مجلة المختار للعلوم الإنسانية 27 (1): 541-550، 2014

Research Article

Open Access

نقد النقد بين الغزالي وكانط: مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة

عبد ربه يوسف بوبريق [1]*

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة عمر المختار

Doi: https://doi.org/10.54172/fa43f238

المستخلص: في هذا المقال يقدم الباحث قراءة جديدة لدور العقل ومكانته عند كل من الغزالي وكانط، وذلك من خلال دراسة البنية الفكرية لدى كل من الرجلين والنسق الذي على منواله تسير منظومة فكريهما . يرى الباحث أن بنية الفكر ونسقه الذي على منواله تطورت أفكار كل منهما وشكلت نظرتهما إلى الكون و الإنسان والعقل والدين نجدها مختلفة تماما، فالغزالي الذي يلعب الدين الدور الرئيسي بنية افكاره ، جاء نقده انطلاقا بما يسلم به من حقائق الدين وبديهياته وعلومه وتعاليمه، بينما جاء نقد كانط، الذي انطلق من العقل من اجل تبرير التجربة العقلية دينا (كنقده لأدلة الفلاسفة العقلية في إثبات وجود الله مثلا ، وفي كشفه عن تناقضات العقل حينما يتعامل مع اللا مشروط)، نقدا للدين الذي قصر عن توفير البديهيات الكافية للعقل في معرفته.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، كانط، البنية الفكرية، نقد

Critique of Criticism between Al-Ghazali and Kant: A Prelude to Establishing a New Approach

Abd Raba Yousef Boubriq
Department of Philosophy, Faculty of Arts, Omar Al-Mukhtar University

Abstract: In this article, the researcher provides a fresh perspective on the role and significance of reason in the philosophies of both Al-Ghazali and Kant. The study investigates the intellectual structures of each thinker and the framework guiding their thought systems. The researcher contends that the intellectual framework, which shaped the evolution of their ideas and framed their perspectives on the universe, humanity, reason, and religion, is fundamentally different. Al-Ghazali, where religion plays a central role in the structure of his ideas, critiqued it based on accepted truths, intuitive knowledge, sciences, and teachings of religion. In contrast, Kant, who embarked on the path of reason to justify intellectual experience religiously, (as in his criticism of the philosophers' rational evidence in proving the existence of God, and in his revelation of the contradictions of reason when dealing with the unconditional), critiqued religion for its failure to provide sufficient foundations for reason in knowledge.

Keywords: Al-Ghazali, Kant, intellectual structure, criticism

The Author(s) 2023. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) , which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium ,provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

توطئة:

لقد تناولت العديد من البحوث والكتب فكر الغزالي وكانط ، لتأسيس مقاربات ما بين فكريهما تركز معظمها على دور العقل ومكانته ودوره لدى كلا المفكرين ، وحيث توافرت أواصر التشابة في تناول كل منهما لموضوع العقل خاصة في تعامله مع الماورائيات ، إلا أن معظم هذه البحوث والكتب ، إن لم تكن جلها، قد اكتفت بالتشابه الظاهري ما بين تحليل وطرح كل من الغزالي وكانط لمشكلة العقل وحدوده ، وتعامله مع العلوم المختلفة وخاصة العلم الرياضي والعلم الطبيعي وما وراء الطبيعة ، وعن نقائضه وقصوره وحدوده التي لا يقدر على تجاوزها إلى غير ذلك ، ولكن لم تضع في اعتبارها ، كما يرى الباحث ، بنية الفكر لدى كل من الرجلين والنسق الذي على منوالة تسير منظومة فكريهما .

حيث أن بنية الفكر التي على أساسها نمت أفكار الغزالي والتي يلعب الدين الدور الرئيسي فيها ومن ثم نسق الفكر الذي على منواله تطورت أفكار كل منهما وشكلت نظرتهما إلى الكون و الإنسان والعقل والدين نجدها مختلفة تماما ، فالغزالي الذي انطلق من الدين من أجل تبرير التجربة الدينية عقلا، جاء نقده انطلاقا بما يسلم به من حقائق الدين وبديهياته وعلومه وتعاليمه ، بينما جاء نقد كانط الذي انطلق من العقل من اجل تبرير التجربة العقلية دينا (وذلك في نقده لأدلة الفلاسفة العقلية في إثبات وجود الله مثلا ، وفي كشفه عن تناقضات العقل حينما يتعامل مع اللامشروط) بخلاف الغزالي نقدا للدين الذي قصر عن توفير البديهيات الكافية للعقل في معرفته .

لهذا(كما جاء في الدين في: حدود العقل الخالص . ونقد العقل العملي وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) كان يهدف إلى إحلال الأخلاق محل العقل لتبرير الأيمان الديني.

لهذا كله يجد الباحث نفسه مختلفا مع العديد من البحوث القيّمة التي أعادت النبش في دور العقل عند الغزالي وكانط دون اهتداء أو استرشاد بهذين العاملين (البنية . النسق) وأشير هنا إلى العمل الممتاز الذي قدمه الدكتور عبد الله الفلاحي (العقل بين الغزالي وكانط) والذي اختلف معه الباحث في الرأي لهذا عنون ورقته هذه والتي يقدمها هنا كمقدمة لتأسيس مقاربه جديدة بين الغزالي وكانط بأسم (نقد النقد بين الغزالي وكانط) على أساس من قراءة جديدة لدور العقل ومكانته عند كليهما.

لم يكن التفلسف يوما ترفا ذهنياً أو متعةً عقليةً يمارسها العقل من أجل إشباع نزعة زائدة فيه ، كما لم يكن إقحاما للعقل في قضايا غير ذات علاقة بمشاغل الذات وهمومها ؛ بل كان التفلسف دوما معاناة ومكابدة يواجهها المفكر من أجل جلاء مرآة العقل البشري الذي أرهقه التساؤل و الاستقصاء منذ أن دب دبيب البشر على أديم هذه المعمورة.

لهذا فإن التفلسف في حد ذاته هو (نقد) إزاء ما يصعب على عقل البشر فتح مغاليقه واستكناه كنهه ، ولكن ما أن يفوز العقل بهذا وتنجلي حقيقة ما أشكل عليه تتم المواجهة الأكثر تعقيدا ورهقا ، ألا وهي مواجهة العقل لذاته ، وهنا يبدأ (النقد) الحقيقي وهذا هو(نقد النقد) أي نقد العقل لنفسه ، ومن هنا ينتقل النقد من محض التفلسف إلى نقد قدرات العقل الذاتية وأمكاناته وحدوده ومعارفه .

لهذا كله كان للفلسفة النصيب الأكبر في هذا النقد ذلك أن الفلسفة هي طفل العقل المدلل وهي ثمرته ، إلا أن ذلك لم يكن ليتم بمناهج أرثوذكسية تقليدية ؛ بل تطلب الأمر التعالي على ما هو متبع، واستشراف يكون العقل فيه محض أداة وليس هدفا ، وهذا هو ذات ما يجمع ما بين فلسفتي كل من الإمام الغزالي وعمانويل كانط اللتين تعالتا فوق العقل وأحكامه تحقيقا لنقد النقد الذي جعل في فلسفتيهما مرحلتين محوريتين للفكر الغربي مع كانط وللفكر الإسلامي مع الغزالي.

فإذا كان كانط هو من أسس الاستشراف و التعالي المعرفي في الفكر الفلسفي الغربي الحديث بتحقيق الحياد النقدي ما بين العقلانية القطعية والأمبيريقية الشكية في الغرب ، فإن الغزالي لم يكن يقل عنه في مطاردة العقل لكسر شوكة القطعية والأمبيريقية في الفكر الإسلامي وهو النبش في العقل الذي أثمر ذلك الفصل ما بين العلة والمعلول ، فإن أعمال الإمام الغزالي وفي مقدمتها (تهافت الفلاسفة) لم تكن نقدا للفلاسفة بقدر ما كانت نقدا لفلسفة العقل ، إنه " نقد العقل الخالص " ولكن كتب بلغة ذلك العصر وتناول مشكلاته المميزة ، فان نقد كانط لأدلة الفلاسفة قي إثبات وجود الله حيث رفض كانط الدليل الأنطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي في نقد العقل الخالص[1] ولم يعترف إلا ببرهانه الوحيد وهو مأخوذ من البرهان الأنطولوجي ولكنه بدلا من أن يجعل الإمكانية في التصور يجعلها في الأشياء وهو الدليل القديم المعروف عند القديس أوغسطين والقديس توماالأكويني وفي العصر الحديث عند مالبرانش وفنلون وبوسوية وليبنز والذي انتهى به إلى عبارة زين بها رسالته" الدين في حدود العقل الخالص" بأنه من الضروري أن يتعمق الإنسان في وجود الله ولكنه ليس من الضروري البرهنة على وجود الله [2].

قد سبقته تجربة الغزالي في جداله لتلك المسائل الأربعة عشر التي قال بها الفلاسفة حول قدم العالم وعلم الله بالجزئيات والميعاد وغيرها من تلك المسائل التي نحى فيها الفلاسفة منحى عقليا صرفا ممهدا، أي الإمام الغزالي، لمنهج الاستشراف القائم على التعالي على العقل وتوضيح حدوده التي لا يقوى على تجاوزها.

لهذا فإن الباحث يختلف عن طرح الدكتور الفلاحي في طرح المقاربة هنا مابين كانط والإمام الغزالي فيما يتعلق بنقد كليهما لأدلة العقل على موضوعات العالم النوميني بالمصطلح الكانطي في النفس واثبات وجود الله[3] فكثيرا ما تجرفنا المقارنات نحو نتائج احسب أن فيها

الكثير من التسرع أو التشابة الظاهري ففي رأي الباحث أن لب المسألة مختلف عند الإمام الغزالي فيما يتعلق بتعامل العقل مع موضوعات هذا العالم .

لقد وضع كانط شروطا يتعامل من خلالها العقل مع العلوم والتي تتلخص في قيام العقل بنشاط تركيبي [4] في مقولات هذا العلم أو ذاك، يؤهله في وضع هذا العلم في إطار من الفهم حتى يغدو علماً، ومن ثم بين كانط ، كما أسلف الباحث من قبل ، مقدرة العقل على التعامل انطلاقا من هذا الشرط المعرفي مع موضوعات العلم الرياضي والطبيعي[5] على أساس أن الزمان والمكان وكذلك المقولات زكانات أو حدوسات ذهنية وصور تخطيطية لا علاقة لها بالخبرة ، أما فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، وهي موضوع المقاربة هنا، فإنها تفتقد لهذه الشروط القائمة كلها على " البديهية " ومن ثم لا يمكن أن تؤسس علماً [6] لهذا نقد كانط تعامل العقل معها ، بينما الأمر عند الإمام الغزالي ينطلق من عكس هذا ، فهو يرى أنها " بديهية " فإن وجود خالق أمر قائم عند المسلم على الفطرة ، والفطرة تلك التي عثر عليها كانط في الأخلاق [7] حيث يكون العقل هنا مرادفا للإرادة ، وهي كذلك أيضا عند الإمام الغزالي فهي " الفطرة الغريزية والنور الأصلي الذي يدرك به الإنسان حقائق الأشياء "[8] فلقد انطلق الغزالي من فهم ديني لدور العقل قام على أمر نصي ينهى عن خوض العقل فيما يتجاوزه ، إذ أنه يتجاوز حدود العقل الذي يقصر عن هذا المجال ومن ثم لا يهدي بمفرده إلى الصواب"كيف يهتدي إلى الصواب من اقتضى محض العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله منحصر "[9]

بينما كانط الذي وضع شرطا جوهريا لصحة العلم وصواب المعرفة أن يكونا مأخوذين من التجربة (الخبرة) كما يطلق عليها في كتابه(نقد العقل المجرد) بدءً من مقدمته "...ويتوجب ألا يلام العقل البشري فهو يبدأ بمبادئ يجب أن تتبع أو تتتابع في سياق الخبرة ، مبادئ تقرها الخبرة إقرارا كافيا ووفقا لضرورات طبيعية " [10]

عالم الخبرة هذا هو العالم الحسي الذي اتخذه كانط معيارا لصدق المعرفة ، ثم يأتي بعد ذلك دور العقل عن طريق ملكة الفهم بوصفها الملكة غير الحسية للمعرفة ولكن " لما كنا لا نستطيع أن نملك أية زكانة بدون الحساسية ، لذلك فإنه من الواضح أن الفهم ليس ملكة للزكانة، وعلى كل حال فإنه لا يوجد ما عدا الزكانة أي نوع آخر من المعرفة إلا بواسطة المعاني العامة ، لذلك يجب أن تكون المعرفة لكل فهم أو على الأقل للفهم البشري ثمرة المعاني العامة لا الحدسية بل الاستطرادية "[11]

من ثم فان حدود العقل التي ينبغي ألا يتجاوزها عند كانط هي الخبرة أو التجربة ، بينما حدودها مع الإمام الغزالي هي الشرع الذي نسعى ألا يتناقض معه ، كما أن مقياس صحة العلوم التي حصرها الغزالي في ثلاثة أقسام :

1. عقلية محضة : مثل المنطق والحساب والهندسة والطب .
2. نقلية محضة : مثل الحديث والتفسير وليس فيها مجال للعقل .
3. وقسم يجمع فيه مابين العقل والسمع مثل علم أصول الدين ، يظهر فيها إعجاب

الغزالي بالرياضيات و العلوم الطبيعية ليس انطلاقا من الطرح الذي قال به كانط والذي على أساسه يرى كانط لهذين العلمين فيهما من البديهيات ما يحد من حركة العقل ويجعله مقيدا بها[12] بل انطلاقا من الشرع والحقائق الدينية ، فيظهر بينا اختلاف الباحث مع أسس المقارنة التي أسسها الدكتور الفلاحي [13] فان الرياضيات عند الإمام الغزالي (أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها) ولا يرى فيها خطرا ، إذ أن ليس فيها " ما ينبغي أن ينُكر ...ولا غبار عليها والدين لا ينكرها "[14]

وإذا كان كانط قد ربط ما بين صحة هذين العلمين واستبعد الميتافيزيقا من دائرة العلم ذلك لأن العقل يكون بمقدوره القيام بنشاطه الأولي القبلي مع مكونات هذين العلمين ، فالزمان والمكان مكونا العلم الرياضي و المقولات مكونة العلم الطبيعي إنما هي حدوسات ذهنية صرفة لا علاقة لها بالواقع[15] بينما هذه المقولات الثلاثة ، وكما يشير الفلاحي ، "تصورات يخلقها الله في عقولنا " [16] ولكنها ليست من خلق العقل ذاته ، يستوي الأمر معها مع ما وراء الطبيعة ، فعند الغزالي لا يتم استبعاد الميتافيزيقا من دائرة العقل (كما هو الأمر مع كانط) بل استبعد العقل من دائرة اليقينيات والدخول في دائرة الوحي والإيمان وهي الثنائية التي رضي عنها مفكرا وضعيا مثل زكي نجيب محمود " لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان لكل منهما وسيلته الخاصة ؟ فإذا كان الأمر أمر الحقيقة المطلقة جاءتنا المعرفة عن طريق ، وإذا كان الأمر يتعلق بأمور الطبيعة جاءتنا المعرفة من جهة أخرى ، ولا يجوز لأي من النظامين أن يزاحم الآخر في وسائله " [17]

وهي الثنائية التي ترتبط بوجود علة حرة وأخرى طبيعية حيث يتفق الباحث مع ما جاء في كتاب الفلاحي من أن " كانط قد ميز هنا . مثل الغزالي . بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة ، والفاعل بالطبع منسوب إلى قوانين الطبيعة والفاعل بالإرادة منسوب إلى العلة الحرة التي هي الله بوصفها الشرط الدائم لكل الأفعال الإرادية " [18]

هذا يجرنا بدوره إلى الحديث عن موضوع العلية انطلاقا مما أسلفنا حول (البنية والنسق) كركنين لما وراء النقد عند كل من الغزالي وكانط ، فالغزالي من ناحيته مدفوعا بهذين العاملين ينطلق من أن الخالق جل شأنه قد سلب الأشياء فاعليتها فإنه " بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابا لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها" [19]

ومن هنا يتكشف لنا سبب الاختلاف بين كانط و الإمام الغزالي في موضوع العلية فإذا كانت العلة مرتبطة ارتباطا ضروريا عند كانط مع معلولها أتى ذلك لإيمان كانط بان العلية هي

مقولة عقلية ذهنية قبلية صرفة، وهي عند الإمام الغزالي مقولة بيد الخالق الذي يملك أن ينهي التسلسل ما بين العلة و المعلول فيها " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يُعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ... أما هذا الاقتران فيعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوي لا لكونه ضروريا في نفسه بل في مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وهلم جرا " [20] وهذا ما اعتبره ابن رشد في رده على الغزالي معاندة سفسطائية لإبطال أدلة الفلاسفة وإبطالا للعلم [21]

صحيح أن الغزالي قد قال بنفي الاقتران بين العلة والمعلول سابقا به ديفيد هيوم [22] من أجل تحرير الوجود من الغائية ونفي حق العقل أن يكون معيارا للكون حيث يكون الاعتقاد والعادة أساس العلم وليس الضرورة ، إلا أنهما يختلفان في الهدف ، فديفيد هيوم حسي تجريبي يهدف إلى إعلاء شأن التجربة على العقل الذي لا يملك عنده إلا وظيفة ثانوية في الكشف عن العلاقات الحسية بين الأشياء [23] بينما الغزالي روحاني يرى أن للعقل مهمة أساسية وجوهرية شريطة ألا تتخطى الإلهيات ، وهذا هو لب المقاربة بين الغزالي وكانط حول مقولة العلية التي سببت ذلك الفراق ما بين كانط وديفيد هيوم قبل أن تكون العلية عنده، وانطلاقا من تأثره بديفيد هيوم،رابطة (ذات طابع خاص يخرج بها من نطاق المنطق ومبدأ التطابق وذلك مادام أننا نتصور في العلية أنها مجرد وجود شيء ما من شأنه أن يترتب عليه وجود شيء آخر) [24]

كما نجد من ناحية أخرى اختلافا حول نفس المقولة بين الإمام الغزالي وديفيد هيوم انطلاقا مما سبق أن ذكرناه حول (البنية والنسق) فالإمام الغزالي لم يلغ تماما هذا الارتباط الضروري كرابط عقلي بين العلة والمعلول ، ففي حديثه في (الاقتصاد في الاعتقاد) يبين أن هذه العلاقة الضرورية توجد ما بين شيئين " احدهما: أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت ... والثاني : أن لا يكون على التكافؤ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ... الثالث : العلاقة التي بين العلة والمعلول ، فيلزم في تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة " [25]

وبذا يقف الغزالي ، في رأينا ، في منتصف الطريق ما بين ديفيد هيوم الأمبريقي الشاك وكانط المثالي النقدي ، حول تأكيد أو نفي ذلك الرابط العقلي الضروري ما بين العلة ومعلولها ، والمعلول وعلته ، ليكون موقف الغزالي أكثر استشرافا في تقييد العقل وتعامله مع العالم الطبيعي من المشروع الكانطي .

إنه مهما تباينت السبل واختلفت المؤثرات يظل النقد هو الخيط الجامع والمفتاح الرئيسي لفهم اقتراب كل من الإمام الغزالي وعمانويل كانط من مسائل العقل حيث أخضعه كليهما لتلك الاستقصاءات القاسية المدققة والساخرة في كثير من الأحيان لكسر جمود التقليد المعرفي

والتعالي على مناهج المعرفة العقلية التقليدية ، وهذا ما يكشف عنه نصين قدم بهما كل من الغزالي وكانط عمليهما (المنقذ من الضلال) و (نقد العقل الخالص).

يقول الإمام الغزالي : " وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة "[26] وهي ذاتها الروح التي يكشف عنها نص كانط الذي قدم به " نقد العقل الخالص " وكانت في الأصل خطاب إلى البارون فون تزيدلتس وزير الدولة الملكي في 29 آذار 1781 م " وأن أي أمريء يغتبط بحياة تأملية يجد برغائب معتدلة استحسان قاض رئيف مستنار ، حافزا قويا على الدراسات التي تكون عظيمة النتائج لكنها بعيدة المنال عزيزة المجال لذلك تتجاهلها العيون الخسيسة تجاهلا كليا " [27]

ولكن إذا كان النقد الحقيقي هو الذي يدفع بصاحبه إلى قمة الاستشراف المعرفي و لا يكون فريسة لما ينقد ، فهل حقا كان الغزالي ومن بعده كانط قد وقعا في منزلق التفلسف بعد أن سئما العقل ؟ فكانط الذي توجه بالنقد لكل من التيار العقلاني القطعي خاصة مع ديكارت ، والتجريبي الشكي خاصة مع ديفيد هيوم ، قد تفلسف وهو بصدد نقد الفلسفة وهدف بعد نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم إلى تأسيس الميتافيزيقا وجعلها علما في المستقبل .

وقد كان هو نفس الحكم الذي انطبق من قبل على فكر الغزالي الذي وهو بصدد نقد الفلسفة وعلم الكلام تفلسف وتكلم،يقول تلميذه أبوبكر بن العربي:" شيخنا أبو حامد الغزالي دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر" [28]

ويشير بدوي إلى ثلاثة من أهم كتب الإمام الغزالي التي يظهر فيها تأثره بالفلسفة اليونانية وهي تهافت الفلاسفة التي كان متأثرا فيها برد يحي النحوي على حجج برقلس في قدم العالم ، وفي إحياء علوم الدين تأثر برسالة هرمس المسماة معادلة النفس في الحقل الخاص بتوضيح النفس ومعانيها ، وفي مشكاة الأنوار تأثر بتساعيات أفلوطين [29]

إلا أن نفس هذا التوجه هو ما يعني به الباحث (نقد النقد) إي الالتزام باستعمال الفلسفة كأداة نقد ضد الفلسفة نفسها ، لهذا تكلم كلاهما بلغة الفلسفة ولكنها كانت الفلسفة الناقدة لذاتها وهو ما يتجسد في نقد الإمام الغزالي للفلاسفة خاصة في تهافت الفلاسفة ، وإلجام العوام عن الخوض في علم الكلام والاقتصاد في الاعتقاد ، ثم كانط ونقده للقطعية العقلانية والتجريبية الشكية في نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ، لهذا أيضا جاء موقف كليهما مشابها للآخر مع اختلاف المصطلحات والمفاهيم والخلفيات الدينية والزمانية فيما يتعلق بالعلوم المتعددة من رياضية وطبيعية ولاهوتية فإن ما لا يتعارض عند الإمام الغزالي مع اصل من أصول الدين كما هو الحال في المنطق والرياضيات (المنطق المتسامي بلغة كانط) هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها ولا يتعلقان بالدين نفيا أو إثباتا ، وبعض الطبيعيات (التحليل المتسامي عند كانط

) " إذا كانت بحثا في عالم السماوات وكواكبها وما تحته من الأجسام المفردة كالماء و التراب والهواء والنار، وعن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها ، كذلك الطب كبحث عن جسم الإنسان و أعضائه الرئيسية فليس في شرط الدين إنكار هذا العلم إلا إذا تعارض مع ما جاء في الدين من مقدرة الله"(30)

هذه الشروط التي نصبها النص الغزالي الواجب توافرها ليكون العلم الطبيعي صالحا تقابل تلك(المقولات) من حيث الكم والكيف والعلاقة والجهة التي جعل منها كانط صورا بديهية عقلية في التحليل المتعالي مع الفارق أن كانط جعل من البداهة ومقدرة العقل على ممارسة نشاطه التركيبي الأولي السابق للتجربة عليها مرجعيته ، بينما مرجعية الغزالي هنا لم تكن منطقية بل مرجعية دينية يحكمها منطق الدين والقدرة الإلهية ، ولكن المنهج يظل واحدا .

وهذا ينطبق على الحساب والفلك فهذة علوم " حقيقية لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها ولكن من الخطل إقامة العلم على الاعتقاد ، كما لا يجوز حصر الدين ضمن أحكام العقل وبراهين المنطق ، إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص ، فأما العلم فانه يستند إلى العقل ، وأما الدين فينبعث من القلب "(31) فغاية الغزالي كانت نحو تدين الفلسفة ليجعلها تابعا للدين لا متبوعا به ، بينما كانط كان يرمي إلى الوصول إلى دين فلسفي ، أي توظيف الدين لخدمة العقل ، ويعبر عن هذا أميل بوترو بقوله " كانط لم يكن يقصد هدم العقيدة الكنسية هدما تاما فهي يمكن دائما أن تكون نافعة من حيث هي أداة لعقيدة عقلية " (32) وهنا نستشهد بما قاله عبد الرحمن بدوي الذي يرى أن الغزالي " قد قال بالحجة المشهورة التي قال بها من قبله كل من فيلون اليهودي وأوغسطين المسيحي وهي أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من صحف إبراهيم وموسى ، تعلمها حكماء اليونان من صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى ، ويعتبر الغزالي أول فيلسوف مسلم يقول بهذا الرأي " (33)

هذا يتفق مع منهج الغزالي في تقريب الفلسفة لعقول العامة من خلال استبدال بعض الألفاظ الفلسفية بألفاظ ذات صبغة دينية وهو ما فعله في كتابه (القسطاس المستقيم) حيث استبدل أسماء القياس المنطقي المعروفة في المنطق بأشكال القياس الأربعة واستبدلها بأسماء قال أنه قد أخذها من القرآن الكريم مستعملا منهج الفلسفة دون أن يتورط في فلسفة بعينها "لهذا نجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طريقتهم ولا يثبت طريقة معينة ؛ بل هو كما قال نناظرهم بكلام الأشعري تارة ، وتارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية وتارة بطريقة الواقفة (34)"

مما يؤكد على ما بنينا عليه في هذه الورقة حول أثر (بنية الفكر) لدى كل من الإمام الغزالي و كانط و (نسق) فكريهما في التمييز ما بين التجربتين الفلسفيتين لدى كل من الغزالي وكانط ويجعل ، من ثم ، من السمات المشتركة لفلسفتيهما النقديتين صفات عارضة لأسس بنائية

في فلسفتيهما تظل هي فيصل التفرقة ما بين فكر أقام العقل على الدين وآخر يريد تأسيس الدين على العقل مع عمانويل كانط .

<u>هوامش البحث:</u>

[1] .أنظر : حسن حنفي : في الفكر العربي المعاصر . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط4 ، 1990 ، ص ص 221، 222.

[2] . أنظر كانط : نقد العقل المجرد . ترجمة احمد الشيباني ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، ص 652 (في استحالة البرهان الأنطولوجي على وجود الله) المبحث الرابع ، ص 663 (في استحالة البرهان العالمي على وجود الله) المبحث الخامس ، ص 680 (في استحالة البرهان اللاهوتي على وجود الله) المبحث السادس .

[3] . انظر الفلاحي : العقل بين الغزالي وكانط . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، 2003 ، ص ص 348 ، 383 .

[4] . كانط : نقد العقل المجرد . مرجع سابق ، ص ص 53 ، 60 .

[5] . المرجع السابق . ص ص 65 ، 85 .

[6] . المرجع السابق . ص 345 وما بعدها .

[7] . موضوعات تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق / ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية ، هي حول إيجاد تلك الشروط القبلية الأولية السابقة على التجربة في مجال الأخلاق .

[8] . الغزالي : إحياء علوم الدين . ج 1 ، مطابع مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، ص 145 .

[9] . الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . ط 2 ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1980 ، ص 4 .

[10] . كانط : نقد العقل المجرد . مرجع سابق ، ص 33 ، وأنظر : أميل بوترو : فلسفة كانط . ترجمة عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1972 ، ص ص 127 ، 134 .

[11] . كانط: نقد العقل المجرد . مرجع سابق ، ص 118 .

[12] . كانط : المرجع السابق ، ص 115 وما بعدها .

[13] . الفلاحي ، د عبد الله محمد : مرجع سابق ، ص 104 وما بعدها .

[14] . أنظر : الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983 ، ص 350 ، والمنقذ من الضلال . تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط 5 ، دار الأندلس ، 1982 ، ص ص 104، 106 .

[15] .أنظر : كانط ، نقد العقل المجرد ، مرجع سابق ص 65، 78 ، 127 .

[16] . الفلاحي : العقل بين كانط والغزالي ، مرجع سابق ، ص 320 .

[17] . محمود، د. زكي نجيب : تجديد الفكر العربي . تجديد الفكر العربي . ط 9 ، دار الشروق ، القاهرة، 1993 ص 253 ، 283 ، وأيضا المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري . ط 5 ، دار الشروق القاهرة ، 1993 ص 7 .

[18] . الفلاحي : العقل بين كانط والغزالي . مرجع سابق ، ص 336 .

[19] . الغزالي : المستصفى . دار الكتب العلمية بيروت ، 1996 ، ص 74 .

[20] . الغزالي : تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا ،دار المعارف ، مصر، 1972 ، ص 239 وأنظر أيضا للغزالي كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، مرجع سابق ،ص ص 139 ،140 .

[21] . أنظر لابن رشد : تهافت التهافت . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1930 ، ص 919 .

[22] .أنظر ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1957 ، ص 112 . وأنظر زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ، ط2، مكتبة الانجلو المصرية ، 1980، ص 282 ، وكذلك المعقول واللامعقول ، ط 5 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1993 .

[23] . الشيباني ، احمد : من مقدمته على ترجمته لنفد العقل المجرد ، ص 20 .

[24] .انظر : أميل بوترو : فلسفة كانط . ترجمة د عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، 1972 ، ص ص 111 ، 118 .

[25] . الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . مرجع سابق ، ص ص 139 ، 140 .

[26] . الغزالي : المنقذ من الضلال . مرجع سابق ، ص 81 .

[27] . كانط : نقد العقل المجرد . مرجع سابق ، المقدمة .

[28] . ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . تحقيق محمد محي الدين ومحمد الفقي . ج 2 ، ط2، مطبعة السنة المحمدية ، 1951 ، ص 2 .

[29] . بدوي ، د عبد الرحمن : الغزالي مصادره اليونانية . ص ص 236 ، 237 . وأنظر النشار، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .ج 1 ،ط 8 ، دار المعارف، الإسكندرية ، ص 179 ، حول رأي آسين بلاسيوس في أن تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي لم يكن إلا ترديدا لآراء سكتوس أمبيريقوس ، و البيهقي أنه نفس الكتاب مستمد من كتاب يحي النحوي .

[30] . أنظر : المنقذ من الضلال . ص ص 105 ، 106 .

[31] . أنظر : الغزالي ، المنقذ من الضلال . مرجع سابق ، ص ص 100 ، 109 . ومقاصد الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص 32 ، ص 51 .

[32] . أميل بوترو : فلسفة كانط . مرجع سابق ، الفصل العاشر ، ص 380 .

[33] . عبد الرحمن بدوي : الغزالي ومصادره اليونانية . مرجع سابق ، ص 236 .

[34] . ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول بصريح المعقول . ج 1 ، ص 94 .