

الفلسفة والدين

رضا أكبريان

تعریف: حیدر نجف

تحاول هذه الدراسة تسلیط الضوء على إشكالية ذات أهمية بالغة في مضمون العلاقة بين الفلسفة والدين، يمكن أن تعدّ نقطة عطف رئيسة في مسارها. إنّها حدث لا يرقى لأهميته وخطره أيّ حدث آخر في تاريخ الفلسفة، من حيث تأثيره الهائل على العلاقة بين الفلسفة والدين. وهي قضية الإيمان الديني والبحث الفلسفی. هذه القضية التي تقرن في العالم الغربي بالفيلسوف الألماني الكبير عمانوئيل كانط، وفي العالم الإسلامي بالإمام أبي حامد الغزالی.

في إطار الثقافة والحضارة الغربية، حينما يكون للعلاقة والتعاطي بين الإيمان الديني والبحث الفلسفى، تأثيراً مصيراً على تاريخ الفلسفة والدين، ينبغي الإلتفات إلى الدور الحاسم الذي لعبه كانت. وتتضح أهمية الأفكار الكانطية في العالم الإسلامي إذا ما قارناها بآراء الغزالى، وهو بلا شك شخصية لها وزنها الفكرى والثقافى المميز فى العالم الإسلامي. قلما نجد مفكراً إسلامياً ينافس مرتبة الغزالى ودوره في تثمير حالات التعاطي والتلاقي بين الدين والفلسفة.

بين الغزالى و Kant:

ثمة العديد من أوجه الشبه بين طروحات كانت والغزالى، ييد أن هذا لا يعني أن أفكارهما كانت واحدة. عموماً، فإن الدراسات المقارنة بين مفكرين يتميzan لحيزين فكريين ثقافيين مختلفين، لا تبدو عملية يسيرة. فقبل كل شيء يجب معرفة الخلفيات التاريخية، والأوضاع الطبيعية، والعوامل المؤثرة في تكوين كل واحد منها، ثم التطرق للأسس والمرتكزات التي اعتمدها هذا وذاك في معالجة ما عنّ لهما من معضلات فكرية، والمنظومة الفلسفية التي شكلت ميداناً لتحركه ومناوراته؛ فمثلاً: بدل أن نقول ما هي الحلول التي اقترحها كانت أو الغزالى؟، أو ما الذي قاله كل واحد منها في هذا المضمار؟، يلزم أن نسلط الأضواء أولًا على المسألة التي واجهها كانت، فنجعلها أساس بحثنا، ثم ندرس الموقف الذي اتخذه كانت حيالها، ونعرج على موقف الغزالى، أو مواقف الفلاسفة الذين سبقوه أو تلوه.

Kant وسؤال الميتافيزيقا:

القضية التي يشيرها كانت، ويتسنى اعتبارها خلاصة لكتابه: «نقد العقل المضمن» هي: هل أن علماً اسمه: «ما بعد الطبيعة»، أو «الميتافيزيقا» ممكن أم لا؟، هل

يمكن الوصول إلى الله وتشخيصه في إطار الفلسفة، وكما هو موضوع ماورائي؟. يصل كانت في دراساته الماورائية إلى نتيجة فحواها أن مباحث الله والنفس والحرية من سُنخ المباحث التي لا تنتهي لدائرة العقل النظري، ولا تدخل ضمن حدوده وصلاحياته، وإنما ينبغي دراستها على مستوى العقل العملي، ويتصدر الدور الحاسم لكانت في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين بهجومه هذا على الماورائية التقليدية تحديداً. الماورائية التي كانت منذ القدم إحدى الأدوات الفاعلة للتغيير عن العقيدة الدينية. وتكتسب هذه المسألة أهمية هائلة إلى درجة يمكن اعتبارها ثورة عظمى في نسق التفكير الغربي.

السؤال الذي أثاره كانت هنا، والإجابة التي قدمها عنه، قلبت مركبات الفكر الفلسفي رأساً على عقب، وفتحت فصلاً جديداً في الفكر الإنساني. وهذا تحول لا نشهد له حتى لدى ديكارت، رغم أنه يعد رائد الفلسفة الحديثة، بيد أنه لا يصرح إطلاقاً بأننا نعجز عن معرفة «الله» ضمن حدود العقل والنظر، ولا يزعم أبداً أننا غير مؤهلين لإثبات الله بالبراهين العقلية - الفلسفية. يعتقد ديكارت: أن معرفة الله بالعقل ممكناً، وبالعقل يمكن تكوين تصور لله (والعقل هنا هو العقل الفطري لدى ديكارت)، ويمكن أيضاً إقامة برهان على وجوده. والبرهان الأنطولوجي، وكذلك برهان الوجوب والإمكان لدى ديكارت من الأمور المعروفة في الفلسفة.

ديكارت في هذا منسجم تماماً مع الفلسفه الذين سبقوه. إنه ليس مبدعاً في هذا المجال، ولا يعزى إليه تحول في نمط التفكير الغربي، فقد سبقه أفلاطون وأرسطو وفلسفه القرون الوسطى إلى مثل هذه الآراء. والتجديد عنده يكمن في أنه طرح مفهوماً أسماه الشك، ووضع كل شيء بين قوسي هذا الشك، ثم خاض في البحث الفلسفي عن طريق «الكوجيتو»^(١): هذا هو ما خالف به ديكارت أرسطو وأفلاطون. أما من حيث تأكيده على إمكانية معرفة الله، وقدرة الإنسان على الوصول إليه بواسطة العقل، فيبدو متسقاً تماماً تمام الإتساق مع الفلسفه قبله.

ولا يصح طبعاً أن نستخلص من هذا الكلام بأن ديكارت كان صدئ لآراء أفلاطون وأرسطو وفلاسفة القرون الوسطى فيما يتصل بمعالجاته لقضايا الله والنفس . . . الخ.

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 كانتط. لقد أثبت ديكارت وفق مبدئه المعروف «أفكر، إذن أنا موجود» بأن الأولية والاحتمالية 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 اعتمدته قلب زاوية نظر الإنسان للقضايا الفلسفية رأساً 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 كانتط ليس إلا، وإنما الأخير هو الذي قسم العقل البشري بصرية واحدة إلى شقين، مؤكداً أن أيّاً من البراهين التي يسوقها الاستدلاليون لإثبات أو دحض ذات الباري، لا تفضي إلى شيء على الإطلاق، وأن التعقل بمعزل عن الإيمان تماماً.

وقد تطورت النزعتان التجريبية والعقلية من بعد ديكارت، وبلغتا الذروة في القرن الثامن عشر. وقد نتج عن تلاقيهما ظهور التفكير الكانتي الذي مثل من جهة عالمةً لأرقى درجات العقلانية والتجريبية في القرن الثامن عشر الميلادي، وكان متتكراً جديداً تمام الجدة من جهة ثانية. لقد أرسى كانتط 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 إجتاز كانتط عدّة مراحل من تفكيره الفلسفـي ودخل في طور جديد، وضع كتاباً أسماه: "نقد العقل المـحضر" (*Critique of pure Reason*). ويمكن القول أن أهم موضوعات كتابه هو فحص ماهية المعرفـة الإنسـانية وحدودـها. وقد زعم كـانتـط بعد دراستـه لهـذه الإـشكـالية عدم وجود آية قضـية ماـورـائـية بـقـيـتـ من دون حلـ؛ أو من دون مـفتـاحـ لـحلـ مشـكـلاتـها وغـواـضـهاـ. ولا يـعـنيـ هـذـاـ الـكـلـامـ الـمـلـعـلـ بالـنـصـرـ أنـ الـأـمـرـ الـمـاـوـرـائـيـ مـمـكـنـةـ الـحـلـ، بل علىـ العـكـسـ، أـرـادـ كـانتـطـ القـوـلـ: دـعـوكـمـ مـنـ الـمـاـوـرـائـياتـ، لأنـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ خـارـجـ حدـودـ الإـدـرـاكـ الـبـشـريـ.

يـقولـ كـانتـطـ فيـ كـتابـ بـعنـوانـ: «أـحـلـامـ مـشـاهـدـ أـرـوـاحـ تـنـورـتـ بـأـحـلـامـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ»ـ؛ إنـ أـقوـالـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـنـ ضـرـبـ منـ الـأـخـيـلـةـ وـالـأـوهـامـ، لـذـاـ يـتـوجـبـ تـبـدـيلـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ إـلـىـ الـعـلـمـ الـذـيـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـونـهـ، وـهـوـ الـعـلـمـ فـيـ حـدـودـ الـعـقـلـ الإنسـانـيـ إـذـاـ، فالـفـلـاسـفـيـ المـاـوـرـائـيـ إـمـاـ أـنـ يـقـيـ فيـ عـالـمـ الـأـحـلـامـ، أـوـ أـنـ يـسـرـ عـزـيمـتـهـ لنـقـدـ الـعـقـلـ الـبـشـريـ وـفـحـصـهـ. وـعـلـيـهـ، يـنـبـغـيـ أـنـ تـأـسـسـ الـمـعـارـفـ كـلـهاـ عـلـىـ التـجـربـةـ، ولاـبـدـ لـكـلـ مـاـ نـقـولـهـ حـوـلـ الـعـلـيـةـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ أـنـ يـنـبعـ مـنـ التـجـربـةـ.

أـفـكـارـ كـانتـطـ هـذـهـ، كـانـتـ لـهـ نـتـائـجـهـ الـمـهـمـةـ جـداـ، وـمـنـهـ أـنـ الـإـنـسـانـ عـاجـزـ تـمـاماـ عنـ آـيـةـ مـعـرـفـةـ عـقـلـيـةـ حـوـلـ الـأـمـرـ الـخـارـجـةـ عـنـ نـطـاقـ الـحـسـ وـالـتـجـربـةـ.

يرـىـ كـانتـطـ أـنـ الـمـفـاهـيمـ الـتـيـ نـسـتـخـدـمـهـاـ لـاـ قـيـمـةـ لـهـاـ إـلـاـ فـيـ مـضـمـارـ الـتـجـارـبـ الـمـمـكـنـةـ الـحـصـولـ، أـمـاـ خـارـجـ هـذـهـ التـخـومـ، فـلـنـ يـكـونـ لـهـاـ أـيـ مـحتـوىـ وـلـاـ آـيـةـ دـلـالـةـ عـيـنـيـةـ. فـالـمـفـهـومـ لـاـ يـكـونـ ذـاـ معـنـىـ إـلـاـ إـذـاـ تـقـيـدـ بـتـخـومـ الـتـجـربـةـ وـالـمـوـضـوعـيـةـ الـمـبـتـنـيـةـ عـلـىـ إـلـدـرـاكـ الـحـسـيـ. وـقـدـ أـكـدـ كـانتـطـ أـطـرـوـحـتـهـ الـقـائـلـةـ أـنـ مـعـرـفـتـنـاـ لـاـ تـتـجـاـوزـ حـدـودـ الـرـيـاضـيـاتـ وـمـاـ يـسـمـىـ عـلـوـمـاـ طـبـيـعـيـةـ عـامـةـ. وـهـكـذـاـ تـسـقـطـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ - وـخـصـوصـاـ أـدـلـةـ

إثبات وجود الله، عن كل اعتبار؛ لأنها خارج المساحة التي يامكان الفهم البشري الوصول إليها والخوض فيها.

ولهذا يوضح كانتط في كتاب: «نقد العقل المحسن» أن العقل عاجز عن إدراك الله ومعرفته، بل إن الله لا يقع ضمن حدود العقل المحسن، ويتمادي 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 تصعننا حيال إشكاليات «جدلية الطرفين». ثم يستنتاج أن بوسعنا ومن حقنا التفكير بمفهوم الله، لأن هذا هو ما يطالبنا به العقل، بيد أن إدراك حقيقة هذا المفهوم متذر علينا، لذلك لا يتسمى لنا الحكم عن الله والكلام عنه. ليس بوسعنا القول أنه موجود، ولا بوسعنا القول أنه غير موجود. وهكذا نصل إلى ضرب من اللادورية.

على أن كانتط يبني هاهنا 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، ويعده مفهوم الله، وكذلك مفهوم الحرية والخلود من المبادئ التي يقرّرها العقل العملي. فلم يكن كانتط على استعداد لإلغاء مبحث الله من فلسفته تماماً؛ لذا قدم في عقله العملي برهاناً لإثبات وجود الله عرف باسم «البرهان الأخلاقي»⁽²⁾. والذي يقيم برهاناً أخلاقياً على وجود الله هو من يرى إستحالة معرفة الله بواسطة البراهين الأنطولوجية، والكونية، والغائية.

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

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 أن الإدراك الحسي يحصل لدينا حينما نواجه شيئاً محسوساً، ويؤثر فينون من هذا الشيء (الشيء لذاته) على حواسنا. والإدراك الحسي ليس مجرد تأثير فينون من 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 بعيوني، لن أكون قد أدركت حقيقتك الخارجية، إنما حصلت لدى عن طريق رؤيتك (الشهود الحسي) مادة خام للإدراك الحسي. وينتتج الإدراك الحسي عن طريق تفاعل هذه المادة مع قالبي الزمان والمكان. وإذا لم أستطع إدراك شيء عن طريق الشهود الحسي، لا يتتوفر لي إدراك حسي له؛ أي لن أدركه حسياً.

الشوط الأول: في أفكار كانط يبدأ في قوله إننا نعرف الظواهر أو الأشياء لذاتها (الفينون)، وليس الأشياء في ذاتها (النومن)؛ لأن النومن غير ممكن الإدراك بالحواس؛ بمعنى أننا لا نستطيع التوفّر على شهود حسي لنومن الأشياء. الواقع أن النومن بمثابة باطن الفينون، والفينون بمثابة ظاهر النومن. والمشهود بالنسبة لي هو الفينون فحسب. ولكن لا تخالوا أن الإدراك الحسي هو إدراك للفينون، إنما الإدراك الحسي هو تركيب لهذه المادة الخام مع قالبي الزمان والمكان، أو صبّ لهذه المادة الخام في قالبي الزمان والمكان. ولو لم تحمل أذهاننا هذين القالبين، لتعذر علينا الإدراك الحسي. وليس للفينون أي لون. والزمان والمكان هما الذين يمنحانه لونه.

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

إن كانط ليس باستطاعته وفقاً لنظريته في المعرفة إلا تبيّن العلية والضرورة بالنسبة للأشياء الطبيعية. إنه يستطيع فقط صدّ 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 تتلفي العلية في العالم الخارجي. ولأجل أن يتمكن كانط من إيضاح العلية في الطبيعة، وإثبات ضروريتها، قدم نظريته المذكورة في المعرفة. لكن ينبغي الإلتغات إلى أن كانط لا يرى العلية وافدة على ذهتنا من الخارج. إن العلية من قوالبنا الذهنية ومن مقولات الفاهمة المتعالية. تمتزج هذه المقوله بإدراكاتنا الحسية، والحصيلة هي إدراك العلية. إن كانط يسلم لإدراكنا العلية في حدود العلاقة بين الأشياء الطبيعية، بيد أنه يشدد على أنها لا ندرك العلية بحواسنا التي لا تتيح لنا إلا شهوداً حسياً للفينون، فهو يعتقد أن العلية غير ممكنة الإدراك بالحواس، بل هي إحدى مقولات الفاهمة المتعالية المستقرة في مملكة الفهم أو القوة الفاهمة، وتترکب مع الإدراك الحسي.

استنتاجات كانط:

يستتّجح 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 الحسية. إن الله ليس شيئاً مادياً محسوساً نشهده بحسنا، ليتاح لنا بعد إمتزاج هذا الشهود الحسي مع صور الشهود ومقولات الفاهمة، إدراك العلية بين الله والعالم.

إن بوسعنا فقط إدراك علاقة العلية بين الأشياء الطبيعية عقلياً. كما ليس بمستطاعنا إدراك النفس بعقلنا النظري؛ لأنها بدورها ليست شيئاً مادياً محسوساً. وكذا الحال بالنسبة للحرية أو الإختيار، ناهيك عن الأمور المجردة الماورائية، فمن المتعذر أن تغدو هذه الأمور متعلقات للمعرفة؛ لأنها تفتقر إلى المحتوى التجريبي. بعبارة أخرى، إطلاق مقولات كالجوهر، والوحدة، والدوم، والعلية على أمور لا تعطي لنا في قالب الزمان والمكان ممارسة لا تفضي إلى المعرفة.

تأسيساً على هكذا رؤية معرفية، يرى كانط أن براهين إثبات الله غير تامة. فهو يسجل إشكالاً 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 إطلاقاً. إنه يبرهن في كتاب: «نقد العقل العملي» أن بوسعنا الإيمان بالله عن طريق الأخلاق. وعموماً يخرج كانط مفهوم الله عن نطاق العقل النظري، مع عدم إنكاره كافة إشكال الإيمان والاعتقاد بالله.

الfilosofie الذين أعقروا كانط تأثروا به إلى حد كبير. لقد أثار هذا الرجل أفكاراً على جانب كبير من الأهمية في عالم الفلسفة، تركت بصمات عميقة على علاقة الدين بالفلسفة. قبل أن نسلط الضوء على آراء الفلسفة والمفكرين المسلمين بهذا الشأن، وننقد الأفكار الكانتية من منظورهم، ينبغي الإلتفات إلى أن الفلسفة بعد كانط تعرضوا لطروحاته، ونقدوا توجهاته في معرفة الأشياء الطبيعية المادية.

في فلسفة كانط بحث حول علاقة الشيء لنفسه (الفينون)، والشيء في نفسه (نومن). إنه على يقين من أن الشيء في نفسه لا بد أن يكون موجوداً، إذ لا بد من شيء حتى تكون له معطيات ظاهرية. أما ماهية هذا الشيء في نفسه وحقيقةه، فهذا ما لا نستطيع دركه. وهنا نواجه أبرز إشكال يرد على فلسفة كانط، وهو أن المقولات، ومنها مقوله العلية والوجود، إذا كانت صوراً للفاهمة، كيف يمكن التسليم لوجود

شيء وراء الظواهر هو النومن يكون علة لتجلي الظواهر والفينون وحصول المعرفة في أذهاننا؟ هل الحكم بعلية النومن أو وجوده ممكن بغير طريق الذهن؟ واضح أن الجواب كلا. والآن نسأل: أوكيس الوجود والعالية ذاتها صوراً أو قولب تتمتع بها الفاهمة، وتصب الأشياء فيها؟، أويمكن الحال هذه القول بموجود لا يدرك، ويتسم بالإستقلال عن الذهن إسمه الشيء في ذاته أو النومن؟ الجواب كلا. لذا يمكن إستفهام كانط: من أين لك أن الفينون يعتمد على النومن الذي يتمتع بحقيقة خارجية لا يتاح لنا معرفتها؟ فأنت تقول من جهة أنها عاجزون عن إدراك العلاقة بين الله وعالم الوجود بالعقل النظري، لأننا لا نمتلك شهوداً حسياً لله، وتزعم من ناحية ثانية أن الظواهر تتوّأ 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 يتسرى 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 الإلتباس الأول يوجه لفلسفة كانط، وقد أثاره فلاسفة من بعده كلٌ بال نحو الذي ارتأه. فقد انبرى فيشته وشلينغ وهيغل وشوبنهاور إلى رفض الشيء في نفسه، مشيداً كل واحد منهم منظومته الفلسفية على أنقاض الحكمة الكانتية، مؤكدين أن مفهوم الشيء في نفسه يستلزم أولًا 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 أن الظواهر مرتكزة عليه، ذلك أن مقولات «العلية» و«الوجود» لا تصدق حسب رأي كانط إلا في عالم

شيء وراء الظواهر هو النون يكون علة لتجلي الظواهر والفينون وحصول المعرفة في أذهاننا؟ هل الحكم بعلية النون أو وجوده ممكن بغير طريق الذهن؟ واضح أن الجواب كلا. والآن نسأل: أوكيس الوجود والعالية ذاتها صوراً أو قوالب تتمتع بها الفاهمة، وتتصبّل الأشياء فيها؟، أو يمكن الحال هذه القول بموجود لا يدرك، ويتسنم بالإستقلال عن الذهن إسمه الشيء في ذاته أو النون؟ الجواب كلا. لذا يمكن إستفهام كانط: من أين لك أن الفينون يعتمد على النون 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 شهوداً حسياً لله، وتزعم من ناحية ثانية أن الظواهر تتوّكأ 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 يتسرى 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 الإلتباس الأول يوجه لفلسفة كانط، وقد أثاره فلاسفة من بعده كلّ بال نحو الذي ارتآه. فقد انبرى فيشه وشلينغ وهيغل وشوبنهاور إلى رفض الشيء في نفسه، مشيداً كل واحد منهم منظومته الفلسفية على أنقاض الحكمة الكانتية. 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 أن الظواهر مرتكزة عليه، ذلك أن مقولات «العلية» و«الوجود» لا تصدق حسب رأي كانط إلا في عالم

الظواهر، وإذا سلمنا بوجود الشيء في نفسه وافتراضنا علة، وجب الالتفات إلى أننا نعرف عنه هذه الأشياء، ولا يصح القول أنه لا يدرك.

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

إن هذا النقاش من الأهمية بحيث لا تزال ظلاله تخيم على التفكير الفلسفـي في الغرب، ولا يزال مطروحاً على بساط البحث كمعضلة لم تعالج بشكل ناجح، إلا إذا أعدنا النظر في نظرية المعرفة لدى كانط.

أما الإلتباس الثاني الذي تعاني منه نظرية كانط المعرفـية، هو أنه يقـي من ناحية على ثنائية الذهن والعين (الذهن والخارج)، ويرى المعرفـة من ناحية أخرى صنيعة الذهن. إن قضية الذهن والعين، من القضايا المهمـة جداً التي شغلـت بالـ فلاسفة بتركيز كبير على امتداد التاريخ الفلسفـي.

مغزى السؤـال الذي أثارـه كانـط هو: ما الأساس الذي ترتكـز إليه العلاقة بين الـذهبـن والـعـيـن، أو حسب تعبيرـه العلاقة بين المـدرـك والمـدرـك (أو فـاعـلـ المـعـرـفـةـ ومـعـلـقـهـاـ)؟ يختـبرـ كانـطـ إـجـابـاتـ الـفـلـاسـفـةـ (مـثـلـ أـفـلاـطـونـ وـمـالـبرـانـشـ وـليـبـيـتـزـ) عنـ هـذـاـ السـؤـالـ، وـيرـفضـهاـ قـاطـبةـ. وـقدـ أـوضـعـ التجـريـبيـونـ بـخـصـوصـ ماـ يـجـعـلـ تصـورـاتـناـ الـذـهـنـيـةـ مـطـابـقـةـ لـلـأـعـيـانـ الـخـارـجـيـةـ. أـنـ السـبـبـ هوـ نـفـوذـ الـأـعـيـانـ عنـ طـرـيقـ الـحـوـاسـ إـلـىـ أـذـهـانـاـ وـانـطـبـاعـهـاـ فـيـهاـ. وـرأـيـ الـعـقـليـيـونـ الـغـرـبـيـوـنـ أـنـ دـعـمـ التـطـابـقـ مـتـعـذـرـ، لـأـنـ الـذـهـنـ ذـاتـهـ هوـ الـذـيـ يـوـفـرـ الـمـعـرـفـةـ، وـالـشـيـءـ الـذـيـ يـتـعـقـلـ إـنـمـاـ هوـ شـيـءـ حـقـيقـيـ وـاقـعـيـ. إـذـاـ استـبعـدـ الـإـنـسـانـ إـبـتـدـاءـ ثـنـائـيـةـ الـذـهـنـ وـالـعـيـنـ كـمـاـ الـعـرـفـاءـ، فـلـنـ يـوـاجـهـ مشـكـلةـ، فالـشـعـورـ وـالـوـعـيـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ الـعـرـفـانـيـةـ، يـتـغـيـرـانـ تـمـامـاـ وـتـخـتـفـيـ الـفـوـاصـلـ بـيـنـ «ـالـأـنـاـ»ـ وـ«ـمـاـ سـوـىـ الـأـنـاـ». أـمـاـ

لدى كانط فالقضية على شاكلة أخرى، وثنائية الذهن والعين قائمة لا يزيلها شيء، وفيها بالذات تكمن الصعوبة، فهو يتولى الحفاظ على هذه الثنائية، ويريد في الوقت ذاته تقرير أن الصور الحسية والفاهمة تمثل شرطاً لعينية الشيء في ذهن المدرك.

لقد بذل كانط جل 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 الفينون، ولا نعرف من الواقع الخارجي سوى الفينون الذي لا يمثل حقيقة الأشياء. أضف إلى ذلك، أننا لم ندرك حتى الفينون لأنه أحد العناصر المكونة للإدراك الحسي. ويتدخل في الإدراك الحسي عنصران: أحدهما الفينون، والثاني: القوالب ومقولات الحس المتعالي. وما ندركه من الأشياء المحسوسة لابد أن يدخل في إطار الزمان والمكان وهما قالبنا 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 نعرف على الشيء في نفسه إطلاقاً. من جانب آخر، بعد حصول التجربة معالجة للإدراكات الحسية، أو قل إنه ستخ من تفسير هذه الإدراكات وتاويها، وهذا ما تقوم به القوة الفاهمة عن طريق تطبيق المقولات على المدركات. فإذا فالعالم الذي ندركه حصيلة امتزاجنا مع الشيء في نفسه.

ألفى الفلاسفة اللاحقون، - وحتى شراح 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؟.

يشتد 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 أننا أدركنا العالية، ولكن أية عليه؟ كيف يريد كانط إثبات العالية الحقيقة؟ وأنى له البرهنة على أنني أدركت العالية الحقيقة؟ فالعلية من وجهة نظره مقوله ذهنية، إلا إذا قلنا أن الله تعالى لا يخدعنا، - وهذا ما قاله ديكارت، لذلك كانت العالية التي أودعها في أذهاننا حقيقة، وليس زائفة. ييد أن هذا الكلام يستدعي العديد من الإشكالات والملابسات. كيف يتمكن كانط من إثبات أن الله لا يخادع ولا يدلنا على الخطأ، وأنه قد منحنا مقولات حقيقة 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 لإعتبار الرياضيات والفيزياء معايير للمعرفة. من هنا، سنجاذب الصواب إذا اعتبرنا فلسفة كانط النقدية الكلمة الفصل الأخيرة حول قدرات العقل وعلاقته بما وراء الطبيعة، فربما كان ثمة مدخل أشد نقدية لم نصل إليه بعد، ولهذا يقال أحياناً أن إشكالية المعرفة لم تعالج في فلسفة كانط، بل تضاعف تعقيدها.

النقطة الثالثة التي تطالعنا في الفلسفة الكانتية هي كيف إطمئن لهذا 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) ممكناً المعرفة؛ لأنـه من صناعتنا. على أن النقطة المهمة تمثل في أن صناعة هذا العالم ليست ممارسة شخصية مزاجية، إنـما تتقيـد بطريقـة عمل الـذهن البـشري، وأـذهان كـافة البشر تـتمتع بـقوى إـدراكـية وـاحـدة. المسـألـة المـهمـة هي إـثـبات مـثـل هـذـه الإـدعـاءـات.

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 الإطلاق 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. وطالعنا 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 عموماً 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:

و قبل إستعراض آراء الفلاسفة المسلمين في هذا الصدد، من الضروري الإشارة وإن بإختصار إلى نقد الأفكار المعرفية لكانط من وجهة نظر الفلسفة المسلمين الذين قدمو سبلاً متعددة لمعرفة الواقع الخارجي. أحد هذه السبل هو الحس، وما من شك أنه سبيل محفوف بالإشكالات والعواقب. بل إن العائق من صميم السبيل الحسي وطبعته، وليس هذا نقصاً في المعرفة الحسية، فالحس بطبيعته لا يدرك سوى المحسوسات التي تقع ضمن نطاقه. لم يقل أحد طوال تاريخ الفكر

الفلسي 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 إدراكتها بالحواس، كالعلية التي لا تدرك بالحس. وهذا كلام أطلقه حتى ابن سينا، وفصله هيوم تفصيلاً وافياً، فشدد على أنها لا ندرك العلية بالحس، لكن النتيجة التي يخلص إليها خاطئة. يقول هيوم بما أنها لا ندرك العلية بحواسنا، إذاً ليس ثمة علية. أما ابن سينا فيقول إننا لا ندرك العلية حسياً، إلا أنها حقيقة واقعة، لأن هناك سبيلاً آخر لإدراك العلية هو سبيل العقل. لكن هيوم وبسبب نزعته 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 يؤمّن به هيوم.

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

وجهة نظر إسلامية:

أقول هنا أن البرهان العقلي لإثبات وجود الله، يثبت إسماً من أسماء الله، وإنما عقولنا من إدراك الله؟! لا يصح القول أننا توصلنا بجموعة مصطلحات ومفاهيم إلى كنه ذات الحق تبارك وتعالى؟. إنه تطلع غير مناسب نقل به كاهمل العقل. وهنا

يقول لنا الغزالى 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، فالذى استطعناه ليس إلا آية من الآيات الإلهية عرضناها في صورة برهان فلسفى. بمقدور العقل إقامة برهان مقدماته ذاتية ضرورية دائمية كلية. العقل يثبت أن هذه الحقيقة الموجدة للعالم موجودة في الخارج، بيد أن هذه معرفة من وراء حجاب؛ أيًّا أدركتنا مفهوم الله ولكن من وراء حجاب. أما أن نطمئن إلى معرفة حقيقة الله تعالى عن طريق البرهان العقلى، فهذا طموح في غير محله أبداً.

ولهذا بالذات ناهض فريق من المفكرين التزعة والمناهج العقلية. فالعرفاء الذين تنكروا للعقل أرادوا القول أن توقعاتنا من البراهين العقلية توقعات كبيرة فجأة؛ 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 إسمها واجب الوجود. لكن هذا ليس الله، إنه اسم من أسماء الله تأتى عبر بحث فلسفى عميق. حينما التقى ابن سينا العارف الشهير أبا سعيد أبي الخير، سأل الشانى أتباعه عن رأيه في اللقاء، فقال ما توصلنا إليه عن طريق الشهود بلغه هذا الرجل بعصا الإستدلال، كالأعمى الذي توصله عصاه إلى مكان ما. أيًّا أن البرهان العقلي أشبه بمنهج الإسترشاد بالعصا من قبل الأعمى. وهنا مكمن الخلل لدى المتوجهين على الدراسات الفلسفية حول الله، القائلين أن لا سبيل إلى الله سوى الإيمان القلبى والدفق الروحي. إنهم يتوهمن أنَّ من ينافش المسألة فلسفياً يزعم الوصول إلى الله وانتهاء كل شيء، والحال أنه برهن على إسم واحد من أسماء الله. وما عساه أرسطوف قد فعل في برهانه لإثبات وجود الله؟ لقد أثبت أنَّ ثمة محركاً أولاً غير متحرك، وهذا هو موجد العالم، وهذا أيضاً إسم من الأسماء الإلهية. هذه البراهين لم توصلنا

بطبيعة الحال إلى حقيقة الله وكتنه ذاته «وكتنه في غاية الخفاء»، أين عقولنا من ذات الباري عز وجل؟!

ابن سينا والفارابي:

يولى ابن سينا والفارابي اهتماماً ملماً بهذه الفكرة، فقد أكد أبداً أننا حينما نتكلّم عن ضرورة وجود الله، وثبتت أنه مسبغ الضرورة وموجد العالم، لا نبرهن إلا على إسم من أسمائه. وهذا الإسم أحد آيات الله وعلاماته. إنهم لا يزعمون أنهم قد قطعوا الطريق كله، إنما يصرّحون بأنهم في منتصف طريق لا مندوحة من متابعته للوصول إلى حقيقة الباري عز وجل.

من السهروري حتى الملا صدرا:

يعتقد هؤلاء أن البرهان العقلي لا يتسع لسوى إثبات الله. والذي يصبو إلى بلوغ الحقيقة، لا محيس له من سلوك الذرّب وطريق الطريقة، 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 المتألهين أنا في البرهان العقلي لا نواجه سوى مباحث نظرية حول الله، وينبغي أن لا تأمل من العقل أكثر من هذا. أما إذا رمنا رؤية الله، فسيبل ذلك تهذيب النفس والسلوك الروحي.

تكمّن هنا نقطة على جانب كبير من الأهمية: من أين لنا إثبات أن الإله الذي أثبتته الفلسفة هو ذاته الذي يربّن العارف إلى بلوغه بواسطة الشهود؟. أولى الفلاسفة والمفكرون المسلمين هذه النقطة عنایة فائقة منذ شيخ الإشراق وصدر المتألهين إلى ابن عربي وأتباعه. وقد وضع ابن تركه في كتاب: «تمهيد القواعد» بحثاً مفصلاً لهذه الإشكالية، سجّل فيه أن العارف يصل إلى ذات الحقيقة التي يثبتها الفيلسوف، فالفلسفة والعرفان لا يختلفان في تأكيد وجود الله. كلام الحقلين يقول أنه

موجود في الخارج. وما يتباين فيه العارف عن الفيلسوف هو طريق الوصول إلى الحقيقة. المسألة تشبه حالة أثبتت بالبرهان العقلي وجود شخص خلف الجدار، حينئذ تكون أنت قد توصلت عن طريق المفاهيم إلى واقعية هذا الشخص، أما إذا مشيت إلى خلف الجدار ورأيته بعينك فقد سلكت سبيلاً آخر، وتوفرت على معرفة أخرى. السبيل الحسي نمط من المعرفة، والسلوك العقلي والشهودي نمطان آخران من المعرفة. لهذا نقول أن الكشف التام، والعقل القطعي، والنقل الصرير أنساق متطابقة مع بعضها، شريطة أن نحدد أولاً توقعاتنا من المعرفة الشهودية والعلقانية والحسية. بعبارة أخرى، سلوك طريق الحقيقة يستلزم معرفة حقيقة الطريق.

المعرفة العقلية ثبتت لنا وجود الله، ييد أنها لا تستطيع عبرها إدراك أكثر من اسم واحد أو بضعة أسماء لله عز وجل. وعلى مستوى الكشف والشهدود 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 إستيعابه الذاتي. لذلك يقال أن المعرفة الشهودية معرفة نسبية شخصية لا تقبل النقل إلى الآخرين؛ أي أن ثمة معارف شهودية لله تعالى بعدد الخلق. إننا نعرف بنسبية المعرفة الشهودية، وندع عن لكونها شخصية، لكن ينبغي التدقيق في المراد من النسبة هنا. المراد هو أن للمعرفة الشهودية درجات متفاوتة من التركيز، فتارة تتوفر للرسول الأكرم ﷺ معرفة شهودية بالله تعالى: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»⁽³⁾، وتارة تكون المعرفة الشهودية خاصة بجريائيل، وأحياناً تختص بأشخاص آخرين، ما يدل على درجات متباينة في مستوى المعرفة وتركيزها. وتعزى هذه الدرجات إلى تسامي الإنسان وعروجه وحدود إستيعابه الروحي. وهذا ما لا نلحظه في المعرفة العقلية.

يقول الرسول الأكرم ﷺ: «ما عرفناك حق معرفتك»⁽⁴⁾ «وما عبدناك حق عبادتك»⁽⁵⁾. أي أن النبي هو الآخر لم يصل إلى كنه ذات الباري جلّ وعلا، ولا يمكنه

الوصول. بل إن كنه الذات الإلهية مما لا تدركه معارفنا بطبيعتها، لا المعرف العقلية، ولا المعرف الشهودية. فالله كهوية محضة بسيطة ينعته العرفاء بأنه غيب الغيوب، وأنه بلا إسم ولا رسم، ليس له أيَّ تعينٍ سواء كان تعيناً أسمائياً أو صفاتياً 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 أتنا لا نرى حالياً حركة الكرة الأرضية. كل هذه دلائل على عجز مداركنا الحسية وتقيدتها. بواسعنا الإحساس بالأشياء الخارجية ضمن نطاق معين ليس إلا. ولإدراكنا العقلي أيضاً تحومه التي تتعده عن إدراك بعض الأمور. يستنتاج كانط أن إدراكنا العقلي لا يكون إلا بالنسبة للأشياء التي ندرك ظاهرها (الفينوم) بمداركنا الحسية. أما المسلمون فذهبوا إلى قدرة العقل على إدراك الأمور الطبيعية والأمور الماورة، طبعاً بالمفاهيم والإعتبارات العقلية – الفلسفية. وهذا لا يفيد بحال من الأحوال أن بمستطاعنا عقلياً إدراك حقيقة الأشياء الطبيعية والماوية. فالمعرف العقلية لا تقدمنا إطلاقاً إلى حقيقة الأشياء وكنهاها.

هذه فكرة سلم لها كافة الفلاسفة والعرفاء المسلمين. وسيبل 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 الماوري، 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 تأخذ بيدنا إلى كنه وجود الأشياء، ويبرهن أن وجود الأشياء مما لا يتسع إدراكه بالمعرفة العقلية، ذلك أن حقيقة الوجود لا تستوعب بالعلم الحصولي. ولا تخضع لقيود المفاهيم والإعتبارات العقلية. لا مراء 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 طبعاً. فالمعرفه الشهودية تخولنا فقط إدراك مراتب ما دون الوجود، أو مرتبتنا الوجودية، ولا تتمكن من إستيعاب حقيقة المراتب الأعلى من الوجود، يتاح لنا بواسطتها مشاهدة تجلٌّ واحد من تجليات الباري عز وجل، وببقى الوصول إلى كنه ذات الباري متعدراً علينا إلى الأبد.

إذن، لا العلم الحصولي يوصلنا إلى كنه الباري تعالى (سواء كان عقلياً أو حسنياً أو خيالياً أو وهميّاً)، ولا العلم الحضوري بوسعيه مثل هذا. بمستطاعنا فقط الإرتباط بتجلٌّ من تجليات الله سبحانه بمقدار إستيعابنا الذاتي. يقال في العرفان أن كلَّ من تحقق باسم من أسماء الحق، فقد أدرك الحق عن طريق ذلك الإسم، مع أنه لم يصل طبعاً إلى كنه ذات الحق. ويقال في الفلسفة أن المعلول له علم حضوري بعلته، ولكن بمقدار إستيعابه وسعته الذاتية. إنها العلة التي باستطاعتها إدراك كنه المعلول. إن كنه الشيء ممكِّن الفهم حينما يكون للعالم إحاطة بالمعلوم. ولأنَّ ما سوى الله غير محيط بالله، لا يتَسْنَى إدراك كنه ذات الحق تعالى. وهكذا فالمعرفه الشهودية بدورها لا توصلنا إلى كنه ذات الحق تعالى. إن مقام الباري عالٌ متعال، أين نحن من الله؟!.

القرآن والأحاديث زاخرة بهذه المعاني. فالقول: «تفكروا في آثار الله ولا تفكروا في ذات الله»⁽⁶⁾ يرمي إلى أننا أعجز من أن نفهم كنه ذات الباري. وربما أشار بيت السبزواري إلى هذا المعنى أيضاً:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء⁽⁷⁾

من المعاني الفلسفية لعبارة: «وكنهه في غاية الخفاء» أن ذات الحق في غاية الخفاء؛ بحيث لا يمكن وصولها والكشف عنها إطلاقاً، لا بالعلم الحصولي ولا بالعلم

الحضوري. ومعلوم أن الإدراك العقلي أحد أقسام العلم الحصولي. والمعنى الآخر هو ما أشرنا إليه سابقاً وهو أن العلم الحصولي لا يتحقق بحقيقة وجود الأشياء.

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

الغزالى:

لقد عارض الغزالى في «تهافت الفلسفه» جميع نظريات أرسطو وأفلاطين والفلسفه المسلمين كابن سينا والفارابي، مؤكداً أن الكثير من آرائهم باطلة وبلا أساس. مضافاً إلى أنه يشير بوضوح إلى أن الإستنتاجات غير الخاطئة للفلسفه والصواب لصالح المعتقدات الدينية. توکأت هي الأخرى على براهين ناقصة مضطربة. ويمكن مقارنة الروح العام لكتابه هذا بكتاب كانط: «نقد العقل المحيض». يناقش كتاب الغزالى الفلسفه العقليه مشدداً على قصور ملكة التعلم لدى الإنسان، ويكشف، - كما فعل كانط -، عدم صلاحية العقل وكفاءته في حدود الأمور الإلهيه، ويزعم أن البراهين العقليه عاجزة عن إثبات وجود الله والروح وخلود النفس.

يتوضع الغزالى في العالم الإسلامي بين تيارين فكريين - فلسفيين. فقبله كان ابن سينا والفارابي قد أكدا على معرفة الله عن طريق المفاهيم والإعتبارات العقليه، 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. الواقع أن ما شغل بال الغزالى، وحظي باهتمامه هو أنه كيف تريدون معرفة الله بالبراهين العقليه والمفاهيم الفلسفية؟ أين هذه من الله؟ إنكم إما لم تعرفوا المعرفة، أو إنكم 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 أدعُي أن هذه التعبير هي نفسها تعبير كانط، إنما هي شبيهة بها، ولها معها وجه اشتراك.

سجل الغزالى إشكالاته على ابن سينا والفارابى وكأنه يخاطبهم: لقد تأثرتم بأفكار فلاسفة اليونان، وتريدون معرفة مسائل الدين بواسطتها. إنكم بخلطكم بين الفلسفة والدين، خلقتم صعوبات ومشكلات لكلٌّ من الفلسفة والدين على السواء. إن طريق معرفة الله هو طريق القلب والإيمان. ولا بد أن معرفة الباري عزَّ وجلَّ من الإيمان الديني. ولهذا يترك الغزالى الفلسفة برمتها جانباً، ويضع كتابه: «تهافت الفلسفه» مدعياً وجود تهافتات في الطروحات الفلسفية لابن سينا، بل وينعته أحياناً بالكفر. ويعدّ عشرين مسألة أخفق الفلسفه في فهمها ومعالجتها عن طريق العقل، وسقطوا في ورطة الناقض.

ومثلاً عاد كانط في كتابيه: «نقد العقل العملي»⁽⁸⁾ والدين في حدود العقل⁽⁹⁾ إلى تشيد بعض المعتقدات الدينية بلغة الفلسفة ومناهجها، فعل الغزالى ذلك أيضاً مستعيناً بالمناهج العرفانية. نقد كل من الغزالى وكانط الفلسفه العقلية لدى من سبقهم، لكنهما كرسا المبادئ الدينية بنحو من الأනاء وجعلاهما اللبننة الأساسية لتفكيريهما، وكان ذلك عند كانط بشكل ضمني باهت، ولدى الغزالى بنحو سافر جلي. والواقع أن فلسفة كليهما مزيج من العقلانية والتجريبية، مع فارق أن تجريبية كانط تنخرط في سياق الشهود الحسى والشعور الأخلاقي، بينما تجريبية الغزالى تتضوى طبيعياً تحت مظلة الشهود العرفاني. يقترب الغزالى من منهج العرفاء إلى حدٍ ما، فهو يرى أن هذه السجالات العقلية لن تأخذ بأيدينا إلى شيء، وللعرفاء ما يشبه هذا الرأي فهم أيضاً يميلون إلى ارتباك العقل في إدراك الحقيقة.

لقد تعامل الغزالى، من الناحية السلبية، تعاماً جيداً مع المنحى الفلسفى لابن سينا والفارابى، بيد أنه من الناحية الإثباتية لم يستطع فعل شيء يذكر، إذ إن الفارابى

وابن سينا صبأ جلّ اهتمامهما الفلسفى على الإدراك العقلى، وكانت عصارة أفكارهما أننا لا نستطيع معرفة الله إلا بالبراھين العقلية. ومقابل ذلك، شدد الغزالى على أن سبيل الاستدللات العقلية لا يجدى نفعاً، وينبغي تحرى سبيلاً آخر لمعرفة الحقيقة، وهو برأيه سبيل الكشف والشهود والإيمان. لقد نادى الغزالى باتهاج طريق القلب من أجل معرفة الله. طبعاً، اعتررت الرجل في البداية نوبة شك، فراجع كل معارفه التي أحرزها إلى ذلك الحين، ولاحظ أن ما من جزء منها يخرج مرفوع الرأس من بوتقة الإختبار، فشكك حتى في الادراکات الحسيّة والمعارف البديهية. لقد أرسى الغزالى (شأنه شأن ديكارت) كل شيء على دعائم الشك، وفقد ثقته حتى بالحواس، وبكل العلوم التي اكتسبها فيما مضى، وبكافّة 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 قادرًا على شرح الحقيقة النهائية، أما الغزالى فقد شاكل كانت في عدم الإيمان بقدرة العقل المطلقة، ومال إلى عجزه عن معالجة قضايا ما بعد الطبيعة. لم يتمكن الغزالى من العثور على مفر من هذه الشكوك واللائمة، إلى أن استطاع أخيراً وبعد تخطي العديد من الأطوار أن يتحرر من نزعته التشكيكية، ويصل إلى أن الركن الركين الذي بوسع الإنسان أن يستند إليه هو الكشف والشهود العرفاني. أيّاً كان، لم يخل هذا الاقتراح من عقبات وإشكالات، ولم يكن بوسع الغزالى سوى جعل الشهود العرفاني ذا صبغة برهانية، بيد أنه لم يقم بهذا. ويجب أن نعطيه الحق؛ لأنّه لم يكن الشخص قادر على خوض غمار الأبحاث الفلسفية بعمق، وإبتكار منظومة فلسفية جديدة. يستطيع فقط تمهيد الأرضية للتيارين الفكررين الذين أعقباه: أحدهما التيار الفكري - العرفاني لابن عربى. والثانى: التيار الفكري - الفلسفى لدى شيخ الإشراق وصدر المتألهين.

المطلعون على الفلسفة الغربية، يعلمون إنّها شهدت بعد كانت ما يشبه التيارات الفكرية الإسلامية التي أعقبت الغزالى. ومع أن الغزالى نفسه كان يتمتع بذكاء فلسفى، إلا

وابن سينا صيّبا حلّ إهتمامهما الفلسفـي على الإدراك العقلي، وكانت عصارة أفكارهما أنـنا لا نستطيع معرفة الله إلا بالبراهين العقلية. ومقابل ذلك، شدـد الغزالـي على أنـ سـبيل الاستدلالـات العقلـية لا يجـدي نفعـاً، وينبـغي تحرـي سـبيلـاً آخرـ لـمـعرفـةـ الحـقـيقـةـ، وـهـوـ بـرأـيهـ سـبيلـ الكـشـفـ وـالـشـهـودـ وـالـإـيمـانـ. لقدـ نـادـىـ الغـزالـيـ بـاتـهـاجـ طـرـيقـ القـلـبـ منـ أـجـلـ مـعـرـفـةـ اللهـ. طـبعـاًـ، إـعـتـرـتـ الرـجـلـ فـيـ الـبـدـاـيـةـ نـوبـةـ شـكـ، فـرـاجـعـ كـلـ مـعـارـفـ التـيـ أـحـرـزـهاـ إـلـىـ ذـلـكـ الـحـيـنـ، وـلـاحـظـ أـنـ مـاـ مـنـ جـزـءـ مـنـهـ يـخـرـجـ مـرـفـوعـ الرـأـسـ مـنـ بـوـتـقـةـ الـإـخـبـارـ، فـشـكـ كـثـيرـاًـ حـتـىـ فـيـ الـادـرـاكـاتـ الـحـسـيـةـ وـالـمـعـارـفـ الـبـدـيـهـيـةـ. لقدـ أـرـسـىـ الغـزالـيـ (ـشـأنـهـ شـأنـ دـيـكـارـتـ)ـ كـلـ شـيـءـ عـلـىـ دـعـائـمـ الشـكـ، وـفـقـدـ ثـقـتـهـ حـتـىـ بـالـحـوـاسـ، وـبـكـلـ الـعـلـومـ التـيـ اـكتـسـبـهاـ فـيـ مـضـيـ، وـبـكـافـةـ الـتـعـلـيمـاتـ وـالـإـمـلـاءـاتـ الـتـقـلـيدـيـةـ، وـلـمـ يـكـتـفـ بـكـلـ مـراـحلـ الشـكـ هـذـهـ، بلـ تـعـدـاـهـ إـلـىـ الشـكـ فـيـ أـنـ يـكـونـ فـكـرـ مـنـ أـرـكـانـ مـعـرـفـةـ الـحـقـيقـةـ. دـيـكـارـتـ كـانـ يـرـىـ الـعـقـلـ قـادـرـاـ عـلـىـ شـرـحـ الـحـقـيقـةـ الـنـهـائـيـةـ، أـمـاـ الغـزالـيـ فـقـدـ شـاـكـلـ كـانـطـ فـيـ عـدـمـ الـإـيمـانـ بـمـقـدـرـةـ الـعـقـلـ الـمـطـلـقـةـ، وـمـالـ إـلـىـ عـجـزـهـ عـنـ مـعـالـجـةـ قـضـاـيـاـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ. لـمـ يـتـمـكـنـ الغـزالـيـ مـنـ العـثـورـ عـلـىـ مـفـرـ مـنـ هـذـهـ الشـكـوكـ وـالـلـاثـقـةـ، إـلـىـ أـنـ اـسـتـطـاعـ أـخـيـرـاًـ وـبـعـدـ تـخـطـيـهـ الـعـدـيدـ مـنـ الـأـطـوـارـ أـنـ يـتـحـرـزـ مـنـ نـزـعـتـهـ التـشـكـيـكـيـةـ، وـيـصـلـ إـلـىـ أـنـ الرـكـنـ الرـكـيـنـ الـذـيـ بـوـسـعـ الـإـنـسـانـ أـنـ يـسـتـنـدـ إـلـيـهـ هـوـ الـكـشـفـ وـالـشـهـودـ الـعـرـفـانـيـ. أـيـأـ كـانـ، لـمـ يـخـلـ هـذـاـ الـاقـتـراحـ مـنـ عـقـبـاتـ وـإـشـكـالـاتـ، وـلـمـ يـكـنـ بـوـسـعـ الغـزالـيـ سـوىـ جـعـلـ الشـهـودـ الـعـرـفـانـيـ ذـاـ صـبـغـةـ بـرـهـانـيـةـ. بـيـدـ أـنـهـ لـمـ يـقـمـ بـهـذـاـ. وـيـجـبـ أـنـ نـعـطـيـهـ الـحـقـ؛ لـأـنـهـ لـمـ يـكـنـ السـخـصـ الـقـادـرـ عـلـىـ خـوـضـ غـمـارـ الـأـبـحـاثـ الـفـلـسـفـيـةـ بـعـقـمـ، وـإـبـتكـارـ مـنظـومةـ فـلـسـفـيـةـ جـدـيـدةـ. إـسـتـطـاعـ فـقـطـ تـمـهـيدـ الـأـرـضـيـةـ لـلـتـيـارـيـنـ الـفـكـرـيـنـ الـذـيـنـ أـعـقـبـاهـ: أـحـدهـمـاـ التـيـارـ الـفـكـرـيـ -ـ الـعـرـفـانـيـ لـابـنـ عـرـبـيـ. وـالـثـانـيـ: التـيـارـ الـفـكـرـيـ -ـ الـفـلـسـفـيـ لـدـىـ شـيخـ الـإـشـرـاقـ وـصـدرـ الـمـتأـلهـيـنـ.

المـطلـعونـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ، يـعـلـمـونـ إـنـهـ شـهـدتـ بـعـدـ كـانـطـ مـاـ يـشـبـهـ التـيـارـاتـ الـفـكـرـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـتـيـ أـعـقـبـتـ الغـزالـيـ. وـمـعـ أـنـ الغـزالـيـ نـفـسـهـ كـانـ يـتـمـتـعـ بـذـكـاءـ فـلـسـفـيـ، إـلـاـ

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 الدين وفقوا لما قعد عنه الغزالي.

ابن عربي:

ابن عربي، هذا العارف الإسلامي الكبير المختص بالعرفان النظري، برهن على المعرفة الحضورية كمعرفة معتبرة عن الواقع. وأقام برهانه على صحة هذه المعرفة اعتماداً على مبدأ وحدة الوجود. المسعى المؤثر الآخر الذي بذل على مستوى العالم الإسلامي لتبيين هذه المسألة، إضطلع به شيخ الإشراق والملا صدرا. لم يستنسخ هذان المفكران تقويد الغزالى للفلسفة العقلية، فقد آمنا بعمق أن الحقائق العرفانية يمكن أن تعقلن كالحقائق الدينية. وقد حاول شيخ الإشراق والملا صدرا تبعاً له، أن يثبتا الشهود العرفاني ويبرهنا عقلياً عليه. وسعياً لإرتکازاً على مبادئهما الماورائية، تكريس العلم الحضوري كمسلك وثيق لمعرفة الواقع والحقيقة، والاستدلال لصالحه داخل منظومتيهما الفلسفيتين.

إن موقف الغزالى يبقى متزرعاً رغم كل دقتة في النظر للمعرفة البشرية، ورغم معرفته بالله والإيمان به. إنه باصراره على إفتراق سبل الدين والعرفان والفلسفة، عرض الدين للإلغاء والتخطئة من قبل من لا يرون فيه أي وجه عقلاً. لقد سعى أن يجدعروة غير «ما بعد الطبيعة» يعتض بها الفكر الديني. والتنتيجة هي أن إحلال هذه الإستعاضة بهذهعروة 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 الغزالى، 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، أيضاً إدراكه بالمعرفة الشهودية. يعد كتاب: «حكمة الإشراق» نموذجاً بارزاً

لهذا المنحى القائل أن بإمكان الإنسان إدراك الله بالمعرفة الشهودية، وهو ما يختلف عن التفكير في الله، ولا ينافق معه في الوقت نفسه.

لقد أثبت شيخ الإشراق والشيرازي في فلسفتهما بياناً جديداً للعلاقة بين الإنسان والله. إنهما لم يفرقا إطلاقاً بين المعرفة المفهومية للحقائق الخارجية، وبين العلاقات الشهودية بين هذه الحقائق. وبحسب هذه الرؤية ليس ثمة فارق إطلاقاً بين علاقة الإنسان بالله عن طريق السلوك العرفاني، وبين معرفة الله نظرياً. لهذا نلاحظ في فلسفة الإشراق، والشيرازي مبدأ أساسياً جديداً يعتمد في القضايا المعرفية، يسمى «مبدأ الفصل بين العلم الحصولي والعلم الحضوري». لا يتأسس هذا الفصل كمبدأ فلسي على مرتکزات 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 أيضاً مفهوم المعرفة الشهودية، غير أنه لم يبرهن عليها كقضية فلسفية. لكن شيخ الإشراق أثبت تأسيساً على أصلة النور، وعلى تأكيد فكرة أن الحقيقى في العالم الخارجي هو الحقيقة العينية للنور، والنور ظاهر لنفسه وللغير، أثبت أن لدينا طريقاً آخر لمعرفة الحقيقة هو المعرفة الشهودية الحضورية. فقد تسأله: لماذا تلهشون وراء المفاهيم والحسابات والتحليلات العقلية فقط؟ فثمة أيضاً لمعرفة الحقيقة طريق المعرفة الشهودية الحضورية. إنها فكرة يمكن رصدها في الفلسفات الوجودية والظاهراتية الغربية الحديثة أكثر من فلسفات ديكارت وكانت.

السهروردي والفلسفة:

وبهذا نلاحظ أن الفلسفة في العالم الإسلامي تحركت في إتجاه جديد بعد الغزالي. إن مؤاخذات الغزالي كنقد كانت يمكن أن ترد على أمثال الفارابي وابن سينا فحسب، ولا تشمل التفكير الإسلامي برمتها. فالتفكير الفلسفى عند السهروردي والشيرازي

بمعزل عن مؤاخذات الغزالي و كانط، لأنهما (السهروردي والشيرازي) لا يعتبران الإدراك العقلي الجادة الوحيدة الموصولة للحقيقة، إذ يمكن بالمعرفة الحضورية أيضاً تشخيص الحقيقة ومعرفتها.

يتسنى باعتبار شيخ الإشراق مبتكرأ لهذه الفكرة إسلامياً، والقول بأن الفلسفه من بعده شهدت ولادة جديدة. وبالطبع فقد كان هناك ممهدون لهذه الولادة من المتكلمين والعرفاء. وقد ساهم أضراب الغزالي في إعداد التمهيدات اللازمه لظهور هذه الأفكار. يرى شيخ الإشراق أن علمنا بذواتنا يتآتى تارةً عن طريق الصور الذهنية التي تتدخل الأعضاء الحسية في حصولها، وتارةً يكون هذا العلم بلا وسائل، فلا تدخل الصور الذهنية أو الأعضاء الحسية في تشكيله. برهن السهروردي على هذه الفكرة وأثبتها في فلسفته، وأكد أن باستطاعتنا التوفّر على معرفة من نمط آخر. وطبعاً كان ابن عربي والشيرازي مثل هذه الطروحات أيضاً. يقرّ السهروردي في فلسفته أن العلم الحضوري على ثلاثة أقسام: العلم الحضوري للذات المجردة بنفسها، والعلم الحضوري للمعلوم بعلته، والعلم الحضوري للعلة بمعلولها. هذه أفكار لم تكن في الفلسفه السينانية. أما السهروردي فقد عرض مرتکزات فلسفية للكشف وللشهاده، وأقام عليها البراهين، وخلص منها إلى ب اعتبار المعرفة الشهودية الحضورية معرفة تعكس الواقع وتعبر عنه.

ولأجل إثبات هذه الفكرة، بدأ السهروردي أساس التفكير السينائي القائل بتمايز ماورائي بين الوجود والماهية، وجعل أساسه الأول فكرة أصلالة النور. وهذا الكلام غير وارد إطلاقاً في فلسفة كانط. ولأننا لا نستطيع إدراك حقيقة النور بحواسنا، فالمراد هو النور المماوري. حقيقة النور ودرجات شدتها المختلفة مما لا يمكن إدراكه بالحس، لذا كان العلم الحضوري هو السبيل لإدراك حقيقة النور ومراتبها. وبما أن العلم الحضوري مبرهن عليه في الفلسفه الإشراقية، نسميه إصطلاحاً بالشهاده المماوري. إذا فالشهاده على صفين: شهود عرفاني، وشهود ماوري. والثاني مبحث فلسي يثبت بالبرهان والأدلة الفلسفية.

الوصول إلى الله بوساطة الكشف والشهود العرفاني والعلم الإشراقي، حظي دوماً باهتمام الفلسفه بعد شيخ الإشراق. ويوافق الشيرازي على هذه الأقوال تماماً، ييد أن له كلاماً في تفسيرها يعلو على كلام ابن سينا وشيخ الإشراق كليهما. فانطلاقاً من اعتباراته الفلسفية، والأهم من ذلك تأسيساً على قاعدة الحقيقة والرقيقة في مقام تبيين علم الباري بما سواه، يقدم نظرية جديدة مختلفة تماماً 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 الغزالى قد أجبت عنها بشكل مميز من قبل الشيرازي والسهوردي. وللأخير طبعاً رأي آخر في علم الباري تعالى يختلف عن طروحات الشيرازي. على أن هذا الاختلاف لا يعني أن الملا صدراً لا يوافق رأى السهوردي الذي يثبت العلم الفعلى (المقابل للعلم الذاتي) فقط بوصفه علماً حضورياً، بينما يتبنى الشيرازي فكرة العلم الفعلى (الذى يطرحه شيخ الإشراق)، ويثبت أيضاً العلم الذاتي الخاص بفلسفته.

وبالتالي، فإننا حينما نقرر العقل أداة لمعرفة الله في تفكيرنا الفلسفى، ونقيم براهين عقلية على وجوده، لا نزيد القول إطلاقاً أن سبيل العقل يوصلنا إلى حقيقة الله، إنما نقول أن هذا الطريق يعرفنا بوحد من الأسماء الإلهية. أين معرفتنا العقلية من الله؟!. كما أنها حينما نقول أن المعرفة الشهادية الحضورية طريق آخر (لا يذكره كأنط أصلاً) توصلنا إلى الله، فلا نزعم بذلك أنه يأخذ بأيدينا إلى كنه وجود الحق تعالى. فهنا أيضاً تتحقق بحقيقة إسم من أسماء الحق، ونكون قد وجدنا الله بحسب درجة استيعابنا الذاتي فيما يشبه ما ذهب إليه العرفاء، الذين يؤكدون أن المعرفة الحضورية لا تتحقق للإنسان إدراكاً لكنه ذات الحق. يميل العرفاء إلى أن السير والسلوك يجعلان الإنسان متتحققاً باسم من أسماء الحق. لكن الفارق بين آراء العرفاء والأفكار المطروحة في فلسفة شيخ الإشراق والملا صدراً، هو أن الأخيرة لا تعدَّ أفكاراً عرفانية محضة، إنما تصنَّف على

الحقل الفلسفـي، فقد أثـارـها الفـلاـسـفـة واستـخدـموـها كـمـبـادـيـء فـلـسـفـيـة وـمـعـرـفـيـة. ولـهـذـا يـقـال إنـهـ طـرـوـحـات إـتـخـذـت طـابـعـا عـرـفـانـيـاًـ فـلـسـفـيـاًـ، وـفيـ هـذـا تـبـاـين عنـ كـلامـ الغـزـالـيـ كـبـيرـ.

ما يـخـلـقـ عـرـاقـيـلـ لـكـلامـ الغـزـالـيـ هوـ إـفـقـارـهـ لـمـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ، خـلاـ ماـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ ضـمـنـيـةـ هـامـشـيـةـ جـلـاـ، أوـ خـفـيـةـ أـحـيـاـنـاـ، أوـ بـكـلـمـةـ ثـانـيـةـ: إـفـقـارـهـ لـنـظـرـيـةـ عـامـةـ حـولـ الـحـقـيـقـةـ وـالـوـاقـعـ. وـتـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ الـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ يـشـهـدـ أـنـ تـنـاغـمـاـ وـاتـسـاقـاـ مـفـيدـاـ حـقـاـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـعـرـفـانـ وـالـفـلـسـفـةـ يـمـكـنـ أـنـ يـبـرـزـ إـلـىـ السـطـحـ إـذـاـ مـاـ نـظـرـ الـفـلـسـفـةـ لـلـحـقـيـقـةـ لـأـ مـنـ زـاوـيـةـ التـحـلـيلـاتـ الـعـقـلـيـةـ الـصـرـفـةـ، بلـ بـنـظـرـةـ أـوـسـعـ وـأـرـحـبـ توـفـرـتـ فـيـ الـفـلـسـفـتـيـنـ الـإـسـرـاـقـيـةـ وـالـصـدـرـائـيـةـ. وـهـكـذـاـ لـأـ تـرـدـ إـشـكـالـاتـ الـتـيـ سـجـلـهـاـ الغـزـالـيـ ضـدـ اـبـنـ سـيـنـاـ وـالـفـارـابـيـ، عـلـىـ السـهـرـوـرـيـ وـالـشـيـراـزـيـ، لـأـنـ الـأـخـيـرـينـ قـدـمـاـ فـلـسـفـةـ تـفـسـرـ الـحـقـيـقـةـ بـنـظـرـةـ أـرـحـبـ.

أـلـفـيـ شـيـخـ الـإـشـرـاقـ، وـالـمـلـاـ صـدـرـاـ -ـ تـبـأـلـهـ، أـنـ مـاـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ لـدـىـ الـفـارـابـيـ وـابـنـ سـيـنـاـ عـاجـزـ عـنـ التـعـاـلـمـ الـكـفـوـءـ مـعـ ماـ يـطـرـحـهـ الغـزـالـيـ وـبـاـقـيـ الـمـتـكـلـمـيـنـ مـنـ إـشـكـالـاتـ، لـذـلـكـ رـكـنـاـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ مـاـ بـعـدـ طـبـيـعـةـ أـخـرـىـ. لـقـدـ أـدـرـكـاـ بـدـقـةـ أـنـ مـنـ الضـرـورـيـ بـذـلـ جـهـودـ مـمـيـزةـ لـإـسـتـثـنـافـ وـتـجـدـيـدـ الـعـلـاـقـةـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـعـرـفـانـ وـالـفـلـسـفـةـ، بـالـنـحـوـ الـذـيـ يـسـتـعـيـدـ الـدـيـنـ وـالـعـرـفـانـ، بـالـرـغـمـ مـنـ التـشـكـيـكـيـةـ السـائـدـةـ، دـوـرـيـهـمـاـ وـمـعـانـيـهـمـاـ، وـتـتجـهـ الـفـلـسـفـةـ ثـانـيـةـ إـلـىـ الـمـسـائـلـ وـالـمـبـاحـثـ النـظـرـيـةـ الـتـيـ لـاـ يـتـاحـ لـلـإـنـسـانـ التـعـاطـيـ مـعـهـ دـيـنـيـاـ وـعـرـفـانـيـاـ. الـمـطـلـوبـ فـيـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـسـاعـيـ وـالـمـشـارـعـ هوـ تـصـورـاتـ أـوـسـعـ وـأـرـحـبـ لـلـعـقـلـ لـأـ تـتـبعـ النـمـاذـجـ الـفـكـرـيـةـ الـمـوـغـلـةـ فـيـ الـإـنـتـرـاعـيـةـ.

تأـسـيـسـاـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـنـاـ، يـسـتـشـفـ أـنـ إـسـتـثـنـافـ الـحـوـارـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـفـلـسـفـةـ فـيـ الـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ إـنـطـلـقـ مـنـ بـعـدـ الغـزـالـيـ بـحـافـزـ الـفـلـسـفـةـ الـإـشـرـاقـيـةـ، وـبـلـغـ فـيـ الـحـكـمـةـ الـمـتـعـالـيـةـ لـصـدـرـ الـمـتـأـلـهـيـنـ مـسـتـوـاـهـ الـلـائـقـ. إـنـ الـمـنـهـجـ الـقـرـآنـيـ -ـ الـبـرـهـانـيـ -ـ الـعـرـفـانـيـ الـذـيـ إـحـتـذـاهـ الشـيـراـزـيـ لـاـ يـدـخـلـ فـيـ تـبـادـلـ بـنـاءـ مـعـ الـفـكـرـ الـمـيـتـافـرـيـقـيـ فـحـسـبـ، بلـ يـسـاـكـلـ السـلـفـ فـيـ رـبـطـ الـإـلـهـيـاتـ بـمـوـقـفـ مـاـوـرـائـيـ مـتـمـاسـكـ حـولـ الـعـلـاـقـةـ بـيـنـ اللـهـ وـالـوـجـوـدـ. وـالـفـكـرـ الـصـدـرـائـيـ رـغـمـ طـابـعـ الـإـبـتـكـارـيـ الـأـصـيـلـ الـذـيـ لـاـ يـرـقـىـ إـلـيـهـ الشـكـ أـوـ النـقـاشـ، إـلـأـ أـنـهـ عـلـىـ درـجـةـ

مضاعفة من القوة والعطاء، إكتسبها بفضل توئنته على العرفان النظري لابن عربي والشهروري.

إن الشيرازي يقدم - على غرار شيخ الإشراق -، نظاماً ميتافيزيقياً متقدماً لتفسير وتوسيع الكثير من أبعاد التجربة العرفانية. والرؤى الدينية ترتبط بالأنمط السائدة للتفكير الفلسفى. فمن ناحية نلاحظ لدى الملاصدرا كيف أن التجربة العرفانية والرؤى الدينية ترتبط بالأنمط السائدة للتفكير الفلسفى، ومن ناحية ثانية تستخدمن هذه الرؤى والتصورات في فلسفته كشواهد في تنظيره الفلسفى. إن عملانية التنااغم بين الدين والعرفان والفلسفة، وإيجابيات التجانس بين هذه الحقول المعرفية الثلاثة، تبدىء في هذه الحالة الخاصة بارزة مهمة بدرجة كبيرة، إذ باستثناف تصور دقيق لقضايا الدين على صعيد القرآن والروايات، يبلغ التعاطي والحوار بين الفلسفة والعرفان والدين مراتب عطائه ونضجه المثالى.

بناءً على هذا التحليل، ينبغي الخلوص إلى أن العلاقة المحبطة بين الدين والفلسفة والعرفان هي المرتكزة إلى التبادل الحواري الذي ساد لقرون عدة في عالمنا الإسلامي، إلى أن خبت أنواره بفعل أفكار المتكلمين والعرفاء من أضراب الغزالى، ونتيجة تفشي أصالة التجريد الدينية والعرفانية. وكما ألمحنا فإن رأى الغزالى الذي يحبس العقل في حدود الرياضيات والطبيعيات، ليس الرأى النهائي في هذا المضمار لزوماً، إذ أن الفلسفة الإشراقية وعرفان ابن عربي، والحكمة المتعالية تالي، أنساق فكرية أعادت فتح الباب لاستئناف الحوار والتلاحم بين الدين والعرفان والفلسفة ما كان له عطاءات جمة، وثمار طيبة في الماضي. نرصد في نتاجات هؤلاء المفكرين الإسلاميين الأفذاذ أفكاراً دقيقة حول «الوجود»، و«الحقيقة»، و«الله»، و«العلم» حظيت باهتمام كبار فلاسفة العالم الغربي بعد كانت، وأثيرت مؤخراً على نحو مرئى جاذب في أروقة الفكر الفلسفى غربياً وإسلامياً، وأقيمت مؤتمرات وإجتماعات للتداول في هذا الشأن، وما نحن بأمس الحاجة إليه راهناً هو دراسات مقارنة في هذا الحقل.

الهوامش

(1) Cogito.

(2) Moral argument

(3) سورة النجم، ٩..

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

(5) الإمام زين العابدين عليه السلام، «الصحيفة السجادية»، إشراف محمد الأبطحي، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، نموذج 6 مم، 1411هـ ص 41.

(6) الريحاوي، محمد: «نخبة اللآلئ، لشرح بدأ الآمال» مكتبة الحقيقة، إسلامبول، د.ت، ص 19.

(7) مطهری، مرتضی، «شرح المنظومة» ترجمة السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القری، ط ١، 1416هـ ص 25.

(8) Critique of Practical Reason.

(9) Religion within the Bounds of Reason.