

## الفلسفة والدين

رضا أكبريان

ترجمة: حيدر نجف

**الكلمات المفتاحية:** رضا أكبريان، حيدر نجف، الفلسفة، الدين، الغزالي، كانط، الملا صدرا، ابن سينا. في إطار الثقافة والحضارة الغربية، حينما يكون للعلاقة والتعاطي بين الإيمان الديني والبحث الفلسفي، تأثيراً مصيرياً على تاريخ الفلسفة والدين، ينبغي الالتفات إلى الدور الحاسم الذي لعبه كانط. وتتضح أهمية الأفكار الكانطية في العالم الإسلامي إذا ما قارناها بأراء الغزالي، وهو بلا شك شخصية لها وزنها الفكري والثقافي المميز في العالم الإسلامي، قلما نجد مفكراً إسلامياً ينافس مرتبة الغزالي ودوره في تثمير حالات التعاطي والتلاقح بين الدين والفلسفة.

### بين الغزالي وكانط

ثمة العديد من أوجه الشبه بين طروحات كانط والغزالي، بيد أن هذا لا يعني أن أفكارهما كانت واحدة. وعموماً، فإن الدراسات المقارنة بين مفكرين ينتميان لحيزين فكريين ثقافيين مختلفين، لا تبدو عملية يسيرة. فقبل كل شيء يجب معرفة الخلفيات التاريخية، والأرضيات الطبيعية، والعوامل المؤثرة في تكوين كل واحد منهما، ثم التطرق للأسس والمرتكزات التي اعتمدها هذا وذلك في معالجة ما عن لهما من معضلات فكرية، والمنظومة الفلسفية التي شكلت ميداناً لتحركه ومناوراته؛ فمثلاً: بدل أن نقول ما هي الحلول التي اقترحها كانط أو الغزالي؟ أو ما الذي قاله كل واحد منهما في هذا المضمار؟ يلزم أن نسلط الأضواء أولاً على المسألة التي واجهها كانط، فنجعلها أساس بحثنا، ثم ندرس الموقف الذي اتخذته كانط حيالها، ونعرج على موقف الغزالي، أو مواقف الفلاسفة الذين سبقوه أو تلوه.

### كانط وسؤال الميتافيزيقا

القضية التي يثيرها كانط، ويتسنى اعتبارها خلاصةً لكتابه: "نقد العقل الخض" هي: هل أن علمًا اسمه: "ما بعد الطبيعة"، أو "الميتافيزيقا" ممكن أم لا؟ هل يمكن الوصول إلى الله وتشخيصه في إطار الفلسفة، وكموضوع ماورائي؟ يصل كانط في دراساته الماورائية إلى نتيجة فحواها أن مباحث الله والنفس والحرية من سنخ المباحث التي لا تنتمي لدائرة العقل النظري، ولا تدخل ضمن حدوده وصلاحياته، وإنما ينبغي دراستها على مستوى العقل العملي، ويتصل الدور الحاسم لكانط في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين بمحومه هذا على الماورائية التقليدية تحديداً. الماورائية التي كانت منذ القدم إحدى الأدوات الفاعلة للتعبير عن العقيدة الدينية. وتكتسب هذه المسألة أهمية هائلة إلى درجة يمكن اعتبارها ثورة عظمى في نسق التفكير الغربي.

السؤال الذي أثاره كانط هنا، والإجابة التي قدمها عنه، قلبت مرتكزات الفكر الفلسفي رأسًا على عقب، وفتحت فصلاً جديدًا في الفكر الإنساني. وهذا تحول لا نشهده حتى لدى ديكارت، رغم أنه يعد رائد الفلسفة الحديثة، بيد أنه لا يصرح إطلاقًا بأننا نعجز عن معرفة "الله" ضمن حدود العقل والنظر، ولا يزعم أبدًا أننا غير مؤهلين لإثبات الله بالبراهين العقلية. الفلسفية. يعتقد ديكارت: أن معرفة الله بالعقل ممكنة، فبالعقل يمكن تكوين تصور لله (والعقل هنا هو العقل الفطري لدى ديكارت)، ويمكن أيضًا إقامة برهان على وجوده. والبرهان الأنطولوجي، وكذلك برهان الوجوب والإمكان لدى ديكارت من الأمور المعروفة في الفلسفة.

ديكارت في هذا منسجم تمامًا مع الفلاسفة الذين سبقوه. إنه ليس مبدعًا في هذا المجال، ولا يعزى إليه تحول في نمط التفكير الغربي، فقد سبقه أفلاطون وأرسطو وفلاسفة القرون الوسطى إلى مثل هذه الآراء. والتجديد عنده يكمن في أنه طرح مفهومًا أسماه الشك، ووضع كل شيء بين قوسي هذا الشك، ثم خاض في البحث الفلسفي عن طريق "الكوجيتو"<sup>(1)</sup>. هذا هو ما خالف به ديكارت أرسطو وأفلاطون. أما من حيث تأكيده على إمكانية معرفة الله، وقدرة الإنسان على الوصول إليه بواسطة العقل، فيبدو متسقًا تمام الاتساق مع الفلاسفة قبله.

ولا يصح طبعًا أن نستخلص من هذا الكلام بأن ديكارت كان صدى لآراء أفلاطون وأرسطو وفلاسفة القرون الوسطى فيما يتصل بمعالجته لقضايا الله والنفس و... إلخ.

أولاً: تختلف تصنيفات الماضين وتقسيماتهم للجوهر عما ذهب إليه ديكارت، من وجود ثلاثة جواهر؛ هي: النفس، والجسم، وذات الباري.

ثانياً: الجديد هو أسلوب التعبير، واقتراح المنهج العلمي والرياضي، إذ ينبغي اعتبار ديكارت من هذه الناحية من رواد الفلسفة العلمية. ومع ذلك، فالثورة التي أوجدها في الفلسفة تتفاوت بشكل أساس عن تلك التي فجرها كانط. لقد أثبت ديكارت وفق مبدئه المعروف "أفكر، إذن أنا موجود" بأن الأولية والحتمية للذهن أو التفكير أو المعنى، وليس للأشياء العينية أو مواضيع التفكير أو المادة، بيد أنه لم يقل بتقييد التفكير، ولم يفصل بين الاستدلال والإيمان. فالمنهج الذي اعتمده قلب زاوية نظر الإنسان للقضايا الفلسفية رأسًا على عقب، وكان على الإنسان بعد ذلك أن يبحث عن اليقين في داخل ذاته، ويجعل الذهن العارف أساس كل شيء. وقد وفر هذا المنهج الأرضية لفلسفة كانط ليس إلا، وإنما الأخير هو الذي قسم العقل البشري بضرورة واحدة إلى شقين، مؤكدًا أن أيًا من البراهين التي يسوقها الاستدلاليون لإثبات أو دحض ذات الباري، لا تفضي إلى شيء على الإطلاق، وأن التعقل بمعزل عن الإيمان تمامًا.

---

(1) Cogito.

وقد تطورت النزعتان التجريبية والعقلية من بعد ديكارت، وبلغتا الذروة في القرن الثامن عشر. وقد نتج عن تلاقيهما ظهور التفكير الكانطي الذي مثل من جهة علامةً لأرقى درجات العقلانية والتجريبية في القرن الثامن عشر الميلادي، وكان مبتكرًا جديدًا تمام الجدة من جهة ثانية. لقد أرسى كانط دعائم فلسفة نقدية شددت على ثقة الإنسان بأدواته العقلية في إدراك المحسوسات، وعدم مقدرة هذه الأدوات العقلية على إدراك اللامحسوسات. في عام 1781، بعد أن اجتاز كانط عدة مراحل من تفكيره الفلسفي ودخل في طور جديد، وضع كتابًا أسماه: "نقد العقل المحض" (Critique of pure Reason). ويمكن القول أن أهم موضوعات كتابه هو فحص ماهية المعرفة الإنسانية وحدودها. وقد زعم كانط بعد دراسته لهذه الإشكالية عدم وجود أية قضية ماورائية بقيت من دون حل؛ أو من دون مفتاح لحل مشكلاتها وغوامضها. ولا يعني هذا الكلام المللع بالنصر أن الأمور الماورائية ممكنة الحل، بل على العكس، أراد كانط القول: دعوكم من الماورائيات، لأن ما بعد الطبيعة خارج حدود الإدراك البشري.

يقول كانط في كتاب بعنوان: "أحلام مشاهد أرواح تنورت بأحلام ما بعد الطبيعة": إن أقوال الفلاسفة الميتافيزيقيين ضرب من الأخيلة والأوهام، لذا يتوجب تبديل الميتافيزيقا إلى العلم الذي ينبغي أن تكونه، وهو العلم في حدود العقل الإنساني إزاء، الفيلسوف الماورائي إما أن يبقى في عالم الأحلام، أو أن يبرم عزيمته لنقد العقل البشري وفحصه. وعليه، ينبغي أن تتأسس المعارف كلها على التجربة، ولا بد لكل ما نقوله حول العلية وما إلى ذلك أن ينبع من التجربة.

أفكار كانط هذه، كانت لها نتائجها المهمة جدًا، ومنها أن الإنسان عاجز تمامًا عن أية معرفة عقلية حول الأمور الخارجة عن نطاق الحس والتجربة.

يرى كانط أن المفاهيم التي نستخدمها لا قيمة لها إلا في مضمار التجارب الممكنة الحصول، أما خارج هذه التخوم، فلن يكون لها أي محتوى ولا أية دلالة عينية. فلفهوم لا يكون ذا معنى إلا إذا تقيد بتخوم التجربة والموضوعية المبتنية على الإدراك الحسي. وقد أكد كانط أطروحته القائلة: إن معرفتنا لا تتجاوز حدود الرياضيات وما يسمى علومًا طبيعية عامة. وهكذا تسقط الميتافيزيقا - وخصوصًا أدلة إثبات وجود الله -، عن كل اعتبار؛ لأنها خارج المساحة التي بإمكان الفهم البشري الوصول إليها والخوض فيها.

ولهذا يوضح كانط في كتاب: "نقد العقل المحض" أن العقل عاجز عن إدراك الله ومعرفته، بل إن الله لا يقع ضمن حدود العقل المحض، ويتمادى أكثر في نهاية الكتاب لينقد شتى البراهين التي تنسجها الإلهيات الطبيعية

لإثبات وجود الله، مثل: البرهان الأنطولوجي، والكوني، والغائي. فهو يعتقد أن مثل هذه البراهين تضعنا حيال إشكاليات "جدلية الطرفين". ثم يستنتج أن بوسعنا ومن حقنا التفكير بمفهوم الله، لأن هذا هو ما يطالبنا به العقل، بيد أن إدراك حقيقة هذا المفهوم متعذر علينا، لذلك لا يتسنى لنا الحكم عن الله والكلام عنه. ليس بوسعنا القول أنه موجود، ولا بوسعنا القول أنه غير موجود. وهكذا نصل إلى ضرب من اللاأدرية.

على أن كانط يبدي ها هنا براعة باهرة حينما يحيل الكلام عن الله إلى العقل العملي. فقد وضع كتاباً أسماه: "نقد العقل العملي" يثبت فيه وجود الله عن طريق الأخلاق، ويشرح مكانة الله في منظومته الفلسفية، ويعد مفهوم الله، وكذلك مفهوم الحرية والخلود من المبادئ التي يقررها العقل العملي. فلم يكن كانط على استعداد لإلغاء مبحث الله من فلسفته تماماً؛ لذا قدم في عقله العملي برهاناً لإثبات وجود الله عرف باسم "البرهان الأخلاقي"<sup>(2)</sup>. والذي يقيم برهاناً أخلاقياً على وجود الله هو من يرى استحالة معرفة الله بواسطة البراهين الأنطولوجية، والكونية، والغائية.

من المهم جداً معرفة لماذا ينحاز كانط إلى هذه الأفكار؟ إنها أفكار ترتكز على نظريته في المعرفة. وما لم نتعرف على هذه النظرية، لن يسعنا فهم مواقف فلاسفتنا حيال الأفكار التي تبلورت على يد كانط.

### رؤية كانط المعرفية

إن رؤية كانط المعرفية، تشدد على التأثير المتبادل بين التجربة والعقل. فهو يرى للمعرفة الحسية مصدرين، أحدهما الشهود الحسي، والثاني مقولات الحس المتعالي. يقول كانط: إن الإدراك الحسي يحصل لدينا حينما نواجه شيئاً محسوساً، ويؤثر فينومن هذا الشيء (الشيء لذاته) على حواسنا. والإدراك الحسي ليس مجرد تأثير فينومن الشيء المحسوس على حواسنا، إنها المادة الخام للإدراك الحسي التي يجب أن تمتزج مع صور الشهود؛ أي الزمان والمكان. وفي هذه الحالة فحسب يحصل الإدراك الحسي. فلولا مقولتنا الزمان والمكان، لما كان الإدراك الحسي ممكناً، فمثلاً حينما أقف حيالك وأراك بعيني، لن أكون قد أدركت حقيقتك الخارجية، إنما حصلت لدي عن طريق رؤيتك (الشهود الحسي) مادة خام للإدراك الحسي. وينتج الإدراك الحسي عن طريق تفاعل هذه المادة مع قالي الزمان والمكان. وإذا لم أستطع إدراك شيء عن طريق الشهود الحسي، لا يتوفر لي إدراك حسي له؛ أي لن أدركه حسياً. الشوط الأول: في أفكار كانط يبدأ في قوله إننا نعرف الظواهر أو الأشياء لذاتها (الفينومن)، وليس الأشياء في ذاتها (النومن)؛ لأن النومن غير ممكن الإدراك بالحواس؛ بمعنى أننا لا نستطيع التوفر على شهود حسي لنومن الأشياء. والواقع أن النومن بمثابة باطن الفينومن، والفينومن بمنزلة ظاهر النومن. والمشهود بالنسبة لي هو الفينومن

---

(2) Moral argument.

فحسب. ولكن لا تخالوا أن الإدراك الحسي هو إدراك للفينومن، إنما الإدراك الحسي هو تركيب لهذه المادة الخام مع قالي الزمان والمكان، أو صب لهذه المادة الخام في قالي الزمان والمكان. ولو لم تحمل أذهاننا هذين القالين، لتعذر علينا الإدراك الحسي. وليس للفينومن أي لون. والزمان والمكان هما اللذان يمنحانه لونه.

**الشوط الثاني:** من أفكار كانط يبدأ من اعتباره الإدراك الحسي بمثابة المادة الخام للإدراك العقلي. فهو يقول من جانب، - متأثرًا بالتجريبيين - : إن المعرفة تبدأ بالحس. ويقول من جانب آخر: إن هذا الإدراك الحسي عبارة عن مادة خام للإدراك العقلي، وما لم يمتزج بمقولات الفاهمة، لن يحصل الإدراك العقلي.

إن كانط ليس باستطاعته وفقًا لنظريته في المعرفة إلا تبين العلية والضرورة بالنسبة للأشياء الطبيعية. إنه يستطيع فقط صد الضربة التي وجهتها تشكيكية هيوم لفيزياء نيوتن. ذلك أن هيوم بحسب نظريته في العلية، وخلاصتها أن العلية مجرد "عادة ذهنية"، لا يمكنه القبول بالعلية، وبذا تنتفي العلية في العالم الخارجي. ولأجل أن يتمكن كانط من إيضاح العلية في الطبيعة، وإثبات ضرورتها، قدم نظريته المذكورة في المعرفة. لكن ينبغي الالتفات إلى أن كانط لا يرى العلية وافدة على ذهننا من الخارج. إن العلية من قوالنا الذهنية ومن مقولات الفاهمة المتعالية. تمتزج هذه المقولة بإدراكاتنا الحسية، والحصيلة هي إدراك العلية. إن كانط يسلم لإدراكنا العلية في حدود العلاقة بين الأشياء الطبيعية، بيد أنه يشدد على أننا لا ندرك العلية بحواسنا التي لا تتيح لنا إلا شهودًا حسيا للفينومن، فهو يعتقد أن العلية غير ممكنة الإدراك بالحواس، بل هي إحدى مقولات الفاهمة المتعالية المستقرة في ملكة الفهم أو القوة الفاهمة، وتتركب مع الإدراك الحسي.

### استنتاجات كانط

يستنتج كانط أننا لا نستطيع إدراك علية الله للعالم، إننا لا نتمكن من فهم علاقة الله بعالم الوجود عن طريق العقل النظري، لماذا؟ لأن الله لا يدخل في دائرة شهودنا الحسي. إن الله ليس شيئًا ماديًا محسوسًا نشهده بحسنا، ليتاح لنا بعد امتزاج هذا الشهود الحسي مع صور الشهود ومقولات الفاهمة، إدراك العلية بين الله والعالم. إن بوسعنا فقط إدراك علاقة العلية بين الأشياء الطبيعية عقليًا. كما ليس بمستطاعنا إدراك النفس بعقلنا النظري؛ لأنها بدورها ليست شيئًا ماديًا محسوسًا. وكذا الحال بالنسبة للحرية أو الاختيار، ناهيك عن الأمور المجردة الماورائية، فمن المتعذر أن تغدو هذه الأمور متعلقات للمعرفة؛ لأنها تفتقر إلى المحتوى التجريبي. بعبارة أخرى،

إطلاق مقولات كالجوهر، والوحدة، والدوام، والعلية على أمور لا تعطي لنا في قالب الزمان والمكان ممارسة لا تفضي إلى المعرفة.

تأسيسًا على هكذا رؤية معرفية، يرى كانط أن براهين إثبات الله غير تامة. فهو يسجل إشكالًا على البرهان الأنطولوجي، سجله آخرون على برهان أنسلم. كما ينقد البرهان الغائي، ويراه غير مكتمل لإثبات وجود الله، إلا أنه لا يستنتج من ذلك عدم وجود الله. إنه لا يثبت أن الله موجود، ولا يثبت أنه غير موجود، ولا يستخلص أن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الله إطلاقًا. إنه يبرهن في كتاب: "نقد العقل العملي" أن بوسعنا الإيمان بالله عن طريق الأخلاق. وعمومًا يخرج كانط مفهوم الله عن نطاق العقل النظري، مع عدم إنكاره كافة أشكال الإيمان والاعتقاد بالله.

الفلاسفة الذين أعقبوا كانط تأثروا به إلى حد كبير. لقد أثار هذا الرجل أفكارًا على جانب كبير من الأهمية في عالم الفلسفة، تركت بصمات عميقة على علاقة الدين بالفلسفة. وقبل أن نسلط الضوء على آراء الفلاسفة والمفكرين المسلمين بهذا الشأن، وننقد الأفكار الكانطية من منظورهم، ينبغي الالتفات إلى أن الفلاسفة بعد كانط تعرضوا لطروحاته، ونقدوا توجهاته في معرفة الأشياء الطبيعية المادية.

في فلسفة كانط بُحِثَ حول علاقة الشيء لنفسه (الفينومن)، والشيء في نفسه (نومن). إنه على يقين من أن الشيء في نفسه لا بد أن يكون موجودًا، إذ لا بد من شيء حتى تكون له معطيات ظاهرية. أما ماهية هذا الشيء في نفسه وحقيقته، فهذا ما لا نستطيع دركه. وهنا نواجه أبرز إشكالات يرد على فلسفة كانط، وهو أن المقولات، ومنها مقولة العلية والوجود، إذا كانت صورًا للفاهمة، فكيف يمكن التسليم لوجود شيء وراء الظواهر هو النومن يكون علة لتجلي الظواهر والفينومن وحصول المعرفة في أذهاننا؟ هل الحكم بعلية النومن أو وجوده ممكن بغير طريق الذهن؟ واضح أن الجواب كلا. والآن نسأل: أوليس الوجود والعلية ذاتهما صورًا أو قوالب تتمتع بها الفاهمة، وتصب الأشياء فيها؟ أو يمكن والحال هذه القول بوجود لا يدرك، ويتسم بالاستقلال عن الذهن إسمه الشيء في ذاته أو النومن؟ الجواب كلا. لذا يمكن استفهام كانط: من أين لك أن الفينومن يعتمد على النومن الذي يتمتع بحقيقة خارجية لا يتاح لنا معرفتها؟ فأنت تقول من جهة أننا عاجزون عن إدراك العلاقة بين الله وعالم الوجود بالعقل النظري، لأننا لا نمتلك شهودًا حسيًا لله، وتزعم من ناحية ثانية أن الظواهر تتوكل على الشيء في نفسه، ولا بد أن يكون للشيء في نفسه من حقيقة.

**ملاحظات والتباسات على فلسفة كانط:**

هذا سؤال يحق لأي شخص مهما كانت متبنياته الفلسفية أن يطرحه على كانط، وهو مضطر للإجابة عنه. ولا يتسنى لكانط القول إطلاقاً أنني عثرت على هذه العلاقة في العقل العملي، إنما يجب أن يناقش هذا الموضوع في نقد العقل النظري؛ أي يجب التسليم بأن هذا الموضوع يدخل في إطار العقل النظري.

هذا الإشكال هو الالتباس الأول يوجه لفلسفة كانط، وقد أثاره الفلاسفة من بعده كل بالنحو الذي ارتآه. فقد انبرى فيشته وشلينغ وهيغل وشوبنهاور إلى رفض الشيء في نفسه، مشيداً كل واحد منهم منظومته الفلسفية على أنقاض الحكمة الكانطية، مؤكدين أن مفهوم الشيء في نفسه يستلزم أولاً التناقض، إذ أن الشيء في نفسه لا يمكن أن يكون "علة" لتكون الظواهر "معلولاته".

وثانياً: لا يمكن للشيء في ذاته أن يكون موجوداً حتى يقال إن الظواهر مرتكزة عليه، ذلك أن مقولات "العلية" و"الوجود" لا تصدق حسب رأي كانط إلا في عالم الظواهر، وإذا سلمنا بوجود الشيء في نفسه وافترضناه علة، وجب الالتفات إلى أننا نعرف عنه هذه الأشياء، ولا يصح القول إنه لا يدرك.

ينبغي التنويه إلى أننا حينما نقول شيئاً غير معروف، فهو شيء لا يتسنى لنا حتى أن ننعته بأنه موجود، ونحمل عليه صفة الوجود. فإذا قلنا إن شيئاً هو النومن يوجد خلف الظواهر التي نراها، ولا يمكننا معرفته، سيكون حكمنا هذا (بأنه موجود) شكلاً من أشكال المعرفة، إذ لأننا حملنا مقولة الوجود وهو إحدى صور الفاهمة على النومن.

إن هذا النقاش من الأهمية بحيث لا تزال ظلاله تخيم على التفكير الفلسفي في الغرب، ولا يزال مطروحاً على بساط البحث كمعضلة لم تعالج بشكل ناجح، إلا إذا أعدنا النظر في نظرية المعرفة لدى كانط. أما الالتباس الثاني الذي تعاني منه نظرية كانط المعرفية، هو أنه يبقى من ناحية على ثنائية الذهن والعين (الذهن والخارج)، ويرى المعرفة من ناحية أخرى صنعة الذهن. إن قضية الذهن والعين، من القضايا المهمة جداً التي شغلت بال الفلاسفة بتركيز كبير على امتداد التاريخ الفلسفي.

مغزى السؤال الذي أثاره كانط هو: ما الأساس الذي تركز إليه العلاقة بين الذهن والعين، أو حسب تعبيره العلاقة بين المدرك والمدرك (أو فاعل المعرفة ومتعلقها)؟ يختبر كانط إجابات الفلاسفة (مثل أفلاطون ومالبرانش وليبننتز) عن هذا السؤال، ويرفضها قاطبة. وقد أوضح التجريبيون بخصوص ما يجعل تصوراتنا الذهنية مطابقة للأعيان الخارجية، أن السبب هو نفوذ الأعيان عن طريق الحواس إلى أذهاننا وانطباعها فيها. ورأى العقليون الغربيون أن عدم التطابق متعذر، لأن الذهن ذاته هو الذي يوفر المعرفة، والشيء الذي يتعقل إنما هو شيء

حقيقي واقعي. إذا استبعد الإنسان إبتداءً ثنائية الذهن والعين كما العرفاء، فلن يواجه مشكلة، فالشعور والوعي في المعرفة العرفانية، يتغيران تمامًا وتختفي الفواصل بين "الأنا" و"ما سوى الأنا". أما لدى كانط فالقضية على شاكلة أخرى، وثنائية الذهن والعين قائمة لا يزلزها شيء، وفيها بالذات تكمن الصعوبة، فهو يتوخى الحفاظ على هذه الثنائية، ويريد في الوقت ذاته تقرير أن الصور الحسية والفاهمة تمثل شرطاً لعينية الشيء في ذهن المدرك. لقد بذل كانط حل مساعيه ليتمكن بنظريته المعرفية من إنقاذ فيزياء نيوتن أو علاقة العلية بين الأشياء الطبيعية، من تشكيكات هيوم، بيد أنه وقع بدوره في ضرب من الشك في معرفة الواقع الخارجي، لأننا (وفقاً لآرائه) لا ندرك شيئاً سوى الفينومن، ولا نعرف من الواقع الخارجي سوى الفينومن الذي لا يمثل حقيقة الأشياء. أضف إلى ذلك، أننا لم ندرك حتى الفينومن لأنه أحد العناصر المكونة للإدراك الحسي. ويتدخل في الإدراك الحسي عنصران: أحدهما الفينومن، والثاني: القوالب ومقولات الحس المتعالي. وما ندركه من الأشياء المحسوسة لا بد أن يدخل في إطار الزمان والمكان وهما قالبانا الذهنيات.

يعتقد كانط أننا لا نستطيع معرفة الأشياء إلا داخل أوعية الزمان والمكان. وبالتالي، ليس بمقدورنا معرفة شيء كما هو على حقيقة (أي خارج الزمان والمكان). ولأن أول شروط حصول تجربة عن العالم الداخلي والخارجي، هو الشهود أو الإدراك الحسي، فلن نتعرف على الشيء في نفسه إطلاقاً. من جانب آخر، يعد حصول التجربة معالجة للإدراكات الحسية، أو قل إنه سنخ من تفسير هذه الإدراكات وتأويلها، وهذا ما تقوم به القوة الفاهمة عن طريق تطبيق المقولات على المدركات. إذًا فالعالم الذي ندركه حصيلة امتزاجنا مع الشيء في نفسه.

ألفى الفلاسفة اللاحقون، - وحتى شرح كانط والمتخصصون في فلسفته-، أنفسهم دوماً حيال المشكلة التالية: كيف استطاع كانط معالجة العلاقة بين الذهن والعين وتقرير أن إدراك الإنسان إدراك واقعي؟ إن حالة التشكيك وشبهات "المعرفة" لا تزال ماثلة للعيان بلا أي تغيير. فقد كانت المسألة المهمة في نطاق المعرفة هي لماذا نعتبر أنفسنا على معرفة بالواقع كما هو؟ ولماذا تعد معرفتنا بما حولنا معرفة واقعية؟

يشدد تركيز هذا البحث وأهميته إذا نقلناه إلى حيز الإدراك العقلي، فإذا عجز الإدراك الحسي عن معرفة الواقع، سيكون الإدراك العقلي كذلك أيضاً.

في الإدراك العقلي نريد القول: إننا أدركنا العلية، ولكن أية علية؟ كيف يريد كانط إثبات العلية الحقيقية؟ وأنى له البرهنة على أنني أدركت العلية الحقيقية؟ فالعلة من وجهة نظره مقولة ذهنية، إلا إذا قلنا أن الله تعالى لا يخدعنا، - وهذا ما قاله ديكارت-، لذلك كانت العلية التي أودعها في أذهاننا حقيقية، وليست زائفة. بيد أن هذا الكلام يستدعي العديد من الإشكالات والملازمات. كيف يتمكن كانط من إثبات أن الله لا يخادع ولا يدلنا على الخطأ، وأنه قد منحنا مقولات حقيقية صائبة هي مقولات الفاهمة والحس المتعالي لدينا؟ وكما اكتشف



هيغل وأعلن، فإن الاستنتاج النهائي لكانط "جزمي" بالمعنى الدقيق للكلمة، فمن أين لكانط بتفوق الفاهمة وأولويتها؟ وما هي مسوغاته لاعتبار الرياضيات والفيزياء معايير للمعرفة. من هنا، سنجانب الصواب إذا اعتبرنا فلسفة كانط النقدية الكلمة الفصل الأخيرة حول قدرات العقل وعلاقته بما وراء الطبيعة، فربما كان ثمة مدخل أشد نقدياً لم نصل إليه بعد، ولهذا يقال أحياناً إن إشكالية المعرفة لم تعالج في فلسفة كانط، بل تضاعف تعقيدها.

النقطة الثالثة التي تطالعنا في الفلسفة الكانطية هي كيف اطمئن هذا الفيلسوف إلى وجود تلك المقولات في أذهاننا؟ إذ لا يكفي مجرد قوله أن الإدراك الحسي تركيب بين الحس المتعالي والشهود الحسي، فهذا مما يمكن إنكاره. إن كانط يرى العالم الخارجي (أي عالم الأشياء والأمور الممكن تجربتها) ممكن المعرفة؛ لأنه من صناعتنا. على أن النقطة المهمة تتمثل في أن صناعة هذا العالم ليست ممارسة شخصية مزاجية، إنما تنقيد بطريقة عمل الذهن البشري، وأذهان كافة البشر تتمتع بقوى إدراكية واحدة. المسألة المهمة هي إثبات مثل هذه الإدعاءات. يمكن تلخيص ما ذكرناه لحد الآن في إثبات كانط أن الله والنفس والحرية هي من أهم المفاهيم الدينية، لا تدخل في نطاق الفلسفة والعقل، ويتوجب علينا الإطلال عليها من شرفات الأخلاق. وقد تطرق بعض منتقدي كانط لهذه النقطة. وهنا سأنتقل إلى معالجات فلاسفتنا المسلمين للمشكلة. إن لنا في العالم الإسلامي شخصيات من قبيل: ابن سينا والفارابي من جهة، ولنا شيخ الإشراق وأتباعه من جهة ثانية. وتطالعنا في حيز الفلسفة الإسلامية من جهة ثالثة أفكار صدر الدين الشيرازي وحكمته المتعالية. ومن الجلي أن لكل من هذه التيارات مواقفها من فلسفة كانط التي قلصت العقل إلى حدود الحس، وقيدت المعرفة بأغلال العلم. وهي تيارات لا توافق عمومًا ما ذهب إليه كانط في فلسفته.

الإشكالية هي: هل بوسع العقل إدراك الله ومعرفته؟ وهل باستطاعة الإنسان تكوين تصور عن الله؟ هل يمكن إقامة برهان على وجود الله؟ أم أن الله خارج قدرات العقل النظري أساساً؟ وليس أمامنا سوى طريق واحد لمعرفة الله هو طريق الأخلاق أو الدين، لذا يجب إما اللجوء إلى البراهين الأخلاقية كما يوصي كانط، أو الركون إلى الوحي أو العرفان كما يرى الغزالي.

**نقد أفكار كانط:**

وقبل استعراض آراء الفلاسفة المسلمين في هذا الصدد، من الضروري الإشارة وإن باختصار إلى نقد الأفكار المعرفية لكانط من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين الذين قدموا سبلاً متعددة لمعرفة الواقع الخارجي. أحد هذه السبل هو الحس، وما من شك أنه سبيل محفوف بالإشكالات والعوائق. بل إن العوائق من صميم السبيل الحسي وطبيعته، وليس هذا نقصاً في المعرفة الحسية، فالحس بطبيعته لا يدرك سوى المحسوسات التي تقع ضمن نطاقه. لم يقل أحد طوال تاريخ الفكر الفلسفي أن بوسعنا عن طريق الحس إدراك ما وراء عالم المادة. السبيل الحسي يختص بالأشياء المادية المحسوسة. وبالطبع ثمة نوعان من الأشياء المحسوسة. هنالك شيء محسوس بالفعل، وشيء محسوس بالقوة لا يتاح لنا الإحساس به حالياً لضعف أدواتنا الحسية، كالإلكترون وغيره من المحسوسات التي لا نشعر بها، ولا يصح القول إنها وراء الحس.

بيد أن بعض الأشياء أو الأمور ليست محسوسة إطلاقاً، ولا يمكن إدراكها بالحواس، كالعالية التي لا تدرك بالحس. وهذا كلام أطلقه حتى ابن سينا، وفصله هيوم تفصيلاً وافياً، فشدد على أننا لا ندرك العلية بالحس، لكن النتيجة التي يخلص إليها خاطئة. يقول هيوم بما أننا لا ندرك العلية بحواسنا، إذ ليس ثمة علية. أما ابن سينا فيقول إننا لا ندرك العلية حسياً، إلا إنها حقيقة واقعة، لأن هناك سبباً آخر لإدراك العلية هو سبيل العقل. لكن هيوم وبسبب نزعتة التجريبية رفض العلية وأنكرها. إن المرتكزات المعرفية لك من هيوم وابن سينا متفاوتة عن بعضها. كلاهما متفقان على تعذر إدراك العلية بالحواس البشرية، غير أنهما يختلفان في أن ابن سينا يبارك منهجاً آخر لإدراك العلية، هو المنهج العقلي الذي لا يؤمن به هيوم.

على أن الجدير بالنظر هو: هل يريد العقل حينما يتحدث عن الله، أن يوصلنا إلى ذات الله؟ إذا أثبتنا بالبرهان العقلي أن الله موجود، وأنه واجب الوجود ومسبغ الوجود، وأنه خالق العالم، فهل نكون قد عرفنا ذات الله؟ أم عرفنا اسماً واحداً من أسماء الله؟

### وجهة نظر إسلامية:

أقول هنا: إن البرهان العقلي لإثبات وجود الله، يثبت اسماً من أسماء الله، وإلا فأين عقولنا من إدراك الله؟! لا يصح القول: إننا توصلنا ببضعة مصطلحات ومفاهيم إلى كنه ذات الحق تبارك وتعالى؟ إنه تطلع غير مناسب نثقل به كاهل العقل. وهنا يقول لنا الغزالي ما يجب أن نفعل. إنكم تتأملون أن أقيم في درس الفلسفة برهاناً على وجود الله، بعدها تقولون أن كل شيء قد انتهى. ليست القضية على هذا الغرار إطلاقاً، فالذي استطعناه ليس إلا آية من الآيات الإلهية عرضناها في صورة برهان فلسفي. بمقدور العقل إقامة برهان مقدماته ذاتية ضرورية دائمية كلية. العقل يثبت أن هذه الحقيقة الموحدة للعالم موجودة في الخارج، بيد أن هذه معرفة من وراء حجاب؛

أي أننا أدركنا مفهوم الله ولكن من وراء حجاب. أما أن نطمح إلى معرفة حقيقة الله تعالى عن طريق البرهان العقلي، فهذا طموح في غير محله البتة.

ولهذا بالذات ناهض فريق من المفكرين النزعة والمناهج العقلية. فالعرفاء الذين تنكروا للعقل أرادوا القول أن توقعاتنا من البراهين العقلية توقعات كبيرة فجحة؛ لأن البرهان العقلي لا يوصلنا إلى الله. ففي فلسفة ابن سينا على سبيل المثال، لا يمكن الخلوص من البرهان العقلي إلا لإثبات أن ثمة في الخارج حقيقة اسمها واجب الوجود. لكن هذا ليس الله، إنه اسم من أسماء الله تأتي عبر بحث فلسفي عميق. حينما التقى ابن سينا العارف الشهير أبا سعيد أبي الخير، سأل الثاني أتباعه عن رأيه في اللقاء، فقال ما توصلنا إليه عن طريق الشهود بلغه هذا الرجل بعضا الاستدلال، كالأعمى الذي توصله عصاه إلى مكان ما. أي أن البرهان العقلي أشبه بمنهج الاسترشاد بالعصا من قبل الأعمى. وهنا مكن الخلل لدى المتهجمين على الدراسات الفلسفية حول الله، القائلين: إن لا سبيل إلى الله سوى الإيمان القلبي والدفق الروحي. إنهم يتوهمون أن من يناقش المسألة فلسفياً يزعم الوصول إلى الله وانتهاء كل شيء، والحال أنه برهن على اسم واحد من أسماء الله. وما عساه أرسطو قد فعل في برهانه لإثبات وجود الله؟ لقد أثبت أن ثمة محرّكاً أولاً غير متحرك، وهذا هو موجد العالم، وهذا أيضاً اسم من الأسماء الإلهية. هذه البراهين لم توصلنا بطبيعة الحال إلى حقيقة الله وكنه ذاته "وكنهه في غاية الخفاء"، أين عقولنا من ذات الباربي عز وجل؟!

### ابن سينا والفارابي

يولي ابن سينا والفارابي اهتماماً ملموساً لهذه الفكرة، فقد أكدا أننا حينما نتكلم عن ضرورة وجود الله، ونثبت أنه مسيغ الضرورة وموجد العالم، لا نبرهن إلا على اسم من أسمائه. وهذا الإسم أحد آيات الله وعلاماته. إنهم لا يزعمون أنهم قد قطعوا الطريق كله، إنما يصرحون بأنهم في منتصف طريق لا مندوحة من متابعتة للوصول إلى حقيقة الباربي عز وجل.

من السهروردي حتى الملا صدرا

يعتقد هؤلاء أن البرهان العقلي لا يتسع لسوى إثبات الله. والذي يصبو إلى بلوغ الحقيقة، لا محيص له من سلوك الدرب وطي الطريق، فهذا ما سيبلغ به المعرفة الشهودية الحضورية لله. هذه المعرفة طريق ثالث توصل إليه مفكرونا في العالم الإسلامي، وأثبتوه بوصفه أحد الأصول الرئيسية في دراساتهم المعرفية. يقول شيخ الإشراق وصدر المتألمين: إننا في البرهان العقلي لا نواجه سوى مباحث نظرية حول الله، وينبغي أن لا نأمل من العقل أكثر من هذا. أما إذا رمنا رؤية الله، فسبيل ذلك تهذيب النفس والسلوك الروحي.

تكمن ها هنا نقطة على جانب كبير من الأهمية: من أين لنا إثبات أن الإله الذي أثبتته الفلسفة هو ذاته الذي يرنو العارف إلى بلوغه بواسطة الشهود؟ أولى الفلاسفة والمفكرون المسلمون هذه النقطة عناية فائقة منذ شيخ الإشراق وصدر المتألمين إلى ابن عربي وأتباعه. وقد وضع ابن تركه في كتاب: "تمهيد القواعد" بحثاً مفصلاً لهذه الإشكالية، سجل فيه أن العارف يصل إلى ذات الحقيقة التي يثبتها الفيلسوف، والفلسفة والعرفان لا يختلفان في تأكيد وجود الله. كلا الحقلين يقول أنه موجود في الخارج. وما يتباين فيه العارف عن الفيلسوف هو طريق الوصول إلى الحقيقة. المسألة تشبه حالة أنني أثبت بالبرهان العقلي وجود شخص خلف الجدار، حينئذ تكون أنت قد توصلت عن طريق المفاهيم إلى واقعية هذا الشخص، أما إذا مشيت إلى خلف الجدار ورأيت بعينك فقد سلكت سبيلاً آخر، وتوفرت على معرفة أخرى. السبيل الحسي نمط من المعرفة، والمسلك العقلي والشهودي نمطان آخران من المعرفة. لهذا نقول: إن الكشف التام، والعقل القطعي، والنقل الصريح أنساق متطابقة مع بعضها، شريطة أن نحدد أولاً توقعاتنا من المعرفة الشهودية والعقلية والحسية. بعبارة أخرى، سلوك طريق الحقيقة يستلزم معرفة حقيقة الطريق.

المعرفة العقلية تثبت لنا وجود الله، بيد أننا لا نستطيع عبرها إدراك أكثر من اسم واحد أو بضعة أسماء لله عز وجل. وعلى مستوى الكشف والشهود أيضاً نصل إلى معرفة الله، إلا أن معرفته الشهودية غير معرفته العقلانية. فالأخيرة ممكنة التعميم ومتاحة النقل إلى الآخرين، بينما المعرفة الشهودية معرفة شخصية. يستطيع كل إنسان أن يشهد الله بمقدار استيعابه الذاتي. لذلك يقال: إن المعرفة الشهودية معرفة نسبية شخصية لا تقبل النقل إلى الآخرين؛ أي أن ثمة معارف شهودية لله تعالى بعدد الخلائق. إننا نعتزف بنسبية المعرفة الشهودية، ونذعن لكونها شخصية، لكن ينبغي التدقيق في المراد من النسبية هنا. المراد هو أن للمعرفة الشهودية درجات متفاوتة من التركيز، فتارة تتوفر للرسول الأكرم معرفة شهودية بالله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾<sup>(3)</sup>، وتارة تكون المعرفة الشهودية خاصة بجبرائيل، وأحياناً تختص بأشخاص آخرين، ما يدل على درجات متباينة في مستوى المعرفة

(3) سورة النجم، الآية 9.

وتركيّزها. وتعزى هذه الدرجات إلى تسامي الإنسان وعروجه وحدود استيعابه الروحي. وهذا ما لا نلاحظه في المعرفة العقلية.

يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: "ما عرفناك حق معرفتك"<sup>(4)</sup>، "وما عبدناك حق عبادتك"<sup>(5)</sup>. أي أن النبي هو الآخر لم يصل إلى كنه ذات الباري جل وعلا، ولا يمكنه الوصول. بل إن كنه الذات الإلهية مما لا تدركه معارفنا بطبيعتها، لا المعارف العقلية، ولا المعارف الشهودية. فالله كهوية محضة بسيطة ينعتة العرفاء بأنه غيب الغيوب، وأنه بلا اسم ولا رسم، ليس له أي تعين سواء كان تعيناً أسمائياً أو صفائياً أو عينياً. أين نحن من الله!؟

ما أجمل قول العرفاء: من ترانا نكون حتى نزعم هذه المزاعم الكبيرة!؟ ولكانط تصريح دقيق يقول فيه: الأفضل أن نعرف حدود معرفتنا. ليس لنا سوى بضعة أعضاء حسية، وهي بدورها محدودة مقيدة. فمثلاً إذا ارتفعت ذبذبات الصوت لن نستطيع سماعه، أو أننا لا نرى حالياً حركة الكرة الأرضية. كل هذه دلائل على عجز مداركنا الحسية وتقيدها. بوسعنا الإحساس بالأشياء الخارجية ضمن نطاق معين ليس إلا. ولإدراكنا العقلي أيضاً تخومه التي تقعه عن إدراك بعض الأمور. يستنتج كانط أن إدراكنا العقلي لا يكون إلا بالنسبة للأشياء التي ندرك ظاهرها (الفينومن) بمداركنا الحسية. أما المسلمون فذهبوا إلى قدرة العقل على إدراك الأمور الطبيعية والأمور الماورائية، طبعاً بالمفاهيم والاعتبارات العقلية. الفلسفية. وهذا لا يفيد بحال من الأحوال أن بمستطاعنا عقلياً إدراك حقيقة الأشياء الطبيعية والماورائية. فالمعرفة العقلية لا تقودنا إطلاقاً إلى حقيقة الأشياء وكنهها.

هذه فكرة سلم لها كافة الفلاسفة والعرفاء المسلمين. وسبيل إدراك حقيقة الأشياء، —كما أثبتوا—، ليس سوى الشهود. يرى شيخ الإشراق أن الحقيقي أو الواقعي في الخارج هي الحقائق النورية. ومراده من النور هو النور الماورائي، وليس النور المحسوس. يثبت شيخ الإشراق أن لا سبيل لإدراك مثل هذه الحقيقة سوى الإشراق الباطني. ويقرر صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين) أن حقيقة الأشياء هو وجودها. ويرى هو الآخر أن المعرفة العقلية لا

(4) الشيخ الصدوق، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الطهراني، (قم: جماعة المدرسين، 1387) الصفحة 114.

(5) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية، إشراف محمد الأبطحي، (مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه، 1411هـ)، الصفحة 41.

تأخذ بيدنا إلى كنه وجود الأشياء، ويبرهن أن وجود الأشياء مما لا يتسنى إدراكه بالمعرفة العقلية، ذلك أن حقيقة الوجود لا تُستوعب بالعلم الحسولي، ولا تخضع لقيود المفاهيم والاعتبارات العقلية. لا مرء أن بمقدور العقل الخوض في أحكام حقيقة الوجود وعوارضها، ولكن أين هذا من إدراك حقيقة الوجود على نحو مباشر؟! وهكذا لا سبيل لإدراك حقيقة الوجود سوى المعرفة الشهودية الحضورية، وهو سبيل له قيوده وحدوده طبعًا. فالمعرفة الشهودية تحولنا فقط إدراك مراتب ما دون الوجود، أو مرتبتنا الوجودية، ولا نتمكن من استيعاب حقيقة المراتب الأعلى من الوجود، يتاح لنا بواسطتها مشاهدة تجل واحد من تجليات الباري عز وجل، ويبقى الوصول إلى كنه ذات الباري متعذرًا علينا إلى الأبد.

إذن، لا العلم الحسولي يوصلنا إلى كنه الباري تعالى (سواء كان عقليًا أو حسيا أو خياليًا أو وهميًا)، ولا العلم الحضورى بوسعه مثل هذا. بمستطاعنا فقط الارتباط بتجل من تجليات الله سبحانه بمقدار استيعابنا الذاتي. يقال في العرفان: إن كل من تحقق باسم من أسماء الحق، فقد أدرك الحق عن طريق ذلك الاسم، مع أنه لم يصل طبعًا إلى كنه ذات الحق. ويقال في الفلسفة: إن المعلول له علم حضوري بعلمه، ولكن بمقدار استيعابه وسعته الذاتية. إنها العلة التي باستطاعتها إدراك كنه المعلول. إن كنه الشيء ممكن الفهم حينما يكون للعالم إحاطة بالمعلوم. ولأن ما سوى الله غير محيط بالله، لا يتسنى إدراك كنه ذات الحق تعالى. وهكذا فالمعرفة الشهودية بدورها لا توصلنا إلى كنه ذات الحق تعالى. إن مقام الباري عالٍ متعال، أين نحن من الله!؟

القرآن والأحاديث زاخرة بهذه المعاني. فالقول: "تفكروا في آثار الله ولا تفكروا في ذات الله"<sup>(6)</sup> يرمي إلى أننا أعجز من أن نفهم كنه ذات الباري. وربما أشار بيت السبزواري إلى هذا المعنى أيضًا:

مفهومه من أعرف الأشياء                      وكنهه في غاية الخفاء<sup>(7)</sup>

من المعاني الفلسفية لعبارة: "وكنهه في غاية الخفاء" أن ذات الحق في غاية الخفاء؛ بحيث لا يمكن وصولها والكشف عنها إطلاقًا، لا بالعلم الحسولي ولا بالعلم الحضورى. ومعلوم أن الإدراك العقلي أحد أقسام العلم الحسولي. والمعنى الآخر هو ما أشرنا إليه سابقًا وهو أن العلم الحسولي لا يتحفنا بحقيقة وجود الأشياء.

<sup>(6)</sup> محمد الريحاوي، نخبة اللآليء لشرح بدأ الآمالي، (إسلامبول: مكتبة الحقيقة) الصفحة 19.

<sup>(7)</sup> مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، (قم: مؤسسة أم القرى، الطبعة 1، 1416هـ). الصفحة

استعرضنا إلى الآن آراء ابن سينا وشيخ الإشراق وصدر المتألهين حول إمكانية معرفة الله وطرق هذه المعرفة. وفيما يلي نعرض رؤية الغزالي بهذا الشأن، لتتضح تأثيرات أفكاره على مسار البحث في العالم الإسلامي، وإلى أي مدى يمكن مقارنته بكانط وتأثيراته في العالم الغربي.

## الغزالي

لقد عارض الغزالي في "تهافت الفلاسفة" جميع نظريات أرسطو وأفلوطين والفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي، مؤكداً أن الكثير من آرائهم باطلة وبلا أساس. مضافاً إلى أنه يشير بوضوح إلى أن الاستنتاجات غير الخاطئة للفلاسفة والصابية لصالح المعتقدات الدينية، تؤكدت هي الأخرى على براهين ناقصة مضطربة. ويمكن مقارنة الروح العام لكتابه هذا بكتاب كانط: "نقد العقل المحض". يناقش كتاب الغزالي الفلسفة العقلية مشدداً على قصور ملكة التعقل لدى الإنسان، ويكشف، - كما فعل كانط-، عدم صلاحية العقل وكفاءته في حدود الأمور الإلهية، ويزعم أن البراهين العقلية عاجزة عن إثبات وجود الله والروح وخلود النفس.

يتموضع الغزالي في العالم الإسلامي بين تيارين فكريين - فلسفيين. فقبله كان ابن سينا والفارابي قد أكدا على معرفة الله عن طريق المفاهيم والاعتبارات العقلية، وجاء من بعده شيخ الإشراق والملا صدرا ليضيفا إلى طريق العقل، سبيلاً آخر لمعرفة الوجود والحقيقة والله، يشابه تماماً ما شاع من آراء في العالم الغربي بعد كانط. والواقع أن ما شغل بال الغزالي، وحظي باهتمامه هو أنه كيف تريدون معرفة الله بالبراهين العقلية والمفاهيم الفلسفية؟ أين هذه من الله؟ إنكم إما لم تعرفوا المعرفة، أو أنكم لا تحملون تصوراً صائباً للإدراك العقلي، أو لا تعلمون أي شيء تريدون معرفته. كيف تسمحون لأنفسكم بما لكم من مدارك محدودة أن تزعموا معرفة الله وهو فوق عالم الوجود؟ طبعاً أنا لا أدعي أن هذه التعابير هي نفسها تعابير كانط، إنما هي شبيهة بها، ولها معها أوجه اشتراك.

سجل الغزالي إشكالاته على ابن سينا والفارابي وكأنه يخاطبهم: لقد تأثرتم بأفكار فلاسفة اليونان، وتريدون معرفة مسائل الدين بواسطتها. إنكم بخلطكم بين الفلسفة والدين، خلقتم صعوبات ومشكلات لكل من الفلسفة والدين على السواء. إن طريق معرفة الله هو طريق القلب والإيمان، ولا بد أن معرفة الباري عز وجل من الإيمان الديني. ولهذا يترك الغزالي الفلسفة برمتها جانباً، ويضع كتابه: "تهافت الفلاسفة" مدعياً وجود تهافتات في الطروحات الفلسفية لابن سينا، بل وينعته أحياناً بالكفر. ويعدد عشرين مسألة أخفق الفلاسفة في فهمها ومعالجتها عن طريق العقل، وسقطوا في ورطة التناقض.

ومثلما عاد كانط في كتابيه: "نقد العقل العملي"<sup>(8)</sup>، و"الدين في حدود العقل"<sup>(9)</sup> إلى تشييد بعض المعتقدات الدينية بلغة الفلسفة ومناهجها، فعل الغزالي ذلك أيضاً مستعيناً بالمناهج العرفانية. نقد كل من الغزالي وكانط الفلسفة العقلية لدى من سبقهم، لكنهما كرسا المبادئ الدينية بنحو من الأنحاء وجعلها اللبنة الأساسية لتفكيريهما، وكان ذلك عند كانط بشكل ضمني باهت، ولدى الغزالي بنحو سافر جلي. والواقع أن فلسفة كليهما مزيج من العقلانية والتجريبية، مع فارق أن تجريبية كانط تنحرف في سياق الشهود الحسي والشعور الأخلاقي، بينما تجريبية الغزالي تنضوي طبيعياً تحت مظلة الشهود العرفاني. يقترب الغزالي من منهج العرفاء إلى حد ما، فهو يرى أن هذه السجلات العقلية لن تأخذ بأيدنا إلى شيء. وللعرفاء ما يشبه هذا الرأي فهم أيضاً يميلون إلى ارتباك العقل في إدراك الحقيقة.

لقد تعامل الغزالي، من الناحية السلبية، تعاملًا جيدًا مع المنحى الفلسفي لابن سينا والفارابي، بيد أنه من الناحية الإيجابية لم يستطع فعل شيء يذكر، إذ إن الفارابي وابن سينا صبا جل إهتمامهما الفلسفي على الإدراك العقلي، وكانت عصارة أفكارهما أننا لا نستطيع معرفة الله إلا بالبراهين العقلية. ومقابل ذلك، شدد الغزالي على أن سبيل الاستدلالات العقلية لا يجدي نفعاً، وينبغي تحري سبباً آخر لمعرفة الحقيقة، وهو برأيه سبيل الكشف والشهود والإيمان. لقد نادى الغزالي بانتهاج طريق القلب من أجل معرفة الله. طبعاً، إعترت الرجل في البداية نوبة شك، فراجع كل معارفه التي أحرزها إلى ذلك الحين، ولاحظ أن ما من جزء منها يخرج مرفوع الرأس من بوتقة الاختبار، فشكك حتى في الإدراكات الحسية والمعارف البديهية. لقد أرسى الغزالي (شأنه شأن ديكارت) كل شيء على دعائم الشك، وفقد ثقته حتى بالحواس، وبكل العلوم التي اكتسبها فيما مضى، وبكافة التعليمات والإملاءات التقليدية، ولم يكتف بكل مراحل الشك هذه، بل تعداها إلى الشك في أن يكون الفكر من أركان معرفة الحقيقة. ديكارت كان يرى العقل قادراً على شرح الحقيقة النهائية، أما الغزالي فقد شاكل كانط في عدم الإيمان بمقدرة العقل المطلقة، ومال إلى عجزه عن معالجة قضايا ما بعد الطبيعة. لم يتمكن الغزالي من العثور على مفر من هذه الشكوك واللاتقة، إلى أن استطاع أخيراً وبعد تحطيه العديد من الأطوار أن يتحرر من نزعتة التشكيكية، ويصل إلى أن الركن الركين الذي بوسع الإنسان أن يستند إليه هو الكشف والشهود العرفاني.

أيا كان، لم يخل هذا الاقتراح من عقبات وإشكالات، ولم يكن بوسع الغزالي سوى جعل الشهود العرفاني ذا صبغة برهانية، بيد أنه لم يقم بهذا. ويجب أن نعطيه الحق؛ لأنه لم يكن الشخص القادر على خوض غمار الأبحاث الفلسفية بعمق، وابتكار منظومة فلسفية جديدة. استطاع فقط تمهيد الأرضية للتيارين الفكريين الذين

---

(8) Critique of Practical Reason.

(9) Religion within the Bounds of Reason.



أعقباه: أحدهما التيار الفكري - العرفاني لابن عربي. والثاني: التيار الفكري - الفلسفي لدى شيخ الإشراق وصدر المتألهين.

المطلعون على الفلسفة الغربية، يعلمون إنها شهدت بعد كانط ما يشبه التيارات الفكرية الإسلامية التي أعقبت الغزالي. ومع أن الغزالي نفسه كان يتمتع بذكاء فلسفي، إلا أنه اختار بنبوغه الكلامي والعرفاني التحامل على الفلسفة، وكان أن أوجد هوة عميقة بين الفلسفة والدين. لقد أطلق منحى الشهود العرفاني، لكنه لم يستطع إثباته ضمن منظومة فلسفية متناسقة، وإقامة فلسفة متماسكة على أساسه، وهذا بخلاف شيخ الإشراق وصدر المتألهين وابن عربي الذين وفقوا لما قعد عنه الغزالي.

### ابن عربي

ابن عربي، هذا العارف الإسلامي الكبير المختص بالعرفان النظري، برهن على المعرفة الحضورية كمعرفة معبرة عن الواقع. وأقام برهانه على صحة هذه المعرفة اعتماداً على مبدأ وحدة الوجود. المسعى المؤثر الآخر الذي بُذل على مستوى العالم الإسلامي لتبيين هذه المسألة، اضطلع به شيخ الإشراق والملا صدرا. لم يستسغ هذان المفكران نقود الغزالي للفلسفة العقلية، فقد آمنا بعمق أن الحقائق العرفانية يمكن أن تعقلن كالحقائق الدينية. وقد حاول شيخ الإشراق والملا صدرا تبعا له، أن يثبتا الشهود العرفاني ويبرهننا عقلياً عليه. وسعيا ارتكازاً على مبادئهما الماورائية، تكريس العلم الحضورى كمسلك وثيق لمعرفة الواقع والحقيقة، والاستدلال لصالحه داخل منظومتيهما الفلسفتين.

إن موقف الغزالي يبقى متزعزعاً رغم كل دقته في النظر للمعرفة البشرية، ورغم معرفته بالله والإيمان به. إنه بإصراره على إفتراق سبل الدين والعرفان والفلسفة، عرض الدين للإلغاء والتخطفة من قبل من لا يرون فيه أي وجه عقلائي. لقد سعى أن يجد عروة غير "ما بعد الطبيعة" يعتصم بها الفكر الديني. والنتيجة هي أن إحلال هذه الإستعاضة بهذه العروة عن ما بعد الطبيعة، العروة الجديدة محل ما بعد الطبيعة، يفرز مسائل كلامية جديدة، والحال أنه طبقاً لآراء شيخ الإشراق وصدر الدين الشيرازي، تشكل ما بعد الطبيعة أساس الدين والعرفان، لكنها ليست ما بعد الطبيعة لدى ابن سينا والفارابي التي هاجمها الغزالي، بل ما بعد الطبيعة بمعنى آخر قصده شيخ الإشراق والشيرازي. وفيها أننا حينما نتحدث عن الله، فالمراد هو الله الذي يمكن التحدث عنه بالمناهج العقلية،

ويمكن أيضًا إدراكه بالمعرفة الشهودية. يعد كتاب: "حكمة الإشراق" نموذجًا بارزًا لهذا المنحى القائل: إن بإمكان الإنسان إدراك الله بالمعرفة الشهودية، وهو ما يختلف عن التفكير في الله، ولا يناقض معه في الوقت نفسه. لقد أثبت شيخ الإشراق والشيرازي في فلسفتهم بيانًا جديدًا للعلاقة بين الإنسان والله. إنهما لم يفرقا إطلاقًا بين المعرفة المفهومية للحقائق الخارجية، وبين العلاقات الشهودية بين هذه الحقائق. وبحسب هذه الرؤية ليس ثمة فارق إطلاقًا بين علاقة الإنسان بالله عن طريق السلوك العرفاني، وبين معرفة الله نظرًا. لهذا نلاحظ في فلسفة الإشراق، والشيرازي مبدأً أساسيًا جديدًا يعتمد في القضايا المعرفية، يسمى "مبدأ الفصل بين العلم الحسولي والعلم الحضورى". لا يتأسس هذا الفصل كمبدأ فلسفي على مرتكزات ما بعد الطبيعة في تاريخ الفلسفة. إنه مبدأ ينسجم مع نظرية النور لدى شيخ الإشراق.

لقد برهن السهروردي في فلسفته على هذا المبدأ. وقد طرح ابن سينا أيضًا مفهوم المعرفة الشهودية، غير أنه لم يبرهن عليها كقضية فلسفية. لكن شيخ الإشراق أثبت تأسيسًا على أصالة النور، وعلى تأكيد فكرة أن الحقيقي في العالم الخارجي هو الحقيقة العينية للنور، والنور ظاهر لنفسه وللغير، أثبت أن لدينا طريقًا آخر لمعرفة الحقيقة هو المعرفة الشهودية الحضورية. فقد تساءل: لماذا تلهثون وراء المفاهيم والحسابات والتحليلات العقلية فقط؟ فثمة أيضًا لمعرفة الحقيقة طريق المعرفة الشهودية الحضورية. إنها فكرة يمكن رصدها في الفلسفات الوجودية والظاهرية الغربية الحديثة أكثر من فلسفات ديكارت وكانط.

## السهروردي والفلسفة

وبهذا نلاحظ أن الفلسفة في العالم الإسلامي تحركت في اتجاه جديد بعد الغزالي. إن مؤاخذات الغزالي كنعقود كانط يمكن أن ترد على أمثال الفارابي وابن سينا فحسب، ولا تشمل التفكير الإسلامي برمته. فالفكر الفلسفي عند السهروردي والشيرازي بمعزل عن مؤاخذات الغزالي وكانط، لأنهما (السهروردي والشيرازي) لا يعتبران الإدراك العقلي الجادة الوحيدة الموصلة للحقيقة، إذ يمكن بالمعرفة الحضورية أيضًا تشخيص الحقيقة ومعرفتها.

يتسنى اعتبار شيخ الإشراق مبتكرًا لهذه الفكرة إسلاميًا، والقول بأن الفلسفة من بعده شهدت ولادة جديدة. وبالطبع فقد كان هناك ممهّدون لهذه الولادة من المتكلمين والعرفاء. وقد ساهم أضراب الغزالي في إعداد التمهيّدات اللازمة لظهور هذه الأفكار. يرى شيخ الإشراق أن علمنا بذواتنا يتأتى تارةً عن طريق الصور الذهنية التي تتدخل الأعضاء الحسية في حصولها، وتارةً يكون هذا العلم بلا وسائط، فلا تتدخل الصور الذهنية أو الأعضاء الحسية في تشكيله. برهن السهروردي على هذه الفكرة وأثبتها في فلسفته، وأكد أن باستطاعتنا التوفر

على معرفة من نمط آخر. وطبعًا كان لابن عربي والشيرازي مثل هذه الطروحات أيضًا. يقرر السهروردي في فلسفته أن العلم الحضورى على ثلاثة أقسام: العلم الحضورى للذات المجردة بنفسها، والعلم الحضورى للمعلول بعلمه، والعلم الحضورى للعلمة بمعلولها. هذه أفكار لم تكن في الفلسفة السينائية. أما السهروردي فقد عرض مرتكزات فلسفية للكشف وللشهود، وأقام عليها البراهين، وخلص منها إلى اعتبار المعرفة الشهودية الحضورية معرفة تعكس الواقع وتعبر عنه.

ولأجل إثبات هذه الفكرة، بدل السهروردي أساس التفكير السينائي القائل بتمايز ماورائي بين الوجود والماهية، وجعل أساسه الأول فكرة أصالة النور. وهذا الكلام غير وارد إطلاقًا في فلسفة كانط. ولأننا لا نستطيع إدراك حقيقة النور بحواسنا، فالمراد هو النور الماورائي. حقيقة النور ودرجات شدتها المختلفة مما لا يمكن إدراكه بالحس، لذا كان العلم الحضورى هو السبيل لإدراك حقيقة النور ومراتبها. وبما أن العلم الحضورى مبرهن عليه في الفلسفة الإشراقية، نسميه اصطلاحًا بالشهود الماورائي. إذًا فالشهود على صنفين: شهود عرفاني، وشهود ماورائي. والثاني مبحث فلسفي يثبت بالبرهان والأدلة الفلسفية.

الوصول إلى الله بوساطة الكشف والشهود العرفاني والعلم الإشراقي، حظي دومًا باهتمام الفلاسفة بعد شيخ الإشراق. ويوافق الشيرازي على هذه الأقوال تمامًا، بيد أن له كلامًا في تفسيرها يعلو على كلام ابن سينا وشيخ الإشراق كليهما. فانطلاقًا من اعتباراته الفلسفية، والأهم من ذلك تأسيسًا على قاعدة الحقيقة والرقيقة في مقام تبين علم الباري بما سواه، يقدم نظرية جديدة مختلفة تمامًا عن نظرية ابن سينا. فهو يثبت أن الله فاعل بالتجلي، بينما يرى ابن سينا أن ملاك العلم التفصيلي للباري عز وجل بما سواه، هي الصور العلمية والماهيات. ومن الواضح هنا أن ملاحظات الغزالي قد أجيب عنها بشكل مميز من قبل الشيرازي والسهروردي. وللأخير طبعًا رأي آخر في علم الباري تعالى يختلف عن طروحات الشيرازي. على أن هذا الاختلاف لا يعني أن الملا صدرا لا يوافق رأي السهروردي الذي يثبت العلم الفعلي (المقابل للعلم الذاتي) فقط بوصفه علمًا حضوريًا، بينما يتبنى الشيرازي فكرة العلم الفعلي (الذي يطرحه شيخ الإشراق)، ويثبت أيضًا العلم الذاتي الخاص بفلسفته.

وبالتالي، فإننا حينما نقرر العقل أداة لمعرفة الله في تفكيرنا الفلسفي، ونقيم براهين عقلية على وجوده، لا نريد القول إطلاقًا أن سبيل العقل يوصلنا إلى حقيقة الله، إنما نقول: إن هذا الطريق يعرفنا بواحد من الأسماء الإلهية. أين معرفتنا العقلية من الله؟!!

كما أننا حينما نقول إن المعرفة الشهودية الحضورية طريق آخر (لا يذكره كانط أصلاً) توصلنا إلى الله، فلا نزعم بذلك أنه يأخذ بأيدينا إلى كنه وجود الحق تعالى. فهنا أيضاً نتحقق بحقيقة اسم من أسماء الحق، ونكون قد وجدنا الله بحسب درجة استيعابنا الذاتي فيما يشبه ما ذهب إليه العرفاء، الذين يؤكدون أن المعرفة الحضورية لا تحقق للإنسان إدراكاً لكنه ذات الحق. يميل العرفاء إلى أن السير والسلوك يجعلان الإنسان متحققاً باسم من أسماء الحق. لكن الفارق بين آراء العرفاء والأفكار المطروحة في فلسفة شيخ الإشراق والملا صدرا، هو أن الأخيرة لا تعد أفكاراً عرفانية محضة، إنما تصنف على الحقل الفلسفي، فقد أثارها الفلاسفة واستخدموها كمبادئ فلسفية ومعرفية. ولهذا يقال إنها طروحات اتخذت طابعاً عرفانياً - فلسفياً، وفي هذا تباين عن كلام الغزالي كبير.

ما يخلق عراقيل لكلام الغزالي هو افتقاره لما بعد الطبيعة، خلا ما بعد الطبيعة ضمنية هامشية جداً، أو خفية أحياناً، أو بكلمة ثانية: افتقاره لنظرية عامة حول الحقيقة والواقع. وتاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي يشهد أن تناغمًا واتساقًا مفيدًا حقًا بين الدين والعرفان والفلسفة يمكن أن يبرز إلى السطح إذا ما نظر الفلاسفة للحقيقة لا من زاوية التحليلات العقلية الصرفة، بل بنظرة أوسع وأرحب توفرت في الفلسفتين الإشراقية والصدراية. وهكذا لا ترد الإشكالات التي سجلها الغزالي ضد ابن سينا والفارابي، على السهروردي والشيرازي، لأن الأخيرين قدما فلسفة تفسر الحقيقة بنظرة أرحب.

ألقى شيخ الإشراق، والملا صدرا - تبعاً له -، أن ما بعد الطبيعة لدى الفارابي وابن سينا عاجز عن التعامل الكفوء مع ما يطرحه الغزالي وباقي المتكلمين من إشكالات، لذلك ركنا إلى تأسيس ما بعد طبيعة أخرى. لقد أدركا بدقة أن من الضروري بذل جهود مميزة لاستئناف وتجديد العلاقة بين الدين والعرفان والفلسفة، بالنحو الذي يستعيد الدين والعرفان، بالرغم من التشكيكية السائدة، دوريهما ومعانيهما، وتتجه الفلسفة ثانية إلى المسائل والمباحث النظرية التي لا يتاح للإنسان التعاطي معها دينياً وعرافياً. المطلوب في مثل هذه المساعي والمشاريع هو تصورات أوسع وأرحب للعقل لا تتبع النماذج الفكرية الموعلة في الانتزاعية.

تأسيساً على ما ذكرنا، يستشف أن استئناف الحوار بين الدين والفلسفة في العالم الإسلامي إنطلق من بعد الغزالي بحافز الفلسفة الإشراقية، وبلغ في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين مستواه اللائق. إن المنهج القرآني، - البرهاني -، العرفاني الذي احتذاه الشيرازي لا يدخل في تبادل بناء مع الفكر الميتافيزيقي فحسب، بل يشاكل السلف في ربط الإلهيات بموقف ماورائي متماسك حول العلاقة بين الله والوجود. والفكر الصدراي رغم طابعه الابتكاري الأصيل الذي لا يرقى إليه الشك أو النقاش، إلا أنه على درجة مضاعفة من القوة والعطاء، اكتسبها بفضل توكله على العرفان النظري لابن عربي والسهروردي.

إن الشيرازي يقدم - على غرار شيخ الإشراق-، نظامًا ميتافيزيقيًا متقنًا لتفسير وتوسيع الكثير من أبعاد التجربة العرفانية. والرؤية الدينية ترتبط بالأنماط السائدة للتفكير الفلسفي. فمن ناحية نلاحظ لدى الملا صدرا كيف أن التجربة العرفانية والرؤية الدينية ترتبط بالأنماط السائدة للتفكير الفلسفي، ومن ناحية ثانية تستخدم هذه الرؤى والتصورات في فلسفته كشواهد في تنظيره الفلسفي. إن عملائية التناغم بين الدين والعرفان والفلسفة، وإيجابيات التجانس بين هذه الحقول المعرفية الثلاثة، تتبدى في هذه الحالة الخاصة بارزة مهمة بدرجة كبيرة، إذ باستئناف تصور دقيق لقضايا الدين على صعيد القرآن والروايات، يبلغ التعاطي والحوار بين الفلسفة والعرفان والدين مراتب عطاءه ونضجه المثالية.

بناءً على هذا التحليل، ينبغي الخلوص إلى أن العلاقة المحبذة بين الدين والفلسفة والعرفان هي المرتكزة إلى التبادل الحوارى الذي ساد لقرون عدة في عالمنا الإسلامى، إلى أن خبت أنواره بفعل أفكار المتكلمين والعرفاء من أضراب الغزالي، ونتيجة تفشي أصالة التجريد الدينية والعرفانية. وكما أضحى فإن رأي الغزالي الذي يجس العقل في حدود الرياضيات والطبيعات، ليس الرأي النهائى في هذا المضمار لزومًا، إذ أن الفلسفة الإشراقية وعرفان ابن عربي، والحكمة المتعالية تاليًا، أنساق فكرية أعادت فتح الباب لاستئناف الحوار والتلاقح بين الدين والعرفان والفلسفة ما كان له عطاءات جمّة، وثمار طيبة في الماضى. نرصد في نتاجات هؤلاء المفكرين الإسلاميين الأفاضل أفكارًا دقيقة حول "الوجود"، و"الحقيقة"، و"الله"، و"العلم" حظيت باهتمام كبار فلاسفة العالم الغربى بعد كانب، وأثيرت مؤخرًا على نحو مركز جاد في أروقة الفكر الفلسفى غربيًا وإسلاميًا، وأقيمت مؤتمرات واجتماعات للتداول في هذا الشأن، وما نحن بأمس الحاجة إليه راهنًا هو دراسات مقارنة في هذا الحقل.

