 4. 2: اليقين بين موضوعات العقل النظري والعقل العملي**خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
الفصل الرابع..... 115
4. الغزالي وكانط، مفهوم العقل واليقين، مقارنة نقدية..... 115
تمهيد: المعرفة النقديّة بين الغزاليّ وكانط، الدواعي والغايات..... 115
4. 1. الأحكام الذاتية واللازمة..... 119
4. 1. 1. التطور التاريخي للأحكام..... 119
4. 1. 2. قواعد المعاني بين الذاتية والتحليلية..... 121
4. 1. 3. تشابه الأحكام التحليلية والمعاني الذاتية بين الغزالي وكانط..... 124
4. 1. 4. معيار التفرقة بين المعرفة التأليفية والتحليلية..... 124
4. 1. 5. تمظهر المقولات التحليليّة والتركيبيّة عند كانط والغزالي..... 125
4. 1. 5. 1: أثر الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في الرياضيات..... 126
4. 1. 5. 2: أثر الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في العلوم الطبيعية..... 126
4. 1. 5. 3: أثر الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في تناول الميتافيزيقا..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
4. 1. 6. قيمة المعرفة ويقينيتها بين الغزالي وكانط..... 128
4. 2. موانع اليقين بين أزلية العالم وحدوثه..... 129
تمهيد: مفهوم النقائض بين الغزالي وكانط..... 129
4. 2. 1. تكافؤ الكيف..... 135
4. 2. 2. تكافؤ الكمّ..... 139
4. 2. 3. تكافؤ أدلة الأزلية والحدوث..... 142
4. 3. أدلة العقل النظري على وجود الله بين الغزالي وكانط..... 146
4. 4. 1. نقد الدليل الأنطولوجي..... 146
4. 4. 2. نقد دليل الإمكان..... 147
4. 4. 3. نقد دليل النظام..... 144
خاتمة وتوصيات..... 153
المصادر والمراجع العربية..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
المراجع الأجنبية..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**

الدوريات والمجلات المحكّمة ..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**
i ..... EKLER
i ..... TÜRKÇE DEĞERLENDİRME
xxvii ..... **ÖZGEÇMİŞ**

مدخل

يوصف الفكر بأنه حركة سائلة متواصلة، فمن العسير إيجاد نقطة نهاية فيه لا تكون في الوقت ذاته نقطة لحراك فكري جديد، وبالرغم من سيولَتِه تلك، فإن القديم فيه قد يتجلّى في الجديد، وقد تتجاور بعض المفاهيم مع بعضٍ آخر مما ينتمي لمدارس وآراء أخرى في أزمنة لاحقة، وهذا مما لا يستغرَب حصوله مع اتصاف الحركة الفكرية باستمدادها الإبداع من الجهد المتواصل، وتركيبها الأفكار بعضها إلى جانب بعض لتشكّل من الكثرة إبداعًا متصلاً.

لقد مرّت حركة التفلسف الإسلامي بطورين من الإبداع والتركيب وصولاً إلى طور الخفوت والجمود وتكرار الأقوال، في الزمن الذي كان بدايةً لطور الإبداع والتركيب في السياق الفلسفي الغربي، مما جعل طور التقليد يتوازى زمنيًّا مع الإبداع الغربي، وطور الإبداع الإسلامي السابق يتوازى مع التقليد في فلسفات الشرق والغرب.

الإشكاليّة والأهمّيّة

تنطلق هذه الدراسة من عدة فرضيات، أولها يتمحور حول الأداة التي تبدع الفكر الإنساني، أي مفهوم العقل، حيث تعتمد البحوث الفلسفيّة والكلاميّة في المعرفة على المناهج العقليّة بشكل واسع، ولذا انصبّت كثيرٌ من بحوثها في تعريف العقل وحدوده وقدرة المعرفة العقلية على الوصول إلى درجة اليقين إضافة إلى مدى قدرة العقل على الوصول إلى نظام أخلاقيٍّ إنسانيٍّ، وقد قدّمت الفلسفة الإسلاميّة والغربية المعاصرة محاولات مختلفة في فهم هذه القضايا، إلا أن أشهرها كان من خلال تجربتَي أبي حامد الغزالي وإيمانويل كانط الفلسفيَّتَيْن، وكثيرةٌ هي الدراسات التي عنيت بتحليل فلسفة الإمام أبي حامد الغزالي (505ه) والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1804م) إلا أن الدراسات المتخصصة في مقارنة العملية النقدية لأنساق المعرفة ومناهجها لديهما -خاصة ذلك الموقف النقدي من الميتافيزيقيا ومفهوم العقل ونقد أحكامه وأساليبه الاستدلالية- ما تزال قليلة لم تنل حظها الواجب لها بعدُ.

لقد حاول كلّ من الغزالي وكانط تقديم إجاباته بشكل متّسق في هذا الإطار، ومن ثم كان السبب الأساسي لاختيار هذا البحث هو أهميّة الاطلاع المقارَن على رأي الغزالي -الذي يمثّل ركنًا أساسيًّا في الفلسفة الإسلاميّة الكلاميّة-، وكانط -الذي يمثّل حجرَ زاويةٍ في الفلسفة المعاصرة-، في مفهوم العقل وما يرتبط به من مسائل في يقينيّة المعرفة، فقد أثّر كلاهما في المدارس التي جاءت من بعدهما، وبالتالي فإنّ دراستهما بشكل مقارن توضّح نقاط التشابه والاختلاف التي بينهما، وتسلِّط الضوء على المنهجيّة التي اتّبعها كلٌّ منهما في أدقِّ وأهمّ مباحث المعرفة العقليّة وآثارها.

يتمثّل هدف هذه الأطروحة بـتقديم تحليل متكامل ومتناسق لعملية المعرفة والنقد الفلسفية لدى الغزالي وكانط من خلال التحليل والمقارنة بين مقولات الغزالي وكانط التأسيسيّة، وذلك بغية أن يخلص التركيب فيما بينها لاستخلاص رأي تأطيريٍّ في مفهوم العقل وحدوده، وأثر اختيار كلّ منهما في تعريفالعقل في التعامل مع القضايا

اللاحقة لها، كمسألة وجود الله وإمكانِ المعرفة العقلية اليقينية وقضية المبادئ الأوليّة في المعرفة ونظرية الأخلاق، والانطلاق من هذه المستويات في بهدف الوصول إلى حقيقة الموقف النقدي لكلٍّ، من حيث الأسس المؤتلفة والمختلفة في منهجيتهما وكذا أهم النتائج التي يمكن وصفها بالاتفاق أو الاختلاف في تعاطيهم النقديّ.

يمكن اعتبار السؤال الأساسي لهذه الدراسة قائمًا على الإشكاليّة الشهيرة، هل يعدّ مفهوم العقل واحدًا والفكر الناتج عنه يتصف بوحدة ثابتة، أم أنه يتصف بمرونة متطورة متجددة من جهة أخرى، وأن التغاير والكثرة فيه تعبير عن صراع الأفكار المتناقضة فيما بينها؟

حين كان الفلاسفة يقومون بالتفلسف فإن أبرز ما كان يواجههم هو تحديد ماهية المكون الرئيسي للرؤى الفلسفية، وهي "نظرية المعرفة" التي يبني كل فيلسوف بحسبها آراءه وفلسفته من حيث طبيعتها وشروطها وموضوعاتها، وقد اختلفوا كثيرًا في هذه المسألة، فلم يتفقوا على نظرية واحدة في الإبستمولوجيا في أغلب الأوقات، وبالنظر إلى طبيعة الفلسفة فإن هذا طبيعي، خاصة في تعريف ماهية وتحديد أداة المعرفة -وهو العقل-، حيث يتم على تعريفه وتحديد ماهيته، الوصول الدقيق إلى آلية تكوين المعاني والأفكار والتصورات وسبل بناء التصديقات على نحو يوضح أصلها عن طريق التجريد، أو تبيين المبادئ القبْلية لها ومدى حضورها في تعريف العقل وماهيته، Apriori، أو الإشارة إليها بأن وجودها في العقل إما بعديٌّ أو متعالٍ، سواء كان هذا المرجع المتجاوز غيبيًّا أو حضوريًّا في الواقع- وتبيين ماهية وظيفة العقل في هذه العملية، من حيث الإنشاء أو التنسيق والربط بين الأفكار والأنساق المعنوية والمعرفية، فإذا كان العقل هو المنتج للمفهومات والمعاني والتصورات، والمنتج لعمليات التفاعل في إصدار الأحكام وبنائها وربطها مع غيرها من الأنساق الفكرية والوجودية؛ فإن الوصول إلى تعريف دقيق للعقل سيبيّن -إلى حد ما-طبيعة تكون هذه المفاهيم وسبل ونشوئها، ما يتيح الوصول إلى أسئلة دقيقة ومنهجية حول طبيعة العقل ودوره في الحياة الفكرية.

لقد مال أرسطو (Aristotle) مال إلى القول بوحدة الفكر الإنساني واتحاده في الماهيّة، ووافقه على ذلك كلٌّ من ابن سينا والفارابي في السياق الإسلامي، وسار ليبنتز (G. Leibniz) من فلاسفة أوروبا في عصر النهضة في السياق ذاته، أما الاتجاه الثاني فقد مثّله تيّار المعرفة الجدلية أو المرنة القائمة على الحركة الفكرية، أو كشف النقيض ويظهر أفلاطون (Plato) صاحب جدل سالب في هذا الإطار، بينما يتموقع الغزالي باستشكالاته الجدلية في العصر الوسيط، ليصل الأمر لدى هيغل بوصفه صاحب الجدل المطلَق.

يشارُ إلى أن نهضة الفلسفة في العصور الحديثة قامت بشكل أساس على جهود المنهج الذي سعى ديكارت (R. Descartes) إلى تأسيسه ضمن إطار فلسفي متكامل، الذي ما لبث أن أضحى نقطة انطلاق وجذرًا أساسًا تستنبت النظريات الفلسفية الحديثة والمعاصرة أفكارها منه، والجسر المباشر الذي يربط أوروبا بأفكار اليونان دون الحاجة للمرور بإسهامات الفكر الإسلامي الوسيط، مما أكّد للعقل الأوروبي عدم احتياجه للآراء والنظريات التي زخر بها الفكر الإسلامي، إلا أننا لو توقفنا مليًّا عند الكتب المرجعيّة في السياق الفلسفي الأوروبي المعاصر لوجدنا فيها تشابهًا مع جملة من النظريات والقضايا التي تبحّرت فيها المدارس الكلامية والفلسفية الإسلامية، سواء في الاستدلالات أو الإشكالات الموضوعية أو طُرق المعالجات.

يمكن التمثيل لذلك بكتابَي تهافت الفلاسفة للغزالي ونقد العقل المحض (Kritik der reinen Vernunft) للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (E. Kant)، الذي يُعدّ محطة فاصلة في تطور الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، فيتبيّن لنا -نظرًا للتشابه الكبير بين الموضوعات والإشكالات والمعالجات- أن اللاحق متسقٌ -في أحسن أحواله- مع أفكار تهافت الفلاسفة للغزالي ومعالجاته، وذلك لردّ ما فيه من الآراء إما إلى ليبنتز أو هيوم أو نيوتن أو ديكارت، ومن المعلوم أن آراء الرباعي متسق مع تأثير ابن سينا والغزالي في فلاسفة اللاتين.

لخّص كانط رؤيته المعرفية في نقد العقل المحض ضمن ثلاثة أطر: أولها الحدس المتعالي -الترنسنتندنتالي- (Transzendentale Asthetik) والتحليل المتعالي -الترنسنتندنتالي- (Transzendentale Analytik) والجدل المتعالي -الترنسنتندنتالي-(Transzendentale Dialektik). ومن اللافتِ للانتباه أن نقد كانط للميتافيزيقا -في جدله المتعالي- كان مطابقًا إلى حدّ كبير بما ورد في تهافت الفلاسفة للغزالي، وهو ما ستعرضه الدراسة في المقارنة بين كانط والغزالي عن الزمان والمكان الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) وأدلة إثبات وجود الله ونقدها، كما ترد في القسم الأول من "النقد" وفي مقدمته، حيث تمثل الخلاصة الفكرية بين علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي، ويتجلّى ذلك عند الغزالي في كتابين هما: "تهافت الفلاسفة" وكتاب "معيار العلم".

إن المحاولة المثلى التي سعت للاستفادة من امتداد الفكر الإسلامي إلى أروبا بشكل تركيبي كانت محاولة ديكارت، فقد استفاد في موضوعات الإبستمولوجيا والأنطولوجيا من آراء الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، واستطاع الوصول إلى خلاصة آراء الأشاعرة في الطبيعيات، أما في بناء المنهج الفكري واستخدام الشكّ والقناعة بالنتائج المنطقية فقد استفاد من منهجية أبي حامد الغزالي أما تجريبيًّا فقد كان لمنهجية وآراء الحسن ابن الهيثم دورًا بارزًا في تقريراته، وقد كانت المعارضات التي وُوجهت بها آراؤه من قبل جاسندي (Gassendi) على الكوجيتو مطابقة لاعتراضات طلبة ابن سينا على براهينه في الذات الإنسانية، وكذلك فقد شابهت أجوبة ديكارت إجابات أبي علي ابن سينا، وبالمثل فقد كانت استشكالات كانط في الماورائيات مماثلة لاستشكالات الغزالي.

تأتي أهميّة الأطروحة -إذًا- من نواحي عديدة:

- ضرورة تبيين موقف الفلسفة الإسلاميّة من قضيّة المعرفة العقليّة، ومدى إمكان الوصول إلى اليقين من خلالها في مسائل الميتافيزيقيا والأخلاق.
- ضرورة دراسة مفهوم العقل في ضوء التفلسف المقارَن، ضمن وحدة متماسكة يتصل بعضها ببعض، بحيث تكون هذه الدراسة نقدية تحليلية، ندرك من خلالها خصوبة هذا الفكر بوجهه الإسلامي والإنساني وأثره الفاعل في تطور الحضارة البشرية، فلا بدّ من تسليط الضوء على أشهر الفلاسفة الذين اهتمّوا بتقديم آراء مفصّلة في هذه المسألة، حيث يعدّ كلٌّ من كانط والغزالي من أهمّ من كتب فيها في الحضارة الإسلامية والغربية.

- ضرورة تسليط الضوء على تاريخيّة مفهوم العقل ويقينيّة المعرفة العقلية في آراء الفلاسفة قبل الغزالي وبعده، وقبل كانط وبعده، مما يسهّل رصد آثار اختيارات هذين الفيلسوفين في هذه المسألة في الأجيال اللاحقة عليهما.
- إمكانية الوصول إلى مدى التشابه والاختلاف الفكري في تناول مفهوم العقل وقضية يقينية المعرفة لدى كانط والغزالي، وبالتالي تسليط الضوء على احتمال تأثر كانط بالغزالي بشكل غير مباشر، أو التدليل على مسألة وحدة التجربة الفلسفية.
- بحث طبيعة الإجابات التي قدمها الفيلسوفان عن الأسئلة المعرفية المتعددة، من حيث إمكانية اليقين في المعرفة، ومصدرية ذلك اليقين، ودور العقل في الوصول إليه، خاصة أن كليهما توقف طويلاً في معالجة هذه القضايا وراجعا أطروحات إمكانية المعرفة عند من يقول بها واستحالتها أو قطعيتها عند غيرهم، في أهم ما كتبوه عن هذه الفلسفة النقدية، كتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم، والمنقذ من الضلال -من جهة الغزالي، ونقد العقل المحض وكذا الدين في حدود مجرد العقل ونقد مَلَكَةِ الحُكم -من جهة كانط-، إذ نلمس إشارات إلى عدد من حالات التشابه والاختلاف في الموقف النقدي من قضايا الاستدلال العقلي بالإلهيات والميتافيزيقيا

منهجيّة الدراسة

سيكون اعتماد البحث في الأطروحة على المنهج التحليلي المقارَن إضافة إلى مناقشة الأفكار والآراء اعتمادًا على الجهد الذاتي أو آراء المدارس الفلسفية المختلفة، وذلك بهدف تفكيك منهج كلٍّ من كانط والغزالي والوصول إلى عمق آرائهما بشكل متوازٍ، وهنا فإن الأطروحة تفترضُ أن تعريف الغزالي للعقل مختلف عن تعريف كانط له، وإن اقترب كل منهما في تقسيماتها إلا أن الخلفية التي ينطلق منها الغزالي تختلف عن الخلفية التي ينطلق منها كانط، كما أنّ مجموع الآثار التي نتجت عن آراء كل منهما مختلفة وهو ما تريد الأطروحة أيضًا تسليط الضوء عليه.

يعتمد البحث على الرجوع إلى المصادر الأساسية التي وصفت الحياة الفكرية والاجتماعيّة المعاصرة لكانط والغزالي، إضافة إلى العودة لكتب الغزالي وكانط التي ترتبط بموضوع الأطروحة، وتصنيف الآراء فيها، ومقاطعتها مع الكتب الأخرى لهما، والقيام بتحليل موضوعاتها وأدلتها والنتائج المتوصّل إليها، إضافة إلى ذلك توجّب العودة إلى المراجع الأساسية في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المعاصرة التي تناولت موضوعات قريبة من موضوع الدراسة بهدف استخلاص أهم التقاطعات المتوقعة.

الفصل الأوّل

1. التمهيد

1. 1: العقل، مفهومه وتاريخيّته.

تثير كلمة العقل الكثير من الإشكالات الاصطلاحية، سواء في الفكر الفلسفي أو الكلامي، وبالرغم من أن التفكير في مفهوم العقل متجذرٌ في النظر الفلسفي، إلا أن الفلاسفة أنفسهم لم يتفقوا على مفهوم واحد للعقل وحدوده، وعلاقته بالمعقول واللامعقول، مما يؤكد أن هذه الأداة المهمة في رقيّ ونهضة الحضارات ما تزال مشكِلةً من الناحية الفلسفية[1]، كما أن هناك العديد من التعريفات المتاحة للعقل، كالتعريفات التشريحية الطبية، والتعريفات السيكولوجية، والتعريفات اللغوية، والتعريفات الفلسفية، وتعريفات البرمجة اللغوية العصبية حديثًا[2].

حين كان الفلاسفة يقومون بالتفلسف فإن أبرز ما كان يواجههم هو تحديد ماهية المكون الرئيسي للرؤى الفلسفية، وهي "نظرية المعرفة" التي يبني كل فيلسوف بحسبها آراءه وفلسفته من حيث طبيعتها وشروطها وموضوعاتها، فلم يتفق الفلاسفة على نظرية واحدة في المعرفة، فاختلفوا -تبعًا لذلك- في تعريف العقل الذي هو أداة المعرفة وآلة إدراك المعاني والأفكار والتصورات وسبل بناء التصديقات على نحو يوضح أصلها عن طريق التجريد، سواء من حيث أصولها الأولية Apriori، أو مآلاتها البعديَّة، وتبيين ماهية وظيفة العقل في هذه العملية، من حيث الإنشاء أو التنسيق والربط بين الأفكار المنهجية ومختلف الأنساق[3]، فالعقل ينتج عمليات التفاعل في إصدار الأحكام وبنائها وربطها مع غيرها من الأنساق الفكرية والوجودية؛ فإن الوصول إلى تعريف دقيق للعقل سيبيّن -إلى حد ما-طبيعة تكون هذه المفاهيم وسبل ونشوئها، ما يتيح الوصول إلى أسئلة دقيقة ومنهجية حول طبيعة العقل ودوره في الحياة الفكرية.

وهذا الأمر يحتاج لاستقصاء مختلف الآراء، بهدف الوصول إلى رأي واحد يضبط المسارات في مساق متقاطع، أو يرجح أحدها على سواها عل أدلة بينة وواضحة يدلَّل بها على صحة ما يذهب إليه القائل به.

1. 1. 1: المعنى اللغوي

1. 1. 1. 1: اللغة العربية

العقل من جذر "عَقَلَ"، حيث تتنوّع دلالاته بين الحَجر والنُهى وكل ما يضاد الحمق، ويطلق على الحَبْس، ويشار إلى العاقل بأنه الذي يستجمع أمره ورأيه ويبعد النفس عن هواها، أما دلالة المعقول: فما يفهمه القلب ويُتثبَّت منه، وكذلك يطلق العقل على كل ما يمنع المرء عن الهلاك، ومن هنا جاءت كلمة "العاقلة" وهم جماعة المرء وقومه الذين يمنعونه من فعل السوء، والعقل علامة يتميز بها الإنسان عن الحيوان، أما فعل التعقل: فيشير إلى تكلّف المرء الفهم والتكيّس والتخلّق بالحلم، وهو نقيض الجهل، فالعاقل أمرًا هو العالم به بعد الجهل به، وبه -

[1] مزاتي، خالدي، مفهوم العقل في الفلسفة الغربية، مسارات أساسية، مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية، العدد 15، ص: 287.
1 إبراهيم، مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1992، ص: 14.
[3] ذات السابق.

أي العقل- يميّز المرء بين القبح والحسن، وبين الخير والشر، والحق والبطل، وهو قوة تقبل العلم وتستنبط منه الأحكام والأفكار[4].

1. 1. 1. 2: اللغات الأجنبية

يشار إلى مصطلح العقل (Raison) في اللهجات اليونانية اللاتينية من خلال جذرين أساسيين هما: لاقو- لوغوس- باليونانية، ومعناهما الأصلي الجمع والربط أو الحساب، كما أن مصطلح LOGOS باللغة اليونانية يطلق على الكلام والعقل والعلاقة الرياضية الدقيقة بين مجموعتين من الكمّيات، وكذلك الشأن بالنسبة للغة اللاتينية من حيث المعنيان الكلام والعقل والحساب، ومن هنا نتأكد أن مفهوم العقل في اللغات القديمة متصل بشكلٍ متين بمهارات الذكاء الأساسية[5].

إن المعاني التي تذكرها اللغات الغربية عن مصطلح العقل موزّعة على عدة سياقات: فترى العقل على أنه سبب أو حافز أو منطلَق للفكرة، إضافة إلى أنه تعبير يستخدم في التدليل على البرهان أو التفسير، وهو آلة التفكير للوصول للأحكام والتصديقات والاستدلالات والحقائق[6]، ويتماهى هذا المصطلح عند هيغل وهوية الفكر والوجود، ويصفه كانط بأنه ملكة المعرفة العليا والمبادئ والاستنباط، ويفسر هايدغر العقل بالفهم باعتبار أنه عمله[7]، بينما يعرف المعجم الفلسفي العقل Reason عمومًا بأنه ما يميّز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ، وبأنه صور العمليات الذهنية بصفة عامة، وهو عملية البرهنة والاستدلال، بصفة خاصة، ويطلق على المبادئ العقلية اليقينية كمبدأ الهوية، عدم التناقض، مبدأ العلية، ويطلق على السبب، كما أنه المانع للإنسان عن اقتراف ما لا يصحّ فعله[8].

1. 1. 1. 3: قواميس الفلسفة

يعرَف العقل بأنه مَلَكَة ذهنية وإن اختلفت عنه الإحساس والإرادة جوهرًا وماهية[9]. ومن هنا وصف الفلاسفة العقل -رغم اختلافهم- بأنه مَلَكَةٌ يتم تدريبها بالفكر الذي هو آلته[10].

يستعمل تعبير Intellect ومشتقاته في نظرية المعرفة، بمعنى المعرفة عن طريق المبادئ العقلية القبلية وحدها، على نحو ما يذهب مؤيدو المذهب العقلي فيها[11]. يرى لالاند -أحد الفلاسفة المحدثين- أن العقل ينقسم إلى أقسام فهو (عقل مركِّب وعقل مُرَكَّب)، فالأول عام، لأنه مَلَكَة يستطيع كل إنسان استخراج المبادئ الأساسية من خلال إدراك العلاقات، وهكذا نراه يتفق مع من قال بأن المبادئ الأولية ضرورية وعامة وكلية. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي يُعتمَد عليها في الاستدلال وتتسم بأنها "تغيرية" لا تثبت على حال، إلا أنها تتجه -

---

[4] ابن منظور، لسان العرب، مادة "عَقَلَ".
[5] العقل، جيل جاستون جرانجي، ص: 13-14.
[6] مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، (16، 17)
[7] المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (537) مادة العقل.
[8] المعجم الفلسفي، (120) مادة العقل
[9] مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، (15)،
[10] السابق.
[11] السابق (18، 19)

حسب رأيه- إلى الوحدة عمومًا[12] وأُطلِق بعض المفاهيم الجديد في حقله السوسيولوجيا عن العقل، أبرزها مفهوم العقل الجمعي، وهو بمثابة الضمير العام في المجتمعات[13].

1. 1. 1. 4: معنى العقل كلاميًّا

يطلق جمهور المتكلمين العقل على ما يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، وحدّه أنه: هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. كما يعرَف بأنه ما يكتسبه الإنسان من الأحكام الكلية فهو إذًا: معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح، وقد يطلق على صحة الفطرة[14]، فالعقل لدى المتكلمين جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها وقوة غير قابلة للفساد مقارن لها كما في التعريفات.

حين نتفحّص آراء الماتريدية حول مفهوم العقل فإننا نجد تمييزات قريبة من آراء المتكلمين والفلاسفة إلى جانب التأكيد على أهمية دور العقل في الإنتاج المعرفي[15]، بدءًا من الإمام أبي منصور الماتريدي (ت 333ه) الذي يؤكّد على وجوب النظر العقلي ويحذر من اتباع التقليد، حيث ينبغي ألّا يُتّبع أو ينظَر إليه، إلا إذا بُنيَ على دليل عقليّ أو حجةٍ قطعيّة، وعليه فإننا نفهم أهميّة الطرق العقلية عند الماتريدية، فهي معدودة ضمن طرقِ الوصول للعلوم[16]، حيث إنّ الطريق -بوصف أبي منصور- التي يُوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وماهياتها ثلاثة: "العيان، والأخبار، والنظر"[17]، وهو ما يمكن الإشارة إليه عند الأشاعرة بالحواسّ والأدلة النقليّة والطرق العقليّة، وأول الواجبات على المكلّف النظر العقلي -كما عند أبي حنيفة- وهذا التدبر العقلي أو التفكر هو أساس الإيمان بالله والرسل والتصديق بما قدّموه من السمعيات[18].

يمكن ملاحظة الميل في بعضٍ من التعريفات التي أشار إليها علماء الماتريدية إلى توافق وصف العقل لديهم

---

[12] العقل والمعايير، آندريه لالاند، (12، 13)

[13] المعجم الفلسفي، (121).

[14] التفتازاني، شرح النسفية، (21)، والحدود لابن سينا، د.ط.ن.1963، (11، 12).

[15] تزايد -بشكل ملحوظ- في السنوات الأخيرة الدراسات الكلامية المتخصصة بمذهب المدرسة الماتريدية الكلامي، خاصة في تركيا، ونتيجة لذلك؛ نُشرت العديد من الأعمال المهمة في هذا الإطار، منها:

- كوتلو، سونماز، الإمام الماتريدي والماتريدية، كتابيات للنشر، 2003؛ منشورات أوتو، 2016.
- توغلو، نوري، الماتريدي والحديث، منشورات رغبت، 2016.
- أوغتشوك، أمينة، طرق الاستفادة من المصادر الأساسية في مثال التقليد الكلامي الماتريدي، منشورات رغبت، 2016.
- شيك، إسماعيل، نظام الإيمان الماتريدي، الكلام الماتريدي الحنفي في اللامية نموذجًا، مكتبة كَجَا، 2014.
- النسفي، أبو المعين، مبادئ التوحيد، ترجمة: حليا ألبير، إيز للنشر، 2013.

وبغض النظر عن هذه الآثار والمصادر، فثمة الكثير من الأطروحات الجامعية المقدّمة عن الإمام الماتريدي والمدرسة الماتريدية، يمكن التمثيل لبعضها بالآتي:

- دوغانباز، جَم، "الوحي في نظرية المعرفة عند الماتريدي"، رسالة ماجستير، قيصري، 2012.
- مصطفى شكرو كيليج، مفهوم الألوهية في الكلام السني المبكر-الماتريدي والطحاوي نموذجًا، رسالة ماجستير، قونيا، 2011.

وثمة كذلك ترجمات تركية لبعض المصادر الألمانية عن النضوج الفكري والفلسفة في المدرسة الماتريدية، منها:

- رودولف، أولريش، كلام أهل السنة في سمرقند: الماتريدي، ترجمة: أ. د. أوزجان تاشجي، ليترا للنشر، إسطنبول، 2016-2017.
- برودرسن، أنجيليكا، المجهول من الكلام: مقاربات لاهوتية في الوقت المبكر، الماتريدي نموذجًا، منشورات البركة، ترجمة: أ. د. أوزجان تاشجي، إسطنبول، 2022.

[16] المغربي، علي عبد الفتاح، الفِرَق الكلامية، ص: 370.

[17] الماتريدي، التوحيد، ص: 7.

[18] البسنوي، كمال الدين أحمد بن حسن، إشارات المرام، ص: 75.

مع وصف الغزالي بأنه -كما في تحفة الأوشي- "غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"[19]، ومن البيّن أنّ هذا التعريف جليٌّ في إظهار أهمية المعرفة الحسية المستفادة من العقل بوصفه غريزة، وأن هذه الغريزة تعمل من خلال سلامة آلاتها، وهو ما يتوافق من ناحية أخرى مع التأكيد على كون المبادئ الضرورية والأوليات متجذّرة ومقبولة بالبديهة لديه، مثل استحالة اجتماع الضدين في وقتٍ ما معًا أو النقيضين.

ونلاحظ أن أبا منصور -في تعريف له- يصف العقل بالنظر وهو أحد أساليب وأفعال العقل لا العقل ذاته، فالعلم لا يتحقق للإنسان إلا بالنظر، ولا طريق للنظر إلا باستخدام العقل[20]، وهو "لا يُعرَف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره ما يصلح له في عاقبته"[21]، وهو ما يشار له بأنه هيئة تدفع الإنسان للقيام بما يليق بوقاره ويمنعه من التقحّم في المكاره التي تسيءُ لسمعته، ولعلّنا نرى جانبًا من هذا -إضافة إلى كون العقل مفكرًا وناقدًا وأداة علميّة- في قول الإمام الماتريدي حين يصف العقل بأنّه: "يجمع بين المجتمع، ويفرّق بين الذي حقه التفريق"[22] وهذا الكلام وإن لم يكن تعريفًا للعقل، فإنه تأكيد على أفعاله التي لا يمكن أن نفتقدها في الإنسان العاقل[23] فـ"العلـم الثابت ببديهة العقل علم ضروري كعلم الحواس، [.....] حتى إن شيئًا من الشبه والشكوك لا يعتريه"[24] .

نجد بالتوازي مع ذلك إشارة في تعريف العقل بأنه "نور" يستضاء به[25]، حيث يتأمل الإنسان في المسألة فيدركها القلب بتوفيق من الله الكريم[26]، وهذا التعريف وإن لم يكن أكثر من توصيف فإنه توصيف دقيق للتحديد الفلسفي للعقل المستفاد الذي أشار إليه الفلاسفة، فالعقل بهذا قوة تُدركُ بالتأمّل الكليات العلمية والنفسية، وهذه "القوة" هـي في الحقيقة هي "النور"[27]

يمكن أن يدل العقل على النفس وقدرتها على تصور المعاني وفهم القضايا والأقيسة، والقوة التي تملكها لإدراك المعاني الكلية كالأعراض والجواهر، والعلة والمعلول[28]، وفي التفاصيل السينوية فإن العقل يكتسب معناه من السياقات التي يأتي بها، فهو التصورات والتصديقات الحاصلة في النفس، أو هو أحد العقلين "العملي والنظري" ولكلٍ منهما أقسام تحدد المسار "الحدي، أو التعريفي" لكل معنى من هذه المعاني.

1. 2: تاريخيّة العقل في الفكر الفلسفي

نقف هنا عند بعض الفلاسفة في فترات متباعدة من تاريخ الفلسفة، بناء على المكانة البارزة التي نالها هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الغربية من ناحية، وبسبب حضور سؤال العقل عندهم بشكل لافت من ناحية أخرى، حيث نراهم قد اندفعوا لمعالجته من عدة زوايا نظر وافتراضات ميتافيزيقية ورياضية مختلفة، أقرّت جميعها

---

[19] الأوشي، تحفة المعالي، المطبعة الميمنيّة، ص: 46.
[20] الكفوي، الحاشية على العصام، ص: ٩٠.
[21] البزدوي، الأصول، ص: 165.
[22] الماتريدي، التوحيد، ص: 4.
[23] الكفوي، الحاشية على العصام، ص: 90.
[24] النسفي، أبو المعين، التبصرة، ص: 27، 28.
[25] عند البزدوي. أبي اليسر.
[26] البزدوي، الأصول، ص: 165.
[27] الحنفي، ابن نجيم، فتح الغفار، ج1، ص: 86.
[28] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (84، 85، 86).

بأولية العقل ومحوريته.

سيتناول هذا العرض تاريخيّة مفهوم العقل في محور مفهوم العقل في فلسفات الإغريق أولاً، ثم مفهومه كما تجلى في فلسفات الحداثة في المحور الثاني.

1. 2. 1: العقل في الفلسفة اليونانية

تعرَف الفلسفة اليونانية، بكونها نقطة فارقة واحدة للعقل الإنساني في سعيه لإدراك الحقيقة، بدءًا من طاليس الملطي الذي يُعدّ عصره دور نشوءٍ برز فيه عدد من المشاهير مثل هراقليطس وأنكساغوراس، ثم ظهور كلٍّ من سقراط ثم تلاميذه، يليه دور الخريف الذي أصيبت به الفلسفة اليونانية المختلطة بالعرفان الشرقي كما نرى عند الفيلسوف أفلوطين[29].

ينبغي التنبّه إليه في بحثنا عن عصور الفلسفة اليونانية سواء في عصرها الكلاسيكي أو حتى في عهد أفلاطون وأرسطو أنها لم تكن خالية من اعتماد الأسطورة معبرًا عن مراداتها الفكرية، حيث يبدو لنا أن التطور الفكري، يسلك طريقين، في الأولى يقوم بتمييز واضح، بين عالم الطبيعة والعالم البشري وعالم القوة المقدسة، وفي الثانية ينزع الفكر العقلي ويميل إلى حذف المفاهيم المتنافرة، ويرفض استعمال الاتحادات بالتباين، ومزاوجة الأضداد وتوحيدها[30]

1. 2. 2: مفهوم العقل في الربيع الفكري اليوناني

لا تتوفر مصادر كافية لتكوين صورة قطعية عن مفهوم مصطلح العقل في الفكر اليوناني القديم، ولهذا يقتَصَر على على أهم النماذج الفلسفية التي سبقت سقراط، وبما أن المعلومات التاريخية التي نمتلكها عن الفلاسفة المتقدمين قليلة، ومن ثم سينصبّ الاهتمام على كلٍّ من هيراقليطس وأنكساغوراس، إذ اشتُهِر عن كلٍّ منهما استخدامه مصطلح العقل وإن بمعنيين مختلفين.

وبالنظر إلى آراء الفيلسوفين نرى أن شكل العقل ومفهومه لديهما غير واضح، فهو (لوغوس) عند هرقليطيس، و(نوس) عند الآخر، وهو عند أرسطو محرّك أول، وكأن العقل شيءٌ قريب من الألوهية.

يرى هيراقليطس العقل (Logos) باعتباره روحًا كونية تنظّم الكون وتسيطر عليه، وبما أن هذا اللوغوس ينظّم العالم ويتحكّم في سر الظواهر، فهو شبيه بالنار الإلهية اللطيفة[31]" التي تتمازج مع مختلف الأشياء.

العقل بهذا التعريف يبدو وكأنه علة للكون وسببٌ لمظاهر الانتظام الحاصلة فيه وهكذا يصبح اللوغوس أو العقل مركزًا مطلقًا يحكم الوجود كما توحي عبارات هيراقليطس[32]، إلا أن أنكساغوراس ينفي ألوهية الشمس أو

---

[29] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، (8، 9)
[30] جان بيار فرنان، الأسطورة والفكرة عند اليونان، (47).
[31] تكوين العقل العربي، الجابري، ص 18-19.
[32] أ.ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، (31).

النار، فهي لديه مجرّد جسم وهّاج[33]، فأنكساغوراس يميل للتعريفات القصيرة المعتمدة على نظرية الجواهر أو الجسيمات الأولية البسيطة، وتتميّز بنظريّته في العقل، الذي أطلق عليه مصطلح الناوس (Nous)[34] فالعقل الكلي ليس سوى سب مطلَق محرّك لا يتمازج بغيره، فهو بسيط، متجانس، مفارق، صانع، مدرك، موجود بذاته، وعليه فإن العقل جوهر متعالٍ يتولى مهمة إحلال النظام في الكون المادي وتأسيسه وإعطاءه شكله ومعناه وذلك من خلال الدفعات المتتابعة من الحركة الدائرية التي يصدرها هذا العقل باستمرار، فـ"العقل يحكم العالم"[35]، ومن هنا اعتبر أناكساغوراس العقل عنصرًا يدخل في تركيب الكائنات الحية، وهو لا نهائي يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر، ولكل شيء ضدّ يدور حوله إلا العقل فإنه ثِقلٌ يجذب الأشياء إليه[36]

1. 2. 3: مفهوم العقل أرسطيًّا

يقدّم أرسطو في العقل نظريةً مختلفةً عن النظريات السابقة، بثّها هنا وهناك في ثنايا كتبه الهامة، مثل الميتافيزيقا والسماع الطبيعي وكتابه (في النفس) خاصة المقالة الثانية والثالثة، وكان حريضا على الإشارة لعدة معانٍ للعقل، أهمها المبدأ الذي حرّك الوجود دون أن يبقى بعد ذلك منشغلًا بمهمة إحلال النظام والترتيب فيه، ويتصف هذا العقل الأرسطي -أو المحرك الأول- بأنه فكر محض مفارق للمادة، ويظهر ذلك جليًّا في ثنائه على أنكساغوراس الذي جعله محايثًا وغير مخالطٍ للوجود، فـ "جعله مبدأ الحركة، وإنه بهذا الوجه وحده يكون محرّكًا، بأن يكون غير متحرك"[37]، وهذه الحركة لا بدَّ من افتراض سبب منطقيٍّ لها، وهو ما تفتّق عنه ذهن أرسطو بما عُرف لاحقًا بالعلّة الأولى -التي سمّاها (المحرك الأول)- حيث يستغني بذاته عن غيره؛ وهكذا لا بدّ من الهروب من معضلة التسلسل، والبحث عن تفسير واضح للفاعلية في الوجود الفعلي، "وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشكل الأسمى إلا الفكر، أي التأمل الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير والكمال اللذين يميزان العالم المادي الذي يحركه أخر المطاف. ليس إله أرسطو طاليس، إلا إذا كان عقلًا خالصًا له وعيه الأزلي لذاته[38].

العقل الثاني عند أرسطو هو (المنفعل) المتأثر بالمحسوسات ويقع على درجة دنيا من الإدراك العقلي الكامل، وهو ما عُرف لاحقًا بالعقل المستفاد، فلا يكون جوهرًا أوعقلًا بالفعل بل هو عقلٌ كامن يستعد لتقبّل وتعقّل الصور الحسّيّة وغيرها التي تأتيه من العالم الخارجي دون إدراكها، مكتفيًا بتسجيلها، وكأنه مرآة عاكسة؛ فهو عقل بالإمكان أو كما في اصطلاح المناطقة عقلٌ بالقوة وليس بالفعل[39]. فكأن هذا العاقل -وكذلك- المعقول شيء واحد[40]، وذلك إنما حصل كما يقول المناطقة بالقوة[41]

---

[33] غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربي، ص: 58- 59.
[34] لمعرفة المزيد عن الدلالات الفلسفية لهذه المصطلح يراجَع
Andre Lalande Vocabulaire technique et critique de la philosophie ،3'Edition- quadrige- paris : put ، **210**p. 188**,**
[35] تكوين العقل، الجابري، ص: 19
[36] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 122- 123
[37] الطبيعة، أرسطوطاليس، ج2، ص: 24.
[38] آلام العقل الغربي، ريتشارد ناس، ص: 95.
[39] في النفس، أرسطوطاليس، ج2، ص: 75.
[40] السابق.
[41] السابق.

وإلى جانب هذا العقل نجد العقل المفارق، وهو صاحب دور مهم في عملية التفكير وبناء المعرفة، ومن خواصه أنه جوهر أزلي قائم بذاته، مفارق للجسد، وغير قابل للفناء، وظيفته الأساسية هي تجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسية الموجودة وجودًا واقعيًّا تجريبيًّا، لتصير تلك الصور موضوعة لغاية محددة وهي تعقُّل العقل المنفعل، فهو كالنور يحوّل الألوان بالقوة -أثناء الظلام - إلى ألوان بالفعل فيصير عقلًا مستفادًا أي أنه يخرج من حال العقل بالقوة إلى حال العقل بالفعل[42]

وبالخلاصة فمفهومهم للعقل يقوم على نفي الصدفة والاحتمال، فكل ما يحدث في العالم، يحدث طبقًا لقوانين دائمة، مما يعطي انطباعًا بأن أنماط الوجود، خاضعة لسلسلة من الأسباب، وهي بمجموعها تنتج نتائج معينة باستمرار.

إن العقل هنا أشبه بالروح أكثر من كونه عقلًا، أي أنه ليس محض مَلَكة عقلية. إنه شبيه بالقوة الروحية الفاعلة التي تعمل على تنظيم الكون وتحويله من حالة الانحلال المطلق في الفوضى إلى شكله المنطقيّ المتّسق، وعلى أي حال فإن اختلاف هيراقليطس وأناكساغوراس في مفهومهما عن العقل لا يغير من جوهر الرؤية اليونانية للعلاقة بين الوجود واللوغوس أو العقل الكلي -الذي يتنزل منزلة الإله في الديانات التوحيدية- وبينه وبين الإنسان، فالطبيعة عند اليونانيين تتصف بأنها شيء غير منظم ولا متميز، إلا أن قوة أخرى -أي العقل الكلي أو اللوغوس المطلق أو الناوس- تتدخل لتنظّم هذه الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكوّن والتطور[43].

أما العقل الإنساني -عند أرسطو- فهو في جوهره قبس من العقل الكلي أي (العقل والنظام) وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها، والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء، وهكذا فالطبيعة بأسرها- في نظر أرسطو- قابلة لأن يتعقّلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض؛ إذ إن العقل -بمعنى النظام- هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل، ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي عبارة عن إدراك الأسباب[44].

1. 2. 4: العقل في سياق الفلسفة الحديثة

ينتقل النقاش الفلسفي حول دلالة العقل من نطاق الهيمنة الأرسطوية واليونانية إلى النظرة للعقل بوصفه جوهرًا في نفسه وأداة في وظيفته وإمكاناته وحدوده، وقد بدأ هذا مع ديكارت ولوك وهيوم وصولاً إلى كانط ثم هيغل الذي فحص العقل باعتباره وصفًا تاريخيًّا[45]، وهكذا نرى إطار فلسفة العقل مؤنسَنًا، فعصر الحداثة يتميّزُ بإناسته/الأنثروبولوجيا وذاتيّته[46] ، وهكذا تنقل الفلسفة المعاصرة العقل من نطاقه اليوناني بصيغته الأنطولوجية،

---

[42] السابق، ص: 75.
[43] تكوين العقل، الجابري، ص: 20.
[44] السابق ص: 20.
[45] بوعزة، الطيب، العقل والذاتية، ص: 1.
[46] ذات السابق.

إلى صيغة العقل الذاتيّ، التي يتميز بها مشروع الحداثة وعصرها، فهي تتسم منذ انبثاقها، بالعقلية التقنية الطامحة للسيطرة على الوجود، مما يجعلها صفة خاصة بها، ومؤشرًا على التغيّر في فهم الإنسان وكينونته[47].

هذه النقلة تتناغم مع تحول آخر شهدته الثقافة الأوربية مع مجيء الحداثة من خلال التحول في النظرة الوظيفية للمعرفة، التي كان لها آثارًا بالغة انعكست على مختلف المفاهيم، ومن ضمنها مفهوم العقل، فإذا كانت المعرفة عند الإغريق مبجّلة لإغراقها في الجانب المجرد أو النظري وتعاليها عن طلب المنفعة الحسية، فإن هدف المعرفة كما ستعبّر عنه الحداثة الأوربية، سواء مع ديكارت أو نيوتن أو بيكون، هو تسييد الإنسان على الطبيعة وسيطرته عليها واستغلالها على النحو الذي يحقق منفعته[48]

1. 2. 4. 1: العقل بوصفه نورًا فطريًّا وأفكارًا ذاتيّة

يعدّ رينيه ديكارت أحد أهم باعثي نهضة الفلسفة في الفكر الغربي، خاصة أنه يدعى بمؤسس الحديثة وداعية الشك المنهجي، من خلال الكوجيتو أو العبارة الشهيرة التي صاغها "أنا أفكر إذن أنا موجود"[49]، وهكذا يتحقق بهذا التوصيف القول بحقيقة سابقيّة الفكرة على وجودها في أرض الواقع، فجعل العقل بطريقة من الطرق متقدمًا في وجوده على الوجود الفعلي، من خلال فكرة الحدس أو المبادئ الفطرية الأصلية.

نظر ديكارت إلى العقل باعتباره مجموعة من المبادئ والأفكار الفطرية التي تؤسس المعرفة البشرية تأسيسًا متينًا تجعله جديرًا بأعلى درجات الثقة. إلا أن العقل هذا الديكارتي يتوجّب عليه الاستهداء بالجوهر الإلهي اللامتناهي وذلك بهدف الوصول للمعرفة اليقينية عن ذاته والعالم، فالإله -لدى ديكارت- مصدر الحقائق وأساس اليقين وعلة الأشياء كلها[50].

ما يميز العقل الديكارتي هو أنه واعٍ، وليس أن له شكلًا أو يتكوّن من مادة فيزيائية، على عكس الدماغ، الذي يتمتع بخصائص فيزيائية ويحتل حيزًا، إذْ لا يبدو منطقيًا وصفه بالأوصاف المكانية؛ إذ إن أجسادنا رغم وجودها في فضاء معيّن، إلا أن عقولنا ليست كذلك، وبعبارة مباشرة: تخصيص الأبعاد والمواقع الخطّية للعقل أو لمحتوياته وأنشطته أمرٌ غيرُ مفهوم. ومن اللافت للنظر أن هذا الاختبار المباشر لمادية الشيء قد بقيَ رغم جميع التغييرات الفلسفية منذ ديكارت[51]

ومن هنا يجب الإشارة إلى أن العقلانية الديكارتية تؤخذ من خطّين متوازيين، أحدهما عقلانيٌّ أداتي عماده الرياضيات والاستنتاج، وثانيهما ديني مؤمنٌ يستمد ارتكازه من اعتبار وجود الله ضامنًا ومصدرًا لكل يقين، بما في ذلك اليقين الرياضي والعلمي، فـ "إن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة، ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله

---

47 الجابري، تكوين العقل، ص: 20.
48 يُنظَر ذات السابق.
49 ديكارت، توم سوريل، ص 60.
50 مبادئ الفلسفة، رينيه ديكارت، ص: 37- 39.
51 ديكارت واكتشاف معضلة العقل، جوناثان ويستفال، منصة معنى.https://bit.ly/3VkzwJb

والأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضًا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانيّة، من حيث إنها تصلح موضوعًا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها"[52]

إن هذين الخطين ضروريان لفهم مناحي فلسفة ديكارت التي أرادت تسييد الإنسان على الوجود، وهنا تغيّت أن تحوّل العقل أو تجعله وسيلة فعليّة للسيطرة والضبط والامتلاك، ومن هنا افترقت النظرة إلى العالم على نحو يغاير نظرة الإغريق في وصف العالم نسقًا متعاليًا متجاوزًا، والأخذ بيده للنظر إلى موجودات العالم بوصفها آلات تتعايش وتتناسب بينها وفق علاقة منطقيّة معقولةٍ، دون وصفها بأنها جواهر عاقلة أو أنها تشكّلت من جواهر عاقلة، وقد كان هذا التحول شرطًا إبستيمولوجيًّا ونفسيًّا وضروريًّا لإرساء ذاتية العقل الفرديّة مقابل الكونية التي اتصف بها سابقًا[53].

إن الذاتية التي عبّر عنها ديكارت بالكوجيتو تعدّ أساسًا واقعيًّا للمعرفة الأداتية، ومن هنا لا يستغرب تعريف ديكارت للعقل -في إحدى تعريفاته- بأنه "قوة الإصابة في الحكم"[54] وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس[55]، والفلسفة الديكارتية بمناداتها بفطرية العقل إنما تنادي بموقف إبستيمي واضح ومحدد، وهو جعل الوجود نموذجًا رياضيًّا يمكن الاستنباط فيه والعمل عليه، سواء من خلال الحدس أو المنهج الرياضي، ومن هنا فبالرغم من أن العقل فيها جوهر في تصوره، إلا أنه أداة في الغاية منه، وهي خطوة تأخذ العالم وتنقله من الفكرة الكونية إلى مبدأ الشخصانيّة الذاتية، ومن ثمّ ينقلها هيغل، إلى رؤية أخرى تاريخيّة تغيّر النظرةَ إلى تطوّر مسيرة العقل وأفكاره.

1. 2. 4. 2: تمظهر العقل تاريخيًّا

العقلنة عند هيغل بصورة عامة قائمة على الدمج المتكامل بين (الكلي والفردي) أو بين (الأضداد) و(كل مكونات الوجود) بنسق عقلي منسجم[56]، فالعقلانية –وعملية العقلنة بدورها- إدراك للواقع العملي والحاضر الفعلي وتسيير له على نحو خالص، فليس مهمة العقل إنشاء عالم له في الغيبيات أو الميتافيزيقيا، فهو عقل بما هو متحقق في الواقع وواقع بما هو متحقق بوصفه عقلًا[57]، لأنه -كما يرى هيغل- جوهر الكون، ولذا فهو غير متناه، وهو المسيّر والحاكم الفعلي للوجود[58]، ويلاحظ هيغل –بتتبعه لمسيرة تطور العقل والعقلانية في التاريخ- أن لمسار العقل في عصور النهضة الأوروبية إنجاز يتقدّم صنائعه في القرون التي سبقت عصر النهضة، ويسمي هيغل هذا الإنجاز بـــ "الفهم" أو "العقل المشرِّع"، وهو المعنى العملي للعقلانية التي يريدها هيغل[59].

ولتبيّن مراحل وصول العقل إلى هذه المرحلة يبحث هيغل في معنى العقل ومسيرة تكونه وتطوره في الأنساق الفلسفية السابقة عليه، مبينًا أنه قد: مال كثير –من المفكرين والفلاسفة- إلى اعتبار العقل ملكة معرفية

---

[52] التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص: 222.
[53] العقل والذاتية في فلسفة الحداثة، ص: 2
[54] السابق.
[55] المعجم الفلسفي، صليبا، العقل.
[56] أصول فلسفة الحق، هيغل، (2/498)، ومحاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، (299-300-301-302)، وهيغل والهيغلية، رينيه سرّو، (21).
[57] موسوعة العلوم الفلسفية، هيغل، (1/55)، نظرية الوجود عند هيغل، هربرت ماركيوز، (87، 91).
[58] العقل في التاريخ، هيغل، (78، 95).
[59] الشيخ، د. محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، (262).

متعالية عن التاريخ مفارقة له[60]، وهو ما يصفه هيغل بالعقل النظري، مضيفًا عليه تحديده معنى العقل في شأنه التاريخي قبل أن يحدده بأي تعريف منهجي، فالعقل لديه تحقيق للصيرورة والتطور التاريخي[61]، ومولده الفعلي يبيّن نشأة الحداثة[62] -كما يرى هيغل-.

إلى جانب ذلك فإنه يشير إلى وجود بعض الفلاسفة ممّن حدّد تعلق العقل بالذات وحدها[63]، -وهو ما يوافق هيغل على جزء منه- مضيفًا عليه أن وجودية العقل تتحقّق بتحقق الذاتية لا بتعلقه بها فحسب، فالعقل –بهذا المعنى- توليف (وتوحيد) بين العالم والذات[64]، وهو –أيضًا- التوحيد بين الوعي بالموضوع والوعي بالذات[65]، فاليقين العقلي يتحقق بقدر ما تكون تحديداته موضوعية ومعبرة عن مهايا الأشياء وحقائقها، فالعقل إذًا اليقين بالتأليف في العالم أي بالذاتية والموضوعية، وذلك لأنهما متضمّنين معًا في الفكرة الواحدة المفردة[66].

وبذا فإن هيغل يخطو خطوة واضحة في سبيل إبراز مفهومه عن العقل بإبرازه مدى عقلنة العقل للذات والخارج، فالعقل ههنا تصالح بين الداخل (الذات) والخارج (العالم أو الطبيعة) بتألفه منهما[67]، والروح -بحسب هيغل- تعترف بأن الطبيعة تشتمل في ذاتها على العقل، والذات تتحقق بالتعقل، فيشير العقل إلى مضمون التمثلات ويشتمل على حقيقة الأشياء وماهياتها، من خلال إعادة صنع الذات وإنتاجها بنفسها فتصبح الذات مرةً عالمًا ويغدو العالم المدرَكُ ذاتًا من ناحية أخرى[68].

وعليه، فمفهوم العقل والعقلنة عند هيغل يتمركز على أساسين:

1- يعبر عن الأول بأنه واقعية ونتائج التحقق الفعلي تاريخيًا. 2- أما الثانية فيعبر عنها بواقع الامتزاج والتماهي مع الوجود إلى حدّ الاتحاد فيه[69].

فتحقّق العقلنة وبروز العقلانية عند هيغل يتأتّى عن تغيّر الأداة الأساسيّة للتفكير والنظر والمحاكمة، أي العقل، وذلك بالانتقال من الوعي اللاهوتي إلى الوعي المحايث للعالم[70]، حيث العقل حاضر في الموجود (في العالم) لا فيما يخفى عليه كـــ"اللاهوت والغيب"[71]، ويُتبع هيغل هذا البحث عن المعنى الدلالي للعقل بالبحث عن تطوّرية فكرته في التاريخ، فيضبط هيغل فكرة بحث العقل عن تنوع الأشياء ونظامها، والطبيعة وقوانينها، لينير فكره بعد ما كانت عيونه مفتوحة على الفلسفة الإسكولائية فقط والمستندة –بحسب هيغل-إلى مقدمات مشوّشة[72]،

---

[60] محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، (299-301).
[61] السابق.
[62] فلسفة الحداثة في فكر هيغل، (262).
[63] فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ، (262).
[64] فينومينولوجيا الروح، هيغل، (305).
[65] فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ، (263).
[66] ذات السابق.
[67] أصول فلسفة الحق، هيغل، (1/139).
[68] ذات السابق.
[69] فلسفة الحداثة عند هيغل، (264).
[70] معجم مصطلحات هيغل، (455).
[71] فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (264)
[72] يُنظَر السابق (264)

لقد أشار هيغل-في إطار فهمه للعقلانية-إلى أن الوعي السابق للوعي الحديث وعي سلبي[73]، فهو يسلب ذات الفرد منه، ويمنعها من التوق إلى الحقائق المتجاوزة؛ ومن هنا فلا عجب أن الروح تتألم أثناء سعيها للبلوغ إلى الموضوعية، إلا أنها تقع ضحية لمسالك شتى، فلا تصل لمبتغاها، وبقيت بعيدة كل البعد عن التوحيد بين الوعي الذاتي وماهيته الثابتة، فقد بقيت عالمًا آخر بعيدًا عن منالها[74].

وبرأي هيغل فإنه يمكن الإنكار على قصره ملاحظة الطبيعة على المحدَثين ونفيها عمن سبقهم، مجيبًا – عن هذا الاستنكار- بأنه ثمة فرق بين نظرة المحدثين ونظرة من قبلهم من الإغريق ونحوهم، إذ اكتفوا –أي السابقين- بالإصغاء إلى موضوعات الطبيعة والتساؤل في أنفسهم عن دلالتها، فكان أصل الفلسفة لديهم مقصورًا على الاندهاش-كما يعبر أرسطو Aristote (322ق.م) - ولذا فهم غير قادرين بُلوغَ الفكرة العقلية الكاشفة للمجرى المنتظم للطبيعة، فأطالوا النظر إليها استفهامًا واندهاشًا متمثلين في استفهامهم ذاتيتهم المتمظهرة بخيالهم ورؤيتهم الذاتية، ويعجزون عن وصف الحقيقة الموضوعية "المعقولية"[75]، ومن ثم فإن العقلانية التي يسعى هيغل إلى تبين معناها لم تتحقق عند السابقين، وإن ظهر لها بعض الملامح أثناء تفسيراتهم للعقل وتمظهراته الوجودية.

وعلى كل حال، فإن مفهوم العقلانية عند هيغل متأسس على تمييزين، تمييز الحاضر الخارجي "الطبيعة" وتمييز الحاضر الداخلي "الفردية"، والعقل فيهما يُلاحظ ويحلل وينقد ويؤلف[76]، ومن هنا كان تحديد بَدء العقلنة من خلال تصاعد وعي المرء وتطور فكره وانتقاله من الوصف اللحظي للطبيعة إلى السعي العلمي للكشف وامتلاك قوانينها[77].

يبدأ جهد العقل الملاحِظ -كما يصفه هيغل-[78]، بالأشياء البسيطة فيُصنّفها ويصفها، ويسميها بغاية أن يتملّكها؛ ويهدف بهذا الأمر أن يؤلف فيما بينها، ليعمم رؤيته على تلك المسمّيات التي يسمّيها[79]، -فالتعميم سمة الفكر الإنساني-، حيث يرتفع المحسوس المتنوّع إلى الشيء الواحد الذي قد يوقع هذا النوع من العقول في الاعتباط والتعسّف، ومن هنا فقد وصفه هيغل بأنه ملاحظاته اختزالية لاقتصارها على وصف الموضوع وتسميته، وحين يفقد العقل الملاحِظ لبحثه كل الموضوعات أو الأشياء الجديدة، فإنه يعود إلى الأشياء التي بحوزته يقسّمها من جديد إلى أشكال أدقّ ويقلّبها من كل وجوهها ويكشف فيها عن أنحاء شيئية جديدة[80].

بهذا فإن العقل ينزعُ إلى القلق الدائم وينحو نحو التيه في التخصيص الذي لا ينتهي[81]؛ فتظهر أسباب كثيرة متراكمة تدفع العقل للبدء في تصنيف الأشياء وتحليلها، والتعرف على سماتها الأولية، فيشرع -بحسب هذا النظر- إلى تصنيف الأمور وإبراز اختلافاتها، وتمييزها عن الائتلافات والاتفاقات التي فيما بينها، ومن هنا تتسع الأشياء المُدركَة وتتوسّع دائرتها، في حين أن دائرة التعيين تضيق، وهو ما حصل -بحسب هيغل- في قرون

---

73 أصول فلسفة الحق، هيغل، (1/140).
74 فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (265).
75 ذات السابق
76 فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (268).
77 يُنظَر المصدر السابق (269).
78 وهو العقل السابق لمرحلة الحداثة كما يرى هيغل، فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (269).
79 فينومينولوجيا الروح، هيغل، (315).
80 فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (269).
81 يُنظَر ذات السابق

النهضة، حين برزت تطورات متراكمة في مختلف العلوم كالأحياء والنحت وفنون الآداب والتفكير الفلسفي النقدي وغير ذلك[82]، مشيرًا إلى أن العقل في مسار تعقيله الوجود يسعى إلى اكتشاف القوانين بناء على الحصر والتعميم[83]؛ حيث تتحقق حالات متوافقة في واقع الأفكار وحقيقة الشروط التي كونتها ومن هنا يقرر العقل أن يصدر تعميمًا في الأمور الغائبة عنها وتلك التي لم يرها أو يتفحّصها، وحين يصبح العقل مجرّبًا فإنه يدرك القوانين والمفاهيم العامة ومن ثمّ فإنه يسعى للتعرف على الغايات[84].

وهكذا يتحقق لدى هيغل أن العقل بذلك يعيد كل شيءٍ إلى بدئه، كالشجرة تنمو بذرة ثمّ أغصانًا ثمّ تنتج ثمارًا يصدر عنها بذرة أي العود إلى على البدء[85]، ويظل العقل ينطلق من فكرة إلى أخرى إلى أن ينقاد في نهاية المطاف إلى ذاته فيبحث فيها[86]، دارسًا قوانينه التي وضعها بنفسه وعملية الفكر ذاتها مبيهدف إدراك ذاته[87] وحين يبقى ملاحظًا ذاته، يتوقف عند تحديد القوانين فيستوضح ويوضح الخاص بالعام والشخصيّ بالكوني، فيغلّب العقل الاتجاه الكلّيّ بهدف تحقيق الانتظام الكلية، والابتعاد عن التنافر والتناقض في مكوّناته الوجودية فيغدو كونيًّا في ذاته وجوديًّا بذاتيّته الفرديّة[88].

يطيل هيغل النظر في مسألة تراكم وتصاعد الفعلي "الذاتي" بناء على العقل بين الاغتراب والرغبة والفضيلة[89]، ليبيّن ختامًا أن السلب وعمله يُظهِر الإيجاب في العقل والفردية والحرية، وذلك لتطور العقل بهذه الأمور إلى عمل جماعي وهو العمل الأخلاقي، حيث يغدو العقل أخلاقيًا بوعيه بشكل مباشر بمعنى العدل والخير[90] ولذا فهو عقل سليم-حسب هيغل-لأنه قائم على الحقّ[91]، وبظهور فكرة الحق الهيغلية تمتلك الحداثة أهمّ أسسها النظرية والعملية، فالحقّ بات ملكًا لها وأنشأ العقل واقعها العملي والفكري على حدّ سواء.

ما تقدّم يأخذ بأيدينا للإشارة إلى أن مسيرة تطوّر العقل عند هيغل تؤدي إلى أن العقلانية التي تشكّل أسّ الحداثة لم تنشأ بغتةً، بل مرّت بعدة مراحل، فامتلكت بذلك صيرورتها التاريخية ومسارها الذي يبدأ من العقلنة الأولى حين ظهر في البشرية ما يسمّيه هيغل بالعقل الملاحظ، وتنتهي بالعقل المشرّع الذي يضع القوانين ويدرك ذاتية الإنسان؛ إلا أن هيغل يبيّن أنّ العقلانية من دون تعقيلٍ إنما هي عقلانية مجردة لا واقع لها في الحياة، وليتبيّن هيغل واقع تعقيل العقلانية فقد قام برصد تحولاتها التي رافقتها، والتي كان من أبرزها تحقق الحرية والذاتية في المجتمعات الإنسانية[92].

---

[82] محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص: 299 وما بعده.
[83] هيغل، الموسوعة الفلسفية، ص: 56- 57.
[84] الشيخ، فلسفة الحداثة لدى هيغل، ص: 270- 271.
[85] ذات السابق (271).
[86] يُنظَر نفسه (271-272).
[87] يُنظَر نفسه (272).
[88] فلسفة الحداثة عند هيغل، د. محمد الشيخ (274).
[89] يُنظَر المصدر السابق (274-284)
[90] أصول فلسفة الحق، هيغل، (1/165).
[91] فلسفة الحداثة عند هيغل، (284).
[92] يُنظَر ذات السابق (285).

1. 3: العقلانية، إطارها وتشعّباتها.

إذا كانت العقلانية (Rationalisme)[93] نتاجًا للعقل، فإنها بكل تأكيد لم تنشأ على يد فيلسوف بعينه أو فلسفة محددة، فبداياتها ممهدةٌ في غالب الأنساق الفلسفية[94]؛ والبحث في معنى العقلانية وأسسها وخصائصها يبين أنها من جملة المفاهيم الفلسفية التي تُجودِل في ضبط معناها وتحديده، وهو ما أدى إلى الاختلاف في تفسيرها، ومن هنا نرى أنه لا ينبغي تقديم إيضاحات عامّة لها، مشكّلة لدينا مسارًا عامّا عنها وعن الآراء الناتجة عنها والمتناسلة منها.

وفي هذا الإطار فإن وجود تحيزات تأكيدية مسبقة حول الآراء يأخذ بها إلى مرحلة متقدمة من الفرض والقسر، وهكذا فإن هذا التحيز التأكيدي بعيد عن العقلانية، وهو نمط فعال ناشئ عن التحيز النفسي وهو عندما نحاول التأكيد على معتقداتنا الحالية من خلال استعمال الأدلة التي تدعم معتقداتنا وتجاهل الأدلة التي تعارضها، ومن هنا فإن مهمة الباحثين والمفكرين هو تفعيل العقلانية المجردة والمحايدة بهدف التعامل مع الأدلة والبيانات بعدة مراحل من التحليل الموضوعي الدقيق للوصول إلى الحقيقة العلمية. وهذا يتطلب مواجهة التحيز التأكيدي وعدم تجاهل الأدلة المضادة والعمل على تطوير المعتقدات العلمية بناء على الأدلة الدقيقة والمناهج العلمية الضابطة لها.

1. 3. 1: تعدد معاني المصطلح

نرى في تحديد معنى "العقلانية" اختلافات واسعة، شأنها في ذلك شأن مصطلح العقل، إذ إنه لا يوجد مفهوم "بسيط"– بحسب جيل دولوز- مفصح عن معنى "العقلانية"، حيث يشترط ليكون المفهوم عامًا وكليًا كونه ذا وجوه فكرية متعددة[95]، وبالتنبه إلى هذه الناحية المعرفية قدَّم بعض الباحثين لمصطلح "العقلانية" تعريفات مختلفة في سياقات متعددة، إلا أنها بمجملها لا تقدّم رؤية قطعيّة للمصطلح وإن شكّلت أساسًا مهمًّا في إدراك المفهوم المشكّل لها[96].

يقدم بعض الدارسين تعريفًا مختصرًا لمفهوم العقلانية، إذ هي "مذهب أهل العقل"[97]، وبالرغم من التعميم البين ههنا فإن تضمناته تتوزع على عدة أقوال وتعريفات، ويمكن الوصول إلى معنى موحد لها أو -على الأقل- اقتراح معان شاملة أو أطرٍ كليَّةٍ للمصطلح.

يمكن الإشارة إلى تمييز مؤلف المعجم الفلسفي بين النمطين الأساسيين للعقلانية حيث تتوزع بين العقلانية المطلقة أو العقلانية النسبية، وتنشأ المعرفة عن اجتماع هذه المبادئ الضرورية، بعيدًا عن حضور أو تأثير التجربة الحسية التي لا تنتج نظريّة كليَّةً أو علمًا شاملاً[98]، عدا أن التجربة لا يمكن أن تتحقق دون وجود العقل

---

93 معجم المنجد، قسطنطين تيودوري، (760)، وقاموس أكسفورد الرسمي، جويس إم هوكنز، نشر وترجمة دار أكاديميا، لبنان، ط1، 1998، (477)، تحت مادة (**Rational**) واشتقاقاتها.
94 شباني، منذر، العقلانية عند اسبينوزا، أطروحة دكتوراه، 2000، دمشق، ص: 33، 34.
95 ما هي الفلسفة، جيل دولوز، (39)
96 العقل، جيل قرانجي (73، 74).
97 الثورات العقلانية، ألبير باييه، (5).
98المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، (90/2).

ومبادئه الضرورية التي تفهم المعطيات الحسيّة[99].

يُلاحظ في هذا التعريف وضعه مصطلح "العقلانية" مقابل "التجريبية" في العملية المعرفية، وهو ما تحرص الأبحاث الكلاسيكية على توكيده، فالتوجه الفلسفي الحسي يجزم بكون الحواس المصدر الأساس للمعرفة[100]، بينما توكد نسقيات الرؤى العقلية -بدءًا من أفلاطون ومرورًا بديكارت وليبنتز وغيرهم-وبالرغم من تبايناتها الكثيرة، على نقد التوجه الفلسفي الحسي والتقليل من القيمة الإبستمولوجية لوظيفة الحواس في تأسيس المعرفة، وفي هذا السياق يصبح نعت اللاعقلانية مرادفًا للخرافة– كما هو الحال في التصور الاختزالي الشائع – ومصطلحًا يطلق على النزعة العلمية التجريبية أيضًا، لتصبح التجريبية برسم هذا التحديد الدلالي نزعة لاعقلانية!.

وإذ وُجد هذا التخالف في دلالة مصطلح "العقلانية" فإن ذلك يشير إلى تعقيدٍ واضح يسِم مفهوم (العقلانية)، ويظهَرُ في تناقض واقع المصطلح، مما يستلزم -أولًا-من الباحث أن يحترس من إطلاق الأحكام الاختزالية حول مصطلح "العقلانية"، ويحرص على بناء دلالة قادرة على استيعاب تعدد محاور المفهوم.

من جهة أخرى يذهب بعض الباحثين إلى اختزال العقلانية في وصفها بإمكان فهم الوجود أو تعقّله وتعقّل الأفكار والأطروحات المحيطة بنا، وهذا الرأي يؤكد أن العقلانية متمركزة على السببيّة فلا يمكن أن يكون هناك شيء ما ناتج دونما سبب عقلي حقيقي يوجبه، وكذلك يمكن وصف هذا التعريف بالإيمان الديني، فأصحاب هذا الرأي يرون العقل شرطًا للإيمان بالدين وصحة الوحي ودقة الأحكام الدينية عقلًا[101]، كما أن بعضهم ينحو لتحديد معنى هذا المصطلح بأولية العقل من حيث تضمنه مبادئ فطرية وبدهية قبلية موجودة لدى كل الناس، ما يمكن المرء من إدراك الحقائق دونما اعتماد على أي مصدر خارجي عنه، سواء كان حسيًا أو غيبيًا[102].

وفي هذا السياق يمكن أن تعرَف العقلانية بكونها توجهًا معرفيًا يعتقد بأولوية العقل؛ ثم تتفرع من بعد ذلك إلى توجهات فلسفية متباينة ومختلفة، تختزل في توجهين رئيسين هما: اتجاه يعترف بوجود مصادر أخرى للمعرفة وإن أعطى للعقل مرتبة أولى، ومن هنا تصبح الأولوية منحصرة في ترتيب مصادر المعرفة[103].

واتجاه ينكر أن يكون ثمة مرجع أو مصدر معرفي غير العقل، فتصير الأولوية العقلية عنده أوحدية، بمعنى اختزال الاتجاهات العقلانية في اتجاهين رئيسين: 1- اتجاه تراتبي، 2- واتجاه واحدي.

وهنا يقدم أندريه لالاند تعريفه لهذا المصطلح على نحو تفصيلي تتنازعه عدة دلالات، فالعقلانية مذهب يقول بعدم تحقق شيء بلا سبب عقلي، فهي مذهب يؤكّد يقينية العلم والمعرفة حين يصدر الشيء عن استدلالات ضرورية ومبادئ قبليّة قطعية دون دحض، وهكذا نراها أسسًا شاملة وكلية تنتظم فيها المعطيات الضرورية

---

99 السابق.
100 ذات السابق، كوتنغهام، جون، العقلانية فلسفة متجددة، ص: 17.
101 المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (537، 542) فلسفة الحداثة، فتحي التريكي (31).
102 أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، (340، 341، 342).
103 نقد السؤال المغلوط، مع العقلانية أم ضدها، الطيب بوعزة، الجزيرة، https://bit.ly/3jst1H0

وتوافق النتائج مع العقل[104]، فالعقلانية لدى تحديد لالاند الأول تنحلّ إلى مبدأ الحتمية (Determinism) لاتفاقهما جوهريًا في نقطة الترابط السببي، فلا شيء يحدث دون سبب معقول، ولا شيء يكون في الكون دون سبب معقول يوجِبه، ومعرفة هذا السبب يُمكِّن من فهم ظواهر ما يرتبط به في جملة أطوار تشكله وتطوره، وهذا الأمر (الحتمي) مقرون تمامًا بالسببية التي تسير على قانون كلي يستنبط من خلال الكشف عن ارتباط الأحداث بعضها ببعض، ويرتدّ هذا المبدأ إلى المكوّن الذي أنشأه، إلا أن هذا لا يعني إحاطة الباحث بمعنى مصطلح العقلانية، بل إلى أحد مكوناتها، فالعقلانية أشمل وأعم.

وكذا في عنصري التعريف الثاني والثالث، فهما منحلّان إلى الفطرية أو القبلية، وهي مجموعة من المفاهيم المستقرة في الذهن منذ الولادة تمكنه من معرفة بعض المفهومات الأساسية وبعض الحقائق اليقينية دون الركون إلى التجربة[105]، وهو بدوره يمثل طرفًا من أطراف العقلانية دون معناها العام، إلا أن مفهوم القبلية متعلق – عمومًا-بتكوّن المعرفة، من حيث الوضع التأسيسي لها، أو الوضع المنظم لمعطيات تطورها –كالتجربة-من خلال المبادئ التي يقرها منظمةً لها[106]، وأما العنصر الأخير فمؤداه الارتباط بـ (عقلنة)الفكر الديني، من خلال عدة مستويات، كفهم الخلق عبر العقل، وفهم الحقيقة على ضوء العقل مع ازدواجه بالنص، أو قراءة النص الديني وتفسيره على ضوء العقل وحده، أو التدخل في جميع المستويات (الدينية) بغية النهضة بها وإبعادها عن طبقات الكهنوت والإكليروس اللاهوتي والتسلط الديني ونزعات الشعوذة[107]، وبهذا المبدأ يغدو العقل مقرّرًا للدين من حيث الصحّة أو النقض[108]

1. 3. 2: نزعات اختزال العقلانية

ثمة منزع إبستمولوجي يتجه للدفع بأولوية العقل إلى الحد الذي يلغي من خلاله وسائل المعرفة وطرقها ومصادرها، وذلك من خلال التركيز على أنه المفهوم الوحيد الضابط للعقلنة، والمعبر عنها يسقط، إلا أن هذا المنزع يسقِط العقلانية ذاتها في اختزال لا يخلو من عسف فكري، إذ إن صيرورة تطور الفكر الفلسفي خلُص بالعقلانية إلى مراجعة موقفها الاختزالي لمصادر المعرفة القائل بكون العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة، مع مقابله التجريبي القائل بكون الحواس المصدر الوحيد سيتعرضان لنقد صارم خلال تطور الفكر الفلسفي والعلمي كشف عن اختلالهما.

لقد نقد الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار هاتين الرؤيتين ودمَجَهُما معًا ليعبر عن ضرورة تكامل العقلانية والتجريبية، وذلك عندما يطرح العقلنة بوصفها تركيبًا أو بالأحرى حوارًا بين الوجهة المعرفية النظرية والتجريبية، ليصل إلى "عقلانية تطبيقية"[109]فالعقلانية المعاصرة قد تراجعت عن التوجه الوثوقي المغلِق في العقل وحده، فلم تعد العقلانية في إطلاقها المعاصر تفيد الزعم بكون العقل مصدرا وحيدا للمعرفة، بل ثمة إقرار بمحدودية العقل واعتراف باحتياجه إلى غيره، وهو ما يعني أن العقلانية في مفهومها العام تتجاوز التحديدات

---

104 موسوعة لالاند الفلسفية، (1172) تحت مادة **RATIONALISIME**.
105 العقلانية فلسفة متجددة، (20).
106 العقلانية عند اسبينوزا، (36).
107 فلسفة الحداثة، (31).
108 العقلانية عند اسبينوزا، (38).
109 العقل، جاستون غرانجي، (72، 73، 74).

النسقية، لتنماز –في حد ذاتها- إلى اتجاه يقابلها، انطلاقًا من كون العقل الإنساني مؤسسًا للمستقبل، إلا أن هذا المعطى يغفِل حقيقة أن العقل مفهوم مجاورٌ يضبط ويتحكّم بالنشاطات البشرية[110].

بناءً على ذلك فالعقلانية موقف ينظّم الوجود ضمن ثنائيّات أو نظم متسلسلة. ومعقولية هذا الوجود هي الفرضية التي تسعى العقلانية لإثباتها، ومن هنا آل الخلاف بين الرؤية العقلية والتجريبية –في ضوء ما تُقرّر- إلى التماهي أكثر من التنافر، فهما –جوهريًا- رؤية (عقلانية) للعالم نابعان من (العقل البشري) ومتفرعان عنه[111] لكون العنصر الأوضح في مفهوم (العقلانية) إخضاع كل شيء لقدرة العقل في الفهم، والنقد، والتحليل، والاستنباط، والتركيب[112].

ومن هنا فإن التمييز الأول لدلالة العقلانية بين التراتبية والواحدية، يتضح بتقديم الملحوظة التالية:

إنه من الصعب عدُّ العقلانية مذهبًا متجانسًا في المبدأ والتفاصيل والحيثيات المعرفية. ومن ثم فالذين ينساقون إلى إنجاز حكم تعميمي واحد مخطئون، وخطؤهم كامن في التصور ابتداءً، وفي الحكم انتهاء. فالعقلانية ذات تعدد معرفي وفلسفي واضح ترفض –بذاتها- التعامل معها بحكم إجمالي، إذ هي أنماط متعددة ينبغي تقييم كل واحدة منها على حده، ومعايرتها بحد ذاتها، فـ (العقلانية) إطار قابل لأن يحوي مضمونات متعددة؛ وذلك لسبب أن العقل ليس جوهرًا بل فعالية تتكون داخل السياق الثقافي والمجتمعي، ولأنه قابل لأن ينتج عقلانيات متعددة بحسب تعدد السياقات المعرفية والمجتمعية التي تكتنفه.

كما أن العقلانية ترتبط بسياقين منمازين: معرفي ومجتمعي، فالسياق المعرفي والمجتمعي الإسلامي مثلًا سينتج عقلانيته الخاصة والتي تمتاز عن العقلانية الغربية، فللسياق المعرفي أثر كبير في الافتراقات التي نراها بين العقلنات وأنماطها، فعلى سبيل المثال تتأطر العقلانية اليونانية عامة والأرسطية خاصة على نحو مختلف عن الأطر التي نراها في سياقاتنا المعرفية الرياضية المعاصرة، وكذلك فإن العقلنية المنتوجة عن النهضة الكلاسيكية مختلفة عن عقلانيات العلوم التجريبية المعاصرة في لحظاتها الراهنة.

بناء على ما تقدّم يتأكد لنا أن الحكم على العقلانية متصلٌ بالضرورة بمنطق مراعاة تمايزاتها الاصطلاحية، وتطوراتها الفلسفية والاجتماعية والتاريخية والإبستمولوجية، حيث من اللازم المتأكدِ التمييز بين مدلولين من ناحية التحديد الفلسفي: يتمثل الأول في النزوع الإطلاقي الذي يجعل من العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة، ويتمثل الثاني في التوجه الفكري الذي يعتد بالعقل بوصفه مصدرًا أول للمعرفة، دون أن ينفي غيره من المصادر، وهو الموقف السائد اليوم والأكثر تداولًا في الفكر الفلسفي.

---

110 يُنظَر نقد الحداثة، آلان تورين، (1/ 29، إلى 52)

111 العقلانية عند اسبينوزا، ص:41.

112 القبانجي، صدر الدين، أسس الحداثة الفلسفية، ص: 167.

1. 4: المعرفة متنازَعًا عليها

1. 4. 1: تاريخيّة المعرفة بين اليقين والشك

يعدّ البحث في قضية إمكان الإبستمولوجيا وتحققها مبحثًا أساسيًّا يتمحور حول قضايا مفتاحية سالت فيها أقلام المفكرين والفلاسفة عمومًا، وذلك جنبًا إلى جنب مع مفهوم العقل المنتوج عنه تشعّبات كثيرة في فلسفات مختلفة مثل اللغة وعلم الاجتماع وعلوم السلوك والنفس.

يظهر لنا تاريخ الفلسفة تنوّعًا في الإجابات حول سؤالنا عن إمكانية المعرفة، ومن هذه الإجابات نرى أنها تتفرع إلى اتجاهات مختلفة، يمكن أن تصنّف تارة بين تيّار الإقرار بهذا الإمكان، أو تيار النفي المطلق لهذا الإمكان بتأكيد إنكاره، أو ما يتفرّع عن كل صنف من التيارات بين القرب من مختلف درجات الشك وصولاً إلى حتمية اليقين -كما سيأتي بيانه-.

1. 4. 1. 1: الإنكارُ والشك في يقينيّة المعرفة

يعرَف تيار الشك الفكريّ بأنه تساؤل حول موضوعات متنوعة ومدى إمكانية الوصول إلى معرفتها. والنزعة الشكّيّة بذلك اعتقاد يرى أن جهد الإنسان للحصول على المعرفة عبثٌ لا طائل منه، وترتبط بها النزعة اللاأدرية التي لا تميل إلى الشك المطلق ولا إلى النزعة القطعية الجازمة، إذ إن الفيلسوف اللّاأدري لا ينكر آراء الآخرين بشكلٍ نهائي، ولا يصرّ على قناعاته بشكل قطعيّ، وإنما يميل إلى تعليق دون إثبات أو إنكار، ويقول لا أدري، وإن كان أكثر ميلًا إلى الشك منه إلى الجزم[113]،

إن هذا الموقف يقترب من موقف نفاة الحقائق الذين ذهبوا إلى القول بأن ليس ثمة وجود الحقيقة ثابتة، ومن ثم أنكروا قدرة الإنسان على إدراك الحقائق ، فمنعوا وأنكروا قدرة الإنسان على الوصول إلى المعرفة، كما أنكروا أن يكون للمعرفة الإنسانية حقيقة وتحقيق وتحقّق، ومن ثم فقد أعلنوا أن تحقق المعرفة مستحيل، أي أن هذا الاتجاه ينادي باستحالة وقوع أو امتلاك معرفة إنسانية يقينيّة ، وقد كان أول مذهب فلسفي مبنيٍّ على الشك المطلَق في إنكار إمكان المعرفة الإنسانية ما أكده فورون وجمع حوله الشكّيين للدفاع عنه[114]، وهؤلاء الشكيين بالرغم من إنكارهم المعرفة العقلية إلا أنهم قالوا بوقوع إمكانية لمعرفة أخرى ترتبط بالإدراك الحسي مباشرة، فوحّدوا بين المعرفة والإدراك الحسّي محاولين إبعاد أي وجود للعنصر العقلي الفاعل، ولما كانت الإدراكات والانطباعات الحسية متباينة بالنسبة للموضوع نفسه فإنه يترتّب على ذلك أن الحقيقة المطلقة لا وجود لها، فالإنسان يدرك ظواهر الأشياء ويعجز عن الوصول إلى حقائقها[115].

الشك متنوع إلى عدة فروع أولها شكّ منهجيٌّ ويجاوره شكٌّ مطلقٌ، ويمثّل بيرون اليوناني 275 ق.م. المنكِر بقوةٍ لإمكان أي قدرة على الوصول إلى ماهيات الأشياء وحقائقها، فالإنسانُ -برأيه- لا يمتلك أداة إدراك صحيحة،

---

113 الموسوعة الفلسفية العربية، د. محمود زيدان، ج**1**، ص**523** وزيدان، محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام ص: 27

114 موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، (2/ 16).

115 الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 268.

وما يظنه أداة كالعقل أو غيره إنما يعينه على إدراك معارف نسبية أو ظواهر الأشياء[116]. أما الشك المنهجي فيمكن تعريفه بأنه " قابلية عقلية تعارض التصديق على الظواهر على مختلف الأحوال، وذلك بسبب تعادل الأشياء والأسباب، مما ينتج حالة من تعليق الذهن، ثم حالة من السكون والطمأنينة"[117]

استمرّ النهج الشكّي المحدود بالتطوّر على يد البيروني والغزالي[118]، وقد أخذ تطورات متعددة في العصر الحديث كما هو الحال عند أجريبا(1533م) ثم مونتاني (1552م) ثم ديكارت (1596-1650م) وبالوصول إلى مرحلة ديفيد هيوم نرى أنه غلّب النزعة الحسّيّة وروّج لمبادئها الفلسفية بقوة في زمانه وصولاً لعصرنا الحالي تأثرًا به[119].

نلاحَظ أن هؤلاء المفكرين أقروا بإمكانية المعرفة، واختلفوا في طريقة تطبيق مناهجهم في الشك إبستمولوجيًّا، بين من يريد إقامة الصرح الإبستيمي القطعي على الأسس العقلية وحدها، أو من خلال اختيار مبادئ علمية تجريبيّة بعينها لاتخاذها قواعد دائمة في الحكم على التصورات[120].

بطبيعة الحال فإن الشك عند ديكارت لم يصل إلى أن يكون شكًّا مطلقًا، بخلاف أبي حامد الغزالي الذي وصل به الحال بعد الشكّ في مختلف الحواس والمعارف -كما بيّن في المنقِذ- إلى نقطة واضحةٍ من الشكّ المنهجيّ في الختام على كل حال، في حين أن ديكارت افترض الشكّ من نفسه من أجل تصحيح مسار المعرفة العقلية، فحوّل شك مونتاني إلى منهج يستند إلى منطق العقل على وقف قواعد المنهج الرياضي البديل عن المعرفة الحسية والظنية، فأعلى من شأن العقل في المنهج وحطّ منه في مبادئ الفلسفة، حين قرر أن كل ما أوحى الله به أوثق بكثير من كل ما عداه[121]. ولذا كانت عملية الخروج عنده أسهل لأنه أبقى على بعض عناصر اليقين في عقله مثل اليقين بوجود الذات وأنها مفكّرة، وأنها هي التي دلته على الشك، إلى جانب عناية الله التي ساعدته في الخروج من الشك[122].

1. 4. 2: اتجاه اليقين

مذهب الإيقان -بخلاف الشكاك- يؤكّد قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة، وإن اختلفت الآراء داخل هذا المذهب في طبيعة اليقين أو قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، يعرف اليقين بأنه حالة من الاطمئنان والرضا الذي يشعر به الإنسان إزاء إصداره حكمًا معينًا أو اقتناع الشخص بفكرة أو بمعتقد معين قناعة لا تقبل الشك أو المناقضة. ويشير المصطلح إلى أسلوب معيّن في التفكير يقوم بناء على مفاهيم مختلفة وقضايا لا تقبل التغيير، مع التأكيد على غض النظر عن الشروط النوعية، أي تجاهل مبدأ أن الحقيقة ينبغي أن تكون ملموسة ومصدر

---

[116] أبو ريان، محمد علي، أرسطو، تاريخ الفكر الفلسفي، ص **297**.

[117] S. Emp. Outum of Pyrr. ،Trans by: G. Bury ،H.U.P.1967 ،p.7

[118] صالح، مدني، الغزالي ومنهج الارتقاء، ص192.

[119] بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد للفلسفة، ص **18**.

[120] تيارات الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، ص **32-34**

[121] الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص**175-179**.

[122] الفلاحي، د. عبد الله محمد، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص: 20- 21. يقارَن به: تأملات في المنهج، رينيه ديكارت، ص**25-33**

هذه القطعية يظهر بصورة أكثر في المفاهيم الدينية، ومطلب الإيمان بالعقائد على أنها حقائق قطعيّة[123].

تطوّر هذا المصطلح تاريخيًّا، بدءًا من اليونان، مرورًا بالعصور الوسطى وإسهامات المسلمين فيه حيث قام مختلف المفكرين والفلاسفة عبر القرون بهدم مذهب الشك المطلَق في الإبستمولوجيا، رغم وجود الشك المنهجي وقبوله لدى عدة فلاسفة كالغزالي وديكارت، وذلك نظرًا لكون الشك وسيلةً منهجية للتفكير العلمي وطريقًا للعقل السليم [124]

وقد توزّع روّاد المذهب اليقيني إلى اتجاهات مختلفة كلًّا بحسبِ مصدر اليقين وأداته لديه، فقد حصر الحسّيّون مصدر المعرفة واليقين في الحسّ حيث إن اليقين ينبني على التجريب والحسّ ويضم هذا التيّار الاسمانيّ الفلسفي والتيار التجريبي من فلاسفة العصر الوسيط والحديث. بينما رأى العقليون مصدرية اليقين بالعقل بوصفه القادر الوحيد على الوصول إلى الحقيقة، ووسيلته المنطق والاستدلال الرياضي[125]. بينما كان اللاهوتيون النصارى واليهود أو المتكلمون يرون وجود قسم ثالث، حيث أكّدوا وجود اليقين المؤكّد بالأدلة النقلية الواردة عن الله والرسل، ومنشأ هذا المنزع هو النظر في كون الأمور العقائدية الغيبية أو الإلهية لا يمكن الوصول إليها بالعقل ولا بدّ من سند إلهي أو وحي ربّاني يمكن من خلال الوصول إلى اليقين لهذه الحقائق العليا.

1. 4. 2. 1: اتجاه التأكيد الديني

وهم رجال الأديان الذين كرّسوا جهودهم الفكرية والعقلية للدفاع عن عقائد أديانهم ضد من ينكر مبادئها من المسائل الإيمانية إضافة إلى القضايا الأخرى المتعلقة بالحياة، ومن وجهة نظر دينية[126]، ولا يختصّ هذا التصنيف بدين دون دين، فغالب رجال اللاهوت قطعيّون في الاعتماد على المعتقدات الدينيّة باعتبارها حقيقة ينبغي التسليم بها، ثم يبحثون عن الحجج أو البراهين العقلية المؤيدة لمعتقدهم. ويقدمون الوحي أو الشرع أو الإيمان على العقل، واليقين المطلَق هو ما جاء به الوحي والعقل لا يستطيع الوصول إلى اليقين ما لم يستند إلى الوحي أو النبوة، وربما كان متكلمو المعتزلة وحدهم أهم وأول من أعلى مقام العقل وجعله في مقام أو صف الشرع والتشريع والتحسين والتقبيح[127].

على جهة أخرى، فحين كان متكلمو الأشاعرة يتحاورون في وجوب تقديم النقل على العقل[128]، نراهم يتمركزون في إطار رفض التقليد ويقولون حكم في قضية النظر العقلي طريقا للإيمان، وذلك بالوجوب[129]، ومن هنا نرى أن المتأخرين منهم قالوا بوجوب معرفة الله بالعقل، فهو معلم، والمعلم لو احتاج معلمًا آخر لوجب التسلسل، إلا أنه محال، ولهذا قالوا بكفاية العقل إلا أن يكون هناك وحي رباني[130]، كما أن كثيرًا من متكلمي الأشاعرة أكدوا أن أقسام الدليل على وجود الله موزّعة بين أن تكون عقليّة في كل المقدمات، أو نقلية، أو مركّبة

---

123 الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، وي. يودين، ص **377**.
124 مدخل جديد للفلسفة، بدوي، ص **139**.
125 مدخل جديد للفلسفة، بدوي، ص161.
126 روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص408- **424**.
127 نماذج من العقلانية- الألوسي، ص **126**.
128 الشهرستاني، الملل والنحل، ص**18**، **131**،**132**.
129 الأشعري، الاستحسان في الخوض في علم الكلام، ص**78**
130 عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص.**14**- 16.

من هذين الاثنين[131]، وبشيء من هذا القبيل نرى اللاهوتيين في اليهودية والمسيحية، فنراهم يؤكدون على ضرورة العقل وأهميّته، "فلا سبيل لفهم الحقيقة عند القديس أوغسطين إلا بالإيمان"[132]. إلا أن بعضهم وقف موقفًا وسطًا فلم يجعل العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة وإنما لا بد من حدس ديني عقلي معه[133].

لا يقف اللاهوت في العصر الوسيط عند هذا الحدّ، بل ظهرت لاهوتية جديدة في العصر الحديث، فاستمرت محاولاتها بالتوفيق بين العلم والدين، ومحاولة تقريب الفلسفة من تعاليم الوحي. مثل ما قام به باسكال في رهانه الشهير[134]، والقول الذي جاء به مالبرانس بأنه الله هو محل الأفكار جميعًا وهو معلوم بذاته وأن كل المعارف ترجع إليه وبه[135]، وجورج باركلي التجريبي المثالي معًا الذي أنكر بتصوراته المادة على الماديين، ورأى أن العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، وأن دوام وجود الله يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء فالإرادة الإلهية وضعت العلاقة بينهما[136].

1. 4. 2. 2: في أروقة المذهب الحسّي

يمكن تعريف هذا الاتجاه بأنه مذهب يعتمد إمكان المعرفة عن طريق الحس أو التجربة، وهو وجهٌ رديف أو موازٍ للاتجاه العقلي الذي حصر يقين المعرفة بالعقل، حيث رفض العقليون الأفكار الفطرية والمبادئ الأولية البديهية، وأنكروا الحدس الذي يدرك الأوليات المنطقية والبديهيات الرياضية[137].

يتعدد موقف الحسيين بين توجهات مختلفة، وقد ظهرت تأسيسات الاتجاه الحسي عند الإغريق مع ظهور السفسطائيين[138]، كما أن الرواقيين رفضوا آراء أفلاطون في المثُل والمعرفة الناتجة عنها، واتجهوا للقول بالوجود الحقيقي للأشياء، إلا أن هذا الاتجاه اعترف بالحقائق الجزئية فحسب بوصفها حقائق تقوم عليها المعرفة التي لن تأتي إلا من إدراك الجزئيات[139]، وبالانتقل إلى النهضة الفكرية في أوروبا نرى أن فرانسيس بيكون فقد وقف بالطرف المقابل لديكارت في منهجه التجريبي ليقوّض عقلانيّة ديكارت، بهدف إقامة دعائم للمنهج الاستقرائي، وتشييد المعرفة على قوانين وأسس واقعيّة، ودعا إلى ضرورة تخليص العقل من أوهامه[140].

ونرى أن كوندياك يرفض التفكير العقلي كمصدر وحيد للمعرفة، ويؤكد أن الإحساس الظاهري المصدر الصحيح للقوة وفهم النفس[141]، ونرى أيضًا جون لوك يرفض مبدأ الأفكار الفطرية وينادي بأن العقل يأتي للوجود مع الإنسان كمثل الصفحة البيضاء، ثم تكسِبه التجارب الحسية المعرفة بالتراكم الزمني الطويل[142].

---

131 ذات السابق.
132 بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص **18**،**19**.
133 حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية، ص **23**،**43** - **47**.
134 نجيب بلدي، باسكال، ص**41**
135 Robert. Flint ،Thism ،3ed. Press ،Edinburgh. London ،1902 ،p. 275.
136 الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص**230**.
137 بدوي، فلسف العصور الوسطى، ص **166**.
138 أفلاطون، ثيتاتوس، ص **155-152**.
139 أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ج**2**، ص **279**.
140 أحمد، قيس هادي، العلم عند فرانسيس بيكون، ص**125**
141 توفيق الطويل، أسس الفلسفة الحديثة، ص**47**، **48**.
142 توفيق الطويل، قصة النزاع، ص**231**.

1. 4. 2. 3: الاتجاه العقليّ

يعدّ بارمنيدس من أوائل من نادى برفض القول بإطلاق المعرفة الحسية والاحتجاج على ضرورة تقديم أحكام العقل على الحواس[143]. وهكذا يتسلسل الأمر عند من جاء بعده من فلاسفة الإغريق، مثل هيراقليطس الذي وصصف العقل بأنه مقياس الحقيقة[144]، وحين واجه سقراط السفسطائيين أكّد أن العقل قادرٌ على كشف طبائع الأشياء وحقائقها، كما أنه يعبر عنها بالحد، لكنه في منهج التوليد اعترف بمبادئ قبلية داخل العقل[145].

وحين آل رأس المدرسة الفلسفية الإغريقية إلى أفلاطون رأيناه يقول بقدرة العقل على اكتساب المعرفة وامتلاك الحقائق من خلال فهم عالم المُثُل بعدة طرق، كالاستدلال المتسلسل أو ما يعرف بالتدليل المنطقي، بالرغم من أنها تقع في أخطاء في التعريف إلى عدم المطابقة بين الواقع والمثال[146]، يلي ذلك المنهج الرياضي، إلا أن الفروض الرياضية غير منتهية، وانتقل من مستوى الرياضيات إلى الجدل، ليصل إلى الخير الأعلى المتمثل بالمُثُل[147].

يخالف أرسطو أستاذه وينكر أن يستطيع العقل امتلاك أو الحصول على الحقائق من عالم المُثُل، فالمعرفة عنده تنبني على المعرفة الحسية وناتجها من معارف عقلية ضمن ما سمّاه بالتخيل وفرّق بينه وبين التوهم من جهة والإدراك من جهة أخرى. فالعقل خاضع لعدة مقولات قبليّة، يمكن إدراكها بالعقل ذاته، أو يكشَف عنها من خلال الاستقراء وما يتصل به من تجارب[148].

أعلى المعتزلة من شأن الاتجاه في مساحات مختلفة من العلوم مثل السببية، كما أنهم استخدموا العقل في تأويل الآيات المتشابهة والنصوص ذات المعاني الخفية، وعلى الرغم من ذلك كله، فقد بقي الوحي مصدرًا أساسيًّا للإيمان والاعتقاد لديهم، ولم يرد عن أحدٍ منهم التشكيك بالوحي أو الدين وقطعياتهما، وإنما يعرَف عنهم أنهم مكنوا العقل من مساحة كبيرة أكثر تأثيرًا وفاعليّة من موقف الأشاعرة تجاه العقل[149].

يعدُّ ديكارت في الفلسفة الحديثة مؤسس التيار العقلاني الحديث، بالرغم من أنه استخدم نهج الشك إلا أن شكه كان بهدف تمتين الأفكار الفطرية العقلية بما يتوافق مع المنطق والرياضيات[150]، ومن هنا نرى ديكارت يقرّ بأنه لا يمكن البرهنة على طبيعة النفس أو فهم علاقتها بالجسد فهمًا دقيقًا، وأن الإيمان هو ما يوجّهنا لفهم هذه المسائل[151].

في هذا الإطار من التداول العقلي نرى فلاسفة أوروبا يسيرون على مسار ديكارت فيطورون فيه أو يضيفون إليه أو يحذفون منه، فنرى كلًا من سبينوزا وليبنتز ينطلقان في تأكيد قدرات العقل اللامحدودة في

---

143 د. حسام الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص **40**

144 حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ص **60**

145 الألوسي، المصدر السابق، ص،**49**، **50**

146 غلاب، محمد، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص **72-73**.

147 أفلاطون، الجمهورية، ص**52**

[148] Sub. Being. In: Great books ،V. 2 ،p. 160

149 الآلوسي، حسام، مظاهر من العقلانية، ضمن: مكانة العقل في الفكر العربي، ص**124**، **125**.

150 توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص **175- 179**.

151 ديكارت، التأملات، ص **58**.

الوصول إلى اليقين، إلى جانب خلطِ كلٍّ منهما جانبًا من الإشراق في فلسفته العقليّة، مثل قول سبينوزا بالمعرفة الحدسية[152]، حيث يرى أن المعرفة العقلية نوعان: إحداهما استدلالية تنبني على التتالي المنطقي والعلّي، وأخرى حدسية، وهي المعرفة الكاملة، وبها ندرك أنّ ذاتنا ليست جزءًا من الطبيعة وأنها "صادرة عن الله" بحسب قوله[153].

أتمّ ليبنتز مواقفه الأساسية على استدلالات متخذة من العلم والمنطق والميتافيزيقا إضافة إلى مذهبه الجبري الذي يرى وجود اختيارٍ للإنسان مسألة لا واقع لها، وقد أتم مذهبه الميتافيزيقي بالبراهين المبنية على التسليم بوجود حقائق ضرورية ومؤسسة على مسلمات بديهية تستند إلى حقائق المنطق والرياضيات.

وهكذا نرى أن هذه التيارات الأساسية في المذهب العقلي لا تفرط في إمكانية العقل وقدراته بل تتراوح في الاعتماد عليه معرفيًّا جراء إيمانها بعدة مرجعيات مثل العقل والعلم إلى جانب الدين.

1. 4. 2. 4: تيار المعرفة الإشراقية

يتأسس تيار المعرفة الإشراقية أو العرفانية على نقطة مهمة، وهي قدرة العقل على الوصول للمعرفة، من خلال مساعدة مصدر آخر أكثر تأكيدًا وإيقانًا منه، وهو مستمدّ من معطٍ خارجيٍّ هو الإله أو مسمّيات أخرى، وذلك عبر الكشف أو الذوق أو الحدس الباطني أو النور المنبجس من داخل القلب، ويُتَحصَّل هذا المقام من خلال المجاهدة والرياضة الروحية والبدنيّة[154].

يندرج ضمن هذا المذهب ما يعرف بالتيار الحدسي والتيار العرفاني والإشراق العقلي وتيار المتصوفة المعتمدين على الإشراق/الكشف الذوقي، وترى هذه التيارات أن ما تصل إليه من معارف أكمل من معارف العقل المجردة أو الحسية، وذلك بسبب اتصالها بالإله الكامل، فالكامل لا يعرَف إلا بنورٍ تتطهر به النفس من الجسد - بحسب ما ذهب إليه أفلوطين-[155].

وينتظم في هذا المذهب القديس أوغسطين[156]، والفارابي ذي المنحى الأفلاطوني[157]. وابن سينا المؤمن بقوة فوق العقل تمكنه من الوصول إلى المعارف المطلقة والحقائق العليا[158]، وكذلك الصوفية فهم إشراقيون من هذه الناحية، لإيمانهم بمصدر أعلى من العقل يقويها من خلال الحس النوراني والكشف والإلهام، بل إن العلم الحقيقي لديهم يأتي من الباب اللدنّي، أو عن طريق المجاهدة ورياضة النفس حتى تصبح مهيأة لقبول الأنوار الإلهية

---

[152] الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص**551**.
[153] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص**109**.
[154] م. روزنتال وي. يودين، الموسوعة الفلسفية ص**321**. ويقارن:
Hans Ionas ،Sub.(Gnost) In Ency. Of Philosophy ،Vol. 3 ،p.336-338.
[155] أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، ص**133**
[156] جيونو، إدوارد، الفلسفة الوسيطة، ص**34**.
[157] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص**52** ،**57**. ويقارن: دي بور، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص **216**.
[158] المعرفة عند مفكري المسلمين، د. محمد غلاب، ص **263**.

عليها، فتحصل على اليقين الذي لا يقاربه الشك ولا يقاربه الغلط ولا يتسع القلب لتقديره[159].

[159] الفلاحي، محمد عبد الله، المعرفة والوجود في فلسفة أحمد علوان الصوفية، ماجستير، (غير منشورة)، جامعة الكوفة، ص226 - 227.

الفصل الثاني

2. العقل ومنهجية المعرفة في فلسفة الغزالي

2. 1. ترجمة الغزّالي

2. 1. 1. حياته

أبو حامد الغزّالي، محمد بن محمد[160]، نسبةً إلى والده العامل في غزل القطن، وُلِد بمدينة طوس -شمال إيران الآن- عام (450ه) (1059م) وتربّى على يدِ والده تربيةً تشي بالروحانية والتقوى والسعيِ إلى الطهوريّة، ثم أوضعه أحد أصدقاء والده بعد تعهّده في معهد علميّ لتلقّي العلم والتزكية.

تتلمذ الغزالي في دراسته عند إسماعيل بين سعد الإسماعيلي ثم إمام الحرمين أبي المعالي الجويني في الفقه والكلام بنيسابور حيث بعض الكتب المهمة في أصول الفقه آنذاك، ودرّس إلى جانبه في إحدى المدارس النظاميّة بنيسابور، وبعد وفاة شيخه الجويني انتقل الغزّالي ليكون جزءًا من حاشية السلطان ملكشاه ووزيره الشهير نظام الملك، الذي استغلّ وجوده وتنبّه لذكائه فعيّنه مشرفًا على نظاميّة نيسابور ثم نظاميّة بغداد أكبر مدارس هذه السلسلة فاشتُهر اسمه، وتفرّغ فيها للتأليف والتصنيف، وكان من جملة ما صنّفه في تلك الفترة كتبه الفلسفية مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وذلك بعد أن تفرّغ سنتين في قراءتها، إلا أنه آثر إثر ذلك الانتقال إلى حياةٍ من الزهد والبُعدِ عن بلاط السلاطين[161]، فانتقل إلى دمشق ومنها إلى القدس ثم مدينة الخليل ثم عاد إلى دمشق

---

160 أشير هنا إلى مجمل مصادر تراجم الإمام الغزالي دون التفصيل في إحالة كلّ معلومة إلى مصدرها، إلا ما انفرد به مصدر دون آخر فأشير إليه للتنبيه، سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله، ج19/ ص: 322- 346، وطبقات الشافعيين، لابن كثير، والوافي، الصفدي، (1/ 211- 213)، ووفيات الأعيان ابن خلكان، (4/ 216- 219)، وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، (6/ 191 -389)، وهناك دراسات مثل الغزالي وفلسفته الكلاميّة، فرانك غريفل، عبد الكريم العثمان " سيرة الغزالي "

161 يرى جوزف فان إس أن الغزالي طوّر -في سياق الفكر الإسلامي- فلسفة ونقدًا للفلسفة من خلال الاتصال بالفلسفة الإسلامية التي نشأت من الفلسفة اليونانية القديمة، وقد ترك الغزالي مجموعة متنوعة من الأعمال الغنية إلا أن بعضها ما يزال يبدو مربكًا، فلا بدَّ أولاً حصر نقد الغزالي للفلسفة في الفلسفة الإسلامية -كبداية- من أجل قطع شوط طويل في موقفه من التفلسف وإضافاته فيه، ويأتي كلٌّ من قانون التأويل وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة في المقدمة خاصة في توجيه الانتباه إلى العلاقة بين العقل والوحي، وهي منطقة توتر، وغالبًا ما يتعامل الغزالي مع هذه القضية في سياق قاعدة / مبدأ يسميه **Kanun't-Te'vil** ، والتي يمكن للوهلة الأولى ترجمتها على أنها قاعدة / قاعدة للتفسير، ويبدو أنه من الممكن الوصول إلى فكر الغزالي وعمله باختيار هذا المبدأ كدليل على أسلوبه واختياره الفكري، وهذا الموضوع الرئيسي الذي تتناوله نصوص هذا العمل المقدم من البداية إلى النهاية، تجعل مراعاة جميع الأسئلة الأخرى المتعلقة بنقد الفلسفة وكذلك حول العلاقة بين العقل والوحي ممكنة بشكل مستمر. إذ إن السؤال عن دور وقيمة مبدأ / قاعدة التفسير هذا، الذي يستخدمه الغزالي كمبدأ للتعامل مع التناقضات الملموسة/القائمة والمفترضة بين العقل والوحي، هو دور وقيمة الفكر والفلسفة الإسلامية، والتي يبدو ارتباطها بالوحي بطريقة أو بأخرى. إنه على اتصال دائم به، وما يجب طرحه الآن هو ما هو الموقف الذي يعرضه الغزالي من القضايا في النصوص الفلسفية التي يفسرها؟

يؤكد يوسف إمكان فهم رؤية الغزالي من خلال رصد إجاباته المتفرعة والأصلية عن التساؤلات الآتية: ماذا قال الغزالي عن هذه النصوص الفلسفية وغيرها التي فسرها؟ وما هو طرح الغزالي ذاته، أو ما هو الموقف الذي يعرضه قانون القضايا في الفلسفية التي تفسرها؟ ماذا قال الغزالي عن هذه النصوص الفلسفية وغيرها التي فسرها / أوضحها؟

وبالنظر إلى إجاباته في قانون التأويل عن هذه الأسئلة نرى أنه طوّر نقدًا للفلسفة بطريقة لم يتم القيام بها من قبل. ولذلك فقد شكّل تهافت الفلاسفة نقطة التحول والذروة في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن اللافت أن الغزالي وضع هذا العمل في المقام الأول وقدم الخطوط الرئيسية لنقده للفلسفة إلا أن الجانب المكمل لهذه النقدية وضعه الغزالي في سياق النقد الفلسفي في كتابه قانون التأويل **-Kanun't Te'vil**، وهو أقصر من التهافت، فيحاول الغزالي في هذا البحث تحديد قواعد تفسير التعبيرات والنصوص، فينظر إليه الغزالي -أي إلى التفسير (التأويل)- على أنه ضرورة في هذا السياق، وإذا كانت المشاكل التي قد تنشأ في تفسير الوحي بحاجة إلى حل. يمكن أن تحدث هذه المشاكل في بعض الأحيان بسبب عدد من القضايا التي يمكن اعتبارها تناقضًا بين العقل والوحي (النقل) في بعض التعرق. من أجل إزالة ما يسمى بالتناقضات، هناك حاجة إلى مبدأ التفسير القائم على الأسلوب.

إلى جانب هذين الكتابين يمكن الإشارة إلى عمله الذي عنوان فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حيث يتضمن قاعدة الفصل. يمكن ترجمة هذه الرسالة تقريبًا على أنها "قواعد التمييز بين الإسلام وزندقة الباطنيين، حيث يحاول الغزالي في هذا العمل أن يكشف قدر المستطاع عن قواعد التمييز بين الإسلام والزندقة.

ومنها إلى مسقط رأسه، فأسّس ما يعرف بـ (الخانقاه) وهو زاوية صوفية يعيش فيها المتصوفة وأتباع الطرق وطالبو المعرفة، وأشرف عليه حتى وفاته عام 505 هـ، وقد عاد للتدريس في زمن السلطان سنجر الذي ألحّ على الغزالي في العودة للتدريس، وفي تلك المرحلة اعتبر الغزالي نفسه أحد مجددي الدين الذين يبعثون على رأس كل قرن جديد.

2. 1. 2.أهم آثاره:

ألّف الغزّالي الكثير من الكتب، منها ما هو مقطوع بنسبته إليه يمكن تصنيفها إلى خمس مراحل[162]، ومنها ما هو مشكوك في صحة نسبته إليه[163]، ومنها ما يرجّح نسبتها لغيره، نظرًا لكون معظمها في السحر والطلسمات[164] ومنها ما هو مقطوع بأنه منحول ومنسوب إليه[165].

أما الكتب التي يقطَع بنسبتها إليه، فقد كتبها متراخيةً على عدة مراحل في حياته، كانت مؤلفاته في سنواته الأولى، حين كان طالبًا عند شيخيه الراذكاني والجويني، وهي:

1. التعليقة في فروع المذهب.
2. المنخول في الأصول.

تلتها الفترة الأولى من تعليمه في نظاميّة بغداد، حيث ألّف في تلك الفترة:

3. البسيط في الفروع.
4. الوسيط.
5. الوجيز.
6. خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر.
7. المُنتَحَل في علم الجدل.
8. مآخذ الخلاف.
9. لُباب النظر.
10. تحصين المآخذ، وهو كتاب في علم الخلاف.
11. المبادئ.
12. المقاصد.
13. التهافت.
14. معيار العلم في فن المنطق.

Yusuf Kuhn, Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken: Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken, Band I, 2. Auflage 2019. S. 17- 18- 19.

162 بدوي، مؤلفات الغزالي، ص: 16- 17.
163 يُنظَر ذات السابق، ص: (239- 276).
164 السابق - ص: (277- 302).
165 المصدر السابق، ص: (353- 388).

15. محك النظر في المنطق.
16. ميزان العمل.
17. المستظهري، أو فضائح الباطنية.
18. حجة الحق.
19. الاقتصاد في الاعتقاد.
20. الرسالة القدسية في قواعد العقائد.
21. المعارف العقلية والأسرار (لباب الحكمة) الإلهية.
22. قواعد العقائد.

تليها مرحلة انقطاع الإمام للعبادة والتزهّد والتصوّف، فكتب فيها كلاً من:

23. الإحياء.
24. جواب الغزالي عن دعوة مؤيد الملك ابن نظام الملك له لمعاودة التدريس في نظاميّة بغداد.
25. جواب مفصل في الخلاف.
26. جواب المسائل الأربع التي سألها الباطنية بهمدان.
27. المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.
28. رسالة في رجوع أسماء الله تعالى إلى ذات واحدة.
29. بداية الهداية.
30. الوجيز في أصول الفقه.
31. جواهر القرآن.
32. الأربعين في أصول الدين.
33. المضنون به على غير أهله.
34. المضنون به على أهله.
35. الدرج المرقوم بالجداول.
36. القسطاس المستقيم.
37. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
38. القانون الكلي في التأويل.
39. كيمياء السعادة (وضعها بالفارسية) ثمّ نُقلت إلى العربية.
40. أيها الولد.
41. نصيحة الملوك.
42. زاد الآخرة.
43. رسالة إلى أبي الفتح أحمد بن سلامة الدممي بالموصل.
44. الرسالة اللدنّيّة.
45. رسالة إلى بعض أهل العصر.

46. مشكاة الأنوار.
47. تفسير ياقوت التأويل.
48. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين.
49. تلبيس إبليس.

وهنا يُقَدّر أن الغزالي أنهى مرحلة الانقطاع والتزهّد، وعاد للتعليم في نظامية نيسابور، وألّف آنذاك الكتب الآتية:

50. المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال.
51. عجائب الخواص والكيمياء.
52. غاية الدور في دراية الدور أو ما يعرف بالمسألة السريجية.
53. تهذيب الأصول أو المستصفى من علم الأصول.
54. سر العالمين وكشف ما بين الدارين.
55. الإملاء على مشكل الإحياء.

ليصل المطاف بالغزالي إلى المرحلة الأخيرة من حياته، فختمها بتأليف التصانيف الآتية:

56. الدرّة الفاخرة.
57. الإلجام.
58. منهاج العابدين.

2. 1. 3. أوضاع الثقافة في زمن الغزالي:

عُرف أبو حامد الغزالي واحدًا من أهم متكلّمي الأشعريّة في زمنه، وإلى جانب ذلك فقد استفاض في علم الفقه وأصوله، ووضع بعض الأسس للتصوف وعلم التزكية بما يتوافق مع المذهب السُّنّي الذي يعتنقه، إلى جانب ذلك امتلأ عصره بمختلف التحدّيات الفكرية واضطربت أوضاعه السياسيّة، فانتشرت مقولات الباطنية واعتناق مذهبهم بين الناس، ومن هنا نرى أنه دخل في عدة مناظرات مع أعيان من دعاة الإسماعيلية ، وواجه بالتوازي مع ذلك الانتشار المتصاعد لمقولات فلسفيّة مأخوذة من آراء أفلاطون وأرسطو، نشرها بعض الفلاسفة المسلمين، مثل جماعة إخوان الصفا، وابن سينا ومن قبله الفارابي، مما أسهم في دعم هذه الفرق وتصعيد خطابها[166]، ومن هنا نجده يفرد بالتأليف عدة كتب متوازية الطرح، بين مواجهة الباطنية ومواجهة نزعات الفلسفة المتجاوزة للدين، ويعدّ كتابا أبي حامد -في هذا الإطار- مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة من أهم معالمه الفكرية والفلسفيّة.

لقد أولى الغزالي في مسيرته الفكرية -بناء على ما تقدّم من المراحل الخمس في حياته وما أنجز فيها- عنايةً بالغة بمعالجة الإشكالات التي تحيط به أو تلك التي يعايشها، مما أسبغ على خطابه إشكالات كتلك التي يعالجها،

[166] فلسفة الغزالي الكلامية، فرانك غريفل.

وهنا نأخذ على ذلك أمثلة كثيرة في هذا الحقل التداولي الذي أفاض الغزاليّ فيه من حيث استيعاب الموضوع ثم الكتابة فيه وتشغيله، فيمكن التمثيل هنا بخطابه الذيي وجّهه للفرق الباطنية ، فنرى أن الغزالي بعد مواجهته لهم في كتابه المستظهري ألّف بعض الكتب التي تعتني ببعض الرموز والمعاني الخفية، مثل كتابه معارج القدس، والمقصد الأسنى، وفي ناحية أخرى نجده يصنّف في المنطق عدة كتب، أبرزها كتاب المعيار المتوجّه في أساسه لقرّاء فلسفة زمنه، في حين نراه يؤلف المحكّ، والمستصفى لمن يمتلك الدربة الفقهية والوعي الأصولي، ويؤلف كتاب المقاصد ليتابعه من اتبع طريق الفلسفة، في حين يصنّف ميزان العمل ليتابعه المتصوفة، ويوجه للمتكلمين كتابيه الأربعين والاقتصاد.

وهكذا اتفقت غاية أبي حامد مع السلطة الصاعدة في الأمر الواقع إلى جانب الفكر الذي نشأ عليه، فاندفع ليبحث في تدعيمه منطقيًّا وعقليًّا، وهكذا اجترح مراجعة شاملة له، وبنى للمنطق بنية متماسكة يستطيع عامة المسلمين الإمساك والإلمام بها، وهكذا كان خطاب الغزالي موجهًا ضد الانحلال الفكري المنتشر آنذاك، وقد التقت غايات السلطة والعلماء على أهمية أن يكون موقفهما موحدًا في مجابهة الخطابات المعارضة، التي أخذت باستغلال الخطابات البائدة واستثمار الإشكالات في الخطاب السائد، ودخول الأساليب المنطقية في مجال الشريعة فاستخدم المنطق لنصرة موقفه[167]، ونراه -في الإطار ذاته- يستكمل طريق الأشاعرة، رغم نقده لهم في إحدى مراحله الفكرية[168]. إلا أنه دعّم رأيه بالدفاع العقائدي عن الأشعرية بكتبه كالاقتصاد، والأربعين.

كانت الفلسفة حاضرة بقوة عند أبي حامد، وتفاعل معها بالتأليف فكان ملمًّا بالفلسفة اليونانية بشقيها المشائي الأرسطي والأفلاطوني والفيضي الأفلوطيني، وقرأ فلسفة الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، وكان منه أن صنّف فيها وجمع قضاياها، لكنّه نقدها بعد أن ميز بين ما هو مقبول وما هو مرفوض منها. فكانت مؤلفاته المتنوعة خيرَ دليل على هذا التفاعل والنقد والتقويم[169].

وكان انتشار التصوّف أمرًا واضحًا في كثير من البلاد العربية والإسلامية، وظهر أعلامٌ كثيرون فيه، وظهرت مؤلفاتهم، فخاض الغزالي هذا المذهب نظريًا بالاطلاع على مؤلفاتهم أمثالكتب الحارث المحاسبي، وأبي بكر الشبلي، والبسطامي، والجنيد البغدادي، قوت القلوب لأبي طالب المكي، ومن هنا نراه يخوض تجربة صوفية خاصة به، فاتجه للخلوة والتزهّد والسفر، فكان نتاجه في هذا الطريق وهذا المسلك الإحياء، والدرر الفاخرة وجواهر القرآن وغيرها، وذلك كحصيلة لكنه بحثه عن واقع هذا المذهب، وأقوال أرباب هذه الطرق، مثلهم مثل غيرهم من المذاهب والمدارس الفكرية السائدة في عصره.

وهكذا نرى تأثير عصر الغزالي في نتاجه الفكري وثقافته، وضمن هذا السياق، لو استعرضنا الخطابات الطارئة التي كانت تتنازع السلطة في عصر الغزالي، لوجدنا أنها أدّت دورًا كبيرًا في تشكّل الغزالي ذاته على

---

167 مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، (49).

168 مقدمة التهافت، سليمان دنيا، ص**50**، المنقذ، أبو حامد، ص**79**،**81**.

169 اعتمد الغزالي: في دفاعه عن الفكر السني مهاجمة الفلاسفة بعنف شديد بانتقاداته، وهو بالرغم من انتقاداته، يلجأ إلى ابن سينا والفارابي، اللذين يمثلان أعظم المدارس الفلسفية في عصوره، ينظَر:

Kants Kategorischem Imperativ Hureyre Kam, Vernunft als Religion - Gazzalis Religiös-Mystische Ethik im Vergleich zu Grinverlag, Zwischenprüfungsarbeit,.p. 3

(العقل كدين - الأخلاق الدينية الصوفية عند الغزالي مقارنة بحتمية كانط القطعية)

النحو الذي انتهى إليه، بدءًا من خطاب الفلاسفة التهويلي، إلى خطاب الباطنية اللاعقلاني، إلى خطاب المتكلمين الجدلي، إلى خطاب المتصوفة الكشفي أو الذوقيّ، وهي خطابات انحدرت في كثير من مناحيها عن أفكار سابقة، إلا أن الغزالي في ردّه عليها لم يراعِها ذاتها هذه حين واجهها بالنقض، فعارضها، وحرص للغاية على جذب أتباعها إليه وإلى آرائه أو تشكيكهم بها[170]، وكان له أثر واضحٌ في بَدءَ تغلغل المنطق الأرسطي الموجّه بقضايا المنطق السينويّ في علم الكلام الإسلامي[171]، وهكذا -مع مرور الأزمان- أصبحت الفلسفة متضمنة ببعض مباحثها لدى المسلمين، وصارت دراستها جزءًا مهمًّا وركينًا في أصول الدين والكلام.

2. 2: منظومة العقل عند الغزالي.. التعريف والحدود.

ترتبط النظرية المعرفية عند الغزالي بنظرته في الوجود الكلي والعقل، والغزالي متأثر بآراء الأشعرية في المعرفة وترتيبهم لأنماط الأدلة ومراتبها، إلا أنه اجترح لنفسه منهجًا شكّيًّا يمكّنه من محاكمة المقولات، وذلك كما بيّنه في كتابه المنقذ من الضلال بوصفه كتابًا يعبّر عن أحواله النفسية أثناء أزمة الشك التي مرّ بها، ويشكل كتابه هذا مع كتبه المنهجية الأخرى منظومته التي قام عليها بناؤه المعرفي.

2. 2. 1: مفهوم العقل في رؤية الغزالي

لم تستطع مختلف الفلسفات وضع تعريف يقيني ونهائي للعقل، ونلاحظ هنا أن الفلاسفة ومفكري الإسلام ومتكلميهم قدّموا عدة تعريفات ، تدور بمجملها على أن العقل ذاته يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء، وعلمه بعلمه بعلمه إلى ما لا نهاية، بحسب ما أوضح الغزالي نفسه[172].

ويمكن القول إن الغزالي قد قدّم -في مواضع متناثرة من كتبه- مفهومه عن العقل من ناحية، وخاصّية إدراك العقل لذاته، وهو ما يدلّ عليه تعريفه الشهير "ماهيته معقوليته، ومعقوليته ماهيته"[173]. وحين يفصّل في تعريفه فإنه يراه اسمًا مشتركًا "تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع[174]".

يميّز هنا الغزالي بين تعريفات متعددة للعقل، فالجماهير من المتكلّمين يطلقونه على عدّة وجوهٍ تدور على مبدأ صحة الفطرة أو مقتضاها، فيقال على الإنسان صحيح الفطرة إنه عاقل[175]، فحدّ العقل الفطري بأحد هذه الوجوه: "أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة"[176]، أما الوجه الثاني: فـ"ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده: أنه معانٍ مجتمعة في الذهن يكون مقدمات يستنبط منها المصالح

---

170 مسألة المعرفة ومنهج البحث، (48).
171 تُنظَر المنطق الأرسطي المشائي بين الغزالي وابن تيمية، العماري، (31- 40) وأسلمة المنطق، الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، عنيّات، (22-49).
172 مشكاة الأنوار، أبو حامد، ص: 44، 46- 47.
173 معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد ص: 24.
174 الحدود، أبو حامد، المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم، ص**282**
175 السابق.
176 ذات السابق.

والأغراض"[177]، وهو ما وصفه في الإحياء بـ نور البصيرة[178]، في حين أن الوجه الثالث يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، فهو بهذا المعنى: "هيئة محمودة بالإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره"[179]. وربّما مال لتعريفه على نحو أكثر إجرائية مختارًا كونه "غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء، ولم يتصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية"[180]. في حين يميل في موقع آخر لوصفه بأنه "مثل مرآة تسطع منها صور المعقولات على ما هي عليه، أي بصور المعقولات هيئتها في نفسه"[181].

يستقصي الغزالي تعريفات أخرى للعقل يستخدم فيها عبارات الفلاسفة، فيكون أحيانًا عقلًا جدليًّا، وأحيانًا نظريًّا، وأخرى عقلاً عمليًّا يحاكم الأفعال والأخلاق، إلى جانب عقول مختلفة مثل العقل الهيولاني، والعقل بالمَلَكَة، والعقل بالفعل..إلخ[182].

يوافق العقل النظري عند الغزالي اختيار أرسطو، أي أنه قوة تقبل الماهيات الكلية من حيث كليتها، وتحترز عن الحسّ من حيث إنه لا يقبل سوى الجزئيات، في حين أن العقل العملي محرّك لما يسميه بالقوة الشوقية لما تختاره من الجزئيات لأي سبب ما، وأن هذه القوة مطيعة للعقل النظري[183].

وهذا ينقل الغزالي لتفصيل وتبيان مراتب العقول عند الفلاسفة، بدءًا بالهيولاني أي العقل الاستعدادي ، والعقل بالمَلَكَة حيث يمتلك قوة التمييز البعيدة، والعقل بالفعل الذي تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها متى شاء استحضرها بالفعل. وعقل مستفاد: وهو ما تكون المعلومات به حاضرة في ذهنه وهو يطالعها ويتأملها، وهو العلم الموجود بالفعل[184].

أما العقل الغريزي فإنه عقل مكتسب، وهو جوهر مستعد ليتقبل العلم من ناحية، ويتحقق به ويستفيده من ناحية أخرى فهو عقل مستفاد تحصل فيه المعارف دون إدراك لما يجري فيه، كالإشراق والفيض الرباني بعد التمييز من غير تعليم أو تعلّم[185].

في هذا الإطار لا ينسى الغزالي أن يضع الغزالي عالية للعقل النظري ويسميها قلبًا وذلك كشأن الصوفية، ويكون كذلك -أي قلبًا- حين يكون محل شهود، وعقلًا حين يكون محل نظر وتفكر. فهو عنده العالم بالله، والمتقرب إلى الله، والعامل لله، والساعي إليه، وهو يصير مستغرقًا بالله وهو المحجوب عن ربه إذا غاب عنه بغيره[186].

---

177 ذات السابق.
178 أبو حامد، الإحياء، ج1، 85.
179 الحدود، أبو حامد، المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم، ص**282**.
180 الغزالي، الإحياء، ج**1**، ص**85**، والمعيار، ص**207**.
181 المستصفى، ج**1**، ص**26**.
182 المعيار، ص: 207.
183 المعيار، ص**207**- رسالة الحدود، ص**284**.
184 مقاصد الفلاسفة، ص**362**.
185 ميزان العمل، ص**337**.
186 معارج القدس، ص **58**،**59**، والإحياء ج**3**، ص**2**،**3**.

وهكذا يتبين أن الغزالي يقسم العقل لأقسام عديدة ومراتب مختلفة بحسب مستويات الناس فيه، ويطلق على هذه المستويات قلبًا أو عقلًا أو بصيرة أو أشياء أخرى. وهذا الافتراق في التسمية لا شيء يتجاوز الألفاظ إلى المعاني، وهذا يعني الفهم الشمولي للعقل، يتضح من قوله: "في القلب غريزة تسمى النور الإلهي، وقد تسمى العقل، وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإيمان واليقين، ولا معنى للاشتغال بالأسامي، فإن اصطلاحات مختلفة، والضعيف يظن أن الاختلاف واقعٌ في المعاني، لأنه يطلب المعاني في الألفاظ، وهو عكس الواجب. فالقلب مفارقٌ لسائر أجزاء البدن بصفةٍ بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة، كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر، حكيم، موصوف بصفاتٍ إلهية. وتسمى تلك الغريزة عقلًا، بشرط ألّا يفهم من هذا اللفظ ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة"[187]، وهكذا فإن الصورة التي يذكرها الغزالي ويفرّعها في عدة مراتب ليست إلّا مستويات مختلفة لقدرات العقل وملكاته كما يتضح لاحقا عند عدد من فلاسفة العصر الحديث.

2. 2. 2: دور الحواس في تشكيل التعقّل

يؤكد الغزالي في كتبه وآرائه أن مهمّة الحواس تشكيلُ صورة عن الجزئيات المحسوسة وإدراكها، إلا أن هذه الحواس تعجز عن إدراك الكليات المعقولة كأن يكون الشخص الواحد في مكانين معًا، وهذا -بطبيعة الحال- مبدأ عقلي محض، ومن هنا فإن العقل الذي هو آلة لتصور المعقولات وإدراكها، يدركها دون أن الاتحاد بها أو الامتزاج فيها، وهو -أي العقل- ماهية مجردة لا مادّة محسوسة، وأهم وظائف العقل الموصوف بأنه ماهية مجردة الحصول على التعقّل وإدراك الفكَر بالنظر[188].

وفي تعريف التعقل نرى الغزالي يصفه بأنه تحصيل حقيقة قطعية للمعقول من قبل العاقل[189]، ومن ثمّ فإن أحد أدوار العقل في منظومة المعرفة لدى الغزالي البحث عن الحقائق لا الركون إلى القضايا الحسية التي تدرَك من قبل الحواس، لأن المعقول مثالٌ يوجه نحو الحقيقة المرتسم في النفس، وثمة جانب آخر للعقل في حصول الأفكار في الذهن وهو النظر أو العملية المعرفية التي يقوم بها، وذلك من خلال استحضار معرفتين سابقتين في القلب للتوصل إلى معرفة ثالثة[190]

يعتمد العقل عند الغزالي على القدرة الإنسانية التي يميّزها بالمقارنة مع سائر الموجودات الحيّة وتتيح للإنسان الإدراك والتفكير في المعقولات والكليات المجردة. ويمتلك العقل صلة ربانية ولكن لا يمكنه الحصول على المعرفة إلا من خلال المعرفة السابقة وعن طريق المقدّمات المستمدة من الواقع. ولذلك يعتمد العلم الجديد على المعرفة الأساسية التي نتيجة للعلوم الأوليّة التي نتلقّاها منذ الولادة. وقد يعرف الإنسان العلم عن طريق "حس الباطن أو الظاهر "[191]

---

187 الإحياء، ج**4**، ص**299**.
188 السابق، 126.
189 ذات السابق، ص: 69.
190 أبو حامد، الإحياء، ج 4، ص: 425.
191 ذات السابق.

2. 2. 3: تجربة الغزالي في الشكّ وتأسيس اليقين

2. 2. 3. 1: تجربة الشكّ عند الغزالي

يرسم لنا الغزالي منهجه الفكري وتجربته في الشك العقلي ومآلاته الروحية[192] في كتابه (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) الذي دوّنه ليوضح لنا النهايات التي توصّل إليها وليس البدايات فقط، ويمكن عدّ كتابه هذا موازيًا للخط الذي انتهجه ديكارت في كتابه "تأملات في المنهج" وأنه السابق عليه.

في كتابه المذكور، يحاول الغزالي تقديم نظرة جديدة للعالم والمعرفة والقيم التي يعتبرها هامة. ولكن العقائد الموروثة التي توجد في أذهان الناس يعدّها مانعة من تحقيق هذا التفسير الجديد، لأن كل فرقة مذهبية تقدم مسلكًا مناقضًا للجهات المختلفة الأخرى، وكل فرقةٍ منها تدّعي امتلاكها اليقين، ومن ثمَّ ولهذا السبب، يرى أبو حامد ضرورة كسر قاعدة التقليد.

يؤكّد الغزالي بدايةً أنه يسعى لامتلاك اليقين وهو كما يعرفه في المنقذ ظهور المعلوم وانكشافه للمتعقّل انكشافًا ينفي أي ريب، وبذلك يمكن نفي أي غلط أو وهم عنه، ثم قال بأن "كل ما لا يعلم بهذا الوجه اليقيني، فهو علم لا ثقة به"[193].

إن متتبع مسيرة الغزالي الدحضيّة يكتشف أن معيار اليقين المشترط من طرفه بلغ من الصرامة بحيث تهاوت معه كل أصناف المعارف الموجودة في عصره، وفشلت كل المناهج عن تجاوز هذا الحاجز، فواجه الغزالي بدايةً المعارف المأخوذة عن الحواس نظرًا لأخطائها الظاهرة، ولم يأخذ بأيدينا رغم ذلك إلى فكرة تقديس العقل وإنما انتقل بنا إلى القول بأنه ليس مالك القرار والسلطة في إصدار الأحكام.

وهنا نلمس حجم التجاوز الذي مارسه الغزالي على الفلسفات العقلية المثالية، فبعد أن يصل إلى محو أي ثقة لديه بالمحسوسات ينتقل للإنكار على العقليات وينفي الثقة بها، لكنه رغم ذلك يقول بأنه يبقى لنا ثقة "إلَّا بالعقليات التي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكبر من الثلاثة (...) فقالت المحسوسات: بم تأمن أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلى، كذّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه[194]"

وهنا نلتقط الانتقال الذي قام به الغزالي من نقد الحواسّ إلى التشكيك بالعقل ذاته، إلا أن هدفه هنا لم يكن هدم اليقين بالحواس ولا هدم اليقين بالعقل، وهو وإن شكّك في بعض آراء مذاهب علم الكلام إلا أنه لا يشكك في جوهر الكلام وإنما يقدح في العيوب التي تشوب منهج المتكلمين في عمليتهم الدفاعية، ويؤكّد في هذا الإطار على أن الفلسفة الإلهية للفلاسفة الإسلاميين ومن قبلهم اليونانيين لم توصله لليقين وإنما تجلّت له بصورة ملؤها الخداع، فقد فكثير من أقوال الفلسفة لا يمتلك العقل التأكيد على يقينيّتها، ورأى أنهم قد تجاوز المعرفة المنطقية في مسائل

---

192 التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 466.
193 الغزالي، المنقذ، ص: 111.
194 ذات السابق.

شهيرة هي: قدم العالم، ومعرفة الله بالجزئيات، إلى جانب إنكارهم الحشر بالأجسام،ومن ناحية أخرى فقد سعى لنقض قولهم بضرورة التأثير السببي، وهكذا يتدرج الغزالي في منهجه -في كتب أخرى- حتى يصل إلى نقض العقائد الباطنيّة والتعريض بالحاجة إلى إنشاء منطق يتجاوز عيوب المنطق الأرسطي عمومًا.

يمكن القول: إن عقل وفكر الغزالي كان محضًا لأنه استطاع أن يعود على نفسه ويقيس قدراته وإمكاناته. وهذا التحديد الكانطي للعقل ينطبق لا محالة على الغزالي، لأنه لم يكن دوغمائيًّا بأحكام نهائية مسبقة[195].

2. 2. 3. 2: العلم بين الحقيقة واليقين

أول خطوات الغزالي في فهم العلم ووصف اليقين تمثلت بسؤاله عن حقيقته، وذلك بغاية التأسيس المتين للعلم، بهدف الوصول لليقين فلا بكون هناك ثمة مجال لأن تتزعزع المعرفة سواء كانت عقلية أو نقلية؛ فالوصول إلى الحقائق وحدود الأشياء يحتاج معرفة ماهيّتها وتعريف العلم الحقيقي؟[196]

لقد أكّد الغزالي بدايةً أنه يسعى لامتلاك اليقين، وسعى في هذا الإطار للوصول إلى ماهية العلم وحدّه، ويعرفه -أي اليقين- في المنقذ بأنه ظهور المعلوم وانكشافه للمتعقّل انكشافًا ينفي أي ريب، وبذلك يمكن نفي أي غلط أو وهم عنه، ثم قال بأن "كل ما لا يعلم بهذا الوجه اليقيني، فهو علم لا ثقة به"[197].

تتفرّع المعرفة عند أبي حامد الغزالي إلى يقينية وهي العلم، وغير يقينية وهي ما يقارب الوهم أو الظن، وهذا التمييز من الغزالي مهم للغاية، فإذا كان ثمة إمكان لبرهنة العلم فإن حقيقته ستبقى راسخة مطلقًا، ويقابل هذا المصطلح العلم الظني أي العلم بكونه أكثريًّا غالبًا.

ونرى الغزالي في مواضع أخرى يصف العلوم البرهانية واليقينية والثابتة – برأيه – بأنها هي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان وموضوعها كل الأمور التي لا تتغير أحكامها وإن كررنا مرارًا وتكرارًا نقضها ونقدها ومحاولات تغييبها، ويمثل لهذا بمسألة وجود الإله، ومسألة الأرقام الرياضية، فهل الاثنان أكثر أم الواحد، وهل هناك علم يقيني بالأرضين والأفلاك والكواكب وأبعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها، فهذا برأيه -بحسب ما يمتلك من أدوات متخصصة بمختلف نطاقات ذلك الزمان- لا يكون برهانيًّا على الدوام، وكذلك شأن العلوم اللغوية والسياسية فإنها على الأغلب تختلف بحسب اختلاف المكان وافتراق الزمان، ويعبر بمثل هذا عن سائر "الأحوال الإنسانية العارضة"

لقد أكّد الغزالي سعيه لامتلاك اليقين، وحدّ هذا اليقين في هذا الإطار للوصول إلى ماهية العلم وحدّه، ويعرفه -أي اليقين- في المنقذ بأنه ظهور المعلوم وانكشافه للمتعقّل انكشافًا ينفي أي ريب، وبذلك يمكن نفي أي غلط أو وهم عنه، ثم قال بأن "كل ما لا يعلم بهذا الوجه اليقيني، فهو علم لا ثقة به"[198]، وهذا التمييز يورِده الغزالي في

---

[195] ينظر: الغزالي والمنطق، مجلة كلمة، http://kalema.net/home/article/print/1243

[196] المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، زقزوق، ص: 111.

[197] الغزالي، المنقذ، ص: 111.

[198] ذات السابق.

مواضع أخرى بعبارات أوضح"[199]وهكذا فالإدراك أخذ مثال لحقيقة الشيء وليس الحقيقة الخارجية، حيث إن "الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها"[200].

ولو أننا سألنا الغزاليّ عن مراتب هذا الإدراك لرأينا أنه -كشأنه في مختلف آرائه- يفصّله إلى رتبٍ وفروعٍ مختلفة في تجريد دقيق، أولها الإدراك الحسّي، والثانية الإدراك الخيالي، والثالثة الإدراك الوهمي، أما الرابعة فالإدراك العقلي، وهذا الأخير هو "التجريد الكامل"[201] برأيه.

إن العلم بهذا الطريق ليس العلم البرهانيّ، وهو ما "يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره، كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعًا وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد إذ يستحيل أن يحضر زمان نحكم فيه على العالم بالقدم[202]".

نلاحظ أن الغزالي يميز بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه، فما كان برهانيًّا فهو يقينيٌّ من جهة، وهو ما يطلق عليه وصف العلم على الحقيقة، إلا أنه في ناحية أخرى لم يتحقق في استشهادات الغزالي وآرائه إلا في الميتافيزيقي، كالعلم بالله وصفاته.

أما البرهان الظني فمن سماته أنه لا ينطبق على ظروفه المختلفة، أي أنه ما صدقاته ليست مطّردة، فهو متغيّر في حقيقته بالزمان والمكان، وعليه فإنه ليس علمًا على الحقيقة، وموضوعه يتمحور على الطبيعيات والإنسانيات، ولذا يرتّب الغزالي العلوم واحدها بحسب الحاجة إلى الآخر، فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة فإن طُلِبَت فإنها لا تطلب لنفسها وإنما للتوصل إلى غيرها.

2. 2. 3. 3: سمات اليقين وقطعيّاته

سمة هذا اليقين، بأنه "إذا عرفته فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة، وأجهلهم في النظر بالعقليات درجة، وأورث ذلك عندك احتمالًا فليس اليقين تمامًا، بل لو نقل عن نبي صادق يساوي نقيضه فينبغي أن تقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق، فإن لم يقبل التأويل، شك في نبوة من حكي عنه، بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينًا، فإن شككت في صدقه لم يكن يقينًا تمامًا"[203]. وهذا اشتراط خطير لليقين إذ لا يساوي يقين العقل إلا صدق النبوة وما خبر عنه النبي الصادق، وإذا تضارب ذلك مع يقين العقل فينبغي تأويله، وإلا وجب التشكيك في الناقل عن النبي أو نبوة النبي نفسها، وإلا فلا يقين مطلقًا، والمطلق اليقيني شبه مستحيل. وما تحقق لدى الغزالي من اليقين حالات ثلاث:

الأولى: وهو اليقين القطعي الذي لا يتصور منه إمكان الغلط، ولا يتغير فيه رأي، ولا يطلع على دليل غاب عن، ولو حكي نقيضه عن أفضل الناس لا يتوقف في تجهيله وتكذيبه. وإن أتى بمعجزة فلا تأثير لهذا السماع سوى الضحك منه، وهذا برأيه حقل الفلسفات والأساليب العقلية والمعارف الحكميّة.

---

[199] المعيار، ص: 183.
[200] معارج القدس، ص: 61.
[201] معارج القدس، ص: 62.
[202] المعيار، ص: 255.
[203] الغزالي، ذات السابق.

أما الحال التالية: فهو نوع من الإيمان والاعتقاد غير الحازم الذي لا يشعر الإنسان بنقيضه، حتى وإن أحسّ به فإنه يصعب أن يذعن له ويخضع لأمره، وحين يثبت نقيضه فإن ذلك يوصله إلى التوقف في يقينه، وهذا الاعتقاد أو الحكم المعرفي ليس يقينًا ولا يصل إلى مرتبة الاعتقاد الحازم الجازم، وسببه أنه يرتبط بالاعتقادات الموروثة من المحيط الاجتماعي أو الأهل أو أن سببه عائد للتقليد السماعي، ويقابل هذا النوع من الاعتقادات استدلالات جدلية أو كلامية خطابية.

أما الحالة الأخيرة: فإنها نوع من سكون الإنسان ونفسه إلى شيء ما على نحو ظني، حيث يتأثر هذا السكون على مختلف الأصعدة بالقوة ثم الضعف بما يواجهه من استدلالات وأحكام مناقضة له، أو ما يثبت من التجارب ويرى الغزالي أن هذا النوع من اليقين والسكون خاص بالأمور الفقهية القائمة على معطيات الواقع والحسّيات والأدلة النقلية السمعية[204].

وهكذا وعلى ضوءٍ من هذه الحالات المذكورة آنفًا نرى أبا حامد يحصر اليقين في مراتب سبعة، ووزع كل رتبة منها على علمٍ من العلوم أو معرفة من أنواع المعارف ومصادرها، بدْءًا من الأوليّات أو المبادئ العقلية أو الصورة القبلية وصولًا إلى ما سماه بالمستفيضات والمشهورات.

1. الأوليات: وهي عقليات محضة اقتضاها العقل، ويحسن الإيمان بها والركون للمعرفة الناتجة عنها، مثل أن الإنسان موجود في ذاته وأن الشيء لا يكون موجودًا ومعدومًا في وقت واحد وآن معًا ومثل قضية النقيضان لا يمكن اجتماعهما معًا، وهذه ربما تبدو أعلى درجات اليقين العقلي[205].
2. المشاهدات الباطنية: ومنه تحصل بعض القضايا والمسائل والإحساسات القطعية، مثل: الجوع، والقلق، والخوف، والحب، والكراهية.
3. المحسوسات: وهي ما تقدمه المدركات الحسية من خلال الحواس الخمس، وتقتصر على الظواهر الجزئية. ودرجة اليقين فيها يتأثر بقوة وضعف الحواس، والعوامل المتعلقة بها الداخلية والخارجية.
4. التجريبيات: ويعبر عنها بالاطراد في بعض قوانين الطبيعة على حسب اطراد العادات. وهذه الأشياء إنما تختص بالأمور والأحكام المادية وظواهر الأمور في ظواهرها وجزئياتها.
5. المتواترات: ويقينها يتوقف على مدى صدق وثوق مصادرها والحكم فيها يرجع إلى العقل، وآلته السمع والتحقق من صحة الأخبار[206].
6. الوهميات: فيقينها يتوقف على مدى الثقة بما تقدمه المدركات الحسية وهي ظنية.
7. المستفيضات أو الشهيرات: وهي أخفض مراتب اليقين عند أبي حامد، وتعتمد على آراء المجموعة أو الكل أو الأكثر مما يوجب التصديق بها، وهي مرتبة استدلال المتكلمين وأقيسة الجدليين والفقهاء، لأنها قائمة على مجرد الشهود، وتتيح نتائج متناقضة "وهي لا قيمة ليقينها ما لم يعمل العقل فيها، إذ يخضعها لقياسه وفق مقدمات صحيحة[207].

---

[204] المحك، ص**85**، **95** والمنقذ، ص**84**.
[205] المحك، ص**59**.
[206] ذات السابق، ص**60**.
[207] السابق، ص**66** و**67**.

يشير هذا النقد المتسلسل عند الغزالي إلى مدى الثقة أو اليقين ببراهين العقل، وكذلك الأوليات المحضة، أو البراهين المنطقية المبنية على مبادئه المعروفة مثل القياس أو الاستقراء المنهجي، "فالأوليات العقلية المحضة، قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها، يوجب التصديق بها، لكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن، إما لمعونة الحس أو الخيال أو وجه آخر، وجعلتها القوة المفكرة قضية، بأن نسبت أحدها إلى الآخر بسلب أو إيجاب، صدّق بها الذهن اضطرارًا من غير أن يشعر من أين استقى هذا التصديق"[208].

إن الآفاق واسعة أمام العقل عند الغزالي ولذا فإنه يرفض المساعي أو الآراء الداعية لحصره بالجدل أو المناظرة، فيرى أن هذه المهارات ليست هي المستهدفة، بل هي انعكاسات من العقل على أساليب اللغات، ومهمتها هو التوصل بها إلى العلوم وإدراك المرادات الإلهية من أوامر ونواهٍ[209]. وعليه فالمنطق بمختلف قضاياه وأقيسته المختلفة إنما هو نشاط عقلي إذا رتبت على وفق شروطها أفادت العلم بالنتيجة على وجه أكيد ولا يمكن الاستغناء عنها، فالعلم المستفاد من المقدمات بعد حصولها ضرورة كالعلم بالمقدمات[210].

لقد رفع الغزالي قيمة علمي الرياضيات والسلّم المنطقي ومبادئه إلى مرتبة اليقينيات وعدهما معيارًا للحكم على صحة إفساد المذاهب التي نقدها، فإذا كانت المقدمات صادقة نتج عنها نتجية صادقة واللازم فيها بالضرورة حق لاريب فيه[211].

وإذًا فقد كان مجال العقل في المنطق ليس استنباط الأحكام أو الحكم على صدق أو كذب هذه القضايا فحسب، بل معالجة القضايا العلمية كافة، وينظم المعارف بعد الحكم بصدقها "الربطُ بينها وبين التصورات والتصديقات، وأقيسة وموازين، يصل بواسطتها إلى الحقيقة[212].

2. 2. 4: المعرفة عند الغزالي، الحدود والصفات

للمعرفة عند الغزالي صفتان رئيسيتان هما:

كون المعرفة نسبيّة: فحين نصف الفيل لجماعة من الناس كفيفي البصر فإنهم لن يدركوه، وحين نجيء بهذا الفيل ونعلمهم بمجيء هذا الحيوان، ثم أرادوا تكوين فكرة عنه، فإن تحسسوا هذا الحيوان، فقد يقع أحدهم على رجل الفيل، والآخر على نابه، والثالث أذنه، ثم طلب منهم أن يصفوه، قد يقول أحدهم إن القيل شبيه بالعامود، ويرفض الثاني هذا الرأي مؤكدا أن الفيل كالوند، ويذهب ثالث إلى القيل كالخيمة الكبيرة، وهكذا بصف كل منهم

---

[208] المعيار، ص**138** و**139**.
[209] الإحياء، ج**1**، ص**94**، وباسيل، منهج البحث، ص**50**.
[210] الغزالي، المستظهري، ص**81**.
[211] المعيار، ص**154**، المحك، ص**58**.
[212] فضائح الباطنية، ص**82**.

الفيل حسب العضو الذي لمسه، وكل واحد بجانبه الحق لأن كلا منهم صدق في قوله ولكن غاب عن علمهم وصفه ككل[213]

وهذا صحيح بالنسبة إلى معظم المسائل التي يتم البحث عنها في أن المعرفة تختلف من شخص لآخر بناء على اختلاف رؤية الأشخاص للحقيقة وما يتوصلون إليه من خلال أدواتهم المعرفية، ويعود هذا إلى التفاوت بين النفوس في كمالات العقل ومدى قدرته على الوصول إلى معانيه وآفاقه، فاختلاف الناس في المعارف الكسبية والعلوم التجريبية أمر واضح وكذا الحال مع الاتصاف الأخلاقي[214]، إلا أنه بالرغم من ذلك لا يمكن أن يختلف هذه العقول في الوصول إلى المبادئ الضرورية والمعارف الصادرة عنها، مثل معرفة إمكان الجائزات، وامتناع المتناقضات والمستحيلات، وهكذا تختلف أساليب الأشخاص في ضبط شهواتهم والسيطرة عليها من شخص لآخر، وعليه فسرعة المعرفة والتصور والإدراك، عائد لتحقق الغريزة وليس التفاوت في أصلها أو مستلزماتها[215]

وتتصف المعرفة كذلك بأنه ممكنة مطلقًا، فلا يمكن قصرها على نظام دون آخر أو عالم دون آخر، وكذلك الحسّ فلا يمكن أن يختص بالمعرفة دون الغيب أو يختص الغيب بالمعرفة دون الحسّ، إلا أن كون عالم الغيب الميتافيزيقي لا يصل إليه عقل الإنسان وحواسّه؛ فإنه يفوق إدراك الإنسان اللحظي، ولا يمكن تحصيل معرفة كاملةٍ به إلا عن طريق الوحي الإلهي[216]

وحين يصف الغزالي الإدراك فإنه يفرعه على نوعين الأول منهما حسّي أما الثاني فهو كشف وإدراك معنوي ذوقي، والإدراك الحسي يتعلق بالعلم المادي ويدرك بالحواس، أما الإدراك النفسي فيتعلق بالعالم الخفي عالم الملك والملكوت إلا أن الإدراك النفسي محدود بقيود الجسم ولذا يجب أن يتعذر منها بالتطهر الجسمي والمادي، ويتضح هنا مدى تأثر فكره بالنزعة الصوفية في هذا التفسير.

يبني الغزالي مقاربته هذه باعتبار أن العين عينان "ظاهرة وباطنة، والظاهر من عالم الحس والشهادة والباطن من عالم الملكوت، ويسمى عالم الملكوت بالعالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني، ويسمى عالم الشهادة عالم السفلي والجسماني، ونسبتهما إلى بعضهما كالظلمة إلى النور، وعالم الغيبيات لا يوصل إليه بالقطع من خلال معارف العقل وحده وإنما عن طريق الأنبياء[217].

إذًا فهذا النوع من المعرفة يراه الغزاليّ شيئًا أعمّ من الإدراك والعقل، ويمكن أن يحصل من خلال أساليب عديدة ومختلفة[218]، وينطلق الغزالي من أنه ليس من الضروري أن تكون الحقائق مما يؤديها العقل فهناك من

---

213 إحياء علوم الدين، ج4، ص: 7.

214 يتوافق كانط والغزالي في أنهما يرفضان الميتافيزيقيا التأملية/النظرية، مما يعطي الأخلاق دورًا كبيرًا في أنساقهما المعرفية، والسبب الأساس في ذلك أنهما يعارضان الميتافيزيقا النظرية اليونانية، ينظَر:
Kants Kategorischem Imperativ Hureyre Kam, Vernunft als Religion - Gazzalis religiös-mystische Ethik im Vergleich zu Grinverlag, Zwischenprüfungsarbeit, 2007.p. 1
(العقل كدين - الأخلاق الدينية الصوفية عند الغزالي مقارنة بحتمية كانط القطعية)

215 الإحياء، ج1، 86- 88.

216 مشكاة الأنوار، الغزالي، ص: 51- 53.

217 السابق، ص: 53.

218 المنقذ من الضلال، ص: 41- 42.

الحقائق ما يعجز إدراكنا عن الوصول إليها، وليس مما يخالف الصواب وجود افتراض قائل بوجود دائرة داخل أخرى فوق دائرة العقل، كدائرة "التجلي الرباني"، التي نجهل سننها ونواميسها، إلا أن العقل لا يمتنع عليه "الاعتراف بإمكانها"

2. 2. 4. 1: مصادر المعرفة وأدواتها

يدعو الغزالي إلى ضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين، على أن الغزالي لم يتزحزح قيد أنملة عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية ويقينيّتها، ويرى أن المعرفة اليقينية تقوم على مصادر أربعة على النحو الآتي

1. الحواسّ: فهي من المصادر التي تشكّل الإدراك، وتشكّل بدورها أداة من أدوات المعرفة، وهي متنوعة بحسب تنوع الوظائف التي تقوم بها، فعلي سبيل المثال تأتي حاسة اللمس التي توظّف في إدراك الصفات الخارجية للأشياء كالحرارة والبرودة، إلا أن هذه الأداة تعجز بشكل قطعي ولا ريب عن إدراك الألوان أو المسافات الطويلة، بينما يمكن لحاسة البصر السليمة أن تدرك هذه الأمور كالأشكال والأحجام والأوصاف اللونية، وهكذا سائر الحواس، حتى يصل الإنسان إلى مرحلة يدرك فيها وجود أمور زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس المادي[219]

إن هذه الحواس قد تعطي العقل إدراكًا وهميًّا برأي الغزالي، فتعكس له ما لا يطابق الحقيقة، وبذلك فإنها لا تفيد اليقين دومًا، فالظل قد يُرى واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، يُعرَف أنه "لم يتحرك بغتة واحدة بل على التدرج، حتى تتوارى حالة الوقوف، وأيضا كالنظر إلى الكواكب، فترى صغيرة، ثم بالأدلة الهندسية يُتَبيَّن أنها أكبر من الأرض"[220].

بهذا يظهر أن إخضاع الحواس للشك يؤكّد أن الحواس قد تستطيع الحكم بإثبات شيء ما، إلا أنها لا تؤدّي إلى اليقين على الدوام، وبالتالي فإنه لا ثقة بها وحدها.

2. العقل: وقد تقدّمت تعريفات الغزالي بحسب المسالك التي يُتناول بها هذا المصطلَح، إلا أن لهذا العقل صفات أساسيّة، تجتمع فيه وتشكّله، أهمها أنه الفرق الأول الذي يتميّز به الإنسان عن العجماوات، وبه يتهيّأ للإنسان فهم الإدراك وتحويله من واقع حدسيٍّ إلى قواعد ونظريّات وأنساق عامة، وبه كذلك تتطوّر العلوم النظرية، ويتكامل تدبير الصناعات.

أما الفرق الثاني، فهو ارتكاز العقل إلى مبادئ قبليّة، تخرج إلى الوجود في صورة إدراك مثل إمكان الممكن واستحالة المستحيل، كالعلم بأن وجود الشيء وارتفاعه أو تحققه وعدمه أو ما يعبر عنه بعدم إمكان اجتماع النقيض مع نقيضه في مكان وزمانٍ واحدٍ أمر مستحيلٌ، أو تحقُّق الإنسان بالموت والحياة في وقت ومكانٍ واحدٍ أمرٌ مستحيل، ووجود هذه القواعد تأخذ بيد العقل إلى القدرة على الاستفادة من القواعد النظرية

---

219 ذات السابق، ص: 182.
220 المصدر السابق، ص: 112- 113.

والتجارب البشرية، ولهذا لا يستغْرَب إطلاق وصف "العاقل" على من حنّكته التجارب، وعلى من شكّلت هذه السمات لديه باعثًا ليظْهرَ عقله الرصين في سلوكه اليومي[221].

ويرى الغزالي أن للعقل نطاقًا واسعًا من اليقين والقدرة في الوصول إليه، إلا أنه لا يمكن أن يصل إلى يقين قطعي في عالم الغيب عن طريق العقل وحده، إذ إن هذا الميدان لا يمكن إدراكه -كما يؤكد أبو حامد- إلا بوسيلة ثالثة تكون مصدرًا قطعيًّا لتلك المعارف الغيبية الماورائية مما يورث اليقين بها، وهي النبوة وأخبار المرسلين وما يوحي به من الله إليهم.

3. النبوة وهي الخبر الموحى به من الله تعالى بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده، فعلاقة الوحي تتأسس بين البشر والله بدايةً من خلال الأنبياء، وحين يكلّف النبي بتبليغ ما وصله من الله للناس فإن ذلك يجعل علاقة النبوة عبر الرسول أعمّ لأنها تنتقل من حالة بين الإنسان والله، إلى علاقة بين النبي وسائر الناس[222]

وعند الحديث عن العلاقة بين كل من العقل والنقل فإنه يبين أن أمورًا تعلم بالضرورة مباشرة، ومنها ما لا يعلم بالضرورة؛ فأما ما يعلم بالضرورة كالبديهيات والمسلمات، فإن الإنسان يعرفها معرفة مباشرة، ولا تحتاج إلى استدلال وبراهين لأنها صادقة وواضحة بذاتها، وأما ما لا يعلم بالضرورة فإنه ينقسم إلى أقسام الأول: ما يعلم بدليل العقل دون الشرع -أي معرفة عقلية- ، والثاني: ما يعلم بالشرع دون العقل -أي عن طريق النقل كمعرفة الغيبيات والسمعيات-، والثالث: ما يعلم بالعقل والشرع معا: كرؤية الله تعالى، وخلق الله تعالى للمخلوقات وهو بذلك يرد على المعتزلة لاعتمادهم على العقل دليلًا مبتعدًا عن مقتضيات الأدلة النقلية وقدموه عليها برأيه[223]

إن العلاقة بين الوحي والعقل، يعتبرها الغزالي علاقة تكاملية بدون تعارض بين الوحي والعقل. فيرى الغزالي أن اجتماع الوحي والعقل كمثل النور الذي يأتي على نور، أي أنه من شأنه أن يوفر الضوء والتوضيح اللازم للمعرفة اليقينية. وقد يشير الغزالي أيضًا إلى أن للعقل وللوحي تأثيرات متبادلة على بعضها البعض، مما يدل على أن العلاقة التي تراها بين الوحي والعقل هي علاقة متداخلة وتكامل.

4. الإلهام والكشف الذوقي: يرى الغزالي الكشف مصدرًا من مصادر المعرفة اليقينية فهو وسيلة يقذف الله بها في صدر الإنسان بواسطة نور رباني وفيض إلهي -على شكل إلهام دون عناء- وذلك النور مفتاح لأكثر المعارف، وهذا النور ينبغي أن يطلب بالكشف، وهو ينبثق من الجود الإلهي من بعض الأحيان، ومن ذلك فإن مكان العلم هو القلب، فهو كالمرآة التي تنطبع فيها الصور، وللحقيقة صور تنطبع في مرآة القلب، وتتضح بها، ولذلك فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه تحل حقائق الأشياء، والمعرفة والعلم والمعلوم، حيث يعتبر المعلوم عبارة عن الحقائق المعروفة والمؤكدة، والعلم هو الحصول على المعرفة والتفهم العميق للأشياء والعلاقات بينها. وللحصول على المعرفة الكشفية الحقيقية، يتطلب ذلك الوصول إلى نور الله في القلب، ويعتبر هذا النور نوعًا من الإلهام الداخلي الذي يساعد في الحصول على التوضيح والتوجه نحو الحقيقة[224]. ويتأثر العارف الذي

---

221 إحياء علوم الدين، ج1، 85- 86، وميزان العمل، ص: 123.
222 المنقذ من الضلال، ص: 34.
223 الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 115- 116.
224 المنقذ من الضلال، ص: 13- 14.

يتبع الطريقة الصوفية في هذا العمل بالمدرسة الصوفية التي ينتمي لها، فالكشف هو الإلهام وهو "ما يلقيه الله في روع العبد ولم يكن للعبد فيه حيلة أو تعلم أو اجتهاد وهذا النوع لا يرقى إلى درجة اليقين التام إلا بشروط كأن يكون النبي أو لولي"[225]

2. 2. 4. 2: المعرفة بين الفطرية والاكتساب

ينقلنا هذا البحث إلى التساؤل عن رأي الغزالي في نوعية المعرفة؟ وليس سرًّا أن الغزاليّ يقول بكلٍّ من المعرفة الفطرية، والمعرفة المكتسبة، أما المعرفة الفطرية فهي لا تأتي عن طريق الحواس بل هي كامنة في النفس، وهي بحاجة إلى إثارة وتحريك لكي تتحقق بالفعل كخروج البذرة إلى شجرة وإعطائها الثمر[226]، أما الإبستمولوجيا الفطرية فهي ما عنده "العلوم الضرورية"، وهي فطرية لأنها تظهر في النفس في أصل الخلقة، فإذا وجد سبب يخرجها إلى الوجود[227]

وقد يُتوَهّم أن الغزالي يناقض نفسه في القول بالمعرفة الفطرية حينما يرى أن الأطفال يخلون -عموما قبل سن الإدراك- من هذه المعرفة الفطرية، وأن ما يحصلونه من التجارب والإدراكات العلمية إنما يكون بالاكتساب، فهو بذلك يؤيد نظرية أرسطو بأن المعرفة مكتسبة وليست فطرية، فـ "جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خاليًا ساذجًا لا خير معه من عوالم الله تعالى"[228].

إلا أن السؤال الذي يجب أن يقدّم هنا، هو: هل هناك أي شيء من المعرفة في عقولنا ينتمي للمعرفة الفطرية؟

يوفق الإمام بين الآراء المختلفة، فهو مقتنع بوجود إبستمولوجيا فطرية، ومعرفة مكتسبة، ومن هنا فإن تقسيمه للعقل إلى غريزي وفطري وآخر مكتسب أو مستفاد وهو العقل الذي من خلال نمتلك القدرة للوصول إلى العم عبر التفكير والمحاكمة العقلية[229]

تبرز لنا إذًا نظرية معرفية إبستمولوجية متكاملة عند الغزالي؛ فهو يستخدم الشك المنهجي للبحث إلى المعرفة اليقينية، كما أنه يؤمن أن الإنسان يستطيع الوصول إلى اليقين في الحدود الماديّة، ولكنه يضع الحدود الواضحة للقدرة على وصول الإنسان إلى معرفة حقائق الأشياء عبر الحسّ، ويشترط لها صحّة العقل، ويؤمن بتكون مفهوم العقل من عقول متعددة مثل العقل الغريزي والكسبي، والعمليّ والنظري، ويؤكد أنه يستطيع الوصول إلى اليقين من خلال الأدلة القطعيّة وأنه لا يمتلك الإحاطة بالآخرة وأحوال الغيبيات إلا من خلال الوحي والنبوة باعتبارهما المصدر الشرعي والرسمي والقطعي لتلك الأحوال، وهكذا تشكل النبوة والكشف الرباني إضافتين مهمتين في إدراك وجود الباري وصفاته والتعرف إليه.

---

[225] الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، ص: 60.
[226] الرسالة اللدنية، الغزالي، ج1، ص: 247- 248.
[227] الإحياء، ج1، ص: 86.
[228] المنقذ، ص: 181.
[229] ميزان العمل، ص: 337.

سعى الغزالي ليحقق التكامل بين المصادر المعرفية، لكنه أقرّ أن أحدًا من هذه المصادر لا يمكن أن يكون لوحده المصدر الوحيد للمعرفة أو القطعية أو اليقينية بالرغم من أنه أشار إلى أن النبوة أشرف هذه المصادر يليها الكشف ثم العقل ثم الحواسّ، فهي متكاملة تعمل بعضها إلى جانب بعض، وهو بذلك يخالف الفلسفات التي تنظر للمعرفة نظرة قاصرة، ويظهر ذلك من خلال نظرتها الجزئية لمصادر المعرفة، فالمعرفة الإنسانية الحقيقية هي التي تأتي عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة، وعمليات التجريب المختلفة التي تقوم بها هذه الحواس مع الموازين العقلية والفطرية والمكتسبة، بالإضافة إلى كل ما يوحي به الله لأنبيائه.

2. 3. السببية والمنطق، تمظهرات نسقيّة الغزالي المعرفية

لكل فلسفة بشرية نقطة تنطلق منها، وهذا السؤال في الفكر الإسلامي يتمثل في البحث عن ماهية وتوصيف مرتكب الكبيرة[230] ومن هنا كان الجواب بداية لتحقق ونشوء منطق جديد يختلف عن سابقه الأرسطي، ونرى عند الغزالي رفضه المطلق للحتمية القطعية بين الأسباب والمسببات المرئية الماديّة، في كتابه التهافت ، ونقل التساؤل إلى مستوى آخر من خلال البحث عن مصدرية الأشياء والأفعال في الكون، وبذلك ندرك أنه نقل التساؤل إلى صميم مشكلة المعرفة وحقيقتها، ومن هنا وضع سؤاله المعروف في كتابه المنقذ من الضلال عن ماهية حقيقة العلم[231]؟

اتهم بعض المؤرخين الفلسفة الإسلامية بالتقليدية أو التبعيّة للمذهب المشائي الأفلاطوني، وارتكاسها في المشرق على ما يسمّى بالإشراق العرفاني، لكن فلسفة الإسلاميين -بالرغم من هذا الاتهام- ناتجة في كثيرة من الأحيان عن نظرٍ مسبق في القرآن الكريم ثم تقديم تفسيرات للقرآن على ضوء المسلّمات المأخوذة والمستفادة والمقتبسة منه، على اتجاهات فكرية وإنسانيّة مختلفة، ليقوموا جيلا بعد جيل بتركيبها في صرحٍ فكري جديد[232]، كما هو حال الفكر الإنساني عموما.

ويمكن تلخيص أهم المذاهب والمناهج في الفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

1. المذهب الحقيقي الذي يعتقد في مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، أي إنه توجد أفكار فطرية مغروسة في اللوح العقلي والنفسي للإنسان، وقد كان لهذا التيار مناصرون كثر من المتكلمين والمتفلسفة في تاريخ الإسلام[233].

2. المذهب الاسمي المنقسمة فيه المعاني إلى معنى كلي إلى كلي مشروط، وهو الموجود بالأذهان وجودًا اسميًّا لا حقيقيًّا، وإلى كلي غير مشروط، وهو الموجود بالأعيان وينتمي أغلبية الأشاعرة إلى هذا المذهب الأخير[234].

3. المذهب القَبْلي (الترنسندنتالي) ويدخل فيه القائلون بـنظرية الأحوال بوصفهم محققين لإحدى أهم الثورات الفكرية والعلمية في الإسلام ضد سيطرة وسطوة المنطق الأرسطي، ونرى أن كانط اعتمده هذه

---

230 مواقف ومقاصد، عريبي، ص: 33.
231 المنقذ من الضلال، ص83.
232 السابق، ص: 37، 38.
233 مواقف ومقاصد. 34
234 مواقف ومقاصد. 34- 35.

النظرية كأساس للمنطق الترنسندنتالي في كتابه نقد العقل المحض، وقد أخذ من قبله بهذه النظرية بعض الأشاعرة والمعتزلة[235].

4. المذهب الجدلي الذي يقوم على رفض نظرية الأحوال وبقية المذاهب التي سبق ذكرها، وقد استخدم الغزالي هذا المنهج في كتابه تهافت الفلاسفة؛ ليثبت فشل استخدام المنطق الصوري في مبحث الإلهيات، وهذا ما أثبته كانط أيضًا في كتابه: نقد العقل المحض[236].

5. المذهب التجريبي الذي سعى الغزالي إلى إرساء قواعده النظرية؛ حيث أثبت بالبرهان أن القوانين الطبيعية لا تكتشف إلا عن طريق المعاودة والاستمرار التجريبي، حينها يظهر أمام العقل خيارات عديدة تتضمن تكرار الظواهر تشكّل للإنسان اعتقادًا في عقله البشري[237]، والغزالي في محاولته فهم سؤال ماهية العلم وحدوده وطرقه نراه يؤسس لمنطق تجريبي عبر تفكيكه الشهير ونقضه لحتمية القوانين الطبيعية[238].

وقد استطاع الغزالي من خلال تمييزه بين عالم الأفكار ومفاهيم العقل المختلفة الوصول إلى القدرة على الفصل بين عالم الظاهر والغيب وموضوع الإيمان به[239]. وإذا كان ابن رشد لم يستطع إدراك هذا التمييز عند الغزالي، فإن الفيلسوف الألماني كانط (E. Kant) استطاع أن يؤكد هذه الحقيقة، فتغير مجال البحث الفلسفي والبحث في العلوم بصفة عامة، حيث اختفت الميتافيزيقا بمعناها التقليدي وتحدد مجال المعرفة في القضايا التحليلية التي هي تحصيل حاصل (Tautology)، وفي القضايا التركيبية التي يمكن التحقق منها؛ ما دعا إلى ظهور منطق جديد يختلف عن المنطق الصوري، وإلى ظهور مناهج بحث للعلوم المختلفة[240].

2. 3. 1: الموقف من السببية

تعدّ هذه المسألة إحدى أهم المعضلات التي سعى الغزالي إيضاحها عبر مؤلفاته الفكرية والمنطقية والكلامية، وهي أساسية بكل تأكيد في صميم نظريته المعرفية الابستيميّة، وقد أولاها عنايته الكبيرة والخاصّة على الرغم من لم يجعل لها مصنفًا أو كتابًا أو مرجعًا خاصًّا بها، لكنه فككها ونقدها وأثبت تهافتها المنطقي والمعرفي في صفحات عديدة في أكثر مؤلفاته[241]، وقد تناولت آراءه دراسات كثيرة، إلا أنها في مجملها أساءت فهم مراده من الردّ على القائلين بضرورة السببية المنطقية، حين أراد أن يؤكد أن الأمر ليس في دائرة الضرورة وإنما في دائرة الإمكان[242].

وهنا ملحظ ينبغي الإشارة إليه، وهو أن السببية في نظر الغزالي تعود في جوهرها إلى سببين:

أولهما: أن القطع بها ينشأ عن الاستقراء العلمي ذاته، أي حين ينعقد القياس الخفي بتكرار التجربة دورًا بعد دور، وفي هذه الحالة فإنها نظام مطّرد في العالم، لابد من الإقرار به على مستوى العادة الواقعية. وهو ما يراه

---

[235] مواقف ومقاصد. ص: 36.
[236] مواقف ومقاصد، ص: 37.
[237] السابق، ص: 37- 38.
[238] السابق، ص: 34.
[239] التهافت
[240] مواقف ومقاصد، ص: 35.
[241] نقد العقل بين الغزالي وكانط، الفلاحي، ص: 145، 146.
[242] التهافت، ومعارج القدس، ص**172**

الغزالي مسبَقًا، فالعقل "قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشغله بلفظه، وكأن العقل يقول: "لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما أطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف، وهذا لن يحرك قطعًا عظيمًا في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات"[243].

أما الثاني: فهو تنزيه الله عن أن يكون سببًا موجبًا يفعل دون إرادةٍ منه، وهو عامل مهم في هذه الاعتبارات، وهنا نرى استدلالات كثيرة من قبل المسلمين والمتكلمين للدفاع عن المعجزات والتأكيد على وقوعها، مصداقًا للاعتقاد الجازم بأن الله مقتدر على كل شيء[244].

ولهذا السبب كان لا بد من إقحام النسبية في نظرية السببية لدى الغزالي، وهذا يتيح الفرصة للقول إن الله هو الفاعل المريد على الدوام في تصريف الأحداث وتسييرها، وأن قانون السببية في الحقيقة هو فقط أمر الله الذي يتحقق عادةً من خلال تعاقب الأشياء فالسببية متغيرة والله لا يتغير[245].

2. 3. 2: نقد العلّية وتأسيس المنهج التجريبي

يوجز الغزالي تصور الفلاسفة للسببية[246] بقولهم -أي الفلاسفة- إن "هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب"[247]، وبناء على النقاش والرد الذي يقدّمه الغزالي في التهافت يمكن إيضاح العناصر الأساسية المكونة لها وتفكيكها إلى عناصرها الأولية[248].

العنصر الأول هو تأكيد الغزالي الترابط بين الأشياء في العالم وهو ما تثبته التجربة وحوادثها، والعالم الطبيعي وحوادثه، وهذا الترابط المشاهَد يمثل معطىً، يسلّم الغزالي بوجوده، أما العنصر الثاني من هذه العناصر الأولية، فهو قول الفلاسفة على نحو يقيني بأن هذه الارتباطات إنما هي اربتاطات ضرورية فادعاء الضرورية أمر يستحق الوقوف عنده ونقضه، خاصة عند ادعائهم أن وجود السبب يعني نتوج المسبّب عنه بكل تأكيد وقطع، و بمثل ذلك كان القطع العكسي منهم، فإذا انعدم السبب انعدم المسبب بالضرورة وكذلك العكس، وهذا يثبت إيمان الفلاسفة بما يعرف الآن بحتميّة المادّة أو الطبيعانيّة، وهو ما يسعى الغزالي ويحاول جاهدًا نقضه وتفكيكه وردّه، أما العنصر الأخير في أقوال الفلاسفة فيتحلل إلى الادعاء بأن الله لا يمكنه إيجاد السبب دون

---

[243] المعيار، ص**139**،**242**،**244**.
[244] الحقيقة بنظر الغزالي، سليمان دنيا، ص**252**.
[245] مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، ص**96**.
[246] من المعلوم أن الغزالي وقف من السببية الطبيعيّة موقفًا رافضًا لقبول العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، ونرى مثل هذا التفسير عند هيوم فقد فسّرها بأنها مجرد تكرار للحوادث أو الظواهر واتساق في التعاقب فيما بينها، ويرى ريتان أن الغزالي أوضح من هيوم بخصوص الرابطة السببية.
ينظر: زكريا، فؤاد، قراءة نقدية في مشكلة الفكر، ص**354**، **342**.
[247] التهافت، أبو حامد، ص: 233، 234.
[248] مفهوم السببية عند الغزالي، المرزوقي، ص: 27.

المسبب أو العكس، ذلك أن الله نفسه -في رأي الفلاسفة- سببٌ بفعل بطبيعته، وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي أساس تصور الفلاسفة للارتباط العلّي/السببي[249]

يفصل الغزالي في موضوع السببية فيرى أن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا [عندهم] بل كلٌّ شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت"[250].

ويعرض الغزالي في هذا النص إلى ثلاثة مبادئ رئيسة للتأكيد على حقيقة الإبستمولوجيا وإثباتها، ويرى هذه الأحكام بعيدة كل البعد في أن تنطبق على الصلة والامتداد والاتساق بين السبب وارتباطه بالمسبب، وهذه المبادئ مبدأ الذاتية/الماهيّة، ومبدأ التضمّن؛ حيث إن الصلة بين السبب والمسبب ليست صلة ضمنية، والدليل على ذلك أن تصوّرنا للسبب لا يشترط منا التفكير أو تخيل المعلول، كما أنه يقع في العقل ويستقر أنه ما من إشكال أو تناقض في أن وجود واحد منهما رغم غياب الآخر وعدم وجوده.

وحين تصبح هذه القضايا والأحكام بعيدة كل البعد عن أن تتصل بعلاقة للسبب بالمسبب، فإن الغزالي يصف علاقة المعلول بالعلة بعلاقة الاستتباع والتلازم مقابل العلاقة الضرورية، ويمكننا فهم نظرية الغزالي عن علاقة السببية، من خلال وصفه لكلٍّ من الإدراك والخبرة المعرفيّة والضرورة المنطقية.

2. 3. 2. 1: الإدراك

جوهر التصوّر الحسّي عند الغزالي ينتج عن الانطباعات الحسّية، وتربط المخيلة أو القوة المفكرة بين الإدراك الحسي والفهم العقلي، وتتكوّن صور الانطباعات الحسية في العقل عن طريق الحس الظاهر والباطن، فـ"الحسّ يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها.. ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية؛ فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلًا صورة شجرة وحيوان وحجر؛ فنجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليًّا واحدًا، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن"[251].

ويتحقق ذلك من خلال مكوّنين أساسيين، يشكّلان الإدراك -في مسألة السببية- ويوجّهانه، وهما القضايا الحسّيّة، ومبدأ الاتساق في العلة.

---

249 مفهوم السببية عند الغزالي، ص: 27.
250 التهافت، ص239.
251 المعيار، ص152.

2. 3. 2. 2: القضايا الحسية

إذا كان التصوّر يتولّد بدايةً من طريق الإحساس، فإن وجود المحسوسات ذاتها يشكّل قضيّة منفصلةً عن قضيّة إدراكها أو تصوّرها، وهي وجودها وفهم هذا الوجود، ومن هذه القضايا المحسوسة ما يرتد إلى الحس الظاهر وما يرتد إلى الحس الباطن.

ويسمى الغزالي في "المحك" النوع الأول من هذه القضايا بالمحسوسات الظاهرة، والنوع الثاني بالمشاهدات الباطنية، ومن بين المشاهدات الباطنية، على خلاف المشاهدات المحسوسة للأمور الظاهرة كاستدارة شكل القمر.

من ناحية أخرى فإن اتصاف النار بأنها حارّة وإطلاق الحكم عليها بأنها محرقة فإنه أمر آخر مختلف عن الأمر الأول ومختلف عن الحكم بأنها حارة؛ فالحرارة حال توصف به النار، بينما الحرق يُعبّر عن علاقة النار بشيء آخر، يتولد فيه الاحتراق بفعل النار، ومثل هذا الفرق بين القول "هذا الحجر هوى إلى الأرض"، و "كل حجر يهوي إلى الأرض"؛ فالقضية الأولى حسب الغزالي "قضية في عين"، بينما القضية الثانية حكم عام كلي؛ فكل نار تحرق وكل حجر يهوي إلى الأرض[252]، والحكم العام هو الذي يفسر العلاقة بين العلة والمعلول[253].

2. 3. 2. 3: العلة ومبدأ التساوق

إن تفسير الاتساق بمبدأ الضرورة والتلازم أمر يرفضه الغزالي، فالنار حين تحرق القطن لم تكن لتحرقه بطبعها -كما يرى الفلاسفة- إذ إنها ليست العلة الحقيقية، وإنما هي سبب اتسق مع فعل الاحتراق، ويكون الفاعل الحقيقي الله من خلال الخلق المتجدد، أو مشيئته بأن تتجلى يضع عنصر الإحراق في هذه النار منذ الأزل.

والقول إن النار هي العلة المباشرة للاحتراق غير مبرهن عليه، وكل ما يمكن إدراكه هو مشاهدة مساوقة النار لاحتراق القطن، وهذه المشاهدة أو الإحساس ليس ببرهان كاف على أن النار هي الفاعل للاحتراق. ويوضح الغزالي أن مبدأ التساوق لا يدل على ضرورة العلاقة بين العلة والمعلول؛ فيقول إن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار "تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها"[254]. ويفصل مبدأ التساوق عن قضية السببية في هيئة قاعدة عامة ، مفادها أن الوجود المتحقق والكائن عند شيء ما لا يثبت على تحقق الوجود به هو لا غيره[255]، فحصول التساوق لا يثبت أو يعطي دلالة دائمة عامة على الصلة بين السبب والمسبب، حيث قد يخفى عن العين بعض الأسباب غير المرئية التي تسبب الاحتراق وتقوم به، وتكون هذه العلل مساوقة للنار وحين نوقن أن هذه الأسباب غير ثابتة نستطيع أن نقول إن هناك علة لا مرئية تسبب الاحتراق[256].

---

[252] المحك، ص50.
[253] مواقف ومقاصد، ص: 41.
[254] الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة 17.
[255] التهافت، المسألة 17.
[256] مواقف ومقاصد ص: 42، 43

2. 3. 3: التجربة

يضع الغزالي مقابل القضايا الحسية القضايا التجريبية التي هي أحكام كلية، ويلخص معنى هذه القضايا في كتابه المعيار، ويصفها بأنها قضايا يقع اليقين وتصديقها عبر الحس بمساعدة استخدام مقايسة خفية مثل القول بإن ضرب الحيوان مؤلم، حيث ندرك أن الحيوان يتألم نظرًا للهيئات التي يتغير عليها متلقّي الضرب، فهذه القياسات الخفية قد تحدِث عندنا حكمًا قاطعًا جازمًا منشأه المشاهدة، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًّا أو عرضيًّا غير لازم لما استمر في الأكثر[257].

يقدّم هذا الرأي الآنف لفتًا مهمًّا للتفريق بين القياس الخفي الذي يعتمده الغزالي قسيمًا في وجه قياسات المنطق الصوري، ومنشأ هذا القياس هو التكرار المنشئ فينا عادة وميلاً وجزما واعتقادًا فتتغير المعرفة بذلك وتتولد آراء أو أحكام جديدة، بناء على مبدأ الاحتمال المنقسم إلى حكم قطعي مقابل حكم أكثري.

إن المعرفة الحسِّيَة تختلف قضاياها عن المعرفة الناشئة عن القضايا التجريبيّة، فـ"هذا الحجر يهوي إلى الأرض"، -كما سبق- يقدم توضيحًا لهذه المسألة، فهو مفترق ومختلف عن القضية التجريبية "كل حجرٍ يهوي إلى الأرض"، والحكم الأخير هو حكم عقلي نظرًا لكونه مبدأً كليًّا أو حكمًا عامًّا، نتيجة الإحساس ثم معاودته واستمرار معاودته وهكذا دواليك، فهذا العمل الفرديّ لا ينتج عنه علم و حكم كلي، فشأن القياس المنطقي أنه لا يتأتى عن فعلٍ جزئي، ولا يستطيع العقل الوصول إلى الحكم الكلي إلا باستمرار معاودة الفعل والإحساس به مما يقرر ويثبت قياسًا خفيًا يؤكده، وكأن العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطّرد في الأكثر[258].

والقياس الخفي يرتد إلى قياس التمثيل المستعمل في الفقه، وهو يقوم على التشابه في الحالات المتكررة وتكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة، مثل احتراق القطن بالنار يولد في العقل علمًا بأنه كلما اقترب القطن من النار ينشأ الاحتراق[259].

2. 3. 3. 1: الاعتقاد نتيجة الاعتياد

من المعلوم أن القضايا التجريبية تنبني على قياس خفي لامنطقي ينشأ عن استمرار معاودة المسألة التجريبية، وهنا يأتي السؤال: كم يمكن أن يكون هذا احتمال المعرفة الناتجة عنه نتيجة صحيحة قطعية أو صادقة بتعبير المناطقة ؟ وبعبارة أخرى كيف تتكون ثقتنا بفضاءات القضايا التجريبية والمعارف الناشئة عنها؟ وإن لم تستند المعارف التجريبية إلى بناء محكَم وقطعي اضطراري فإن الحال سيوصلنا إلى الشك المطلق في جميع المعلومات والمعارف التي لدينا، أو ربما نندفع لأن نجزم بوجود سباع ضارية أمامنا ونيران مشتعلة تحرقنا، وما إلى ذلك جون أن يكون حقيقة، ومثل هذا التصور يؤدي إلى هدم العلم والمعرفة[260].

---

257 المعيار، ص122. ومواقف ومقاصد، ص: 42.
258 المحك، ص51.
259 مواقف ومقاصد، ص: 42، 43
260 مواقف ومقاصد، ص: 43.

بحسب تعبير الغزالي "يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة كأن يتحول الذهب إلى حجر والحجر إلى ذهب والكتاب إلى فرس... إلخ"[261]، ويجيب الغزالي على مثل هذا الشك فيقول: "إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات.. فإن الله خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات يفعلها ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخًا لا ينفك عنه"[262].

وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنها في نفس الوقت يقينية، وهذا اليقين يقوم على عادة الاستمرار وألفة الاعتياد عليه؛ حيث إننا نعتاد إدراك بعض المسائل بطريق التكرار، مثل تجربة الإحراق بالنار، فإننا عندما نعتاد إحراق النار للأشياء كالورق والخشب واللحم، فإن هذا الاعتياد يتحول إلى حكم وجزم وحزم يقينيّ لدى الإنسان، ويذهب الغزالي في هذا المعيار إلى أنه توجد اعتقادات يقينية ناشئة عن العلوم التجريبية لا يمكن إقناع الآخرين بها، إلا بعد ممارسة التجارب التي أدت إلى ذلك الاعتقاد[263].

2. 3. 3. 2: جريان الاعتياد

حينما ثبت وتأكد لنا وجود صلة اطّراديّة مستمرة بين كل من السبب والمسبب، إلا أن هذه الصلة وقع في أذهاننا الإيمان بأنها ليست ضرورية ويطرأ عليها احتمال عدم الوقوع؛ فنستطيع الإشارة إلى أن الصلة بين النيران وعادة إحراق الورق ليست بالضرورة صلة قطعية ضرورية دائمة، فهي علاقة تلازم ولا ينتج عن الإيمان بوجود نار قد تقترب من ورق فلا يحترق أي تناقض، إذ إن معرفة الإنسان عن قضية السبب والمسبب تنتج عن قضية التجريب، وهذه التجريب يعود إلى المشيئة الإلهية من ناحية ووضعه لها في سياق الاعتياد وجريانه المنتظم من ناحية أخرى، وهكذا يحدث التفاعل بين الأمرين[264].

2. 3. 3. 3: قضية الاحتمالية

بما أن العلاقة بين السبب والمسبب عاة لا تعود إلى قوانين قطعية أو اضطرار منطقي مطّرد لا ينخرم، فإن العلاقة التي بينمها من الاتساق والالتزام لا تعود للاضطرار وإنما لكونها قضية احتماليّة في كنه ذاتها، وهذا لا يعني أنه يلغي الوقوع بالإطلاق، وإنما يفسر عدم التحقق الاطرادي من خلال وصفها بالاحتماليّة الحازمة أو الاحتماليّة الأكثريّة.

وأستطيع الاستشهاد ههنا بقول الغزالي بأنه "لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من فرس أوجب ترجيحًا لمناسبة صورة الفرس، على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق؛ ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح"[265].

---

261 مواقف ومقاصد

262 مواقف ومقاصد.

263 مواقف ومقاصد.

264 مواقف ومقاصد ص: 45.

265 تهافت الفلاسفة، المسألة 17.

إن هذا الاستشهاد يثبت إمكان الوصول لمعرفة يقينيّة متأسسة على فكرة القضية الاحتماليّة، خاصة مع اتصافها بأنها كليّة، ولا يمكن خرقها إلا عندنا تحصل المعجزات[266]. ويضرب الغزالي مثال التكاثر عن طريق التولد للاحتمال الأكثري؛ ففي هذ الحالة يمكننا تغليب صورة على غيرها نظرًا للتجربة التي نقيسها، وإلى جانب هذين النوعين من الاحتمال علينا ألا نغفل احتمال التصادف، وهو بعيد عن أن يؤدي أي دور -لدى الغزالي- بالنسبة للعلوم[267].

2. 3. 3. 4: الضرورة المنطقية

بعد أن أكد الغزالي أن علاقة السببية يمكن أن تكون على وجه آخر، ولا توجد استحالة منطقية في أن تكون على وجه، أو محاولة التفرقة بين الإمكان والاستحالة من وجه آخر، حيث "المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور"[268]، ويمكن القول إجمالًا إن المحك الذي يفصل بين الممكن والمحال هو مبدأ التناقض. ويوضح الغزالي بعض أنواع التناقض وعلاقاته، فمن التناقض المستحيل كون الجماد عالمًا، أو كون الشيء في مكانين في الوقت ذاته، أما قلب العصا إلى ثعبان فليس مستحيلًا[269]، وفرق بين حركة اليد الاختيارية والحركة الاضطرارية لأن الحركة الأولى توجد مع القدرة عليها وإيجاد الحركة الثانية دون القدرة، وفي حالة شلل اليد تتعذر حركة اليد لا لعدم الإرادة، بل لعدم القدرة، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه هيوم، حيث إنه لم يستطع أن يميز بين القدرة والإرادة رغمه شبه نقده بنقد السببية عند الغزالي[270]

والحاصل في هذه المسألة أن قضية القوانين الطبيعية باتت بعد هذا التصيل والتفريع قائمة على التجربة، وهكذا -بغض النظر عن الجهة التي تؤسس للعلم التجريبي على مر الأزمان- فإن تأسيس المعارف التجريبية وعلومها والمنهج التجريبي يرجع إلى نقد العلية، وقد أدى هذا النقد إلى تأسيس كثير من العلوم الأخرى وتوجيه البحث[271].

---

266 مواقف ومقاصد، ص: 45، 46.
267 ذات السابق.
268 تهافت الفلاسفة، المسألة 17.
269 مواقف ومقاصد
270 ذات السابق.
271 ذات السابق.

2. 4: المنطق، أدواته وحدوده.

على الرغم من مواجهة بعض التيارات لحضور المنطق في بنية الفكر الإسلامي، فإن الغالب -منذ القرن الخامس الهجري- هو اعتبار المنطق علمًا تأسيسيًّا من علوم الآلة التي ينبغي للطالب إتقانها قبل الخوض في الاجتهاد.

تلقّى المسلمون علم المنطق عن الحضارة اليونانية، ويتبدّى الاعتراف بهذا المصدر من التسمية التي تُعورِف عليها فيما بينهم، وكانت دراسة المسلمين لهذا المنطق، ولما جاء معه من التراث الأجنبي على مختلف الأصعدة اللغوية منها والعقائدية دراسة نقدية تقوّم المسائل وتحاكمها.

نجد أن الفارابي أولى المنطق اهتمامًا بالغًا، وكانت كتاباته في هذا الباب دقيقة تحيط بكل إنصاف بخفايا المنطق الأرسطوي[272]، في حين أن أبا علي ابن سينا الذي جاء بعده زاد على إبداع شيخه وسابقه، فصنّف في قضايا المنق وزاد في أبوابها، وأنقص ودمجَ، وقد طوّر ابن سينا مسائل المنطق من نواحٍ متعدّدة، بدءًا من إرساء ترتيب جديد لموضوعاته، واستبعاد جملة من موضوعات أرسطو وجعلها مجرّد ملحقات غير جوهرية في صلب الفنّ، إلى جانب إضافة أشكال جديدة للقياس، وإدخال القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة. وقد كان لبعض الشخصيّات -إلى جانب كتبه- دورٌ مهمٌّ في تطوير علم المنطق بوضوح أعمق تمهيدًا لظهور مدرسة الرازي وشبكة تلامذته من بعده.

لقد طوّر الشيخ الرئيس في بنية المنطق من خلال زيادة التقسيمات وتنويع التبويبات، وقد ألف كتابه الشفاء وبعض كتبه الأخرى ليعرض من خلالها المنطق ويفيض في شرح فنونه ويحللها ويظهر فوائدها وغاياتها وأساليب استخدامها[273].

2. 4. 1: الموقف من المنطق

ينطلق تبيين هذه القضية من سؤال: كيف تعامل الغزالي مع علم المنطق الوافد من عند اليونان؟ وهل اتّسق موقفه من المنطق مع منطلقاته الفلسفية، أي مع مبدأه في البحث عن اليقين، وهل كان موقف الغزالي من منطق أرسطو موقفًا إبستيميًّا في تناوله أم أنه كان موقفًا دوغمائيًّا يستند إلى مسبقاته الدينيّة؟

ولتحصيل هذه التفاصيل لا بدّ من الوقوف عند جهد الغزالي في تبيين علم المنطق وإسهامه في تقريبه من المسلمين وفضائهم الثقافي التداولي من جهة، ومحاولاته وأفكاره النقدية له من جهة أخرى.

2. 4. 1. 1: تصانيفه المنطقية

لا يغيب عن الأذهان أن الغزالي قدّم العشرات من التآليف والتصانيف في مجالات الإسلام المختلفة، مثل التصوف[274]، والتزكية، والتفسير، وأصول الفقه، والفلسفة... إلخ، وقد أفرد الإمام في هذه الكتب مساحات مهمة

---

[272] الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 110-111.
[273] الشيخ الرئيس، ابن سينا، عيون الحكمة، ص: 50.

وواسعة لإيصال المنطق للناس، بدءًا من كتابه المقاصد، ثم المعيار، ثم المحك، والقسطاس، ومن قبل ذلك كله في المستصفى[275]، ويمكن -في هذا الإطار التداولي- إضافة كتابه الذي دوّنه في سنيّه الأخيرة -المنقذ- ضمن هذه الكتب، بالرغم من أنه ليس مخصصًا لعرض المنطق أو مناقشته، إلَّا أن الغزالي عرض فيه للكثير من الأحكام الخاصة سواء كانت أحكامًا تقريريّة أو تقديريّة أو نقديّة.

2. 4. 1. 1. 1: مقاصد الفلاسفة

يصف الغزالي المنطق في مقاصد الفلاسفة بأنه "القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقين عما ليس بيقين وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان" مؤكّدًا أن أكثره "على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالف المناطقة أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار"[276] وهذا التوجيه مفهوم في هذا السياق، فهو مخصوص بمكانة المنطق المأخوذة على عواهنها في فعل التفلسف الماورائي لدى اليونان فإنها ليست مطلقة، كما أنه يأخذه بالتناول مع الموضوعات الإبستيمولوجيّة الأخرى، كالرياضيات، وهذا المعيار الذي استخدمه الغزالي يمكن أن يساعدنا لاحقًا في عملية تحديد الاتجاه العام في نظرته للمنطق، بمعنى أنه لم يدرس علم المنطق كعلم محض، وإنما إحكام التفكير ووصل المسائل ببعضها ببعض أثناء النظر إليه في علاقاته الأجزاء المتبقّية من المعرفة كالقضايا الدينية[277]، وهو ما تجلّى في كتبه المنطقية الموجّهة للأصوليين والمتصوفة والمتكلمين، كما أنه رآه ضروريًّا لتهذيب النفس ودفعها نحو الكمال الأخلاقي، وهذا يجعل لعلم المنطق عند الغزالي بعدًا قيميًّا، وبذلك سيتجلى هذا الفن عند الغزالي بوصفه علمًا يوظف لصالح تعزيز خصائص الحضارة الإسلامية.

يفرّع الغزالي الفنون المنطقية هنا ضمن عدة علوم أو فنون، هي: فنّ دلالات الألفاظ، وفن معرفة المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، وفيه يحلل الغزالي بأمثلة لغوية متعينة مختلف المحمولات المعروفة بالكليات سواء الجوهرية المتمثلة في الجنس والنوع والفاصل، أو العرضية المتمثلة في الخاصة والعرض العام، وفنّ تركيب المفردات وأقسام القضية، ثم فنّ التركيب بين القضايا، وفيه أبحاث خاصة بالقياس على نحو يشبه رأي أرسطوطاليس في أبواب المقايسة والسبر والتقسيم، وصولا إلى لواحق القياس والبرهان، وفيه يعرض الغزالي المطالب العملية وأقسامها والقياس البرهاني والأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية وبيان شروط مقدمات البرهان[278].

---

274 اجتهد الغزالي في إظهار مفهوم جديد للتصوف، بناء على تحرير القلب من الأوزار التي قد تبعده عن الله، من خلال الدفاع عن فكرة أن الإنسان خلق من القلب والجسد/الروح، يقبل الغزالي أن الإنسان له وجهان، أحدهما حيواني والآخر إلهي، وتنتمي قوة القلب إلى مجال سماوي أعلى من قوة الجسم في حين أن القلب هو سمة / صفة في كل إنسان، فإن العقل جزء من القلب. لأن القلب لا يأخذ في الاعتبار من قبل الناس، فهو في حالة حبس في الجسد.

Günes Atik, Al-Gazâlî und Die Logik, Grin Verlag, 2011. P:3

275 مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: 216.

276 مقاصد الفلاسفة، الغزالي، ص: 32.

277 أسلمة المنطق، عبد الكريم عنيات، ص: 28.

278 الغزالي والمنطق، مرجع سابق، ومقاصد الفلاسفة.

ونرى الغزالي يستعمل اصطلاحات منطقية بحتة مثل: العلوم المنطقية، والمنطقيات، والتصور والتصديق، الحد والقياس، الاستقراء والتمثيل، الدلالة، الألفاظ والمقدمات، القضية الحملية والقضية الشرطية، أشكال القياس الحملي... إلى غير ذلك من التسميات المنطقية التي تناقلتها اللغة العربية للتعبير عن مكونات المنطق الأرسطي[279]. وهذا التوظيف المباشر والكامل للألفاظ المنطقية يعكس توجهًا أو موقفًا ما عند الغزالي مقارنة بكتبه اللاحقة.

2. 4. 1. 1. 2: معيار العلم في فن المنطق

يشير الغزالي إلى أنه ألّف هذا الكتاب لبيان المقاصد التي سعى لبيانها في كتابه "تهافت الفلاسفة" من خلال المصطلحات المنطقية المرتبطة بها، توضيح مسالك البرهنة والاستدلال، لأن النظر في العلوم على اعتبار أنه ليس معطى فطريًّا جاهزًا قد يؤدي إلى الخطأ؛ ولذا فقد كان "هذا الكتاب معيارًا للنظر والاعتبار، [...] إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلَّا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلَّا بمحك النحو، فإنه لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلَّا بهذا الكتاب"[280]، فقد اعتبر الغزالي المنطق علمًا عامًا لا يختص به قوم دون آخرين، وتسميته بهذا الاصطلاح أي -المنطق- لا تمنع إطلاق اسم آخر عليه، مثل علم الميزان، أو الجدل أو مدارك العقول[281].

وهنا يتبين لنا سعي الغزالي للانتقال خطوة أخرى إلى الأمام بالمنطق، حيث يتجاوز مسألة تقرير المصطلحات إلى الاستقلال به عن أصوله الإغريقية، وذلك باقتراح تسميات مبتكرة لهذه الوسيلة العلمية المحايدة.

يبني الغزالي كتابه المعيار على أربعة مباحث، الأول منها بمثابة المقدّمات للقياس ومباحثه، وتفرعات البرهان وشروطه، أما الثاني، فخصصه لمناقشة مبحث القياس وبيان أنوعه: الحملي، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، وقياس الخلف، لينتقل في القسم الثالث إلى دراسة الحد ومكوّناته كالتصور والأجناس والأنواع، والتصديق، أما القسم الأخير فكان لبيان أقسام الوجود وأحكامه، وهو في العموم جزء مخصص لبحث العوارض الذاتية وغير الذاتية للموجودات ومحمولاتها المتمثلة في الجوهر والأعراض التسعة المتبقّية[282].

2. 4. 1. 1. 3: كتاب المحكّ

ألف الغزالي هذا الكتاب ليوجهه لطلبة العلم من أصحاب المذاهب والمدارس الفقهية، فدمج فيه بعض المباحث المنطقية ودورها في تعزيز طرق الاستنباط الأصولي والفقهي، بوصفهما متشابهين مع المنطق، وكون هذا العلم ينتج كذلك أحكامه من خلال آلية التعريف الصحيحة والقياس الصحيحين.

---

279 الغزالي والمنطق، مرجع سابق.

280 المعيار، الغزالي، ص: 59 ويقارن بالمرجع السابق.

281 ذات السابق.

282 المعيار. نفسه، ويقارن: الغزالي والمنطق، مرجع سابق.

وقد بيّن الغزالي فيه شروط القياس وأقسامه، من خلال دراسة دلالة الألفاظ على المعاني المطابقة والمفردة في إطار علاقاتها المختلفة، ثم بحث المعنى المتناسب إلى معنى آخر بوصفه لازماً ذاتيًّا له أو عرضًا، وأنواع المعاني التي تنقسم إلى المحسوسة ومتخيلة وغيرها.

عقب ذلك يتناول الغزالي مسألة القضية باعتبارها المعنى المؤلف الذي يتوجه إليه مبدأ الحكم بالوقوع أو الاستحالة، مؤكّدًا أن هذه القضية لا يحتكرها المنطق دون غيره، بل هي أمرر مكرور ينتشره في مختلف العلوم، ويتمظهر لنا في كثير من الأمثلة، كما هو حال المبتدأ والخبر في النحو، والحكم والمحكوم عليه في الفقه، ثم ينتقل إلى مبحث القضايا ولكن ضمن مسمّيات جديدة فيغيّر مسمّى الحد الأوسط إلى مسمّى العلة عند الأصوليين، ويغير مسمّى القياس الحملي، حيث يسمي أنماطه بمسميات خاصة به، وهنا نلاحظ أن الغزالي بدأ يظهِر استقلاله الفكري في تطوير علم المنطق، ونرى الغزالي في القسم الثاني يبحث في الحد فيتناول بالدراسة والتحليل والتمثيل الأجناس والأنواع ومختلف المقولات الكلية[283]، كما يعرض بعض المسائل المنطقية الخلافية التي وقع فيها أرسطو وتلاميذه ومختلف المؤولين لمنطق المعلم الأول، فبيّن "اختلاف الناس في حد الحد، فمن قائل يقول: حد الشيء هو حقيقته ونفسه وذاته، ومن قائل يقول: حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع"[284]

2. 4. 1. 1. 4: القسطاس المستقيم

ألف الغزالي كتابه هذا لإظهار ما سماه بميزان العلوم، أي أن الكتاب لا يدور على قوانين المنطق أو المعارف الدينية فحسب، بل يزن بها "العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وضعي، فيميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن[285]"

وهذه النظرة تعكس مدى استيعاب الغزالي لدرس المنطق الأرسطي من جهة، ومحاولته مفارقته والبناء عليه ليصبح منتجًا حضاريًّا للفضاء التداولي الإسلامي من جهة أخرى، وسعيه لجعله ميزانًا يؤثر في مختلف العلوم وأحكامها وطرق التفكير والنقد فيها من جهة جديدة، وانصبّ جهده فيه على أن يبحث له عن مبادئ راسخة من كتاب الله من جهة أخيرة.

نلاحظ أن الغزالي يستعمل في كتابه هذا مصطلحات جديدة في التعبير عن الموازين المنطقية، فهو إن كان يستعمل في الكتب السابقة المصطلحات الجارية والمألوفة مثل الحد والموضوع والمحمول والقياس بأنواعه، فإننا نجده هنا ينحت منظومة اصطلاحية منطقية جديدة من إبداعه الخاص دون سواه[286]. فاستبدل اسم المنطق والقياس باسم الميزان، وجعل مصطلح ميزان التعادل، محلّ القياس الحملي، أما القياس الشرطي المتصل فأطلق عليه مصطلح ميزان التلازم، وجعل مصطلح ميزان التعانُد محل القياس الشرطي المنفصل.

---

283 المحك. الغزالي والمنطق، مرجع سابق.
284 المحك، الغزالي والمنطق، مرجع سابق.
285 القسطاس المستقيم، الغزالي، ص: 217.
286 أسلمة المنطق، ص: 42.

وقد ساعد هذا في المحافظة على علم المنطق في ظل الفتاوى التي حرمت دراسة الفلسفة، فقد كان فصله عنها من ناحية، وإدخاله في البيئة الإسلامية من ناحية أخرى، سببًا في دعم استقلاليّته وتأصيله عند المسلمين.

2. 4. 1. 1. 5: مبنى المنطق في كتاب المستصفى

لا يمكن وصف كتاب المستصفى بأنه كتاب في علم المنطق، بل هو كتاب في علم الأصول، وقد كشفت فصوله التمهيدية عن محتوى قصير يمختصرأهمية المنطق ودواعيه، وقد وضع فيها الغزالي أهم أقسامه، على نحو يتوافق إلى حد كبير مع تقسيمات أرسطوطاليس إلى جانب إصراره على استخدام بعض المصطلحات المنطقية بعبارات دينية إسلامية، مثل قوله عن المنطق بأنه "مدارك العقول" وهي تسميته التي يطلقها عليه بوصفه جزءًا من أصول الفقه، وهو كذلك يتوافق مع هدف المؤلّف ككل وهو علم أصول الفقه.

2. 4. 2: نقد المنطق

لم يقف إعجاب الغزالي بالمنطق حائلًا دون النظر في عيوب بعض براهينه، والإشارة إلى بعض أخطاء المناطقة في جملة القضايا أو البراهين التي أثاروها، ففي موضوع القضايا: أثار الغزالي العديد من الأخطاء المتعلقة بالمتواترات، والمشهورات والمشبهات، والموهمات، والمسلمات، والمخيلات والقياس الجدلي والمغالطات، وتوصل إلى حصر فوائدها في القياس الفقهي والشعري والجدلي ولا تصلح لليقين فيما وراء ذلك[287].

لقد بحث الغزالي مسألة التعريفات والحدود، ومواطن الخطأ فيها، ثم قسمها إلى جنس وفصل، ومشترك، ليبيَّن من ثم العلاقة بين هذه الأقسام، ويضع بعض الاشتراطات التي يجب مراقبتها لئلا يتطرق إليها الخطأ بإغفالها، مثل وضع الجنس بدل الفصل، ووضع المادة مكان الجنس، أو ما هو خاصة أو لازم عرض مكان الفصل، أو تعريف الشيء بما هو أخص منه أو بنقيضه أو أخذ المضاف في حد المضاف إليه، وهكذا[288]، وكان من أهم ما وجّه الغزالي إليه النقد في المنطق هو مباحث القياس والاستقراء، بوصفهما أهم براهين المنطق الصوري.

2. 4. 2. 1: نقد مبحث القياس

تعرّض الغزالي للقياس المنطقي وعدد جملة من الأقيسة: (الجدلية، والخطابية، والظنية، والشعرية)، ورأى أن الطريق الذي سلكه هؤلاء في الإنتاج لا ينتفع به، لأن العلم بالنتيجة مرتبط بالعلم بالمقدمات، وهو إنتاج عقيم في رأيه[289].

أصرّ الغزالي على التأكيد المستمر على أهميّة مبدأ عدم التناقض بوصفه ميزانًا مهمًّا لضبط أوليات العقل، والحضور في مقدمات الأقيسة ليتحصل اليقين ويتحقق بالنتيجة، إلا أنه استمرّ في الشك فيه مثل بقية البراهين إلى

---

287 مقاصد الفلاسفة، ص**102-112**
288 المعيار، ص**201-203**
289 المعيار، ص**174**

أن عادت إليه الثقة بها مرة أخرى بفضل النور الإلهي[290]، والقياس عند الغزالي في غاية التعارض والالتباس ولا يعتد به "لأنه ميزان الشيطان، وحاشا لله أن يُعتَصَمَ به"[291].

وببحث أسباب الخطأ في القياس نجده يشير إلى عدد من الأسباب التي توقع الخطأ لدى كل استخدام للقياس، وهي:

أ. كذب المقدمات لسبب ما، مثل تغليب الظن فيها أو الوهم.

ب. اختلال الصورة، وهو ألا يكون وضعه داخلًا في نمط من الجملة المذكورة كأن تكون النتيجة مطلوبة من مقدمة واحدة وليس من مقدمتين، أو ليس بين المقدمتين واسطة مكررة، يقع بها الازدواج والاشتراك. (إما في الأداة الرابطة بينهما، أو في اختلاف الحكم في حالة الالتقاء).

ت. ألّا تكون النتيجة غير المقدمة، بل عينها. ولكن ليست بلفظتين مترادفتين كالقول: كل بشر إنسان، كل إنسان إنسان فيصير القول: كل إنسان مكلف، نفس قولك كل بشر مكلف وهو النتيجة.

ث. أن تكون المقدمات وهي الأجزاء الثواني متمايزة متفاضلة كمًّا وكيفًا.

ج. ألّا تكون المقدمات أغرق من النتيجة كأن تكون مساوية لها في المعرفة كالنسب، والإضافة، إذا أخذ بعضها دليلًا على بعض مثل: زيد والدٌ لأحمد، وأحمد ابنه في الوقت ذاته[292].

بالنظر إلى كل ما سبق من شروط فإن القياس بنظر الغزالي لا ينتج إلا عبر التحقق القطعي من قطعية المقدمات، وأي تحقق لا يكون فيه هذا الشرط، فإنه غير منتج حكما صادقًا، وهذا الأمر معروف من خلال الملاحظة، والخبر المتواتر والتجربة المتكررة[293].

يمكن التمثيل لهذا الأمر بالقول الآتي: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فإن هذه القضية لا يلزم عنه نتيجة حقيقية إلا حين يقام الدليل عليها، وذلك من خلال حتى يثبت أن النبيذ يمتلك صفة الإسكار بالحس أو التواتر المفيد خبرًا قطعيًا[294].

وهذه دعوة إلى منطقة الحقائق الفقهية من جهة، وضرورة التحقق الفعلي من واقعية القضايا التحليلية وصدقها في إنتاج المعرفة عبر علم المنطق من جهة أخرى[295]، فبه يتعين اليقين الكلي الدائم الضروري، في العلوم حين تجمع المقدمات شروط البرهنة وبه يعرف الاختلاف في كثير من العلوم المختلفة بحسب الأحوال والأزمان والموضوعات والأشخاص[296].

---

[290] المعيار، ص**174**، **188**

[291] القسطاس المستقيم، ص**10**.

[292] المحك، ص**91-96**.

[293] المستصفى في علم الأصول، ج**1**، ص**38**.

[294] ذات السابق.

[295] المضنون به على غير أهله، ص**322**.

[296] المعيار، ص**188**.

2. 4. 2. 2: الاستقراء بين القبول والنقد

يعرَف هذا المبحث بأنه أساسيّ في علم المنطق، وقد تعرّض له الغزالي عدة مرات بالنقد، حيث يعرض الاستقراء لأخطاء تمنع من برهانيّة نتائجه، مثل اتصافه بالنقصان، أو الخطأ في إدراك العلة وشروط تحققها.

وبالجملة فإن الغزالي يرى أن الاستقراء متفرع إلى هذه الأقسام الثلاثة: التجريبي، ويرى أنه يفيد العلم، والاستقراء الفقهي، ويرى أنه يفيد الظن، والاستقراء الشبهي، وهو إقناعي لا أكثر يستخدمه الخطابيون.

ولا يصلح لليقين أو يؤسسه إلا إذا كان القياس الموقوف عليه والمبني على أساسه صالحًا لذلك، فالاستقراء يعتمد القياس الخفي، أما القياس الفقهي فيعتمد قياسًا ظاهرًا، ولذلك يفيد الظن ويتمحور في الأمور الفقهية فقط[297].

ويؤكد الغزالي أن المبدأ الأساس في القياس الفقهي والتمثيلي هو الترجيح. في حين أن مبدأ الاستقراء التجريبي هو القطع، لأنه قائم على التجربة، والتجربة قائمة على المحسوسات والملاحظة والمشاهدة الظاهرة لحوادث العالم الخارجي أو الباطني. ومن هنا فلا عجب أن العقل لا يقضي بأي حكم في هذه المسائل إذا لم يمتلك سابق تجربة وملاحظة.

وحاصل القول في هذه المسألة عند الغزالي هو أن الاستقراء منتجٌ لليقين في حال تمام أركانه على نحو كليّ، أما إن كانت ناقصة وغابت عن التمام فإنه يفيد في بعض المسائل كالظن، ويفيد في بعض الجزئيات كالفقه، ولكنه لا يفيد البتة في تثبيت الكليات لعدم ثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات، ولا يجوز لهذا الحكم المحصل بهذه الطريقة أن يستخدم في قياس، لأن المقدمات لابد وأن تكون كلية لا جزئية أو أحدها في الأقل[298].

2. 4. 3: اتساق الغزالي الفكري في فهم المنطق ونقده

يمكن التأكيد على أن موقف الغزالي من المنطق الأرسطي جاء متسقًا منذ بداياته إلى نهاياته مع الخط الفكري الذي ارتضاه وجعله سمةً أساسيّة في رؤيته الفلسفيّة، فالغزالي مفكّر موسوعيّ تتشعّب أدواته الفكريّة بين النهج الكلامي والفقهي والأصولي والتربوي والنفسي والمنطقي والفلسفي، إلا أنه استطاع في الختام صهرها في بوتقة واحدة، ويتأكد ذلك بسعيه لنيل اليقين كما أوضح في كتابه المنقذ، وفي سعيه الحثيث الدائب لتقديم شيء مبتكَر في هذا الحقل.

لقد كان الغزالي أول حياته وسيلة لنقل المنطق وعره وتسهيل بعض مباحثه في كتبه الأولى، وحين تعمق في مرحلته التالية نرى الغزالي يبرز بعض التجديدات في المنطق، فلا يكتفي بتسهيل العبارة أو عرضها الموضوعي، وإنما يسعى لتغيير بعض ترتيباته وتسمياته، ومن هنا كان انتقاله إلى حالته الأخيرة مفهومًا، قد ابتدأ بنقد أبوابه، وراح يستحضر القرآن في الأمثلة ونراه يمارس عمليّة استبدال لاسم المنطق ذاته، فيستخدم أسماء مثل: المحكّ، القسطاس، الميزان، المدارك، إلخ. ويستخدم عوضًا عن الموضوع مصطلح المحكوم عليه.. إلخ، بحيث فضل التسميات المعتادة عند المسلمين بدل التسميات التي كانت حكرًا على الفلاسفة المشائين.

---

297 ذات السابق، ص**116**

298 ذات السابق.

وحين انتقد الغزالي براهين المنطق، فإنه لم يهدم فكرتها وإنما عرض لأساليب ومكوناتٍ فيها، ليؤكّد أنها لا تنتج المعرفة اليقينيّة المطلوبة، وأنه ينبغي إيجاد قواعد قطعية وأساليب منهجيّة تسهّل تطوير هذا العلم للوصول به إلى اليقين على نحو دقيق.

وهكذا نرى أن الغزالي في عمليته النقدية للمنطق، سعى لترسيخ آلية معرفيّة تجمع بين الوصول لليقين، وامتلاك المعرفة الحقيقية، وإيجاد الأداة التي تجدّد النظر المعرفي الابستمولوجي، وذلك في ضوء الخصوصية الذاتية الفلسفية، وفي الوقت نفسه معيارًا وأداة لقياس نتائجه مما يجعل المعرفة الإسلامية منضبطة محددة من دون شطط في الاجتهاد والقياس[299].

[299] العجم، رفيق، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية ص: 11.

الفصل الثالث

3. 1. كانط، حياته وآثاره

3. 1. 1: مُختَصَر سيرته

إمانويل كانط[300] ، نشأ في مدينة كيلننغراد (التي كانت كينغسبرغ عند ولادته في 1724) وتقع الآن في الجهة الغربية من جمهوريّة الاتحاد الروسيّ. وكان الرابع من بين إخوته، وتربّى مع أسرته في مدينة ميمل، وهي الآن مدينة كليبدا التابعة لدولة ليتوانيا. وكان والده جوهان جورج من أصول أسكتلندية، ويعمل مهنيًّا في صناعة سروج الخيل بين كيلننغراد ومدينة ميمل شرقي مملكة بروسيا.

أما عن أمّه ريجينا رويتر فيعرف أنها كانت متدينة بشدة وعندها حرص كبير على تدين الأبناء وتعليمهم الصبر والاجتهاد. وهذا التدين والحرص كان يؤثّر في نفسية كانت الفلسفية التي كانت تشير إلى نزوعه الكبير نحو الأخلاق التقوية، والتي ستظهر في مبادئه الأخلاقية التي كان يعرضها في كتابه "نقد العقل العملي"

ولد إمانويل كانت (Immanuel KANT) عام 1724في مدينة كينغسبرغ عاصمة مملكة بروسيا آنذاك، إلا أنها اليوم تقع غربيّ جمهوريّة الاتحاد الروسيّ وتسمّى كيلننغراد، وقد كان الرابع من بين إخوته، وقد تربّى في كنف والده ذي الأصول الأسكتلندية جوهان جورج كانت، الذي كان يعمل في صناعة سروج الخيل في بين كينغسبرغ ومدينة ميمل شرق مملكة بروسيا وهي مدينة كليبدا الآن وتتبع دولة ليتوانيا جغرافيًّا.

عُرِف عن أمّه ريجينا رويتر تديّنها الشديد وحرصها على بثّ روح الاجتهاد والصبر في أبنائها، مما أثّر في نفسية كانط التديّنيّة فظهر لديه نزوع شديد نحو الأخلاق التقويّة، مما سيظهر جليًّا في آثاره الفلسفية المستقبليّة ومبادئ الأخلاق التي سيعرضها في كتابه (نقد العقل العملي).

لم يكن كانط ممن يتنقل بين المدن أو يرتحل في حياته فلم يبتعد أكثر من مئة ميل عن مدينته كينغسبرغ، وقد ألحقته والدته بمعهد فريدريك الذي يديره المهتم بالفلسفة الأب والواعظ د. فرانتس ألبرت شولتس، فاستمر فيه تلميذاً ثم دخل جامعة كينغسبرغ فأتقن اللاتينية وآدابها وأصول الدين المسيحي إلى جانب ولعه بالفلسفة والرياضيات، وتأثر بالمذهب العقلي حينها.

عمل كانط لمدة طويلة أستاذًا خاصًّا لأبناء العوائل الغنية التي تسكن في محيط مدينته، بالتوازي مع عمله على إعداد أطروحته للماجستير، والتي نالها عام 1755 ليبدأ إثر ذلك بتدريس المنطق في جامعته، وعدة علوم أخرى كالرياضيات والفيزياء والعلوم الاجتماعية، واستمر كذلك مدرسًا للأنثروبولوجيا عقدين من الزمن، ونال منصب أستاذٍ لكرسي المنطق والميتافيزيقا فدرّسه إلى أواخر حياته، فتركه آنذاك لشيخوخته وضعفه الشديد.

---

300 اقتبست هذه الترجمة لحياة كانط وسيرته الذاتية، من مراجع ومصادر متعددة، مثل: آلان وود، كانط فيلسوف النقد، ص: 15- 47. بدوي، إيمانويل كانط، ص: 7- 109. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج3، ص: 315- 320. تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ص: 259- 296.

وتأثرت فلسفته باتجاه الجامعات الألمانية حينها، والتي كانت واقعة تحت تأثير فلسفة ولف وبو مجارتن المتأثّر بفلسفة ليبنتز. وكانت أفكار نيوتن قد ظهرت جليًّا في مؤلفات كانط، فتميزت فلسفته بثنائية جمعت بين المذهب العقلاني في الفلسفة النظرية، والمذهب التجريبي في الفلسفة العملية، وقد وفَّق بين ديكارت وليبنتز في إشكالية التأثير القوي[301]، وقد منحه مجلس شيوخ الأكاديمية جائزتها عن كتابه رسالة في البيّنة في العلوم الميتافيزيقيّة.

تعرّض كانط لأمراض عديدة قبيل وفاته، كالنوبات القلبية والزهايمر وفقدان بصر إحدى عينيه وضعف الأخرى، إلى حين وفاته سنة (1804م) عن عمر يناهز الثمانين[302]

بُنيَ الضريح الحالي لقبر كانط على يد المهندس المعماري فريدريش لارس وتم الانتهاء منه في عام 1924 في الذكرى المئوية الثانية لميلاد كانط، وهو بجوار الركن الشمالي الشرقي من كاتدرائية كينغسبرغ في كيلننغراد، بالرغم من أن كانط دُفِن بداية داخل الكاتدرائية إلا أنه عام 1880 نُقِل رفاته إلى كنيسة صغيرة على الطراز القوطي الجديد، وعلى مر السنين تداعى بناء الكنيسة، وبهدمها أُفسِح المجال لبناء الضريح الذي كان في الموقع ذاته.

يُعدَّ قبر كانط وضريحه من بين المعالم الأثرية القليلة من العصور الألمانية التي احتفظ بها السوفييت بعد أن استولوا على المدينة، وقد استُبدِل اسم جامعته من جامعة كينغسبرغ حيث كان كانط إلى جامعة ولاية كيلننغراد الروسية، وفي عام 2005 تم تغيير اسم الجامعة إلى جامعة إيمانويل كانط الحكومية في روسيا[303]، حيثُ أعلِن عن تغيير الاسم في حفل حضره الرئيس الروسي فلاديمير بوتين والمستشار الألماني غيرهارد شرودر، وغُيّر اسم الجامعة مرة أخرى عام 2010 إلى جامعة إيمانويل كانط البلطيق الفيدرالية.

3. 1. 2: واقعه الثقافي والسياسي

شكلت عدة تأثيرات رؤاه، ويمكن أن نقسمها إلى ثلاث جهات دينية وسياسية وعلمية، فمن الناحية الدينية تربّى كانت على تقاليد طائفة البيورتانيّة الطهوريّة المسيحيّة المتشددة، وذلك على يد والدته، وهي حركة بروتستانتية تؤكد على التقوى والزهد والبساطة وعلى قبول المرء لحاله في هذه الحياة، وفي نفس الوقت عدم الاكتراث أو عدم الاهتمام بالطقوس والشعائر وعدم التعصب لها[304].

في الفلسفة نرى أن كانط يقتبس من تيارات مختلفة مثل تيار الثنائيات، بين ثنوية الوجود الفعلي والذهني وتشكل الوجود إلى عالمين متمايزين متغايرين: هما العالم الحسي الظاهر، والعالم الذهني المعقول، وهو مما نادت به مختلف الفلسفات اليونانية والإسلامية والمسيحية الوسيطة، وقد دفعه هذا للقول بأن المعرفة مؤلفة من المادة والصورة، وأن لكل ملَكَة من ملكات الإنسان العارفة (الحساسية والفاهمة والعاقلة) وظائف مختصّة لكلّ منها، وهو ما قالت به الفلسفات المتعاقبة والفكر التجريبي، وهو ما يدفع كانط للتسليم بأربع قضايا بصحة العلوم

---

301 معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص: **474**، وفلسفة كانط، إميل بوترو، ص: **11**.
302 كان عمره آنذاك 79 عامًا وعشرة شهور.
303 **http://en.kremlin.ru/events/president/news/**9234
304 رواد المثالية، د. عثمان أمين، دار المعارف، الإسكندرية، ط1، **1967**، ص: **64**،**65**.

الرياضية والفيزيائية، والوجود الموضوعي لها، وهو في ذلك يشابه الغزالي، والتسليم بأن للتجريب دورًا أساسيًّا في إثارة الحاسّة التي تُدْخِلُ المعارف، رغم أنها لا تفيد الكُلّية والضرورة، والتسليم بأن العقل قائم على مبادئ قبليّة ثابتة لدى كل البشر[305]، مشابهًا في ذلك الغزالي وديكارت[306].

وكان للفلاسفة التجريبيين الإنجليز خاصة جون لوك ودافيد هيوم[307] الأثر الواضح في فلسفة كانط باعتراف كانط نفسه من خلال الإقرار بأن المعرفة تبدأ من التجربة كما يرى لوك وعن الذهن الإنساني "إشارة إلى قسمة الأحكام إلى تحليلية وتركيبية في الفصل الثالث من الكتاب الرابع، حين ذكر لهما مصدرين هما: مبدأ الهوية والتناقض[308].

وأما ديفيد هيوم فيعد أكبر من أثر في كانط فقد "أيقظه من سباته الدوغماطيقي، وتوجيه بحوثه في الفلسفة النظرية وجهة جديدة، والدعوة للمفكرين إلى إيضاح ماهية المبادئ العقلية ومصدرها، بوصفها ناتجة عن التجربة لا أنها منبعثة من العقل الصرف، فأثار لديه الشكوك والشبهات في المعرفة العقلية التي تستند للضرورة وهو قول لا يستند إلى أساس سليم برأي هيوم[309].

إن تعمق كانط في أفكار هؤلاء الأشخاص كان قويًّا، وجاء زمن من الأزمان تجاوز فيه كانط معظم ما يقولون به، فغيّر قراءته التي ظهرت في بحثه "في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله" التي مثلت خلاصته لآراء ديكارت، وولف، ليقول بأطروحةٍ أخرى في نقد العقل المحض، فيهاجم الدليل الديكارتي على وجود الله وتصوّر ليبنتز لهذا الدليل[310].

على الجانب السياسي عاش كانط في عصر التنوير، وتلقى تأثيرات سياسية مباشرة منه[311]، خاصة السياسي الفرنسي جان جاك روسو الذي تحدث عن شعوره العميق بيقين الضمير الذي نشعر به في وجداننا دون شك، وتعلم منه تبجيل الإنسان، والمساواة ليس بالعقل كما يرى (ديكارت) وإنما أمام المجتمع والقانون[312]، وكان كانط من المطالبين بترسيخ حقوق الإنسان، وقد أكّد على ضرورة المساواة بين الناس.

---

305 الفلسفة النقدية، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، د. موسى وهبة، مج**2**، ق**2**، ص: **1368**.

306 ينظر: فخري، ماجد، ص: **197**،**198**. ويقارن: مقارنة بين الغزالي وكانط، د. ياسين عريبي، (بحث) في مجلة الحكمة، جامعة الفاتح، طرابلس،**1977**م، ع**4**، ص**99**.

307 تسببت الثورة الفرنسية في تغيير جذري وتحول في الفكر السياسي والاجتماعي من خلال إبقاء الدين بعيدًا ووضع الناس في المركز، فإن التقوى، من ناحية أخرى، كان لها قاعدة جماهيرية أكبر من خلال الانفصال عن الكنيسة الرسمية باسم "الدين" من القلب **."**ومع ذلك ، دخلت الفلسفة أيضًا في طريق مسدود بسبب عدم قدرتها على الاختيار بين الفكر التجريبي الإنجليزي والعقلانية التي يمثلها ديكارت أما نزعة التجريبية التي نشأت من بيكون ووصلت إلى ديفيد هيوم من خلال جون لوك ، دافعت عن فكرة أن مصدر جميع أنواع المعرفة ينشأ من الإدراك الحسي، وفي هذا الفكر ، يكون العقل مجرد قوة سلبية. وفقًا لذلك، لا يمكن للعقل الحصول على أي معلومات بمفرده،

Kants Kategorischem Imperativ Hureyre Kam, Vernunft als Religion - Gazzalis Religiös-Mystische Ethik im Vergleich zu Grinverlag, Zwischenprüfungsarbeit, 2007.p. 9

308 كانط، المقدمة، ص**75**، ونازلي، مقدمة المقدمة، ص**34**.

309 المقدمة لنقد العقل المحض، كانط ص: **48**، والدهشة الفلسفية، هرش، ص: 220، ورواد المثالية، عثمان أمين، ص**65**، وكانط وفلسفته النظرية، محمود زيدان، ص**31**

310 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص**210**.

311 أمين، عثمان، رواد المثالية، ص: **64**،**65**.

312 عثمان أمين، رواد المثالية، ص**66** والنقد في عصر التنوير، نازلي، ص: **23**.

في جانب العلم الطبيعي درس كانط أعمال إسحاق نيوتن وكتاباته في وقت مبكّر من دراسته الأكاديمية، وقد جعلها الأساس الذي يقتبس منه محاضراته في الفيزياء وفلسفة الطبيعة، وفي سنة 1755 نشر نظرية التناوب الشهيرة vortex theory التي يوضح فيها أصل العالم ويشرح دوران وتناوب الكواكب، وتعرَف هذه النظرية الفيزيائية باسم فرضية (كانط-لابلاس) ، وأسهم في التاريخ الطبيعي باقتراحه نظرية السدُيـم التي استنتج فيها أن النظام الشمسي قد تشكل من سحابة كبيرة من الغاز / السديم، واستنتج كانط أيضًا بشكل صحيح أن مجرة درب التبانة كانت عبارة عن قرص كبير من النجوم، والذي افترض أنه يتكون من سحابة غازية أكبر بكثير.

3. 1. 3: كتبه ومؤلفاته[313]

تنوعت المؤلفات التي أنتجها كانط بين موضوعات فلسفية وسياسية وفلكية والفيزياء والرياضيات، وغير ذلك من الميادين.

3. 1. 3. 1: مرحلته الأولى

1. خواطر في التقدير الدقيق للقوى الحية (1746)، وهو أقدم مؤلفاته، ويتعلّق بالتوفيق بين نظريتي ليبنتز ونيوتن في طبيعة القوة.
2. في النار، وهو بحث فيزيائي (أطروحة دكتوراة)
3. المونادولوجيا الفيزيائيّة (1756)
4. حركة الأرض حول محورها.
5. هل يصيب الأرض الشيخوخة (الهَرَم)؟

3. 1. 3. 2: مرحلته الثانية

وهي المرحلة التي تلت نيله درجة الدكتوراة، وكان حينها معيدًا في جامعة كينغسبرغ، فصنّف الآتي:

6. شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية.
7. التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء، وهو الكتاب الذي سجّل فيه كانط فرضيّة تفسير أصل الكواكب، وطوّرها لابلاس فيما بعد.

3. 1. 3. 3: مرحلته الثالثة

وهي المرحلة التي بدأ بالخروج فيها عن سياق تأثير بعض الفلاسفة السابقين مثل هيوم ونيوتن وديكارت.

8. البرهان الوحيد الممكن على وجود الله، (1763).
9. في بداهة اللاهوت الطبيعي والأخلاق، (1764).

---

[313] يمكن مقاطعة هذه المراحل بالآتي: كانط وفلسفته النظرية، محمود زيدان، ص: 18- 23، وإيمانويل كانط، عبد الرحمن بدوي، ص: 14- 26.

10. شاهد العفاريت كما تصوّرها أحلام الميتافيزيقا، (1766) وفيه يهاجم الرؤى الميتافيزيقيّة السابقة وخاصة مواقف التيارات الباطنية.
11. الأساس الأول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان.
12. الأطروحة الثالثة للدكتوراة بعنوان: في صورة العالَمَين، المحسوس والمعقول، ومبادئهما، (1770) وقد اعتبره كانط بداية فترة النضج وخاتمة فترة الإعداد والتحصيل، وقد سجّل فيه محاولته الأولى لصياغة تصوّر حول العالم المعقول والمحسوس ومناقشة منشأ التصورات، أهو الحسّ أم العقل؟ ودور الزمان والمكان في تشكّل ذلك، وهل هما نسبيان أم موضوعيّان، وهل ثمة يقينٌ رياضيٌّ؟

3. 1. 3. 4: مرحلته الرابعة

إثر بحثه الأخير أدرَك كانط وجود الكثير من الجدل في الأحكام الأولية والمبادئ العقلية والورغانان الأروسطي وصناعة الإبستمولوجيا، وهكذا صمت عشر سنوات (1770- 1781) لم ينشر فيها شيئًا، ليكون أول ما ينشره فيها كتابه المهم نقد العقل المحض عام 1781.

13. نقد العقل المحض (1781).
14. المدخل إلى ميتافيزيقا مستقبلية يمكن أن تكون علمًا (1783).
15. المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق. (1785).
16. المبادئ الأولى الميتافيزيقيّة للعلم الطبيعي. (1786).
17. نقد العقل العملي (1788).
18. نقد ملَكَة الحكم (1790).
19. الدين في إطار العقل وحده (1793).
20. مشروع ميثاق للسلام الدائم (1795).
21. ميتافيزيقا الأخلاق، (1797).
22. صراع الملَكات، (1798).
23. أطروحة دكتوراة بعنوان: "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" (1798)
24. المنطق (1880)
25. تأملات في التربية (1803).

3. 2: النقدُ الكانطيّ وتكوّن المعرفة

انطلق كانط في مشروعه من مرحلة البناء على يقينيّة الفيزياء والرياضيات، ويعزز هذا اليقين ببيان حدود العقل[314]، ولم يمر بأي مرحلة من مراحل الشك كما لدى ديكارت أو الغزالي من قبله.

[314] كانط أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم، دار المعارف، ص: **62**.

قدّم كانط الملامح الأولى لفلسفته النقديّة وعمل على تشييد صرحها في كتابيه :نقد العقل الخالص (1781م)، نقد العقل العملي (1788م)، ولم يبقَ حبيس الفلسفة، بل أدخلها إلى نظريته في المعرفة، وقد تغيّا من وراء ذلك القيام بثورةٍ تشبه الثورة التي قادها كوبرنيك باكتشافاته العلمية في مجال الفلك. هذه الثورة التي ارتأى كانط القيام بها كانت فكرتها هي "ألّا تقود التجربة العقل"[315] وقد مارس كانط نقده استراتيجيّةً ضد التقليد والتبعية، فهو يسعى باستمرار لفحص معطيات العقل البشري والتساؤل حول إمكانيته وحدوده.

إن النقد -كما فهمه كانط ومارسه- ليس نقدًا لتاريخ الفلسفة أو لكتبها وأنساقها ومذاهبها وإنما هو نقد العقل ذاته بذاته[316]، أي مثول العقل أمام محكمة النقد ليكتشف إمكانياته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها، وبهذا المعنى فإن النقد سيكون متعاليًا ومتجاوزًا للعقل ذاته، أي أنه نقد ترنسندنتاليّ للشروط وإمكانات التفكير الفلسفي، فهو ليس شيئًا خاصًّا بمعرفة لبعض الأشياء، وإنما هو يسعى لفهم ونقد وتحليل مَلَكَةِ المعرفة والمفاهيم الأولية المتجاوزة والترنسنتدالية عن مختلف المسائل والأمور[317]، وسؤاله الدائم متى يكون الشيء معرفة حقيقية[318]، ومتى لا يكون كذلك[319]

فلسفة كانط هي النقد الذاتي للعقل، وتشكك في حدود المعرفة الضرورية لطبيعته وممارساته. إنها مشكلة لا تزال موجودة في معرفتنا. الفيلسوف كيلسن مهتم أيضًا بهذا التواصل الضمني بين الفكر والفكر الذي أصبح أساس التفكير الحديث. يتطلب كل نقد نوعًا من الاتصال، إما توصيل المفاهيم (نقد العقل الخالص) ، أو توصيل القانون الأخلاقي العالمي الذي يؤسس اتصالًا ضمنيًا بين الفكر ونقد العقل العملي) ، أو توصيل الشعور الجمالي (نقد الذوق) . وبما أن الجميع ينظر إلى العمل الفني من منظور الآخر ويقيمه في إطار هذا التواصل، فإن هذا يعيدنا إلى نظرية الذوق التي توسع الموضوع دون أن يؤدي إلى مفهوم الإجماع. أليس مبدأ الاتصال هو الذي يطغى على كل التسلسلات الهرمية؟ لقد ورث كانط أحدث تغيير في التنوير الأوروبي، لأنه وضع العقل الميتافيزيقي الذي يولد ويحد مجال المعرفة على المحك. لكنه تجاوز التنوير في بعض النواحي. في حين أن البعض قد حدد دور كانط على أنه التحدث بلغة التنوير، فقد أنجز كانط مهمة أكبر من رسم الأفق الحديث

---

315 فتح الدين، عبد اللطيف، نظرية المكان والزمان والمعرفة عند كانط، 23.

316 كانط ومسألة التعليم الفلسفي، مصطفى كاك، مجلة الجابري، العدد الثاني عشر، بحثٌ محكّم منشور على موقع مجلة الحكمة، عبر الرابط الآتي: **px4yEB3https://bit.ly/**

317 السابق ذاته، نقلًا عن:

Kant (E), Critique de la raison pure, B.Pacaud, PUF, 1968,. op. cite, p.46

318 على الطرف الآخر من هذا الرأي، تأثرت دراسات كثيرة في فهمها للعقل بناء على نظرية كانط نفسه، من بينها دراسة **Josef Simon, Kant, Die Fremde Vernunft und Die Sprache der Philosophie**، فقد ارتبط مفهوم العقل في الفلسفة الأوروبية بمفهوم الإنسان "الإنساني" وتسببت الأحداث الرهيبة التي نشأت نتيجة الشرور التي تسبب فيها الإنسان في القرون الماضية في إثارة تساؤل جوهري عن مسألة الثقة بالعقل، بالإضافة إلى ذلك، بتطور التكنولوجيا، فقد تصاعدت الشكوك حول ما إذا كان بإمكان الناس حماية أنفسهم من الأفكار الطارئة باستخدام العقل وحده..

لقد بحث هذا الكتاب طريقة إعادة النظر في أبعاد مفهوم كانط للعقل وفحصه اعتمادًا على التطورات التكنولوجية في العصر الحديث والأحداث المذكورة، ومع ذلك، من أجل نقل بُعد العقل النقدي لكانط بالكامل إلى يومنا هذا، من الضروري التغلب على التمييز الفلسفي النظري والعملي في عمل كانط وتقييمه ككل، ومن وجهة النظر هذه، تُفهم معرفة/إدراك الذات على أنها اتخاذ إجراء/تصرف في هذا السياق، ووفقًا لكانط، فإن مسؤولية الإنسان هي قضية يجب الوفاء بها لكل إنسان ضد البشرية جمعاء وضد نفسه، ويتم تضمين قبول اعتقاد وفكر الآخر كأساس لعمله وإزالة المعرفة باعتبارها الشكل الوحيد "الحقيقي" (وبالتالي غير المسؤول) في مفهوم العقل في سياق نقد العقل، وهكذا، فإن العقل "الغريب" مشمول في مفهومه، وبالمحصلة لا يمكن النظر إلى العالم من وجهة نظر شخص آخر والتكيف معه، ومن وجهة نظر المرء لا يمكن التصرف بحكمة دون حل وسط.

Josef Simon, Kant, Die Fremde Vernunft und Die Sprache der Philosophie, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 2003. (.s. VI- VII)

319 كانط وحدود العلم، كريستيان بونّيه، ص: 251.

والمعاصر، لأن نظريته الأساسية عن المعرفة لا تقتصر على الاختبار، بل تمتد إلى الأشياء نفسها. هذا ما يجعل فكر كانط معاصرًا، لأنه أساس الفكر الحديث الذي لا يقتصر على الاختبار. هذا هو السبب في أن فكر كانط لا يزال وثيق الصلة وحيويًا اليوم.

3. 2. 1: أبعاد نظرية المعرفة الكانطية

3. 2. 1. 1: الاستطيقا المتعالية

يمكن تعريف الاستطيقا المتعالية بأنها "المبحث الذي يُعنى بالقُدرة الحسيّة بحسبانها منهلًا رئيسًا من مناهل المعرفة البشرية"[320]

سعى كانط لإيجاد تفسيرٍ لمعضلة المعرفة، القائمة على مسألة صحة الأفكار وانطباقها على ما نراه في الواقع[321]، نظرًا لكونها مرتبطة بين الذات والشيء ولذا لا بد من فهم علاقة المعرفة بهذين الطرفين، والالية التي تتم من خلالها، ومدى اليقينِ الذي نستطيع الوصول إليه بالاعتماد عليها، ويؤكد كانط رفضه القاطع لانفصال الإبستمولوجيا عن المنهجية الحدسية والتجريبية وأدواتها،ولكنه في الوقت ذاته يع القواعد الصارمة لئلا تتغول الإبستمولوجيا التجريبية على الإبستمولوجيا النظرية العقلية، وهي محاولة للتوافق بين النزعة العقلية والتجريبية.

إنّ الشّك بوجود الشيء أو القول باستحالة معرفة الذات للشيء بطريقةٍ موضوعيةٍ يعود إلى الفصل بين الذات والشيء، ممّا جعل إيمانويل كانط وغيره من الفلاسفة -مثل جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770- 1831) وهنري برغسون (1859- 1941) ومارتن هايدغر (1889- 1976) يندفعون إلى تأسيس/التوحيد بين الذات والشيء، وذلك عبر اشتراطهم التماهي والوحدة بين العقل العملي والنظري.

يبدأ كانط في نظريته على أساسين في الأحكام، هي الأحكام التحليلية Analytical Judgments، والأحكام التركيبية Santhetical- Judgments. ويقصَد بالحكم التحليلي كل حكم لا يشير محموله إلا إلى المعنى المفهوم في الواقع[322]، أما الحكم التركيبي: فهو الحكم الذي يضيف فيه المحمول شيئًا إلى مفهوم الموضوع[323].

وهذه الأحكام تتوزع بين الأحكام القبلية A priori، والبعدية A Psteriori، وينتج أن الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) التعقيبية تعمل على إظهار ما يتضمن عليه الموضوع والمفاهيم، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأحكام التركيبية البعدية بما أن الرابط بين الموضوع والمحمول ناتج عن التجربة، وهكذا لا تتسم كلا الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) البعدية بالضرورة والكونيّة[324].

---

320 فلسفة المعرفة عند كانط، نظرية المكان والزمان، ص: 60.

321 مارك شوفاني، معضلة المعرفة ووحدة العقل عند كانط، دراسة منشورة على منصة معنى الفلسفية، على الرابط الآتي: **NVfilr3https://bit.ly/**، تاريخ المشاهدة: 5/ 3/ 2022.

322 الدهشة، ص: 224، 225

323 ذات الدهشة، ص: 224، 225.

324 السابق، ص: 225.

أما الأحكام التركيبية القبلية، فإنها مبنيّة على اليقين بذاتها، وبالتالي فإنه يمكن اعتبارها وحدها أحكامًا علميّة، ولا تحتاج إلى التجربة للتأكّد من صحتها، وتضم قضايا الرياضيات والهندسة[325].

على نطاق آخر تنزع المعرفة الأولية إلى الكلّيّة بطبيعتها[326]، أما المعرفة البعديّة التجريبيّة فليس فيها قدرةٌ على الاتصاف بالكلّيّة فضلًا عن الضرورة، ولذا فإن كانط يقيّد الكليّة بالحقيقيّة، تحرّزًا من إمكان أن يكون هناك كليّةٌ افتراضيّةٌ في المعرفة البعدية؛ حيث إنّ "التجربة لا تعطي -قطّ- لأحكامها كليّةً صارمة وحقيقيّة، بل كلّيّةً مفترضةً ومقارَنةً من خلال الاستقراء، بما معناه: في كل ما شاهدناه حتى الآن، [....] بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناءٍ لهذه القاعدة أو تلك. ينتجُ إذن أنّ حكمًا يفكّر بكلّيّة صارمة على نحو لا يقبل أيّ استثناءٍ ممكنٍ هو حكمٌ لا يُشتقّ من التجربة، بل يصدق قبليًّا إطلاقًا، وما الكلّيّة الأمبيريّة إلا رفعٌ تعسّفيٌّ لما هو صادقٌ في معظم الحالات إلى ما هو صادقٌ في جميع الحالات"[327]

يميز كانط –في بحثه عن الإدراك الحسّيّ- بين قدرتين إدراكيّتين هما: الأولى القدرة على تلقّي الحدوس الأمبيريّة[328] التي أطلق عليها القدرة الحسّاسة، وهي منفعلة غير فاعلة، وهذه طريقنا الوحيد لمعرفة الخارج، والثانية القدرة على إنتاج المفاهيم بتلقائيّة، التي أطلق عليها القدرة المتفكّرة، أو العقل الفعّال، وهي فاعلة غير منفعلة، وهذه هي المنتجة للمعرفة الكلّيّة الضروريّة حقيقةً، وبهذا اختلف عن الاتّجاه العقليّ الذي لا يرى في الذهن البشريّ غير مفاهيم تشتدّ وتضعف، وليس للحسّ شيء يستحقّ الاهتمام، كما واختلف عن الاتّجاه الحسّيّ الذي تنكّر لحصول المفاهيم المحضة، واعتبر أنّ كلّ ما يقع في الذهن عبارة عن انطباعات حسّيّة ليس إلّا.

إنّ الحدوس الأمبيريّة تتوحّد وتتآلف بالرغم من طبيعتها المتكثّرة المبعثرة بتكثّر الموضوعات التي تصطدم بها الحواسّ، وقد توصّل إلى أنّ هناك حدسًا قبليًّا لم يكن ناشئًا من التجربة ولا الحسّ، هذا هو السبب الذي يقف وراء جعل الحدوس الأمبيريّة متّحدة ومتآلفةً رغم طبيعتها المتكثّرة، ولولاه ما كان للعقل الفعّال القدرة على انتزاع المفاهيم من هذه الحدوس، ويتمثّل هذا الحدس القبليّ بظرفي المكان والزمان، فقد ذهب كانط إلى أنّ المكان والزمان ليسا ظرفين موجودين في الخارج، ولا علاقات خارجيّةً، بل هما شرطان للإدراك، فبدون هذين الشرطين لا تحصل أيّ وحدة لحدوسنا الأمبيريّة.

ثمّ إنّه واجه نفس التساؤل في مرتبة التفكّر وإنتاج المفاهيم، فقد لاحظ أنّ المفاهيم تتكثّر كذلك بتكثّر الحدوس التي تنتزع متها، فتساءل عن المبرّر لتوحّدها وتآلفها الداعي لإنتاج المعرفة البشريّة، فالمفاهيم من دون أن تتركب ضمن مسألة لها طرفان من موضوع ثم محمول، لا يمكن الحديث عن شيء اسمه معرفة، فالمعرفة عند كانط عبارة عن قضيّة يتّحد فيها المحمول بموضوعه بنحو كلّيّ.

فما الحل عند كانط؟

---

325 كانط، المقدمة، ص**59-54**

326 إيمانويل كانط، ص: 46.

327 نقد العقل المحض، ص: 54.

328 المقصود بالحدس الأمبيريّ الإثارات التي تحصل بالقدرة الحسيّة في النفس الإنسانية نتيجة اصطدام الحواسّ بالموضوعات الخارجيّة والتي لا بدّ أن تكون في مكان وزمان، في مقابل الحدوس المحضة التي هي نفس المكان والزمان، ويكون حصولها في النفس الإنسانية قبليًّا، لا عن طريق التجربة.

إنه التمييز بين المعارف أنفسها، وتخصيصها بين معرفة تحليليّة وتركيبية، فهي معرفة لا تتجاوز المحمول، وبالتالي لا تحتاج إلى مبرّر ائتلافها؛ لأنّها ببساطة لم تأتلف من مفاهيم، بل هي مفهوم واحد، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تفسير، بينما المعرفة التأليفيّة –منها الحسّيّة التجريبيّة- ليست كذلك، فالمحمول فيها غير مستبطن في الموضوع، ولذا مسّت الحاجة إلى بيان مبرّر ائتلافها، فزعم أنّ هناك مفاهيم قبليّةً ليست مستنتجةً من الحدوس، وهذه المفاهيم يعبّر عنها بالمقولات، متى ما انضوت المفاهيم الأمبيريّة أو القبليّة تحتها اجتمعت على نحو اتحادي، فتتسم بالكلّيّة والإطلاقية العامة، فالكلّيّة والإطلاقية العامة من سمات المعرفة المبدئية والأولية القبليّة.

وبهذا صار لجزئي الحدوس والمفاهيم مسوّغًا قبليًّا يعمل على تبرير التأليف والتوحّد فيه، ففي مقام الحدوس جعل حدسي المكان والزمان، وفي مقام المفاهيم جعل مفاهيم المقولات، وأمّا ما هو المبرّر لكون المعرفة كلّيّةً ضروريّةً، فقد ذهب إلى أنّ ذلك راجع لطبيعة المعرفة القبليّة، فهي بطبيعتها تقتضي ذلك، والمقولات مفاهيم قبليّة، فهي تضفي الكلّيّة والضرورة على المعارف التي تنضوي تحتها ضمن شروط معيّنة.

3. 2. 1. 1. 1: صدق المعرفة

يعرَف الصدق بأنه مطابقة المدْرَك مع واقعه كما هو عليه؛ أي أن الصدق يطابق الأعمّ والكلّي، سواءً كانت المطابقة لما هو خارجيٌّ بخارجيّته أو لما هو ذهني بذهنيّته أو ما هو عموميٌّ بعموميّته، إلا أن كانط رأى عجز العقل البشري عن إدراك (الشيء في ذاته) -النومان- مؤكِّدًا -في الوقت ذاته- قدرته على إدراك معرفة ظواهر الأشياء -فينومان-، ورأى أن هذا التمييز يشكّل ثورته الفلسفيّة -دعاها بـ (كوبرنيكوسيّة كانط)- فالموضوعات تصدق عليها معرفتنا لظواهرها فحسب، ولا تصدق عليها المعرفة من حيث ذاتها ووجودها في نفس الأمر، أي أن المطابقة مطلوبة عند كانط ليتحقق الصدق، لكن ليس على الواقع أو الحقيقة -كما يعرّف الغزالي ومتفلسفة المسلمين المطابقة- وإنا مطابقة الشروط الذهنية التي بنى عليها كانط نظريّته في المعرفة، فكلّ معرفة لا تخضع لشروطه ترانسندنتاليَّةٌ، أي أنها متجاوزة للشروط والقوانين الذهنيَّة. فما المعيار الذي بنى كانط عليه هذا التمييز، وما ضوابط واقعيّته وإمكانات تحقّقه؟.

3. 2. 1. 1. 2: معيار صدق المعرفة الكانطيّ

يتصحّح الحكم باتّصاف الموضوع بالمحمول معيارًا لصدق المعرفة على قسمين من المعرفة، أي التحليليّة والتركيبيّة:

أما المعرفة التحليليّة، فتتصف بأن المحمول متضمّن في الموضوع، ويرى كانط أنّ هذا هو مبرّر صدق المعرفة التحليليّة؛ حيث إن المحمول ليس أكثر من تفسير للموضوع؛ وبالتالي فإنه لم يطرؤ شيء يدعو إلى البحث عن سبب الاتّصاف، ومن ثمّ فإن المعرفة التحليليّة ذاتيّة الصدق.

أما المعرفة التأليفيّة، فهي على نقيض التحليليّة أي أنّ المحمول ليس متضمّنًا في الموضوع، وبالتالي فإن المعرفة التأليفيّة ليست ذاتيّة الصدق، ومن ثمّ وجب البحث عن المرجّح لصدقها.

أ: تحقّق الصدق في المعرفة البعدية

تنتج المعرفة الحسيّة –عند كانط- عن المعطيات الحسيّة، فتتشكّل في صفحة الذهن حدوس تجريبيّة لا جامع بينها، كما أن محمولها غير متضمّن في مفهوم موضوعها، وبالتالي[329] فإن معطيات الإحساس "متنوّعة ومتفرّقة، ولا بدّ أن نخضع في التجربة لوحدة التأليف فتصبح بذلك متجانسةً؛ إذ إنّ التجربة هي نقطة البدء في كلّ ما لدينا من معارف؛ لأنّ ما ينبّه الملكة العارفة الكامنة فينا إنّما هو الموضوعات التي تؤثّر على حواسّنا، فتولّد في أذهاننا بعض التمثّلات (Representation) أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط"[330].

وبما أنّ الواسطة بين الموضوع والمحمول في المعرفة الحسّيّة هي التجربة فإن هذا يكشف عن أنّ المحمول ثابت للموضوع في مثل هذه القضايا، لا بنحو العَرَض الذاتيّ، وبالتالي لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات، وإنّما بنحو العَرَض الغريب، الذي يحتاج في ثبوته إلى واسطة.

فقضيّة (الجسم ثقيل) –مثلًا- تنشأ من ائتلاف الحدسين الحسّيّين للجسم والثقل في إطار حدسي المكان والزمان، ثمّ ينتزع العقل منهما مفهومين؛ لتكوين هذه القضيّة، التي هي عبارة عن معرفة حسّيّة صادقة جزئيًّا، فالذي صحّح الاتّصاف والتآلف بينهما هو إدراكنا لهما في إطاري المكان والزمان، وبهما تمّت التجربة، هذا في المعرفة التأليفيّة البعديّة، أمّا التأليفيّة القبليّة فإنّها تفتقر إلى عنصر العلاقة المفهوميّة بين موضوعاتها ومحمولاتها من جهة، لأنّها تأليفيّة، ومن جهة كونها قبليّة فإنّها تفتقر أيضًا إلى مصحّح الصدق والتآلف التجريبيّ بينهما.

يرى كانط أنّ القضايا القبليّة التأليفيّة الرياضيّة بكلا قسميها الهندسيّة والجبريّة، وكذا الفيزيائيّة تخضع لشرط الاتّصاف واليقينيّة في المعرفة، أي حدسي المكان والزمان بطريقة توهم موضوع القضيّة ومحمولها في ضمن مكان ما وزمان ما؛ فيكون شاهدًا على صحّة اتّصافها، فمثلًا المبدأ الهندسيّ المستقيم هو الخطّ الأقصر بين نقطتين، لا يمكن الحكم بذلك إلّا تصوّرنا الخطّ والنقطتين في مكان وهميّ، والحكم في الأعداد الجبريّة لا تكون إلّا بتصوّر التدريج في زمان وهميّ، والقضايا الفيزيائيّة لا بدّ أن تتصوّر في مكان وزمان وهميّ، وبهذا يحصل كانط على معيار مصحّح الاتّصاف في هذه القضايا. أمّا الميتافيزيقا فليست تتوهّم في مكان أو زمان، فهي فاقدة لمصحّح الاتّصاف، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها بأي حكم كما يعبر كانط عن ذلك.

ب: تمظهرات الصدق في قبليّات المعرفة

لم تنتزع المعرفة القبلية من الحسّ والحدوس القبليّة بل هي متجاوزة لها، وهي قد تكون قبليّةً على الإطلاق؛ أي لا ترجع لأيّ معرفة أخرى، وهذه هي التي يعبّر عنها كانط بالمقولات، وعددها اثنتا عشرة، وبما أنّها على الإطلاق فإنّ صدقها ذاتيّ، فلا تحتاج إلى ما يبرّر صدقها؛ لأنّها معرفة تحليليّة.

وقد تكون المعرفة قبليّةً لا على الإطلاق، وهذه تأليفيّة، ولا يكون محمولها متضمّنًا في مفهوم موضوعها، وبالتالي فإنّ المحمول غريب عن الموضوع؛ ممّا يستدعي وجود مبرّر خارجيّ في ثبوته له.

---

329 كانط وفلسفته النظرية، زيدان، ص: 9.
330 فتحي، الجدل بين أرسطو وكانط، ص: 209.

وقد وجد كانط إمكانيّة تطبيق نفس معيار الصدق في المعرفة البعديّة –وهو الحدس المحض- على هذا بعض هذه المعرفة، فاعتمده معيارًا لصدقها، وهذه القضايا هي الرياضيّة والفيزيائيّة دون الميتافيزيقا؛ أمّا القضايا الميتافيزيقيّة، فإنّها لا تتصوّر في مكان ولا زمان، وبالتالي فإنّ كانط اعتبر مثل هذه القضايا غير قابلة لإثبات صدقها ولا كذبها، فهي فاقدة لمعياريّة الصدق عنده[331]

وليس بالضرورة اطراد صدق المعرفة وتحققها إذا ظهرت مرة أو بالتكرار إلا إذا اتصفت بالكلية والإطلاقية الضرورية، فما مسوغ ذلك؟

إن المعرفة التعقبية التي هي نتاج المدخلات الحسّيّة ليست كذلك في طبعها؛ ودفعًا لإشكال مقدّر مفاده أنّه توجد لدينا معرفة تجريبيّة، وتتّصف بالكلّيّة، إلّا أن الحكم بأنها إطلاقية وعامة دوما رفع تعسّفيّ لما هو صادق في معظم الحالات إلى ما هو صادق في جميع الحالات، وقد ذكرنا أن مهمة التجربة -عند كانط- تصحيح الوصف الذي يميز القضايا الحسّيّة بمحمولاتها، بنحو جزئيّ موردي، لا على نحو دائم ثابت، وبالتالي ليس من شأنها إعطاء الكلّيّة والضرورة، قال:

التجربة تعلّمنا حتمًا أنّ شيئًا ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكن لا أنّه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه... إنّ التجربة لا تعطي لأحكامها كلّيّةً حقيقيّةً وصارمةً، بل تعطي كلّيّة مفترضةً ومقارنةً من خلال الاستقراء بما معناه تحديدًا: في كلّ ما شاهدناه حتّى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناء لهذه القاعدة أو تلك.

لقد تعرّضت فكرة الأحكام الأولية التركيبيّة -لاحقًا- للنقد من قبل علماء الطبيعة والرياضة، وسرعان ما تغيّرت لوحة الأحكام التي بنى عليها كانط آراءه في التحليل الترنسندنتالي، لتصبح نقطة قديمةً بنى عليها المنطق المعرفيّ الحديث تطوّره[332].

3. 2. 1. 1. 3: الكلّيّة والإطلاقية العامة في تحليلية الإبستمولوجيا

يتّحد في المعرفة التحليليّة المحمول بمفهوم الموضوع دون واسطةٍ فيما بينهما، فعندما يكون الحكم تحليليًّا، وسواء كان سالبًا أم موجبًا، يجب دائمًا أن يكون بالإمكان التعرّف تعرّفًا وافيًا على صوابه من خلال مبدأ التناقض؛ وعليه فإنه يصحّ مبدأً كلّيًّا كافيًا ليكون قاعدة مطردة في الإبستيمية التحليليّة[333]

تمنحنا المعرفة التحليليّة حكمًا ضروريًّا لا يمكن للتجربة إفادته، فقولنا: "إنّ الجسم ممتدّ، قضيّة واجبة قبليًّا، وليس حُكمًا تجريبيًّا؛ لأنّ لديّ قبل الانتقال إلى التجربة جميع شروط الحكم في الأفهوم؛ حيث يمكن أن أستخرج

---

331 إمانويل كانط، بدوي، ص: 167.
332 فؤاد زكريا، نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان، ص**160**.
333 كانط، نقد العقل، ص: 123.

المحمول من مبدأ التناقض وحسب، وأعني بذلك -في الوقت نفسه- ضرورة الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تفيدني بها"[334].

وعليه فإن تصوّر الموضوع فيها كاف لتصوّر المحمول والحكم بالملازمة بينهما، وعلى هذا فهي لا تحتاج إلى واسطة في إثبات اتّحاد المحمول بموضوعه على نحو الكلّيّة والضرورة، وكأنّه يقول إنّ المحمول ثابت لذات الموضوع بالضرورة والبداهة، وسلبه عنه ممتنع بالضرورة والبداهة أيضًا، فالمبرّر المنطقيّ لصدقها على نحو الكلّيّة والضرورة أمر ذاتيّ ماهَويّ، ويُرجِع كانط ذلك إلى مبدأ عدم التناقض، ما يعطيها الكلّيّة واليقين والإطلاق الدائم، فاتصافها بهذا الأمر شيء ذاتيّ.

وقد انتقد كانط المبدأ الذي تمسّك به هيوم (Hume) في حلّ الإشكاليّة، حيث أرجع مبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة إلى السلوك التجريبيّ[335]، أي أن تحقّق الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة ناشئ من التكرار حسب العادة[336] وعدّ كانط استخدام واعتبار مبدأ تضييعًا لمبرّر الكلّيّة والضرورة في المعرفة التحليليّة، وليس مثبتًا لهما كما يدّعي، واستشهد بقضيّة: "كلّ تغيّر يجب أن يكون له سبب" فـ"في هذه القضيّة، يتضمّن أفهوم السبب بوضوح بالغ أفهوم ضرورة الاقتران بالمسبّب"[337].

3. 2. 1. 1. 4: مسوّغ الكلّيّة والضرورة في المعرفة التأليفيّة

قد تكون المعرفة التأليفيّة قبليّةً –كما تقدّم- وقد تكون بعديّة، فما هو المبرّر المنطقيّ لصدقها واتصافها بالكلّيّة والضرورة؟

يرى كانط أنّ مبرّر الاتّصاف بالكلّيّة والضرورة في القضايا التأليفيّة –قبليّة كانت أم بعديّة- هو رجوعها للمقولات، وهي معرفة تحليليّة لا تضفي مشروعيّة هذا الاتّصاف لأيّ قضيّة ما لم تحصل على التوافق مع الحدس الترنسندنتالي -أي المكان والزمان-، إذ إن "أوّل شيء يجب أن يعطى لنا حتّى تصير معرفة جميع المواضيع ممكنةً قبليًّا، هو متنوّع الحدس المحض، والثاني، تأليف هذا المتنوّع بالمخيّلة، لكنه تأليف لا يعطي بعد أيّ معرفة، والأفاهيم التي توحّد هذا التأليف المحض، والتي تقوم على مجرّد تصوّر هذا التوحيد التأليفيّ الضروريّ هي الشيء الثالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوع حاضر، وهي تستند إلى الفاهمة"[338].

فالمعرفة القبليّة تنزع بشكل طبيعيّ للكلّيّة والضرورة، وذلك لرجوعها إلى المعرفة التحليليّة، وتحصيل مشروعيّتها بعد خضوعها للحدس المحض، بخلاف القضايا الميتافيزيقيّة؛ فإنّها بالرغم من نزوعها الطبيعيّ نحو الكلّيّة والضرورة، فإنّها تبقى بلا قيمة –عند كانط- لعدم انطباث شرط تحقّق الحدس المحض عليها، وبالتالي لا تحصل على مشروعيّة كلّيّتها وضرورتها من قبل المقولات.

---

334 السابق، ص: 49.
335 يُنظَر السابق ذاته.
336 هيوم، ترجمة محجوب، تحقيق في الذهن البشريّ، ص: 107.
337 كانط، نقد العقل المحض، 46.
338 السابق، ص: 110.

أمّا المعرفة البعديّة الحسّيّة، فليس ثمة إشكال في إطلاق وصف المعرفة عليها، لأنّها تتآلف وتتكوّن على أساس ملكة الحساسيّة، أي أنها تتموقع في دائرة الحدس المحض، ومنها تنتزع مفاهيمها المكوّنة للمعرفة، بيد أنّها –كما يذهب كانط- ليس فيها نزوع طبيعيّ نحو الكلّيّة والضرورة، وليس بمقدورها التحوّل ذاتيًّا إليهما؛ وبالتالي فإنّ المعرفة الحسّيّة تحصل على مصحّح اتّصاف موضوعها بمحمولها، بسبب نشوئها من حدوس تآلفت في ساحة الحدس المحض، وتكتسب صفة كلّيّتها الضروريّة بنحو مشروع دفعةً واحدةً من خلال خضوعها للمعرفة التحليليّة؛ إذ "يتحوّل العيان الحسّيّ إلى ظاهرة، والظاهرة بدورها تتحوّل إلى مادّة مقدّمة لمقولات الذهن، وناتج هذه العمليّة الثانية الموحّدة هو التجربة، بطابعها العلميّ، أي المتّصفة بالضرورة والكلّيّة"[339].

والمقولات عند كانط يجب أن تتمحور حول: (الإحصاء الكمي-الكـ.م، والإدراك الكيفي -الكـ.يف-، والتضايف، والجهة)، ويرتبط بكلّ واحدة منها ثلاثة أصناف، فالكمّ ترتبط به (الوحدة، والكثرة، والجملة)، أما الكيف فيرتبط به (الواقع، والنفي، والحصر)، في حين أن الإضافة ترتبط بها (الملازمة، والسببيّة، والاشتراك)، أما الجهة فيرتبط بها (الإمكان، والوجود، والضرورة) وهكذا تجتمع في سلّم كانط 12 قضية مبدئية، تنظم جميع المعارف الكلية والضرورية[340].

وعليه فإن هذه المقولات هي التي تمنح المبرّر المنطقيّ لتعميم القضايا التأليفيّة على نحو الضرورة، فكلّ قضيّة تأليفيّة تنضوي تحت المقولات تكتسب مبرّر كلّيّتها وضرورتها عنده، ومنها القضايا الحسّيّة البعديّة التي لا تمنحها التجربة أكثر من صدق الاتّصاف الآنيّ الجزئيّ، وإذا اتّصفت بالكلّيّة فهي على نحو الافتراض لا الحقيقة، وإنّما تكتسب كلّيّتها وضرورتها –على نحو الحقيقة- من المقولات[341].

3. 2. 1. 2: المكان والزمان في التعالي الكانطي

إن الإبستمولوجيا والأنطولوجيا هما في خاتمة المطاف المحوران النهائيان اللذان لا بد أن يدور حول أحدهما أي جهد للعقل البشري[342]، ويجدر الإشارة إلى أن كانط يفرّق بين المعارف القبلية والمحضة المأخوذة من التجربة، ويؤكد أن الزمان والمكان مبدآن فطريَّان لدى العقل القائم بعملية المعرفة[343]، فهما بلا شك مترابطان ومؤثران في معرفتنا تأسيسًا واستنتاجًا[344]، خاصّة أنّ المكان والزمان يتّصفان بسمتين؛ الأولى هي الشّمول لأنهما "صورتان كليّتان شاملتان يجتازهما كلّ إنسان وتنتظمُ داخلهما كل إدراكاتنا الحسية. أما السمة الثانية فهي سمة الضرورة والوجوب. فوجود الزمان والمكان يعتبرُ شرطًا ضروريًّا ووجوبيًّا لوجود الأشياء ولإدراك الظواهر"[345]

هذه النظرية تثير إشكالين كبيرين يتمثلان في: الإشكال الأول يكمن في أنّها تعتني عنايةً فائقة بالعلم الرياضي والانهمام في الزمان والمكان، والثاني يتجلى أساسًا في العلاقة بين الكلام بحسبانها إدراكًا حسّيًّا والكلام

---

339 بدوي، إمانويل كانط، ص: 171.
340 كانط، نقد العقل المحض، ص: 111.
341 يُنظَر السابق، ص: 159- 161.
342 الخولي، يمنى طريف، الزمان في الفلسفة والعلم، ص: 14.
343 نقد العقل المحض، ص: 60.
344 السابق، ص: 16.
345 فلسفة المعرفة عند كانط، نظرية الزمان والمكان، ص: 97.

في الزمان والمكان، والسؤال المحوري الذي حكم هذه النظرية، التي قعَّد لها كانط في كتابه نقد العقل الخالص، هو: كيف تكون الرياضيات الخالصة علمًا ممكنًا؟

ميّز كانط في فلسفته النّقديّة بين الحدس الحسيّ الذي هو "السيرورة الإدراكية التي تحصلُ وتنشأ عقِبَ الاتّصال بين حواسنا [....] وموضوعات العالم الخارجي"، كما أنّ مصدر هذا الحدس هو الحساسيّة، وبين الحدس القبلي الذي هو من صميم قوّتنا الحاسة؛ أو الصّورة الأوّليّة الرّاسخة في الحساسيّة"[346]

أ. إرهاصات نظرية كانط في الزمان والمكان

تتأسسُ نظرية كانط الزمانية/ المكانية على كلٍّ من نظريتي نيوتن ولايبنتز حول المكان والزمان، وتقوم رؤية نيوتن أساسًا على التمييز بين المُستوى النّسبي الذي يرمز إلى المكان النسبي، والمستوى المطلق الذي يسميه بالمكان المطلق، وبالمبدأ نفسه ميّز نيوتن بين زمانٍ نسبيٍّ جزئي وآخر كُلّي مطلق، وعليه فإن المكان والزمان لدى نيوتن لا نهائيين، ومن هنا سيحاول لايبنتز السير في اتجاه مُغاير لما قدّمه نيوتن، حيث لا بد أن يكون للمكان والزمان نهاية، وذلك جريًا على القاعدة التي تؤكد أن كلا من الزمان والمكان عنصران نسبيان وإضافيان؛ بمعنى أنهما محض علائق ومجرّد علامات تقومُ على التجاور والتجانب والتباعد من جهة المكان، وعلى التتالي والتآني من جهة الزمان[347]

يتأثّر كانط بداية بموقف لايبنتز الذي يعتقدُ فيه أنّ الزمان والمكان تحكمهما النّسبية، وتشبّع به، قبل أن يميل إلى ما أقرّ به نيوتن ويتبنّى هذا الطرح تبنّيًا كليًّا، إلا أن كانط يخلُص في نهاية المطاف، إلى أنّ الزمان والمكان صورتان قبليتان تتقوَّم بهما ملكة الإدراك الحسي؛ أي الحساسية؛ ذلك أنهما عنصران ذاتيان يدخلان في تركيب القوّة الحاس عند كل إنسان فهما كونيان وعامّان ولا غناء عنهما في أيّ إدراكٍ حسيّ[348] أي أن "المكان والزمان ليس صنيعتين من صنائع مخيلتنا ولا هما من إبداع القوة الواهمة في الإنسان، بل هما مقوّمان أساسيان وإطاران ضروريان تنتظمُ ضمنهما الأشياء الخارجيّة والحوادث الداخليّة[349].

عزّز إيمانويل كانط هذا الطرح القائل بالطبيعة القَبليّة للمكان والزمان وأنهما يرتبطان بالحساسية ولا يُمْتَحانِ من التجربة، بعدة براهين، يتعلّق أوّلها بالطبيعة القبلية للمكان، أما البرهان الثاني فيتمحور حول أننا لا نستطيع إدراك الأشياء إلّا في علاقاتها المكانيّة وأنّ الموضوع اللامكاني لن يكون موضوع إدراكنا الحسي على الإطلاق، وكذلك نفس الشيء بخصوص الزمان باعتبارها هو الآخر شرطًا ضروريًا وأوليًا بدونه لا تُدرك الحوادث الباطنية،وهنا يبدو أن كانط ركّز على المكان بوصفه صورةً للحدس الخارجي، أمّا في البُرهانين الثالث والرابع فقد خصصهما للمكان بوصفه حدسًا محضًا وليس مفهومًا، وعليه فإن مفهومي المكان والزمان في فلسفة كانط، "ليسا مُستقلين عن الذات الإنسانية، وإنّما يصدران عنها، ومن ثمّ فهما ذاتيان لا موضوعيان[350]

---

346 فلسفة المعرفة عند كانط، نظرية الزمان والمكان، ص: 66.
347 فلسفة العلم عند كانط، ص: 74، 75.
348 نقد العقل المحض، كانط، ص: 62- 66.
349 فلسفة العلم عند كانط، الزمان والمكان، ص: **77**.
350 فلسفة العلم عند كانط، ص: 96.

ب. أولية المكان وقبليّته:

ينطلق كانط في تصوره للمكان مبدأً قبليًّا أن العقل لا يستطيع تصور شيء دون مكان[351]، وبالتالي فإن اختلاف الظواهر رغم اتفاق رؤيتنا لكُنْهِ المكان يظهر لنا أن تصوّر المكان ليس تصورًا مستمدًّا من التجربة، فعند تصور أي موضوع خارجي لا نستطيعه دون تمثل المكان الذي يجب أن يكون حاضرًا في الذهن كأساس[352]، وبناءً عليه فالحدس صورة الحس الخارجي بشكل عام، والنتيجة أن المكان لا يمثل خاصية الأشياء في ذاتها، وهو ليس سوى صورة جميع ظاهرات الحواس الخارجية. أي سوى شرط الحساسية الذاتي الذي به يكون حدس خارجي ممكنًا، وأن ما نسميه موضوعات خارجية ليس سوى مجرد تصورات لحساسيتنا التي صورتها المكان، متضايفها الحقيقي الشيء في ذاته لا يعرف بذلك أبدًا[353].

ت. قبليّة الزمان

يختصر كانط المسألة فيصف الزمان بأنه معطى قبلي[354] وفيه وحده يمكن تصور الظاهرات التي نراقبها، وبهذا فيمكن لنا أن نلغي تصور الظاهرات نفسها إلا أنه لا يمكننا أن نلغي الزمان الذي هو قبلي وعليه تقوم إمكانية فهم الظاهرات[355]، وعلى إمكانية الزمان القبلية هذه تتأسس إمكانية المبادئ اليقينية لعلاقات الزمان.

ليس للزمن سوى بُعد واحدٍ -برأي كانط- فالأزمنة المختلفة لا تأتي معًا وإنما هي متتالية، فالزمن هو صورة محضةٌ للحدس الحسي[356]، فلا يمكن تصور التغيير إلا من خلال الاتساق بين الزمان والمكان[357] ولهذا يستنتج كانط أن الزمان ليس شيئًا يوجد في الذات أو يلازم الأشياء بوصفه تمثُّلًا، فتحقق الزمان في الذات سيجعله متحقق الوجود وموضوعًا متحققًا، وهو في طبيعة الحال ليس كذلك، أما إن كان ملازمًا للأشياء بوصفه تمثُّلًا، فلن يكون بإمكانه أن يعطى قبل الموضوعات بوصفه شرطهما، ولا أن يُعرف ويُتصَوَّر قبليًّا بقضايا تأليفية[358]،

يتمحور مفهوم الزمان الأرسطوطاليسي، على كونه "مقدارًا للحركة"[359] إلا أن ابن سينا وصف الزمان في النجاة بأنه "إمكانٌ" له مقدار زمني تتحدد فيه الحركة، ويبرهن على هذا الإمكان من خلال الحركة، ورغم ما يعتَرَض على هذا البرهان من دعوى الدَّور إلا أنه يحدد ماهية الزمان على نحو أدقَّ من تحديد أرسطو، فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة، بل هو "إمكان ذو مقدار يطابق الحركة"[360]، ومن خلال هذا التطابق بين الحركة والزمان يسهل على ابن سينا إثبات اتصال الزمان[361].

---

351 نقد العقل المحض، ص: 61، 62، وكانط وفلسفته النظرية، زيدان، ص: 82، والمكان والزمان عند كانط، مثنى حامد، منشور على موقع المجلة، عبر الرابط الآتي: **PlNZCb3https://bit.ly/** تاريخ المشاهدة: 2020/1/6

352 يُنظَر ذات السابق.

353 السابق ذاته.

354 نقد العقل المحض، ص: 64.

355 ذات السابق.

356 السابق، ص: 65.

357 المكان والزمان عند كانط، مرجع سابق.

358 نقد العقل المحض، ص: 65، ويقارن بالمرجع السابق.

359 أرسطوطاليس، الطبيعة، وعبد الرحمن بدوي، ص221.

360 ابن سينا، النجاة، ص115.

361 المصدر نفسه، ص115 وما بعدها.

اعترض الرازي على تعريف ابن سينا للزمان بدايةً من كونه ينطوي على دورٍ ذاتي، ومن ثم فإن إثبات الزمان ينبني هنا على صحة إمكان وجود حركتين متساوقين، وهذا التساوق لا يمكن تفسيره إلا بالمعية في الزمان، ومن ثم لا يمكن إثبات الزمان إلا بهذا التساوق ولا يمكن إثبات هذا التساوق إلا بعد إثبات الزمان[362]، لكن الرازي يعود فيسوّغ برهان ابن سينا، ويرى أنه قدمه في سياق إثبات ماهية الزمان وحقيقته المخصوصة وليس إثباتًا لوجوده فـ"العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودًا، بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقدارًا للحركة؛ ولذلك قال الشيخ في النجاة إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان؛ فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة؛ فالشيخ ما أنتج قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان؛ كونه أمرًا وجوديًّا، بل أنتج منه كونه مقدارًا مطابقًا للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته، والعلم بوجود الزمان أولي بديهي"[363].

وكذلك الحال مع كانط فإنه يعبر عن أولية الزمان في نقد العقل المحض فالزمان ليس مفهومًا حسيًّا مشتقًّا من خبرة ما، بل هو معطىً قبليٍّ كما تقدّم، ونرى أنه يبرهن على هذه المقدمة بأن ما هو متساوق أو متلاحق لا يصبح محسوسًا إذا لم نفترض أولية تصور الزمان[364]. ومن هنا يستخلص أنه عبر هذا التعريف تصوُّر بعض الأشياء معًا في زمن واحد متساوقة أو متتابعة في أوقات مختلفة[365]، فجميع الظاهرات الخارجية تتعيّن قبليًّا، سواء المكان، أو الزمان[366]

لقد تمسّك كانط بعدة حجج لإثبات قبليّة المكان والزمان:

المكان سابق على الأشياء بحجّة أنّنا لا يمكن أن نتصوّر أيّ شيء بدون مكان، وهذا يعني أنّ كلّ شخص إذا نسب للمكان فإنّه يستلزم تقدّم المكان عليه، وهذا الدليل أشبه ما يكون بالمصادرة، وأعمّ من المدّعى؛ فإنّ التلازم في مقام الإثبات والعلم بين شيئين لا يعني بالضرورة أنّ بينهما تقدّمًا أو تأخّرًا، كما لا يعني أنّ أحد اللازمين هو المتقدّم دون الآخر، فلربّما تصوّرنا الملزوم قبل اللازم، أو تصوّرنا اللازم قبل الملزوم، فكوننا لا نتصوّر شيئًا إلّا في مكان إنّما يدلّ على التلازم بينهما، وما يدركه العقل أنّ المكان متوقّف على وجود الشيء وليس العكس؛ لأنّ المكان لازم للمكين وعَرَض عليه، فغاية ما يكون عليه حال هذا الدليل هو أنّه دعوى معارضة بدعوى أخرى.

ومن استدلالاته أن كانط فرّق بين أجزاء الكلّيّ وأجزاء المكان، فذكر أنّ أجزاء الكلّيّ متقدّمة عن نفس الكلّيّ؛ لأنّه ينتزع منها، فلا بدّ أن تتقدّم عليه، بينما أجزاء المكان ليست كذلك؛ لأنّ المكان واحد وأجزاؤه إنّما هي باعتبار ما يكون فيها من الأشياء، فيصير هنا جزءًا من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيء ما، ويكون هناك جزء آخر من المكان؛ لأنّه حصل فيه شيء آخر، وهذا يعني –حسب رأيه- أنّ المكان متقدّم على أجزائه، وبالتالي متقدّم على الأشياء.

---

362 الرازي، الفخر، المباحث المشرقية، ج1/ 654.
363 المصدر السابق، ج1، ص655.
364 نقد العقل المحض، ص: 64، 65.
365 السابق، ص: 64- 67.
366 نقد العقل المحض، ص: 66، 68، والزمان في الفلسفة والعلم، الخولي، ص: 14.

ومن هنا تكون هذه الدعوى مصادرةً أيضًا، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الظاهر من كلمات كانط أنّه لا يميّز بين الجزء والجزئيّ، والكلّ والكلّيّ؛ فالكلّيّ مفهوم له جزئيّات، والكلّ مركّب له أجزاء، وليس بالضرورة تكون متقدّمةً عليه في الذهن، وما يريد أن يثبته كانط هو تقدّم المكان على أجزائه والأشياء الحاصلة فيه، في الذهن باعتباره أمرًا ذهنيًّا محضًا، وليس له تحقّق نفس أمريّ غير الذهن حتّى نرى هل هو متقدّم أو أجزاؤه.

وكذلك يرى كانط أنّه لولا قبليّة المكان والزمان في الإدراكات لأصبح العقل متناقضًا في أحكامه؛ لأنّ العقل بإمكانه الحكم بأنّ الجسم يقبل القسمة إلى نهاية.

وممّا تجدر الإشارة إليه في ختام هذه النقطة هو أنّ كانط خلط بين الجسم المحيط وبين المكان، فقد عرّف المكان بأنّه الممتدّ اللامتناهي في الأبعاد، وهذا في الواقع تعريف للجسم وليس للمكان، كما أرى أنّه خلط أيضًا بين مقولتي الأين والمتى، وبين المكان والزمان، ولكي يتّضح هذا الخلط نستعرض بشكل سريع رأي السابقين على كانط في المكان والزمان فيما يلي:

لا شكّ أنّ ثمّة اختلافًا قديمًا في حقيقة المكان والزمان خاضها الأوائل، وأشار إليه –أي الخلاف- ابن سينا في بعض كتبه[367]، وهو أنّ المكان والزمان هل لهما حقيقة وما بإزاء في الخارج، أو أنّهما يعبّران عن علاقات خارجيّة أو أنّهما أمران عدميّان؟

كلّ فريق من المثبتين والنافين ألقوا بأدلّتهم على طاولة البحث، والخيار للباحث في ذلك، ثمّ إنّها مسألة أنطولوجيّة، وليست إبستمولوجيّةً، فكلامه في المكان والزمان نتيجة للخلط بينهما كشرطين خارجيّين للموجود المادّيّ، وبين مقولتي الأين والمتى اللتين هما عبارة عن مفهومين منتزعين من النسبة الحاصلة بين شيئين مادّيّين، فالأين مقولة تعبّر عن النسبة الحاصلة بين المكان والمكين، والمتى مقولة تعبّر عن النسبة الحاصلة بين الزمان والزمانيّ، فهما –على هذا- يمكن أن يكونا شرطين للإدراك، فلا يمكن إدراك موجود حسّيّ ما لم ندرك معه مقولتي الأين والمتى، ولا أستبعد أن يكون مراد كانط هو هاتين المقولتين لا نفس المكان والزمان، على أنّه حتّى لو كان مراده مقولتي الأين والمتى، لا يندفع ما وقع فيه من تحكم، واعتبارهما حدسين قبليين ليسا منتزعين عن الخارج، ولا يعبّران عن العلاقة الخارجيّة بين الأشياء.

إن المكان في هذا التعالي الكانطي هو شكلٌ مؤطّر لتجربتنا الخارجية، أما الزمان فهو شكل مؤطّر لتجربتنا الداخلية، إلا أن العالم الخارجي -كما في الفلسفة الترانسندنتالية النقدية- لا ينفصل البتة عن الشروط الداخلية في العقل الذي يتصوره، ومن ثم عاد كانط في نقد العقل الخالص ليقدم الزمان على المكان ويعتبره الأعم والأشمل؛ لأن المكان مقصور على الظواهر الخارجية وحدها، أما الزمان فهو الشرط الصوري القبلي لجميع الظواهر بوجه عام، ومن ثم فإن له -دون المكان- علاقته الوثيقة بالعالم الداخلي للانطباعات والانفعالات والأفكار[368]، والزمان بهذا الوصف هو معطى من معطيات الوعي المباشر، وهو أكثر حضورًا من المكان، بل من أي تصور آخر كالسببية أو الجوهر، فكأنه لا خبرة هناك إلا إذا كانت تتسم بطابع زماني، وليس من الضروري بطبيعة

---

367 ابن سينا، الشفاء، ص111

368 الزمان في الفلسفة والعلم، ص: 19.

الحال أن تتسم كل خبرة بطابع مكاني، بل إن الخبرة بغير عالم الظواهر الخارجية لا يمكن أن تتسم بالطابع المكاني[369].

إن الزمان والمكان عند كانط "هما الشكلان المحضان للحساسيّة، بينما الإحساس هو مادّة المعرفة، وهذا الشكلان محيّثان في حساسيّتنا بالضرورة وبصفة مطلقة، مهما تكن أنواع حساسيتنا، [....] ونحن لا نعرف غير طريقة عياننا، أي حساسيّتنا الخاضعة دائمًا لشرطَي الزمان والمكان. أما الأشياء في ذاتها فلَن تعرَف أبدًا، [....] نحن نعرف فقط كيف تؤثّر الأشياء في حساسيّتنا، أما الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقًا"[370]

إن عالم المعرفة الكانطي زمانيٌّ ومكانيٌّ في آنٍ معًا، ومن هنا نفهم سبب رأيه في أن الميتافيزيقا غير مُمكنةً للعقل القطعي؛ ولذا استقرّ رأيه أن ينقل الحقائق إلى مملكة أخرى هي مملكة العقل العملي الأخلاقي.

3. 2. 1. 3: العقل والذهن

مارس كانط نقدًا مزدوجا يشمل العقل باعتباره آلة المعرفة، والمعارف التي اتصلت به تجريبية كانت أو عقلية، فكان أول ما فعله كانط هو التمييز في نهجه بين "العقل" و"الذهن"[371]، فالأول مَلَكَة استنباط الخاص من العام، وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة بل يتناول فقط الذهن، ولا ينشئُ التصوّرات من الموضوعات، وإنما يقوم بترتيبها وينسّق بينها في وحدة متكاملة، فهو شبيه بالعقل المستفاد عند الغزالي أو مَلَكَةُ المُثُل بالمعنى الأفلاطوني. أما الثاني فهو: ملكة إنتاج الامتثالات أو المعرفة، أو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي، فالذهن ملَكَة معرفة بواسطة تصوّرات معرفة تصوُّرية لا عيانيّة، حيث إن الذهن يتوجّه إلى التجربة الجزئية، أما العقل فيتوجه إلى تجربة الكلّيّة أي إلى المطلَق[372].

يعدُّ كانط العقل رتبةً أسمى من الذهن -الذي يشابه العقل الغريزي لدى الغزالي- من حيث هما مَلَكَتان للمعرفة، وعلى هذا فكل معرفة تبدأ بالحواسّ أوَّلًا، ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل حيث يعالج مادّة العيان ويردّها إلى الوحدة العليا للفكر[373].

في ضوء ذلك يفرّق بحسمٍ بين الذهن باعتباره مَلَكَةَ القواعد، والعقل باعتباره مَلَكَة المبادئ، فإذا كان الذهن هو ملكة إحالة الظواهر إلى الوحدة بواسطة القواعد، فإن العقل هو مَلَكَة إحالة قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ، فالعقل لا يتعلّق بالتجربة مباشرة، وإنما يتعلق بالذهن ليزوّدنا قبليًّا بالتصوّرات والمعارف المختلفة[374].

وخصائص العقل عنده في: إنه متعالٍ، أي يقع خارج نطاق التجربة الحسية، وأنه ينشد الكلية والشمولية، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللا مشروط المطلق، وأن المعرفة التي يدعيها لنفسه تتأتى عن طريق المبادئ القبلية، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن، لأنه ملكة استنباط الخاص من العام[375].

---

369 يُنظَر السابق، ص: 19.
370 إيمانويل كانط، بدوي، 197.
371 إيمانويل كانط، بدوي، ص: 165، 166.
372 إيمانويل كانط، بدوي، ص: 273.
373 ذات السابق.
374 ذات السابق.

إن العقل لا يعتني بموضوعات العيان الحسي، وطريقة عمله تركيبية، وفعله ينصرف إلى التركيب الأعلى للشروط[376]، ويولي كانط أهمية استثنائية لوظائف العقل ووظائف الذهن بتأكيده على التفريق بينهما وإبراز أهميتهما في آن واحد، فلا بد من تمييز التصورات الذهنية عن التصورات المجردة، وهي عملية لا بد منها لكي يقوم العلم بناء عليها وهكذا فإنه يتضمن على نسق ينسّق كل هذه المعارف القبلية[377].

3. 2. 1. 4: أقسام العقل في النسق الكانطي

ابتعد كانط عن استخدام الألفاظ التي اصطلح عليها الفلاسفة السابقون للعقل كما لدى أرسطو أو غيره، بل قسّم العقل على ناحيتين، تتناول الأولى منهما تقسيم العقل بكلّيّاته الوظيفيّة، أما الثاني فيختصّ بالفكر المنتِج والحاكم للإبستمولوجيا المعرفية.

أما الكليّات الوظيفيّة فأولها العقل النظري من حيث كونه مَلَكة شاملة للحساسية والفهم والمبادئ القبلية، أما ثانيها هو فالعقل العملي بوصفه ملكة الغايات الأخلاقية والقِيَم، أما ثالثها فمَلَكَة الحكم أو الفهم بوصفها الآلية الجامعة أو العلاقة المؤطّرة لكلٍّ من العقل النظري والعملي بوصفها ملكة للحكم المعيّن من جهة، والحكم التأمّلي جماليًّا وغائيًّا من جهة أخرى[378].

الثاني: وهو بمثابة تقسيم للعقل النظري؛ إذ إنه مكوّن من جملة من المَلَكَات الفكرية، تعمل بصورة متكاملة لتعيين المعرفة، وهي مَلَكَة الحساسية التي تمدنا بشعورنا الفطري بالزمان والمكان بوصفهما مفهومين قبليين، ويرى أنه لا يمكن أن تتعين الظواهر التجريبية إلا بهما، وهذه الحساسية شيء آخر غير الحساسية التجريبية، ومَلَكَة الفَهْم وهي التي تتضمّن وحدة الظواهر والتنسيق بينها عن طريق المقولات وبعض القواعد الفكرية الأخرى، وثالثها مَلَكَةُ المبادئ أو ملكة العقل فهي المختصة بتوجيه قواعد الفاهمة لتضفي على معارفنا طابع القبلية واليقينيّة والصحّة[379].

3. 2. 1. 5: النزعة الشكّية عند كانط

من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يقف عند حدود التجربة -وحتى المبادئ ذاتها التي يستخدمها في المعرفة التجريبية تقوده من حيث لا يدري إلى تجاوز حدود كل تجربة، فيتصور وجود الحقائق المتعالية كوجود الله. وتبدأ نزعة الشكّ ليس في المعارف اليقينية، وإنما في طريقة تكوّن المعرفة والأحكام التي تنتُجُ عنها[380]، ومن هنا كان لبّ الفلسفة المتعالية الكانطية ليست سوى عرضًا لمفاهيم العلم الطبيعي ومناهجه -في عهده- كما أنها سعت -في الأساس- لشرعنة الفيزياء النيوتونية من خلال عزوها إلى شروط إمكانها وأساسها المتعالي[381]

---

375 السابق، ص: 274.
376 ذات السابق، والدهشة الفلسفية، ص: 219- 230.
377 الدهشة الفلسفية، ص: 225- 230.
378 إمانويل كانط، بدوي، ص: 165، 166.
379 نقد العقل الخالص، ص**187** – **189**، و: كانط، فؤاد زكريا، ص**111** -**115**.
380 كانط ومسألة التعليم الفلسفي، مصطفى كاك، مرجع سابق.
381 herman cohen. Kants Theeorie der erfarung. Servois. Paris. Cerf. 2001. P: 40.

يطلق كانط نزعته بناء على الأسئلة الأساسية، وهي: ما الذي يمكن للإنسان معرفته، وما الذي يجب عليه فعله، وما المسموح له أن يأمله، وما هو الإنسان في جوهره[382].

لقد كان نقد العقل المحض البداية التي دشّن كانط بها ثورته المماثلة لكوبرنيكوس في المعرفة النقدية، اجتهادًا منه في تقرير الجواب عن سؤال ماذا يمكن معرفته؟ ليتوصل إلى هذا الجواب عن طريق دراسة الاحتمالات السابقة على تشكل المعرفة، متوصِّلًا من خلالها أن الأساس الذي يمكننا من حمل المعرفة في اليقينيّات - كالرياضيات والفيزياء- لا يمتدّ إلى الميتافيزيقا[383].

توزّعت شكوك كانط إذًا حول:

أ. الشك في القدرة العقلية للوصول إلى حقائق الأشياء، أو إدراك الأشياء ذاتها والتي هي بعيدة عن الظواهر موضوع الإدراك الحسي، والفاهمة المتعالية، وحصر دور العقل في توجيه التجربة بمقولاته الأولية.

ب. الشك في صور العقل الاستنباطية، والاستعمال الخاطئ للمقولات[384].

وعليه فقد استقرت نزعة الشك في إمكان أن تصبح الماورائيات علمًا، بعد أن أفضت كل العملية النقدية للمعرفة النظرية إلى إمكان قيام الرياضة والطبيعة، وفشل إمكان الميتافيزيقا؛ حيث إن جملة أحكام متصورة دون أن تكون مُتخيَّلة أو محسوسة أو معقولة أو موضوعيّة في ظاهرها، وبالتالي فليس باستطاعة اليقينِ القطع بموضوعات الميتافيزيقا والوصول إلى اليقينيات المطلقة[385].

3. 2. 1. 6: مآلات الشكّيّة الكانطيّة

يقرُّ كانط بشكّه في موضوعية الميتافيزيقيا وأفكارها، فالأمر من هذا المنطلق لا بد أن "يفضي بنا إلى الشك المحق، وقد يضعنا هذا الشك على الطريق الصحيح من أجل اكتشاف العملية التي ضللتنا طويلًا"[386]، وبالتالي فقد قصد كانط أن يصل إلى الفهم الفعلي للحقيقة، والتي لن تحقق له الكثير في الميتافيزيقا النظرية، وإنما في الميتافيزيقا الخُلُقية.

ومن هذه الأمور التي تردد فيها كانط أو وقع بالتناقض فيها يمكن التمثيل بالآتي:

أ. استمرّ كانط في التردد والحيرة في أهم المسائل التي جاء بها في فلسفته، وهي مسألة (الشيء في ذاته) من حيث توصيف تناوله: هل هو موضوع للحدس أم العقل أم الفاهمة، فلم يستطع تعريف أهم

ويقارن بـ كانط وحدود العلم، كريستيان بونّيه، ضمن الفلاسفة والعلم، تحرير: بيير فاغنير، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة البحرينية، ط1، 2019، ص: 251.

382 ذات السابق.

383 Lewis White Beck, A Commentary on Kant's critique of practical reason, Ed. U.OF Chicago,1961, p.20

384 نقد العقل الخالص، ص**375**.

385 زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط**2** دار القلم، القاهرة**1962**، ص**42**. وجان فال، المصدر السابق، ص**265**.

386 نقد العقل الخالص، ص**255**.

أهم مناحي فلسفته على بحيث يصور الشيء في ذاته بدقّة، بالرغم من أنه فرّق بين وجهي الشيء في ذاته سلبًا وإيجابًا[387].

ب. اضطرب كانط في إحالة المقولات إلى مفاهيم أولية أو مبادئ الأفكار الفطرية، وبالرغم من أنه رفض القول بأنه فطرية كما عند ديكارت، أو أنها مكتسبة كما عند جون لوك، إلا أنه قال بأنها جزءٌ من مفهومه حول الشيء في ذاته، ولم يكن هذا الخروج من الإشكال موفّقًا؛ نظرًا للغموض الذي يلفّ تعريف الشيء في ذاته ومسار التردّد في تصوّره.

ومع هذا يبقى الشك أو الأزمة المنهجية التي يفترض أن كانط عاش بها المحرك أو الدافع لكانط نحو فلسفته النقدية، ولم يقف أو يتردد أو يكترث حين ألغى نقد العقل الخالص تلك المشكلات التي أثارها الفلاسفة العقليون والحسيون، وهذا مما جعله يكمل السير قُدُمًا بنقده لإقامة العلم والمعرفة، وهو المنطلق الذي أخذ به هيغل والهيغليون الجدُد ومناصرو الديالكتيك حين جعلوا التناقض عنصرًا أساسيًّا في تكوين المعارف والأفكار وتطوّر التاريخ وبنية المجتمعات[388].

3. 2. 2: العقل، مفهومه، ومراتبه ومَلَكَاته

يهدف نقد العقل، أو المشروع الكانطي، إلى الدفاع عن العقل ضد نزعات الشك الارتيابي والعقيدة التجريبية، حيث يتمحور هذا التوجّه على التشكيك في قدرات العقل والتهوين من إمكانية وصوله للمعرفة المجردة عن طريق التحاكم إلى المبادئ القبلية، لكن الذي قام به كانط هو مقاومة التيار التجريبي والتيار العقلي المحض.

يتضمن مشروع كانط نقد العقل، ولا يعني "النقد" هنا الشك بل بالأحرى فحص الاستخدام الصحيح للعقل ونطاقه وحدوده. وهو يتضمن الفكر العقلي، بأوسع معانيه، ويحاول ساعيًا إعادة قطع المعرفة المشتتة إلى الوحدة.

ما الذي يمكن أن يفعله النشاط العقلي وما هي حدوده؟ يدرس كانط قدرة العقل. وهذا لا يعني انتقاد الأنظمة المعرفية فحسب، بل نقد القدرة الكلية للعقل على الوصول إلى كل المعارف، بغض النظر عن التجربة، وسيوسع كانط هذا الفحص للعقل النظري ليشمل العقل العملي الذي يقود أفعالنا. والهدف هو البحث داخل العقل وفي جميع المجالات عن مبادئ نشاطه وحدوده.

يتّخذ العقل عند كانط معاني متعدّدة بتعدد السياقات التي تتحدد بها المعرفة، فالعقل في تعريف كانط هو المَلَكَة التي تمدنا بالمعرفة القبلية أو الكليّة[389]، وتتوزع على عقلين، أحدهما نظري وثانيهما عملي[390]، وتربط بينهما ملَكَة الحكم فالعقل النظري يمتلك الأسس التي تساعدنا على تصوّر أي شيء وامتلاك معرفة أولية محضة عنه وأدواته تتشكل بمجموعها من المبادئ التي تساعد الإنسان على تحصيل المقولات القبلية الضرورية أو

387 نظرية المعرفة، فؤاد زكريا، ص**71** و**72**.
388 مكاوي، عبد الغفار، الأزمة أو الإبداع، مجلة فصول، ص**18**.
389 الدهشة الفلسفية، ص: 235.
390 كما في ثلاثية كانط الشهيرة.

المبادئ القبلية الخالصة، وتكوينها بصورة واقعية[391].. ومن البدهي أن العقل بهذا المعنى آلة منطقية تنتج الأفكار، وما يدركه العقل أو يقدمه ضمن المنطق العلمي يندرج في هذا الإطار[392] وهذا التعريف من كانط قريب من تعريف الغزالي للعقل بوصفه وسطًا تتكيّف فيه المدركات على أساس من قوانين ضرورية في الفهم والتصور مثلما هو حال قوانين الزمان والمكان والعلّيّة

إلى جانب هذا التعريف نرى أن كانط يعرف العقل في موضع آخر بأنه مَلَكَة عقلية متعالية تعنى بميلنا إلى التفكير في المطلَق وحقائق الأشياء، ويصدر عنه بعض أفكار، هي مصدر مواقفنا الميتافيزيقية، إلا أنه من السهل أن ننخدع بوظيفة تلك الأفكار، فنقيم مذاهب ميتافيزيقية، نعتقد بصدقها، مع أنها في الحقيقة ليست كذلك، ويسمى العقل بهذه الحالة قدرة تتعلق بالمطلَق[393]. ولكن من السهل الخداع من وظيفة هذه الأفكار، لذلك نؤسس المعتقدات الفلسفية، ونؤمن بصدقها، مع أنها في الواقع ليست ذلك، ويسمى العقل في هذه الحالة قدرة متعلقة بالمطلق.

يشكل هذان التمييزان للعقل أساسًا أساسيًا للنظر في الإدراك العقلي البحت، والذي يعد في حد ذاته إطارًا أكثر شمولاً لفهم عملية الإدراك الصافي. من المفهوم أن أي مناقشة للكليات الأخرى هي مجرد استخدامات مختلفة للعقل يجمعها قانون عام، حيث إن المبادئ العامة للاستخدام السابق موجودة للاستخدام المحدد لقدرات معرفية معينة. إذ المنطق العام في قسمه التحليلي هو قانون للفاهمة والعقل بعامة، أما التحليلات الترنسندنتالية فهي قانون الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على تأليف معارف قبليّة حقيقية، وإن كل معرفة تركيبية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كليًّا، لأنه استعمال ديالكتيكي من صوب إلى صوب، وكل معرفة للعقل النقي في استخدامه الافتراضي محظور تمامًا ، لأنه استخدام ديالكتيكي من موضوع إلى آخر ، وبالتالي فهو ليس أكثر من نظام في الاستخدام الافتراضي للعقل المحض وإذا ما جدّ أن هناك شيء آخر أو استخدام مختلف فهو خاص بالعقل العملي[394].

وفقًا لكانط، يأتي النظام من العقل البشري الذي أنشأه. إذا أدخلت المعرفة من خلال الحكم أو التحليل الفكري، فإن الفهم هو ما يصلح وليس الشعور. فكر في الأشياء ونظم الواقع من خلال المفاهيم والبيانات. أضف نظامًا إليها. عندما أصر، على سبيل المثال، على أن الماء يغلي دائمًا عندما تصل درجة حرارته إلى مئة درجة، أقوم بإنشاء صلة بين السبب والنتيجة البيان القاطع والنظم الحتميّ، وهو مفهوم يستخدم للتحكم في التجربة وتنظيمها، هو جزء من بنية الفكر البشري. هناك 12 عبارة موجودة من الماضي وهي ضرورية وكلّية، تجمع التجربة في نطاق واحد وتنظم هيكلها.

هذه هي الطريقة التي يكتسب بها العلم موضوعيته ومصداقيته: لم تعد السببية مسألة ذاتية لديفيد هيوم ولكنها أصبحت بنية ضرورية وشاملة للفكر البشري. يحرر العلم النيوتوني نفسه من الشك. يصبح الواقع والحقيقة نتاج عقل الإنسان الذي يهيمن على الأشياء وينظمها من خلال مشاعره وفهمه. فقط ما تم تقديمه في الاختبار وقصره على العبارات يمكن أن يكون مؤكدًا. إذا كان العلم التجريبي، مع الفكر الإنساني لكانط بشكل عام، هو أساسه

---

391 نقد العقل الخالص، ص **54**.
392 نقد العقل المحض: ص**54**. ويقارن: جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ص**174** و**175**.
393 الجدل بين أرسطو وكانط، د. محمد فتحي عبد الله، ص**173**.
394 نقد العقل الخالص، ص**381** و**382**.

الحقيقي ، فإنه يضمن ضرورة العلم وعالميته. عالم الظواهر مفتوح لأبحاث لا تنتهي. طبعا لن يصل العلم إلى الشيء في حد ذاته، لأن الشيء في ذاته متغير ولا نهاية للبحث فيه

3. 2. 2. 1: مَلَكَات العقل النظري وحدود وظائفها

إن العقل الخالص -المسمّى أيضًا- هو "العقل في حد ذاته" عند كانط (an sich vernunft)، أي "العقل الخالي من الإحساس، وليس المعتمد على الحواس" (von der Sinnlichkeit unabhängige Vernunft)، هو مفهوم ينظر إليه كانط على أنه تصوُّر مسبَق بديهي -حدسيّ-[395].

وفقًا لهذا التعريف فإن العقل الخالص محدود ضمن إطار ضيق ودغمائي، وبعبارة أخرى، فإن الدوائر الدينية المقلدة والفكر الديني قد تعبّر عن العقل أيضًا، وذلك من منطلَق أن العقل والوحي جزأين متساويين من الكل[396]

يحدّد كانط جملة وظائف العقل بالنظر إلى مَلَكَاتِه المختلفة، ويختصر تلك الملَكَات بأنها إجابات عن أسئلة أساسية، حول ما العلم الممكن، وما العمل المطلوب الذي يختص بتوضيح مراميه العقل العملي[397]، وما الطموح الذي ينبغي تأمله؟

ومن ناحية أخرى فإن كانط يصرح في موارد متعددة من كتبه بما يطلق عليه عبارة (الشيء في ذاته)، ويعبر عنه به (Noumenon)، بيد أن إدراك هذا الواقع غير ممكن بحال من الأحوال؛ لعجز العقل وأدواتنا المعرفية عن الوصول إليه، وبالتالي فإنه ليس بإمكان البشر -من وجهة نظر كانط- سوى إدراك ظواهر الأشياء (Phenomenon)، ويعني بها الأشياء من حيث ظهورها لنا وإدراكنا لها، لا من حيث وجودها في ذاتها، وبالتالي فإن "ما لدينا من معرفة هي معرفة بالظواهر(Appearances)، وليست معرفة بالأشياء في ذاتها (Things in themselves)، فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبية واقعية، أما ترانسندنتاليًّا فهي مثاليّة"[398]

إن الحدس (Intuition) الكانطي ليس شيئًا سوى تصوّر لظاهرة ما، والظاهرة عبارة عن موضوع لا من حيث ذاته ووجوده، بل من حيث ما يظهر لنا، وبالتالي فإن الموضوعات من حيث ذاتها ووجودها يستحيل -من وجهة نظر كانط- نيلها والتعرف عليها، حيث "إن كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وإن الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القوام الذاتي للحواس بعامّة فسيختفي قوام كلّ الأشياء، وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل

---

[395] Özcan Taşcı, Aydinlanma Oryantalizm ve Islam. Kelami Konular Baglaminda Bir Karsilatstima, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, 33.
[396] Özcan Taşcı, Aydinlanma Oryantalizm ve Islam, 34.
[397] نقد العقل الخالص، ص**385**.
[398] كانط فيلسوف النقد، ألن و. وود، ص: 533.

المكان والزمان عينهما؛ لأنها بما هي ظاهراتٌ لا يمكن أن توجد في ذاتها، بل فينا وحسب، أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قدرة تلقّي حسّاسيّتنا فهو ما سيظل مجهولًا تمامًا بالنسبةِ إلينا"[399].

وهذا يثبت لنا أن الإدراك يمثل ظاهرة المعرفة، وأنّه بنفسه متوقّفٌ على ذاتِ المدرَك، ومتى انعدم أحدهما انعدم الآخر وعلاقاته معه، فـ "لا عمل لنا في أي مكانٍ من عالم الحواسّ إلا مع الظاهرات، حتى في أكثر أبحاثنا تعمّقًا في موضوعاته [.....] ومن هنا يسمّى تلقّي قدرتنا المعرفيّة حساسيّةً، ويبقى بعيدًا جدًّا عن معرفة الموضوع في ذاته، حتى لو أمكننا التوغّل في الظاهرة إلى قعرها."[400]

يتألف العقل النظري، من عدّة مَلَكَاتٍ ترنسندنتالية هي (ملَكَة الحساسية) و(ملكة الأستطيقا -الفاهمة-)[401] و(ملكة الجدل) وتعدّ ملكتا الحساسية والفاهمة أهم مصادر المعرفة الممكنة[402]، حيث تزودنا وظيفة الحساسية بالحدوس، وذلك من خلال القدرة على تلقّي التصورات، وبواسطتها تعطى لنا الموضوعات من خلال الظاهرة أو صورة الظاهرة[403]، أما الفاهمة فوظيفتها التفكير بالموضوعات التي تقدمها الحساسية، ومنها تتولّد المفاهيم أي ملكة الأستطيقا الترنسندنتالية وتمثل كل مبادئ الحساسية القبلية، وفيها تعزل الحساسية بصرف النظر عما تفكره بمفاهيمها، وتنحني ثانيًا: كل ما ينتمي إلى الإحساس، حتى لا يبقى سوى الحدس المحض أو مجرد صورة الظواهر[404].

تمثّل ملكة المبادئ العقل الفاعل الذي يوفر السبب لكل نتيجة، فتتحول المعرفة الجزئية إلى الكلية، وبها تنتظم معرفتنا داخل النسق المنطقي، ويقدم لنا ميتافيزيقا صورية Trancendental- وهي الميتافيزيقا الوحيدة التي يعترف بها كانط، ويرى صحّتها، لأنها لا تهتم بالموجودات الواقعية، بل بالذهن، وبالشروط الصورية الأخرى للمعرفة[405]، أو من خلال التكوين المتعالي، وهي في هذا الحال "تركيب غير مشروع"[406].

استعمل كانط العقل استعمالين: منطقي يركّز على الاستدلال المباشر مثل استدلالنا في قضايا الرياضيات بعد تجريدها من الحواس، فتدرك دون توسّط، والاستنباط الذي بموجبه ترتبط الحقيقة الأولى بالثانية ارتباطًا لا فكاك منه وقد توسع في الحديث عنه ضمن المنطق وأحكامه، وصولًا إلى الاستدلال العقلي وينتمي إلى حقلي الاستدلال والاستنباط ولكن على نحو أكثر تشعبًا منهما حيث القضايا الكلية والجزئية والموجبة والسالبة[407]

والاستعمال الآخر للعقل هو الاستعمال المحض، حيث يتميّز بأن الاستدلال العقلي لا يهتم بالحدوس بهدف إخضاعها لقواعد معينة، وإنما يهتم بالمفاهيم والأحكام القبلية ليوحد بين تغايراتها الماهويّة ويستنتج منها مبادئ مستمرّة كما هو الحال مع مبدأ السببية، كما أن هذا العقل في استعماله المنطقي يبحث -على الدوام- عن شرطه

---

399 نقد العقل المحض، ص: 69.
400 ذات السابق.
401 يفصل كانط في المعرفة بين عالمين: عالم الظواهر Phénomène وعالم الحقائق Nomène، ينظر كانط، والفلسفة النقدية، فؤاد زكريا، ص: 52، 53، وكانط وفلسفته النظرية، زيدان
402 نقد العقل الخالص، ص**56**.
403 ذات السابق، ص: 59، **75**.
404 ذات السابق، ص: **187**.
405 الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ص**251**.
406 زكريا إبراهيم، كانط، ص**112**.
407 نقد العقل المحض، ص: 189.

الكلي لحكمه بوصفه مبدًا تأليفيًّا يمثل المعرفة الموضوعية اللامشروطة، وهو مفارق بالنظر إلى كل الظواهر، ويتميز عن مبادئ الفاهمة المستعملة في المعرفة التجريبية[408].

3. 2. 2. 2: نظرية العقل العملي

بما أن العقل النظري مختصّ بعالم الواقع فلا يتجاوزه، وليس بإمكانه إثبات وجود كائن أسمى أو بداية لعالمه الحسّي، فإن كانط يرى أن العقل العملي "وحده هو الذي يستطيع أن يساعدنا على العبور إلى ما وراء عالم الحس، وأن يعطينا المعرفة التي لا نستطيع أن نوسع دائرتها أكثر مما يكون ضروريًا للأغراض العملية المجردة"[409]، إن العقل الأخلاقي لدى كانط نابع من الإحساس بالواجب، لا من رغبة أو ميل أو عاطفة أو منفعة[410]

يشير العقل العملي عند كانط إلى الجزء المسؤول في العقل عن اتخاذ القرارات العملية والأخلاقية. يُعتقد أنه مصدر القواعد والمبادئ الأخلاقية. عندما يكون "العقل النظري" المعني بالمفاهيم المجردة والنظرية غير قادر على تقديم التوجيه، يتدخل "العقل العملي" لاتخاذ قرار قائم على المبادئ الأخلاقية.

وفقًا لكانط، فإن العمل الأخلاقي الوحيد الجيد هو العمل الذي يتم من منطلق الإحساس بالواجب، دون أي توقعات بمكافأة أو تقدير. هذا لأن الأفعال التي يحركها الشعور بالواجب فقط، أو "الأمر القاطع"، هي فعلاً أخلاقية. يتطلب العقل "العملي" أو الأخلاقي أن نتبع واجبنا ونحترم القوانين الأخلاقية العالمية.

يثير النص أيضًا أسئلة حول كيفية اتخاذ القرارات وإسناد المهام. ليس من الواضح من السياق ما هي القرارات أو التخصيصات المحددة المشار إليها.

يسفر العقل العملي عن الإيمان بحقائق معينة لا يمكن أن يبرهن عليها الميتافيزيقيون وهي: الحرية وخلود النفس والله، وهي الفرضيات التي يقوم عليها العلم والعمل الأخلاقي، فلا معنى لتأدية الواجب ولا للمسؤولية عن تأديته أو عدم تأديته ما لم يكن الإنسان حرًّا، ليختار هذا الواجب ويضحي بكل شيء في سبيله، ولا معنى في النهاية لهذه التضحية، إلا في سعادة كاملة يحصل عليها الإنسان في حياة أخرى، وهي حياة غير ممكنة إذا لم يكن الله موجودا، وإذا كانت هذه المبادئ لم تجد ركيزة في العقل النظري، فقد أوجد كانط ركائزها في العقل العملي، فالقانون الأخلاقي لا يقوم دون التسليم بهذه الفرضيات بوصفها حقائق مسلّمة، أي أنّ كانط يبني نظريته في العقل العملي على مسلمات هي الأخرى مشابهة لمسلماته في العقل النظري ليكون صحيح البناء[411].

إن تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق المنوطة بوظيفة العقل العملي هي دراسة العناصر القبلية المسؤولة عن القواعد السلوكية، وهذا العقل يمتلك ثلاث فرضيات أو مصادرات، فكانت المصادرة الأولى هي خلود النفس، فطالما أن الإنسان يسعى نحو خيره الأسمى (السعادة الأبدية)، فإنه يتحتم عليه الاعتقاد بخلود نفسه كي ينال ذلك

---

408 نقد العقل المحض، ص: 190.
409 نقد العقل العملي، ص**182**.
410 الفلسفة الأسس، نيغيل واربورتن، مركز نماء، ص: 122.
411 العقل العملي، 182.

الخير. ثم المصادرة الثانية وهي وجود الله، ويفترض كانط أن الأخلاق تُلزم الإنسان الاعتقاد بوجود الله، لأنه لا يستطيع تعليق أمله في الخير الأسمى إلا على أرادة كاملة ومطلقة، ولما كان الله هو كلّي العدل والخير، فلا خير للإنسان إلا بوجود الله في عالم الخلود في حياة الإنسان الأخرى.

ثم ثالثًا مصادرة الحرية، وهي ضرورة لاستقلالية الإنسان في الفعل الخلقي، بوصفه فاعلًا مسؤولًا خلقيًا عن أفعاله، فأخلاق كانط قائمة على مبدأ التشريع الذاتي. وهنا يأتي دور الدين ليتم عمل الأخلاق، فاعتقد كانط بضرورة النظر إلى أفعالنا الخلقية وكأنها أوامر إلهية، فالفعل الخلقي هو الذي يحملنا إلى إرضاء الله، ومن ثمّ نصبح جديرين بأن نظفر بالسعادة الأبدية. فالدين بما يملكه من تصورات أخروية، يقوم بتتمة العمل الأخلاقي، والذي لا يمكنه أن يعلق أمله إلا على إرادة الله الكليّة العدل والخير.

1. خلود النفس:

يقدم كانط صياغته الاولى لنظريته في الخلود باعتباره شرطا ضروريا للعقل العملي، فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان في هذه الحياة وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، وعلى الرغم من إمكانية تحقيق السعادة في هذا العالم فإن الفضيلة يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إذا كان هناك تقدّم لا مُتناهٍ فحسب، ومن هنا يتعين أن تكون هناك حياة أخرى[412]

وقد ربط كانط هذه المسألة بالتوافق بين القانون الأخلاقي، والإرادة، ويرى أن الخير الأعلى، يكون بصورة عملية ممكنة، إذا استند إلى الفرضية القائلة بخلود النفس وبهذا الارتباط بينهما، تصبح هذه القضية مسلمة من مسلمات العقل العملي، وهي نظرية غير قابلة للبرهنة لكنها نتيجة لقانون عملي أولي غير مشروط، ولا تنفصل عنه أبدًا وإثباتها بهذه الصورة أسلم من الوجهة الأخلاقية، وأنفع للدين[413].

2. وجود الله:

حاول كانط في كتابه نقد العقل المحض تبيين موقفه من استحالة البرهنة على وجود الله أو عدم وجوده، نظرًا لخروج هذه القضية عن دائرة التجربة الممكنة، وتجاوزها حدود المعرفة البشرية، إلا أنه أصرّ في كتابه نقد العقل العملي على الإيمان بوجود الله بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية، فلدى كانط أن استحالة البرهنة على وجود الله من خلال العقل النظري، لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري[414].

يقرر كانط أن التوفيق بين السعادة والفضيلة، يوجب علينا التسليم بوجود الحارس الأخلاقي الأعلى، العالِم بكل شيء، أي أن نسلم بوجود الله، لأن الله منزه عن عالم الظواهر، في حين أن معرفتنا محدودة قاصرة لا يمكن أن تتجاوز هذا العالم الظاهر[415]، وقد كان هذا نابعًا من اعتقاد كانط بوجود عالم آخر يأتي بعد انتهاء عالمنا

---

412 نقد العقل العملي، ص: 247.
413 ذات السابق، ص**210**.
414 إيمانويل كانط، بدوي، ص: 328.
415 عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، ص: 364.

الحسي، لكونه ضرورة نابعة من مبدأ الكمال الأخلاقي الذي يسعى إليه العقل العملي، وهذا الاقتراب النهائي لا يمكن أن يحصل إلا إذا أمكن دوام شخصيتنا، أي إلا إذا كانت النفس الإنسانية خالدة، لأن الانسجام بين الفضيلة والسعادة لا يمكن تحقيقه في عالمنا الحسي (عالم الظواهر)، ولابد من وجود حياة ثانية غير هذه الحياة الحسية يحقق المرء فيها كماله، وينال الثواب والعقاب اللذين يستحقهما بحسب أعماله وأفعاله[416]، "فالأخلاق ليست -في حقيقة الأمر- إذًا المذهب الذي يعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وفقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به ألا نكون غير جديرين بها، ومن هنا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين"[417]

ومن الممكن صياغة البرهان الكانطي على الصورة الآتية، إن الخير الأعظم عند كل الناس هو تحقيق السعادة مع أداء الواجبات، وعلى كل الناس أن يسعوا إلى الخير الأعظم، وبإمكان الناس أن يفعلوا ما يجب عليهم أن يفعلوه، إلا أن الناس في عجز عن تحقيق الخير الأعظم في هذه الحياة، ومن ثمَّ فإن الناس في حاجة إلى اليوم الآخر لتحقيق الخير الأعظم، والتسليم بوجود اليوم الآخر يقتضي وجود الله[418].

يرى كانط أن المحاولة الأولى لإثبات قضية الاكتمال الضروري لعنصر الخير الأعلى، وإثباته وحلِّه في السرمدية، يقودنا إلى القول بخلود النفس، وأنه يجب على القانون الأخلاقي أن يقودنا إلى إثبات العنصر الثاني الذي هو وجود الله شرطًا ضروريًا لإمكانية الخير الأعلى، لأن الخير الأعلى لا يكون ممكنًا إلا بالاستناد إلى الفرضية القائلة: بكائن أسمى سببيته تنطبق على الطبع الأخلاقي، فـ "العلية العليا للطبيعة المفترضة كشرط للخير الأعلى، هي كائن يكون علة للطبيعة عن طريق العقل والإرادة وهو مؤلفها[419].

وهكذا يرى كانط أن الأخلاق الواجبة هي سند الدين، وللبرهنة على وجود الله، رغم إشارته السابقة إلى ضرورة اللجوء إلى الوحي وحصرًا من أجل إدراك حقيقة الله، ويتضح إذا أن كانط يرى أن الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى أو الأقصى للعالم وباعتباره الغاية النهائية للإنسان إنما هو حاجة أخلاقية، فالإيمان بالله لا يأتي من خارج الإنسان، بل هو فكرة تنبع من الأخلاق الدينية، والدين يقوم في معرفة كل واجباتنا من حيث هي أوامر إلهية[420]

3. حرية الإرادة:

ينص كانط على أن الحرية هي شرط وجود الأخلاق[421]، وعليه فإنه لا يمكن تأدية فعل أخلاقي من دون حرية الاختيار، سواء كان ذلك الفعل الاختياري أخلاقيًا أو غير أخلاقي، كما أنه يستمد من إرادة فعل الفرد الذاتية، فإذا تحول إلى فعل جماعي تلاشت الحرية، ومن خلال الإرادة الحرة يستطيع الإنسان تجاوز الغرائز

---

416 السابق: ج1، ص: 363.
417 نقد العقل العملي، ص: 233- 235.
418 براهين وجود الله، سامي العامري، ص: 185.
419 العقل العملي، ص: **213**و **214**.
420 فلسفة الدين والتربية عند كانت، عبد الرحمن بدوي، ص: 10.
421 نقد العقل العملي، ص: 224- 226.

والانحرافات، لذلك يعد الحرية القوة العظيمة للبشر وجوهر الإنسان، إلا أن الفعل الأخلاقي القائم على حرية الإرادة مقترن بالواجب أيضًا، والواجب ذاته هو مرتَكَز الأخلاق وجوهرها، لأنه شعور بالالتزام تجاه المبادئ، ومحفز في تنفيذ ما توجبه الأخلاق، كما أن الواجب مرتبط بالإرادة الخيرة دومًا، وعلى الرغم من كونه ملزمًا، إلا أنه لا يحد من الحرية، لأن فعل الواجب نفسه لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا بالحرية، لذا كيف يتسنى لنا أن نستدل على فكرة الواجب ذاتيًا، ولو كنا مجبولين على نمط واحد من الفعل دون أوامر وقيم ومبادئ، لكانت الأخلاق معدومة وعلى الرغم من أن الأخلاق هي السبب في معرفتنا بالحرية، لكن تبقى الحرية الشرط الأساس في وجود الأخلاق[422].

وفي نظر كانط يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي، أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية، لا كجزاءات، أي أوامر اعتباطية عرضية صادرة عن إرادة أجنبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى -الذي يجعله القانون الأخلاقي واحدًا علينا كغاية لجهودنا- إلا من إرادة كاملة (مقدسة وخيرة) أخلاقيا وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة، وتبعا لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا باتفاق مع هذه الإرادة[423]

ويخلص كانط إلى القول "بأن جميع هذه المسلمات تنطلق من مبدأ الأخلاقية، التي هي بمثابة قانون يعينه العقل بواسطة الإرادة تعيينًا مباشرًا" وهي تتطلب شروطًا ليست مسلمات، بل فروض نظرية وبصورة عملية، لا توسع دائرة معرفتنا النظرية، بل تعطي فكرة بصورة عامة واقعية موضوعية"[424]. وهكذا مزج كانط بين هذه المبادئ الثلاثة على النحو الآتي:

لا يستطيع الإنسان أن يعرف، ويؤدي واجبه إلا إذا كان حرًا، ولا يمكنه تحقيق القداسة إلا إذا كانت روحه أو نفسه خالدة، وليس بإمكانه الارتقاء إلى مستوى الخير الأعظم إلا إذا كان الله موجودًا.

3. 2. 2. 3: موازنة كانط بين العقل العملي والنظري

يرى كانط أن العقل العملي يسهم في معالجة قصور العقل النظري، فإن كان العقل العملي بما هو ملكة من ملكات العقل بعامة، يهتم بالمشكلات الأخلاقية، فقد بات من الممكن إثبات وجود الله، وخلود النفس، وحرية الإرادة، منطلقًا من المرتكز الأول للعقل العملي وهو مبدأ الخير الأسمى الذي يعطي الإرادة تعيّنها الأخلاقي، ولكن الوصول إلى هذا المبدأ لا يتحقق بالمعرفة النظرية، وإنما بالإيمان[425].

يستطيع العقل العملي معالجة قصور العقل النظري في موضوع خلود النفس (Immortality) إذ لم يستفد بقياساته المنطقية إثباتها أو دحضها، نظرًا لخروجها عن إطاره النظري والحسّي، إلا أن هذا يوفره العقل العملي

---

422 ذات السابق، ص**224**،**225**.
423 الموسوعة الفلسفية، بدوي، ج1، ص: 282.
424 نقد العقل العملي، ص**225**.
425 ذات السابق، ص**12**.

بواسطة مسلمة الديمومة أو الخلود من أجل التوافق الأخلاقي في الخير الأعلى الذي يكون غاية العقل العملي بأكملها[426].

استطاع العقل العملي أيضًا البرهنة على حرية الإرادة، وبعبارة أخرى: أنه لما كان المعنى العام للحرية لا يستطيع أن يفسر أي شيء في الظواهر لأن العقل النظري سيقع في تناقضات محتملة، فقد كان من الصعب إدخال الحرية على العلم، ولو أن القانون الأخلاقي، ومعه العقل العملي غير مشروط، لذا فندركها إدراكًا أوليًّا، بوصفها قضية عملية بصورة مطلقة، بواسطتها تتعين الحرية والإرادة موضوعيًّا، وبصورة مباشرة[427]، ومن ثم كان بإمكان العقل العملي البرهنة على حرية الإرادة الإنسانية، "لأن الحرية الفكرة الوحيدة من جميع أفكار العقل النظري يعرف إمكانها معرفة أولية وهي شرط القانون الأخلاقي، أما فكرة الله، والخلود فليستا شرطين للقانون الأخلاقي، وإنما شرطين لموضوع الإرادة التي يعينها هذا القانون"[428].

لقد فشل العقل النظري في إثبات حرية الإرادة، لأنه لم يمتلك منها سوى المناقضة، والتي يمكن حلها استنادًا إلى فكرة لم يكن بمقدور العقل النظري البرهنة عليها، وتعيين حقيقتها الموضوعية، ولكن من الناحية العملية: لما كانت الإرادة متعلقة بوعينا بواسطة الحرية، ولأن الحرية تنتمي إلى الإرادة البشرية، ولإرادة جميع الكائنات العقلية، فيكون العقل العملي ملزمًا بصورة ما، بأن يمنع العقل المشروط التجريبي من الزعم أنه يزودنا بأساس تعيين الإرادة وفق الاستعمال المشروط التجريبي[429]، وإن "حصول هذه الفكرة بعد تجريدها من الحواس، لا تدل إلّا على أن شيئًا ما لا يزال باقيًا من المبادئ المحددة للإرادة. وأن هناك شيء ما يقع خارج هذه الحدود، لكننا لا نعرف من أمره شيئًا، وليس يبقى من العقل النظري بعد رفع كل ما يتصل بالمعرفة من موضوع سوى الصورة، أي القانون العملي الذي يتصف بما تتصف به المبادئ الذاتية من قيمة كلية وصحة عامة"[430].

3. 3: الخصائص النقدية لفلسفة كانط

3. 3. 1: خصائص المنهج

دشن كانط المرحلة النقدية في فلسفته بإطلاق كتابه نقد العقل المحض، وذلك بهدف التأكيد على ضبط العقل وتعيين أحكامه اليقينيّة قياسًا إلى المعارف التي يعمَل بها في عصره بمعزل عن أي تجربة، ومن ثم الفصل في مسألة إمكان أو لا إمكان قيام الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادر المعرفة العقلية ومجالها[431]، وذلك بعد أن أيقظه - كما يقول كانط- هيوم من سباته الدوغماطيقي[432]، فحاول التوفيق بين نزعات المعرفة المتعارضة، فكانت رسالته صورة ومبادئ العالمين الحسي والعقلي عام 1770م أول مؤلف له يحمل بذور الأستطيقا الترنسندنتالية ليتخلص

---

426 السابق، ص225.
427 ذات السابق، ص59،63.
428 ذات السابق، ص19.
429 ذات السابق، ص36،226.
430 المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق، ص166، ص167.
431 نقد العقل الخالص، ص26،27.
432 كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا، ص48.

من النزعة العقلية المثاليّة، بينما قام هيوم -على الطرف الآخر- بزعزعة ثقة كانط بالتجربة بوصفها أساس كل معرفة من خلال نقوداته ضد مبدأ العلية، فعمل على تعديل فكرة كل من العقليين والحسيين على حد سواء[433].

3. 3. 1. 1: الخصائص العامة

- يبرز ههنا سؤاله الأشهر: كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة من جهة؟ والقدرة على المطابقة بين وعينا والأشياء التي يشكلها نشاطنا التركيبي عند الجواب على هذا السؤال
- لقد كان المنهج الكانطي ثنائيًّا تارة، وثلاثيًّا تارة أخرى، فيقف أحيانًا بين وولف وهيوم، أو نيوتن وهيوم، أو لوك وديكارت، أو ليبنتز ولوك، ومن جهة ثانية نراه ثلاثي الخطوات في فهمه للعقل وصفاته نظريًّا وعمليًّا وحكمًا[434].
- اعتمد كانط التقسيم الثلاثي عمومًا في نظريته المعرفية، سواء من حيث تقسيم المقولات الثلاثي أو تقسيم ملكات العقل الثلاثي أو تقسيم مؤلفاته النقدية الثلاثية والأمثلة كثيرة بهذا الصدد[435].
- لم يكن المنهج الكانطي مثاليًّا مفارقًا، أو منشئًا لواقع جديد[436]، وإنما انطلق في نظريته المعرفية من شرط أولي وهو البناء على الحقائق الواقعية[437]، وقد سعى كانط إلى إعادة تفسير العلاقة بين المعرفة والهيئة الحقيقية لموضوع المعرفة، وذلك من خلال تعيين حدود معرفتنا بالظواهر سواء من حيث التجربة أو بحدود العقل من جهة أخرى.
- يمثل نهج كانط انعكاسًا للتوفيق الذي سعى إليه بين المذهب التجريبي والغائي والعقلاني، سواء بين عالم الغايات، والقيم السلوكية، وعالم الحس، كما أنه قدّم تسويغًا فلسفيًّا نهائيًا للقوانين النيوتينيّة، ودعم المثل العليا بوصفها مبادئ منظمة توجه العمل والسلوك على أساس العقل العملي[438].
- استخدم كانط مصطلحات خاصة به، بعضها سبق إشارة بعض الفلاسفة إليها وبعضها الآخر تكاد تكون من نحته هو مثل مصطلح (الترنسندنتالي) والذي يعد مصطلحًا كانطيًّا صرفًا يعني بإمكانية المعرفة أو استعمالها قبليًّا، كما يشير إلى الشيء المفترض أنه مصدر مادة الانطباعات الحسية، وله مركّبات كثيرة[439]. وكذلك مصطلح الشيء في ذاته بحيث يشير إلى عالم الحقائق، ومقابله الفينومين يشير إلى عالم الظواهر.

---

[433] عبد الغفار مكاوي، مقدمة (المونادولوجيا) للبينتز، ص**69**،**70**.

[434] نقد العقل الخالص، ص**407**، وعن هيجل: إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي، ص**69**.

[435] نقد العقل الخالص، ص. ص: **60**،**75**،**115**،**126**،**140**، **185**... إلخ.

[436] بالرغم من ذلك فقد تأثر كانط بالمثالية الألمانية المبكرة، ويبدو أن فيشته كان أول من جعل الفلسفة هدفًا معينًا بعد كانط، بناءً على ذلك، يمكن تحديد علاقة المثالية المبكرة بفلسفة كانط، وقد أعيد بناء هذه العلاقة من خلال مناقشات طويلة الأمد بعد كانط، وعلى وجه الخصوص، وتجذب المناقشات الفلسفية لفيشته، بما في ذلك فلسفة كانط، الانتباه.
ينظَر:
"Kant und Der Frühe Idealismus, Herausgegeben von Jürgen Stolzenberg", Band 2, Felix Meiner Verlag Hambur 2007, In: System der Vernunft- Kant und Der Deutsche Idealismus, Herausgegeben von Wilhelm G. Jacobs Hans-Dieter Klein Jürgen Stolzenberg. S: 1.

[437] عثمان أمين، رواد المثالية، ص**62**، ويقارن فؤاد زكريا، نظرية المعرفة، ص**65**.

[438] د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ط**1**، ص**238**.

[439] موسى وهبة، من مقدمته لنقد العقل الخالص، ص**11**. من مركباته مثلا: الاستعمال الترنسندنتالي، والتحليل الترنسندنتالي، والأستطيقا الترنسندنتالية، والجدل الترنسندنتالي، والمثل الترنسندنتالية.

3. 3. 1. 2: الطبيعة والخطوات

اصطنع كانط عدة خطوات لبناء مشروعه الفكري وإتمامه، مثل التحليل الميتافيزيقي والمنهج الافتراضي، والاستدلال البرهاني، والاستدلال الاشتراطي وبرهان النقيض أو ما يسمى ببرهان الخلف.

- المنهج البرهاني: Evidence of Proof Method ويبدأ بالنظر في طبيعة عناصر التمثلات في الحساسية وطبيعة عناصر التصورات الفاهمة، ويبين كيف ينتج بالضرورة عن هذه المبادئ من صفات تطبع الظواهر بطابع الموضوعية[440].
- المنهج الاشتراطي: AS-if Comme is or Transcendental-Method وهو ما يعرف بالكأنية عند كانط ويسمى المنهج الترنسندنتالي أو النقدي، إذ لما كان العقل الفعال تصدر عنه صورة مبادئ قبلية وهي من خصائص طبيعة ذاتها، والمسماة عادة بالترنسندنتالية التجريبية، فإن هذا المنهج هو الذي يحاول اكتشافها والبرهنة على تطبيقها[441].
- التحليل الميتافيزيقي Metaphysical-Analysis الذي اتخذه في نقد العقل الخالص جمع بين الميتافيزيقي الخالص والتجريبي الخالص، فالتجربة تمثل نقطة البداية، والتحليل الميتافيزيقي يحلل معطياتها إلى عناصر، وعلى ذلك جمع بين الحساسية والفهم، وتصور العقل وسطًا بين الفهم المنطقي والظاهرة المحسوسة، لكن التركيب ليس مستبعدًا هنا، ففي مقدمة نقد العقل نراه يستعمل المنهج التحليلي، وذلك في محاولة إثبات وجود المعارف القبلية للعلوم الرياضية والطبيعية[442].
- المنهج الافتراضي Hypothetical Method فليس إلا افتراض وجود معرفة أولية للعلمين السابقين، ومن خلال ما تحقق لها من خلال البرهنة العقلية استنتج قياسًا عليها. إن موافقة الفكر للأشياء خارج الفكر، هي موافقة يصعب تفسيرها، ولذا لجأ كانط إلى ما يسمى بالاستنباط الترنسندنتالي بتصورات الفهم الخاصة، وتنظيمها في صورة مقولات، وهي مسألة افتراضية كثيرًا ما اعتمد عليها كانط في طروحاته[443].
- النقائض Antinomies إضافة إلى تلك البراهين المباشرة يضيف كانط برهنة غير مباشرة تتمثل ما يسمى برهان الخلف Reducation، وهي الدعوة المناقضة لدعواه وأنها في ذاتها لها نتائج متناقضة[444].

3. 3. 1. 3: المعالم المميزة

غيرت الفلسفة الكانطية مجرى تاريخ الفلسفة الحديثة، وقد اتسمت بعدة سمات فارقة يمكن الإشارة إلى أهمها في الآتي:

---

440 ينظر المصدر السابق، ص**71**،**72**، وبوترو، ص**25**.
441 نقد العقل المحض، ص: 71- 72.
442 كانط المقدمة، ص**52**،**67**،**71**، وبوترو، فلسفة كانط، ص**22**،**23**.
443 المقدمة، ص**70**.
444 بوترو، فلسفة كانط، ص**25**،**26**.

- التحول التاريخي: مثلت نقطة البداية لكل الفلسفات النقدية، فقد أحدثت ثورة في عالم الفكر والسياسة والأخلاق في أوروبا عمومًا، وألمانيا خصوصًا، من خلال رفضها المطلق، واعتماد النسبي وأكدت للفلسفة مهمتها بوصفها نظرية في المعرفة، وحدودها تبقى في تحديد مشكلة الوعي بالمنهج كلما استنفدت مناهج العلوم براهينها المعيارية، فصار لزامًا عليها أن تتحرر من حدود المنهج[445].
- استطاعت الفلسفة الكانطية ترسيخ النزعة النقدية للعقل والمعرفة، سواء في موضوعات الميتافيزيقا التي بينت أنها ليست من اختصاص العقل أو المعرفة النظرية، أو من ناحية انتقاد النزعات الشكية التي تنفي إمكان قيام معرفة يقينية، أو التجريبية التي تنفي إمكان وجود معرفة عقلية بل أرادت أن تبحث عن الصلة التي يمكن أن تقوم بين العلية في الطبيعة والغائية في عالم الأخلاق من خلال ما قدمته ملكة الحكم، أو نقد العقل الخالص[446].

3. 3. 2: بناء المنطق بين الصورية والترنسندنتالية

يعدّ المنطق من أهمّ العلوم التي شغلت الفلاسفة منذ العصور الأولى للإنسانيّة على وجه الأرض، وبما أنَّ الفكر يخطئ ويصيب، فقد بدأ المفكّرون في وضع القوالب الفكريّة التي تصونه عن الأخطاء، وسمّيت هذه القوالب الفكريّة بعلم المنطق الذي يسعى لكي تكون النظريّات، والأفكار البشريّة مطابقة للواقع الموضوعيّ والحقيقيّ.

فالقوالب المنطقيّة التي وضعها أرسطو مرورًا بمختلف أشكال القياس عند اليونانيّين ثم المسلمين، وصولًا إلى نظريّات لوك وكانط وهيغل في المنطق التجريبيّ والحدسيّ والجدليّ، لم تكن تهدف إلّا إلى وضع أسس للتفكير السليم، لأنّ هدف أيّ نظريّة في المعرفة هو البحث في أسس التفكير المنطقيّ.

لقد كان لنقد كانط المنطقيّ أثر كبير في الفكر العقليّ الأوروبيّ، حيث استطاع أن يُوحّد بين مذهبي المعرفة (العقلية والتجريبية) فانتقدهما مُتّخذًا مسارًا وسطًا، وكان له منطقه الترانسندنتاليّ الذي أراد من خلاله أن يحدّد المصدر الأساسيّ للمعرفة، فتمخّض عن نقد العقل المحض ومنطقه الترنسندنتالي أفكار متعددة في الضبط المعرفي، مثل المنطق الديالكتيكيّ الهيغليّ، ومنطق الحدس الهوسرليّ، والمنطق النيتشوي، وذلك استجابة لضرورة السؤال الكانطي المتضمّن إزاء تعدّد الآراء كيف يكون العلم علمًا، وكيف نعرف الصحيح ونتجنّب الخطأ؟

3. 2. 2. 1: التعريف الكانطي للمنطق

بما أنَّ المنطق العامّ منطق صوريّ يهتمّ بشكل الفكر لا بمضمونه، ويتضّمن أحكامًا حول الكمّ والكيف والسبب والإثبات والنفي والشرط، ويبحث في البناء الصوريّ للأحكام، والاستدلالات لا بالمعلومات والموضوعات التي تترتّب فيها، وبما أنَّ كانط كان مقتنعًا بالبحث عن أسس المنطق بعدّه طريقة للتفكير، وأن

---

445 بوترو، فلسفة كانط، ص**15**، ومطاع صفدي المشروع الثقافي، ص: 5، ويقارن بـ نقد العقل بين الغزالي وكانط، الفلاحي، ص: 198.

446 جون لويس، مدخل، ص**184،171**

يكون بحثًا في مضمون التفكير لا في مجرّد شكله المنطقيّ، أي بحث في الخبرة البشريّة، رأى أنَّ البحث يجب أن يكون بحثًا في كيفيّة حصول الفكر الإنسانيّ على تلك التصوّرات في خبرته المعرفيّة قبل أن يرتّب المنطق تلك الخبرة في الأشكال المنطقيّة المعروفة، وهكذا فإنَّ أساس المنطق عند كانط لا يمكن أن يكون سوى منطق آخر سابق على المنطق الصوريّ، أي منطق قَبْليّ يكون هو المؤسّس للمنطق العامّ نفسه، ويتجاوزه حتّى يصل إلى أساسه، وهو ما يطلق عليه كانط مصطلح "المنطق الترانسندنتاليّ"[447]

يُعرّف كانط المنطق العامّ بأنّه علم قَبْلِيّ بالقوانين الضروريّة للفكر، وهذا العلم ليس ذاتيًّا، أي لا يبحث في التفكير وفق مبادئ تجريبيّة سيكولوجيّة عن كيفيّة تفكير الفهم، بل هو موضوعيّ حسب مبادئ قَبْلِيّة. يتضمّن هذا التعريف تمييزًا بين الدراسة المنطقيّة للتفكير، أي كيفيّة كون التفكير ممكنًا قَبْلِيًا، أي قبل اشتغاله على المادّة التجريبيّة، وبين الدراسة السيكولوجيّة للتفكير، أي دراسة كيفيّة عمله مع المادّة التجريبيّة، وهذا التمييز الكانطيّ يستبق التمييز الحديث في علم النفس المعرفيّ بين الاستعدادات والوظائف. ويتّضح هذا التمييز عندما يُوجّه نقده إلى الطابع الصوريّ للمنطق العامّ. فهو يذهب إلى أنَّ المنطق العامّ يدرس قوانين الفكر من خلال تصوّرات جاهزة يأخذها كما هي، ولا يبحث عن أصل التفكير بها، مثل الكلّ والجزء، والتضمّن، واللزوم، والجوهر، والماهيّة... الخ. فهذه التصوّرات ليست جاهزة في حقيقتها، بل هي نتيجة فعل عقليّ سابق على التقنين المنطقيّ. صحيح أنَّ المنطق يأخذها كما هي بعدّها واضحة بذاتها وتتمتّع ببَداهَة، إلاَّ أنَّ بَداهَتَها هذه، وطابعها الجاهز الذي تتّخذه أمام التفكير المنطقيّ مصنوع من قبل وعي سابق على الوعي المنطقيّ. ويذهب كانط إلى أنَّ تصوّرات المنطق ما هي إلاَّ التعبير المنطقيّ عن تمثّلات تظهر في مجال الخبرة التجريبيّة السابقة على المنطق[448]

لقد درجت عادة المناطقة على تقسيم التصوّرات إلى تصوّرات واضحة، وتصوّرات غامضة، وتصوّرات متمايزة وتصوّرات مختلطة، ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع من التصوّرات إلاَّ من خلال حكم حسب المنطق العامّ لنفسه، وذلك من أجل التمييز بين الحكم التحليليّ، والحكم التركيبيّ، فالتصوّرات الواضحة، والمتمايزة هي التي تتضمّن حكمًا تحليليًا، وأمَّا الأخرى الغامضة، والمختلطة تكون في سياق حكم تركيبيّ. كذلك الأمر يميّز المناطقة بين المفهوم والماصدق، فالمفهوم هو المتضمّن في التصوّر، وأمَّا الماصدق فهو الامتداد، أو التحقّق العينيّ له في صورة أفراد أو أمثلة، وبالتالي فالمفهوم مؤسّس على حكم تحليليّ بما أنَّ معناه متضمّن فيه، ومستخرج بالتحليل، والماصدق مؤسّس على حكم تركيبيّ بما أنَّ معناه يعتمد على موضوعات وأمثلة من خارجه[449] وإن كان هذا يدلّ على شيء، فإنّما يدّل على أنّ مبحث التصوّرات غير مستقلّ بذاته ومرتبط بمبحث الأحكام.

قدّم كانط موقفه من المنطق في تناوله إياه ضمن مستوى المنطق الكلي العام، ومستوى المنطق الجزئي الخاص، وقد رأى أن المنطق الكلي العام مختصّ بتقديم قواعد عمل ملَكَة الفاهمة والمعايير التي تضمن عدم

---

[447] مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM

[448] مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM، النشار، سامي، المنطق الصوري منذ عصر أرسطو ص: 154.

[449] ذات السابق.

الوقوع في التناقض مع قوانين الفكر بعامة[450]، وقد وجّه هنا نقدًا عامًّا للمنطق الصوري، بحكم أن تمييزه بين مختلف أنواع الأحكام يترتب على الخلط تناقضات تفضي بالعقل إلى السقوط في الوهم، وقد انعكس هذا على الميتافيزيقا التي رأى كانط أنها أصبحت مفاهيم مجردة منطقيّة، وبذلك يرى أن التحليل المنطقي قد تحوّل إلى معرفة بالأشياء، وقواعد ذهنيّة مقابل قوانين الطبيعة[451].

وهذا التصور عند كانط يخلط بين حقائق المنطق والرياضيات"[452]، ولذلك قرر كانط الفصل بين مستويات ثلاثة للفلسفة المحضة التي تمثل المعرفة التصورية إلى المعرفة العقلية والمعرفة الخلقية، والمعرفة المنطقية، وقد تجلى ذلك في تقسيمه للعقل بالعقل النظري والعملي والفاهمة أو ملَكة الحكم، ووصف ملكة الحكم بصورتها الترنسندنتالية بأنها الطريق لمعرفة أنفسنا كما نحن، لا كما يبدو الحال لأنفسنا.

ناقش كانط المنطق الأرسطي وطوّر من مفرداته، وجعل مفرداته المستجدة بترتيبها الكانطي عناصر أساسيّة في فلسفته المرتبطة بقواعد الفكر الضرورية حيث يستحيل استخدام ملكة الفهم أو العقل الفعال دونها[453].

يحاول المنطق العامّ انطلاقًا ممّا تحصّل عليه من القوانين الصوريّة للفكر في التحليلات أن يضبط مضمون الفكر ذاته إزاء موضوعات تفكيره، ولكنّ الخطر الذي يواجه الفكر هو أن يكون متناقضًا مع ذاته، وتصحيح هذا الخطأ هو ما تتولاّه التحليلات، إلا أن خطر التحليلات أكبر حين يكون الفكر متناقضًا مع موضوعه وإن كان مُتّسقًا مع نفسه، وهذا يوقع الفكر في الوهم وهو أكبر من عدم الاتساق أو التناقض، ومن ثمّ يظهر لدى كانط مبحث منطقيّ آخر يحاول تطبيق قوانين الفكر الصوريّة لمنعه من الوقوع في الأوهام في التعامل مع مضمونه، وهو الجدل. وبذلك ينقسم المنطق العامّ لديه إلى تحليلات وجدل[454].

وعلى المنوال ذاته يقسّم كانط المنطق المدرسيّ إلى منطق تطبيقيّ ونقدي، ويقسّم النقدي إلى تعليمَين: للعناصر والمناهج، أما التعليم الأوّل فمن حيث صفته الترانسندنتاليّة، أي بالنظر إلى صلته بالموضوع أي من حيث الاستطيقا، أي منطق الحساسيّة، وقد قسّم هذا بدوره إلى منطق الحقيقة ومنطق الغلط، وعدّ أنَّ البحث في الحساسيّة يكشف عن عنصريها المحضين والوحيدين: الزمان والمكان، ومن ثَمَّ بيّن أنَّ صلة المعرفة بموضوع المعرفة لا تتمّ إلاَّ عبر هذين الحدسين الذاتيّين، بالإضافة إلى أنَّ البحث في الحساسيّة يسوّغ إظهار واقعيّة هذين الحدسين الذاتيّين الأمبيريّة، أي إمكان صلة الموضوع المعطى مع هذين الحدسين، أي إنّهما قادران على تلقّي المعطى وفقًا لقوامهما الذاتيّ مع أنّهما من اللا-كون، ومن ثَمَّ يُظهر أنّ أيّ فرض آخر لهما يعجز عن شرح إمكان المعرفة الموضوعيّة القائمة بفضلهما[455]، على سبيل المثال القضايا الرياضيّة المحضة[456].

---

[450] ذات السابق.
[451] جاء الله، حمادي، دراسات فلسفية، ص: **159**- 162.
[452] نقد العقل المحض، ص:**50**.
[453] محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص**125**.
[454] مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM
[455] مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM
[456] نقد العقل المحض، ص: 7، 78.

3. 2. 2. 2: مقولات المنطق بين أرسطو وكانط

استقى أرسطو عشر مقولات جوهرية في منظومته المنطقية، فالشيء يتوزّع -بحسب المنطق الصوري- على الجوهر، ويضاف إليه مقولات عَرضيّة هي الكم، والكيف، إلى جانب الإضافة، ومقولة الزمان (متى)، ومقولة المكان (أين)، والوضع أو الهيئة، أو إضافة المِلْك (له)، والفعل، والانفعال[457]، ومن هذه النقاط تتفرع المقولات الجزئية كما هو الحال مع مقولة الكمّ بين الكمّ المتصل والكمّ المنفصل[458]، وذلك في إشارة واضحة إلى المقدار في جانبه المادي.

لقد كان تعريف المنطق -منذ بدايات وضعه- بأنه علم القوانين الضرورية للفكر[459] وهو ينظر في كيف أن يكون الفكر، كيف تبنى الأحكام؟ ما هي شروط هذا البناء وقواعده؟ وما هي الأسس الأولى؟ أي القوانين الضرورية الكلية للفكر عامة[460]

ينمّ إطلاق كانط لهذه التساؤلات عن نظرة جديدة للمنطق سواء من حيث المخالفة للعقلانية القطعية أو التجريبية البعديّة، إذ لا بد بدايةً من "تطبيق صحيح للمعاني القبليّة"[461]، وبذلك يبدو أن كانط نقل وظيفة المنطق من الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا المعيارية، أي من الصورية الأرسطية المعيارية إلى الكيفية التي يجب أن نفكر بها[462] وهذا يعني أن الأشياء لا تسير على النحو الذي يجب أن تكون عليه، وبالتالي فإن الحقيقة لا تتوفر في الأشياء بخلاف القول إن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان كما بالأعيان[463]، ويصف الكلي بأنه شيء استُخرج من الصفات المشتركة بين الأشياء، ويرفض من ثَمّ فكرة العمل بمبدأ ماذا يجب التفكير به، ويبرهن على أن القوانين المنطقية ليست قواعد[464]وعلى أن المنطق ليس علمًا معياريًّا[465].

إن المنطق المعياري عند كانط إنما هو وصف للصور والمعاني والمبادئ الأولية إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها لا متعالية عليها مفارقة لها[466]، فهو إجابة عن سؤال " كيف يمكن لموضوع ما أن يوافق تصوُّرًا له[467].

3. 2. 2. 3: تحليل الحكم بين أحكام القضايا والأحكام الحمليّة

قدّم كانط على صورة القياس الأرسطي (الأشكال الأربعة) انتقادات عديدة، حيث إن النظرية المطوّلة لأشكال القياس لا تتعلق إلا بالاستدلالات الحملية، وهي ليست سوى وصول بالتطويل وإلباس الاستنتاجات المباشرة لباس مقدمات استدلالية محضة من أجل أن تعطي في الظاهر عددًا من الاستدلالات أكبر من النمط

---

457 تلخيص منطق أرسطو، ابن رشد، مج: 2، ص: 3.
458 يُنظَر المصدر السابق، ص: 29.
459 نقد العقل المحض، ص: 75- 76.
460 ذات السابق، ونقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد لحمة لخضر، العدد 4، مجلد 7، 2019، ص: 8.
461 كانط وفلسفته النظرية، ص: 57.
462 نقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، ص: 8.
463 كانط وفلسفته النظرية، ص: 69.
464 الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ. م. بوشينسكي، ص: 181، 182.
465 يُنظَر ذات السابق.
466 نقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، ص: 9.
467 يُنظَر السابق ذاته.

الوحيد للاستدلال في الشكل الأول، فالأشكال الثلاثة الأخرى تعود إلى الشكل الأوّل، لأنّه هو الشكل الأساسيّ منها، وهذا الشكل الأوّل ما هو في الحقيقة سوى حكم حمليّ. وهكذا يردّ مبحث الاستدلال كلّه إلى الحكم الحمليّ بوصفه الحكم الذي يجب على جميع الأحكام أن تعود إليه، وهذا بحد ذاته خطأ[468].

ويبيّن كانط أنَّ التفكير يسير بطريقة حمليّة، بينما يسير القياس بطريقة تحليليّة، فالتفكير يدرك أنَّ الجسم الممتدّ منقسم، ويعبّر عن ذلك في حكم يقول: "هذا الجسم، باعتباره شيئًا ممتدًّا، منقسم". إذًا يحمل التفكير الانقسام على الجسم الممتدّ. أمَّا الحكم المنطقيّ فهو مصطنع، لأنّه يحلّل ما يدركه الفكر بطريقة صوريّة مجرّدة. فالحكم المنطقيّ يقسم ذلك الحكم المعرفيّ المباشر إلى ثلاثة عناصر، أو لحظات، أو أحكام: "كلّ ما هو ممتدّ منقسم"، "هذا الجسم ممتدّ"، وبالتالي فإن هذا الجسم منقسم؛ إلا أن التفكير لا يسير بهذه الطريقة المصطنعة، بل يسير كما هو شكل الحكم الأوّل، حيث يدرك أن الجسم الممتدّ منقسم مباشرةً، لكن يقسم الحكم المنطقيّ هذا الحكم المعرفيّ المباشر إلى لحظات جزئيّة، ويرتّبها في قياس، في حين أنَّ الخبرة المعرفيّة لا تسير كما يسير القياس، ولذلك ذهب كانط إلى ضرورة التخلّي عن أشكال القياس الأربعة في البحث في المعرفة، وبناء على ذلك يرى:

أ. أنَّ الحكم الحمليّ حكم أصليّ وأساسيّ بوصفه حكم تفكير لا حكم قياس، ومن ثم وجب - لتطوير التفكير- الاعتماد الدائم إلى الحكم الحمليّ لا إلى الحكم القياسي، أو مبحث الاستدلال، حيث إن الحكم الحمليّ عند كانط هو الكاشف عن حركة الفكر لا الاستدلال كما يذهب المنطق العامّ.

ب. يعبّر الحكم الحمليّ عن الإدراك، فهو أقرب للخبرة التجريبيّة، حيث تظهر فيه التصوّرات الأساسية، كالجسم، والمادّة، والامتداد، والانقسام، بينما تميل أشكال القياس إلى تعقيد الحكم الحمليّ بأشكال منطقية من صُور القضايا المختلفة، والتي هي -في جوهرها- ليست إلاَّ تعبيرًا منطقيًّا صوريًّا عمَّا تُحصِّل عليه مسبقًا في الحكم الحمليّ، وبالتالي فالحكم الحمليّ هو الذي يُعبّر عن الفعل المعرفيّ، وبما أنَّ كانط يبحث في مضمون الحكم الذي هو الفعل المعرفيّ، فقد انتهى على أنَّ هذا الفعل إمَّا أن يُثبت صفة لشيء، أو ينفيها عنه.

3. 2. 2. 4: نقد أشكال القياس الأربعة

يرى كانط أن المنطق الصوريّ رغم اعترافه بمبدأي الهوية والوسط المرفوع وعدم التناقض إلا أنّه لا يمكّننا من معرفة أساس كلٍّ من الهُويّة والتناقض تجريبيًّا كما أنه لا يبرهن عليهما، بل يأخذهما كمسلّمة بَدَهِيّة.

يرى كانط أنَّ الصدق يتمثّل في اتّفاق المعرفة مع موضوعها، ولكن ليس هذا الاتّفاق هو كلّ معيار الصدق، فقبل أن تتّفق المعرفة مع موضوعها ينبغي أن تتّفق مع ذاتها. وبما أنّه ينبغي أن يتّسق التفكير مع ذاته، ولا يناقض نفسه، وكانت قوانين الهُويّة، وعدم التناقض هي أُولى المعايير المطلوبة للاتّساق الداخليّ للصدق، ولأنّ

[468] نقد العقل الخالص، ص**103**.

البحث عن الاتّساق الداخليّ للتفكير يأتي من تحليل هذا التفكير ذاته، وتطبيق معياري الهُويّة، وعدم التناقض عليه، سُمّي ذلك الجزء من المنطق العامّ والمتولّي لهذه المَهَمَّة بالتحليلات[469].

يحاول كانط من خلال المنطق الترنسندنتالي العثور على أسس كلٍّ من هذين المبدأين، ويخلص إلى أن الحدس يعطينا إيّاهما معًا في حدسٍ واحد، أي أن العلاقة الدالّة عليهما هي علاقة وسيطة يدركها المرء مباشرةً في الشيء قبل أن يقسمه الفكر المنطقيّ إلى موضوع ومحمول، وبالتالي يستطيع كانط القول إنّ للهُويّة والتناقض أساسًا معرفيًّا هو الحدس التجريبي القبلي، وعلى الرغم من كونهما بَدَهِيّان، وأنَّ الحكم الحمليّ البسيط هو الحكم الأوّليّ، والأساسيّ الذي لا يمكن ردّه إلى حكم أسبق منه، وأنَّ هذا الحكم يتطلّب منّا العودة إلى الفعل الإدراكيّ الذي يدرك صفة الشيء الأساسيّة في حدسٍ مباشر، وحين نظرَ كانط إلى الأحكام القياسيّة وجدها إمّا موجبة أو سالبة، وبذلك ترجع الأحكام الحمليّة والاستدلالات القياسية للقضايا إلى مبدأي الهُويّة والتناقض بوصفهما مسلّمتين بدهيّتين لا يعتمدان على أحكام أوّليّة، فحكم الهُويّة (أ هو أ) والتناقض (أ ليس أ) بَدَهِيّان[470].

ويمكن إيضاح ذلك من خلال الآتي:

أ. تندرج الأحكام الموجبة تحت صيغة عامّة يتشكل من قانون الهُويّة، بينما تندرج الأحكام السالبة تحت قانون التناقض.

ب. تنتج الأحكام القياسيّة الموجبة أحكامًا مُوجبة عن طريق قانون الهُويّة، بينما تنتج الأقيسة السالبة أحكامًا سالبة عن طريق قانون التناقض.

3. 2. 2. 5: المنطق الترنسندنتالي عند كانط

إذا كان المنطق الترنسندنتالي مذهب مقولات ومفاهيم خالصة تحكم المعرفة[471]فما هي المفاهيم الخالصة التي تحكم معرفة الحقيقة وتؤسسها؟ وهل شكلت المقولات الكانطية فعلًا هذه المفاهيم بحيث تكوّن علمًا "للفاهمة المحضة وللمعرفة العقلية تشكل من خلالها الموضوعات قبليًّا"[472].

يرى كانط أن هذا العلم يحدد أصل معارفنا ومداها وصدقها الموضوعي، وان تسميته منطقا ترنسندنتاليًّا جاءت من كون عمله مع القوانين الفاهمة والعقل فحسب[473]، "فمن دون الحساسية لن يعطى لنا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يفكّر في شيء، والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء"[474]، وبما أن الفاهمة هي التي تعطي التصور للموضوع ضمن قواعدها، فإن قواعدها هي ما يسميه بالمنطق، أي منطق استعمال الفاهمة العام ومنطق استعمالها الخاص، أما الأول فيتمثل في "قواعد الفكر الضرورية إطلاقًا،

---

469 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM

470 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM

471 نقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، ص: 10.

472 نقد العقل المحض، كانط، ص: 75- 76.

473 ذات السابق.

474 ذات السابق.

والتي لا يمكن أن يكون ثمة استعمال للفاهمة، وينقسم إلى محض وتطبيقي[475] أما المنطق الخاص فهو المنطق الصوري، أي "القواعد التي يجب اتباعها للتفكير صحيحة"[476].

وكذلك يرى كانط أنَّ المنطق الترانسندنتاليّ ينبغي أن يتبع التقسيم نفسه إلى تحليلات ترانسندنتاليّة. ويتطلّب ذلك البحث في ملكة الفهم التي بها تتحوّل التمثّلات إلى تصوّرات، والجدل الترانسندنتاليّ بالمثل ينبغي أن يضبط الفكر إزاء موضوعه، لكن لا باستخدام قوانين الفكر الصوريّة، بل باستخدام معيار اتّفاق التصوّرات مع الخبرة التي تكشف عنها التحليلات الترانسندنتاليّة وتكون مَهَمَّة هذا الجدل الترانسندنتاليّ البحث في التوسيع اللامشروع لاستخدام التصوّرات في البحث في الأمور غير الخاضعة للحدوس الحسّيّة، أي للخبرة التجريبيّة. ومن هنا يحكم كانط على علوم الميتافيزيقا بأنّها غير مشروعة لتجاوزها النطاق المنظور أو الحدسي[477].

وبما أنَّ المنطق الصوريّ خالٍ من المضمون، ونقد الميتافيزيقا ينبغي أن يكون في صورة منطقيّة، رأى كانط أنّه من الضرورة بمكان تجاوز هذا المنطق نحو منطق آخر لمضمون التفكير أسماه المنطق الترانسندنتاليّ[478].

قسم كانط المنطق الترنسندنتالي بدوره الى قسمين الجدل الترنسندنتالي وموضوعه ما وراء الخبرة الحسية كوجود الله والروح، أما القسم الثاني فيتناول تحليل العناصر أو الشروط القبلية التي يضعها العقل الفعال ليكون موضوعٌ كالإدراك الحسّي ممكنًا[479] ويشمل هذا التحليل: تحليل المبادئ وتحليل التصورات الذي يمثل نظريته في المقولات التي حددها في أربعة قوائم وهي: الكيف، الكم، العلاقة والجهة، ويقصد بحث هذه التصورات إذا كانت لدينا المبادئ القبلية، وإذا كانت لدينا فما مصدرها وحدودها ومعيار موضوعيتها[480]؟.

3. 2. 2. 6: التمييز بين المنطق الصوري والمنطق المتعالي

حين تناول كانط بالتحليل فكرة المنطق الصوري وصولا إلى المنطق الترنسندنتالي بمضمونه المعرفيّ التجريبي والعقليّ، فقد أشار إلى أن المنطق الصوريّ لم يتغير منذ وضع أرسطو شكل قواعده النهائي، ولم يتقدم بخطواته سوى في ألفاظه الشكلية وبعض مباحثه الجزئية[481] ووصفه بأنه لا يهتم إلا بصورة الفكر، فيجرّد الموضوعات من كل محتوى كي لا ينشغل بأي شيء آخر إلا بالشكل البسيط للفكر عامة[482] فإذا كان المنطق المتعالي يهتم بالمضمون المعرفي والتجريبي للموضوعات، فإن كانط بنقده للمنطق الصوري يؤكّد على إفراغ هذا المنطق المعرفة من مضمونها، وينوّه إلى الآلية التي يؤثر بها على المعرفة من خلال غفلتها عن العلاقات الحقيقيّة في المعرفة، ولهذا كان المنطق المتعالي من حيث موضوعه مجاوزًا للمنطق الصوري في نقد المعرفة

---

475 ذات السابق.
476 ذات السابق.
477 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM
478 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM
479 السابق، ص: 77.
480 كانط وفلسفته النظرية، ص: 143.
481 نقد العقل المحض، كانط، ص: 31.
482 نقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، ص: 13.

الكانطية، فتصبح بذلك "الموضوعات أو الأشياء هي التي تدور حول العقل لتتكيّف بقوانينه وتخضع لأسلوبه في فهمها عن طريق تلك التمثلات والعروض التي تنشئها العقلانية عنده وطبقا لقوانينه"[483]

قسّم كانط لمنطق المتعالي إلى تحليلي وجدلي، وكذلك فعل مع المنطق الصوري، ففرّعه إلى هذين القسمين أيضًا، إلا أن التحليل الكانطي يختلف عن التحليل عن الأرسطي للمنطق الذي يعتمد في الاستدلال على كلٍّ من القياس والبرهان والاستقراء، إلا أن كانط انطلق في بيانه للمنطق من مبحث المقولات في نظرة مغايرة لتلك التي انطلق منها أرسطو، فمقولات كانط متجاوزة ويقينيّة أما مقولات أرسطو احتمالية تعتمد سيكولوجيا "الخداع" بتناول المبادئ الصورية للفكر وإيهام مستخدمها أنه يكتشف معارف جديدة[484]

المنطق العامّ يحلّل العمل الصوريّ كلّه للفاهمة، والعقل إلى عناصره، ويقدّم هذه العناصر بوصفها مبادئ لكلّ محاكمة منطقيّة لمعرفتنا. ويُسمّى هذا القسم من المنطق بـ "التحليلات" وهنا يتمّ فحص كلّ معرفة بمقتضاها من حيث صورتها قبل البحث من حيث مضمونها، ومهما بلغ تطابقها مع القوانين المنطقيّة تبقى قاصرة عن تقرير الحقيقة المادّيّة الموضوعيّة للمعرفة، ولا أحد يمكنه أن يجازف استنادًا إلى المنطق وحده بالحكم على الموضوعات[485].

إن المضمون المعرفي في المنطق الترنسندنتالي يعود إلى فكرة الأحكام التركيبية والتحليلية القبليّة، متجاوزًا بذلك جون لوك الذي يرى الأحكام التركيبيّة تجريبيّة فحسب، فزاوج كانط بين مقولات التجريبية والضرورة المنطقية والحكم التحليلي الذي يسلم به لايبنتز، حيث إن هذه الأحكام -أي الضرورة والتحليلية- وإن كانت تتمتع بالضرورة والكليّة إلا أنها لا تمنح أي معرفة جديدة، وبالتالي لإنتاج المعرفة فإنه يجب أن يرتبط المضمون المعرفي بالضرورة المنطقية وهذا لا يتأتى إلا في النوع الثالث من الأحكام المركبة من التجريب والضرورة والكليّة "لأن العقل الإنساني قادر بطبعه على اتباع مثل هذه الأحكام على نحو قبلي apriori فلا بد أن نقبل لقيام مثل هذه الأحكام أن يكون للعقل فكرة أو أفعال خالصة أو صور قبلية aprior forms تتكون بمقتضاها هذه الأحكام"[486] وهذه الأحكام أو الصور الخالصة هي مقولات ذات طبيعة عقلية تتمتع بخاصية الضرورة والموضوعية، ولأنها ضمن معارفنا الحسية ولأن المعرفة الميتافيزيقية غير متضمنة في معارفنا الحسية باعتبارها خارج الزمان والمكان فالاعتماد على هذه المقولات -في المنطق الصوري- لا يؤدي إلا إلى التناقض، حيث إن المنطق الصوري ينظر في جميع الموضوعات صادقة كانت أو كاذبة، إلا أن المنطق الترنسندنتالي لا يهتم إلا بما هو موضوعي وكيفية أن تكون الأحكام موضوعية.

لقد لاحظ كانط أنَّ المنطق العامّ يهتمّ بشكل الفكر فقط لا بمضمونه، ولا يمكن الاعتماد عليه في الحكم على معرفتنا بالأشياء، وبالتالي يجب تجاوزه إلى منطق في المضمون، فالشكل المجرّد للمعرفة مهما كان متّفقًا مع القوانين المنطقيّة، لا يمكن الاعتماد عليه في الحكم، بل يجب الحصول على معلومات يعتمد عليها في مضمون

---

483 أصول المنطق الرياضي، الفندي محمد ثابت، ص: 17.

484 نقد المنطق عند كانط، حمر العين زهور، ص: 14

485 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM

486 أصول المنطق الرياضي، الفندي محمد ثابت، ص: 79.

التفكير، ومن ثَمَّ ننظر في القوانين المنطقيّة لنضع تلك المعلومات في كلّ متكامل، وهو بذلك يصرف النظر عن المنطق العامّ، وعن أيّ مضمون للمعرفة، بل سينظر إلى الصورة المنطقيّة من حيث علاقة بعضها ببعض أي إلى صورة الفكر بشكلٍ عامّ[487].

يبدو من ظاهر القول في نقد العقل المحض أن كانط في منطقه ينحو منحى أرسطو لكن كانط يتمايز بينهما عن أرسطو في شروط مقدمات البرهان وهي: الكلية والضرورة والفطرية[488] ، إلا أن كانط يكتفي بشرطي الضرورة والكلية، أما الكلية والضرورة فقد ذهبا إليها معًا لأن كل إنسان يخضع لها تفكيره بدون استثناء.

أضاف كانط في منطقه الصوري مبحث التصورات إلى التحليل، وذلك لتفريقه بين المعرفة والتفكير في العقل المنفعل والفعّال، فالمعرفة برأي أرسطو تنشأ من الارتباط بين الحدود والتصورات، أما التفكير فهو النشاط الذي لا يمكن أن يكون إلا باستخدام التصورات[489] إلا أن التصوّر والحكم متضايفان عند كانط، فعندما نبني تصوّرًا فإننا نبني حكمًا في التحقيق، إلا أن الأمر ليس كذلك عند أرسطو، فبالتصور نبني المفاهيم، والترابط بين هذه المفاهيم أو التصديق العقلي يعود لوجود علاقة بين مفهومين أو تصورين، وهذه العلاقة هي الحكم لديه، وقد انتقد كانط هذا التنظير، بأن "تصور علاقة بين مفهومين، [وأن هذا الشرح] لا ينطبق إلا على الأحكام الحملية، وليس على الأحكام الشرطية، وأن تلك العلاقة -رغم ذلك- تبقى غير متعينة"[490]. إن الحكم في المنطق الصوري قضية موضوعة بنظر الاعتبار عند كانط ويمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا، لكن ليس من الضروري أن يكون وحدة متكاملة من التفكير، فقد جعلت القواعد الضرورية للفكر المنطق الصوري خاليًا من أي مضمون معرفيّ، فإذا قلنا كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، فيعني هذا أن سقراط فانٍ، فليس المهم هنا -في المنطق الصوري- بناء تصور حول سقراط والفناء وكشف النسبة بينهما سلبًا أو إيجابًا، ثم كشف النسبة بين الإنسانية وسقراط. فهذا الأمر لا يهم في المنطق الصوري، فما يهم هو قاعدة الوضع بحيث نتمكن من استبدال الموضوعات المادية برموز تكتَب كما في الآتي: (ب) محمول على كل (أ) ، و(أ)، محمول على كل (ج) إذن (ب) محمول على كل (ج) وهي الشكل الرمزي للشكل الأول من أضرب القياس، ويمكن تطبيقه على ما لا نهاية من القضايا التجريبية. وهذا دفع كانط للبحث عن منطق آخر لإنتاج المعرفة يختلف عن هذا، فكان المنطق الترنسندنتالي، أي منطق يكوّن معرفة لها موضوع. فـ"المنطق الصوري لا يجعلنا نعرف شيئًا، والمعرفة في معرفة شيء"[491] وإن المصحّح لصدق القضية وإنتاجها المعرفة عند كانط هو اتحاد المحمول والموضوع في إطار الزمان والمكان اللذين هما حدسان قبليان ومن شروط القدرة الحسيّة، وأي معرفة لا تخضع لهذين الحدسين فإنه لا يمكن -لديه- وصفها بالصدق أو الكذب، وبالتالي فإنها ليست معرفةً في الواقع.

---

487 مطانيوس، روبير، المنطق التجاوزي، مجلة أوراق ثقافية، تمت المشاهدة بتاريخ: 15/ 9/ 2022، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/3C3SdtM

488 تلخيص منطق أرسطو، مج: 1، 369.

489 ذات السابق.

490 نقد العقل الخالص، ص**89**،**91**، ص**103**.

491 يُنظَر ذات السابق.

3. 2. 2. 7: آفاق المنطق بعد كانط

افتتح كانط حقلًا جديدًا في النقد المنطقي، وذلك باعتماده على منهج خاصّ يقوم على افتراض أن تكون الموضوعات المعرفية تنتظم وفقًا لمعرفتنا لا العكس، وقد أوضح كانط في هذا السياق وجود صلة بين التصوّر والموضوع لجهة المطابقة، يكون الذهن فيها مَلَكَةً معرفيّة وهو ما يعرّفه بـ "العقل النظري"، وصلة أخرى بين التصوّر علّةً والموضوع معلولًا، وفيها يكون الذهن مَلَكَة إرادة أو ما سماه "عقلًا عمليًّا"؛ ومن ثمّ فإن الحكم النظريّ يدور على بيان الموضوع، في حين أن الموضوع ذاته يُتَضَمَّنُ إدراكُه مُسبَقًا بانفعال الحساسيّة من ناحية، ويُفكَّر فيه بتَلقائيّة الفاهمة، وتُتَعقَّل معرفته بشمولية الضوابط أو المبادئ العقليّة[492].

لذلك يفترض أن يدور الكلام على شروط الحكم التأليفيّ القَبْليّ، وذلك باتّباع الفرض المنهجيّ، ووفقًا لقدرات الذهن المعرفيّة. ويبيّن النقد شروط إمكان تلقّي المعرفة أي شروط الذاتيّة لقوام الحساسيّة، وشروط تعقّل المعرفة التي تبيّن شروط الإمكان، وحدود الاستعمال المشروع في طريقة التفكير. والبحث الذي يشبه المنطق من حيث اهتمامه بشروط المعرفة وقوانينها، ولكنّه يختلف عنه لجهة اهتمامه بمضمون المعرفة، وإنّما بمعزل عن هذا المضمون، أي قَبْليًّا[493].

إن تحليل كانط للمعرفة المنطقية والرياضية والنظرية ساند رأيه القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقًا للمقولات، وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء فهي الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي والتفكير.

لقد نقل المنطق الترنسندنتالي في نقد العقل الخالص المباحث من الساحة الصورية إلى استكشاف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة، وبذلك يسوغ صحتها، إلى جانب تفنيد الادعاء الزاعم بأن معرفة الموضوعات مفارق للتجربة متعالٍ عليها. وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييرًا قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها (كوبرنيكوس) في علم الفلك.

إلى جانب ذلك فقد سلطت الفلسفة الكانطية الضوء على فكرة التناقض فقدمت خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية.

3. 4: تطبيقات في النقد الكانطي

يعرَف النقد بأنه إصدار الحكم على شيء ما من جهة قيمته وتقويمه سلبًا أو إيجابًا، أما النزعة النقدية فهي اصطلاح استخدمه كانط لوصف فلسفته المثالية، التي كان يرى الغرض الرئيسي منها نقد قدرات الإنسان

---

492 المنطق التجاوزي وأهميته المعرفية، روبير مطانيوس معوض، مجلة أوراق ثقافية، بحث محكم، العدد الرابع، 2019، الرابط الآتي: **x3MK9z3https://bit.ly/**

493 السابق ذاته.

المعرفية بوصفها محددة بالخبرة، وموضوعًا للتغلب على الطبيعة المحدودة للمذهب العقلاني عبر التناول المثالي[494].

ومن هنا جاءت التسمية لمذهبة بالنقدية، وقد تجلت ملامح النقد عنده عندما رأى أنه "يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد" فكان نقده نتيجة لتطور تاريخي بوصف العقل الإنساني يبدأ دوغماطيقيًّا، ثم يقع في الشكّية ليصل في النهاية إلى استدعاء العقل لتأسيس محكمة له، وهذه المحكمة ليست سوى نقد العقل المحض[495].

وقد تعرضت الثورة النقدية التي جاء بها كانط ذاته للعديد من الانتقادات، على يد هيغل وهايدغر وجاكوبي وغيرهم في مختلف مفاصل النظرية، سواء في استخدام المقولات، وتطبيقها على الظواهر، أو في الفصل بين الظواهر، أو في مصطلح الأشياء في ذاتها، أو دور العقل العملي في حل تناقضات العقل النظري ونحو ذلك. لكن هذه الاعتراضات، لم تسلب جوهر الفلسفة النقدية لكانط، ولا الخط العام النقدي الذي سلكه كانط حيث تمكن من التغلغل في النقد لكل أشكال المعرفة ووسائطها ومذاهبها التقليدية، والخروج بنظام نقدي جديد تجاوز صور الكلاسيكية كافة[496].

3. 4. 1: نقد المصادر التقليدية للمعرفة

3. 4. 1. 1: نقد الحسّ العمومي

حاول كانط الوقوف منتصف الطريق بين التيار العقلي والحسّي، فقال بإمكان أن يصل إلى يقين المعرفة من جهة، وإلى إمكان أن تفيد الحواس معرفة هي الأخرى، فالسمع والبصر واللمس تؤدي إلى معرفة الموضوع بوصفه شيئًا خارجًا عنها، لكن إذا تغلب الشعور على الإحساس، فإن التمثلات الخارجية للموضوع تتقلب إلى تمثلات باطنية[497]، وإن إظهار الخطأ في الحواس لا يعود لحقيقة الموضوع وإنما يعود إلى خطأ الحكم الذي يأخذ الظاهرة تجربةً ويخلط مبادئ الحكم الذاتية بالمبادئ الموضوعية فتصرفها عن مقصدها[498].

ويأخذ كانط على أصحاب الاتجاه الحسي وعلى رأسهم (هيوم) احتكامهم إلى الحس المشترك، الذي لا يبدي رأيًا في المسائل النظرية، ولا يسوغ مبادئه الخاصة. ولذا لابد للعقل أن يفرض على الحس المشترك حدودًا حتى لا يظل في سماء التأملات. فالحس المشترك محل زهو الجمهور أو المهرجان الشعبي، لكن بالنسبة للفيلسوف فإنه يحمر وجهه خجلًا منه. ويقصد بالحس المشترك (القوة المشتركة) بين قوى الحس التي يدرك بواسطتها المحسوسات المشتركة[499].

ويؤكد كانط أن الحساسية لا تكفي لا توصلنا إلى معرفة الظواهر، ونسب إلى الفهم القدرة على بلوغ الأشياء في ذاتها، أي لابد من الانتقال من الظاهرة إلى الوجود، وأن صورتي الزمان والمكان، وإذا لم يتعلقا بالوجود، فإنهما عاريان عن كل موضوعية.

---

494 الموسوعة الفلسفية، روزنتال، ص**549**.
495 نور الدين إفاية، الموسوعة الفلسفية ج**2**، ص**1392**
496 Allison, p.5. And G. Schrades, The thing, it self, in collection of critique essays, p.170-175.
497 نقد العقل المحض، ص**106**.
498 ذات السابق، ص**185**.
499 ذات السابق، ص**106**

وعلى هذا فإن الوهم المرتبط بالخداع والسفسطة هو سبب معاناة العقل الإنساني الذي لا يستطيع التخلص منه أبدًا، رغم ما تقوم به الفلسفة من تنوير. ومثاله ما يحدث في حالة الأوهام البصرية[500].

ومن هنا يبدأ مؤشر النقد السلبي الأول للإدراك الحسي، الذي به نستقبل الدوس الحسية كما نستقبل صورتي الزمان والمكان، فهي ليست ملكة معرفية، بل قوة انفعالية صرفة، أو سلبية لما يرد عليها من الخارج، ومعنى هذا أن الموضوع لا يعرف إلا إذا صار متعقلًا[501]، والمؤشر الثاني: "أن القوة الحاسة لها سمعة سيئة. لأنها تعلي صورتها على صورة الذهن، وتريد أن تلعب دور السلطانة في الوقت الذي يجب أن تلعب فيه بدور الخادمة، فهي عنيدة، وتلجأ إلى الخداع، ونحن نحترس منها كما يجب. ومع ذلك فنحن أحيانًا نخدعها، وخاصة الشعراء منا وأهل الفن "[502]، ويتفق كانط مع الغزالي وديكارت في أنه على الرغم من قدرة المخيلة على استحضار أو تخيل الشيء وإن لم يكن موجودًا، لكن هذه المخيلة لا تقدم أي تمثيل حسي، ما لم يعطَ لها من قبل في القوة الحاسة، وليس الخيال اللاإرادي إلا بمثابة الحلم الذي يمثل عالمًا خاصًّا لكل إنسان بعكس حالة اليقظة التي تمثل عالمًا مشتركًا[503]. والمؤشر الثالث: إن الحس الباطني يتأثر بالحس الخارجي سلبًا وإيجابًا. فعندما نسلم بأن هذه الحواس لا تعرفنا الأشياء إلا بقدر ما نتأثر بها من خارج، فكذلك الحس الباطني لا يقدم لنا عن ذاتنا سوى حدس مطابق لتأثيرنا بذاتنا باطنًا.

وعلى وفق هذه التصورات، فإن المعرفة الحسية الحاصلة من الحس المشترك، لا تمثل الأشياء كما هي في ذاتها، بل تؤثر فقط هذه الأشياء في حواسنا. فنحن نتمثل بالحواس سير الأفلاك، واتجاهها إلى الأمام، أو إلى الوراء لكن لا نستطيع أن نصدر حكمًا على الشرط الموضوعي لحركتها، وهذا من وجه. أما الوجه الثاني: فإن المعرفة الحسية فقط تؤدي إلينا كيفيات، وهذه الكيفيات لا تبدو إلا في الزمان والمكان اللذين هما معنيان كليان، فهما صورتان للفكر والذهن. والمعرفة الحسية مجموعة ظواهر، أما المعرفة العقلية فتلوح كأنها تظهر على الأشياء في ذاتها[504].

وجملة القول: تحتاج الحواس إلى تصورات قبلية، لا إلى حدوس خيالية ليتمكن إدراكنا الحسي من الوضوح، ويتوصل إلى معرفة الجوانب المحسوسة، وليس للمعقول منها فقط[505].

3. 4. 1. 2: نقد التجربة

تتمظهر قوة الاتجاه التجريبي عند كانط من خلال الإقرار بوجوب أن تكون معرفتنا لأحوالنا الداخلية مشابهة لأحوالنا الخارجية، وبأن التجربة هي التي تعطي القيمة الموضوعية للمعرفة. وقوة الاتجاه العقلي في كوننا موضوعات للفكر، مثل كوننا أشياء لفحص النفس، وأن هناك وحدة سامية هي التي تحتوي على تفكيرها وتفحصها وهي العقل.

---

500 روديجر، بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص**119**.
501 الجدل بين أرسطو وكانط، ص**172**.
502 كانط، نازلي إسماعيل، ص**11**.
503 نقد العقل الخالص، ص**106**،**109**،**156**،**163**، والمقدمة، ص**47**.
504 كانط، المقدمة، ص: 11، 89.
505 نقد العقل الخالص، ص**108**.

وفقًا لكانط، يأتي النظام من العقل البشري الذي أنشأه. إذا أدخلت المعرفة من خلال الحكم أو التحليل الفكري، فإن الفهم هو ما يصلح وليس الشعور. فكر في الأشياء ونظم الواقع من خلال المفاهيم والبيانات. أضف نظامًا إليها. عندما أصر، على سبيل المثال، على أن الماء يغلي دائمًا عندما تصل درجة حرارته إلى المئة، حينها يقوم بسبب التكرار بإنشاء صلة بين السبب والنتيجة البيان القاطع والنظم الحتميّ، وهو مفهوم يستخدم للتحكم في التجربة وتنظيمها، هو جزء من بنية الفكر البشري. هناك 12 عبارة موجودة من الماضي وهي ضرورية وكلّية، تجمع التجربة في نطاق واحد وتنظم هيكلها.

هذه هي الطريقة التي يكتسب بها العلم موضوعيته ومصداقيته: لم تعد السببية مسألة ذاتية لديفيد هيوم ولكنها أصبحت بنية ضرورية وشاملة للفكر البشري. يحرر العلم النيوتوني نفسه من الشك. يصبح الواقع والحقيقة نتاج عقل الإنسان الذي يهيمن على الأشياء وينظمها من خلال مشاعره وفهمه. فقط ما تم تقديمه في الاختبار وقصره على العبارات يمكن أن يكون مؤكدًا. إذا كان العلم التجريبي، مع الفكر الإنساني لكانط بشكل عام، هو أساسه الحقيقي، فإنه يضمن ضرورة العلم وعالميته. عالم الظواهر مفتوح لأبحاث لا تنتهي. طبعا لن يصل العلم إلى الشيء في حد ذاته، لأن الشيء في ذاته متغير ولا نهاية للبحث فيه

يؤكد كانط أنه من غير المقبول محاولة معرفة شيء أكثر مما تقدمه التجربة، لكنه في الوقت ذاته يبحث عن الشروط التي تستطيع التجربة من خلالها أن تقيم العلم؟ وكان جوابه: إذا استندت إلى "القوانين الشاملة والضرورية" لأنه من اللامعقول أن نجعل التجربة الجهة الوحيدة للمعرفة الممكنة للأشياء، أو نعيد العيان الحاصل في مكان وزمان بعد الوحيد الممكن بالنسبة لنا، أو نجعل الذهن النظري نموذج كل ذهن ممكن، أو نجعل مبادئ التجربة على أنها الشرط الكلي للأشياء في ذاتها[506].

تعلمنا التجربة أن شيئًا ما يتصف بصفة ما أو غيرها، وأنّه من غير المستحيل أن يكون كذلك، وبالتالي فإن التجربة لا تضيف أبدًا على أحكامها تعميمًا حقيقيًّا ودقيقًا، وإنما تكتفي بأنها تضفي عليها تعميمًا مفترضًا وتقريبيًّا عن طريق الاستقراء، وأن التعميم التجريبي لا يعدو أن يكون تصعيدًا متعمّدًا في قيمة الصدق، فتجعل من القاعدة التي تصدق في معظم الحالات قانونًا صادقًا في جميع الحالات[507].

يشبه هذا الاستنتاج استنتاج الغزالي عندما ناقش قيمة الاستقراء التجريبي في العلوم الطبيعية، وهو التفسير الذي كان هيوم قد أوضح طبيعته في أهمّ قانون وهو قانون السببية. حيث رأى كانط أن الاقتران بين السبب والمسبب ليس عمل مجرد الحس والحدس، بل نتاج قدرة متخيلة تأليفيّة تعين الحسّ الباطني بالنظر إلى العلاقة الزمنية، وتبقى العلاقة الموضوعية غير متعينة من خلال مجرد الإدراك للظواهر المتتالية والتجربة ممكنة لأننا ندرج تتالي الظواهر، وكل تغيير تحت قانون السببية[508].

---

506 المقدمة، ص**185**،**186**.
507 نقد العقل، ص**46**.
508 ذات السابق.

إن الصعوبة هنا تكمن في: تحديد تلك الصلة بين السبب والمسبب، إذ قد يكون قائمًا على مسألة التتالي، أو يكون حدوثها معًا. ومثال كانط "حرارة الغرفة، مع وجود الموقد المشتعل، يوجد كسبب مع المسبب الذي هو الحرارة، فالغرفة ليس من تتالي تسلسل في زمان بين السبب والمسبب، بل قد يوجدان معًا"[509].

وكما لازم كانط بين الحس الباطني والحس الظاهري، لازم كذلك بين التجربة الباطنة والظاهرة، حيث رفض رأي الفلاسفة الذين يقيمون الأخلاق على أساس تجريبي؛ إذ ليس هناك من تجربة تستطيع أن تفضي بنا إلى استخدام إمكان هذه القوانين اليقينية، إذ كيف تبدي الاحترام المطلق من كل قيد، فنعده أمرًا كلّيًّا صادرًا عن كل طبيعة عاقلة؟ وكيف يمكن أن ننظر إلى القوانين المحددة لإرادتنا، فنعدها محددة لإرادة الكائنات العقلية، وهي قوانين تجريبية، وليست بذات أصل قبلي؟[510].

إن العنصر التجريبي ليس فقط عاجزًا عن رفد مبدأ الأخلاق، بل يعمل على الضرر بصفائها، لأنها قائمة على مبدأ عقلي حر، فكيف للتجربة التي لا تستطيع أن تثبت بالتحديد انعدام العلة لعدم ملاحظتها، أن تقدّم تفسيرًا للأمر الخلقي أو الإلزام؟ أو تقدّم أساسًا للقوانين الخلقية الكلية[511]؟

والتجربة أخيرًا لا تستطيع أن تعطينا معرفة بالشيء في ذاته، أو من طريق الشعور الداخلي، لأن تمثُّل الإنسان لذاته، لم يكن قائمًا بصورة قبلية، وإنما تجريبيًّا بعديًّا، ولذا فإن الإدراك يتم عن طريق الحس الداخلي الذي يتصل مباشرة بظواهر الحس الخارجي، الذي بدوره لا يدرك إلا ظواهر الأشياء[512]. ووفق هذه الاستحالة، لا يمكن أن تكون المعرفة الميتافيزيقية تجريبية، ولا يمكن استعارة مبادئها، لأنها ليست فيزيائية، بل ميتافيزيقية بغية تجاوز حدود التجربة، ولذا فلا التجربة الحسية -وهي مصدر علم الطبيعة بمعناه الخاص- ولا التجربة الباطنية -وهي أساس علم النفس التجريبي- تصلح للميتافيزيقيا[513].

3. 4. 2: نقد العقل والمعرفة العقلية

إن نقد العقل بحسب مفهومه التقليدي يتمحور حول دراسته بوصفه مصدرًا أعلى للمعرفة يتجاوز حدود التجربة وينزع نحو المطلق أو اللامشروط، ويقوم بتأليفات عقلية صرفة، ويريد أن يحققها بوصفها موجودًا واقعيًا[514]، حيث يتضمن النقد الكانطي للعقل بوصفه وسيطًا للمعرفة وجهان:الأول سلبي: من حيث إنه يضع حدودًا للعقل الاعتباري حيث يضع كل شيء ضمن حدود الحساسية التي تنتمي إليها تلك المبادئ أصلًا، ومن ثم يهدد باستبعاد العقل العملي، أما الثاني فإيجابي: حيث ندرك أن ثمة استعمالًا عمليًا للعقل الأخلاقي وفيه يتوسع هذا العقل حتمًا متعديًا حدود الحساسية توسعًا لا نحتاج من أجله إلى مساعدة العقل النظري[515].

---

[509] نقد العقل الخالص، ص**140**،**145**.
[510] كانط: المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق: ص**19**،**60**،**61**.
[511] ذات السابق، ص**82**،**94**،**126**،**146**.
[512] ذات السابق، ص: 126، 146.
[513] المقدمة، ص**53**، ص**110-111**، ويقارن: وهبة، الفلسفة النقدية، ج**2** ص **1373**.
[514] زكريا إبراهيم، كانط، ص**114**.
[515] نقد العقل الخالص، ص**37**،**59**،**60**.

ولما كان بمقدور العقل أن يقدم مبادئ أولية للتجربة، فإنه من الضروري التمحور في حدود واقعه المعرفي، لأنه يندفع بفعل الرغبة والحاجة إلى الإجابة على أسئلة ميتافيزيقيّة فيقع في العديد من التناقضات من جهة أخرى. وإذا تم استعماله دوغماطيقيًا فإنه يؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن تعارضها بأخرى تعادلها، ولربما تؤدي إلى الشك[516].

إن جملة الصعوبات هذه قد ألجأت كانط في نظريته النقدية إلى تقسيم موضوعات المعرفة إلى قسمين: عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها وحصر المجال العقلي النظري في العالم الأول، بوصفه هو الوحيد المعطى لنا، وجعل من العالم الثاني موضوعًا لنشاط عقلنا العملي، وعلى ذلك انحصرت الفائدة الوحيدة للعقل النظري بضبط معارفنا وتعيين حدودها، والاحتراز من أغلاطها، وإبعادها من الانزلاق إلى اللامشروط أو المطلق. وأي دعوى إيجابية له لا تتحقق إلا في العقل العملي المكمل له[517].

لكن هذا التصور قد تعرض للانتقادات: أولها: أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس إلى معقول من التجربة، أي بإمكانه أن يستخلص العلم من صميم المحسوس، وأن خطأ كانط قوله: أن كل المبادئ أو (الحدوس) لابد أن تكون حسيًا، وليس في وسعنا الوصول إلى حدس عقلي أو عياني، وهذا هو رأي الاتجاه الاسمي الذي يرى بالمقولات صورة أولية ليست مستقلة عن التجربة.

وثانيها: أن كانط لم ينجح في الرد على هيوم وعجز في الوقت نفسه عن تجاوز ظاهريته، ومن هؤلاء (جاكوبي1787 م) الذي رأى أن كانط لو أراد أن يبقى منطقيًا مع نفسه، لأنكر كل وجود خارج تصوراتنا الذاتية، وأنه نادى بمثالية جديدة طالما حاربها من البداية[518].

3. 4. 2. 1: نقد الرياضيات

طال المنهج النقدي عند كانط -إضافة إلى مصادر المعرفة- جملة العلوم والمعارف العقلية إن في طبيعتها أو مناهجها، وبالرغم من أنه تناولها مجتمعة فإن ذلك يعود إلى أن المسألة النقدية متداخلة ومتشابكة.

دخل كانط مرحلة النقد مؤمنًا بيقين الرياضيات -كما فعل الغزالي- بالرغم من أنها ظلت لمدة طويلة في تخبط عشوائي إلى أن استقام لها الأمر لاحقًا عندما جاءت أول براهين المثلث المتساوي الساقين إن بشكل المثلث أو بمجرد مفهومه[519].

يمكن اختصار فلسفة كانط في الرياضيات في توصيفه لها بأنها تمتلك مبادئ ضرورية غير مشروطة فهي يقينية، وتتسم بطابع الضرورة القبلية موافقًا في ذلك ليبنتز الذي ردّ على جون لوك حول فكرة الصفحة البيضاء بالتأكيد على وجود حقائق ضرورية كما في الرياضيات، إلا أن كانط اشترط أن يكون اتساق في ضرورة الاتفاق بين مبادئها، والقوانين الداخلية لأذهاننا، والأشياء الخارجية عنا، ويرى أن أصالة الرياضيات كذلك بوصفها

---

[516] نقد العقل، ص**53**،**75**.
[517] د. محمد فتحي، الجدل، ص**172**.
[518] زكريا إبراهيم، كانط، أو الفلسفة النقدية، ص**105-103**.
[519] نقد العقل الخالص، ص**32**.

منهجًا يتمتع بأصالة كبيرة مقارَنة بالفلسفة، فالفلسفة تقتصر في بحثها على المفاهيم الكلية المجردة، أما الرياضيات فغالبًا ما تلجأ إلى الحدس، كما أن السؤال الرياضي يدور على خصائص الموضوعات في ذاتها من حيث مفهومها، وليس على الوجود بعامة كما في الفلسفة[520]

إن اليقين الذي افترضه كانط في الرياضيات جاء وفق ما اشترطه هو من ملاحظات تتعلق بالمنهج الرياضي وهي أولًا: أن الرياضة ولاسيما الهندسة لا يكون لها واقع موضوعي، إلا بشرط انطباقها على جميع الظواهر المتعلقة بالمكان، أما الثانية: فهو أن كل ما هو معطى لنا، ينبغي أن يكون معطى لنا في العيان الذي لن يكون حاصلًا إلا في الحواس والذهن، وأما الثالثة: أنه نتيجة لما سبق: يستبعد الاعتراض أن مثالية المكان والزمان ستحيل العالم المحسوس كله إلى مجرد مظهر، وإنما على العكس فإن طبيعة نقد الحساسية -عنده- لا تكمن في التباين المنطقي بين الوضوح والغموض، بل في التباين في مصادر المعرفة، فالمعرفة الحسية لا تمثل سوى أثر الأشياء في حواسنا[521].

رأى أن كانط أن هذا اليقين لا يعفي الرياضيات ولا منهجها من جملة من الهنات، فالرياضيات والفلسفة شيئان مختلفان، ولن يبني المهندس بالفلسفة سوى قصرٍ من كلام مرصوف، كما أن الفيلسوف حين يطبق المنهج الرياضي فإن ذلك سيؤدي به إلى الدوغماطيقية[522]!.

إن الأحكام الرياضية القبلية التي تقوم في العيان المجرد لا يمكن أن تتقدم خطوة بغير التجريب، والفلسفة لا يمكن أن تشتق هذه الأحكام من العيان، ولا أن تفسر قضاياها الضرورية بواسطته، ورغم التسليم بأن الاستدلالات الرياضية تقوم على الاتساق وعدم التناقض الذي يقتضيه طبيعة كل يقين رياضي، فإنه من الخطأ التسليم بحكم المحللين بتمييز القضايا التأليفية أيضًا على أساس مبدأ عدم التناقض برأي الفلاسفة التحليليّين، كما أن الرياضيات بمنهجها التحليلي لا يمكنها أن تتقدم خطوة إلى الأمام طالما هي تفتقر إلى العيان المجرد الذي يحتوي على مادة الأحكام التركيبية، وهذا الحكم لا يتعين إلا إذا ربطنا الرياضة بمفهومي الزمان والمكان [523].

من الممكن القول: إن الحدس الكانطي الرياضيّ المبنيّ على أفكار إقليدس وهندسته، ومعادلات نيوتن الفيزيائية، قد انهدم بعد أن اتجهت العلوم الرياضية اتجاهًا مغايرًا لهذه التصورات، وبالتالي فإنه لم يعد بإمكان الرياضيات القَبول بمسلّمات أو بديهيات قبلية -كما يرى برتراند راسل- بل ستبقى أحكامها جملًا تحليليّة[524].

---

520 نقد العقل الخالص، ص**127**،**350**، ويقارن: بوترو، فلسفة كانط، ص**38**،**42**.

521 المقدمة، ص**84**،**88**.

522 نقد العقل، ص**353**

Robert, D. Benton: Kant's, second critique and the problem transcendental, Ar-gument, Martinus Nijhaff Press, 1977, p.110.

523 مدخل نقد العقل، ص**63** من تر: مكاوي.

524 ذات السابق.

3. 4. 3: نقد البراهين والاستدلال:

على الرغم أن كانط لم يرفض المنطق الكلاسيكي برمته، أو مقولاته التقليدية بالكليّة، إلا أنه أعاد تنظيمها وفق منظومة ترنسندنتالية، بعد أن كانت ذات طابع أنطولوجي عند أرسطو، وارتأى أن فاعلية تلك المقولات في ضبط المعرفة تتأتى بإحداث تلازم منضبط بين ملكة الفاهمة وملكة الحساسية[525].

جمع أرسطو عشرة تصورات أولية مجردة تحت اسم (المقولات)، وهي: الجوهر، والكيف، والكم، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل، ومتى، وأين، والوضع، والملكية، وقد اضطرّ لإضافة ما خمس محمولات تتضمنها المقولات جزئيًّا وهي: التقابل، والتقدم، والمعية، والحركة، والحدة[526]، وقد عدّ كانط هذه القائمة مشوشة إلا أنها إشارة تفيد الباحث عن المعرفة، ثم عاد رغم ذلك ليرفضها ويصفها بأنها "عديمة النفع"[527].

لم يقتصر الأمر على هذين الموقفين المتعارضين -ظاهريًّا- وإنما استعارَ كانط هذه المقولات وعدّل طريقة النظر إليها في إطار وظائف الذهن المجرد، ثم ادّعى أنه أوّل من تصوّر ترتيبه للمقولات دون غيره من المناطقة بمن فيهم أرسطو، وادعى أنه لم ينتبه إلى هذا الاستعمال الجديد لتلك المقولات، وأكّد أن استعمالها بغير ما ارتآه لن يحولها من دائرة العقم إلى الإفادة[528].

انتُقِد كانط -في مواطن عدة- لما أنشأه من هذا النمط من المقولات، فعلى سبيل المثال فإن الأحكام الحملية هي أساس الأحكام الأخرى بحسب ترتيبها المنطقي، لذلك فإن مقولة الجوهر هي أساس كل تصورات الأشياء الواقعية، ولكن كانط نفى ذلك، وكما أن الإضافة في الحكم لم تكن محمولًا خاصًا، فإن التصورات الإضافية كذلك لا تضيف تعيُّنًا ما إلى الأشياء. ويدخل في هذا الإطار محمولات بومغارتن الأنطولوجية، التي إن خضعت للتحليل الكامل لتصوراتها، لا نجد البتة فيها قضايا تركيبية كما في التحليل الترنسندنتالي[529].

وإذا كان كانط محقًّا -كما هو الحال لدى الغزالي- في أن يظل المنطق بوصفه آلة للعلم/الفكر، وليس موضوعًا لأي علم من العلوم، فإنه برأي البعض ليس محقًّا في نقد مقولات أرسطو، ليس بدعواه أنّه أوّل من حرَّرها وحسب، بل ولاختلاف مقصد كانط عن أرسطو من طبيعتها، فهي عند أرسطو تضيف تصوّرات يرى بها عناصر ضرورية لإدراكنا الحسّي للأشياء أو معرفتنا للعالم[530].

3. 4. 3. 1: نقد براهين العقل النظرية الكونية

لما كان موضوع الجدل الترنسندنتالي هو إثبات بطلان نظريات الميتافيزيقا في النفس والعالم والإله، بوصفها نظريات ميتافيزيقيّة لا يمتلك العقل البتّ فيها بإطاره المكاني والزمانيّ، صنف كانط نقده لتلك النظريات في ثلاثة فصول تقابل الأفكار الثلاث للعقل النظري، بدءًا من مغالطات العقل العملي، ثم نقائض العقل النظري

---

[525] المقدمة، ص**127**.
[526] نقد العقل المحض، ص: 137.
[527] المصدر السابق، ص**139**.
[528] يُنظَر السابق ص**140**،**141**.
[529] المقدمة، ص**143**.
[530] يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، ص**226**، وزيدان كانط وفلسفته النظرية، ص**140**.

والمتعلّقة بالكون العقلي وإبستيميّته، وصولًا للمفهوم المقالي للعقل النظري وما يرتبط به من إثباتات وبراهين فلسفية على الميتافيزيقا[531].

تبدأ مسألة نقد أدلة العقل النظري عند كانط من سؤاله الأساسي، وهو: هل يستطيع العقل الوصول لحقيقة كنه العالم بما يشفي غليله ويؤدي به إلى اليقين؟ أم أن آراءه لا بد أن توقعه في تناقضات لا سبيل لحلها؟

وقد كانت محاولة كانط الإجابة على هذا السؤال بمثابة الإقرار من ناحيته بمبدأ الثنائية بين الآلية والغائية، وبين الضرورة والحرية، من ناحية التعارض بين ملكة الفهم والعقل، وهي التي ترجع إليها جملة النقائض، فالعقل يتطلب الكل ويجري وراء المطلق، وهذه المحاولة ستؤدي به إلى الوقوع في التناقض، وهذا هو نتيجة التعارض بين المَلَكَتين[532].

يناقش كانط هذه النقائض باستخدام أربع قضايا تنتمي إلى نسق الأفكار الكوزمولوجية، وهي:

أولًا: المبادئ القبلية المصحوبة بالكمّ أي الزمان والمكان، ويقتضي المنطق وجود بداية للعالم في الزمان وانتهاءً في المكان لئلا يتناقض فيتحول إلى مطلق. ثانيًا: النظر للقضية من حيث الكيفية، إذ ترتبط القضية الأولى بالكيفية -على سبيل المثال- فيما إذا كان المركب في المكان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، إذ أن هذه القسمة التامة اللامشروطة هي التي تعتبر عند المنطق، التفسير الوافي للمركب، ثالثًا: مقولة العليّة -من حيث- الإضافة، وهي وحدها التي تتضمن علاقة التتالي في حدود المنطق، إلا أنها رغم ذلك تحتاج علة أولى شرطًا مطلقًا لسلسلة العلل في العالم، ولا تكون العلة الأولى خارجية عن سلسلة العلل الطبيعية إلا إذا كان مصدرها ذا إرادة حرة، رابعًا: في حين تنتمي مقولتا الضرورة، والحدوث إلى تصور الجهة، وهما تؤلفان من بين المقولات سلسلة، والمنطق يسعى إلى إقامة الحادث على الضروري بوصفه الشرط المطلق لجملة الموجودات، ويحاول الفهم التدليل عليها بإبطال سلسلة العلل إلى ما لا نهاية. لكنه أيضًا يمكن أن يدلل على نقائض هذه القضايا، لأنه لا يملك إلا أن يرد ظاهرة مشروطة إلى مشروطة أيضًا، وهكذا يستمر إلى ما لا نهاية[533].

ويمكن أن نمثل هنا بقضية أزلية العالم وحدوده الزمانية والمكانية، حيث يشير كانط إلى أن أصل القضية هو الحكم بأن "للعالم بداية في الزمان، وأنه محصور محدود في المكان"، وبالطبع فإن نقيض هذا الحكم أنه "ليس للعالم بداية في الزمان، ولا حدودٌ في المكان، بل هو لا متناه بالنظر إلى كليهما".

يستطيع العقل -بحسب كانط- تقديم الأدلة والبراهين على كلا القضيتين، دون أن يشعر بالتناقض نظرًا لطبيعته الجدلية، وبحسب كانط فإنه يستطيع حل النقائض الأخرى علميًّا، ولكن هذه النقيضة بقيت دون حل[534].

استدلّ كانط على الحكم الأول ببرهان الخلف، من خلال استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية في الزمان، لأنه يلزم أن تكون هناك فترات زمنية لا نهائية في الماضي قد اكتملت في اللحظة الحاضرة، أو أي لحظة، وهذا هو

---

[531] محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، ص**170**.
[532] محمود سيد أحمد، كانط وموقفه من الميتافيزيقا، رسالة ماجستير (غير منشورة) جامعة القاهرة، **1982**م، ص**145**.
[533] نقد العقل الخالص، ص**225-223**.
[534] نقد العقل، ص**227**، ونقد العقل العملي، ص**177**. وماجد فخري، دراسات، ص**185**.

دليل المتكلمين والغزالي، وكل القائلين بالحدوث. أما محدودية العالم في المكان، فإذا فرضنا أن ليس له حدودًا في المكان، فإننا نفرض أننا استكملنا عملية زمنية لا نهائية بالمرور على أجزاء مكانية محددة، لكن الزمن اللانهائي مستحيل، لأن السلسلة التي انتهت في لحظة محددة يجب أن يكون طرفها الأول مُحدَّدًا.

اعتمد كانط في استدلاله هذا على أن فكرة وجود زمن لا نهائي أمرٌ مستحيلٌ، وبما أن عالم الأشياء معطى لنا في الخبرة، ونعرفه حين نقوم بعملية عَدٍّ أو قياس، فإننا نفترض نقطة محددة لنبدأ منها هكذا -مثل- 1+2+3+4...إلخ، فبالرغم من أن الرقم مفتوح من البداية، إلا أن هناك نقطة بدء محددة، وعلى هذا كانت الفترة الزمنية مفتوحة أيضًا[535].

وأما دليل النقيض: فهو دليل الفلاسفة الذي رفضه الغزالي ذاته، نظرًا للتناقض الذي يقع فيه، إلا أن كانط يناقض الغزالي موافقًا الفلاسفة، فلو: "سلّمنا أنّ للعالم بداية، والبداية وجود من يسبقه زمن فيه شيء يجب أن يكون قد سبقه زمن لم يكن فيه للعالم زمان فارغ. ولتساوي الأوقات، فلا وجود لأي شيء في زمن فارغ. ولو سلمنا بأن العالم متناهٍ ومحدد من حيث المكان، فإنه سيوجد في مكان فارغ وليس محددًا. ولن يكون علاقة بين الأشياء في المكان وحسب، بل علاقة الأشياء بالمكان، لكن بما أن العالم أول مطلق خارجه لا يوجد أي موضوع للحدس، ومن ثم أي تضايف للعالم يمكن أن يكون له علاقة به، لأن العلاقة بالمكان الفارغ ليست شيئًا، وأن حد العالم بالمكان الفارغ ليس شيئًا أيضًا"[536]، وبالتالي فإن العالم ليس له بداية في الزمان، ولا حد له في المكان -بحسب كانط-.

3. 4. 4: البناء الميتافيزيقي في فلسفة كانط النقدية

وفقًا لتعريف كانط للعقل المحض، فإن العقل الخالص يقدَّم إلى الدوائر الفكرية كمفهوم جديد للفلسفة، وبالرغم من ذلك فخلف هذا التعريف الذي قدمه كانط تغيير حاد في الفهم الديني يتجاوز الفلسفة. حيث يبدو أن هناك استفزازًا للمعنى، وهو أمر ذو مغزى كبير من حيث صنع ثورة في التفكير الديني ومن حيث الدوائر الدينية العقائدية الدينية في الغرب[537]

يرى كانط أن فلسفته تصلح آلية النظر إلى الميتافيزيقا إثر الاعتماد على الأوليات الإمبيرية، وهكذا فإنه يبدأ عملية بناء جديدة للميتافيزيقا معتمدًا على فلسفته النقدية[538].

3. 4. 4. 1: الميتافيزيقا من العقل النظري إلى العقل العملي

تنطلق الفلسفة النقدية الكانطية -وكذلك فلسفة الغزالي- من خلال التمييز بين المفاهيم المحضة فيما تفهم عليه وفيما هي عليه في الواقع، إلا أن كانط يزيد عن الغزالي بالقول بالافتراق بين مفاهيم عالم الفينومينولوجي -أي الظواهر- بوصفه موضوعًا للعقل النظري، وعالم (النومين) أو الأشياء المحضة وهو ما صكّ له مصطلحه

---

[535] نقد العقل المحض، ص**228**،**229**، التهافت، ص**88**.

[536] نقد العقل المحض، ص: 228، 229.

[537] Aydinlanma oryantslizm ve Islam. Kelami konular baglaminda karsilatstima. S: 34

[538] نقد العقل الخالص، ص**345**.

الشهير (الشيء في ذاته) وهي موضوع العقل العملي، ومن ثم كانت المسائل الأساسية الثلاث الإله، وحرية الإرادة، وخلود النفس، مبادئ تأسيسية للحياة العمليّة، التي لا تتداخل مع العقل النظري إلا بما يخدم غايتها الفضائلية دون الإكراه الدوغماطيقي. وهذا هو معنى ادعاء كانط الشهير "من الضروري إنكار المعرفة لإفساح المجال للإيمان"[539].

هيئة العلوم ليست محدودة فقط في مجال الظاهرات، ولكن هي تريد الوصول إلى المطلق، وتتجاوز كل اختبارات قابلة للتحقق. لماذا هذا التوجه؟ العقل دائمًا يسعى إلى توحيد وفهم دائرة المعرفة، وإغلاقها. ماذا يحجب العقل في هذا المجال؟ ثلاثة أفكار أساسية: الروح، العالم ككل، والله. هي مخاوف الفلسفة التقليدية التي تخترع الروح، "ستفترض" الأساس المثالي للتوحيد. العقل الفلسفي فقد نحوه: لا نعرف العالم إلا إذا كان معكوسًا في إطارات المكان والزمن. نحصل فقط على الظاهرات من خلال الدعوة إلى أننا نستطيع معرفة الأشياء على أنفسها من خلال الانتباه.

لقد أدى شعور كانط بأن كون الفلسفة الظواهرية دون معنى وأن الدوغماطيقية العقلانية ليست بذي جدوى، إلى الإقرار باحتمال وجود ميتافيزيقا نظرية في فلسفته النقدية، فينكر إمكان الحصول على يقين في الإجابة لمثل هذه الأسئلة -وحسب-، ولما كانت الفلسفة النظرية غير قادرة على الإجابة عن مثل هذا الأسئلة، فقد أقام كانط - وفق منهج الفصل بين الظواهر والمعقولات والأشياء في ذاتها-، ميتافيزيقا مركبة، فوضع أسس ميتافيزيقا الظواهر: أي البحث عن العناصر الأولية المتضمنة في كل معرفة ظاهرية، ثم أقام ميتافيزيقا ثانية وهي ميتافيزيقا الأخلاق، أو نظام الشروط الأولية للتصرف الأخلاقي في العقل العملي[540].

إن جملة الصعوبات التي اعترضت العقل النظري في حل تلك المشكلات أو محاولة الإجابة عن تلك الأسئلة جعلت من اليسير حصر كل موضوعات (النومين) في كل ما هو تصور كلي ومطلق، ومن ثم كانت موضوعات: (الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس) من جملة مسلّمات العقل العملي، وإذا ما امتلكنا معرفة موضوعات (الأشياء في ذاتها)، فمعنى هذا أنه يجب أن نكون مع الله من أجل المشاركة بصورة مباشرة في المثل الإلهية، وهذا بنظر كانط قريب من مفهوم الصوفية عن الفناء، وهو ما لم يقبله كانط بوصفه متناقضًا ولا ينسجم مع مفهوم الأنا المفكرة، ولا مع مفهوم الذات الإلهية التي هي الوحدة المطلقة لكل تفكير[541].

ومن جهة أخرى: لا يستطيع العقل النظري بالنظر إلى أدلته أن ينتقل من الأدلة على القضايا الترنسندنتالية من خلال الفاهمة إلى ما ليس متضمنًا فيها أو خارجًا عنها، كما أنه لا يمكن أن يوجد سوى دليل واحد لكل قضية ترنسندنتالية، أي ينطلق من مفهوم واحد، ولهذا لا يكون الدليل إلا وحيدًا، ولا يتضمن أكثر من تقييد موضوع بعامة، وهو مفهوم وحيد أيضًا[542].

---

[539] السابق، ص**38**.

[540] بوترو، فلسفة كانط، ص**137**.

[541] Kant, Lecture on philosophical-theology, p. 86.

[542] نقد العقل الخالص، ص**375-378**.

وكما دفعت تلك الصعوبات كانط إلى الفصل بين موضوعات العقل النظري والعملي، دفعته إلى تبني جملة من القواعد للعقل النظري عندما يخضع للانضباط:

الأولى: ألّا يجرب أي دليل ترنسندنتالي من دون أن يفكر به أولًا، ومن دون أن نبين لأنفسنا مشروعية المصدر الذي نستمد منه المبادئ التي نزمع تأسيس الدليل عليها، وبأي حق نتوقع حسن العاقبة للاستدلالات.

الثانية: على أدلة العقل النظري ألا تكون (إنية)، بل لمّيّة دائمًا، فالبرهان المباشر أو اللمِّي، هو الذي يربط الاقتناع بالحقيقة، ورؤية مصادرها. والدليل (الإني) يمكن أن يولّد اليقين، لكنه لا يولد فهم الحقيقة من جهة ترابطها. لأنه وإن كانت لها من البداهة ما يجعلها بذات أفضلية على الأدلة المباشرة، لكن التناقض يحمل إلى الإبصار دورًا أكبر من الذي يحمله الاقتران، ويقترب بذلك من حدسية البرهان، ولذا فإن الدليل (الإني) سراب حقيقة ننخدع به، وهو لا يفعل سوى إظهار قوة المعتدي وحده[543].

لقد أراد كانط بهذه القواعد أن يضع الحدود المنهجية للعقل النظري حتى يضبط استدلالاته، ويحميه من الانزلاق والخداع من جهة، ويمهد لإقامة ميتافيزيقا نظرية خاصة به من جهة ثانية، حيث أراد أن يقدم "مُثُل نظام أو نسق العقل الاعتباري تحت عنوان :(ميتافيزيقا الطبيعة) الذي يكون له مضمون أغنى بما لا يقاس من مضمون هذا الأخير الذي كان عليه"[544].

لكن كانط يؤكد في أواخر نقد العقل الخالص ضرورة استخدام العقل النظري والعملي معًا، في بناء ميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الأخلاق، ويؤكد ضرورة تكاملها في بناء أي ميتافيزيقا، مهما تباينت موضوعاتها أو غاياتها. إذ إن الميتافيزيقا بمعناها الضيق والمحدد اللفظ، والميتافيزيقا بمعناها الواسع الممتد إلى كل عقل إنساني، يمكن أن يشكلا معًا الجزء الذي يسمى من المعرفة بالمعنى الصادق لكلمة فلسفة، والمسار الذي يتبعه هذا الجزء هو مسار العلم الذي إن اكتشف لا يفقد أبدًا. وأن أي جدل حول الميتافيزيقا عامة إنما هو نزاع داخل الحقل الميتافيزيقي نفسه، وينحصر بنجاح أو فشل طرق الإثبات أو التدليل على مجمل القضايا الترنسندنتالية، والتي إن أحيلت إلى العقل العملي، لكنها أيضًا تخفي ميتافيزيقا من نوع معين.

إلا أن كانط يرى أن غرض العقل الاعتباري بهذه القضايا ضعيف جدًا، وسعيًا كان يحاول العقل بصعوبة القيام بعمل مرهق، ويواجه من العوائق ما يواجه البحث الترنسندنتالي، لأنه ليس بإمكانه أن يستمد من كل الاكتشافات التي يمكن أن تحصل بهذا الصدد، أي استعمال يدلل على فائدته عيانًا كما في دراسة الطبيعة.

فمن الناحية الأولى: تبقى المعرفة الفلسفية مجمل كل المعرفة العقلية التصورية، ومنها تتفرع المعرفة الفلسفية إلى فرعين: فلسفة محضة: وتعني بالفروض القبلية، وميتافيزيقا الطبيعة. ويندرج تحت الفلسفة الأولى: فلسفة عقلية، وخلقية، ومنطقية، وتتكون هذه المجاميع من فروض بالنسبة للنظرية، وبراهين بالنسبة للفلسفة العملية.

---

[543] نقد العقل الخالص، ص**2378،38**.

[544] المصدر السابق، ص**29،401**، وميتافيزيقا الأخلاق، ص**18،19،65**.

ومن الناحية الثانية: تبقى الفلسفة العقلية من ناحية عدها مشروعًا مبنيًا على أسس يمكن للعقل فرضها على التجربة، ولكن بمبادئ لا علاقة لها بالإدراك الحسي، وإذا أراد العقل أن يتحدث عن الألوهية بهذه الفلسفة، فليس له سوى الحديث عن الخصائص المميزة لعلاقة الموجود الأسمى بالعالم بدلًا من الحديث عن خصائص الموجود الأسمى في ذاته أو خصائص الإرادة العلياء. وهذا يشبه طرح الغزالي، حين تحدث عن إدراك الذات الإلهية بالعقل، حيث رأى أنه ليس من حق العقل الحديث في موضوع كهذا مستشهدًا بالحديث: (تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في ذات الله)[545].

اكتسبت الميتافيزيقا عند كانط شرعية قضاياها عندما انتقلت من العقل النظري إلى العقل العملي، لأن اليقين بوجود الله لا يوصل إليه إلا من خلال القانون الأخلاقي، وأن اليقين الذي يتسم به الاعتقاد العقلي في الله لا حصول له، إلا بإضفاء طابع مطلق على العقل العملي، وعلى الإرادة. والحال ذاته فيما يتعلق بمعرفة النفس وديمومتها التي كان يهدف كانط من إحالتها إلى العقل العملي إلى أمرين اثنين: الأول: لدعم تحليل طبيعة العقل العملي في الأخلاق، حيث يشرح تطور الفكرة الكونية المستلهمة للأخلاق، والثاني: يناقش مفهوم الحرية، ويسأل تحت أي ظرف يمكن أن نعد أنفسنا أحرارًا، وذلك لشرح تحت أي ظروف يمكننا عد أنفسنا أفرادًا أخلاقيين.

وبخلاف من يستبعد أن يكون كانط قد أحال هذه المسائل بصورة ما إلى الوحي -كما فعل الغزالي- بحجة عدم اعتراف كانط بوحي متميز على الطبيعة كما في كتابه (الدين في حدود العقل) أو أنه ساوى بين دين المسيحية، ودين العقل العملي، فقد رأينا في بعض إشارات كانط في نقد العقل الخالص، إلى ضرورة الوحي لبيان حقيقة الله بالنسبة لنا[546].

وأخيرًا لقد أقال كانط عثرة الميتافيزيقا من خلال تميزه بين أنواعها، وإقامة بنائها الشامخ في العقل العملي بوصفها إنجاز كل ثقافة العقل البشري لا غنى عنه، حتى بإهمال تأثيره كعلم على بعض الغايات المتعينة، لأنها تُرى إلى العقل وفقًا لظاهره، وشعاراته العليا التي تمثل أساس العلوم وإمكانها، وتستخدم احتراز من الغلط أكثر مما تستخدم في توسيع المعرفة، وهذا لا يقلل من قيمتها، بل يعطيها كرامةً، وتقديرًا، لأنها ستكون الرقابة التي تؤمن النظام والوفاق، وتمنع أعمالها من الانحراف عن الغاية الأساسية للسعادة الكلية. ولقد أوضح كانط أنه بهذه العملية النقدية، يمهد للعقل العملي حين أثبت العقل النظري، عجزه عن إثبات أفكاره التي تصورها، فأقامها مسلمات اعتقادية في القانون الأخلاقي محور نشاط العقل العملي[547].

وأخيرًا يوجز كانط بناءه الفلسفي الجديد على ضرورة الإيمان الذي عالجه من خلال تلك المسلمات بالقول "أني أريد أن يكون هناك إله، وذلك لكي يكون وجودي في هذا العالم خارج سلسلة العلل الفيزيائية حرًا، وفي عالم مجرد للفهم، وأخيرًا تكون ديمومتي لا نهاية لها، أو حد معين، وأني لأتمسك بهذا وأعض عليه بالنواجذ ولا أريد لهم أن ينتزعوا هذا الإيمان من قلبي"[548].

---

[545] نقد العقل الخالص، ص**382**، تهافت الفلاسفة، ص**181**.
[546] نقد العقل الخالص، ص**313**، ويقارن: كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص**264**،**275**.
[547] نقد العقل، ص**405**، ويقارن: زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، ص**147**،**148**.
[548] ينظر المصدر السابق، ص**242**.

وعلى الرغم أن هذا الإيمان قد مثل الملاذ الآمن لشكوك كانط والمخلص للعقل من دروبه الشائكة، لكن أي يقين يحقق هذا الإيمان لا يكون إلا من خلال التكامل بين العقل النظري والعملي. حيث أكد هذه الضرورة بقوله " شيئان يملآن نفسي: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في صدري، وليس علي أن أبحث عنهما أو أحدسهما رجمًا بالغيب. الأولى: تبدأ من المكان الذي أشغله في عالم الحس الخارجي، والثانية: تبدأ من ذاتي اللامنظورة، والذي بواسطة الفهم أدرك أني على ارتباط كوني، وضرورتي كما هي حالي بجميع العوالم المنظورة"[549].

إن من يتأمل هذا النص وطروحات كانط السابقة في الميتافيزيقا الخلقية، يجد أنه أقام الدين على أساس الأخلاق، وليس العكس؛ لأنه يستحيل -بنظر كانط- إخضاع القانون لأي سلطة خارجية تحدد حدود الإرادة البشرية، كما أن كانط حين أسس الدين على أساس الأخلاق، أسسه على دعامة من العقل، ولكنها ليست دعامة نظرية، وإنما دعامة الإيمان الذي أسبغ حاجة العقل النظري عندما ربط بين ملكوت الطبيعة، وملكوت الحرية الأخلاقية[550].

[549] ينظر المصدر السابق، ص**266**.
[550] زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ص**216**.

الفصل الرابع

4. الغزالي وكانط، مفهوم العقل واليقين، مقارنة نقدية

تمهيد: المعرفة النقديّة بين الغزاليّ وكانط، الدواعي والغايات.

دواعي النقد عند الغزالي

يعتبر منهج النقد العرفاني الذي يتبعه بعض الفلاسفة كما عند الغزالي، منهجًا يهدف إلى توضيح عجز العقل البشري عن الإحاطة بالحقائق العليا الإلهية، ويعتبر الحدس العرفاني أو الكشف الصوفي مرحلة للذهاب إلى ما هو خارج النطاقات العقلية، وليس مذهبًا يسعى لتعميمه على الجمهور، بل هو متحقق لبعض الأشخاص في ذاتهم، ويعتبر تحقيق هذا التحقق في ذات الشخص دليلًا على أن العقل البشري محدود في المساحة والنطاق، وأن الحقيقة موجودة على أنها نفسها، وليس عند من قالها[551].

عندما يتعلق النقد بالفلسفة، فإن مسألة المنهج هي الأساسية في النقد الذي يتبعه الغزالي. وقد نقد الغزالي مختلف مدارس الفلاسفة من خلال التركيز على استعمالهم للمصطلحات المضللة والتناقضات الحاضرة في اللغة المستعملة، وعدم الالتزام بأي ما تعهدوا به في علومهم الفلسفية، وعدم تحقيق أي شيء مما وعدوا به من الوصول إلى أحكام يدّعون زعمًا أنها ضرورية واستعمال الظن والتخمين دون أي تمتين[552]، وهذا لا يستطيع العقل البشري أن يصل إليه على نحو قطعي برأي أبي حامد الغزالي

والغزالي في نقضه للفلسفة صب اهتمامه في تأليف وتحرير التهافت "مبيّنًا تهافت عقيدتهم وتناقض كلماتهم، وكاشفًا عن غوائل مذهبهم التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء، فيما اختصوا به عن الجماهير والدهماء بفنون العقائد والآراء"[553].

فمنهج الغزالي مبني على تسليط الضوء على الشطط والمغالاة والتناقضات الموجودة في الفلسفات، وتقليل العديد من التوترات التي يتعرض لها العقل البشري في مختلف مسائل الربوبية. ولهذا يعتبر الغزالي أن التصوف والحكمة هما ممارستان مختلفتان للتفلسف، على الرغم من أنهما يتواردان معًا من حيث المعنى الأساسي. لهذا السبب يحاول الغزالي التركيز على الخطط العقلية التي تدعم التصوف والحكمة، وتساعده على الوصول للمعارف الحكمية من خلال الكشف والإلهام، ولم يتقبل الأخذ المطلق عن آراء الفلاسفة وأكد على أن العقل البرهاني وسيلة حقيقية للحصول على المعرفة دون إهمال الوسائل الأخرى[554]

ويدل على ذلك أن كثيرًا من الذين انتقدوا الإمام أبا حامد الغزالي نظروا إليه بحسب المراد الذي سعى لتحقيقه في النقد، حيث إنه لم يكن عدوّا للفلسفة حين نقدها، فكان ينقل عن الفلاسفة، ويوازنهم مقايسةً بكلام

---

[551] الغزالي، المنقذ، ص**69**.
[552] التهافت ص. **76**،**77**،**79**،**180**، ويقارن أبو ريدة، ص**330**.
[553] الغزالي، التهافت، ص**75**.
[554] الغزالي، التهافت، ص**76**، المنقذ، ص: 111.

المعتزلة حينًا وبعض الفرق الأخرى أحيانًا مثل الأشاعرة، وهو ما نقله ابن تيمية عنه، حيث "سار في البحث الفلسفي مع الفلاسفة إلى مواقف غايته منها بيان تناقضاتهم"[555]. وكذلك فإن هذا المفكر حين توجه بالرد على المتفلسفة من المشائيين، فإنه قابلها بفلسفة أخرى هي الفلسفة العرفانية أو المعروفة مجازًا بالفلسفة الإشراقية، ولم يكن يريد في توجهه هذا إلا تبيين موقف العقل من حيث عجزه عن الوصول إلى كشف ومعرفة الحقائق الغيبية واكتشاف الحقيقة الإلهية، وأن هذا الإنكار على العقل هو بحد ذاته تفلسف.

ومن المثير واللافت للنظر أن هذا العمل من الغزالي يشبه ما قام به أرسطو في تفكيك وتحليل وتخطئة فلسفة المثل التي جاء بها أستاذه أفلاطون، فهو لا يقوم بشيء سلبي، وإنما يقوم بخطوات ضرورية مبدئيًّا -بحسب سليمان دنيا- بهدف الوصول إلى شيء مختلف وجديد، انطلاقًا من العقل، ومن ثم فإنه حين ينتقد الفلاسفة، لا يشوه أفكارهم بقدر ما يحافظ عليها ويضيف إليها إشراقًا ببيانه البديع[556].

دواعي مشروع كانط النقدي

نعرف عن كانط أنه لم يخضع لتجربة الشك المطلقة التي مرّ بها الغزالي، وبالرغم من توسّعه في المنهج إلا أنه يمكن تصنيف فلسفته في ناحيتين لحالة المشروع الفلسفي النقدي الخاص به، الأول منهما الحالة الخارجية المتمثلة بموضوعات نقد العقل الخالص، إلى جانب الحالة الداخلية المتضمنة في نقد العقل العملي وميتافيزيقا الأخلاق.

ولم تكن هناك مشكلة دينية تؤرقه كما الحال عند الغزالي لأنه بالرغم من تقويته وتربيته الدينية الأولى، قد وقف من المسألة الدينية والسياسية موقفًا ليبراليًا[557]، ومهما يكن من أمر فإن مشروع كانط النقدي كان مندفعًا بتأثير مباشر من خطاب التنوير الأوروبي الذي ساد في أوروبا آنذاك، حيث إن كانط أشار إلى أن العصر الذي عاش فيه كان "عصره عصر النقد الذي يجب أن يخضع كل شيء له، ويود الدين عبر قدسيته، والتشريع عبر جلاله أن يتخلصا منه عادة. لكنهما يثيران ضدهما ظنونًا محقة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقل من تصور في امتحانه الحر العلني وحسب"[558].

ويحصر كانط المسوغ الأساس للمسألة النقدية بالمنهج أو بأداء العقل، وقدرته بالنسبة إلى جميع المعارف التي ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة. وبالتالي الفصل في إمكان أو لا إمكان قيام الميتافيزيقا بعامة[559]. فهو يهدف في سعيه إلى تعيين الحدود الدقيقة للعقل والتي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة.

وغاية كانط من هذه العملية ضبط العقل المحض ليكون صحيحًا عند الاستخدام الحازم واليقيني، ولذلك فإنه لا يريد نقض العلم أو تعزيز الإيمان وإنما إيضاح الطرق الصحيحة لكلٍّ من الطرفين. وعلى ذلك كان التمييز بين

---

[555] ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح العقول، عن بدوي، دور العرب، ص**171**.
[556] دنيا، سليمان التهافت، المقدمة، 21- 26.
[557] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج**3**، ص**316**.
[558] كانط، نقد العقل، ص**27**.
[559] المصدر السابق، ص**27**.

عالم الظواهر والأشياء في ذاتها. وحصر عالم الظواهر في الميتافيزيقا النظرية وإفساح المجال أمام الحرية والأخلاق أو أمام الاعتقاد العملي لعالم الأشياء في ذاتها[560].

انحصر المسوغ الكانطي للنقد في نظرية المعرفة في قضية تأسيس العلوم والعلم الميتافيزيقي، حيث إن الصحيح بنظر كانط هو وجوب قيام هذا التأسيس على التوافق بين التجربة والتصورات القبلية. قصد كانط بالنقد التحليلي إمكانية المعرفة اليقينية للعقل، وإظهار الطرق التي تثبتها بعيدًا عن التشويش التجريبي والعقلي، فأراد أن يرى هل في طبيعة العقل التي فطر عليها ما يمكنه من الوصول إلى معرفة مستقلة عن الحواس والتجربة، أو دون الاعتماد على ما تأتي به الحواس من العالم الخارجي[561].

لقد مثّل النقد جهدًا دائمًا لتقرير الجواب عن السؤال! ماهي المعرفة الممكنة؟ فقد تمركز مشروع كانط في البحث النقدي لغاية إثبات الموضوع المعرفي عبر المدخلات الحسية أو الضرورات القبلية والمبادئ الأولية حين يرتبط الأمر بعالم الظواهر.

لقد توصل كانط إلى أننا نستطيع التفكير في الأمور إذا طبقنا نظرتنا فيما حولنا وفي مقتضيات العلم بناء على مفهوم الشيء/الأشياء في ذاتها/ذاته، ولكن دون أن تستطيع مبادئ المعرفة الرياضية، الوصول لحقيقة هذه الأشياء. ومن هنا فإن ما يسميه كانط بالملكة العقلية العملية هي وسيلتنا في الوصول إلى معرفة تمتلك مسلمات قطعية عبر البراهين[562].

في الميتافيزيقا، فيهدف النقد إلى تأسيس الميتافيزيقا بوصفها معرفة قد تتحقق في المستقبل، فهي علم لا يمكن تعيينه أو القبض على برهان قطعي واقعي فيه الآن، وذلك على العكس من الرياضات -على سبيل المثال-. ومن هنا كان لزاما معالجة أداة المعرفة أولا، وتحديد القدرة أو الإمكان مقابل عدمها. لقد وصل كانط إلى حالة من الشعور الذاتي بأنه عاجز عن مواجهة الميتافيزيقا من خلال حكم قطعي أو أن يلزم المفكرين بالقبول بها، وهي حالة نرى أن الغزالي مرّ بشيء شبيه به، حيث لا يمكن جمع الناس أو الفلاسفة على قضية غيبية على نحو قطعي[563].

ولكي يؤكد كانط رأيه فإنه يصف في كتابه: الميتافيزيقا بأنها لكي تزعم القدرة على المعرفة والإقناع بالحجة والدليل، لا على التمويه، يجب أن يكون هناك نقد للعقل نفسه، يقدم لنا الذخيرة التي يملكها من التصورات القبلية، ويقسمها حسب مصادرها، وتقديم جدول للتصورات وتحليلها مع النتائج، ويبين النقد كيفية إمكان المعرفة التركيبية بواسطة استنباط هذه التصورات، وبغير ذلك فهي جدلية ومموهة، وجدلها مظهر كاذب"[564]. إذ أن العقل حين يعرض مبادئه على نحو متكامل وواسع ومعيّن، فإنه ينبغي ألا يترك أي نسبةٍ للتفسيرات الخاطئة،

---

[560] نقد العقل، ص**38**،**347**

[561] ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص**333**.

[562] زيدان، كانط، ص**44**.

[563] زيدان، كانط، ص**110**.

[564] كانط، المقدمة، ص **109**و**210**.

وعليه فإن العقل لا يمتلك أي شيء يستطيع الاستناد إليه بوصفه شيئًا قبليًّا أو مبدأ أوليًّا وضروريًّا وتسير الميتافيزيقا عليه بالطريق العلمي المتأكَّد منه وقطعيته[565].

وفي أدلة وجود الله تضمن النقد الكانطي مسوغين الأول: ديني، والثاني: منهجي. أما الأول: فقد كان كانط بروتستانتيًا. ومنذ الإصلاح الديني، تميزت البروتستانتية بإيمانها، في حين أن الكاثوليكية كانت تلجأ إلى العقل لتأكيد إيمانها، وهنا رأى كانط أنه يلزم من ناحية أخلاقية وعملية أن نفترض كون امتلاك الإنسان أو وجود روح خالدة له، وأن الله موجود، وأن للإنسان ضميرًا حيًا. أما الثاني: فيرى كانط، أن جملة البراهين التي قدمها العقليون وعلى رأسهم ديكارت لتأكيد قطعية وجود الله عبر استدلاله ببرهان أو حجة المثال الكامل التي نراها في دواخل أنفسنا ومكامنها، إلا أنه يرفض موضوعيًّا أي استدلال من قبل الفلاسفة يزعمون فيه البرهان بأن الله هو السبب النهائي لكل الموجودات، وذلك لأن النظرية الكانطية لا تقبل هذه المنهجية غير التجريبية فهي لا تستطيع إثبات أي وجودٍ للإله[566]. وكان جهد كانط في انتقاد وتفكيك برهان السبب الكافي واستخدام الله في استنباط العالم مكمّلًا لهجوم التجريبيين على الألوهية القطعية في الأجزاء النظرية من الفلسفة، ويتفق هنا مع هيوم في هذه المسألة[567].

وعليه فقد كان المشروع النقدي لكانط المحكمة الحقيقية لكل نزاعات العقل وتعيين حقوقه العامة، ومن دون النقد سيبقى العقل في نوع من جدل الطبيعة، وأن النقد يجلب طمأنينة الحال الشرعية، وأن السكينة لا تتحقق إلا في نقد العقل لنفسه، وفي تشريع يتأسس عليه.

وإذا كان السياق في هذين المقصدين يدلنا على بعض من التشابه في المسوغات بين الغزالي وكانط، إن كان في بيان حدود العقل وقدراته، أو في نظرية المعرفة، وقضايا الميتافيزيقا، وضعف أدلة العقل وبراهينه النظرية فيها، فإن وجه الخلاف يظهر في بناء كل من التهافت ونقد العقل الخالص في الأقل من الناحية المنهجية الشكلية، فبناء نقد العقل الخالص أكثر منهجية من حيث التصنيف والترتيب لموضوعاته، لكن الغزالي كان أكثر ضبطًا للمسائل وتنظيمًا وفهرسةً، كما تغلب عليها طابع الحوارية أو تقديم حجج الخصوم والرد عليها أولًا بأول. وهذا ما لا نراه في متن أو منهجية كتاب نقد العقل فقد داخله كثرة التكرير وبعض الاضطراب التنظيمي في هيكله.

ويتشابه كانط مع الغزالي في أن مبعث النقد هو البحث عن اليقين والوصول إلى حكم في أن هذه المسائل أهي وهم أم باطل[568]، وهذا المبعث يشابه ويقترب من رأي الغزالي في أن مسعاه في البحث ونقد الفلاسفة لم يكن للاستفادة منهم وإنما جاء ليواجههم في زعمهم بالوصول لليقين والقطعية المطلقة في عدة مسائل، وهنا يستعين بآراء مدارس مختلفة، ولا يعتمد في الرد عليهم رأي الأشاعرة أو المعتزلة فحسب، فلم يتطرق "للذب عن مذهب معين، ولم يستق القول في الأدلة الدالة على الحدوث، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم"[569].

---

[565] ذات السابق، ص**211**.
[566] كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص**238**.
[567] نقد العقل، ص**363**.
[568] ذات السابق، ص**226**.
[569] التهافت، ص**82**،**123**.

4. 1. الأحكام الذاتية واللازمة

4. 1. 1. التطور التاريخي للأحكام

يعتقد كانط أنه أول من أوضح قسمة الأحكام إلى تحليلي وتركيبي بالشكل الذي أوضحه وتوصّل إليه، إلا أننا لو وقفنا عند حقيقة الفعل وقارنّاه بما قام به الغزالي وغيره من مفكري المسلمين، فسنرى السّبق في التوصيف أرسخ لدى المسلمين، وما قام به كانط -بالرغم من أهمّيّته- محض اقتراح تكرر عند سابقين كثر له بعبارات أخرى.

يمكن إحالة مصطلح "التحليلي" عند كانط إلى مواجهة ومقابلة مصطلح "المعنى الذاتي" الذي نراه في كتب الغزالي، كما أن مصطلح "تركيبي" يقابل مكانه عند الغزالي مصطلح "المعنى اللازم"، في حين أن مصطلح الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) فهو العبارة الكانطية البديلة عن عبارة "نسبة المعاني الذاتية بعضها إلى بعض" عند الغزالي، كما أن مصطلح "الأحكام التركيبيّة" (sentetik yargılar) يقابله في لغة الغزالي "نسبة المعاني اللازمة إلى المعاني الذاتية"[570].

إن الخلاف المستمر بين فلاسفة الإسلام والمتكلمين من جهة وبين المتكلمين أنفسهم -من جهة أخرى- حول توصيف العلاقة بين ذات الله وصفاته وأسمائه، هل هي عين ذاته أم زائدة على الذات، هو في حقيقته اختلاف حول تحديد حقيقة الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar)، حيث يردّ الفلاسفة صفات الله إلى علمه، ويضمّنون العلم جزءًا من ذاته[571]، وبهذا تصبح الأحكام المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله تحليلية عند الفلاسفة؛ إن الوجود الضروري للإرادة - على سبيل المثال - لا يختلف في معناه عن المعرفة الضرورية لله الخالق للوجود، ولا تختلف معرفة الوجود الضروري عن نفسها. لأنه لا يفهم شيئًا خارج نفسه، ولذلك فهو على دراية. كإقرار بأنه علم ومعلوم وعلم، فالعلم تعبير عن الحقيقة المجردة، فإذا كانت مجردة حقًّا فهي معرفة، وإذا كانت معروفة لديه ولا تخفى عنه فهو عالم، وإذا لم تحصل هذه الحقيقة المجردة إلا معه عُرف؛ فهذه الأجزاء الثلاثة بالنسبة إلى ذاته واحد[572] وليست العلاقة هنا بين العلم والمعلوم علاقة العلة بالمعلول، بل هي علاقة الشيء بنفسه أي أ هي أ، والعلاقة هنا -حسب تصور ابن سينا- ليست شيئًا آخر سوى الحقيقة في ذاتها ولذاتها وبذاتها، وهكذا يرتد مبدأ التناقض عند ابن سينا إلى مبدأ الذاتية.

وهذه المبادئ الرئيسة -أي مبدأ الذاتية، والتناقض، والعلية، والتساوق والتلاحق- هي القوانين التي تحدد نظرية الأحكام في الفلسفة الإسلامية، وحتى حين يدور خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول قضية السببية، فإن خلافهم فيها هو خلاف حول الحكم من حيث كونه تحليليًّا أو تركيبيًّا، فإذا كان يعود إلى التحليل فإن منشأه فكرة

---

570 كانط، المقدمة، ص57.
571 المقصد الأسنى، أبو حامد، ص154.
572 ابن سينا، الرسالة العرشية، ص8.

التناقض، أما إذا كان يعود إلى الحل التركيبي فإنه يعود هنا إلى قضية العلة أو السبب الكافي، وما يلتزمه من الاتساق[573].

يعبر الأشاعرة عن رفضهم للنظرية الفلسفية القائلة بضرورة المبدأ السببي، وناقشوا مخالفيهم بأن إرادة الله هي التي ترجح الوجود والحدوث، وبها يتسق المراد مع السبب، وهكذا تكون السببية كنتيجة تالية، ومن البدهي أن نقول بخطأ وتناقض وصف السبب بأنه إرادة وقدرة وذاتٌ في آن معًا، فالإرادة: سمةٌ شأنها تمييز الشيء عن مثله، مقابل القدرة التي تناسب الضدين والوقتين.

هذا التمايز بين الصفات القائم على مبدأ التناقض هو الذي يجعل حكمنا بأن الله مريد حكمًا تركيبيًا على عكس النتيجة التي يصل إليها الفلاسفة، وهي أن هذا الحكم تحليلي.

يرجع الفرق بين الفريقين إلى كيفية استخدام مبدأ التناقض في تحديد الأحكام الميتافيزيقية، فالحكم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، حكم تحليلي؛ لأن علاقة الموضوع هنا بالمحمول هي علاقة الشيء بذاته، وإقحام القضية الذاتية هنا تنقض صلة التساوق والتتالي مع مبدأ التناقض، لأن الإرادة القديمة تميز الوقت دون غيره بمحض الذات، ولم يعد الإمكان الكافي والمشروط سببًا في صدور مسبب دون آخر، بل حلت الإرادة محل الإمكان، ومن ثم أصبح لزوم مسبب عن الإرادة دون آخر ليس ضروريًا.

لقد استطاع الغزالي أن يحل إشكال علاقة الإرادة القديمة بالحدوث الزماني عن طريق القول بالشيء في ذاته غير المرتبط بعلاقتي الزمان والمكان، كالله والنفس والعالم والإرادة، وحلت عنده نظرية "السببية المجردة" محل نظرية الصدور[574]، مستخدمًا برهان الأشاعرة في أن الاقتران بين العلة والمعلول مرده إلى المشيئة الأزلية لا إلى الضرورة المنطقية[575]، ومن ثم تصبح كل أحكام العلوم الطبيعية تركيبية وجودية، وهكذا تمكّن الغزالي عن طريق فصل مبدأ العلة عن مبدأ التناقض، من خلال التمييز الدقيق بين اللازم والذاتي[576]، وهو التمييز والتقسيم الذي نجده عند كانط فيما يسمى بالأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) ، حيث أصبح مبدأ التناقض عند كليهما المحك لتمييز كلا النوعين من الأحكام؛ مما أدى بهما إلى اعتبار كل الأحكام التي تُدرَك عبر الوسط المرفوع -ومن بينها أحكام الرياضيات- على أنها تركيبية.

يقابل هذا التطوّر للأحكام بين التحليلية والتركيبيّة في الفضاء التداولي إسلاميًّا، صعود أو نهوض فكريٌّ مقابل له عند الأوروبيين، فيناقش كانط قضايا الذاتية والتناقض ويخصص مساحات واسعة من كتبه المتقدمة لتعريف السبب الكافي، ويناقش مبدأ التلاحق والتساوق في ضوء مبدأ السبب الكافي والتناقض، ونرى أنه في تعريفه لمبدأ السبب يؤكد على تضمنه في مبدأ التناقض، حيث يعتقد أن المعلول ومفهومه مندرجٌ في مفهوم العلة، أي لكل شيء سبب، وبالتالي إنه قضية أو حكم تحليلي لديه.

---

573 أبو حامد، التهافت.
574 التهافت، المسألة17.
575 المعيار، ص58-61.
576 المضنون به على غير أهله، ص311.

لقد ميز كانط بين نوعين من أسباب الاقتران بين السبب المنطقي أو "مبدأ التناقض" والسبب الواقعي ويعني به مبدأ السبب الكافي، ونراه هنا يقول بأن الإرادة الأزلية هي التي تعطي للاقتران بين السبب والمسبّب فاعليته وتكراره المستمر، بشكل يشبه فكرة الغزالي، وبطبيعة الحال فإنه على خلاف فكرة هيوم ونظريته، يؤكد كانط أن قضيّة السببية مسألة تركيبية لا صلة لها له بمبدأ التناقض، وهذان الرأيان يتشابها في المحصّلة مع نظرية الغزالي عن الاقتران بين العلة والمعلول والسبب والمسبب التي وضّحها في التهافت.

في سنة 1781 أصدر كانط نقد العقل المحض، وقد ميز كانط في هذه الدراسة التمييز الدقيق بين الأحكام ولأول مرة يستعمل كانط مصطلح الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar)، وإذا كانت أحكام العلوم الطبيعية تركيبية فإنها ضرورية ترنسندنتالية، أي أنها غير مشتقة من التجربة أو مبدأ التناقض، وهو إذ ينتقد تصوره السابق الذي يتبع فيه هيوم والغزالي من خلال الترنسندنتاليا، فإن ذلك لا يغير من تقسيم الأحكام على النحو الذي يرد عند الغزالي.

وفي هذا البحث المقتضب نريد أن نحدد موضوع المقارنة بين كانط والغزالي، من خلال نسبة بعض المعاني إلى بعض عند أبي حامد، وبعض الجوانب المكملة له خاصة في محك النظر هذا من طرف الغزالي. أو قسمة الأحكام إلى تحليلية وتركيبية عند إيمانويل كانط.

4. 1. 2. قواعد المعاني بين الذاتية والتحليلية

القاعدة العامة التي تحدد المعاني الذاتية أو الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) عند كل من الغزالي وكانط هي مبدأ التناقض، وبهذا تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم التحليلي، إما أن تندرج تحت مبدأ التماثل المطلق فنقول (ب) هي (ب)، أو صلة من نوعية أخرى وهي صلة الاندراج فنقول (س ج) هي (ج)، وفي مسار هاتين العلاقتين يصوغ الغزالي معيارين لتحديد المعاني الذاتية، وكذلك يعطي كانط تحديدين للأحكام التحليلية، علمًا بأن كليهما لا يميز التمييز المطلق بين علاقتي التطابق والتضمن.

معايير تحديد المعاني الذاتية والأحكام التحليليّة (Analitik yargılar)

- **أبو حامد:**

أولًا: يقارن الغزالي في المعيار الأول بين نسبة المعاني المحمولة على الموضوع في الوجود والتصور إلى الموضوع، فالمعاني التي لا يمكن بمحو تصورها محو تصوُّر موضوعها، فإذا كان العكس صحيحًا فإنها من جملة المعاني اللازمة.

وهذا يؤكد كون المعنى الذاتي المحمول على الموضوع يلزم أن يكون مندرجًا في تصوره، وعليه يجب أن يكون هذا المعنى موجودًا بوجود الموضوع، والمعنى اللازم يشترط التضمن في الوجود دون التصور؛ حيث إنا " نفهم كون الإنسان إنسانًا، وكون الجسم جسمًا، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلًا وكونهما مخلوقين لازم لهما، ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيوانًا لم نقدر على فهم الإنسان، فمن ضرورة فهم

الإنسان أن لا يُسلَب الحيوانية، وليس من ضرورته أن لا يُسلَب المخلوقية، فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعًا فهو ذاتي.. وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتي"[577].

وبناء على هذا المعيار -أي تقسيم المعاني إلى ذاتية ولازمة- تدرك المعاني من خلال إدراك العلاقة بين الموضوع والمحمول، فهي إما أن تكون علاقة تطابق مثل أ هي أ، ككون الإنسان إنسانًا وكون الجسم جسمًا، وذلك حينما نصف الإنسان بأنه حيوان ناطق أو الجسم بأنه ممتد أو متحيز، فإننا لا نضيف تصورًا جديدًا على الإنسان أو الجسم، وعلى العكس حينما نصف الجسم بأنه مخلوق والإنسان بأنه مولود؛ فالعلاقة بين الموضوع والمحمول هنا ليست صلة اندراج في التكوين الأولي للموضوع، حيث إنه من الممكن أن يتحقق أو يتشكل في الذهن والعقل معنى الإنسان بماهيّته أو تعريفه وحقيقته مع الذهول عن كونه موجودًا الآن، أو حتى مع الذهول عن التفكير بأنه اعتقاد أنه غير موجود خطأ، وعلى نحو شبيه من ذلك نرى أن سمة الخلق المحمولة على الجسم ليست داخلة في حقيقة الجسم، إذ يمكن تصوّر الجسم دون الالتفات إلى كونه مخلوقًا؛ لأن صفة الخلق زائدة على ذات الجسم، ومن ثم تكون معنى لازمًا للموضوع وليست بالمعنى الذاتي له.

إن المحك أو القاعدة العامة في هذا البرهان هي مبدأ التناقض، إذ من التناقض القول: لا إنسان حيوان؛ لأن صفة الحيوانية داخلة في ماهية الإنسان، ومن هنا يستعمل الغزالي الضرورة المنطقية التي تُدرَك دون وسط، فمن ضرورة تصوُّر الإنسان أن يدخل في مفهومه تصوّر الحيوان، وليس من الموجب أن فهمنا أو تخيلنا للإنسان وصفه بأنه محدَث أو مخلوق؛ لأن المخلوقية لا تندرج أو تتضمن في ماهيّة الإنسان.

إن المحمول الضروري في تصوره ووجوده بالنسبة لتصور ووجود الموضوع، ليس معنى زائدًا عن الذات، بل هو مقومٌ لها -كما يرى الغزالي-، ويكون الحكم هنا بمصطلح كانط تحليليًّا، وإذا كان المعنى المحمول ملازمًا في الوجود، ولكنه لا يدخل في تصوّر الموضوع بالضرورة فهو معنى زائد على ذات الموضوع، ويكون الحكم هنا بمصطلح كانط تركيبيًّا.

ثانيًا: يرى الغزالي أن هناك بعض المعاني اللازمة التي من الصعب معرفتها، سواء كانت لازمة أو ذاتية، وذلك كما في أحكام الحساب فالاختلاف والتفاوت بين قيم الأعداد أمر لازم واجب وليس بذاتي، ولكن يصعب تمييزه لما بين المساواة ومطابقة الشيء لذاته من تقارُب، وهنا لا بد من استيضاح الشيء من خلال علاقة التضمن؛ حيث "إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي، فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء إلا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولًا كالحيوان والإنسان، فإنك إذا فهمت ما الإنسان وما الحيوان فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولًا أنه حيوان؛ فاعلم أنه ذاتي، وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي"[578].

إن العلاقة بين ذات الشيء والإدراك الأولي للمعنى الذاتي لهذا الشيء تُعرَف بعلاقة الأخص بالأعم؛ فلا يفهم الأصغر والأضيق إلا بفهم الأكبر والأشمل وهنا نرى قول الغزالي هذه المسألة أننا نفهم منه الإنسانية وهو

---

577 المعيار في فن المنطق، ص59.
578 الغزالي، المعيار في فن المنطق، ص60.

مفهوم ضيق ونفهم منه أيضا الحيوانية وهو مفهوم عام، فحين يُفهَم الإنسان ويُتَصوّر فإن هذا الفهم يكون بتصور كائن مخصوص من جنس الحيوان فهمت حيوانًا مخصوصًا؛ فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة"[579]، وإذا كانت الحيوانية داخلة في تصوّر الإنسان فإن إدراك العلاقة بين المعنيين لا يحتاج إلى وسط فتكون معرفة هذا الحكم أولية، والأولي حسب تعريف الغزالي هو الذي "لا يحتاج في معرفته إلى وسط"[580]، وبالتالي فإن العلاقة هنا علاقة تضمّن فالقول: إن الإنسان حيوان، شبيه بالقول: الحيوان المخصوص حيوان، أي أن أ ب هي ب ذاتها، وبالعكس فإن العلاقة في حكمنا على "الإنسان" بأنه "مخلوق" لا ينبني على علاقة تضمن المحمول ب في تصور الموضوع، وسمة الخلق فضلةٌ عن الذاتية الإنسانية، وهكذا يصبح المعنى ب خارجًا عن المعنى أ، غير متضمَّن فيه.

- **كانط**

أولًا: يحدد كانط كلا الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في كتابه مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ويميز بين كلا النوعين من الأحكام، من خلال نسبة تصور المحمول بالنسبة للموضوع[581].

وهذا التحديد للأحكام عبارة عن فرض يتلخص في أن الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) يكون فيها المحمول صفة ذاتية للموضوع، وكانط يتجاوز هذا التخصيص للأحكام، ليقول إن "المبدأ المشترك بين جميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض"، ويحلل كانط الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) في ضوء هذا المبدأ ويستعمل في هذا التحليل كلمتي التضمن والضرورة؛ إذ إنه "لما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمنًا فعلًا من قبل في تصور الموضوع؛ فلا يمكن أن ننفيه دون أن نقع في التناقض، وكذلك فإنا ننفي بالضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب، وهذا حتمًا لا يتحقق إلا بمقتضى التناقض[582].

إن الفرق بين برهان الغزالي السابق وتحليل كانط؛ أن الغزالي يستمر في مقارنته للمعاني الذاتية باللازمة، وهذا ما يتخلى عنه كانط هنا ليعود إليه مرة أخرى بصورة تفصيلية.

ويستخلص كانط نتيجة هذا التحليل قائلًا: "ها هو ذا السبب الذي يجعل في الحقيقة جميع القضايا التحليلية أحكامًا أولية مع أن تصوراتها تجريبية[583]، وتأكيد كانط أن مبدأ التناقض هو السبب أو المحك في جعل الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) قبليَّة، يعني أن هذه الأحكام تُدرَك دون وسط فكل تصور تدرك نسبته إلى تصور آخر، وإن كان حسيًّا تجريبيًّا فيكون حكم هذه النسبة تحليليًّا.

---

579 المصدر نفسه، ص58.
580 المصدر ذات السابق، ص162.
581 كانط، المقدمة، ص54.
582 المصدر نفسه، ص55.
583 المصدر نفسه.

ثانيًا: إن الحكم التحليلي الأساسي يتبين مع كانط بوصفه يمتلك صلة اندراج بين الموضوع للمحمول وعكسه، وهكذا تصبح الصلة بين المحمول والموضوع في الحكم التركيبي صلة اتساق، فإما يكون المحمول ب متعلقًا بالموضوع على أنه محتوى احتواء ضمنيًّا، وفي التصور أ، وأن يكون المحمول خارجًا على التصور أ على الرغم من وجود ارتباط بينهما، في الحالة الأولى أسمي الحكم تحليليًّا، وفي الحالة الثانية أسميه تركيبيًّا[584]، والعلاقة بين الجزء الأصغر هنا والأكبر هنا بالكل علاقة الأخص بالأعم، إذ لا نتصور الجزء جزءًا إلا بشرط أن نتصور الكل، ولا نعني هنا بالأعم المعنى المطلق، بل "الأعم الذي هو ذاتي للشيء"[585].

4. 1. 3. تشابه الأحكام التحليلية والمعاني الذاتية بين الغزالي وكانط

كلتا النظريتين تشترطان في الحكم أن يكون أوليًّا ضروريًّا، وتتفقان في أن العلاقة بين المحمول والموضوع تقوم على التطابق والتضمّن، والمحكّ لاختبار هذه العلاقة بين الموضوع والمحمول هو مبدأ التناقض، ويمكن إدراك علاقة التطابق بين النظريتين من خلال الأمثلة المتماثلة عند كانط والغزالي، ومن بين تلك الأمثلة: الحكم بأن "المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع"[586]، فهو حسب تصور كانط في نقد العقل المحض تحليلي، ويرد بهذا المعنى في محك النظر ومعيار العلم.

ويقابل حكم كانط التحليلي "كل جسم ممتد" قول الغزالي "كون الجسم جسمًا" أو تعريفه للجسم بأنه المتحيز، على اعتبار أن الجوهر المتحيز ينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد كما في المحك[587]، ويعرف كانط الجوهر في المقدمة بأنه "الذي لا يوجد إلا كموضوع فحسب"[588]، وهذا التعريف تحليلي -بحسب كانط- ويوازي هذا التعريف في محك النظر، أن "الجوهر هو الموجود في لا موضوع"[589]. وهذا التعريف تحليلي حسب تحديد المناطقة.

ثمة أيضًا لقاء بين كانط والغزالي في الطريقة أو المنهج لتحديد الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar)، حيث إن كليهما يعتمد على الحد الحقيقي القائم على الجمع بين الجنس والفصول، فحكم كانط التحليلي "الذهب معدن أصفر اللون"[590] يوازيه الحكم التحليلي "الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله"[591]، الذي يؤكد الغزالي صحته في تهافته، وكلا التعريفين يعتمدان على الحد الصوري.

4. 1. 4. معيار المفارقة بين النظر التأليفي والتحليلي

ميزان التفريق بين المعرفة التحليليّة والتركيبيّة عند كانط- أنّ الإبستيمولوجيا التحليليّة يندرج المسند إليه فيها ضمن المسنَد، ولا يندرج مسند المسألة التأليفيّة ضمن المسند إليه فيها، وبالتالي تتميز هذه القضية بأنها ليست

---

584 إمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص: 10.
585 الغزالي، المحك، ص95.
586 كانط، نقد العقل، أبو حامد، المحك، ص95، والمعيار، ص63.
587 الغزالي، المحك، ص96.
588 كانْط، المقدمة، ص66.
589 الغزالي، المحك، ص96.
590 كانط، المقدمة، ص55.
591 الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص102.

محتاجة لسبب الصدق والكلّيّة والضرورة، بينما تحتاجه التأليفيّة، وهذا ما اضطرّه إلى عدّ المعرفة التحليليّة قريبةً إلى المعرفة المفهوميّة التصوّريّة.

وهذا –في الواقع- يعود إلى فهم كانط المشوّش للقضيّة الحمليّة، وكان الأولى به أن يحقّق هذا المطلب أوّلًا كما فعل الفلاسفة من قبله؛ ومن ثمّ فإنّ بلانشي ينتقد تفريق كانط بين الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) باعتباره تفريقًا أساسيًّا في علم المنطق[592]، بأنه حتّى في هذا المجال المتميّز، غامضة ونسبيّة، فـ"المثنويّة الكانطيّة الظاهريّة تترك جانبًا حالة القضايا التناقضيّة"[593].

هذا الإشكال –في الواقع- لا يخلو من الدقّة لو أنّه بيّن منشأه ما هو؟ والصحيح أن يشكل عليه بأنّ كلّ محمول لا يصحّ حمله على موضوع ما لم يكن مضمّنًا فيه أو من حيثيّاته.

نعم، قد تكون بعض المحمولات لا تحتاج إلى واسطة في ثبوتها وإثباتها لموضوعاتها، وبعضها يحتاج إلى واسطة، فالذي لا يحتاج إلى واسطة يكون بيّنًا؛ لأنّه ثابت بثبوت موضوعه بالضرورة، فيكون السعي لتحصيله من قبيل تحصيل الحاصل، بينما الذي يحتاج إلى واسطة غائب عن الذهن، والواسطة هي التي تكسبنا معرفته، فيكون معرفةً جديدةً، وهذا هو مبحث العرض الذاتيّ، والعرض الغريب الذي سنتحدّث عنه بشيء من التفصّي.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مصطلح "موضوع" يتغيّر حسب الشروط والظروف، فمثلًا الإنسان بشرط أنّه جسم موضوع للمتحرّك، ولكنّ الإنسان بشرط أنّه ناطق فهو ليس موضوعًا له، إذن الموضوع دائمًا وأبدًا يتضمّن المحمول ولا يأتي المحمول بعد تكوّن الموضوع، بل هو من مكوّناته

نعم، قد تكون هذه الحيثيّة –في مقام الإثبات والعلم- مكتشفةً بدون واسطة، فتكون القضيّة أوّليّةً، وفي تعبير كانط "تحليليّة"؛ لأنّ تصوّر الموضوع كاف في تصوّر المحمول والملازمة بينهما، وبالتالي يكون الحكم بالصدق ضروريًّا، وقد تكون حيثيّة اتّصاف الموضوع بالمحمول –في مقام الإثبات والعلم- غير مكتشفة، وبالتالي تحتاج إلى واسطة أو وسائط لمعرفتها، وتسمّى هذه "نظريّةً" أو "كسبيّةً"، وبتعبير كانط "تأليفيّة"، وهذه الواسطة هي الدليل والحجّة، فإن كانت يقينيّةً فهي البرهان، وإن لم تكن يقينيّةً فهي غيره[594].

4. 1. 5. تمظهرات الأحكام التحليليّة والتركيبيّة عند كانط والغزالي

يتميّز الغزالي وكانط عن غيرهما بتوضيح وتقسيم هذا النوع من الأحكام، ومرد هذا التميز إلى إدراكهما أن الاقتران بين السبب والمسبب يقوم على مبدأ الاتساق وليس التناقض، وعليه تصبح أحكام المكان والزمان تركيبية أو معاني لازمة.

وتنقسم المعاني اللازمة عند الغزالي بصورة عامة إلى قسمين رئيسين هما: المعاني اللازمة الضرورية والمعاني اللازمة الوجودية، وتنقسم المعاني اللازمة الضرورية إلى أحكام العلوم الهندسية وأحكام العلوم

---

592 بلانشي، المنطق وتأريخه، ص: 335، 336.
593 ذات السابق.
594 معالم المنطق، الوائلي، ص: 62، 63.

الحسابية، وتنقسم المعاني اللازمة الوجودية إلى قضايا العلوم الطبيعية والأحكام الميتافيزيقية، وبغض النظر عن التفاصيل فإن كانط والغزالي يتفقان في هذا التقسيم الرئيس للأحكام التركيبية، وإذا كنا في الأحكام التحليلية قد استعنّا بالمعايير والمبادئ لإدراك الحكم التحليلي وتمييزه عن غيره، فإنه يمكننا هنا لإدراك المعنى اللازم الاستعانة بقواعد يرد بعضها عند الغزالي في المحك "الشكل غير القدر" ونستعين بها في تحديد أحكام الهندسة، وقوله في المعيار "كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي"[595]؛ لتحديد أحكام الحساب، وكذلك قوله "الوجود غير الماهية" لتحديد أحكام العلوم الطبيعية أما القاعدة العامة "كل قضية وجودية فهي تركيبية"[596] التي ترد في كتاب نقد العقل المحض لكانط، فإننا نستعين بها في تحديد الأحكام الميتافيزيقية التركيبية، وفي ضوء هذه القواعد نريد أن ندرك أوجه التطابق والاختلاف بين كانط والغزالي دون الخوض في التفاصيل.

4. 1. 5. 1: أثر الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في الرياضيات

في ضوء قاعدة "كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي" يمكن فهم القضايا الحسابية عند الغزالي وكانط من حيث إنها تركيبية وليست تحليلية، فعلى سبيل المثال نرى أن الغزالي يعدّد مداخل الخلل في الحدود، ومن بينها "أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة"[597]، وهذا الحكم (10=5+5) يختلف عند الغزالي عن الحكم: "الإنسانية تساوي صفة الحيوانية مع النطق"؛ لأن الحيوانية والنطق في الحكم الأخير داخلة في ماهية الإنسان، فلا يمكننا فهم معنى الإنسان إلا بعد أن نفهم ماهيته من حيث إنه حيوان ذو نطق "فإنك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه، لم تفهم الإنسان، بل مهما فهمت الإنسان فقد فهمت حيوانًا مخصوصًا فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة"[598].

يمكن الإشارة إلى أن العلوم الرياضية عند الغزالي وإيمانويل تعتمد بشكل أساسي على الحدوس المتعلقة بكل من الوقت والحيز؛ فالعدد خمسة هو بالقوة مساوٍ للعدد عشرة، ولإدراك أن الخمسة والخمسة عشرة لابد من عملية العد التي تعتمد على الزمان، كما تعتمد الأشكال في الهندسة على المكان، ويذهب الغزالي إلى أن المخيلة التي تخطئ في تصورات عدة كتناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، توافق العقل في بناء النظريات الهندسية والحسابية.

4. 1. 5. 2: أثر الأحكام التحليليّة (Analitik yargılar) والتركيبية (sentetik yargılar) في العلوم الطبيعية

يحاول كانط في تحليله المتعالي/ التجاوزي أن يثبت أن إشكالات المعارف الطبيعية ضرورة أولية وإن اتصفت بالتأليف والتركيب، فتغيرات الوجود، ثابتة لا تتغير، وبالتالي فإنها قضية تركيبية؛ لأن التصور لماهية المادة لا يتضمن ثباتها؛ فالثبات وعدم التغير للمادة بحسب تعبير الغزالي أمر وجودي لا يدخل في ماهية المادة، وفي قولنا "الفعل والانفعال في كل حركة متساويان".

---

595 الغزالي، المعيار، ص62 وما بعدها.
596 كانط، النقد، ص592.
597 الغزالي، المحك، ص102.
598 الغزالي، المعيار، ص58.

لا يندرج في معنى الحركة أي تصور متصل بالتساوي في التفاعل الموجب والسالب، وهذه الأحكام في الإبستميولوجيا التجريبية تركيبية وقبلية ضرورية، إلا أن الغزالي يميز بين الضرورية وبين القضية الوجودية ومن القضايا الوجودية ما يكون فيها اللازم الوجودي ظاهر الوجود فإن الإنسان يلازمه كونه متلونًا ملازمة ظاهرة، وهو دائم لا يفارق الإنسان في وجوده ومع ذلك لا يكون لزومه بالضرورة في الجنس، وكذلك قولنا: "كل كوكب إما شارق أو غارب، فإنه في كل ساعة كذلك وليس ذلك ضروريًا في وجود ذاته، إذ ليس كالحيوان للإنسان".

لقد توصّل الغزالي إلى القول بأن هذه القضايا ليست ضرورية، وقد أوضح تمييزه بين المعاني اللازمة والذاتية، من خلال بيان رأيه في مبدأ العلية وردوده على جملة الفلاسفة القائلين به، وذلك من خلال رأيه في أن ما نعتقده في كون السبب سببًا والمسبب نتيجةً بوصفهما شيئين متلازمين أمرٌ غير ضروري[599]، ومن ثمّ يتبيّن لنا دقة نفي علاقة التطابق والتضمّن بين السبب والمسبب، ومن هنا يغدو مبدأ العلة الكافية حكمًا تركيبيًا، وقد تقدّم أن هذا الحكم لا يقوم على مبدأ التناقض بحد ذاته، بل لا بد له من الذاتية، وهكذا يستخلص الغزالي من ذلك أنه ليس ضروريًا. وبانهدام الضرورة المنطقية لمبدأ العلة الكافية السينوي تنهدم الضرورة المنطقية لمبدأي التساوق والتلاحق، وتصبح المشيئة الأزلية هي السبب في استمرار صدق هذه المبادئ.

وثمة ملمح آخر في تسليمه بقصور العقل البشري عن درك طبيعة الأشياء التي تحدث في الكون في ذات الأمر، وعليه فالتتابع الحاصل بين ما يبدو سببًا وما يبدو مُسَبَّبًا لا يقتضي بالضرورة أن أحدهما علة في حدوث الآخر، ولهذا يستخدم الغزالي لفظة السببية ولا يستخدم لفظة العلّية؛ ذلك أن العلية تقتضي التأثير بالتوليد اللاإرادي فتأثير العلة في معلولها غير مقصود، بينما السبب لا يقتضي ذلك.

من هنا ينسب الغزالي كل فعل في هذا الكون إلى إرادة الذات الإلهية، سواء أكانت بواسطة أم بغير واسطة، ويرى الغزالي أن السبب في ذلك هو تعدد الأسباب واختلاطها وتداخلها، وأنه ليس في مقدورنا أن نجزم ونقطع بأن شيئًا ما بعينه هو علة حدوث الآخر، بل ربما كانت هناك أسبابٌ خفية وراء الأسباب التي تبدو لنا، وبذلك فتح الغزالي بابًا لنظرية الاحتمالية، التي هي عبارة عن النسبة العقلية بين عدد الحالات الملائمة واقعيًّا لحادثة معينة، والحالات الممكنة عقلًا لحدوثها، فهي نسبةٌ تفترض ابتداءً وجود احتمالات مسبقة يُعبَّر عنها بالحالات الممكنة أو المحتملة، ومن هنا سُميت بـالاحتمالية[600].

ولهذه النظرية بالغ الأثر في تقدّم العلوم، ولكن قَلَّ من يربط بينها وبين نفي الغزالي لنظرية السببية الضرورية، وذاك في الحقيقة سبق علمي معرفي يُحسَب للغزالي لا عليه .

---

599 الغزالي، التهافت، ص: 240-246.

600 هل حقًّا عاقت نظريةُ (السَّبَبيَّة) عند الغزالي تَقَدُّمَ العلوم عند المسلمين؟، محمد جمال عبد النور، مقال إلكتروني، مركز نماء للدراسات، https://bit.ly/3z6FYet

4. 1. 6. قيمة المعرفة ويقينيتها بين الغزالي وكانط

في نظرية كانط، المعرفة البعدية هي نوع من المعرفة التي تبدأ من الحدود الحسية التي نقوم بتلقيها من خلال الحساسيات العقلية التي نملكها. وتكون هذه المعرفة في شكل صورة حدودية مبعثرة يسمّى بالحدوس الأمبيرية. وبعد ذلك، يتم تأليف هذه الحدوس في المكان والزمان الذي يمثل صورة الإدراك الحسي. وبعد ذلك، يقوم العقل المتفكر بإنتاج مفاهيم إمبيرية من هذه الحدوس وتتألف هذه المفاهيم في مفاهيم قبلية محضة يسمّى المقولات. ويمكن تصف هذه المعرفة التأليفية القبلية بالكلية والضرورة، ويعتبر معيار صدقها خضوعها للحدوس المحضة. ويعتبر وقوع المفاهيم تحت مقولات أربع مختلفة من المقولات الاثنتي عشرة مبرر لكليتها وضرورتها، وهذه المفاهيم الإمبيريّة المأخوذة من تلك الحدوس، تأتلف تحت مفاهيم قبليّة محضة يطلق عليها المقولات، وأمّا المعرفة القبليّة التأليفيّة فإنّها مفاهيم مؤتلفة تتّصف بالكلّيّة والضرورة، بيد أنّ معيار صدقها –كما يرى كانط- هو خضوعها للحدس المحض، وأمّا مبرّر كلّيّتها وضرورتها –عنده- فهو وقوعها تحت مقولات أربع مختلفة عن المقولات الاثنتي عشرة.

إنّ واحدًا من أهمّ الأهداف التي سعى كانط إلى تحقيقها هو الفصل التامّ بين البحث الإبستمولوجي والبحث الأنطولوجيّ، وكلّ ما جاء في كتابه نقد العقل المحض هو عبارة عن عمليّة تنقية للبحث الإبستمولوجي من شوائب الأنطولوجيا؛ ولهذا ميّز بين عالم الظواهر -فينومين- وعالم الأشياء في ذاتها -النومين- حيث نتعامل مع الأشياء الظاهرة وهذا هو الواجب الذي يتمركز عليه عالم الظواهر -فينومين-؛ أي ظهور الموضوعات في الوعي نتيجة صدام الحواسّ بالموضوعات الخارجيّة، وتراكم الخبرة البشريّة.

وقد سبقه الغزالي بالقول بإمكان اليقين في تعريفه له، سواء كان لفظًا مشتركًا بين المتكلمين والصوفية والفقهاء والفلاسفة، أي أن لليقين بحسب مراتب العرفية أربع مراتب، بين يقين يواجه يساوي الشك، وبين يقين يميل إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأول، فاليقين القاطع هو المعرفة الناتجة بالبرهان الذي لا يمكن أن يحدِث بعد الاقتناع به أي، كما أننا لا نستطيع أن نشك فيه هو أصلا لشدة ثبوته، فإذا امتنع وجود الشك بإمكانه، فهو أمر ضروري مثل العلم بأن الإثنين أكثر من الواحد، ومثل العلم بأن حدوث حادث بلا سبب محال، فإن هذا أيضًا ضروري، ورغم ذلك فإن الغزالي يرى أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجودًا.[601]

أما اليقينيات فهي لديه تتكون من المبادئ الأولية أو العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان، من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها[602]، وكذا ثمة يقينيات مادية نشعر بها، أن القمر مستدير في شكله وأن لون الحجر الفحمي أسود وأن النار حارة، والثلج بارد. فإن العقل المجرد، -إذا لم يقترن بالحواس- لم يقضِ بهذه القضايا، وإنما يقضي بيقينيتها بعد استفادته لها من الحواس[603]

---

601 إحياء علوم الدين، ج1، ص: 25- 70.
602 المعيار، ص: 185.
603 ذات السابق، ص: 187.

إلى جانب هذه اليقينيات ثمة يقينيات أخرى نستفيدها من التجريب، مثل الشعور بالألم جراء الضرب فهذا حكم ذاتي يقيني قطعي[604] وآخر أنواع هذه اليقينيات هو القضايا التي عُرفت لا بنفسها، بل بوسط، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئي المطلوب، حضر التصديق بها الحضور الوسط معه، كقولنا: الاثنان ثلث الستة، فإن هذا معلوم بوسط، وهو أن كل منقسم إلى ثلاثة أقسام متساوية، فإن احد الأقسام ثلث[605]، ومن مثل هذا الحقل في اليقينيات مسائل الرياضيات والهندسة، وكذلك المسائل العقلية الصرفة المتعلقة بالإلهيات[606]

4. 2. موانع اليقين بين أزلية العالم وحدوثه

تمهيد: مفهوم النقائض بين الغزالي وكانط

جملة النقائض التي أوردها كانط في جدله الترنسندنتالي في نقد العقل الخالص ثمان مسائل: أربع مثبتة، وأربع منفية، تتفق -تقريبًا- مع الأربع المسائل الأولى في كتاب التهافت للغزالي، التي بدورها تنقسم إلى أربع مثبتة (رأي الفلاسفة)، وأربع منفية (رأي المتكلمين)، وقد حصرها كانط ضمن الطبيعيات. وكل مسألة من المسائل الأربع في تهافت الغزالي، تقابل نقيضة من نقائض كانط الأربع[607]. وإن لم يفصل الغزالي بين مختلف تلك القضايا الأربعة، لكن النقيضة الأولى والموقف منها متطابقة فيما بينهما، كما أن هناك توافقًا في القضايا المتناقضة الأخرى، وعليه لا بد من الإشارة إلى حالة التماثل والاختلاف بين التصورين بحسب الممكن دون تطويل[608].

سعى الغزالي لجعل القضايا معبرة عن رأي الفلاسفة، أما نقائضها فهي المعبرة عن رأي المتكلمين، جعل كانط من القضايا رأي القطعيين، وجعل من النقائض رأي التجريبيين. وكلاهما يرفض تبني رأي أحد الطرفين. فالغزالي أحال بيان موقفه إلى كتبه الأخرى، وحاول كانط حل النقائض بموقف توفيقي. وكلاهما يهدف إلى إثبات فشل الطرفين في الخروج من تناقضات العقل وأغلاطه، أو تخليصه من أخطائه[609].

---

604 ذات السابق، ص: 189.

605 ذات السابق، ص: 192.

606 ذات السابق، ص: 247.

607 يذهب عدد من المفكرين المعاصرين إلى أن كانط طبق ما فعله الغزالي سابقًا، ويمكن التمثيل لذلك بمحمد إقبال، إلا أنه على عكس الغزالي، لم يستطع كانط إثبات إمكانية اختبار وجود الله وفقًا للمبادئ التي وضعها، ومع ذلك، بعد أن فقد الغزالي الأمل في النجاح بالتفكير التحليلي، كان مشغولاً بالحياة الصوفية. بهذه الطريقة، كان قادرًا على ضمان منح وجود للدين بمفرده، دون الاعتماد النهائي والمطلق على الميتافيزيقيا الفلسفية والعلوم الطبيعية، وقد قاده ذلك للوصول إلى اللانهاية من خلال الوعي الصوفي فالعقل عند الغزالي محدود وغير كافٍ للوصول إلى الأحكام التي لا جدال فيها، لذلك فبالنسبة لإقبال فإن كلًا من الغزالي وكانط، أسسوا اتجاهًا / تيارًا فلسفيًا جديدًا. تستند هذه الفلسفة الجديدة إلى أن الجزء العقائدي من الدين لا يخضع للأدلة العقلانية.

S. Muhammed İkbal, Tecdidu't-Tefkiri'd-Dini'l-İslam (Die Erneuerung des religiösen Denkens des ıslam), über. İns Arabische von Abbas mahmud, kairo, 2. Auflage, 1968, ss. 10 v.d.

وتثار في هذا الإطار مشكلة النص الديني بين نقد كانط ونقد الغزالي، إلا أن الوضع في الإسلام مختلف تمامًا فالمسلمون مجمعون على القرآن منذ أن تم تدوينه في حياة محمد حظي بالتواتر والنقل الدقيق وتم نقله إلى يومنا هذا بتلك الطريقة، وفي هذه الحالة، تتبع المشكلة والجدل الرئيسي من الروايات التي تشكل أساس المذاهب التقليدية بصرف النظر عن القرآن.

Ozcan TAŞCI. Aydınlanma oryantslizm ve Islam. Kelami konular baglaminda karşılatstima. s: 41

608 التهافت، ص**123**. والنقد، ص**245** و**247**.

609 ذات السابقين.

يمكن تعريف النقيضة بأنها التناقض بين القوانين والمبادئ عند تطبيقها العملي في إحدى الحالات الجزئية. والنقيضة عند كانط هي التنازع أو التناقض بين قوانين العقل النظري، وانسياق العقل إلى هذه النقائض ويرجع إلى الالتباس في تصوراته، أو إلى بحثه عن اللامشروط في الظواهر المشروطة، أو في بحثه عن الحقيقة المطلقة في العالم الخاضع لشروط التجربة الممكنة[610].

ويقابل هذا المعنى ما يسميه فلاسفتنا بتكافؤ الأدلة أو تعادل الحجج والبراهين في حال إثبات القضايا أو نفيها، إذا أقيمت على أساس منطقي دون الرجوع إلى الأساس العملي، أو حين تمتلك معيارية الصدق والكذب في حالتي النفي والإثبات، فيتولد شك أو توقف عن إصدار الأحكام عليها بالإيجاب أو السلب.

إن الأمور إما ضرورية أو ممكنة أو مستحيلة، ولا يمكن أن يكون هناك قسم ثالث، وكل العلوم والمعارف مبناها على هذه القواعد. وبناء على هذا السبر والحصر والتقويم. تتوازى الاستدلالات حتى يوجد دليل الشيء والحجة على إثباته من القوة والصحة، والحس بالمكان الذي يجاز به تكافئه دليل النقيضة، ويبرهن عليه.

وكان ابن سينا أشار إلى أن التناقض هو اختلاف قسمين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها، أن يكون إحداها بعينها أو بغير عينها صادق، والأخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما. ثم يتعين ذلك في بعض الممكنات عند جمهور القوم[611].

أما الغزالي وهو أحد المعنيين بصفة خاصة ببيان حالة تكافؤ الأدلة أو نشأة النقيضة، فقد أشار إليها من زاويتين: منطقية، وميتافيزيقية. أما الزاوية الأولى، فإن التناقض حين يقع فيها فإنه يقع في جملة الشهيرات وليس المبادئ الضرورية، والمسائل المصنفة ضمن الشهيرات نستطيع التشكيك في مقدماتها أو السكوت عنها، لأنها لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب، لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين[612].

وأرجع السبب في تكافؤ الأدلة وتناقض البراهين المنطقية، وسبب اختلاف القياس في المعقولات، إلى قصر معظم العقول عن الوصول إلى القياس الصحيح وتطبيق شروطه[613]. أما المغالطات التي نراها في القضايا المنطقة الضرورية فإنها تمحى بالممارسة ودوام الفكر فيها وهكذا تصبح أقرب أكثر فأكثر من اليقين[614].

ثاني تلك الزوايا الميتافيزيقية ومنشأه السعي لتطبيق البرهنة في القضايا المنطقية على مسائل كلية وغيبية غير محددة، بحيث يعجز العقل عن تحقيق تصوره وإثباته بالتصديق القطعي[615].

يرى الغزالي البراهين العقلية في مسائل مختلف مثل كون النفس جوهرًا أو وصفها بالخلود، أو القطع والتأكيد على وجود نعيم القبر وعذابه، فهي غير يقينية، لأنها تجريبية، والتجربة لا تستطيع أن تعطينا صورة لحالة العذاب أو النعيم في القبر. والحال نفسه في القضايا الإلهية الأخرى، والتي يفضي تطبيق المنهج العقلي فيها

---

610 المعجم الفلسفي، صليبا، ج**2**، ص**505**.
611 ابن سينا، الإشارات، ص**296**.
612 الغزالي، المعيار، ص**138**،**145**.
613 المعيار، ص**161**،**181**.
614 المحك، ص**79**، والمعيار، ص**161** و**181**.
615 المعيار، ص**161**.

إلى تناقضات لا حصر لها، وأدعى إلى الحل هو انتزاع تلك الموضوعات من دائرة العقل إلى دائرة الوحي في حال نريد الوصول ليقين قطعي بها ولها[616].

وحين نصل إلى كانط فإننا نراه يوسع مفهوم التناقض إلا أنه يوقع نفسه في كثير من التنافرات المعرفية والتناقضات فيندفع لترك دعواه، أو يجد نفسه بين أمرين: إما الشك والريبة، أو الإذعان للدوغماطيقيا[617].

ما السر في عملية التناقض هذه، كانط يرى أن السبب هو الحالة الجوهرية التي عليها العقل نفسه، ولذلك يرى أن التناقض يعود لواقع النظر والتصور نفسه، فلا يمكن أن تكون هناك قضيتان غير صادقتين، إلا إذا كان منشأ فهمهما وتصورهما متناقضا[618].

ويفصل كانط - مثل الغزالي- بين مسائل العقل النظري الجدلية والمباحث الشكيّة التسفسطية: فالأولى: تهتم بالسؤال الذي يصادفه العقل البشري ضرورة. أما الثانية: فإنها تختص بنقيضها حين تراه على نحو طبيعي ولا تتبدد كالترائي المصطنع، ولا صلة له بمفاهيم تجريبية، بل بين الفاهمة والوحدة العقلية لمجرد أفكاره، وبعبارة أخرى أن الأولى: ضرورية في العقل، وليست عرضية، وينتج عنها صراع العقل مع نفسه صراعًا عنيفًا لا يمكن تجنبه. في حين أن الثانية عرضية تزول بتصحيح العلاقة بين التصور والتصديق[619].

ولربما أن كانط قد ميز بهذا بين حالتين من التناقضات. الحالة المنطقية، والحالة الميتافيزيقية، التي تعني محاولة العقل أن يختبر قدرته فيها ويلزم بإثبات صحة الحجج التي جعلها مباني أساسية وتأسيسيّة للقضايا ونقائضها[620].

وهنا نرى كانط يجمع بين إيمان الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وإيمان القائلين بالحدوث، وهو ذاته نراه عند الغزالي نفسه، حين يرى إمكان الجمع بين هاتين النقيضتين لكن حل كانط لهاتين النقيضتين خفيٌّ يثير الشك على الدوام[621].

وبالعودة إلى المسألة الأولى أي ما يعرف بنقيضة الكم، والمتعلقة بأزلية العالم، وحدوثه في الزمان، وحدوده في المكان. فقد احتل السؤال! عن تناهي العالم في الزمان والمكان، أهمية كبيرة في التفكير الديني والفلسفي

يذهب كانط (Kant) إلى أن تكافؤ الأدلة يمثل الحجر الأساسي لنقد العقل المحض، ونعني بتكافؤ الأدلة المسائل التي توقف فيها كانط وسماها بالمتناقضات الأربعة

---

616 الإلجام، ص**271**.
617 كانط، النقد، ص**245،225**
618 ذات السابق، ص**226،221**.
619 ذات السابق، ص**226**.
620 المقدمة، ص**167،166**.
621 الفخري، دراسات، ص**185**

نجد في مشروع كانط النقدي للعقل المحض سعيه المستمر للإجابة عن معضلات ثلاثٍ رئيسة هي: تفسير ماهية الأحوال والبينة المحيطة بنا، أو الطبيعة، وتفسير ماهية الزمان والمكان، وتفسير ماهية الوجود من حولنا أو العالم كله.

هذه المسائل في إجاباتها تتوافق مع أقسام كتابه نقد العقل المحض وهي: الترنسنتندالية، أو الحساسية، والأحكام التحليلية والتركيبية، أو الجدل. وينقسم الجزء الأخير إلى البحث في علم الكون النظري؛ تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان؛ والبناء المادي للعالم، أي هل العالم مكون من جواهر بسيطة تتغير أم تبقى كما هي؟.

ويمكن القول النقائض التي يعرضها كانط في كتابه الشهير، تتفق مع عدة مسائل في التهافت للغزالي، حيث يعرض في أول مسائله مسألة الأزلية للعالم أما الثانية فيعرض لها مشكلة التناهي المستقبلي في الزمان، أما المسألة التالية في التهافت فتتناول مشكلة حتمية الخلق، ومعضلة العلية والسببية الضرورية وما ينتج عنه من كون القوانين حتمية بغير سببية حرة أم أن العالم وُجِد بإرادة مريدة مختارة؟ وهي تقابل النقيضة رقم 3 في مشروع كانط، والمعضلة الرابعة في التهافت يفكك الغزالي فيها إشكالات البراهين على العلة الخالقة للعالم، وهي توازي المتناقضة الرابعة من كتاب نقد العقل المحض.

ويشتمل كتاب تهافت الفلاسفة على عشرين بحثًا أول أربع منها هي أهم مباحث الكتاب والتأسيس له، ويرتبط بهذه المباحث 12 قضية تدور في مسائل الصفات الإلهية، في حين أن النقائض الكانطية الأربعة فتدور حولها 12 مسألة مرتبكة بموضوعات الطبيعة، وقد صبّ الغزالي جهده في آخر أربع مباحث من التهافت لإثبات أن القوانين الطبيعية احتمالية وليست ضرورية، أما في التحليل الترنسندنتالي من كتاب نقد العقل المحض، فقد حاول كانط أن يثبت أن القوانين الطبيعية حتمية وضرورية.

وتُعتبر محاولة كانط هذه ناجحة وفاشلة في وقت واحد[622]، فهي ناجحة من حيث إن كانط وضع نظرية فلسفية لتأسيس قوانين نيوتن (Newton) الطبيعية، ويتمثل فشلها في أن كانط لم يستطع أن يبرهن برهانًا قاطعًا على حتمية القوانين الطبيعية، وقد وصل كانط نفسه في الفترة الأخيرة من حياته أن كتابه نقد العقل المحض لم يأت بالحل المطلق لمشكلة العلية... وإذا ما عدنا إلى تهافت الفلاسفة فإننا نجد الغزالي في المسألة الثانية من الطبيعيات يعرض إلى متناقضات علم النفس النظري ويحصرها في عشر متناقضات، بينما يختصرها كانط في أربع نقاط. وفي المسألتين الأخيرتين من كتاب التهافت عرض الغزالي لمشكلة الخلود التي حاول أن يجد لها تفسيرًا في كتابه الميزان، في حين أن المشروع الكانطي سعى لتقديم حلٍّ لها في الكتاب المخصص لنقد العقل العملي.

وفي آخر مسائل التهافت يشير الغزالي بطريق غير مباشر إلى أن مشكلة قدم العالم تمثل أهم أبحاثه، فيقدم الغزالي عبر تحليله لهذه المسألة الخاصة بموضوع أزلية الوجود إلى أن الباري وسائر الموجودات لا تعرَف أو

---

622 ذات السابق

يحصر وجودها وماهيتها بزمان معين ومكان معين، وإنما تتميز بالذات[623]. ومن ثم فإن معرفتها تختلف عن معرفتنا بالظواهر الزمانية والمكانية، أما كانط فقد استطاع هو الآخر بدوره أن يثبت أن هذه الحقائق الثلاث هي أفكار العقل المحض التي تولد عنها مباحث الميتافيزيقا، ويرى أن هذه الحقائق أشياء بذواتها (Ding an Sich) يجب أن تكون موضوع إيمان؛ لأنها ليست موضوع المعرفة العلمية التي تشترط حدسي الزمان والمكان... وقد أكد الغزالي في خاتمة التهافت أن البحث الميتافيزيقي لن يكتشف شيئًا من الحقائق خاصة بالنسبة للعالم من حيث أزليته والله من حيث علمه بالجزئيات، وخلود النفس، وعليه كان لا بد له من القول بكفر أقوال الفلاسفة التي ناقضها، وقاموا بالتغطية على ماهياتها الحقيقية ببحوثهم الجدلية.

إن المسائل والآراء التي توصل إليها الغزالي وكانط في بحثيهما هي ركن أساسي في توجيه البحث الفلسفي الحديث بعد اختفاء الميتافيزيقا، وإن مبدأ التثبت يعدّ أهم نتيجة وصل إليها الغزالي في كتابه التهافت، ويستثني من ذلك موقف الوضعية المنطقية من المفاهيم الميتافيزيقية حيث ترى أنها لا معنى لها وعلى العكس من ذلك يذهب الغزالي إلى أن هذه المفاهيم مسلّمات إيمانية تمثل الخيط الأحمر للبحث في عالم الخلق والتقدير، وذلك وفقًا للحديث النبوي الشريف: "تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله"[624]. وبسبب مثل هذه التغييرات الجذرية التي طرأت على البحث الفلسفي، نريد أن نقارن بين التهافت ونقد العقل المحض؛ وذلك لإماطة اللثام عن تطابق أو تضاد المشكلات والحلول التي عرض لها الغزالي وكانط في كتابيهما، ونهدف من وراء ذلك إلى إثبات أن كتاب تهافت الفلاسفة ليس كما يعتقد بعضهم مجرد هدم للتفكير الفلسفي، بل تفكيكًا وإعادة تصويب فلسفي لمباحث الفكر الفلسفي بمعناه الأساسي، وبداية توجه جذري متميزة لبناء مذاهب فكرية متميزة.

وهنا سيتم عرض مسألة الأزل وفهمها بين المفكرين بهدف التنبيه إلى أهمية المقارنة بين هذين الكتابين، وقبل أن نعرض للمقارنة نريد أن نلقي لمحة سريعة على تطور مشكلة تناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان.

إن السؤال عن تناهي العالم في الزمان والمكان بدأ ببداية التفكير البشري؛ فالتفكير الديني يذهب غالبًا إلى الاعتقاد بتناهي العالم في المكان، أما الفلاسفة فهم مختلفون في هذه المسألة فيرى أن مركز العالم هو الأرض، ويمثل الأثير مع الثوابت نهاية العالم في المكان. وعلى العكس من أرسطو نجد أصحاب المذهب الذري في الفلسفة اليونانية من أمثال ديمقريطيس ولقيوبوس، وأبيقور وغيرهم، يقولون بأن العالم ليس محدودًا في المكان، ويمكن القول أيضًا بأن أفلاطون يأخذ في محاورة طيماوس بالرأي القائل بأنه ليس للعالم نهاية في المكان، وقد أدرك أرخيتاس بصفة خاصة إشكال القول بتناهي العالم في المكان، حيث يتساءل هل في الإمكان أن يصل إلى حدود العالم المتناهي في المكان بلا نهاية.

نرى المتكلمين يقول هم والمشائية بتناهي العالم في المكان، بينما يذهب الإيران شهري إلى القول بأن المكان قدرة الله اللامتناهية[625]، أما محمد زكريا الرازي فيقول بأن المكان جوهر مطلق لامتناهٍ، ولا يجد سببًا كافيًا للقول

---

623 رسائل الإمام الغزالي.
624 تهافت الفلاسفة.
625 س. بينيس، مذهب الذرة، ص56

بتناهي المكان المطلق، والعالم كملاء جزيرة متناهية المكان اللامتناهي، وقد أدرك الغزالي تكافؤ أدلة تناهي ولا تناهي المكان.

وقد استطاع كانط أن يدرك ما سبقه إليه الغزالي، وهو أن الإشكال يتمثل في تكافؤ أدلة تناهي ولا تناهي العالم في المكان، أي أنه يمكن البرهنة على النقيضين، وهذا دليل قاطع على عدم صحتها.

يؤكد ابن سينا مذهب أرسطو في المكان، حيث يرى أن الحركة الدائرية المرتبطة بالزمان الأرسطوطاليسي تشترط تناهي الأبعاد المكانية، إذ إنه في حالة عدم تناهي الأبعاد المكانية لا توجد حركة دائرية، ومن ثم لابد من أن يكون المكان متناهيًا كشرط القول بلاتناهي الزمان... وقد استطاع المتكلمون أن يبرهنوا على تناهي العالم في الزمان والمكان من خلال عدة براهين أهمها ما يعرف ببرهان الحصر والتطبيق. أما محمد زكريا الرازي فقد برهن على لا تناهي الزمان والمكان من خلال مبدأ السبب الكافي.

وفي الفلسفة الحديثة يتكرر الصراع حول أزلية العالم وخير مثال على هذا الصراع الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك، حيث يرى ليبنتز مثل ابن سينا أنه لا يوجد سبب كافٍ لتمييز وقت لحدوث العالم دون غيره، وعلى العكس من ليبنتز يرى نيوتن مثل المتكلمين الأشاعرة بأن الإرادة الإلهية تميز وقتًا لحدوث العالم دون غيره.

أدرك الغزالي في الفلسفة الإسلامية وكانط في الفلسفة الحديثة أن مَرَدَّ الصراع حول أزلية العالم وحدوثه إلى تكافؤ أدلة العقل على النقيضين وقد استعمل كلاهما مبدأ الحصر والتطبيق لإثبات حدوث العالم وتناهيه في المكان، ومبدأ السبب الكافي لإثبات الأزل واللاتناهي.

وإذا كان كانط يقف أمام نظريات محددة تثبت تكافؤ البعد الزماني والمكاني، فإن الغزالي يقف أمام نظرية المشائيين التي لا تؤمن بهذا التكافؤ، ويرى أن لا تناهي البعد الزماني يشترط تناهي البعد المكاني، وإذا كانت البراهين على تناهي ولاتناهي الزمان والمكان قد تحددت في صورتها النهائية في الفلسفة الإسلامية، فإن كان كانط والغزالي عرضا لهذه البراهين ليثبتا استحالة إدراك العقل للمعاني المفردة كالإله والكون، من خلال المعارف المرتبطة بالزمن والمكان، إلا أن الغزالي تميز بعرضه بمحاولته تسجيل النزاع الفكري لدى الفلاسفة المسلمين، حيث تكافأت الأدلة حول الأزلية للعالم، وانطلق الغزالي في عرضه في عرض مسألة التكافؤ، حتى انتهى في عرضه للأفكار المختلفة بأن البراهين التي تؤدي إلى لاتناهي الزمان هي نفس البراهين التي تؤدي إلى لاتناهي المكان، وكذلك البراهين التي تؤدي إلى تناهي المكان هي نفس البراهين التي تؤدي إلى تناهي الزمان، فيقول مخاطبًا المشائيين:

"فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير"[626].

ويمكن وضع هذه القضايا الشرطية في صورة مبسطة على النحو الآتي:

[626] الغزالي، التهافت، ص113.

أ- **القضية**: إذا كان ليس للعالم بداية في الزمان فهو ليس متناهيًا في المكان.

ب- **منافر القضيـة ومناقضها**: محدودية العالم مكانياً تعني أنه متناهٍ زمنياً.

فمقارنة القول هذا بمتناقضة كانط الأولى تشير إلى أن كانط يضع النقيض قضية، والعكس، ويضع الاثنين في البداية فرضاً للبرهنة عليه، بينما يضع الغزالي هذا التكافؤ كنتيجة، ووضع كانط القضية "الشـرطية" في صورة قضية "حملية"، وتبيان ذلك كالتالي:

القضية: هناك بداية زمنية للعالم المحدود بالمكان أصلاً.

منافر القضية ومناقضها: ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان، فهو لامتناهٍ في الزمان والمكان معًا[627].

بقي أن نقول إن المسألة الأولى في كتاب التهافت تعرض لتفاصيل الصراع حول التكافؤ من خلال أربع مقولات رئيسة نسميها حسب مصطلح كانط الكيف والكم والإضافة والجهة أو الحال، وهذه المقولات التي ترتبط عند كانط في أساسها بتكافؤ الأدلة نجده لا يستخدمها في المتناقضة الأولى على النحو الذي نجده عند الغزالي، ومن ثم سنعرض لتفاصيل المسألة الأولى من كتاب التهافت دون أن نتخطى الجوانب الرئيسة التي استغنى عنها كانط في عرضه، والذي يعرض التكافؤ في صورة إجمالية، ومن ثم نريد أن نتخذ ما ذهب إليه الغزالي كأساس لعرض هذا التكافؤ من خلال المقولات التي حددها الغزالي.

4. 2. 1. تكافؤ الكيفية

انطلق الغزالي في تحليله للنزاع من خلال تناوله لقضية العلة التامة، أي اقتران السبب بالمُسبَّب، كما هو الحال بالنسبة لمساوقة العالم للخالق عند الفلاسفة، وقد رفض المتكلمون هذه النظرية، حيث يذهبون إلى القول بأن وجود العالم تم عن طريق الإرادة في زمن معين وهو متأخر في وجوده عن الله، وهذا ما يرفضه الفلاسفة، وهكذا تكون قضية قدم العالم عالقة بين إثبات الفلاسفة ونفي المتكلمين، ولكن الغزالي أضاف رأياً جديداً خلاف الفلاسفة والمتكلمين، ألا وهو القول بالتحديد.

1- قِدَم العالم والقول بالإثبات

يعترض الفلاسفة المسلمون على الرأي القائل بالحدوث الزماني، ويثبتون مساوقة العلة التامة لمعلولها ويرون بأن هذا التساوق ضروري أولي في العقل، وكما أنه من المستحيل وجود موجب قد أتم جميع شروط إيجابه ثم يتأخر، فوجوده واجب عند تحقق شروطه، ويستحيل تأخره[628].

---

[627] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vermunft, A 426-427.

[628] الغزالي، المصدر نفسه، ص96.

والقائلون بالتساوق اللازم بين العلة والمعلول يستدلون بالإدراك الدوري، حيث إنه من المستحيل أن يوجد المعلول من غير علة، لأنه في معنى المعلول يكمن معنى العلة، وكما أن مفهوم المعلول ينطوي في ذاته على مفهوم العلة، فإن كمال معنى العلة يرتبط بمفهوم المعلول، فالمعية الزمنية هنا ضرورية، وهذه الضرورة تقوم على نظرية ابن سينا القائلة بالمعرفة الأوليـة، التي من المستحيل البرهنة عليها من دون البرهان الـدوري[629].

وإن المساوقة بين العلة والمعلول ضرورية في الأفعال التلقائية الاختيارية كما هي في الطبيعية، وعند اكتمال أسباب الفعل الإنساني الإرادي وارتفاع الموانع فلا يمكن عندها للإرادة أن تتراخى[630]، ولكن على الإنسان أن يميز بين القصد والعزم لأن العزيمة وحدها غير كافية لإيجاد الفعل[631]، وبالتالي إذا قسنا إرادة الله بقصد الإنسان، فإنه لا يمكن أن يتأخر معلول إرادة الله لأنها تامة لا تحتاج إلى استكمال شروط معينة.

وهكذا نجد الغزالي يعرض لمبدأ التساوق عند الفلاسفة بطريقة موضوعية. أما كانط فإنه لا يعرض لهذا المبدأ في متناقضاته، وإنما يعرض له في التحليل الترنسندنتالي عندما يتكلم عن قواعد التجربة[632]، محاولاً إثبات السببية بالنسبة للقوانين الطبيعية المرتبطة بالظواهر الزمانية والمكانية.

2- قِدم العـالم والقول بالنفي

لا يقبل أهل الكلام بالتلازم بين الأسباب والمسببات، حيث يرى الأشاعرة بأن وجود العالم حدث بسبب إرادة الله القديمة التي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، كما استمرار العدم إلى غايته التي وصل إليها"[633]. ويعترض المتكلمون على مبدأ التساوق من حيث إنه غير مبرهن عليه؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة لازمة.

وبخلاف الفارابي وابن سينا يرى المتكلمون ضرورة نفي التساوق بين إيجاد العالم وعلته؛ لأنه لا يعقل تلازم العلة للمعلول في فعل الإنسان الإرادي؛ ولأن تحقق المقصود مع القصد هو بدهي، فتكون معرفتنا بتأخر المسبب عن السبب معرفة ضرورية؛ فتحقق المقصود يجب أن يسبقه وقوع القصد.

وبالتالي فإن الفلاسفة المسلمون يتخذون من التعريف الدوري للعلة والمعلول أساسًا لمبدأ التساوق، بينما يرفض المتكلمون أن يكون التعريف الدوري أساسًا للمعرفة الأولية، ولا يسلمون بها إلا بما هو تحصيل حاصل وهذا النوع من المعرفة يستحيل وجوده... وقد رفض الغزالي القول بالتساوق فوجود الأمر عند شيء لا يعني أنه موجود بسببه[634].

ولم يعرض كانط لأولية مبدأ التساوق في المتنـاقضة الأولى لأنه لا يقبل أولية المعرفة الميتافيزيقية. كما ولا يقبل بتطبيق المقولات على الميتافيزيقا، ولكنه في الوقت نفسه يقر أولية مبدأ التساوق والتأثير المتبادل في المجال

---

[629] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات.
[630] الغزالي، المصدر نفسه، ص97.
[631] المصدر نفسه.
[632] Kant, Kritik der reinen Vernunft.
[633] الغزالي، المصدر نفسه، ص96.
[634] المصدر نفسه.

الخاص بالطبيعيات؛ فكانط يرى أن حتمية قوانين الطبيعية متعلقة بعالم الظواهر فقط دون الالتفات إلى علاقتها بعالم الحقائق، ومن ثم يتضح لنا لم يناقش كانط هذا الجانب في المتناقضـة الأولى.

3- قِدَم العالم والقول بالتحديد

استخلص الغزالي نتائج من صراع المتكلمين بخصوص التكافؤ بين الأدلة، وحاول حل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة بما يتعلق بالمعرفة الأولية، بحيث وضع شروطًا جديدة يجب أن يقر بها والفلاسفة والمتكلمون، وهذه الشروط الجديدة هي العمومية والشمول أو الإجماع، فكل ما هو شامل وعام يعني أنه وضروري، والعكس صحيح.. وتكلم الغزالي عن أولئك الفلاسفة الذين يقولون بالحتمية العقلية القائمة على الدور من أجل إثبات ملازمة العالم للخالق في القِدَم وهم بذلك يخالفون جمهور الأمة.

وحيث يصر الفلاسفة على التلازم بين العلة والمعلول ويعتبرون أن من يقول إن العالم متأخر في الوجود عن الإرادة القديمة يعتبر مكابرة لضرورة العقل"[635] بينما يرى الغزالي أن المكابرة تكون عندما يخالف الإجماع مثل الذي يخالف أن 2×2=4، ومن هنا يشترط الغزالي الإجماع بما يتعلق بالمعرفة الأولية.

ويرى الغزالي تناقضًا في مذهب الفلاسفة الذين يقولن بجواز قياس التمثيل بما يتعلق بالإرادة الإلهية والإنسانية، نجدهم ينكرون في نفس الوقت هذا القياس بالنسبة لعلم الله، إذ إن علمه يختلف عن علمنا فهو يعلم الكليات دون أن يحدث ذلك في ذاته كثرة، وكل صفات الله ترتد إلى ذاته، وهنا يختلف مذهب الأشاعرة عن الفلاسفة حيث يرون بأن صفات الله هي غير ذاته[636]، فمنهج المتفلسفين يفتقد الضرورة والعمومية، وبعد ذلك يؤكد الغزالي على مبدأ تحديد المعرفة الأولية المرتكز على الإجماع.

بالرغم من أن كانط لا يتناول في المتناقضة الأولى موضوع المعرفة الأولية؛ لأنه يعتبر أن هذا النوع من متعلق بعالم الظواهر وقوانين الزمان والمكان، إلا أنه وافق الغزالي بأن كل معرفة أولية تشترط الضرورة والعمومية، فكل أولي هو عام وضروري، وكل عام وضروري هو أولي.

والذي يمكننا الخروج به بما يتعلق بأزلية العالم هو التالي:

مساوقة المعلول للعلة يقف بين مقولتي الإثبات والنفي، فينفي المتكلمون هذه المساوقة المعلول للعلة بينما يثبتها الفلاسفة، فالعالم بوصفه معلولًا فهو مساوق لواجب الوجود منذ القدم.

يثبت الفلاسفة المسلمون أولية مبدأ التساوق، حيث يثبتون المعلول بإثبات علته، وبالعكس، بينما ينكر المتكلمون هذه الأولوية ويثبتون ضرورة التلاحق حيث يجدون أن مساوقة السبب للمسبب أمر لابد منه، مع الأخذ بالعلم أنّ العلة مغاير للمعلول.

---

[635] المصدر نفسه، ص97.
[636] المصدر نفسه، ص99

رغم إيمان الغزالي بمبدأ السببية[637]، إلا أنه يرفض المعرفة الأولية بما يتعلق بمبدأي التلاحق والتساوق في الطبيعيات والإلهيات؛ لأنه يستحيل أن يقطع ما لا نهاية له للوصول إلى زمن محدد، لأن الزمان اللاحق مثل النهار يصير حاضرًا بانتهاء الزمان السابق أعني الليل، وهكذا يشترط الزمان اللاحق تناهي الزمان السابق، وهذا يعني أنه من المستحيل أن يدخل زمان لامتناهٍ في الوجود دخولًا متوانيًا، ولهذا لابد أن يكون للعالم بداية في الزمان.. وهكذا نجد كانط يستعمل برهانه على نفس الصورة التي نجدها عند الكندي[638].

أما بالنسبة للمكان فإن كانط يرى أنه لو افترضنا أن جسم العالم كله لا لامتناه في المكان أي أن الأشياء الموجودة بالفعل لامتناهية وهو مستحيل.

وفي هذا الجزء المتعلق بالمكان يعتمد كانط على برهان الحصر الذي يرى ضرورة تناهي الموجودات بالفعل، وعلى برهان التطبيق الذي يقول بتناهي الموجودات المتساوقة.

أما عرض الغزالي لبرهان الحصر والتطبيق الدال على حدوث العالم فإنه يعرض إلى تفاصيل هذا البرهان على خلاف كانط، ومن ثم يعرض إلى الصراع حول هذا البرهان من خلال مقولة الكثرة والجملة والوحدة، وذلك على النحو الآتي:

أ- العالم الحادث والقول بالكثرة

إن الزمان عند أصحاب المذهب المشائي لامتناهٍ، غير أن المتكلمين يستخدمون برهان التطبيق لإثبات تناهي الزمن، وذلك بمقارنة مسارات الأفلاك، فمن خلال مقارنة تلك المسارات وإثبات التفاوت بينها يصل المتكلمون إلى القول بأن للعالم بداية في الزمان.

ويلخص الغزالي برهانهم بأن يستحيل أن يكون العالم قديماً؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات لا حصر لها للفلك لا نهاية، مع أن لها نسباً معروفة، ففلك الشمس مثلاً يدور في سنة، وأدوار المشتري بالنسبة للشمس يعدل نصف سدس أدوارها"[639].

ومن جانب آخر فإن العدد ينقسم إلى شفع ووتر، وحصر دورات الأفلاك بين شفع ولوتر يؤكد على أنها متناهية؛ فالشفع يصبح وترًا بإضافة عدد واحد، ومجموع الدورات إذا كانت وتراً تصبح شفعًا عندما تزيد دورة واحدة، وهذا التفاوت دليل على تناهي الزمان.

واعتراض ابن سينا على استعمال برهان التطبيق في إثبات تناهي الزمان يتمثل في القول بأنه لا ينطبق على الأعداد المرتبطة بالزمان، إذ في إمكاننا أن نضع سلسلتين لامتناهيتين من الأعداد على النحو الآتي:

أ) 1- 2- 3- 4.. .. .. إلى ما لا نهاية.

---

[637] أبو حامد، الاقتصاد.

[638] Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 428.

[639] الغزالي، التهافت، ص99.

ب) 2 - 4- 6- 8.. .. ..إلى ما لا نهاية.

والسلسلتان مختلفتان ومع هذا فهما غير متناهيتين، وكذلك الحال بالنسبة للكسور فهي لا متناهية على النحو الآتي:

1/2، 1/4، 1/8.. إلى ما لا نهاية.

ويلخص الغزالي اعتراض الفلاسفة بأن الشفع والوتر هو وصف للمتناهي أم ما لانهاية له فلا يوصف بهما[640].

ب- العالم الحادث والقول بالجملة

ويرد الغزالي على مقول أهل الفلسفة بعدم تناهي الأعداد المتكررة بأن جملة مركبة من آحاد (مثل حركات الأفلاك) لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر"[641].

ويعترض ابن سينا على حصر الجملة المتلاحقة، فإن ما يدخل في الوجود كقوانين حتمية ثابتة. أما كانط فإنه يرفض أولية هذين المبدأين في الميتافيزيقا ويأخذ بهما في الفيزيقا.

يحل الغزالي إشكال المعرفة الأولية القائم بين الفلاسفة والمتكلمين عن طريق مبدأ الإجماع، فهو المحك لتمييز المعرفة الأولية عن المعرفة البعدية، وبعبارة أخرى وضع الغزالي شروطًا جديدة للمعرفة الأولية هي الشمول والضرورة، وقد أخذ كانط أيضًا بمثل هذه الشروط لتحديد المعرفة الأولية.

أما الأمر الثاني فيحله بتحديد الإشكالية بين النفي والإثبات لمبدأ التساوق، حيث حدد مقولة الكيف في التحديد والإثبات والنفي، وقبل كانط مقولة الغزالي في الطبيعيات ورفضها في الإلهيات.

4. 2. 2. تكافؤ الكـمّ

إذا كان الغزالي في مقولة الكيف قد أوضح الصراع حول أزلية العالم بين الفلاسفة واالمتكلمين، فإن الصراع هنا يتحدد من خلال مقولة الكم (الوحدة والكثرة والجملة). وإذا النزاع كان سابقاً حول الأزلية تبلور في إثبات أو نفي مبدأ التساوق، فإن الخلاف سيتمحور من خلال نفي أو إثبات تناهي المكان وحدوث الزمان، عبر مبدأ الحصر ومبدأ التطبيق، واتخذ كانط هذين المبدأين كبرهان عقلي على من يقول بتناهي العالم زماناً ومكاناً.

ويتلخص دليل الحصر بأن كل ما في الوجود فهو محصور به، والمحصور في الوجد هو متناهٍ، وبالتالي فالحوادث السابقة متناهية. كما استخدم الكندي دليل الحصر للرد على مذهب أرسطو.

---

[640] ذات السابق، ص100.
[641] ذات السابق.

ويتلخص برهان الكندي في القول بأن آنات أو فصول الزمان يجب أن تكون متناهية لأنه يستحيل أن يدخل في الوجود شيء لانهاية له بالفعل دخولًا متواليًا متلاحقًا(فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدد البتة)[642].

فالزمان اللاحق يصير حاضرًا عندما ينتهي الزمان السالف، مثل تعاقب النهار والليل، وإذا كان الزمان السابق غير متناهٍ فلا يمكنه الوصول إلى زمن معين أبداً، لأن الزمن المعين (الآن الحاضر) لا يمكن أن يتلازم مع (الآن) الذي سبقه، ولا يمكن أن يدخل الزمن اللاحق قبل انتهاء الزمن السابق، وهذا يعني أن فصول الزمان السابقة متناهية كلها؛ ولا يوجد فصل زماني متناهٍ داخل الزمان اللامتناهي.

وإذا كان برهان الحصر يغلب استعمالها في تناهي الأحداث المتلاحقة، فإن برهان التطبيق يغلب استعماله في إثبات تناهي الأحداث المتساوقة، ويمكن تلخيص برهان التطبيق على النحو الآتي:

نفرض داخل سلسلة المعلولات اللامتناهية معلولًا ما (أ)، وفرضاً أن هذه السلسلة من دون هذا العنصر منقسمة من حيث التصاعد والتنازل إلى سلسلتين لامتناهيتين من المعلولات، فإذا تم فيما بعد إضافة عنصر متناه وهو (أ) إلى إحدى هاتين السلسلتين الأولى والثانية تصبح إحداهما تزيد عن الثانية بالعنصر (أ)، وهو عدد متناهٍ، وهذا تناقض لأنه يجب ألا يكون في اللاتناهي زيادةً أو نقصانًا، وهكذا يؤدي برهان التطبيق إلى تناهي سلسلة العلل والمعلولات... ويطبق كانط في قضية المتناقضة الأولى هذا البرهان بشقيه، حيث تقول هذه القضية بأن هناك بداية للعالم زمانية، وهذا العالم محدود بالمكان، وبيانه كالتالي:

لو افترضنا أن العالم لا بداية زمنية له، بالتالي وجب علينا أن نفترض أن هناك فصول زمانية مسبوقة بظواهر متتالية لا تنتهي، وهذا يكون متلاحقًا مثل الحركة والزمان حيث يستحيل حصره في جملة متلازمة، وبالتالي فإن حركات الأفلاك الدائرية يستحيل أن نتحقق منها. لأن هذه الدوريات معدومة، أما الماضي فقد ذهب، بينما المستقبل غير موجود، والجملة تشير إلى موجودات حاضر وهي غير موجودة هنا[643].

ويعترض الغزالي على مبدأ ابن سينا هذا الذي يشترط أن تكون الموجودات المحدودة المتناهية متساوقة، ويرى الغزالي أن كل ما دخل في الوجود سواء كان متساوقًا أو متلاحقًا يعتبر متناهيًا، وابن سينا نفسه الذي وضع مبدأ اللاتناهي الصيغة العلمية ينقضه بقوله: إن النفوس البشرية المفارقة للأبدان لابد وأن توجد متساوقة وهي في نفس الوقت غير متناهية، ولو سلم ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام بتناهي النفوس المتساوقة والمفارقة للأبدان، فلا مفر لهم من التسليم بتناهي الأجسام الفانية، وهذا يؤدي إلى القول بتناهي الموجودات المتلاحقة، ومن ثم إلى القول بتناهي الزمان.

[642] الكندي، الرسائل الفلسفية.
[643] الغزالي، التهافت.

ولكن فلاسفة الإسلام لا يقفون مكتوفي الأيدي أمام هذا الاعتراض، فإنهم يرون أن النفوس المتساوقة غير متناهية؛ لأنه لا يوجد بينها ترتيب حتى يمكن حصرها وتسويرها، وعليه فهي غير محصورة ولا محدودة في الوجود، ومن ثم فهي ليست متناهية[644].

العالم الحادث ومقولة الوحدة

يحاول بعض الفلاسفة المسلمون معالجة إشكالية الأنفس المتساوقة عبر مذهب أفلاطون الذي يقول بأن النفس أصلًا واحدة، لكنها تتعدد وتتكثر بسبب الأبدان، وبعد الفناء تعود وتتحد من جديد، ويلخص الغزالي رأيهم يقول بقدم النفس ووحدتها، ولكنها تنقسم في الأجسام حتى إذا فارقتها رجعت إلى أصلها واتحدت[645].

وهذا التصور يؤدي إلى الأحداث هي متلاحقة لامتناهية، وعليه يكون العالم لامتناهيًا في الزمان، على عكس الأحداث المتساوقة التي يجب أن تكون متناهية، وهذا بدوره يؤدي إلى القول بتناهي المكان وهو ما يريد أن يصل إليه ابن سينا وفلاسفة الإسلام الذين يسلمون مع أصحاب المذهب المشائي بالقول بتناهي المكان ولا تناهي الزمان.

ويعترض الغزالي على هذا الحل، من حيث إنه يؤدي إلى التناقض وإلى إنكار مبدأ الذاتية، حيث يؤدي إلى القول بأن "نفس زيد غير نفس عمر[646] وهذا مستحيل لأن "كل واحد يشعر بنفسه، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره"[647]، وإذا يمكنن الإدراك - وفق مبدأ الهوية - أن نفس زيد ليست هي نفس عمر؛ فكيف تكون النفوس في الأصل عبارة عن ذات واحدة، ثم بعد ذلك تكون ذوات مختلفة، ثم بعدها ترجع لتكون ذاتًا واحدة؟

... ومراد الغزالي في النهاية هو أن النفوس المفارقة للأبدان التي هي متساوقة لابد أن تكون متناهية حسب مبدأ التطبيق، والقول بتناهي النفوس المتساوقة الموجود في الأبدان المتلاحقة، يعني تناهي الموجودات المتلاحقة، أي أن الغزالي يصل عبر تناهي الأشياء المتساوقة إلى تناهي الأشياء المتلاحقة، إلا أن كانط اتبع الطريق المعاكس، حيث أثبت تناهي الأشياء المتلاحقة ليثبت عبره تناهي الأشياء المتساوقة... وبعبارة أخرى اعتمد كانط أساسًا على برهان الحصر لإثبات تناهي العالم في الزمان والمكان.

ويمكننا أن نستخلص من قضية النزاع حول حدوث العالم الآتي:

1-يرى الغزالي تعادل ادعاء الفريقين بما يتعلق بحدوث العالم وأزليته، حيث إن كليهما يدعي الضرورة، ولا تفوق دعوى الفلاسفة في قولهم بحدوث العالم، ويصوغ الغزالي نتيجة هذا العرض على النحو الآتي:

---

644 المباحث المشرقية.
645 الغزالي، التهافت، ص100.
646 ذات السابق.
647 ذات السابق.

"والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم (يعني الفلاسفة) لم يعجزوا خصومهم بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه"[648].

يقابل الغزالي دعوى ضرورة أزلية بدعوى ضرورة حدوث العالم، ويستعمل في هذه المقابلة مقولتي الكم والكيف، أما كانط الذي سعى لتجنب استخدام المقولات في الميتافيزيقا، نراه يعرض لبرهان الحصر والتطبيق لإثبات تناهي الزمان والمكان، ويقابل بينه وبين مبدأ السبب الكافي لإثبات لاتناهي الزمان والمكان.

4. 2. 3. تكافؤ أدلة الأزلية والحدوث

لو افترضنا صحة برهان القضية على أن العالم متناهٍ في المكان فإنه حسب مبدأ الغزالي القائل بتساوي الجهات فلن نجد سببًا كافيًا لتحديد جهة يكون فيها العالم دون غيرها، كما لا نجد سببًا كافيًا لتحديد علاقة العالم المتناهي بالمكان اللامتناهي، بل إن تصور مثل هذه العلاقة بين عالم الظواهر والخلاء لا معنى له[649].

وهكذا يصل كانط في الدعوى أو القضية عن طريق برهان الحصر والتطبيق إلى القول بتناهي الزمان والمكان، ويصل في نقيض الدعوى إلى القول بلاتناهي الزمان والمكان، وذلك عن طريق مبدأ السبب الكافي، أما الغزالي فإنه عرض للصلة بين مبدأ السبب وأزلية العالم.

أ- مقولة الجوهر أو تعريف الإرادة بوصفها سببًا لحدوث العالم

يعرف الأشاعرة الإرادة على أنها " صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله"، وبهذا تكون الصفة الجوهرية للإرادة أنها سبب يميز الضدين والوقتين، فالقدرة التي تناسب الضدين والوقتين، وبهذا لا يمكن تحديد العالم في الزمان والمكان من خلال القدرة، أما الإرادة الإلهية فهي التي تميز وقتًا بالحدوث دون غيره وتميز جهة بمكان العالم دون غيرها، وهذا التمييز للإرادة هو الصفة الذاتية لها، ومن ثم يكون تعريف الإرادة على أنها تمييز الشيء عن مثله تعريفًا منطقيًّا وحكمًا تحليليًا لا يضيف فيه المحمول شيئًا جديدًا للموضوع "فقول القائل: لمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله"[650].

ويعترض الفلاسفة على مثل هذا التعريف للإرادة لأنه لا يمكن أن تكون الإرادة سببًا يميز الشيء عن مثله؛ لأن تمييز الشيء يعني أنه ليس مثلًا لذاك الشيء، "فإن كونه مثلًا معناه أنه لا تمييز له، وكونه مميزًا، معناه أنه ليس مثلًا"[651].

وليست الأشياء مختلفة بذواتها فحسب، بل الإرادة نفسها لا تستطيع أن تميز الشيء عن مثله. "فلا يتصور منا أننميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه،

---

[648] ذات السابق.

[649] Kant, Kritik der reinen Vernunft, A427.

[650] الغزالي، التهافت، ص102.

[651] السابق، ص103

بالإضافة إلى غرضه، لم يمكن أن يأخذ أحدهما، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن، أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب إما خفي أو جلي، وإلا فلا تتصور تمييز الشيء عن مثله"[652].

ومن ناحية أخرى يفترض الغزالي إمكان تماثل الأشياء وإمكان الفعل الإنساني المحض الذي يختص بأحد المثلين ويضرب الغزالي لذلك المثل التالي قائلًا:

"فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعًا، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة لصفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه (يعني فلاسفة الإسلام) من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسّر الأخذ فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ"[653].

وهكذا يدور الصراع حول مفهوم السبب وصفته الجوهرية في الفلسفة الإسلامية، حيث يرى المتكلمون أن الإرادة هي سبب حدوث العالم وتناهيه، ويعترض الفلاسفة على هذا الرأي معتقدين بأن العالم أزلي، ولا يوجد سبب كافٍ لخلق العالم زمانيًّا.

ب- الإرادة وعلاقتها بتساوي الأوقات

إذا كان ابن سينا لا يجد سببًا كافيًا لتناهي الزمان لأن الأوقات متساوية فإنه يثبت في نفس الوقت تناهي المكان من خلال رفضه القول بتساوي الجهات، وهذا هو المنفذ الذي استطاع الغزالي أن يوجه من خلاله الضربة القاضية للمذهب الأرسطوطاليسي القائل بلاتناهي الزمان وتناهي المكان؛ لأن البعد الزماني عند الغزالي يساوي البعد المكاني، فإن البرهان على لاتناهي الزمان يؤدي إلى البرهنة على لا تناهي المكان، والبرهنة على تناهي المكان تؤدي إلى البرهنة على تناهي الزمان.

ويبدأ الغزالي مناقشته للفلاسفة المشائيين الرافضين نظرية الإرادة الإلهية سببًا في تخصيص الأوقات والجهات فيعارضهم بقوله إن العالم "وجد على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها، فلم اختص ببعض الوجوه؟"[654]. وما يعنيه الغزالي بهذا السؤال هو أن الفلاسفة أنفسهم يجب عليهم التسليم بالإرادة التي تميز الشيء عن مثله.

لكنه يجيبهم أحيانا بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، فإن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه لكان لا يتم هذا النظام[655] وهكذا تتحد مقولة الإمكان بمقولة الضرورة.

---

652 ذات السابق.
653 السابق، ص104.
654 ذات السابق.
655 ذات السابق.

ويضع الغزالي مقابل هذا الإمكان بإمكان آخر خاص بالمعتزلة حيث يرون أن العالم مخلوق في الزمن الأصلح له للخلق، وهذا يعني أن الإشارة لتناهي العالم في المكان يقابله رأي آخر بأن هذا الوجود له تناه زمانه، وبطبيعة الحال فإن هذا يتناقض ومذهب المشائيين، فالغزالي يريد أن يثبت مذهب الأشاعرة وهو حدوث العالم في زمان ومكان معينين بالإرادة في الخلق.

ج- قدم الإرادة بين الفعل والانفعال

لا يقبل ابن سينا وصف الإرادة بأنها قديمة في زمان حادث؛ لتناقض ذلك مع كمالية الله، ذلك أن الحدث في زمان حادث متغير يؤدي إلى تغير في عين المحدث، أما الغزالي فإنه يعارض الشيخ الرئيس الذي يرى تساوي الأزمان عبر مثالين لهما علاقة بتنوع الجهات وهما تعيين موضع القطب وتعيين جهة الحركة.

فبالنسبة لتعيين محل القطب يرى الفلاسفة أنفسهم أن الفلك الأقصى يتحرك على قطبين أحدهما شمالي والآخر جنوبي، وهما عبارة عن النقطتين الثابتتين المتقابلتين على الكرة المتحركة، وهنا يسجل الغزالي اعتراضه ضد الفلاسفة الذين يقرون بأن أجزاء كرة الفلك متشابهة لأنها بسيطة وخاصة الفلك الأقصى فهو ليس به أدنى تركيب، وهنا يوجه الغزالي سؤاله للفلاسفة قائلًا "فما الذي ميز محلّ القطب عن غيره، حتى تعين لكونه قطبًا، دون سائر الأجزاء والنقط، وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية؟"[656].

وهدف الغزالي هنا أن يثبت أن الإرادة الإلهية هي التي تعين مكان الفعل ونقطته في الذات الإلهية.

ويتمثل جواب الفلاسفة على هذا الاعتراض في أن المكان عام، ولذا يتميز مكان الفعل بخصيصة تفصله عن غيره، وإذا كان مركز الفعل مستقر الوضع فإن ذلك المكان لمركز بالفعل أولى من غيره بالاستقرار.

ويعترض الغزالي على مثل هذا التفسير؛ لأنه يرى أن هذا يفضي إلى قولنا باختلاف أطراف مساحات دائرة الفضاء، وهذا يتناقض مع مذهب الفلاسفة القائل بأن تلك الكرة متشابهة الأجزاء، وعلى هذا التشابه يبني القول بالحركة الدائرية الأزلية.

ويصل الغزالي من هذا المثال إلى إلزام الفلاسفة وعلى الخصوص ابن سينا، في أن قوله بتساوي الأوقات يؤدي إلى القول بتساوي الجهات، وما ينطبق على المكان ينطبق على الزمان، وإذا كانت هناك أماكن متعينة فإن هذا يؤدي إلى القول بتعين بعض الأوقات واختصاصها بالوجود دون غيرها، ويصوغ الغزالي إلزامه للفلاسفة على النحو الآتي: "فكما يستقيم لهم قولهم: أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية؛ يستقيم لخصومهم قولهم: أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي صار ثبوت الوضع أولى به في تبدل الوضع، متساوية وهذا لا مخرج منه"[657].

---

[656] السابق، ص105.
[657] السابق، ص106.

أما بالنسبة لتعيين جهة الحركة فإن الغزالي يستمد اعتراضه من دليل الخليل المتمثل في الآية: ﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ المَغْرِبِ﴾ [البقرة: 258] وعلى ضوء هذه الآية يوجه الغزالي سؤاله للفلاسفة عن سبب تعيين جهة تحرك الأكوان؛ مع أن كل الجهات مثل الأزمان متساوية نرى أن بعض الأكوان تتجه من المشرق إلى المغرب، والقسم الآخر عكس ذلك؛ فما السبب في تمييز أي حركة من غيرها؟

ويرد الفلاسفة على هذا الاعتراض بقولهم: "إن الجهات المتقابلة متضادة، ومن ثم فهي ليست متساوية، ومن زاوية ثانية لو أن الأكوان كلها تدور من طرف واحد لما تباينت أماكنها، وهذا التمايز هو السبب في إحداث المتغيرات في الكون"[658].

ويعترض الغزالي على رد فلاسفة الإسلام بقوله: "الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه"[659].

ودعوى الفلاسفة بأن الجهات المتضادة ليست متساوية تؤدي عند الغزالي إلى القول بأن الأوقات غير متساوية، أي أنه إذا كان العالم متناهيًا في المكان فهو أيضًا متناهٍ في الزمان. ويعبر الغزالي عن هذا الإلزام في صورة سؤال على النحو الآتي: "فإن قالوا الجهتان المتقابلتان متضادتان فكيف تتساويان؟ قلنا: التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان؛ فكيف يدعي تساويهما؟"[660]. وهكذا يصل الغزالي من خلال مبدأ السبب الكافي إلى تقرير قاعدة عامة، وهي أن القول بتساوي الأوقات يؤدي إلى القول بتساوي الجهات، والقول بتضاد الجهات يؤدي إلى القول بتضاد الأوقات، وهدف الغزالي هنا هو أن يؤكد أن البعد المكاني يشبه البعد الزماني، وهذا ما يتعارض مع المذهب المشائي، كما يريد أن يثبت فعل الإرادة الزماني دون أن يحدث ذلك تأثيرًا في ذات الله؛ لأن العلاقة بين الله والعالم مجردة.

وخلاصة القول هي أن الغزالي أكمل القاعدة الثانية لمبدأ السبب الكافي، وهي القول بتساوي الجهات مقابل القول بتساوي الأوقات، ومنذ ذلك الحين أصبح مبدأ السبب الكافي دليلًا على لاتناهي العالم في الزمان والمكان، وقد أخذ بهذه النتيجة ليبنتز وكانط في الفلسفة الحديثة، أما نيوتن فإنه سار على درب الأشاعرة في قولهم بأن الإرادة الإلهية القديمة هي التي تحدد الأوقات والجهات. .. ويمكننا أن نلخص نتائج هذه المرحلة من الصراع حول أزلية العالم وحدوثه على النحو الآتي:

1- اكتشف ابن سينا مبدأ (تساوي الأوقات)؛ للبرهنة على لاتناهي الزمان وذلك من خلال مبدأ السبب الكافي، ورفض تطبيق النتيجة نفسها على البعد المكاني.

2- قابل الغزالي تساوي الأوقات بتساوي الجهات، ورأى أن القول بتناهي المكان يؤدي إلى القول بتناهي الزمان، والقول بلاتناهي الزمان يؤدي إلى القول بلاتناهي المكان.

3- تحدد مذهب الأشاعرة في النتيجة الأولى، وهي أن تساوي الجهات والأوقات يؤدي إلى حدوث العالم في الزمان وتناهيه في المكان؛ وذلك لأن الإرادة القديمة هي التي تحدد الأوقات والجهات.

---

658 ذات السابق.
659 السابق، ص107.
660 ذات السابق.

4- رغم متابعة نيوتن لمذهب محمد زكريا الرازي في القول بأن الزمان والمكان مطلقان لا متناهيان، فإنه في تحديده للزمان والمكان النسبيين يتبع متكلموا المذهب الأشعري؛ بسبب أن الإرادة الإلهية الأزلية هي التي تعين مكان الكون وتعين الجهات والأزمان.

5- استخدم كانط في خلاف القضية مبدأ تساوي الجهات والأزمان؛ لتقرير لاتناهي المكان والزمان عبر منطلق السبب الكافي مقابل القضية أو الدعوى التي أثبت فيها تناهي العالم في الزمان والمكان، من خلال مبدأ الحصر والتطبيق.

4. 3. أدلة العقل النظري على وجود الله بين الغزالي وكانط

لم يكن الغزالي أو كانط مجرد متقبلين سلبيين لجملة المؤثرات الدينية خاصة والفكرية والعلمية عامة، في عصريهما، بل أن ظاهرة النقد قد تمثلت عند الغزالي بالانقلاب على التقليد، ولدى كانط بإخلاصه لمقولة "تجاسر على التفكير بنفسك" وهذا الذي دفعهما إلى فحص جملة القضايا التي تناولاها في فلسفتهما المعتمد على النقد.

وحينما انتقدا الأدلة العقلية أو براهينها في المسائل الميتافيزيقية، لم يعمدوا إلى ترك مهمة التفكير للعقل وبقائه في حالة بحث مستمر، بل وجدوا أن قضايا كوجود الذات الإلهية، وعدم فناء النفس، وغيرهما من الأمور التي تستعصي على البرهنة اليقينية. أو فيها توقعات كبيرة من الوقوع في التباين، مما استدعى للمحافظة على قداسة القضية الإلهية خاصة، أحالتها إلى الوحي كما هو عند الغزالي أو الإيمان كما هو عند كانط[661].

4. 4. 1. نقد الدليل الأنطولوجي

الأدلة على وجود الله لا تحصى، ويمكن إيجادها في جميع القوى، والقوانين، وحركة الطبيعة، وبكل شيء حسي، أو فكري، وبكل عقل أو قلب. وأن الكثير منها وردت بالكتب السماوية، وشيء يسير منها تناولتها الفلسفة واعترفت ببعض الصعوبات فيها، ومنها هذا الدليل وبقية الأدلة: (دليل السببية، وحجة الصانع أو الاستدلال بالغاية).

- وهذا البرهان ليس له ما يشير بشكل واضح إلى نقد الغزالي له. لأن الفلاسفة الذين نقدهم الغزالي لم ينقدوه ولم يشيروا إليه عدا الكندي المسمى قياس التمثيل، وهو ليس استقراء تاماً حيث مثل الكون بالجسد، والذات الإلهية بالإنسان وهو ما كرره المتصوفة ومنهم الغزالي[662] وقد ورد عند الغزالي في التهافت ما يشبه هذا التصور، ناقلًا عن الفلاسفة قولهم: "إنما الجود الحقيقي لله سبحانه، فإنه ليس يبقى به خلاصًا عن ذم، ولا كمالًا مستفادًا بمدح، فيكون الجواد اسمًا منبعثًا عن جوده.

وواضح أن الغزالي لم يرفض هذا إلا من حيث أن طريقة التعريف للكامل بأنه من لا يحتاج إلى كمال، أو أن المحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص، أو أنه لا معنى لكماله إلا وجود الكمال لذاته، ولا معنى كذلك لكونه غنيًا إلا وجود الصفات المنافية للحاجة إلى ذاته. هذه الصفات حسب رأي الغزالي سلبية، ولا مفر من

---

661 كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص**229**.

662 الكندي، رسائل، ج**1**، ص**174**. ويقارن: الألوسي، فلسفة الكندي، ص**118**.

الاعتراف بأن الصفات الكاملة إضافة لذات الإله، وليست الصفات عين الذات. من هنا نجد نقد الغزالي الفلاسفة والمعتزلة، بسبب مقولتهم بأن الصفات ملازمة للذات، وغرضه الرئيس إنكار إدراك الصفات الإلهية بالعقل فقط. "إذ ليس في قدرة البشر معرفتها".

- أما كانط فقد وصل إليه هذا الدليل بصورة واضحة بعد أن تداوله العديد من الفلاسفة كما وضحناه سابقاً. وقد استفاد في نقد هذا الدليل عبر اعتراض معلمه (كروزيوس) حيث يقول: أن هذا البرهان فيه استدلالات زائفة كالخلط بين ما هو موجود to Exist، وبين ما يتخيل وجوده to be conceived of an Existing حيث إن العقل يتخيل مخلوقاً ليس بالمادة وعالمًا بالعقل، ومخلوقاً أسمى وأعلى من جميع الكائنات (ماهية الشيء). لأنه لا يرى كماله ورضاه إلا في هذه الكائنات، إل إنه لا يمكن تحقيقها تحققها لمجرد تفرعها من الظواهر.

- فمن ناحية البرهنة المنطقية -الميتافيزيقية: أن الدليل يقوم على استنباط واجب الوجود فقط بتحليل معناه. ومع أن فكرة الكائن أصيلة في عقولنا- لكن المحمول لا يعبر عن الوجود الذاتي، وإنما يتصور تصوراً فقط. "أو أن عدم التناسب بين الممكن والموجود هو الحاصل. فالإمكان لا يخلق الشيء في ذاته، والوجود ليس له ماهية يستند إليها، وأن هذه المحمولات تنطبق على الإمكان الصرف الذي لا يتحدد في الزمان والمكان. "وهذا على ما يظهر هو تصور الغزالي الذي جعل الإمكان مبدأ عقلياً محضاً وخالصاً، ولا يعبر عن أي تمثل فعلي. الأمر الذي حدا بكانط -مثلما هو واقع الغزالي- ينفي إمكان استنباط الحدوث من الإمكان، فوجود الذات الإلهية على هذا غير وارد استخلاصه من تفكيك مسألة ماهيته، بما أن الفكر المتخيل عاجز عن افتراض إدراك معلوم في الوجود الأعلى للكائن الأسمى، ولكنه قادر على أن يشجعنا على مواصلة البحث عن هذا التذوت في مكان مختلف.

وقد ذهب هيجل أن كانط أخطأ في معرفة خلاصة هذا البرهان الأنطولوجي، رغم أن نظريته من أولها إلى آخرها تعد تكملة وتبياناً لهذا البرهان. وقد اختلف كيركيجارد مع هيجل وأرجعه مرة ثانية بقطع الوجود عن الماهية[663].

4. 4. 2. نقد دليل الإمكان

ليس بين هذا الدليل ودليل الصانع أو النظام سوى خيط رفيع يتمثل في اعتماد دليل الإمكان أو العلية على الفاعل، بينما يعتمد دليل النظام على صفة الفاعل وقدرته وحكمته.

بينما يتفقان معًا على مفهوم الواجب والممكن، ويستندان إلى العلة التامة التي لا معلول لها على اختلاف مسمياتها عند أصحاب هذا الدليل. وهذا الدليل مثل غيره قد تعرض للنقد من الغزالي وكانط مثلما هو كذلك عند الشكاك في تاريخ الفلسفة، وإن تفاوت القصد بين هؤلاء.

فالغزالي بدءًا يقر هذا الدليل في كتبه عن علم الكلام. مثل استدلاله: "أن لكل حادث سبب، والعالم محدث، فيجب أن يكون له سبب، والعالم كل موجود عدا الله، وكل ما هو موجود عدا الله هو الأجساد جواهرها والأعراض المتعلقة بها" وقوله: (الوجود وجودان): موجود ليس جسداً وليس جوهراً متحيزاً وليس عرضاً فيه

[663] نازلي، النقد، ص**211**.

فلا يعرف بالحس، فإننا ندرك ونتصور تحققه، وندعي أن العالم متحقق به وبقدرته، والحادث ما كان غير موجود، ثم أصبح متحققاً وتحققه قبل أن يتحقق مستحيل. أو ممكن التحقق فيمكن أن يتحقق أو ألا يتحقق، ولكن لما لم يكن متحقق الوجود، وإلا لكان متحققاً لا غير متحقق، إنما هو مفتقر في تحققه إلى مرجح يرجح تحققه على عدم تحققه"[664].

ومن ناحية ثانية: يمكننا القول إن الاحتجاج بمفهوم الموجود الواجب، أو ربطه بحدوث العالم وغيره، لا يشير إلى بتر السلسلة، ولا يبلغنا إلى واجب الوجود، وإذا توصلنا إلى واجب الوجود، فلن يكون قطعاً هو الله أو واجب الوجود المتصف بالكمال، بل ربما تكون الأشياء الحسية، أو أي شيء له فاعلية (وفق تعبير الغزالي)، لأن التحول الميكانيكي في سياق السببية في الطبيعة، ربما يوصلنا إلى سبب ما، ولكن ل يشترط أن يكون هو الله حسب رأي كانط، ولو أمكننا عمل هذا الدليل بشكل صحيح، لكن منطلق العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة، ولا يوصلنا إلى أن للأسباب علة أولى، بل ربما تكون في النهاية علل كثيرة. كما يرى الغزالي[665].

وإذا كان الغزالي لم يرفض إلا طريقة عرض هذا الدليل، فإن كانط كذلك انتهى الأمر به إلى عد هذا الدليل أكثر الأدلة تأثيرًا في العقل الإنساني، لأنه قديم قدم الفكر والعقل، لكن عملية البرهنة ليس فيها من الدقة كالعلوم الرياضية. وقد أوضح الغزالي مثل هذا القول بأن المقصود تعجيز الفلاسفة عن دعواهم إدراك حقائق القضايا الإلهية، بالبراهين الخاضعة للعقل"[666].

النتيجة: كانط يسلم بوجود الله، والسبب أن الله عز وجل حين أجاب موسى: قال: إنه (أنا هو أنا) فالله كلمة ضرورية من حيث هو، ولكن متى أثبت بطريقة غير مباشرة، لا يمكن إلا أن يكون فكرة. وحسب باسكال "أنه من الخطأ أن نذهب مباشرة إلى المبادئ" لكن كانط قد اتُّهِمَ مثل الغزالي، أنه لم يقدم الدليل هذا بالصورة التي قدمته الفلسفة الكلاسيكية، وقد أراد أن يصلح العلية التي بدت بديهية عند سابقيه مثل هيوم الذي مال إلى رد التحليل إلى التركيب، ومال(ولف) إلى الجمع بينهما، وميز كانط أو فصل بين مجاليهما[667].

4. 4. 3. نقد دليل النظام

هذا البرهان المستمد من نظام الكون معروف بوصفه دليلًا لاهوتيًا ماديًا ودليلًا غائيًا، وقد يسمى في بعض الأحيان بالدليل الكوزمولوجيCosmology argument الذي يعني الكون بمقابل المونادات Monads. اللاتينية التي تعني العالم المتضمن النظام. ولهذا فلا نجد فصلًا بينه وبين الدليل السابق عند الغزالي. وجعله كانط ضمن الحجج الأولى، وجعله بوصفه دليلاً يجب أن ينال الاحترام في مختلف الأزمنة بوصفه واحدًا من أقدم الحجج، والأكثر مناسبة وخدمة من قبل المفكرين ومناسبة للعقل النظري.

وبالرغم من هذا الوصف لدى الاثنين فلماذا ينقدانه، وهو الحجة التي يقتنع بها الفلاسفة، وكيف نقداه؟

---

664 الاقتصاد في الاعتقاد، ص**19**،**20**.
665 نقد العقل الخالص، ص**306**، التهافت، ص**140**،**149**.
666 التهافت، ص**181**
667 بوترو، فلسفة كانط، ص**264**.

أما الغزالي فقد تمحورت اعتراضاته ضد هذه الحجة على الوجهين الآتيين:

الأول: الاعتماد على النظام الموجود في الطبيعة، وتعيين جهة هذا النظام.

الثاني: إن التناقض بين القول بأسبقية العالم واعتماده على السبب أو الخالق الموجد، ولا يمكن لنا أخذ كلا البيانين دون لحظ التناقض الموجود فيهما. لكنه لا يمكن تحققه من وجهين، الأول أنه يحتاج إلى مخصص، فلا يمكن أن يصدر عنه بالفيض أو العلية، وهنا يفتقر اختصاصه إلى مخصص.

في حين أن الوجه الثاني من الاستدلال متمحور على دليل أصليٍّ متفق مع ما يراه الفلاسفة ويقدمونه، وله نموذجان أو حالتان: والحالة الأولى: هو الإيمان بأن للعالم صانعًا، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وأن العالم فعله، وصنعه وعلى ثلاثة أوجه: في الفاعل، وفي الفعل، ونسبة مشتركة بينهما، وهذا مما يرفضه الغزالي، لأن الصانع ينبغي أن يتصف بالحرية والاختيار، وإذا لم نصفه بذلك فإنه صانع مجازيٌّ، ولا يمكن أن يكون التسبب في الشيء أو الفعل صنعًا له، أو فاعلًا إياه، فوصف الفاعل بأنه فاعل متأتٍّ عن كونه سببًا، وهذا متاحٌ لكل موجود، لكان الرد أن الفعل والصنع لا يسمى حقيقة إلا عندما يصدر عن إرادة حقيقية، وإذا نفيناها، أثبتنا أن الله لا فعل له"[668].

أما القضية الأخرى: فهي القول بأن كل حادث، وبما أن العالم من حولنا لا يمكن أن يخلو من الحوادث، فإنه مفتقر إلى علة أو محدث أو صانع، وبالتالي فإن الاستدلال -إذًا- بأن للعالم صانعًا، أو سببًا ضروريًا هو سبب حدوثه.

وعيب هذا الاستدلال: التناقض بين تصورنا للعالم أنه قديم (على وفق الدهريين) مع الافتراض مجازًا صانع له (وفق الإلهيين). وهذا الافتراض يؤدي إلى القول باقتصار العلة على الحوادث، وعند أصحاب هذا الدليل لا حدوث في العالم، وإنما في قدمه فهو لا يثبت الصانع للعالم، أو العلة له، وإذا جوزنا حوادث لا أول لها، مع القول بقدم العالم وأجسامه ومن ثم لا علة له، أفضى القول إلى جواز الممكنين[669].

وحين يضيق هذا الدليل، يقفز فجأة إلى الدليل الكوزمولوجي الذي ليس سوى الدليل الأنطولوجي[670]. وهذا خلط من كانط بين افتراض تكامل الأدلة الثلاثة مع افتراض تأسيس هذه الأدلة على التجربة، أو أن يعد الدليل الأنطولوجي مكملًا لفراغ دليل النظام، على أساس أن الأول هو الحجة الوحيدة التي لا يمكن لأي عقل أن يتجنبها، وهذا أول عيوب دليل النظام. أما ثاني عيوب هذا الدليل: أن آناته أي (وحدات النظام)، تنتهي إلى الغائية، وهذه الغائية تنظيم غريب عن أشياء العالم، لأن طبيعة الأشياء المتنوعة قد لا تتفق تلقائيًا مع المقاصد النهائية، لو لم تكن الوسائل قد اختيرت عن قصد.

---

668 التهافت، ص**135**،**137**،**138**.
669 السابق، ص**196**.
670 كانط، النقد، ص**312**، التهافت، ص**196**،**197**.

أما في الثالث: فإن وجود علة وسبب أو أكثر أمر متسامٍ وحكيم، حيث لا بد أن يكون سبب العالم موجودًا ضمن الحرية، بخلاف لو أن العالم حدث عن ذاتٍ ذات كلية لها طبيعة عشوائية عن طريق الفيض أو أي طريق آخر تنتفي فيه الإرادة الحرة[671].

أما في الرابع: فبحيث أن يستدل على واحدية هذه العلية بالصلة المتبادلة بين أقسام العلل وأجزائها بوصفها قِطَعًا في بناء فني، وتستنتج بتعيين الفلك الذي تبلغه ملاحظتنا على وجه الاحتمال وفقًا لكل مبادئ التمثيل، على نحو ما ذهب إليه الغزالي في نقد هذا الدليل[672].

إن الاعتراضات التي مارسها كانط، ومن قبله الغزالي لهذه الحجة وهذه الصيغة الاستدلالية، ليست ذات اعتراضات هيوم، لأنها اعتراضات تتعلق بضعف البرهان، وهذا لا يصيب المبدأ الإلهي نفسه بشيء. بخلاف مبدأ هيوم الذي نقد جذور المبدأ[673].

إن ما يهدف إليه (الغزالي وكانط) هو بيان حالة الخداع أو الوهم التي تعتري الأدلة النظرية، لأنه بمثل ما نستطيع إثبات وجود الله به يمكن ألا نثبته به أيضًا، لأن معرفتنا مقتصرة على كل ما يتعلق بالزمان والمكان. وإذا عرفنا الله فسوف ننسب إليه حالًا من أحوال الوجود بحسب المادة، وأن استدلالنا لا يذهب إلا من الظاهر إلى الظاهر، أو من المتجانس إلى المتجانس، وهو عمل لا يزيد على نقطة بداية هي حدوس حسية.

على أن تسويغ الغزالي أو كانط في نقدهما هذا الكلام لا يسلم من الإشارة إليه باستفهام وتفكيكه ونقده: فقد واجه الغزالي الفلاسفة وألزمهم بأنهم مؤمنون بمذهب الدهرية في مسائل مختلفة مثل مسألة الواجب، فرفض قولهم ولم يقبله أو ينكره وإنما أوضح قصوره في إثباته عقلاً، لوجود بعض الاستحالات، أو وقوع بعض النقائض[674]. وهنا يميل الغزالي إلى تفضيل الأدلة النقلية أو ما تعرف بالدليل الشرعي السمعي على الأدلة المستفادة من العقل في هذه المسألة. وبالمثل نرى أن كانط يفضل الأخذ بالدليل الأخلاقي على الدليل النظري، لأن إثبات الإله برأيه مرتبط بالممارسة والاعتقاد وليس التفكر.

فلسفة الجدل عند أبي حامد

جميع ما تقدّم يدفعنا إلى المقارنة أيضًا بين الغزالي وفيلسوف آخر هو فلهلم فريدريك هيغل أحد أهم الفلاسفة المثاليين الألمان، حيث يدّعي هيغل (Hegel) بأن "كل مفهوم ينطوي على تناقض" يمكن البرهنة عليه، أما كانط فإنه يحدد مجال الجدل في المتناقضات الأربع وما يترتب عليها في أقسام الإلهيات، وفي السابق اتضح لنا بأن كانط لم يجئ بنظريات مبتكرة في هذا المجال، وإنما كان قريبا من آراء الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة.

---

671 ينظر: العريبي، بمواقف ومقاصد.
672 نقد العقل، ص**310**.
673 ينظر: العريبي، بمواقف ومقاصد.
674 ابن رشد، تهافت التهافت، ص**295**

ولكن الغزالي لم يقف بجدله عند هذا الحد، بل طبق هذا المنهج على كل المفاهيم الفلسفية التي عرض لها في تهافته، ومما لا شك فيه أن نظريات المتكلمين الجدلية والحلول المقترحة لها أخذت نوعا ما من مختلف أنساق وأنماط الفلسفات الإغريقية، مثل أفلاطون وسقراط وأرسطو.

استطاع المتكلمون تحديد المنهج الجدلي وإشكالاته، وذلك من خلال نقدهم لمبدأي الهوية والوسط المرفوع، فحينما نقول عن الشيء "إما أن يكون أو لا يكون"[675] فإن هذا الحكم يعتمد فيه الوجود على العدم، ويقتضي هذا تميز العدم عن الوجود، وهذا العدم المتميز هو ما يميزه العقل ويستطيع سلبه ونفيه، وهكذا يؤدي البحث في العلاقة بين العدم والوجود إلى البحث في علاقة الشيء بالوجود، بمعنى: هل الوجود والشيء أمر واحد أم أنهما متغايران، والفرضان متناقضان لأنه بالمؤدى يثبت وجود الشيء مرتين أو يحكم بوحدة الاثنين، وهكذا تتعدد النظريات والاتجاهات حول تحديد مفهوم الجدل، ولتجنب إشكالات الجدل حاول المتكلمون أن يجدوا حلًا لمشكلة التناقض عن طريق ما يسمى بالحال أو الواسطة بين الوجود والعدم. وعلى هذا النحو يكون الوجود لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم.

وقد تطورت هذه النظرية حتى قام البعض بتطبيقها على الصفات الإلهية، رغم الاختلاف الذي نراه عند الأشاعرة والمعتزلة في هذا التطبيق، لكن الفكر الغربي المعاصر في أوروبا صبغ هذه النظرية بطابع "الترنسندنتاليا" من توما الأكويني إلى كانط وهايدغر[676].

وفي الفكر الإسلامي نجد أن المفاهيم الجدلية تطورت في عدة أنماط ونظريات كما حاول بعض المفكرين إيجاد الحلول لإشكالات أنماط الجدل، ومن أهم الحلول هو ما قدمه ابن سينا من خلال مذهب المعتزلة، حيث نجده يحل مشكلة الوحدة خلال التوحيد بين الوجود والماهية، خاصة بالنسبة للواحد المطلق وهو واجب الوجود، وقد استطاع ابن سينا في الأخذ بهذا الحل ونسب الدليل الوجودي لنفسه، فإن فلسفته لا تخلو هفوات التقليد، حيث إن الكثير من آرائه في الفلسفة الخلقية والطبيعية لم تكن متناسقة مع الدليل الوجودي نفسه.

لقد أدرك الغزالي أن حل ابن سينا لا يكفي لتجنب الجدل وإنما الحل الوحيد لإزالة التناقض في كل مفهوم يرتد إلى نظرية الأحوال. فهو يقول على سبيل المثال في كتابه محك النظر "ولا تظنن أن منكر الحال يقدر على حد شيء ألبتة؛ لأنه إذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه، وإذا زاد شيئًا للاحتراز فيقال الزيادة عين الأول أو غيره، فإن كان عينه فهو تكرار فاطرحه، وإن كان غيره فقد اعترفت بأمرين، وإذا قال في حد الجوهر إنه موجود قلنا بطل بالعرض، وإذا قال متحيز قلنا قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الوجود أو عينه، فإن كان عينه فكأنك قلت موجود موجود، فإن المترادفة كالمتكررة فهو إذا باطل بالعرض، وإن قولك موجود لا يدفع النقض، وقولك متحيز فهو عينه بالمعنى لا باللفظ؛ لأن كل لفظ لا يدفع نقضًا فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع"، وعليه فإن هيغل والغزالي يعارضان الحد الأوسط في المنطق لتحديد دور الجدل، ومع ذلك فرأيهما متقارب، حيث يدور جدلهما حول العلاقة بين الوجود والماهية والمفهوم، ومن هنا نعتقد أن هذا التوقف يمكن أن يكون بداية لمقارنة شاملة بين الغزالي وهيغل.

---

675 المواقف للإيجي.

676 ينظر: العريبي، بمواقف ومقاصد.

والجدل الماهوي عند الغزالي يمكن فهمه، من خلال رفضه لفلسفة ابن سينا القائمة على التوحيد المطلق بين الماهية والوجود؛ فقد أوضح الغزالي تناقض المذهب السينوي من عدة زوايا[677]. ولعلنا نستطيع أن ندرك منطلق الغزالي في تحديد هذا الجدل، حينما نعرض لتعريفه لمبدأ الهو هو، حيث يقول إن "هو هو من يدل على كثرة لها وحدة من جهة، فإنه إذا لم يكن وحدة لم يمكن أن يقال هو هو واحد، وما لم يكن كثرة لم يكن هو هو فإنه إشارة إلى شيئين"[678].

ركّز الغزالي على إظهار تناقضات ابن سينا، ولكن هذا التركيز لم يكن جدلًا سلبيًّا، وإنما أراد به الغزالي إلى مقابلة الإشكالات ببعضها بعضًا، وقد تمخّض عن الجدل الإشكالي عند الغزالي نتيجتان رئيستان: الأولى تمثلت في تعدد الأنماط الجدلية، والثانية تمثلت في كثرة الفلسفة وتعدد المذاهب الفلسفية، وإذا كان هيغل قد توصل إلى النتيجة الثانية عندما أكد في مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة ضرورة تعدد الفلسفات والمذاهب الفلسفية، فإن الغزالي قام بتطبيق هذه النتيجة على عدد من كتبه، حيث نجده تارة يأخذ بالمذهب السينوي كما في المعارج وفي جزء من المعارف، وتارة يأخذ بالمذهب الأشعري كما في الأحياء وأخرى بمذهب المعتزلة كما في بعض مضنوناته، ويتعلق الأمر بنقد آراء كل من الفارابي ثم ابن سينا.

لقد أوضح الغزالي منطلقات هذا النمط من الجدل في القانون السادس من محك النظر[679]، وإننا نجد هذا الجدل يتوافق مع أربع من المسائل الأولى في التهافت وفي النقائض الأربعة عند كانط، وإذا كان الغزالي وكانط قد التمسا الحل لهذا الجدل في الشيء بذاته كالله والنفس والعالم، فإن هيغل قام يعارض مثل هذا الحل، على اعتبار أن الشيء بذاته غير معروف لنا، ومن ثم لا نستطيع إثباته. ويمكن القول إن نقد الميتافيزيقا في الفكر الحديث المعاصر، يعتمد أولًا وأخيرًا على كتابي التهافت والنقد بطريق مباشر أو غير مباشر، وهذا النقد وحده هو الذي دفع بالفلسفة إلى البحث في العالم السفلي والابتعاد عن الميتافيزيقا والتسليم فيه للإيمان[680].

---

677 الغزالي، التهافت.
678 الغزالي، المقصد الأسنى، ص14.
679 الغزالي، المحك، ص105.
680 ينظر: العريبي، بمواقف ومقاصد.

خاتمة وتوصيات

توصَّلتْ إلى نتائج مهمّة حول تشابه منهجَي كانط والغزالي، سواءً في طريقة التعامل أو المعالجة، إلا أن الغزالي كان أسبق من كانط في موضوع التعامل مع الغيبيات مقرِّرًا فيها منهجًا أعمق ممّا سمّاه كانط بالعقل العملي والعقل الأخلاقي، وهو ما عرّفه الغزالي بالذوق والكشف، وهو دليل إضافيٌّ يؤكّد النتائج العقليّة القاطعة في وجود الله وبعض مسائل ما وراء العالم المحسوس.

تبين الفقرات الآتية أهم النتائج التي توصّلت إليها الدراسة:

لا تستطيع الفلسفات وضع تعريف واضح للعقل، وقد قدّم المسلمون في هذا الإطار تعريفات متعدّدة، من خلال تعريف العقل بأنه الذي يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء، وعلمه بعلمه بعلمه إلى ما لا نهاية، وهو مما أوضحه الغزالي نفسه. تتكون المعرفة البشرية من تصورات تمثل الأشياء، التي يتم اكتسابها من خلال الحواس وتخزينها في الخيال، ومن تصورات خالصة لا ترتبط بأي تجربة حسية معينة ويتم اكتسابها من خلال العقل. يتفق الفلاسفة بشكل عام على أن التفكير هو شكل أعلى وأكثر تعقيدًا من المعرفة من المعرفة الحسية وأن العقل هو المسؤول عن الفهم.

إذا أردنا فهم العقل، يجب أن نقبل فكرة أنه قوة في البشر يفهم المعرفة غير الحسية. يدرك العقل جوهر الأشياء المادية، وهي صفاتها الخفية، ويفهم المعاني العامة مثل الوجود، والجوهر، والمظهر، والضرورة، وكذلك الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحقيقة والباطل. كما أنه يفهم العديد من العلاقات أو النسب، مثل العلاقة بين أجزاء الشيء الواحد، والعلاقات بين الأشياء، والعلاقات بين المعاني المذكورة سابقًا، وكذلك العدد والترتيب. هذه التصورات ليست مادية ولا يمكن للحواس إدراكها. العلاقات والنسب لا توجد ككيانات مادية؛ إنها مجرد نهايات الأشياء التي تتعلق بها. فهمهم هو فهم للمعنى غير المادي. يفهم العقل أيضًا المبادئ العامة في كل علم وفي جميع العلوم، وليس فقط في الخبرة ، ويمكنه أن يستنتج ويثبت الاستنتاجات منها.

للغزالي تصوّر مرنٌ تمتدّ مساحته على مختلف نظريّته لتكوّن الإبستمولوجيا للعقل وأقسامه ومراتبه ومستويات الناس فيه، وهذا إيضاح مهم في معرفة موقف الغزالي من العقل ووصفه بأنه مصدر للمعرفة أو وسيلة لليقين، كما أن الغزالي نفسه لا يعتبر بالتسميات المختلفة، كأن نقول هو بصيرة أو قلب أو عقل. يرى الغزالي كما يدلّ تعريفه الشهير بأن العقل "ماهيته معقوليته، ومعقوليته ماهيته". وحين يفصّل في تعريفه فإنه يراه اسمًا مشتركًا "تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع"، ويميّز هنا الغزالي بين تعريفات متعددة للعقل، فالجماهير من المتكلّمين يطلقونه على عدّة وجوهٍ تدور على مبدأ صحة الفطرة أو مقتضاها، فالعقل الفطري "قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة" ، أما العقل النظَريّ -بالممارسة- فـ"ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده: أنه معانٍ مجتمعة في الذهن يكون مقدمات يستنبط منها المصالح والأغراض" ، وهو ما وصفه في الإحياء بـ نور البصيرة ، في حين أن الحدّ والمعنى الثالث للعقل يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، فهو بهذا "هيئة محمودة بالإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره". وربّما مال لتعريفه على نحو أكثر إجرائية مختارًا كونه "غريزة يتهيأُ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء، ولم يتصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية". في حين يميل في موقع آخر لوصفه بأنه "مثل مرآة تسطع منها صور المعقولات على ما هي عليه، أي بصور المعقولات هيئتها في نفسه.

يستقصي الغزالي تعريفات أخرى للعقل يستخدم فيها عبارات الفلاسفة، فيكون أحيانًا عقلًا جدليًّا، وأحيانًا نظريًّا، وأخرى عقلاً عمليًّا يحاكم الأفعال والأخلاق، إلى جانب عقول مختلفة مثل العقل الهيولاني، والعقل بالمَلَكَة، والعقل بالفعل.. إلخ[681]. يوافق العقل النظري عند الغزالي اختيار أرسطو، أي أنه قوة تقبل الماهيات الكلية من حيث كليتها، وتحترز عن الحسّ من حيث إنه لا يقبل سوى الجزئيات، في حين أن العقل العملي محرّك لما يسميه بالقوة الشوقية لما تختاره من الجزئيات لأي سبب ما، وأن هذه القوة مطيعة للعقل النظري[682]. وهذا ينقل الغزالي لتفصيل وتبيان مراتب العقول عند الفلاسفة، بدءًا بالهيولاني أي العقل الاستعدادي ، والعقل بالمَلَكَة حيث يمتلك قوة التمييز البعيدة، والعقل بالفعل الذي تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها متى شاء استحضرها بالفعل. وعقل مستفاد: وهو ما تكون المعلومات به حاضرة في ذهنه وهو يطالعها ويتأملها، وهو العلم الموجود بالفعل[683].

يضع الغزالي مثل المتصوفة وأهل العرفان والكشف مرتبة سامية للعقل النظري وهو حينها يسمّى بالقلب حين يكون محل شهود، وعقلًا حين يكون محل نظر وتفكر. فهو عنده العالم بالله، والمتقرب إلى الله، والعامل لله، والساعي إليه، وهو يصير مستغرقًا بالله وهو المحجوب عن الله إذا استغرق بغير الله. إن اختلاف الغزالي في عباراته عن العقل يتمحور حول التسمية والألفاظ لا المعاني، وهذا يعني الفهم الشمولي للعقل، يتضح من قوله: "في القلب غريزة تسمى النور الإلهي، وقد تسمى العقل، وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإيمان واليقين، ولا معنى للاشتغال بالأسامي، فإن اصطلاحات مختلفة، والضعيف يظن أن الاختلاف واقعٌ في المعاني، لأنه يطلب المعاني في الألفاظ، وهو عكس الواجب. فالقلب مفارقٌ لسائر أجزاء البدن بصفةٍ بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة، كإدراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم مدبر، حكيم، موصوف بصفاتٍ إلهية. وتسمى تلك الغريزة عقلًا، بشرط ألّا يفهم من هذا اللفظ ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة". وهكذا فالصورة التي ذكرها الغزالي ليست إلّا مستويات مختلفة لقدرات العقل وملكاته (استدلالية- حدسية- أو كشفية). طوّر الغزالي -في سياق الفكر الإسلامي- فلسفة ونقدًا للفلسفة من خلال الاتصال بالفلسفة الإسلامية التي نشأت من الفلسفة اليونانية القديمة، وقد ترك الغزالي مجموعة متنوعة من الأعمال الغنية إلا أن بعضها ما يزال يبدو مربكًا، فلا بدَّ أولاً حصر نقد الغزالي للفلسفة في الفلسفة الإسلامية - كبداية- من أجل قطع شوط طويل في موقفه من التفلسف وإضافاته فيه، ويأتي كلٌّ من قانون التأويل وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة في المقدمة خاصة في توجيه الانتباه إلى العلاقة بين العقل والوحي، وهي منطقة توتر، وغالبًا ما يتعامل الغزالي مع هذه القضية في سياق قاعدة / مبدأ يسميه-Kanun't Te'vil، والتي يمكن للوهلة الأولى ترجمتها على أنها قاعدة / قاعدة للتفسير، ويبدو أنه من الممكن الوصول إلى فكر الغزالي وعمله باختيار هذا المبدأ كدليل على أسلوبه واختياره الفكري، وهذا الموضوع الرئيسي الذي تتناوله نصوص هذا العمل المقدم من البداية إلى النهاية، تجعل مراعاة جميع الأسئلة الأخرى المتعلقة بنقد الفلسفة وكذلك حول العلاقة بين العقل والوحي ممكنة بشكل مستمر. إذ إن

---

681 المعيار، ص: 207.
682 المعيار، ص**207**- رسالة الحدود، ص**284**.
683 مقاصد الفلاسفة، ص**362**.

السؤال عن دور وقيمة مبدأ / قاعدة التفسير هذا، الذي يستخدمه الغزالي كمبدأ للتعامل مع التناقضات الملموسة/القائمة والمفترضة بين العقل والوحي، هو دور وقيمة الفكر والفلسفة الإسلامية، والتي يبدو ارتباطها بالوحي بطريقة أو بأخرى. إنه على اتصال دائم به، وما يجب طرحه الآن هو ما هو الموقف الذي يعرضه الغزالي من القضايا في النصوص الفلسفية التي يفسرها؟ وهكذا فإنه بالإمكان فهم رؤية الغزالي من خلال رصد إجاباته المتفرعة والأصلية عن التساؤلات الآتية: ماذا قال الغزالي عن هذه النصوص الفلسفية وغيرها التي فسرها؟ وما هو طرح الغزالي ذاته، أو ما هو الموقف الذي يعرضه قانون القضايا في الفلسفية التي تفسرها؟ ماذا قال الغزالي عن هذه النصوص الفلسفية وغيرها التي فسرها / أوضحها؟ بالنظر إلى إجابات الغزالي في قانون التأويل عن هذه الأسئلة نرى أنه طوّر نقدًا للفلسفة بطريقة لم يتم القيام بها من قبل. ولذلك فقد شكّل تهافت الفلاسفة نقطة التحول والذروة في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن اللافت أن الغزالي وضع هذا العمل في المقام الأول وقدم الخطوط الرئيسية لنقده للفلسفة إلا أن الجانب المكمل لهذه النقدية وضعه الغزالي في سياق النقد الفلسفي في كتابه قانون التأويل Kanun't-Te'vil، وهو أقصر من التهافت، فيحاول الغزالي في هذا البحث تحديد قواعد تفسير التعبيرات والنصوص، فينظر إليه الغزالي -أي إلى التفسير (التأويل)- على أنه ضرورة في هذا السياق، وإذا كانت المشاكل التي قد تنشأ في تفسير الوحي بحاجة إلى حل. يمكن أن تحدث هذه المشاكل في بعض الأحيان بسبب عدد من القضايا التي يمكن اعتبارها تناقضًا بين العقل والوحي (النقل) في بعض التعرق. من أجل إزالة ما يسمى بالتناقضات، هناك حاجة إلى مبدأ التفسير القائم على الأسلوب.

إلى جانب -التهافت وقانون التأويل- يمكن الإشارة إلى عمله الذي عنوان فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حيث يتضمن قاعدة الفصل. يمكن ترجمة هذه الرسالة تقريبًا على أنها "قواعد التمييز بين الإسلام والكفر السري (غير المسلمين الذين يرفضون الإسلام، فيحاول الغزالي في هذا العمل أن يكشف قدر المستطاع عن قواعد التمييز بين الإسلام والزندقة/الزندقة. وفقًا لكانط، فالعقل هو أعلى وأهم قوة أساسية في الوجود البشري، وهو ما يمكننا من التفكير والتصرف بعقلانية. في كتابه "نقد العقل" يعرّف كانط العقل على أنه "ملكة المبادئ"، والتي يميزها عن الفهم، والتي فهي "ملكة القواعد" والعقل، بالنسبة لكانط، مسؤول عن تجميع وتنظيم المفاهيم والمبادئ المختلفة التي نستخدمها لفهم العالم من حولنا، بينما يكون الفهم مسؤولاً عن تطبيق هذه المفاهيم والمبادئ على حالات محددة. كانت إحدى مساهمات كانط الرئيسية في الفلسفة هي نظريته عن "فئات الفهم"، والتي كان يعتقد أنها المفاهيم والمبادئ الأساسية التي تمكننا من تنظيم وفهم العالم من حولنا. تشمل هذه الفئات مفاهيم مثل السببية والمادة والكمية، والتي تعتبر ضرورية لفهم وتفسير العالم. يجادل كانط بأن هذه الفئات ليست مشتقة من التجربة، بل هي فطرية في العقل البشري وهي ضرورية لتنظيم التجربة وفهمها. يلعب مفهوم كانط للعقل أيضًا دورًا مركزيًا في فلسفته الأخلاقية. في نقده للعقل العملي يجادل بأن القانون الأخلاقي هو نتاج العقل، وأننا ملزمون باتباعه لأنه من المنطقي القيام بذلك. يعرّف القانون الأخلاقي بأنه "واجب قاطع"، وهو مبدأ ينطبق على جميع الكائنات العقلانية ويتطلب منا التصرف وفقًا لما يمليه العقل. كان لمفهوم كانط للعقل تأثير كبير على تطور الفلسفة الحديثة، ولا يزال موضوعًا مركزيًا للنقاش والنقاش في الفلسفة المعاصرة. فعلى مفهوم كانط للعقل يجادل بعض الفلاسفة بأن العقل هو مجموعة قدرات

تمكننا من معالجة المعلومات، والإدراك، والتفكير، والتذكر، والتصرف، وأن يكون لديها وعي وقصد. فالعقل ليس كيانًا منفصلاً عن الجسد، بل هو خاصية ناشئة لعمل الدماغ، وأن فهمنا للعقل ضروري لفهم أنفسنا والعالم من حولنا. بشكل عام، يعتبر مفهوم كانط للعقل جانبًا مهمًا من فلسفته وكان له تأثير دائم على مجال الفلسفة. لا يزال موضوعًا مهمًا وملائمًا للفلاسفة المعاصرين، وقد تم تطبيق رؤاهم ورؤاهم في مجموعة متنوعة من السياقات يهدف نقد العقل، أو المشروع الكانطي، إلى الدفاع عن العقل ضد نزعات الشك الارتيابي والعقيدة التجريبية، حيث يتمحور هذا التوجّه على التشكيك في قدرات العقل والتهوين من إمكانية وصوله للمعرفة المجردة عن طريق التحاكم إلى المبادئ القبلية، لكن الذي قام به كانط هو مقاومة التيار التجريبي والتيار العقلي المحض. يتضمن مشروع كانط نقد العقل، ولا يعني "النقد" هنا الشك بل بالأحرى فحص الاستخدام الصحيح للعقل ونطاقه وحدوده. وهو يتضمن الفكر العقلي، بأوسع معانيه، ويحاول ساعيًا إعادة قطع المعرفة المشتتة إلى الوحدة. ما الذي يمكن أن يفعله النشاط العقلي وما هي حدوده؟ يدرس كانط قدرة العقل. وهذا لا يعني انتقاد الأنظمة المعرفية فحسب، بل نقد القدرة الكلية للعقل على الوصول إلى كل المعارف، بغض النظر عن التجربة، وسيوسع كانط هذا الفحص للعقل النظري ليشمل العقل العملي الذي يقود أفعالنا. والهدف هو البحث داخل العقل وفي جميع المجالات عن مبادئ نشاطه وحدوده.

يتّخذ العقل عند كانط معاني متعدّدة بتعدد السياقات التي تتحدد بها المعرفة، فالعقل في تعريف كانط هو المَلَكَة التي تمدنا بالمعرفة القبلية أو الكليّة، وتتوزع على عقلين، أحدهما نظري وثانيهما عملي، وتربط بينهما ملَكَة الحكم فالعقل النظري يمتلك الأسس التي تساعدنا على تصوّر أي شيء وامتلاك معرفة أولية محضة عنه وأدواته تتشكل بمجموعها من المبادئ التي تساعد الإنسان على تحصيل المقولات القبلية الضرورية أو المبادئ القبلية الخالصة، وتكوينها بصورة واقعية. ومن البدهي أن العقل بهذا المعنى آلة منطقية تنتج الأفكار، وما يدركه العقل أو يقدمه ضمن المنطق العلمي يندرج في هذا الإطار. وهذا التعريف من كانط قريب من تعريف الغزالي للعقل بوصفه وسطًا تتكيّف فيه المدركات على أساس من قوانين ضرورية في الفهم والتصور مثلما هو حال قوانين الزمان والمكان والعلّيّة. بالتوازي مع هذا التعريف نرى أن كانط يعرف العقل في موضع آخر بأنه مَلَكَة عقلية متعالية تعنى بميلنا إلى التفكير في المطلَق وحقائق الأشياء، ويصدر عنه بعض أفكار، هي مصدر مواقفنا الميتافيزيقية، إلا أنه من السهل أن ننخدع بوظيفة تلك الأفكار، فنقيم مذاهب ميتافيزيقية، نعتقد بصدقها، مع أنها في الحقيقة ليست كذلك، ويسمى العقل بهذه الحالة قدرة تتعلق بالمطلَق. يشكل هذان التمييزان للعقل أساسًا أساسيًا للنظر في الإدراك العقلي البحت، والذي يعد في حد ذاته إطارًا أكثر شمولاً لفهم عملية الإدراك الصافي. من المفهوم أن أي مناقشة للكليات الأخرى هي مجرد استخدامات مختلفة للعقل يجمعها قانون عام، حيث إن المبادئ العامة للاستخدام السابق موجودة للاستخدام المحدد لقدرات معرفية معينة. إذ المنطق العام في قسمه التحليلي هو قانون للفاهمة والعقل بعامة، أما التحليلات الترنسندنتالية فهي قانون الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على تأليف معارف قبليّة حقيقية، وإن كل معرفة تركيبية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كليًا، لأنه استعمال ديالكتيكي من صوب إلى صوب، وكل معرفة للعقل النقي في استخدامه الافتراضي محظور تمامًا ، لأنه استخدام

ديالكتيكي من موضوع إلى آخر ، وبالتالي فهو ليس أكثر من نظام في الاستخدام الافتراضي للعقل المحض وإذا ما جدّ أن هناك شيء آخر أو استخدام مختلف فهو خاص بالعقل العملي إن هذين التمييزين للعقل عند كانط يشكلان أساسًا لتناول العقل النظري فهو محيط كلي لفهم التعقّل على نحو مجرد، والمنطق العام عند كانط كما أوضحه في عدة مواقع إنما هو في قسمه التحليلي هو قانون كلي للفاهمة والعقل بعامة، أما التحليلات الترنسندنتالية فهي قانون الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على تأليف معارف قبليّة حقيقية، وإن كل معرفة تركيبية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كليًا، لأنه استعمال ديالكتيكي من صوب إلى صوب، وهو بهذا ليس إلا خضوع منضبط في تعريف العقل المحض، وتختص الاستخدامات والتعريفات الأخرى بالعقل العملي. في المجال العملي، فإن مقدرة الحكم التي يتصف بها العقل العادي للإنسان تبدأ بالظهور عندما يعمد الحس المشترك إلى إقصاء الدوافع الحسية عن دائرة القوانين العملية، وأن مقدرة الحكم تصبح خادعة ماكرة إن حاولت إلى ذلك سبيلًا. كما أن ولوج العقل في قوانين الواجب بهذه الطريقة تدفع إلى الشك من جهة، وتجير القوانين لميولنا ورغباتنا، مما يحط من قدرها ويفسدها على حد سواء من جهة ثانية.

يتوافق الغزالي وكانط في الاقتراب من مفهوم العقل بحسب جوهره ووظائفه، وكذلك فإنهما يكادان يتوافقان في تطبيق شروط تكوين العقل للمعرفة على جملة من النقائض، وقد أوردها كانط في جدله الترنسندنتالي في نقد العقل الخالص في ثمان مسائل: أربع مثبتة، وأربع منفية، وهي -تتفق تقريبًا- مع الأربع المسائل الأولى في كتاب التهافت للغزالي، التي بدورها تنقسم إلى أربع مثبتة "رأي الفلاسفة"، وأربع منفية "رأي المتكلمين"، وقد حصرها كانط ضمن الطبيعيات. وكل مسألة من المسائل الأربع في تهافت الغزالي، تقابل نقيضة من نقائض كانط الأربع. فمثلما جعل الغزالي من القضايا "رأي الفلاسفة"، ونقائضها: "رأي المتكلمين"، جعل كانط من القضايا رأي القطعيين، وجعل من النقائض رأي التجريبيين. وكلاهما يرفض تبنّي رأي أحد الطرفين. فالغزالي أحال بيان موقفه إلى كتبه الأخرى، وحاول كانط حل النقائض بموقف توفيقي. وكلاهما يهدف إلى إثبات فشل الطرفين في الخروج من تناقضات العقل وأغلاطه، أو تخليصه من أخطائه ويشتمل كتاب تهافت الفلاسفة على عشرين بحثًا أول أربع منها هي أهم مباحث الكتاب والتأسيس له، ويرتبط بهذه المباحث 12 قضية تدور في مسائل الصفات الإلهية، في حين أن النقائض الكانطية الأربعة فتدور حولها 12 مسألة مرتبكة بموضوعات الطبيعة، وقد صبّ الغزالي جهده في آخر أربع مباحث من التهافت لإثبات أن القوانين الطبيعية احتمالية وليست ضرورية، أما في التحليل الترنسندنتالي من كتاب نقد العقل المحض، فقد حاول كانط أن يثبت أن القوانين الطبيعية حتمية وضرورية. لا يشير الغزالي في حله لإشكالات الجدل إلى الأصل الذي أخذ منه تلك الآراء، وكذا فعل كانط، فالغزالي يأخذ أحيانًا بمذهب الفلاسفة ومرة أخرى بمذهب الأشاعرة، وثالثة بمذهب المعتزلة، ورابعة بمذهب المتصوفة وهكذا، بل نجده ينتقد الفكر المشائي؛ ليضع أسسًا جديدة للنقد والبحث، حيث استطاع تحديد أساس المنهج التجريبي من خلال نقده للعلية. واستطاع أن يحدد المنهج الجدلي كمحك لتطوير المباحث الفلسفية، وبتحديد الكثير من قواعد الفهم والتأويل استطاع أن يسهم في تحديد منهج العلوم الإنسانية، ويمكن القول بحق إن اتجاه الفكر الفلسفي في الإسلام إلى تحديد مناهج البحث وعدم اقتصاره على المنطق الصوري، هو الذي جعله يستوعب ما جاء قبله وما جاء بعده.

يضع نقد العقل حدودًا للجدل على عكس التهافت عند الغزالي، فإنه يظهر إمكانية إظهار التناقض في كل مفهوم، كما يوضح بصفة خاصة في محك النظر، ونجد هيغل يبدأ جدله بنفس المُسلّمة معترضًا بذلك على تحديد كانط لمجال الجدل في الميتافيزيقا فحسب. وهكذا اتضح لنا أخيرًا أن أساس الجدل عند الغزالي وهيغل شيء واحد، أما بقية التفريعات كالوقوف عند مجرد إظهار التناقض أو محاولة حل إشكال بإظهار إشكال آخر أو اكتشاف جدل الكل ومتناقضاته، أو جدل الصيرورة، فإن هذه جميعًا يحكمها تصور واحد وهو القدرة على إظهار التناقض في كل مفهوم، والخلاف بين الغزالي وابن سينا يوازي الخلاف بين أفلاطون وأرسطو وبين ليبنتز وكانط، ومن ثم فإن نقد الغزالي لابن سينا ونقد كانط للايبنتز -الذي يعتبر من أتباع (Sequax Avicennae) المذهب السينوي- يعدّ نقدًا ذاتيًا، وما شكُّ الغزالي في منقذه ضد الكوجيتو السينوي إلا صورة صادقة لنقد الأنا لذاتها .يوضّح مفهوم تناول الميتافيزيقا لدى كانط والغزالي عجز المنطق الصوري (Formal Logic) في بناء اليقين في المجال الميتافيزيقي من خلال البرهنة الجدلية على تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه، كما أوضح الغزالي في المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة، وكانط في المتناقضة الأولى من كتاب نقد العقل المحض. وقد أصبح الجدل منهجًا لتطوير مبحث الوجود بسبب هذا التكافؤ.

لقد استطاع الغزالي أن يحل إشكال علاقة الإرادة القديمة بالحدوث الزماني عن طريق القول بالشيء في ذاته غير المرتبط بعلاقتي الزمان والمكان، كالله والنفس والعالم والإرادة، وحلت عنده نظرية "السببية المجردة" محل نظرية الصدور، مستخدمًا برهان الأشاعرة في أن الاقتران بين العلة والمعلول مرده إلى المشيئة الأزلية لا إلى الضرورة المنطقية، ومن ثم تصبح كل أحكام العلوم الطبيعية تركيبية وجودية، وهكذا تمكّن الغزالي عن طريق فصل مبدأ العلة عن مبدأ التناقض، من خلال التمييز الدقيق بين اللازم والذاتي، وهو التمييز والتقسيم الذي نجده عند كانط فيما يسمى بالأحكام التحليليّة (Analitik Yargılar) والتركيبية (Sentetik Yargılar) ، حيث أصبح مبدأ التناقض عند كليهما المحك لتمييز كلا النوعين من الأحكام؛ مما أدى بهما إلى اعتبار كل الأحكام التي تُدرَك عبر الوسط المرفوع -ومن بينها أحكام الرياضيات- على أنها تركيبية. وإذا كانت نظرية الأحوال أو المنطق الترنسندنتالي قد أدى إلى حتمية القوانين الطبيعية عند المعتزلة وكانط (Kant) فإن الغزالي رفض هذا المنطق في كتابه تهافت الفلاسفة، وذلك من خلال التساؤل عن مصدر الفعل في الطبيعة ومصدر الطاقة في الوجود، وقد قاده هذا التساؤل إلى مشكلة المعرفة، فوضع سؤاله المعروف في كتابه المنقذ من الضلال عن ماهية حقيقة العلم؟ وقد استطاع الغزالي في محاولته للإجابة عن هذا السؤال أن يؤسس "المنطق التجريبي" من خلال نقده الشهير لحتمية القوانين الطبيعية، وبالتالي فإن المنهج الترنسندنتالي عند الغزالي يرتد إلى سؤال: من مرتكب الكبيرة؟ والمنهج التجريبي يرتد إلى سؤال: ما حقيقة العلم؟ والمنهج الجدلي يرتد إلى سؤال: ما الإيمان؟ أو أسئلة من الموجد لهذا العالم؟ وما حقيقته؟ ومنهج العلوم الإنسانية الذي يرتد إلى سؤال: من الراوي؟ وما حقيقته؟ هذه المناهج جميعًا يرتد فيها العقل النظري إلى العقل العملي، حيث إن المشكلة الخلقية تعتبر هي الأساس في نشأة المناهج والعلوم الإسلامية؛ وهذا ما يجعلنا نؤكد أن المناهج السابقة وما يترتب عليها من علوم ترتد في أساسها إلى مُسلّمات قرآنية وأحاديث نبوية.

في المجال العملي، فإن مقدرة الحكم التي يتصف بها العقل العادي للإنسان تبدأ بالظهور عندما يعمد الحس المشترك إلى إقصاء الدوافع الحسية عن دائرة القوانين الفعلية، كما أن قوانين الواجب بهذه الطريقة تدفعنا إلى نوع من منهجية الشك، وتجير القوانين لميولنا ورغباتنا، مما يحط من قدرها ويفسدها على حد سواء من جهة ثانية. لعل أوضح خصائص منهج كانط انطلاقه في عمليّة النقد من السؤال، ويبرز ههنا سؤاله الأشهر: كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة من جهة؟ والقدرة على المطابقة بين وعينا والأشياء التي يشكلها نشاطنا التركيبي عند الجواب على هذا السؤال وأحيانا كان يستخدم منهجًا ثنائيًّا أو ثلاثيًّا ومن جهة ثانية نراه ثلاثي الخطوات في فهمه للعقل وصفاته نظريًّا وعمليًّا وحكمًا. فاعتمد كانط التقسيم الثلاثي عمومًا في نظريته الإبستيمية، بتقسيم الأحكام والمقولات تثليثًا أو تقسيم مَلَكات العقل أو مؤلفاته المنهجية في النقد على نحو ثلاثي. عالج إيمانويل كانط نظرية المعرفة بعيدًا عن العلاقة التي نرها بين الوعي بالأشياء والذات، فجعل الأشياء بدورها تتشكل انطلاقًا من الوعي. أي أنه نقل بصورة أخرى الاهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة، ومعايير العمل، إلى نطاق التجربة الإنسانية المباشرة، ويمثل نهج كانط انعكاسًا للتوفيق الذي سعى إليه بين المذهب التجريبي والغائي والعقلاني. استخدم كانط مصطلحات خاصة به، تكاد تكون من نحته هو مثل مصطلح (الترنسندنتالي) والذي يعد مصطلحًا كانطيًّا صرفًا يعني بإمكانية المعرفة أو استعمالها قبليًّا، كما يشير إلى الشيء المفترض أنه مصدر مادة الانطباعات الحسية، وله مركّبات كثيرة. وكذلك مصطلح (الشيء في ذاته) حيث استخدمه مواجهًا لما يعرف بـ (الفينومينا) فيشيرمصطلحه إلى عالم الحقائق، والثاني يشير إلى عالم الظواهر. استطاع كانط اتباع تسلسل معين من الخطوات في سبيل تمتين مشروعه العقلي وإتمامه، واستخدم عدة مناهج للوصول إلى الأحكام كأسلوب التحليل الميتافيزيقي والمنهج الافتراضي، والاستدلال البرهاني، والاستدلال الاشتراطي وبرهان النقيض أو ما يسمى ببرهان الخلف.

المنهج البرهاني: Evidence of Proof Method ويبدأ بالنظر في طبيعة عناصر التمثلات في الحساسية وطبيعة عناصر التصورات الفاهمة، ويبين كيف ينتج بالضرورة عن هذه المبادئ من صفات تطبع الظواهر بطابع الموضوعية. المنهج الاشتراطي: As-if Comme is or Transcendental-Method وهو ما يعرف بالكأنية عند كانط ويسمى المنهج الترنسندنتالي أو النقدي، حيث يستخدم هذا المنهج لاكتشاف المسائل والقضايا والبرهنة على تطبيقها.

التحليل الميتافيزيقي Metaphysical-Analysis الذي اتخذه في نقد العقل الخالص جمع بين الميتافيزيقي الخالص والتجريبي الخالص، فالتجربة تمثل نقطة البداية، والتحليل الميتافيزيقي يحلل معطياتها إلى عناصر، وعلى ذلك جمع بين الحساسية والفهم، وتصور العقل وسطًا بين الفهم المنطقي والظاهرة المحسوسة، لكن التركيب ليس مستبعدًا هنا، فهو تحليل من ناحية وفي ناحية أخرى تأليف، استخدمهما معًا، بهدف البحث عن المعارف الفلسفية والقضايا العقلية والحكمية، كما أشار لذلك في كتابه مقدمة النقد، وهو المنهج التحليلي، وذلك في محاولة إثبات وجود المعارف القبلية للعلوم الرياضية والطبيعية.

المنهج الافتراضي Hypothetical Method ليس إلا افتراضًا لوجود معرفة أولية للعلمين السابقين، وقد لجأ كانط إلى ما يسمى بالاستنباط الترنسندنتالي بتصورات الفهم الخاصة، وتنظيمها في

صورة مقولات، وهي مسألة افتراضية كثيرًا ما اعتمد عليها كانط في طروحاته. النقائض Antinomies إضافة إلى تلك البراهين المباشرة يضيف كانط برهنة غير مباشرة تتمثل ما يسمى برهان الخلف Reducation، وهي الدعوة المناقضة لدعواه وأنها في ذاتها. فلسفة كانط هي النقد الذاتي للعقل، وتشكك في حدود المعرفة الضرورية لطبيعته وممارساته. إنها مشكلة لا تزال موجودة في معرفتنا. الفيلسوف كيلسن مهتم أيضًا بهذا التواصل الضمني بين الفكر والفكر الذي أصبح أساس التفكير الحديث. يتطلب كل نقد نوعًا من الاتصال، إما توصيل المفاهيم (نقد العقل الخالص)، أو توصيل القانون الأخلاقي العالمي الذي يؤسس اتصالًا ضمنيًا بين الفكر ونقد العقل العملي)، أو توصيل الشعور الجمالي (نقد الذوق). وبما أن الجميع ينظر إلى العمل الفني من منظور الآخر ويقيمه في إطار هذا التواصل، فإن هذا يعيدنا إلى نظرية الذوق التي توسع الموضوع دون أن يؤدي إلى مفهوم الإجماع. أليس مبدأ الاتصال هو الذي يطغى على كل التسلسلات الهرمية؟ لقد ورث كانط أحدث تغيير في التنوير الأوروبي، لأنه وضع العقل الميتافيزيقي الذي يولد ويحد مجال المعرفة على المحك. لكنه تجاوز التنوير في بعض النواحي. في حين أن البعض قد حدد دور كانط على أنه التحدث بلغة التنوير، فقد أنجز كانط مهمة أكبر من رسم الأفق الحديث والمعاصر، لأن نظريته الأساسية عن المعرفة لا تقتصر على الاختبار، بل تمتد إلى الأشياء نفسها. هذا ما يجعل فكر كانط معاصرًا، لأنه أساس الفكر الحديث الذي لا يقتصر على الاختبار. هذا هو السبب في أن فكر كانط لا يزال وثيق الصلة وحيويًا اليوم.

يعتقد كانط أنه أول من أوضح قسمة الأحكام إلى تحليلي وتركيبي بالشكل الذي أوضحه وتوصّل إليه، إلا أننا لو وقفنا عند حقيقة الفعل وقارنّاه بما قام به الغزالي وغيره من مفكري المسلمين، فسنرى السّبق في التوصيف أرسخ لدى المسلمين، وما قام به كانط -بالرغم من أهمّيّته- لا يعدو كونه مجرد اقتراح ما مقدّم في هذه المسألة المكرورة. يواجه ويقابل مصطلح "التحليلي" عند كانط مصطلح "المعنى الذاتي" للغزالي، في حين أن مصطلح "تركيبي" فيقابل ويواجه مع الغزالي مصطلح "المعنى اللازم"، في حين أن مصطلح "الأحكام التحليلية" يواجه أو يقابل عبارة كانط أمام عبارة الغزالي "نسبة المعاني الذاتية بعضها إلى بعض" عند الغزالي، كما أن مصطلح "الأحكام التركيبيّة" يقابله في لغة الغزالي "نسبة المعاني اللازمة إلى المعاني الذاتيّة. كلتا النظريتين تشترطان في الحكم أن يكون أوليًّا ضروريًّا، وتتفقان في أن العلاقة بين المحمول والموضوع تقوم على التطابق والتضمّن، والمحكّ لاختبار هذه العلاقة بين الموضوع والمحمول هو مبدأ التناقض، ويمكن إدراك علاقة التطابق بين النظريتين من خلال الأمثلة المتماثلة عند كانط والغزالي، ومن بين تلك الأمثلة: الحكم بأن "المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع"، فهو حسب تصور كانط في نقد العقل المحض تحليلي، ويرد بهذا المعنى في محك النظر ومعيار العلم. يقابل حكم كانط التحليلي "كل جسم ممتد" قول الغزالي "كون الجسم جسمًا" أو تعريفه للجسم بأنه المتحيز، على اعتبار أن الجوهر المتحيز ينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد كما في المحك، ويعرف كانط الجوهر في المقدمة بأنه "الذي لا يوجد إلا كموضوع فحسب"، وهذا التعريف تحليلي -بحسب كانط- ويوازي هذا التعريف في محك النظر، أن "الجوهر هو الموجود في لا موضوع". وهذا التعريف تحليلي حسب تحديد المناطقة.

ثمة أيضًا لقاء بين كانط والغزالي في الطريقة أو المنهج لتحديد الأحكام التحليلية، حيث إن كليهما يعتمد على الحد الحقيقي القائم على الجمع بين الجنس والفصول، فحكم كانط التحليلي "الذهب معدن أصفر اللون" يوازيه الحكم التحليلي "الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله"، الذي يؤكد الغزالي صحته في تهافته، وكلا التعريفين يعتمدان على الحد الأرسطي. يتميّز الغزالي وكانط عن غيرهما بتوضيح وتقسيم هذا النوع من الأحكام، ومرد هذا التميز إلى إدراكهما أن الاقتران بين السبب والمسبب لا يمكن أن ينبني على مبدأ التناقض، وكذلك لا يمكن أن ينبني على مبدأ التساوق، وهكذا تصبح أحكام المكان والزمان تركيبية أو معاني لازمة. يقابل هذا التطوّر للأحكام بين التحليلية والتركيبيّة في الفضاء التداولي إسلاميًّا، صعود أو نهوض فكريٌّ مقابل له عند الأوروبيين، فيناقش كانط قضايا الذاتية والتناقض ويخصص مساحات واسعة من كتبه المتقدمة لتعريف السبب الكافي، ويناقش مبدأ التلاحق والتساوق في ضوء مبدأ السبب الكافي والتناقض، ونرى أنه في تعريفه لمبدأ السبب يؤكد على تضمنه في مبدأ التناقض، حيث يعتقد أن المعلول ومفهومه مندرجٌ في مفهوم العلة، أي لكل شيء سبب، وبالتالي إنه قضية أو حكم تحليلي لديه.

وتنقسم المعاني اللازمة عند الغزالي بصورة عامة إلى قسمين رئيسين هما: المعاني اللازمة الضرورية والمعاني اللازمة الوجودية، وتنقسم المعاني اللازمة الضرورية إلى أحكام العلوم الهندسية وأحكام العلوم الحسابية، وتنقسم المعاني اللازمة الوجودية إلى قضايا العلوم الطبيعية والأحكام الميتافيزيقية، وبغض النظر عن التفاصيل فإن كانط والغزالي يتفقان في هذا التقسيم الرئيس للأحكام التركيبية، وإذا كنا في الأحكام التحليلية قد استعنّا بالمعايير والمبادئ لإدراك الحكم التحليلي وتمييزه عن غيره، فإنه يمكننا هنا لإدراك المعنى اللازم الاستعانة بقواعد يرد بعضها عند الغزالي في المحك "الشكل غير القدر" ونستعين بها في تحديد أحكام الهندسة، وقوله في المعيار "كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي"؛ لتحديد أحكام الحساب، وكذلك قوله "الوجود غير الماهية" لتحديد أحكام العلوم الطبيعية أما القاعدة العامة "كل قضية وجودية فهي تركيبية" التي ترد في كتاب نقد العقل المحض لكانط، فإننا نستعين بها في تحديد الأحكام الميتافيزيقية التركيبية، وفي ضوء هذه القواعد يمكن إدراك أوجه التطابق والاختلاف بين كانط والغزالي. ويمكن القول النقاض التي يعرضها كانط في كتابه الشهير، تتفق مع عدة مسائل في التهافت للغزالي، حيث يعرض في أول مسائله مسألة الأزلية للعالم أما الثانية فيعرض لها مشكلة التناهي المستقبلي في الزمان، أما المسألة التالية في التهافت فتتناول مشكلة حتمية الخلق، ومعضلة العلية والسببية الضرورية وما ينتج عنه من كون القوانين حتمية بغير سببية حرة أم أن العالم وُجِد بإرادة مريدة مختارة؟ وهي تقابل النقيضة رقم 3 في مشروع كانط، والمعضلة الرابعة في التهافت يفكك الغزالي فيها إشكالات البراهين على العلة الخالقة للعالم، وهي توازي المتناقضة الرابعة من كتاب نقد العقل المحض

KAYNAKÇA

ARAPÇA KAYNAKLAR

إبراهيم، مصطفى إبراهيم، *مفهوم العقل في الفكر الفلسفي*، (1992) دار النهضة العربية، ط1، القاهرة.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم، (1971) تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، *تلخيص منطق أرسطو*، (1969) تحقيق: جيرار جيهامي، وكتاب قاطيغورياس، الأبناني، دار الفكر، ط1، بيروت.

ابن سينا، أبو علي، *الإشارات والتنبيهات*، (د. ت) تحقيق: سليمان دنيا، لجنة التأليف والنشر، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي، *الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته*، (1934)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الدكن.

ابن سينا، أبو علي، *الشفاء، الإلهيات*، (1960) تحقيق: الأب جورج قنواتي ود. سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي، *النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية*، (1938) تحقيق محي الدين الكردي، مطبعة السعادة، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي، *عيون الحكمة*، (1980) تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *طبقات الشافعيين*، (1993) تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، بالاشتراك، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة.

ابن نجيم، زين الدين إبراهيم، *فتح الغفار بشرح المنار*، (1936) مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر.

أبو ريان، محمد علي، *تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو)*، (1979) دار النهضة العربية، بيروت.

أبو ريان، محمد علي، *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*، (1970) دار الجامعات المصرية، القاهرة.

أحمد، قيس هادي، *العلم عند فرانسيس بيكون*، (1986) دار الشؤون الثقافية، ط2، بغداد.

أرسطوطاليس، *الطبيعة*، (1984) ترجمة: إسحق بن حنين، وعبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

أرمسترونغ، أ. هـ، *مدخل إلى الفلسفة القديمة* (2009)، ترجمة: سعيد الغانمي، دار كلمة، بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة.

إسماعيل، نازلي، *النقد في عصر التنوير، (كانط)*، (1976) دار النهضة العربية، القاهرة.

أفلاطون، *الجمهورية*، (1983) ترجمة: حنا خباز. دار النهضة، ط1، بغداد.

أفلاطون، *محاورة ثيتاتوس*، (1973) ترجمة: أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، القاهرة.

أفلوطين، *التساعية الرابعة في النفس*، (1970) ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، القاهرة.

الألوسي، حسام، *مظاهر ونماذج من العقلانية في الفكر العربي*، (1996) ضمن: *مكانة العقل في الفكر العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت.

أمين، عثمان، *رواد المثالية*، (1967) دار المعارف، ط1، الإسكندرية.

أورمسون، ج. أ. *الموسوعة الفلسفية المختصرة*، (د. ت) ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت.

الأوشي، أبو عثمان، *تحفة المعالي على شرح العلامة القاري، ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي في التوحيد*، (1892) المطبعة الميمنيّة، مصر.

باشلار، غاستون، *العقلانية التطبيقية*، (1984) ترجمة: د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت.

بابيه، آلبير، *الثورات العقلانية*، (1996)، ترجمة: د. عادل العوا، دار شمأل، بيروت.

بدوي، عبد الرحمن، *أفلاطون*، (1979)، دار القلم، بيروت.

بدوي، عبد الرحمن، *إيمانويل كَنْت*، (1977)، وكالة المطبوعات، الكويت.

بدوي، عبد الرحمن، *مدخل جديد إلى الفلسفة*، (1975)، وكالة المطبوعات، الكويت.

بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، (1984) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

بدوي، عبد الرحمن، *مؤلفات الغزالي*، (1977)، وكالة المطبوعات، الكويت.

البسنوي، كمال الدين أحمد بن حسن، *إشارات المرام من عبارات الإمام*، (2007) تحقيق: أحمد المزيد، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

بن جاء الله، حمادي، *دراسات فلسفية*، (1986) الدار التونسية للنشر، تونس.

بو عزة، الطيب، *العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط*، (2019) مؤمنون بلا حدود، بحثٌ محكّم، الرباط.

بوترو، إميل، *فلسفة كانط*، (1971) ترجمة: عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، ط1، القاهرة.

بوشينسكي، إ. م. *الفلسفة المعاصرة في أوروبا*، (1970)، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

بونّيه، كريستيان، *كانط وحدود العلم، ضمن الفلاسفة والعلم*، (2019) تحرير: بيير فاغنير، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة البحرينية، ط1، البحرين.

التفتازاني، سعد الدين، *العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام*، (1974) تحقيق: كلود سلامة، د.ط. وزارة الثقافة، دمشق.

تورين، آلان، *نقد الحداثة*، (1997) ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

ثابت، محمد الفندي، *أصول المنطق الرياضي*، (1971)، دار النهضة العربية، الكويت.

الجابري، محمد عابد، *تكوين العقل العربي*، (1994) مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت.

جرانجي، جيل جاستون، *العقل*، (2004) ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، صفاقس.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف، *التعريفات*، (1985) مكتبة لبنان، بيروت.

جنزرلي، رياض، *الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة*، (1994) دار النشاط، ط1، بيروت.

الخولي، يمنى طريف، *الزمان في الفلسفة والعلم*، (2014) مؤسسة هنداوي، ط1، القاهرة.

دولوز، جيل، *ما هي الفلسفة*، (1997) ترجمة د. مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت.

دي بور، جي، *تاريخ فلاسفة الإسلام*، (1981) دار النهضة العربية، بيروت.

ديكارت، رينيه، *التأملات في الفلسفة الأولى*، (1980) ترجمة: عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية، ط1، القاهرة.

ديكارت، رينيه، *تأملات في المنهج*، (1965) ترجمة: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، القاهرة.

ديكارت، رينيه، *مبادئ الفلسفة*، (1979)، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة.

ديورانت، ويل، *قصة الفلسفة*، (1979) ترجمة: فتح الله الشعشع، مكتبة المعارف، بيروت.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*، (1982)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الرازي، فخر الدين، *المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات*، (1966)، طهران.

الرازي، محمد بن شمس الدين، *مختار الصحاح*، (2010) تحقيق د. أيمن الشوا، دار الفيحاء، دمشق.

راسل، برتراند، *تاريخ الفلسفة الغربية*، (1977) ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة.

راسل، برتراند، *تاريخ الفلسفة الغربية*، (2010) ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الراوي، عبد الستار، *ثورة العقل* (1982) دار المعرفة الجامعية، ط1، الكويت.

رايت، وليم كيلي، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، (2010) ترجمة: محمود سيد أحمد، دار التنوير، ط1، بيروت.

رودريجر، بوينر، *الفلسفة الألمانية الحديثة*، (1987) ترجمة: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، ط1، بغداد.

روزنتال، م، وي يودي، *الموسوعة الفلسفية*، (د. ت) ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.

الزعبي، أنور، *مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي*، (2000)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

زقزوق، محمد حمدي، *المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت*، (1998) المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

زكريا، إبراهيم، *كانط أو الفلسفة النقدية*، (1972)، دار المعارف، ط2، القاهرة.

زكريا، فؤاد، *قراءة نقدية في مشكلة الفكر والثقافة*، (1978)، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، القاهرة.

زكريا، فؤاد، *نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي للإنسان*، (1962) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

زيدان، محمود، *كانط وفلسفته النظرية*، (1979) دار المعارف، الإسكندرية.

زيدان، محمود، *نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين*، (2018) مكتبة المتنبي، ط1، الدمّام.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *طبقات الشافعية الكبرى*، (1992) تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، بالاشتراك، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، المملكة العربية السعودية.

سبيلا، محمد، *مدارات الحداثة*، (2009) الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.

ستيس، ولتر، *فلسفة هيغل*، (1996) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

سرّو، رينيه، *هيغل والهيغلية*، (1993) ترجمة د. أدونيس العكره، دار الطليعة، بيروت.

سكيربك، غنار ونلز غيلجي، *تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين*، (2012) ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط1، أبو ظبي.

سوريل، توم، *ديكارت، مقدمة قصيرة*، (2014) ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، ط1، القاهرة.

سيد أحمد، محمود، *كانط وموقفه من الميتافيزيقا*، (1982) رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة.

الشامي، صالح أحمد، *الإمام الغزالي*، (1993) دار القلم، ط1، دمشق.

شباني، منذر، *العقلانية عند اسبينوزا*، (2000) أطروحة دكتوراه، إشراف، د. حامد خليل، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، دمشق.

شوفاني، مارك، *معضلة المعرفة ووحدة العقل عند كانط*، (2020) دراسة منشورة على منصة معنى الفلسفية.

الشيخ، محمد، *فلسفة الحداثة في فكر هيغل*، (2008) *الشبكة العربية للأبحاث والنشر*، بيروت.

صالح، مدني، *الغزالي ومنهج الارتقاء*، (1991) دار الشؤون الثقافية، بغداد.

صبحي، أحمد محمود، *في علم الكلام*، (1982)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، *الوافي بالوفيات*، (2000) تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بالاشتراك، دار إحياء التراث، بيروت.

صليبا، جميل، *تاريخ الفلسفة العربية*، (1973) دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت.

الطويل، توفيق، *قصة النزاع بين الدين والفلسفة*، (1952) مكتبة مصر، القاهرة.

الطويل، د. توفيق، *أسس الفلسفة*، (1967) دار النهضة العربية، القاهرة.

العجم، رفيق، *المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية*، (1989) دار المشرق، بيروت.

عريبي، محمد ياسين، *مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن*، (2013) الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت.

العضد الإيجي، عبد الرحمن، *المواقف في علم الكلام*، (1978)، عالم الكتب، ط1، بيروت.

العماري، عبد العزيز، *المنطق الأرسطي المشائي بين الغزالي وابن تيمية*، (2018) جداول للترجمة والنشر، بيروت.

عنيّات، عبد الكريم، *أسلمة المنطق، الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي*، (2013) منشورات ضفاف، ومنشورات الاختلاف، ط1، بيروت.

الغرابي، علي مصطفى، *تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين*، (1965) مصر.

غريفل، فرانك، *الغزالي وفلسفته الكلاميّة*، (2021) ترجمة: مريم محمد أمين شحاته، دار الروافد الثقافية، ط1، بغداد.

الغزالي، أبو حامد، *إحياء علوم الدين*، (د.ت) دار المعرفة، ط1، بيروت.

الغزالي، أبو حامد، *الاقتصاد في الاعتقاد*، (2004)، تعليق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

الغزالي، أبو حامد، *القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي*، (1970) تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ط2، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد، *المستصفى من علم الأصول*، (1993)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

الغزالي، أبو حامد، *المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى*، (1968) تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد، *المنقذ من الضلال*، (د.ت) تحقيق: د. جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت.

الغزالي، أبو حامد، *تهافت الفلاسفة*، (د.ت) تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الإسكندرية.

الغزالي، أبو حامد، *رسالة الحدود*، (1985) *ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب*، عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية، ط2، بغداد.

الغزالي، أبو حامد، *مشكاة الأنوار*، (د. ت) تحقيق: د. أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد، *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*، (1975) دار الآفاق الجديدة، ط2، بيروت.

الغزالي، أبو حامد، *معيار العلم*، (1961)، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الإسكندرية.

الغزالي، أبو حامد، *مقاصد الفلاسفة*، (1961) تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الإسكندرية.

الغزالي، أبوحامد، *محك النظر*، (د.ت) تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.

غلاب، محمد، *المعرفة عند مفكري المسلمين*، (1966)، الدار المصرية للتأليف، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر بن محمد، *فصول المدني*، (1961) تحقيق: دان كوب، مطبعة كمبردج.

الفارابي، أبو نصر محمد، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، (1895) تحقيق: ديتريصي، د. ط، ليدن.

الفارابي، أبو نصر محمد، *الألفاظ المستعملة في المنطق*، (1986) دار المشرق، ط2، بيروت.

فتح الدين، عبد اللطيف، *فلسفة المعرفة عند كانط، نظرية المكان والزمان*، (2021) دار سليكي، طنجة.

فخري، ماجد، *دراسات في الفكر العربي*، (1977)، د. ن. ط1، بيروت.

فرنان، جان بيير، *الأسطورة والفكرة عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي*، (2012) ترجمة: جورج رزق، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت.

الفلاحي، عبد الله، *نقد العقل بين الغزالي وكانط*، (د.ت) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

قانصوه، صلاح، *فلسفة العلم*، (1981) دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

كانط، إيمانويل، *المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق*، (1996) ترجمة: حكمة حمصي، دار الشروق، حلب.

كانط، إيمانويل، *نقد العقل العملي*، (1996) ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت.

كانط، إيمانويل، *نقد العقل المحض*، (2013) ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013. وقد استخدمت كذلك ترجمة موسى وهبة لنفس الكتاب، (د. ت) مركز الإنماء القومي، بيروت.

كرم، يوسف، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، (1977)، دار القلم، ط1، بيروت

كريسّون، أندريه، *تيارات الفكر الفلسفي في العصر الوسيط*، (1982) ترجمة: نهاد رضا، عويدات، ط2، باريس.

الكفوي، أبو الفضل محمود بن الحاجي سليمان بن عبد الله، *الحاشية على العصام على شرح العقائد النسفية* (1274)، دار الطباعة العامرية، القسطنطينية/إسطنبول.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، *رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية*، (1950)، جمع وتحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، د.ط. القاهرة.

كوبلستون، فريدريك، *تاريخ الفلسفة*، (2002) ترجمة: حبيب الشاروني، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

كوتنغهام، جون، *العقلانية فلسفة متجددة*، (1992)، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الإنماء الحضاري، حلب.

لالاند، أندريه، *العقل والمعايير*، (1979) ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

ليبنتز، فيلهلم غوتفريد، *المونادولوجيا*، (1974) ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، ط1، القاهرة.

ماركيوز، هربرت، *نظرية الوجود عند هيغل*، (1990) ترجمة د. إبراهيم فتحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

مبروك، أمل، *الفلسفة الحديثة*، (2006) الدار المصرية السعودية للطباعة، القاهرة

محمود، زكي نجيب، *قصة الفلسفة اليونانية*، (1958) النهضة المصرية للكتاب، القاهرة.

المرزوقي، الحبيب أبو يعرب، *مفهوم السببية عند الغزالي*، (د.ت) ط1، تونس.

المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، ط3، 2003

المغربي، علي عبد الفتاح، *الفرق الكلامية الإسلامية*، (1995) مكتبة وهبة، ط2، القاهرة.

ناس، ريتشارد، *آلام العقل الغربي*، (2010) ترجمة: فاضل جتكر، دار كلمة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، أبو ظبي.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، (1993)، تحقيق: أ.د. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة

النشار، علي سامي، *المنطق الصوري منذ عصر أرسطو وحتى عصورنا الحاضر*، (1971)، دار المعارف، ط1، الإسكندرية.

النشار، علي سامي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، (1977) دار المعارف، الإسكندرية.

النووي، يحيى بن شرف، *تهذيب الأسماء واللغات*، (2006) تحقيق: عبده علي كوشك، دار الفيحاء، دمشق.

هِرش، جان، *الدهشة الفلسفية، تاريخ للفلسفة*، (2019) ترجمة: محمد آيت حنّا، منشورات الجمل، ط1، بغداد

هشام، محم، *في النظرية الفلسفية للمعرفة*، (2001) أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

هوكنز، جويس إم، *قاموس أكسفورد الرسمي*، (1981) نشر وترجمة دار أكاديميا، ط1، بيروت.

هيغل، جورج فيلهلم، *أصول فلسفة الحق*، (1996) ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

هيغل، جورج فيلهلم، *العقل في التاريخ*، (2007) ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، بيروت.

هيغل، جورج فيلهلم، *فينومينولوجيا الروح*، (2006) ترجمة د. ناجي العونلّي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت.

هيغل، جورج فيلهلم، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، (1986) ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.

هيغل، جورج فيلهلم، *موسوعة العلوم الفلسفية*، (2007) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت.

واربورتون، نيغيل، *الفلسفة الأسس*، (2018)، مركز نماء، بيروت.

وهبة، موسى، *الفلسفة النقدية*، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، (1988)، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت.

وود، آلان، *كانط فيلسوف النقد*، (2014) ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة.

ARAPÇA DIŞINDAKİ YABANCI KAYNAKLAR

Atik, Günes, (2011) *Al-Gazâlî und Die Logik*, Grin Verlag

Cohen, Herman (2001) *Kants Theeorie der erfarung*. Servois. Paris.

Demir, Firdevs (2017). "*Kant'ın Antinomileri İle Gazali'nin Üç Meselesinin Karşılaştırılması*", *Yüksek Lisans Tezi*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

G. Jacobs Hans. Wilhelm. (2007) *In: System der Vernunft- Kant und Der Deutsche Idealismus*, Herausgegeben von. Verlag Hambur.

İkbal, S. Muhammed (1968) *Tecdidu't-Tefkiri'd-Dini'l-İslam (Die Erneuerung des religiösen Denkens des ıslam*), über. Ins Arabische von Abbas Mahmud, Kairo. Auflage.

Kam. Hureyre. (2007) *Kants kategorischem Imperativ, Vernunft als Religion - Gazzalis religiös-mystische Ethik im Vergleich,* zu Grinverlag, Zwischenprüfungsarbeit.

Kuhn, Yusuf, (2019) *Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken: Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken*, Band I, 2. Auflage

Martin, Gottfried, (1961) *Gesammelt Abhamdhmgm*, Koln: Kolner Universtats.Verlag

Obermann, Julian, (1921) *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien und Leipzig.

Reich, Klaus, (1984) *Die Vollstaendigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin: Meiner Felix Verlag.

Robert, D. Benton: (1977) *Kant's, Second Critique and the Problem Transcendental Argument*, Martinus Nijhaff Press

Simon, Josef, (2003) *Kant, Die Fremde Vernunft und Die Sprache der Philosophie*, Berlin-New York.

Stolzenberg. Jürgen, (2007) *Kant und Der Frühe Idealismus*, Band 2, Hamburg.

Taşcı, Özcan, (2013) *Aydınlanma Oryantalizm ve Islam. Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*. Sentez Yayıncılık, Ankara.

Taşcı, Özcan, (2013) *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrani*, Sentez Yayıncılık, Ankara.

Taşcı, Özcan, (2021) *Kelamda Sübjektivizm Anlayışları*, Nobel Yayıncılık, Ankara.

Taşcı, Özcan, (2009) "*Kadı Abdülcebbar ve Kant'ta Estetik Anlayışı*", Kelam Araştırmaları Dergisi (On-line Hakemli Dergi "www.kelam.org") Yıl 7, Sayı

2.

Taşcı, Özcan, (2006) "*Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma*", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi (On-Line Hakemli Dergi "www.dinbilimleri.com"), C. 6, Sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık,

Taşcı, Özcan, (2011) "*Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung Bei den Mu'taziliten und Aufklärern*", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 2, S. 2, Güz

White. Lewis Beck, (1961) *A Commentary on Kant's critique of practical reason*, Ed. U. OF Chicago.

Wood. W. A. (1978) *Kants Rational theology*, Cornell U. Press, London.

Zedler, Beatrice H. (1961) *Averroes, Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, Milwaukee: Marquette University Press.

EKLER

TÜRKÇE DEĞERLENDİRME

Şu hususu hemen belirtmemiz gerekir ki, bu çalışmanın çıkış noktasını, en önce insan düşüncesinin temelini oluşturup onun ortaya çıkmasını sağlayan araç/vasıta, yani akıl konsepti/kavramı etrafında dönen birkaç hipotez teşkil etmektedir. Bilgi de felsefi ve kelâmi araştırmalar, büyük ölçüde rasyonel metod ve yöntemlere dayanmaktadır. Bu nedenle, bu tür araştırmaların çoğu, aklın tanımlanmasına; daha açık ifadeyle aklın sınırları ve aklî bilginin kesinlik mertebesine ulaşma yeteneğine odaklanmıştır. Buna ilave olarak akıl, insan merkezli bir ahlak sistemine ulaşma kabiliyetinin de ölçütü durumundadır. İşte gerek çağdaş gerekse klasik dönem İslam ve Batı felsefesi düşünürleri akıl kavramı etrafında ortaya çıkmış olan bu tür meseleleri anlamak için çeşitli araştırmalarda bulunmuşlardır. Ancak görünen o ki Müslüman düşünürlerden Ebu Hamid el-Gazzâli(ö. 505/1111) ile Batılı düşünürlerden Alman aydınlanmacı Immanuel Kant'ın (ö. 1804) felsefi tecrübe ve deneyimleri ile bu bağlamda en ön plana çıkan şahsiyetler olmuşlardır. Gazzâli ve Kant'ın felsefelerini incelemeyi ele alan birçok çalışmanın mevcut olduğu tespit edilmektedir. Bununla birlikte, bu ikisinin sahip oldukları bilgi sistemleri ve yöntemlerinin -özellikle de onların metafiziğe ve akıl kavramı ile aklın hükümleri ve bu hükümlerin çıkarım yöntemlerinin eleştirilerine yönelik- karşılaştırmalı bir şekilde ele alınan çalışmaların yeterli olmadığı kanaatindeyiz.

Sunmuş olduğumuz bu çalışmayla Gazzâli ve Kant'ın akıl ve onun etrafında şekillenen konular bağlamında temelde hangi düşüncelere sahip oldukları karşılaştırmalı olarak açıklanmaya çalışılmaktadır.

Böyle bir araştırmanın seçilmesinin diğer bir nedeni de, Müslüman kelâm sisteminin mihenk taşlarından birisini temsil eden Gazzâli ile Batı felsefi düşüncesinin temel taşlarından en önemlisi olan Kant'ın akıl temelli bilgi teorilerinin karşılaştırmalı olarak ortaya konulmasıdır. Bu hususun önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira gerek Gazzâli gerekse Kant modern felsefenin en önemli konularından birisini temsil eden, akıl kavramı ve ilmin kesinliği ile ilgili konularda kendilerinden sonra gelen şahıs ve ekoller üzerinde tesirli olmuşlardır. Bundan dolayı

zikredilen şahıs ve ekollerin bu bağlamdaki düşüncelerinin anlaşılması da Gazzâli ile Kant'ın bilgi felsefelerinin karşılaştırmalı bir şekilde araştırılmasına, dolayısıyla da her iki düşünce arasındaki farklılık ve benzerliklerin ortaya konulması ihtiyacı hasıl olmuştur.

Ortaya koyduğumuz bu çalışmanın temel meselesi, bilinen şu sorudan hareketle ele alınabilir: Akıl kavramı ve ondan kaynaklanan düşünceler, sabit/değişmeyen bir bütünlükle mi yoksa sürekli gelişen ve yenilenen bir esneklikle mi karakterize edilmektedir? Şayet varsa akıl kavramı ve onun etrafında ortaya konulan nazariyeler/düşüncelerdeki heterojenlik ve çokluk, bu bağlamda ortaya çıkan çelişkili fikirlerin mücadelesinin bir ifadesi midir?

Filozofların felsefe yaparken karşılarına çıkan en önemli husus, felsefi görüşlerinin ana bileşeni, yani her birisinin görüş ve felsefesinin doğası ve koşulları itibariyle kendisine göre inşa ettiği "bilgi teorisi"nin ne olduğunu belirlemekti. Filozoflar neredeyse hiçbir dönemde bilgi teorisi üzerinde hemfikir olmadıklarından, bilginin vasıtasının - yani aklın – tanımı ve mahiyeti konusunda da farklı görüş ve düşüncelere sahip olmaları gayet tabi bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Onların bilgi teorilerinde çeşitli ve farklı düşüncelere sahip olmaları zaten bilginin vasıtası/aracı durumunda olan aklın mahiyeti ve tanımı dolayısıyla olmuştur. Zira soyutlama aracılığıyla kökenlerini açıklığa kavuşturan veya a priori kökenlerini zihnin özünde, Apriori'de boyutsal veya aşkın varoluş - aşkın referansın metafizik veya gerçekçi olup olmadığı - ve fikirleri ve sistemleri yaratma, koordine etme ve bağlama açısından zihnin bu süreçteki işlevinin ne olduğunu göstermek ahlâki ve bilişsel, eğer zihin kavramlarının, anlamlarının üreticisi ise algılar ve yargılarda bulunma, onları inşa etme ve diğer entelektüel ve varoluşsal sistemlerle ilişkilendirmede etkileşim süreçlerinin üreticisi; Zihnin doğru bir tanımına ulaşmak, -bir dereceye kadar- bu kavramların oluşumunun doğasını ve ortaya çıkma yol ve araçlarını gösterecektir.

İşte onun mahiyetinin ne olduğunun açıklanması, keyfiyeti ile onun tabiatı/doğası hakkındaki tartışmaların bilinmesi ve tanımının en doğru bir şekilde yapılmasının, aklın fikir dünyasında sahip olduğu A priori, aşkın/transendental gibi bir yanda bilginin oluşum süreci, diğer yanda ise algılar, yargılar, tasavvurlar, gibi bilgi meselesinde sürekli karşımıza çıkan kavramların açıklanmasına da belli bir derecede katkı sağlayacaktır.

Bunları dile getirdikten sonra ilk olarak tezimizde ortaya konulan araştırma konularına değinmek istiyoruz:

Araştırmamızın Giriş bölümünde ilk olarak akıl kavramının felsefe tarihindeki yeri ve önemi ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, aklın dilsel/linguistik anlamı Arapça, bunun ardından da diğer yabancı dillerde ortaya konulmaya çalışıldı. Bu bağlamda felsefi sözlükler ve kelâmi mezheplerin doktrinleri ön plana çıkartılmaya çalışılıp, buradan akıl kavramının anlamı ile kelâm tarihinde oynadığı rol hakkında bir takım sonuçlara ulaşılmaya çalışıldı. Daha sonra felsefi düşünce tarihinde aklın tarihsel süreçteki rolü ve önemi hakkında yapılan uğraşılar ele alındı. Bu noktada Sokrates öncesi Yunan felsefesi ve Platon ile Aristoteles gibi Sokrates sonrası Yunan felsefesi ele alınmış, daha sonra da modern dönemde felsefedeki akıl kavramı ve akılcılık etrafında cereyan eden tartışmalara yer verilmiştir. Bu husus, felsefe tarihinde bilgi bağlamında yakin/kesinlik ve şek/şüphe konularındaki temel felsefi ekollerin düşüncelerine ulaşılması bakımından önem arz etmektedir. Bu noktada da inkarcı, şüpheci, akılcı, sudur ve irfan gibi temel ekoller ön plana çıkartılmıştır.

Buradan araştırmanın ikinci bölümüne geçilmiştir. Bu bağlamda çeşitli konular ele alınmıştır. Gazzâli'nin hayatı, önemli eserleri bu konular arasındadır. Bunların yanı sıra bu bölümde, nazar/teakkul, düşünme/tefekkür ve anlama/fehm'in oluşumu bağlamında duyuların rolü ile alakalı olarak Gazzâli'nin düşüncesinde akıl kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla bağlantılı olarak onun aklî ve irfânî deliller aracılığıyla yakîn/kesin bilgiye ulaşmasındaki tecrübesi ortaya konulmaya çalışıldı. Araştırma böylece Gazzâlî'nin nazarında kanaatimizce, bilginin hakikati ve onun kesinliğine dair olguyu, kesinliğin sıfatları/özelliklerini, bilginin sınırları ve özelliklerini, kaynakları ile vasıtalarını, buna ilave olarak bilginin araçları ve doğuştan verilmiş ve sonradan kazanılmış bilgi türleri arasındaki farkları açıklığa kavuşturmak suretiyle, ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamız bunun ardından Gazzâli'nin nedensellik ve mantık hakkındaki görüşü ve bunlardan her birisinin kesin/yakîn bilgiyi elde etmedeki rollerinin incelenmesine geçmiştir. Bu noktada Gazzâli'nin epistemolojik yaklaşımını/bilgi teorisini oluşturan sebeplilik/illiyet ya da nedensellik/sebebiyyet eleştirisi benzeri bir

dizi kavram üzerinde durduk. Bunun ardından, idrak/algı kavramına, "duyusal yargılar ile "akli yargılar" arasındaki farkları açıklamaya çalıştık. Daha sonra sebep/neden ile müsebbep/sonuç ilkeleri ile bilginin oluşumunda âdet ile itikâd arasındaki farkı Gazzâli'nin görüşleri bağlamında ele alıp inceledik. Buradan hareketle onun düşüncesinde zorunlu mantıksal kesinlik ve sebepliliğin açıklaması olması bağlamında olasılık kavramı açıklanmaya çalışıldı.

Araştırmamızda yukarıda zikredilen konuyu Gazzâlî'nin mantık ilmine bakışı ve onun bilgisinin soyut akli delillerini oluşturmadaki rolünü takip etti. Bunun ardından onun, Mekasıdu'l-Felasife", Mi'yaru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık", "Mihakku'n-Nazar", "Kıstasu'l-Müstakim" ve "el-Mustasfa Min ilmi'l-Usul" adlı eserlerinde bu ve benzeri konuları ele alıp inceleyiş tarzı açıklanmaya çalışıldı.

Tezimizde bunun ardından üçüncü bölüme geçildi. Bu bölümde Kant'ın hayatı, bıraktığı tesirler ve bilgi felsefesi/teorisi bağlamındaki düşünceleri ele alınıp incelenmiştir. Bu yapılırken onun bilgi teorisi bunun ardından onun bilgi konusuyla bağlantılı olarak akıl eleştirisine geçilmiştir. Bu bağlamda onun tarafından "Transendental" olarak isimlendirilen bilginin kesin ya da yakîni olarak gerçekleşmesi temelinde Kant bilgi teorisi ortaya konulmaya çalışıldı. Buna ilave olarak, ister "analitik" isterse "sentetik" bilgi olsun, "külli/tümel" ve "zorunlu" ölçütler yoluyla, bilginin doğruluğunun ölçütünün ona göre nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Daha sonra Kant'ta akıl (Vernunft) ve zihin (Verstand) kavramları, aklın kısımları, mertebeleri, teorik ve pratik aklın sınırları gibi aklın sahip olduğu yetkiler/güç ve en sonunda da Kant'ın pratik ve teorik akıl arasında kurduğu denge ele alınıp tahlil edilmiştir.

Araştırmamız daha sonra Kant felsefesinin akıl ve bilgi konusuna ilişkin eleştirisinin özellikleri, onun aklı ve bilgiyi nasıl anladığı, bilgi felsefesinin genel ve metodik özellikleri, Kant ile Aristo mantığı arasında mevcut olan farklar, taklidi bilginin - duyular ve tecrübe/deney gibi- kaynaklarının eleştirisi, soyut akli bilgi konusundaki düşünceleri, bunlara ilave olarak aklın bir takım delilleri ile pratik ve teorik akıl arasında hasıl olan bazı metafiziksel düşünceleri ön plana çıkartılmıştır.

Tezimizin son bölümü, "Gazzâli ve Kant: Akıl ve yakîn kavramları, eleştirel bir karşılaştırma" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Gazzâli ve Kant'ta eleştirinin

sebepleri ve amaçları etrafında cereyan eden tartışmaları içeren bir giriş mevcuttur. Burada aynı şekilde Gazzâli'nin sübjektif/öznel ve nesnel/zorunlu yargıları ile Kant'ın analitik ve sentetik yargılarından müteşekkil bilgisel/epistemolojik hükümleri de ele alınmıştır. Bu noktada Gazzâli'nin sübjektif anlamları ile Kant'ın analitik yargıları arasında tespit ettiğimiz benzerlikler, her ikisinin akıl ve bilgiye verdikleri değere ulaşmak için Gazzâli'nin Tehafütü'l-Felasife" si ile Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi" adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Ancak her ikisinin zaman mefhumu ve bunun nasıl delillendirildiği, alemin ezeliliği ya da sonradan oluşu/hudusuna yönelik bir yargıda bulunmaya engel olan hususlarda her ikisi arasında farklı düşüncelerin varlığı da tespit edilmiş, dolayısıyla da bunlar üzerine tahliller yapılmıştır.

Araştırmamızda bunun ardından, Gazzâli ve Kant'ın her ikisi de ontolojik, imkan ve nizam delillerini eleştirdiklerinden dolayı, her ikisinin düşüncesindeki, varlığın yaratılışı ve teorik aklın Tanrı'nın varlığına yönelik ortaya koyduğu delillerin denkliği meselesi ele alınmıştır.

Akıl, Arapçada "akala" kökünden türetilmiş olup, taş, nehiy ve her türlü ahmaklığa karşıt olan şeylere işaret etmektedir. Onun anlamı tutukluluk halini ifade etmektedir. İşte güç ve düşüncesini toplayıp kendisini her türlü aşırı heva ve arzulardan koruyan kişi sağlam/sağlıklı kişi olarak tanımlanmaktadır. Akıllı kişi ise, kalbini anlayan ve ondan deliller üreten kişidir. Makul ise kalbin anladığı ve onun aracılığıyla delillendirdiği şeydir. Yine akıl, kişinin helakını düşündüğü ve ondan kendisini nehyettiğidir.

Latin dil ailesine gelince, akıl fikri (Raison) Yunan-Latin lehçelerinde iki temel kök vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. : Yunanca Lago- ve Logos- köken itibariyle birleştirme ve bağlama anlamlarına gelmektedir. Ratio -Latince Reor- ya da İstatistik ve aritmetik, Yunanca Logos sözcüğü ile aynı manada kullanıldığı bilinmektedir. Bu sözcüklerin anlamı şu halde konuşma, akıl ve iki nicelik arasındaki kesin matematiksel ilişkiye işaret etmekte olup, Latince'de de birinci ve sonuncu anlamlarda kullanıldıkları tespit edilmektedir. Buradan, kadim zihni düşüncenin zekânın temel faaliyetleri ile yakından ilişkili olduğu sonucu çıkarılmaktadır.

Akıl (Reason) kelimesi Batı dillerinde farklı anlamlara işaret etmek için kullanılmıştır. Akıl sözcüğü bazen, sebep veya düşüncenin temeli anlamına gelmekte

olup, bunun yanında ispat etmede (burhan) veya açıklamada (tefsir) kullanılan bir ifade konumunda bulunmaktadır. Böylece akıl, mantıksal düşünme makinesi, yani sonuçlara ulaşma ve çıkarımlarda bulunma yeteneği olmaktadır.

Akıl Yürütme –Reasoning- kelimesi de sonuçlara ve olgulara götüren rasyonel süreç anlamına gelmektedir. Hegel'de akıl, düşünce ve varlığın bizatihi kendisi (hüviyyet) ile özdeşleşir. Kant bunu, en yüksek bilgi, ilkeler ve tümdengelim yetisi olarak açıklamaktadır. Heidegger, aklı, bizatihi aklın kendi faaliyeti olarak "anlama" ile açıklamaktadır. Buna karşın çoğu felsefi sözlük aklı-Reason- genel olarak hakkı batıldan ya da doğruyu yanlıştan ayıran şey olarak tanımlamaktadır. Buna göre o, genel bir sıfat vasıtasıyla, zihni faaliyetlerin, özel bir sıfatla da delil ve istidlâl'in sûreti olmaktadır. Böylece akıl kesin akıl ilkelerine atfedilmiş olmaktadır ki bunlar, aklın özdeşlik, çelişmezlik ve nedensellik ilkeleri olarak bilinmektedir. O aynı zaman da insanı hata yapmaktan alıkoyan güç anlamına da işaret etmektedir.

Akıl sözcüğünün Felsefi[684] anlamda kullanımlara gelince, onun çoğu zaman farklı anlamlarda kullanıldığı tespit edilmektedir. Bu farklı kullanımlar, aynı anlamla bir şekilde irtibatlı olmalarına karşın, zikredilen irtibatın çok ta açık ve net olmadığı tespit edilmektedir. Aklın yaşayan tüm dillerde bir anlam karşılığının olduğu açık bir husustur. Bu da, bir şekilde duyular ve iradeyle bağlantılı olarak -her ne kadar cevher/öz ya da mahiyet itibariyle bunlardan farklı olsa da- akletme ya da anlama/zihin melekesi/yetisi, ya da zihin gücü/kudreti anlamıdır. Ancak aklın mâhiyeti hakkındaki ihtilaflarına rağmen filozoflar, aklı bir makine tarafından eğitilen bir makine/mekanizme olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre akıl makinesi/aleti durumunda olan fikir/düşünme tarafından eğitilmektedir.

Intellect[685] kelimesi de aynı şekilde bilgi/marifet ve anlama/fehm bağlamında aklın gücü, akli problemleri çözme yeteneği anlamına gelmektedir. Bunun türevi olan Intellingance ise insanın anlama gücüne karşılık gelip, bu anlamda bilgi teorisinde kullanılmaktadır.

---

[684] Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede (Risale fi'l-Akl) ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir…Kindi'ye göre dört akıl türü vardır: 1. El-Aklu'l-Evvel, 2. El-Akl bi'l-Kuvve, 3. El-Akl bi'l'Fi'l (Müstefad akıl) 4. el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir. İslâm filozofları arasında akıl kavramını muhtelif eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen ise Fârâbî'dir. Özellikle *Meʿâni'l-ʿaḳl* (Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. II, İstanbul: T.D.V., 1989, 240)

[685] Aslında Intellect sözcüğü de akılla alakalıdır. Zira "Akıl Yunanca nous, Latince ratio ve intellectus karşılığıdır" (Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", 239).

Kelâm ilminde aklın konumuna geldiğimizde mütekellimlerin çoğunluğunun aklı, insanın onuru ve görünüşünün kendisine rücu ettiği şey olarak tanımlamışlardır. Onlar buna ilave olarak aklın, insanın sözlerinde, tercihlerinde ve hareketlerinde övülmeye değer gelince, kelâmcıların çoğu, aklı, insanın izzet ve görünüşünden münezzeh olarak adlandırmışlar ve onu, insanın, sözlerinde, seçimlerinde davranışlarında övülmeye değer bir görünüşü olarak tanımlayıp, onun "insanın kendisi aracılığıyla tümel/külli hüküm/yargıları kazandığı şey" şeklinde vasıflandırmışlardır. Şu halde Kelâm istılahında akıl, "iyi, kötü, mükemmel ve noksan olan her türlü sıfatın idrak edilmesini sağlayan güç" olarak tanımlanmaktadır.

Cürcani'nin Kitabu't-Ta'rifat'ında zikrettiği üzere Kelâmcılar ve filozoflarda akıl, , -Kindi'nin de benimsediği şekilde- eşyayı hakikatleriyle idrak eden –basit bir öz/cevherdir. O,-İbn Sinâ'nın kabul ettiği üzere-, fesadı/yokoluşu kabul edecek mahiyette, zatı/özü gereği maddeden soyut mürekkep değildir.

Akıl aynı zamanda nefsin gücü ve kuvveti olarak isimlendirilmektedir. Nefis onun aracılığıyla manaları tasavvur etme, yargı/önermeleri ve kıyasları birleştirme yetisine sahip olur. O aynı zamanda cevherler ve arazlar, illet ve ma'lul gibi külli/tümel manaları idrak etme gücü olarak kabul edilmektedir.

Gazzâlî'nin Akıl ve Bilgi Kavramlarına İlişkin Görüşleri:

Gazzâlî'nin bilgi teorisi, onun hem varlık hem de akıl düşüncesiyle bağlantılıdır. O, bilgiye ulaşma ve delilleri düzenleme konusunda Eş'ârî ekolünden etkilenmiş olmasına rağmen, kendisi için, kategoriler/makulat hakkında yargılarda bulunmasına imkan sağlayan şüpheci bir yöntem tesis etmeyi başarabilmiştir. Yaşadığı şüphe krizi sırasındaki psikolojik durumunu ifade eden el-Munkız Min'ed-Dalâl diğer metodolojik kitaplarıyla birlikte , Gazzâli'nin bilgi teorisinin temel yapıtaşlarını ortaya koyan sistemi oluşturmaktadır.

Çeşitli felsefi ekoller, cevher, vasıta/edat ve amaç bağlamında tartıştıklarından akıl konusunda açık ve net bir tanım yapamamışlardır. Müslümanlar da bu meselede değişik tanımlar takdim etmişlerdir. Ancak bunlardan istifade edilmek için araştırmacılar tarafından analitik (tahlil) ve sentetik (terkib) açıdan değerlendirilmeleri ihtiyacı hasıl olmuştur. İşte Gazzâli tam da bunu kendisi için uygulama fırsatı bulmuştur.

Gazzâlî'nin, kitaplarının çeşitli bölümlerine dağılmış bir şekilde , bir yanda kendisinin akıl kavramından neyi anladığını, diğer yanda da aklın bizzat idrak etme özelliğini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür ki bu durumu onun meşhur "onun mahiyeti aklîliği/makuliyyeti, makuliyyeti de onun mahiyetidir" sözüyle ispatlanmak mümkündür. . akliyet nedir" tanımıyla kanıtlanır. ve makullüğü de budur." Gazzâli tanımını daha da detaylı hale getirdiğinde, akıl kavramının "ulemanın çoğunluğu/cumhur, filozoflar ve kelâmcılar tarafından farklı şekillerde kullanıldığını, dolayısıyla genel olarak kullanılan bu isim hakkında müşterek bir tanımın mevcut olmadığını tespit etmiştir.

Burada Gazzâli, değişik akıl tanımları arasında ayrım yapmaktadır. Öyle ki kelâmcıların çoğunluğu, aklı, sağlam fıtrat etrafında yoğunlaşan değişik yönlere isnat ederler, netice itibariyle de doğru insanın akıllı insan olduğu kanaatine ulaşırlar. Aklın fıtrat ile eş değer tutulduğu diğer bir tanım da şu şekildedir: Güzel işlerin çirkin olanlardan ayrılmasını sağlayan kuvvettir". Aklın tanımında başka bir yön de onun kişinin küllî ahkamlardan tecrübe yoluyla edindiği şey ile alakalıdır: Akıl, zihinde öncülleri oluşturan ve bu öncüllerden kişinin faydalarını/masâlih ve amaçlarını çıkardığı birleşik anlamlardan ibarettir". Gazzâli İhya'da aklı ayrıca "basiret nuru" olarak tanımlamaktadır. Aklın tanımındaki başka bir yön de yukarıda anlatıldığı üzere insanın onuru (vakar) ve görünüşüyle (hey'et) alakalıdır.

Gazzâli filozofların ifadelerini kullanmak suretiyle aklın diğer tanımlarını inceler. İfadelerini kullandığı akıl bazen delilleri/argümanları ve kanaatleri kanıtlamayı amaçlayan diyalektik bir akıl, bazen nazari/teorik bir akıl, bazen de pratik/ameli bir akıldır. Filozoflar tarafından akıl için kullanılan diğer akıl türleri, heyulani/maddi akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl, müstefad akıl ve faal akıldır.

Gazzâlî'nin nazarî aklının, Aristoteles'in tercih ettiği tanım ile aynı olduğu görülmektedir. Bu da "Küllî şeylerin mahiyetlerini/özlerini küllî olmaları bakımından kabul eden, buna karşın , sadece cüz'î şeyleri kabul eden duyuya karşı da bir tedbir mahiyetinde olan nefsin bir kuvveti durumundadır. Pratik akıl ise, arzu gücünü belli veya bilinen bir amaç için seçtiği tikellere taşıma prensibidir. Şu halde onun ilim türünden bir şey olmaması gerekir. Buna karşın o, nefis için fıtrat itibariyle hasıl olan tasavvurlara, ve tasdiklere ulaşmanın aleti/aracı olmaya daha yakındır. Kelâmcıların

aklı ise caiz olanları caiz olarak buna karşın olanaksız olanları da mümkün olmayan şeklinde bilmenin bilgisidir.

Garizi/içgüdüsel akıl ise mükteseb[686] olan akıldır ki, o bir yanda bilgiyi almaya hazır olan bir kuvvettir. Diğer yanda ise bilmeye muktedir olmadığı ve herhangi bir eğitim ve öğretim olmaksızın doğrudan Rabbâni bir feyiz gibi bilmediği bir yerden temyiz/muhâkeme sonucu oluşan malumât/ilham/sezginin aklıdır.

Gazzâlî, genel olarak diğer filozoflar, özel olarak ise Feyzîler/İlham/aydınlanma taraftarları ile birlikte, faal akıl dedikleri ve maddeden soyut olan akıl türünden bahsetmişler ve bu aklın dünyevi akledilir olan nesnelere, ya da güç halindeki akla karşı nispetinin güneşin görülür nesnelere olan nispeti gibi olduğunu düşünmüşlerdir.

Gazzâli, diğer mutasavvıflarla beraber nazari akla başka bir daha yüksek mertebe vermektedir. O, konusu şuhûd olduğunda, bu tür aklı kalp olarak, konusu tefekkür ve nazar olduğunda da akıl olarak isimlendirir. Konusu kalp olduğunda tefekkür, tefekkür olduğunda ise akıl adını verir. Ona göre Allah'ı bilir, Allah'a yaklaşır, Allah için çalışır, O'nun için cihad eder ve Allah'a meyleder, Allah'tan başkasına meylederse Allah'tan perdelenir.

Bu, Gazzâlî'nin akıl ve onun içindeki bölümleri, mertebeleri hakkındaki algısının yanı sıra onun bir bilgi kaynağı ve kesinlik aracı olarak akıl konusundaki konumuna ilişkin ilk işaretlerdir. Burada ister kalp, ister akıl veya içgörü olarak adlandırılsın, hepsinin birleştiği nokta aynıdır.

Zira burada ihtilaf konusu olan manalardan ziyade isimlendirmedir. O bunu şu şekilde izah etmektedir: “Kalpte ilahi nur denilen bir içgüdü/garîza vardır ki ona akıl, batını gören ve iman ve yakîn nuru denilebilir. Bu noktada isimlerle meşgul olmanın bir anlamı yoktur, çünkü herkeste terminoloji farklıdır. Bu konularda zayıf olanlar farklılığın anlamlarda olduğunu düşünür.

Dolayısıyla Gazzâli'nin yukarıda ortaya koyduğu tablo, aklın yeteneklerinin ve bölümlerinin (çıkarımsal/istidlali – sezgisel/İlham - veya mükaşefe) farklı

[686] Müstefad, tecrübi ve mesmu’, bu aklın diğer isimleri olup sonradan, tefekkür ve düşünme yoluyla kazanılmış akıldır.

boyutlarından başka bir şey değildir ki, o, daha sonraları Descartes ve Kant'ın ortaya koyacağı olguyu çok daha önceden açıklamaya çalışmıştır.

Akıl yürütmenin Oluşumunda duyuların rolü

Gazzâli, duyuların işlevinin somut/duyusal tikelleri algılamak olduğunu düşünmektedir. Buna karşın zikredilen duyular akledilebilir olan külli/tümelleri idrak etmek/algılamaktan aciz durumdadırlar. Örneğin bir kişinin aynı anda iki yerde bulunmasında olduğu gibi. Zira bu ilke saf aklî olandır. Bundan dolayı da akıl akledilebilir olan nesneleri onlarla herhangi bir şekilde birleşmeden ve onlarda karışmadan, idrak etmenin aleti/aracı konumundadır. Fakat bu alet, somut ve duyusal değil, sadece soyut bir mâhiyettir. Gazzâli ve ondan önceki filozoflara göre akıl nefs-i natıkanın hakikatini temyiz etme/ayırma vazifesini yüklenmiştir. Akıl olarak nitelenen bu soyut mahiyetin görevlerinden birisi de Gazzâli'ye göre, muhakeme/akletme ve nazar/düşünme'dir.

Gazzâli'nin bakış açısından akletme/te'akkul'ün manası, "akleden kişide akledilebilir olan/ma'kûl'ün hakikatinin, başka bir ifadeyle onun bilgisi ve mahiyetinin hasıl olmasıdır. Şu halde onun bilgi sisteminde aklın üstlendiği rollerden birisi duyular tarafından idrak edilen somut/duyusal olgulara güvenmekten ziyade hakikatleri araştırmaktan ibarettir. Çünkü akledilebilir şey, nefiste resmedilmiş olan hakikate yönelen bir misal/ide'dir. Fikirlerin zihinde oluşmasında akıl açısından başka bir yön daha vardır ki o da akıl tarafından gerçekleştirilen nazar ya da bilişsel/kognitif eylemden ibarettir ki bu da üçüncü bilgiye ulaşmak için kalpte daha önce mevcut olan iki bilginin hatıra getirilmesiyle gerçekleşir.

Bu bağlamda Gazzâlî bir örnek sunmaktadır: "Kim Dünyaya meyleder, dünya hayatını ve malını tercih eder, ancak ahiret hayatının dünya hayatından ve malından daha iyi ve değerli olduğunu bilmek isterse, onun için iki yol vardır. Bunlardan birincisi, başkasından ahiretin dünyadan daha tercihe layık olduğunu işitince onu taklit eder ve işin hakikatine bakmadan, sırf onun sözünden hareketle işlerinde ahireti tercih etmeye yönelir. İşte buna ilim/bilgi değil taklit adı verilmektedir.Onun takip edeceği diğer yol ise, ahiretin daha çok tercihe lâyık olduğunu bilmesi, daha sonra da ahiretin daha kalıcı olduğunu anlaması. Yani kendisinde mevcut olan bu iki bilgiden üçüncü bir bilgi elde etmesidir ki o da âhiret hayatının tercih etmeye daha layık

olduğudur. Önceki iki bilgiyi kalbe getirerek onu üçüncü bilgiye ulaştırmaya tefekkür, hatırlamak/zikir ve nazar/düşünmek adları verilmektedir.

Gazzâli'ye göre akıl, insanı diğer bütün canlılardan ayıran doğuştan sahip olduğu bir yeteneğe dayanmaktadır. Bu yetiyle o, akledilebilir olanları ve soyut tümelleri kavrayabilmektedir. Unutulmaması gerekir ki Gazzâli'nin düşüncesinde akıl bunu gerçekleştirirken Tanrı'yla irtibatlıdır.

İşte buna "Yüce Rabbani iş/olgu" adı verilir. Bunun için Tanrı'ya muhtaçtır, irtibatlıdır. Aklın üçüncü bilgiyi oluşturmak için daha önceden sahip olduğu iki bilgi/öncülün kesin olması gerekmektedir. Böylece üçüncü kesin ve doğru bilgi üretilebilir.

Gazzâlî'nin İlmin Hakikati Meselesinin incelemesi

Bunun Daha İyi Anlaşılabilmesi İçin Gazzâlî'nin İlmin Hakikati Meselesinin incelemesi Gerekmektedir: Gazzâli akıl yürütmesine bilginin hakikatini sorarak başlamıştır. Bunun tesis edilmesi onun için oldukça önemlidir. Zira , gerçek/hakiki bilgiyi araştırmadan kişinin şüpheden kurtarılması, dolayısıyla da ilimlerin hakikatine ulaşılması imkansızdır. Eşyanın gerçekliğine ulaşmak, ancak sahip olunan bilginin kesin ve doğru olması vasıtasıyladır.

Ancak Gazzâlî'nin (eşyanın hakikatinin bilgisi) hakkındaki bu arayışı onu ilmin mahiyetinin ne olduğu sorusunu yöneltmeye götürdü. Zira bunu bildiğinde bilinen/malum'un mahiyeti hakkındaki bilgisi şüphe, vehm ve yanlışlık (ğalat) ihtimalinden uzak olabilirdi.

O, bilgiyi kesin/yakîn ve kesin olmayan diye ikiye ayırmıştır. Kesin bilgi (marifet), bilgi (ilim) olarak adlandırılmaktadır. Gazzâli'nin bilgi sisteminde bu oldukça gerekli bir husustu. Zira ayrıntılara ve gerekçelerine girilmeden önce –ilkesel olarak- bilginin değerinin (doğru) mutlaklığı ve sabitliği ancak bu şekilde ifade edilebilirdi.

Gazzâli'ye göre burhanî/ delilli, kesin ve değişmez ilimler, delillendirmede gerekli öncül ve şartları bir araya toplayan ilimler olup, bunların konusu olan bilinen hakkındaki bilgi, tekrar tekrar düşünüldüğünde bile hükmü değişmeyen bir durum arz

etmektedir. Allah vardır ve iki, birden fazladır, Oysa yerlerin, göklerin ve gezegenlerin boyutları, büyüklükleri ve seyahat ettikleri yol hakkındaki bilgiler her zaman açıklayıcı değildir. Çünkü yer ve zamana göre farklılık gösterirler ve aynı şey sadece spekülatif ve değişken olan fıkhi ve dini/şer'i ilimler için de geçerlidir. Bunlar zanni ve değişken ilimler grubuna dahildirler. Aynı durum "insanın değişen halleri" için de geçerlidir.

Gazzâli kesin bilgiyi, "Hakkında edinilen bilgisinde hiçbir şüphe ve hataya yer kalmayacak şekilde bilinenin bilgisinin ortaya çıktığı" şeklinde tanımlamaktadır. Bilgiyi inşa etme ve ona ulaşma adımlarından birisi durumunda olan algılama/idrak ise ona göre "idrak edilen/mudrek'in suretini alma" dan ibarettir. Başka bir ifadeyle bu, nesnenin hakikatinin misalini/benzerini almaktır, yoksa o şeyin dışsal hakikatini almak değil. Çünkü "algılayan/müdrik, algılanan nesnenin dışsal suretin aynısını değil ondan sadece bir örnek alır".

Gazzâli'ye bu idrakin mertebelerini soracak olursak, -çeşitli görüşlerinde olduğu gibi- onu kesin bir soyutlama içinde farklı mertebelere ve dallara ayırdığını görürüz. Bunlardan ilki duyusal idrak, ikincisi, hayâli idrak, üçüncüsü vehmi idrak ve elbette ki dördüncüsü akli idraktir ki ona göre bu sonuncusu tam anlamıyla soyut kategorisindedir.

Burhâni bilgi onun düşüncesinde, "hiçbir şekilde değişikliğe uğramayan ve kişiyi sona ermeyen bir devamlılığa ve sürekliliğe sahip olan yakin/kesin bilgiye ulaştıran" dır. Alemin hâdis olduğu ve onun bir yaratıcısının bulunduğu bilgisi bu türden bir bilgidir. Çünkü bu tür bilginin aksi, zaman ve koşullar değişse bile ileri sürülemez. O, burhâni bilgiyi yakini ve zanni olarak iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Kesin/yakin burhanın her şart ve koşulda gerçekliğe uygun olması, zanni burhanın ise söz konusu zaman ve koşulların değişmesiyle doğruluğunun sabitliğinin değişmesidir.

Kant'ın Bilgi Konusundaki Görüşleri

Şimdi de Kant'ın Bilgi Konusundaki Görüşleri Üzerinde Durmak istiyoruz: Kant'a göre akıl, bilginin tanımlandığı bağlamların çokluğuna göre birden fazla anlam kazanır. Onun tanımına göre akıl, bize a priori veya tam/bütünsel bilgi sağlayan yetidir. Akıl bu noktada iki çeşit olarak karşımıza çıkmaktadır: Teorik/nazari ve

Pratik/ameli akıl. Bunların ikisini birleştiren anlamın ya da yargının gücüdür (Urteilskraft). Teorik akıl bizim bir şeyi, daha doğrusu mutlak anlamda bedihi (a priori) olarak bilmemizi sağlayan ilkelere sahiptir. Onun vasıtaları da insanın zorunlu a priori kategorileri ya da a priori saf ilkeleri bilmesi konusunda yardımcı olan ilkeler tümüdür.

Aşkın (Transzendental) manadaki bu akıl soyut olandan başka bir şey değildir. Ancak başka bir açıdan bakıldığında Kant'ın aklı başka bir bağlamda aşkın akıl gücü olarak tanımladığı görülmektedir. Bu akıl vasıtasıyla mutlak olan ve nesnelerin hakikatleri üzerine düşünebilir, ondan bazı kavramları üretebiliriz. Çünkü bu akıl bizim metafizik sahadan elde edeceğimiz bir takım tasavvurların kaynağı durumundadır. Ancak bu tasavvur ve düşüncelerin bizi kolaylıkla yanıltması mümkündür. Bizler metafizik saha ile alakalı bir takım öğretiler ortaya koyup onların doğru ve kesin olduklarına inanırız. Oysa gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. İşte bu akıl bu yönüyle mutlak olanla (Das Absolute) ilişkili konumdadır.

Kant'taki bu iki akıl ayrımı, kendi içinde soyut düşünce sürecini anlamak için daha geniş bir çerçeve sağlayan ve farklı yeteneklere ilişkin her konuşmanın, aklın çeşitli amaçlarla birleşen farklı kullanımlarından başka bir şey olmadığını kabul eden teorik akılı ele alıp incelemek için temel bir zemin sağlamaktadır. Bu da belirli bilişsel yeteneklerin kullanımı için tüm ilkelerin a priori mevcut olduğu gerçeğiyle irtibatlı genel bir yasadır. Analitik söz konusu olduğunda genel mantık, anlama ve genel olarak aklın yasası iken, transandantal analizler ise saf anlamanın/aklın yasasıdır, çünkü o, apriori bilgileri gerçek anlamda birleştirme/üretme konusunda tek yetkili mercidir. Ayrıca tüm sentetik bilgiler de bu aklın sahasına girmekte olduğundan onun yetkisindedir.

Bu aşkın akılda akıl soyut/kavramdan başka bir değildir. O, bu yönüyle (metafizik saha hakkında fikir yürüttüğünden) hiçbir koşula tabi olmadığından fikirleri ve zihnin algıladığı veya sunduğu şeyleri üreten bir mantıksal makinedir. O, metafizik sahada tek yetkin iken ancak başka bir saha söz konusu olduğunda pratik akıl devreye girebilmektedir.

Teorik Aklın Yetileri ve İşlevlerinin Sınırları

Kant, çeşitli yetileri göz önünde bulundurarak teorik aklın tüm işlevlerini tanımlayarak bu yetilerin yetki alanını, "Neyi bilebilirim" (Was kann ich wissen?), "Ne yapmalıyım" (Was soll ich tun?) ve "Ne umabilirim" (Was darf ich hoffen?) sorularına verilecek cevaplarla sınırlamıştır.

Diğer yandan Kant, kitaplarının farklı yerlerinde kendinde şey (Ding an sich) olarak ifade edilen kavramını açıklar ve Numen, (Noumenon) şeklinde tanımlar. Ancak bu Numen, bilgisine hiçbir şekilde ulaşılamaz olarak kalacaktır. Kant'ın nazarında, eşya (Kendinde şey) kişiden bağımsız olarak var olduğundan, onların sadece fenomen olarak adlandırılan (phänomenon) görüntülerine ulaşılabilir. Şu halde bizim kendinde şeyler hakkındaki bilgimiz sadece onların görünüşlerinden ibarettir.

Kantçı sezgi (Intuition), bir şeyin görünüşünün (fenomen) tasavvur edilmesinden başka bir şey değildir. Görünüş ise bizatihi kendisi/özü ve varlığından değil, sadece bir objeden ibarettir. İşte bu obje de bizim tarafımızdan göründüğü yönüyle bilinmektedir. Onun, söylediğimiz gibi zatı itibariyle bilinmesi mümkün değildir. Fenomen, kendisi ve varlığı açısından değil, daha çok bize görünen yönüyle bir nesnedir ve bu nedenle özneler kendileri ve varlıkları açısından görünmeleri imkansızdır. -

Bu kavram, Kant'ı aklın gerçekliğini tanımlamada ve sınırlarını çizmede oldukça etkilemiş bir husus olarak karşımızdadır.

Teorik akıl, "duyarlılık yetisi", "estetik yetisi", - "anlama yetisi" ve "tartışma/cedel yetisi" olmak üzere birkaç aşkın yetiden oluşmaktadır. Bunlardan duyarlılık ve anlama yetisi mümkün bilginin en önemli kaynaklarından sayılmaktadırlar. Duyarlılık yetisi söz konusu olduğunda, nesneler bize görünüşleri ya da görünüşlerinin suretleri aracılığıyla verilmektedir. Anlama yetisine gelince de, onun işlevi, duyarlılığın sunduğu nesneler hakkında düşünmek, bunun neticesinde de bunlardan kavramların, üretilmesini temin etmektir. Aslında bu süreç aynı zaman da aşkın estetik yetisinin oluşmasını da beraberinde getirmektedir.

İlkeler melekesi, her türlü ciz'i/tikel bilginin külli/tümel bilgiye dönüşmesini temin eden sebepleri sunan fail/etken aklı temsil etmektedir. Kant bununla Tanrı, alem, nefs ve ruha ulaşmayı hedeflemektedir. Kant bu sayede ancak birliğe ve kapsayıcılığa ulaşılabileceğini düşünmektedir. Kant bunun gerçekleşmesi için bize aşkın/transendental bir metafizik önerisi sunmaktadır. Onun yegane kabul ettiği metafizik bu aşkın olandır. Zira gerçek nesneler gerçeklikleri ile değil ancak zihin tarafından bu şekilde bir akli süreçle ya da aşkın bir tarzda bilinebilmektedir.

Kant aklı iki şekilde kullandı. Bunlardan birincisi, onun mantıksal bir yöntem takip edilmek suretiyle kullanılmasıdır. Bu yöntemde duyularımız dışarıda bırakılmak suretiyle matematiksel problemlerde olduğu gibi aracısız olarak doğrudan çıkarım elde edilmektedir.

Aklın diğer kullanımı ise saf tarzda kullanımından ibarettir. Bu tür rasyonel akıl yürütme, aklı belli belirli kurallara tabi kılmak için sezgiyle ilgilenmeyen, ancak Nedensellik gibi, ilke/prensipleri ortaya koymak için a priori kavramlar ve yargılarla ilgilendiği gerçeğiyle karakterize edilen saf kullanımdır.

Pratik Akıl Teorisi

Kant, teorik aklın gerçeklikler alanıyla ilgilendiğinden ve onu aşamadığından, buna ilave olarak yüce bir varlığın mevcudiyetini veya onun duyusal dünyasının başlangıcını kanıtlayamadığı için pratik aklın "yalnızca duyu dünyasının ötesine geçmemize yardım edebileceğine" inanmaktadır. . ve bize genişletemeyeceğimiz bilgi ver." onun dairesi, soyut pratik amaçlar için gerekenden daha fazla." Kant'ın aslında ödev ahlakının aklı olan bu pratik akıl herhangi bir arzu, temayül, duygu ya da menfaatten değil, bilakis bir görev/ödev sorumluluğundan kaynaklanmaktadır.

Pratik akıl, metafizikçilerin ispatlayamayacakları bazı gerçeklere, yani özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'ya inanmayla sonuçlanır. Bunlar pratik bilgi ve ameli ahlakın dayandığı unsurular olarak tespit edilmektedir.

İnsan sorumlu olduğu ödevlerini yerine getirmek (ödev ahlakı) için ilk olarak özgür olmalıdır. O şayet böyle bir özgürlüğe sahip değilse, ödevlerini yerine

getirmesi, kendisini bu ödevleri yerine getirmede feda etmesi ile bu ödevleri ihmal edip bir kenara atması arasında hiçbir fark yoktur. Kant bu noktada bu ödev ve sorumlulukları yerine getirmede insanın ahiret mutluluğunu elde etme gayesini hedefleyeceğini ve sadece ödev ahlakını bunun için yerine getireceğine dair bir soru ortaya koyar. Yani insan sadece ahiret mutluluğunu yerine getirmek için söz konusu görevlerini yerine getirmiş olamaz mı? İşte bu noktada Kant yine ödev ahlakının en önemli unsuru olan Tanrı'nın varlığını gündeme getirmektedir. Ona göre ahiret hayatınında Tanrı'nın varlığı kabul edilmeden herhangi bir anlam ve önemi bulunmamaktadır.

İşte Kant'a göre, yukarıda zikredilen Tanrı'nın varlığı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü prensipleri madem ki teorik akılda bir temele sahip değildir, bu durumda bu temelin pratik akıldan istifade edilmek suretiyle elde edilmesi gerekir. Kaldı ki bu ilkeler aksiyomatik gerçekler (kabul edilmiş hakikatler) olarak kabul edilmediğinde, ahlak yasasının hayata geçirilmesi mümkün olmaz. Şu halde Kant, pratik akıldaki teorisini, benzer gördüğü diğer teorik aklın postulatlarına/ön kabulleri üzerinde kurmaktadır. Böylece bu teori sağlam bir şekilde kurulmuş olacaktır.

İşte Pratik aklın işlevinin kendisine emanet edildiği ahlak metafiziğinin kurulması, davranış kurallarından sorumlu olan a priori unsurların incelenmesi ile mümkün olacaktır. Yukarıda açıklandığı üzere bunlar da üç hipotezeden ibarettir: Ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın varlığı ve özgürlük. Tanrı'nın varlığı bu noktada oldukça merkezi bir noktada yer almaktadır. Zira o, ahlakın insanı Tanrı'nın varlığına inanmaya zorunlu kıldığını varsayar, çünkü tam ve mutlak bir irade dışında en yüksek iyiye olan umudunu askıya alamaz. Ayrıca Tanrı tamamen adil ve iyidir. Sonsuzluk dünyasında Tanrı'nın varlığı dışında insan için başka iyi bir şey yoktur.

Özgürlük ise insanın yaptığı eylemlerde sorumluluğu hak etmesinin bir gerekçesidir. Bundan dolayı da insan eylemlerinde tamamen özgür olmalıdır ki sorumluluk kendisine ait olabilsin[687].

Kant'ta Rasyonel/Akli ve Ampirik/Tecrübi Bilginin Kesinliği

[687]Aslında bu husus Mu'tezile ve Maturidi kelamcılarının insanın iradesinde özgür olduğuna dair düşünceleriyle benzerlik taşımaktadır.

Bilginin, Kant'ın açıklama ve çözüm bulmak istediği bir ikilem/Dilemma olduğu söylenebilir. Bu dilemma, fikirlerin geçerliliği veya gerçeğe uygun olup olmadığı sorusunu gündeme taşımaktadır. Çünkü marifet/bilgi özne/süje ile nesne/obje arasındaki ikili bir ilişki sonucu ortaya çıkar. Bu noktadaki sorun da işte bu ilişkinin tanımlanması, onun elde edilmesi için nasıl anlaşılacağı/keyfiyeti, bilginin kesinliği ve güvenilirliğinin ölçütü, bu kesinliğin/yakin kuralları ve bu kuralların test edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir şeyin varlığından şüphe edilmesi veya süjenin o nesneyi nesnel olarak bilmesinin mümkün olmadığını söylenmesi, süje ile objenin birbirlerinden ayrı oldukları nedenine dayanmaktadır. Bu yüzden de Kant ve diğer filozoflar süje ile objenin birleştirilmesi konusunda acele etmişler, bu da pratik akıl ile teorik aklın bir olduğu varsayılarak gerçekleşmiştir.

Kant, deneysel bilgiyi akıl kategorileri ile kontrol ettiği için, rasyonel bilginin deneyimden bağımsızlığını reddeder. Böylece o, duyusal idrak/algı ve anlama için ortak bir netice elde etmiş oldu ki, bu da rasyonellik ve ampirizmi uzlaştırma girişiminden başka bir şey değildi.

Epistemolojik teorisinden hareketle Kant, yargıları analitik (Analytische Urteile) ve Sentetik Synthethische Urteile) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Analitik yargı ile, yüklemi yalnızca gerçekte öznenin algısından anlaşılan anlama atıfta bulunan her yargıyı kasteder. Örneğin: tüm cisimler uzamlıdır ve her şey kırmızıdır. Burada yüklemin özneye herhangi ilave bir mana katmadığı görülmektedir. Sentetik yargıya gelince: yüklemin öznenin kavramına ilave bir mana kattığı yargıdır. Örneğin: Bazı cisimler ağırdır. Burada yüklemin özneye ilave bir bilgi kazandırdığı açık bir şekilde görülmektedir.

Kant'a göre, her iki yargı da (a Priori ve a Posteriori) olarak ikiye ayrılırlar. A Posteriori analitik yargıların yalnızca bir kavramın içerdiği şeyi açıklamaya çalıştığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Aynı durum a Posteriori sentetik yargılar için de geçerlidir. Özne ile yüklem arasındaki bağlantı bir sonuç teşkil ettiğinden a Posteriori gerek analitik gerekse sentetik yargıların zorunlu ve genel-geçer olmadıkları tespit edilmektedir.

Buna karşın Apriori sentetik hükümlere gelince, bunların bizatihi kesinliğe/yakin sahip oldukları görülmektedir. Bundan dolayı da tek başlarına bilimsel hükümler olarak kabul edilebilirler. Ayrıca doğruluk/geçerliliklerini sağlamak için tecrübeye ihtiyaç duymazlar. Matematik ve Mühendislik bilimlerinin konuları bu türdendir.

Öte yandan, apriori bilgi, doğası gereği zorunlu ve tümel/genel-geçer olarak ikiye ayrılırken, deneysel/tecrübi a posteriori bilgi, zorunluluk bir yana, tümel/genel-geçer olarak karakterize edilmemektedir. Buna göre Kant'ın tümel/evrensel/genel-geçer bilgiyi hakiki bilgi ile özdeşleştirdiği tespit edilmektedir.

Kant - duyusal algı üzerine yaptığı araştırmasında - iki algısal yetenek arasında ayrım yaptığı görülmektedir: Bunlardan birincisi, pasif ve fail olmayan, "duyusallık yeteneği" adını verdiği ampirik sezgileri alma yeteneğidir ve bu bizim dış objeleri bilmemizin yegane yoludur. Diğeri ise , kavramları doğrudan üretebilme yeteneğidir ki, buna düşünme yeteneği veya faal akıl adı verilmekte olup, evrensel/külli ve zorunlu bilgiyi üreten bu akıl pasif değil aktif bir yapıya sahiptir.

Ampirik sezgiler, çoklu ve bütünsel olmayan tabiatlarına rağmen, duyuların çarpıştığı bir çok özne ile birleşir. Ancak burada tecrübe ve duyusal algıdan kaynaklanmayan bir a Priori sezgi ilave olarak gelir. İşte bu a Priori sezginin bu özelliği, tabiatına karşın nasıl olup ta tecrübi sezgilerle birleşebildiğini açıklamaktadır. Diğer yanda aktif akıl, şayet bu a Priori sezgi olmamış olsaydı, soyut kavramları üretebilme yeteneğine sahip olamazdı. Bu a Priori sezgi uzay/mekan ve zamanın koşulları aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Kavramları çıkarma yeteneğine sahiptir. bu sezgilerden ve bu önsel sezgi, uzay ve zamanın koşulları tarafından temsil edilir. Kant, uzay ve zamanın dış dünyada mevcut olmayan olgular olduklarını, dış dünyada da herhangi bir irtibatta olmadıklarını düşünmektedir. Bu ikisi sadece idrak için gerekli iki koşuldur. Bunlar olmaksızın tecrübi sezgimiz gerçekleşemez.

Sonuç itibariyle, Gazzâli ve Kant'ın bilgi meselesinde gerek konuyu ele alma yöntemleri gerekse, sorunun çözülmesinde ileri sürdükleri tezlerdeki benzerliğin altını çizmek mümkündür. Bununla beraber Gazzâli'nin görünmeyen/gayb sahasının bilgisiyle Kant'tan çok önceleri ilgilenmiş, dolayısıyla da ondan daha derûni anlayışlara sahip olmuştur. Öyle ki Kant'ın gayb/numen sahasının bilgisine ulaşmak

için teorik ve pratik akıl tanımlarından yararlanırken, diğer yanda Gazzâli ise keşf ve vahiy olgularını delil olarak ileri sürmüştü.

Aynı şekilde her ikisinin de bilgi konusunda sezginin kaynaklığında ittifak ettikleri görülmektedir. Bilindiği üzere Kant'a göre genel-geçer/kesin bilgimizin iki kaynağından birisi soyut kavramlar, diğeri ise sezgidir. Ancak onun sezgisinin Gazzâlii'den farklı olduğunu söylememiz gerekir. Kant'ın sezgisinin kaynağı akıl iken, Gazzâli'nin sezgisi ise Tanrı'dan insana ilham yoluyla gelen bir ışıktan ibarettir.

Gazzâli ve Kant'ın akıl kavramını, özü ve işlevlerine göre ele almak konusunda uyumlu oldukları gibi, aklın teşekkül şartlarını bir takım çelişkiler/antinomiler[688] hakkında bilgi sahibi olmak için tatbik etmekte de aynı şekilde mutabakat içindedirler. Saf aklın eleştirisindeki aşkın/transendental konusundaki tartışmada Kant'ın ortaya koyduğu sekiz meseleden ilk dördünde olumlu, diğer dördünde ise olumsuz bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. İşte onun, ilk dört meselede "Filozofların Tutarsızlığı" adlı eseri bağlamında Gazzâli'nin ortaya koyduğu meseleler ile aynı doğrultuda düşündüğü, tespit edilmektedir. Gazzâli'nin eserinde ortaya koyduğu bu dört meselenin her birisi, Kant'ın dört çelişkisinden (Antinomi) birisine karşılık gelmektedir. O, her ne kadar Kant'ın yaptığı gibi dört meseleyi birbirinden ayırmamış olsa da, bir çok araştırma, ikisi arasında ilk çelişkide tam bir uyum, diğerlerinde ise takriben bir uyumun olduğu görülmektedir. ve geri kalan çelişkilerde neredeyse tam bir uyum gördü. Gazzâli'nin nasıl ki bu meselelerde "Filozoflar'ın Görüşlerinin" karşısına onların karşıtları olarak gördüğü "Mütekellimlerin Görüşleri" ni konu olarak koyduysa Kant da bunun gibi "Kesin Bilgiye sahip olan/kat'iyyûn'un görüşleri" nin karşıtları olarak "Deneyciler/Tecrübiyyun'ın görüşleri" ni konu olarak yerleştirmiştir. Her ikisi de hiçbir ekolün görüşlerini kabul etmemektedir. Gazali sorunların çözümünde kendine ait diğer kitaplarına atıf yaparken, Kant ise bunları uzlaşmacı bir tavırla çözme yolunu seçmiştir.

[688] Kant'ın antinomileri ile Gazali'nin meselelerinin genel hatlarıyla karşılaştırılması için bkz. bkz. Firdevs Demir, "Kant'ın Antinomileri İle Gazali'nin Üç Meselesinin Karşılaştırılması", Yüksek Lisans Tezi, İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, 113-117.

Adlandırmalar farklı olsa da, Kant'taki "Analitik/çözümleyici" terimi Gazzâli'nin "Sübjektif anlamı/el-ma'ne'z-zâtî"ne karşılık gelirken, "sentetik" terimi yerini "zorunlu anlam (el-ma'ne'l-lâzım)" terimine bırakmıştır. Kant'ın, "Analitik yargılar" terimi Gazzâli'de "Nisbetü'l-me'ânî'z-zatiyye ba'duha ila ba'din" ile karşılık bulurken, "Sentetik yargılar" terimi ise Gazzâli'nin "Nisbetü'l-me'ânî'l-lâzime ile'l- me'ânî'z- zâtiyye" teriminde karşılık bulmaktadır.

Gazzâli'nin ve Kant'ın bilgi meselesini ele aldıkları "Saf Aklın Eleştirisi", "Düşünce Ölçütü" (el-Mihe'kku'n-Nazar) ve "Bilgi Standardı-ölçütü" (el-Mi'yaru'l-ilm) kitaplarında analitik yöntemde, hatta bu bağlamda verdikleri bazı örneklerde de uyum içinde hareket ettikleri görülmektedir: Gazzâli'nin, "Üçgen üç kenarla çevrili bir şekildir" örneğine Kant, "altın sarı bir metaldir" örneğini sunmaktadır. Her ikisinin de Aristo'nun belirlediği sınırlara bağlı kaldıkları görülmektedir.

Gazali ve Kant, bu tür yargıları açıklığa kavuşturmak ve sınıflara ayırmak ile diğerlerinden ayrılmaktadırlar. Bu ayrımı yapmaların arka planında onların sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin çelişki ilkesine (antinomi) dayanmadığını, buna ilave olarak ta nedensellik (sebep-sonuç) ilkesinin de geçerli olmadığını fark etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Aslında Obermann'a göre tarihte metafizik bilgilere dair şüpheleri ilk olarak Gazali ondan sonra da Kant ele alıp incelemişti. Bu yönüyle bu ikisi diğerlerinden tamamen ayrılmışlardı.[689] Bu hususu yukarıda detaylı bir şekilde ele alıp incelemiştik.

Kant her ne kadar Alman aydınlanmacı filozoflarına dahil olup idealizm taraftarı olarak kabul edilmiş olsa da onun tam anlamıyla subjektif filozoflardan ziyade idealizm ile rasyonalizm arasında bir yerde durduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Buna karşın Gazali'nin temelde Sezgi/İlham anlayışına sahip olduğundan subjektif/idealist görüşe sahip olduğu ileri sürülmüştür.[690] Bununla beraber Kant'ın yukarıda da açıkladığımız üzere gerçek bilgiye ulaşmada katı eleştirel bir yaklaşım takınması Gazali'nin bilgi arayışı serüvenini hatırlatmaktadır.

[689] Julian Obermann, Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien und Leipzig: 1921, 38.
[690] Gazali'nin sübjektist bilgi anlayışı için bkz. Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021, 31-42

Gazali'nin sözü edilen sübjektif anlayışı konusunda Julian Obermann'ın bir eser ortaya koyduğunu belirtmek isteriz. Bu eser daha sonra bir eserde[691]müstakil olarak ele alınıp analiz edilmiştir.

Gazali ve Kant Karşılaştırması:

Yaklaşık olarak Hicretin 5. yüzyılında dünyaya gelmiş olan Gazali daha ilk gençlik yıllarında, hareketli ve eleştirel bir yapıda olduğunu göstermiştir. Kendi anlatımıyla, doğasına uygun bir şekilde, herhangi bir otoriteyi körü körüne taklit etmesini olanaksız kılan, hakikat ve ilim arayan bir karaktere sahip olmuştur. Bu karakter onun 20 yaşına gelen bir delikanlı olarak ta felsefi diyalektik ve spekülatif teoloji/kelam sahasında birbirleriyle mücadele arayışlarında olan tüm ekol ve öğreti metotlarını kendi başına eleştirel açıdan öğrenmesini sağlamıştır.[692] O, bilinen otobiyografik eserinde, kendisinden bahsederken, sistemini araştırmadığı hiçbir filozofun, eserlerini takip etmediği hiçbir mütekellimin ve sırlarına erişmediği hiçbir sûfinin olmadığını söylemiştir. Zira, Obermann'a göre Gazali, eşyâ'nın hakikatine ulaşmak konusundaki arzunun, onun hayatının meşguliyeti ve alışkanlığı olduğunu dile getirmişti. Gazali'nin bilgi öğretisinin temel motifi/unsuru, onun ilim alanındaki gelişim/olgunlaşma evresinden dahi açıkça anlaşılmaktadır. Bu unsur onun skeptik olduğu dönemdekinden ziyade, bir eleştirmen olarak şüpheciliğinde yığınla soruya dogmatik olarak olumsuzlamadığı yönüyle kendisini göstermektedir. Ona göre, Gazali'nin çıkış noktası şundan kaynaklanmaktadır: "Nesnelerin Hakikatini idrak etmek" (İlmu hakikati'l-umûr). Oysa Obermann, aynı zamanda onun bu hedefine uzun süre ulaşamadığını tespit etmektedir. O, boşuna kendi zamanındaki ilimde bütünlüğe sahip objektif/nesnel bir gerçekliği aramıştır. Çünkü bu ilimlerin her birisi kendileri açısından nesnelerin sadece bir parçasının gerçekliğine ulaşmışlar, ancak onu bütünü itibariyle idrak etmekten uzak kalmışlardır. Böylelikle çeşitli disiplinlerden hakikatin ancak bir kısmı elde edilebilmekteydi. Buna karşın hakim

[691] Bu eser Özcan Taşcı tarafından kaleme alınmış olup, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları (Nobel Yayıncılık, Ankara 2021) başlığını taşımaktadır.
[692] Bkz. Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 31; ayrıca bkz. Julian Obermann, Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, 17

ekoller, dolayısıyla da hakim öğretiler aracılığıyla istenilen şeye ulaşılması mümkün değildi.[693]

Obermann'ın tespitine göre, Gazali, bu yüzden en temelden ve koşulsuz olarak her şeyi bizzat incelemek/araştırmak istedi. Kendisinden bir kaç yüzyıl sonrasında Descartes 'te olduğu gibi, Gazali artık nesneleri bizatihi kendilerine ait kriterleri, kaynakları ve sınırları bağlamında incelemeden, onların bilinmesi aramaktan vazgeçmiştir. Bu incelemenin ilk sonucu, "gerçek bilginin" her türlü tartışma, yanlışlık ve çelişkiyi olanaksız kılan, bizatihi nesnelerin zatında bulunduğu kanaatine varılmasıdır. "Her nesne, onu oluşturan her parçasından daha büyüktür" bunun en bariz örneğidir. Ya da bir nesnenin aynı anda iki yer kaplaması da bunun gibidir. Nedensellik ilkesi de bu şekilde değerlendirilir. Bu tür bilgiler den bireye değişmeyen ya da somut anlamda zıtları düşünülemeyen özellikler ortaya koyarlar. Yani akıllı insanlar arasında bu tür bilgiler hakkında ne nicelik açısından ne de nitelik açısından bir görüş farklılığı mevcut değildir. Dikkatle incelendiği takdirde bunun böyle olması tesadüfi değildir. Zira bu bilgiler köken sonradan kazanılmış olmayıp, aksine insanın tabiatından elde edilmektedirler. Başka bir deyişle bu bilgiler insanın herhangi bir dahili/çabası olmaksızın kendiliğinden oluşmaktadırlar. İnsan hiçbir şekilde "bu bilgilere nereden sahip oldum?" diyemez. O, bunların nasıl ve ne şekilde ortaya çıktıklarını bilemez ya da bunlar için herhangi bir sebep te ortaya koyamaz. Zira bu bilgiler/idrakler, Gazali'nin dediği üzere aklın özel sıfatlarına dahildirler (Havâssu'l-akl). Bunlar, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan özelliklerdir. Şu ana kadar kazanılan ve keşfedilen kriterler ölçüsünde sadece duyusal idrakler ile mantıksal-matematiğin aksiyomları/kesin bilgilerinin dışında gerçek hiçbir bilgi elde edemeyeceğini tespit etmektedir. Ancak o, yine de güvenilir ve kesin olarak görülen bu (duyular ve mantık-matematik) alanlarını da kendisi tarafından tanımlanan ve ortaya konulan "gerçek/hakîkî bilgi/idrak" açısından da incelemek istemektedir. Zira o, bu iki alandaki bilgilerin de daha doğruluklarına kesin olarak inandığı yanlış bilgiler türünden olup olmadığından emin olmak istemektedir. Böylece, duyu idrakleri gerçek bilgi kategorisinden çıkarılmış oldu. Bu kategoriye sadece aklın algıları (akliyyât), aksiyomlar, dahildirler.94 Bu iki alan birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Zira duyu algıları hayvanlar gibi tüm canlıların özelliği iken, aklın bilgileri ise, yukarıda söylendiği üzere sadece insana mahsus özelliklerdendir. Örneğin, daha önce

[693] Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 31-32.

zikredilen “bir nesne aynı anda iki farklı yerde bulunamaz” cümlesini/yargısını ele alalım. Bu yargının duyusal-tecrübî olması imkansızdır, çünkü o kesinlikle tecrübeden çıkarılmamaktadır. Bizler duyularla ancak bir takım objeleri idrak ederiz ki bu algılar için kesin yargıyı da yine üst yargı vermektedir. Sübjektif akıl bilgileri, duyusal idraklerde bulunmayan niteliği sayesinde bu yargılarda bulunmaktadır.[694]

Bu durumun nedeni akıl yargılarının niteliksel ve modal değerlerinin, tecrübenin yargılarının niteliksel ve modal değerleri ile karşılaştırılması vasıtasıyla, aklın duyusal idraklere karşı mutlak bir hakimiyeti kurulmaktadır. Aklın bilgisi daha fazla, daha güvenilir ve duyusal-tecrübi olandan tamamen farklı olarak sadece akıl, zorunlu genel-geçer ve gerçek bilgi kategorisine dahil edilebilir. Obermann’ın nazarında, duyular ve akıl arasında yapılan bu karşılaştırma esasen Demokrit’i anımsatmakta olup, imamımız (Gazali’yi kast etmektedir) açısından yukarıda açıklandığı üzere oldukça pozitif ve belirleyicidir. Bununla beraber bu süreçte aklın da sınırları olduğu tespit edilmektedir. Ancak bu karşılaştırmayla akıl kendi sınırlarına da ulaşmaktadır. Onun tamamen sınırlı alanı ve aşılamaz sınırları. Yargılarına “uyanıklık durumu” dışında bir geçerlilik atfedilemez. Obermann’a göre bu husus kulağa oldukça modern gelmesine karşın onun özetlenmesi gerekmektedir: Aklın bilgisi tecrübeden kaynaklanmamaktadır. Ancak o sadece tecrübe için geçerlidir. Ayrıca o ancak uyanık olma alanında tatbik edilebilmektedir. Gazali’nin, Obermann’ın anlatımına göre, nasıl bir tutarlılık ve bilinçlilik durumunda bu bakış açısını temellendirip uyguladığının, onun zaman ve mekan öğretisinden ve özellikle de sebeplilik/nedensellik konusundaki duruşundan anlaşılabileceğini belirtmektedir. Bununla beraber bu noktada ilk önce söz konusu olan öğretiden ziyade eleştiri/kritik ve metottur. Bunlar, temellerini ve dayanaklarını daha önce “hakiki/gerçek bilgi” nin kriterlerinin ortaya çıkarılması sürecinde elde ettiği olgulardı. O, böylelikle, tüm İslam ekolleri tarafından “ilim” olarak geçerli olan, disiplinleri tasnif etmeye imkan bulmuş oldu. Bu noktada Gazali açısından yine Mu’tezilîler, mütekellimler, materyalistler, ve filozoflar vardır ki bu grupların her birisi kendine ait metafizik gerçekliğe bağlanmışlardır. Öyle ki bizzat felsefede görüş birliğinden çok daha fazla görüş ayrılıkları hakimdir. Sokrat sofistleri, Aristo kendi hocası Eflatun’un görüşlerini çürütmektedir. Tüm yukarıda anlatılanlardan sonra bu noktada herkes için eşya’nın hakikatinin aynı olmadığı aynı değildir. Ancak metafizik için bu uygunsuz/kötü

[694] Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 33-35.

durum nereden kaynaklanmaktadır? Onun araştırılması Gazali'yi neden hastalık ve umutsuzluğa sevk etmiştir? Bu metafizik neden mantık ve matematikten bu kadar farklıdır? Burada neden diğer iki ilimden farklı olarak tahminlerden (tekmîn) öteye geçilememekte ve yanlışlıklar (tadlîl) içerisinde kalınmaktadır.[695]

Obermann, bu noktaya kadar ikinci akıl eleştirisinin önsözünün tasarlanmış olduğuna işaret etmektedir. Burada mantık ve matematiğe, metodik bir bakış tarzıyla ilk olarak metafiziğin "güvenli olmayan yolu" sorgulanmaktadır. Oysa burada Gazali'den baştan beri tamamen farklı bir yanıt beklenmişti. Kopernik ve Toricelli devrim yapan düşüncelerine beş asır sonra ulaşabilmişlerdi. Oysa Gazali hastalığında tek başınaydı. Tarihte onun metafiziğe dair şüpheleri hiç kimse tarafından ele alınıp incelenmemişti. Bundan başka sadece Kant, "Metaphysica prima" yı çalışmasının konusu yapmıştı. Şu halde metafiziği sorgulamada Gazali'nin Kant'a göre daha yalnız olduğu gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır. Bu da Gazali'nin neden yoğun ve elim bir şüphecilik hastalığına yakalandığını açıklamaya yardımcı olan bir husustur. Ancak Kant, Gazali'den sonra felsefe tarihinde metafiziği bir bilim olarak eleştirme konusunda cesur olabilmişti. Bu yönüyle de Kant ile Gazali arasında önemli bir ortak nokta ortaya çıkmıştı. Kant, bir yanda Leibniz-Wolf katı rasyonalizmi, diğer yanda da Locke-Hume ampirizmi arasına sınır çekmek için matematiğin metafiziksel bir temellendirmesi ile matematiksel doğa bilimlerinin bir temellendirmesinin arayışı içinde olmuştur. Oysa Gazali'nin yerine getirmeye çalıştığı sorumluluk, Obermann'a göre, çok daha zordu. Her ne kadar onun döneminde, 17. yüzyılla karşılaştırılabilecek şekilde felsefi eleştirisinin yöneldiği rasyonel-dogmatik Aristoculuk ile spekulatif/nazari teolojik kelam'dan ibaret başlıca iki hakim cereyan/anlayış olsa da, bu 17. yüzyıldan önce arada bir Rönesans vardı. Zira İslam'da, daha önce gördüğümüz üzere, metafizik, bu sözcüğün ortaçağ anlayışı düzleminde mantıksal ve matematiksel idraklerin yardımıyla temellendirilmekteydi. Bu bağlamda bilim ya teolojik anlama indirgenmek isteniyor, ya da Din rasyonalize edilmek isteniyordu. Oysa, her ne kadar onu kanıtlamak için kullanılan araçlar genel-geçer olarak kabul edilmiş olsa da, bu "bilgi", şu ana kadar tartışmalar, karışıklıklar ve sürekli yeni mezhepler ve fırkaları üretmemiştir. İşte bu sebepten dolayı Gazali farklı bir çözü üretme yolunu denemiştir: Bu iki idrak türünün, yani bilgi ve iman'ın, birbirlerinden farklı olmalarından filozofumuz Gazali, onların özlerinin farklılığını, yani onların

[695] Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 36-38

kaynaklarının farklı olduğu sonucunu çıkartmıştır. Bilgi'nin kaynağı, kökeni ve bulunduğu yer akıl'dır. Buna karşın iman'ın kaynağı ise kalp'tir.[696]

Aslında benzer tutumun Kant tarafından da yapıldığını görmekteyiz. İman, saf aklın konusunu oluşturmaktadır.

Bu bağlamda son olarak şunu söylemek isteriz ki, "nesneleri elde etme koşulları ve süreci" olarak Kant tarafından tanımlanan Transendental bilgi teorisinde ise Mu'tezile kelamcılarından açık bir şekilde etkilenmiş olduğu bilinmektedir. Bu transendental bilgi türü ile yukarıda Kant'ın bilgi teorisini açıklarken değindiğimiz transendental/aşkın bilgi yöntemi birbirine karıştırılmamalıdır.[697] Ancak tezimizin konusu Gazali ve Kant arasındaki benzer düşünce ve kanaatler olduğundan bu konuya sadece işaret etmekle yetinmeyi uygun bulduk.

Gazali ile Kant arasındaki bir diğer benzerlik te onların eleştiri kültürleriyle alakalıdır. Şöyle ki Gazali'nin gerek tehafütü'l-Felasife'de gerekse el-Munkız Mine'd-dalal adlı eserinde değişik dini-felsefi ekol ve düşünce sahiplerini eleştiriye tabi tuttuğu bilinmketdir. İşte Kant ta "Streit der Faküläten" (Disiplinlerin çatışması) adlı eserinde bu tür dini-felsefi ekol ve düşünce sahiplerini eleştiriye tabi tuttuğu tespit edilmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Dini inanca sahip, ancak Kilise mensubu/Teolog olmayan bir alim ile Kilise mensubu/Teolog arasındaki arasındaki karşılaştırmasını sunmak istiyoruz:

"Kutsal Kitap teoloğu (Der biblische Teolog) esas itibariyle başka birisinin iradesinden çıkan kanunlara ve nizamnamelere bağlı olan Kilise inancı yazarıdır. Buna karşın dini inanca sahip rasyonel akıl bilgini ise (der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben), herkesin bizzat kendi aklından ortaya çıkan-gelişen içsel kanunlara dayanır. Bundan dolayı da dinin hiçbir şekilde

[696] Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 38-39.

[697] Kant ile Mu'tezile kelamcıları arasında Transendental bilgi teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Özcan Taşcı, Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrani, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, 129-145; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, "Takiyyüddin Necrani'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, (8/22), 171-193; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, "Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (On-Line Hakemli Dergi "www.dinbilimleri.com"), 2006, 6/4) 195-216; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, "Kadı Abdülcebbar ve Kant'ta Estetik Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* (On-line Hakemli Dergi "www.kelam.org"), 2009, 7/2, 73-80; ayrıca bkz. Özcan Taşcı, "Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung Bei den Mu'taziliten und Aufklärern", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2011, 2/2, , 71-79

nizamnameler bağlamında temellendirilemeyeceği bizzat din kavramından ortaya çıkmaktadır."[698]

Dikkat edildiğinde kant burada dogmatik olan bir Kilise mensubu İlahiyatçı ile Kilise mensubu olmayan bir dindar bilgin arasındaki farkı mukallitlik bağlamında ele almaktadır. Gazali'nin de taklit anlayışının benzerlik arz ettiği görülmektedir.

İkinci olarak Filozof ile Kutsal Kitap Teolgu arasındaki temel görüş ayrılığına kısa bir atıfla örnek vermek istiyoruz:

"Bundan dolayı, Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Ahit) herhangi bir konuda insanın aklıyla bulacağı şeylerden ve de onun ihtiyaç duyacağından daha fazlasını içermektedir. İşte akıl dininde olmayan bu gereğinden fazla şeyler elçilerden (Apostel) alınan ve tanrısal vahiy olarak kabul edilen olgulardan ibarettir. Oysa bunlar esasen, eski döneme ait düşünce tarzları olarak telakki edilmelidir… Elçilerden alınan ve tanrısal vahiy olarak kabul edilen olgulardan hareket ettiğinden dolayı, Hıristiyanlık Kutsal Kitap alimliği, yorum tarzında ciddi zorluklarla karşılaşmıştır ki, bu onun felsefe disipliniyle çatışmaya girmesine neden olmuştur. Zira felsefe disiplini dinin ahlak ve akıl temelli olmasını, buna ilave olarak ta pratik hayata uymasını isterken, Kutsal Kitap teoloğu ise bunun tam tersi, Kutsal Kitapta yazan ve tanrısal vahiy olarak kabul edilen teorik her şeye -ki bunlar esasen elçilerden gelmiş olup, öncekilerin dönemlerine aittirler- iman edilmesini talep etmektedirler."[699]

[698] Özcan Taşcı, Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, 38; ayrıca bkz. Immanuel Kant, Streit der Fakültäten, 1798–Immanuel Kant's Sämtliche Werke-Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Facültäten, Leipzig: Herausgegeben Von Karl Rozenkranz Zehnter Teil- 1838, 287.

[699] Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, 39-40; ayrıca bkz. Kant, Streit der Fakültäten, 288.