مواقف ومقاصد

في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن

د. محمد ياسين عريبي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مواقف ومقاصد

في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن

مواقف ومقاصد

في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن

د. محمد ياسين عريبي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عريبي، محمد ياسين

مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن/ محمد ياسين عريبي.
٢٤٠ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٣٥ ـ ٢٤٠.
ISBN 978-614-431-041-0
١. الفلسفة الإسلامية. ٢. الفلسفة الغربية. أ. العنوان.
181

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى عن الشبكة، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـــــداء

إلى شهداء القدس وما حولها

إلى شهداء الماضي الذين أدركوا أن حبر علمائهم أفضل من دمائهم؛ فقاموا يناهضون الغزاة الذين أخفقوا في جعل الشرق غرباً. وإن نجحوا في سلب حضارة الشرق وجعلها نواة لقيام حضارة الغرب.

وإلى شهداء الحاضر الذين عرفوا أنه لا خيار لهم سوى البقاء أو الفناء. وها هم أولاء يبذلون دماءهم من أجل بقاء أمّتهم.

وإلى شهداء المستقبل الذي سيؤكدون وحدة ماهية أمتهم ووجودها؛ فتعود حضارة الشرق من جديد نوراً يهدي البشرية جمعاء.

المحتويـــات

تصدير ٩
مقدمة الطبعة الثانية ١٧
البداية ٢٧

الموقف الأول
بين المعرفة والوجود

المقصد الأول : الفكر الإسلامي وتأسيس مناهج البحث ٣٣
المقصد الثاني : أضواء على تطور مفهوم العقل
في الفكر الإسلامي وأثره في تطور العلوم
الطبيعية والإنسانية في الفكر الحديث والمعاصر ٤٧
المقصد الثالث : مبحث الأسماء والصفات وعلاقته بالمنطق والوجود ... ٦٥
المقصد الرابع : الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره
في تطور العلوم الطبيعية ٧٧

الموقف الثاني
مبدأ السبب الكافي

المقصد الأول : التشابه والتضاد ودور البيروني
في تحديد مبدأ السبب الكافي ٨٧
المقصد الثاني : السبب الكافي عند ابن سينا ٩٥

المقصد الثالث : السبب الكافي عند الغزالي
وعلاقته بمبدأي التماثل والتمايز ١١٥

الموقف الثالث
مقارنة بين تهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض

المقصد الأول : مقارنة بين الأحكام التحليلية والتركيبية
أو المعاني الذاتية واللازمة ١٢٧

المقصد الثاني : إشكالات إثبات الزمان في الفكر الإسلامي
وعلاقتها بحدسي الزمان والمكان عند كانط ١٥٥

المقصد الثالث : تكافؤ أزلية العالم وحدوثه (مقارنة بين المسألة الأولى
من التهافت والمتناقضة الأولى من النقد) ١٧١

المقصد الرابع : بين الحتمية والاحتمال (طريقي إلى اكتشاف العلاقة
بين الغزالي من جهة وكانط وهيوم من جهة أخرى) .. ٢٠٧

خاتمة: هيغل أو الغزالي ٢٢١

المراجع ٢٣٥

تصدير

تضاربت الآراء حول ماهية الفكر الإنساني، هل هي وحدة ثابتة من جهة، ومتطورة متجددة من جهة أخرى، أم أنها كثرة متغايرة تتجلى من خلال الصراع بين الأفكار المتناقضة؟ ويمثل الاتجاه الأول أرسطو (Aristotle) في الفكر اليوناني، والفارابي وابن سينا في الفكر الإسلامي، وليبنتز (G. Leibniz) في الفكر الأوروبي الحديث. أما بالنسبة للاتجاه الثاني فإنه يمكننا أن نعتبر أعمدة المنهج الجدلي خير مثال على ذلك، ونعني بأولئك: أفلاطون (Plato) صاحب الجدل السلبي، والغزالي صاحب الجدل الإشكالي، وهيغل (G. Hegel) الذي يسمي نفسه بصاحب الجدل الحقيقي أو الجدل المطلق.

وإذا كانت أمانة ابن سينا العلمية تأبى عليه «شق العصا ومخالفة الجمهور»[1] في أن يبني علماً شرقياً موازياً للفكر اليوناني؛ وذلك حفاظاً على وحدة الفكر الإنساني، فإن رجال الفكر الغربي رفضوا الاعتراف للشرق بأي مساهمة فعلية في بناء هذا الفكر، حيث حددوا بداية الفكر الفلسفي بطاليس (Thales)، واتخذوا من الفكر اليوناني منطلقاً لتمثل الفكر الشرقي وصهر لبناته في بوتقة الفكر الغربي[2].

وقد عمد ديكارت - (R. Descartes) الذي سمي بأبي الفلسفة الحديثة، إلى وضع إطار فلسفي شامل، أصبح هو الجدار الذي تتحدد من خلاله

---

(١) قارن بـ: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطقق** (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ص ٣.

(٢) نجح الغرب في تحديد مسار تاريخ الفلسفة والعلم على أنه غربي محض، ولم تصدر حتى الآن دراسة جادة تعمل على جعل الحلقات المفقودة والمتمثلة في فكر الشرق القديم والإسلامي الوسيط، على أنهما جزء لا يتجزأ من هذا المسار.

النظريات الحديثة والمعاصرة، وأصبح هو الجسر الذي يربط بين الفكر اليوناني القديم والفكر الأوروبي الحديث، دون الرجوع إلى الفكر الإسلامي الوسيط، وقد أصبح هذا الإطار الفلسفي الجديد ستاراً لتبني نظريات ومذاهب فلسفية بعينها من الفكر الإسلامي، اعتبرت من إبداع الحضارة الغربية، ونخص بالذكر ما فعله فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.

ولو ألقينا نظرة خاطفة على كتاب **نقد العقل المحض** (*Kritik der reinen Vernunft*) للفيلسوف الألماني كانط (E. Kant)، وهو يُعدّ بحق محطة روحية لتطور الفكر الحديث والمعاصر، هذا الكتاب - الذي احتفل هذا العام بمرور مئتي سنة على إصداره[٣] - هو في صميمه مجرد محاولة لفهم كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي.

وإذا كان إبرهارد (Eberhard) يقول منتقداً ما ورد في كتاب **النقد**، إن: «ما هو جديد ليس جيداً وما هو جيد ليس بجديد»[٤]، على اعتبار أن كل ما ورد في هذا الكتاب مرده إلى فلسفة ليبنتز، فإننا نقول بدورنا إنه لا جديد عند كانط أو ليبنتز؛ لأن فلسفتهما تعتمد أولاً وأخيراً على نظريات المتكلمين وفلاسفة الإسلام، والفرق بينهما يرجع إلى القدرة على عملية التركيب بين هذه النظريات المختلفة ووضع المصطلحات الجديدة.

وينقسم كتاب **النقد** إلى ما يسميه كانط بالحساسية المتعالية (Transzendentale Asthetik) والتحليل المتعالي (Transzendentale Analytik) والجدل المتعالي (Transzendentale Dialektik). وقد جاء نقد كانط للميتافيزيقا في هذا الجزء الأخير مطابقاً لما ورد في كتاب **التهافت** للغزالي، دون أن يتقدم خطوة واحدة، وقد عرضنا لمقارنة النقدين في الموقف الثالث من هذا الكتاب. أما نظريات كانط عن الزمان والمكان والأحكام، كما ترد في القسم الأول من «النقد» وفي مقدمته، فإنها تمثل خلاصة الصراع في الفكر الإسلامي، بين ما يسمى بعلماء الكلام وفلاسفة الإسلام، كما ترد عند الغزالي في **التهافت**

---

(٣) عقد المؤتمر العالمي الخامس لكانط بمدينة ماينتز بألمانيا الغربية، ما بين ٤-٨ نيسان/ أبريل ١٩٨١، وذلك احتفالاً بمرور مئتي سنة على تأليف كتاب **نقد العقل المحض**.

(٤) قارن بـ: Gottfried Martin, *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie* (Berlin: De Gruyter, 1969), s. 86.

وفي «معيار العلم». وقد عرضنا أيضاً لمقارنة هذه النظريات بين كانط والغزالي وابن سينا في الموقف سالف الذكر. أما موقف كانط في القسم الذي يسميه بالتحليل الذي يتعلق بمشكلة العلية، فإنه وإن ادعى بأنه يرد على ديفيد هيوم (D. Hume)، إلا أنه ينتقد في الواقع موقف الغزالي من علاقة السبب بالمسبب، حيث نجد أن فلسفة هيوم تعتمد أولاً وأخيراً على تحليل المسألة السابعة عشرة من التهافت. ونقد كانط ليس بجديد، إذ اعتمد فيه على نظرية الأحوال الكلامية التي رفضها الغزالي في تهافته؛ حفاظاً على منهجه الجدلي، وقد عرضنا لمشكلة العلية بصورة مختصرة في المقصد الأول من الموقف الأول من هذا الكتاب، وليس هدفنا إلا التمهيد لمقارنات تفصيلية بين هيوم وكانط من جهة، والغزالي من جهة أخرى.

ولعل أول محاولة تركيب للفكر الإسلامي تميزت بالشمول هي محاولة ديكارت، حيث اعتمد في مبحثي المعرفة والوجود على مذهب ابن سينا، وفي الطبيعيات على المذهب الأشعري، وفي المنهج على الغزالي وابن الهيثم. ومن هنا جاءت اعتراضات جاسندي (Gassendi) ومن معه على الكوجيتو مطابقة لاعتراضات طلبة ابن سينا، وجاءت ردود ديكارت مطابقة لردود ابن سينا، وكذلك جاءت اعتراضات كانط على الميتافيزيقا وعلم النفس مطابقة لاعتراضات الغزالي. أما تطوير ليبنتز لمفهوم المادة الديكارتي من نقطة رياضية إلى نقطة ميتافيزيقية، فهو نفس العمل الذي قام به الغزالي؛ لإصلاح مفهوم المادة عند الأشاعرة، بصفتها نقطة رياضية لتكون نقطة ميتافيزيقية. وقد كرّس الغزالي لتوضيح هذا المذهب كتابه **مشكاة الأنوار**. أما ليبنتز فقد وضع كتابه **المونادولوجيا** موازياً لكتاب الغزالي. وإذا كنا نرجئ المقارنة بين الكتابين لعمل مقبل، فإننا عرضنا للعلاقة بين الغزالي وليبنتز في صورة إشارات مبتوتة في أكثر من موقف وأكثر من مقصد في هذا الكتاب. أما العلاقة بين ديكارت وابن سينا فقد أوضحناها بصورة مقتضبة في المقصد الثاني لكل من الموقف الأول والثاني لهذا الكتاب، ولخصنا العلاقة بين ديكارت والفارابي في المقصد الرابع من الموقف الأول.

مهما يكن من شيء فإننا لا ننكر على الغرب عملية التركيب نفسها، وإنما ننكر عليه إخفاء الحقيقة، ونسبة هذه الآراء الفلسفية لغير أصحابها على سبيل التمويه والتضليل؛ ما أدى إلى الاعتقاد بأن الكثير من نظريات الفكر

الفلسفي في الإسلام هي من إبداع الفكر الغربي مثل مسألة العلية التي سميت بمشكلة هيوم، ومبدأ السبب الكافي الذي نُسِبَ إلى ليبنتز والكوجيتو الذي يعزى لديكارت، والمذاهب المتعددة كالمذهب الأسمى والمثالي والواقعي والجدلي... إلخ، ذلك من الاتجاهات التي استلبها الغرب من أصحابها. وأصبحنا في ضوء منهج التلقي والتقليد نؤكد أنها إبداع غربي.

ولا عجب في تحديد مسار الفكر الإنساني على أنه غربي محض؛ فباسم النزعة الإنسانية درست الفلسفة في الإسلام على أنها وسيلة وليست غاية في حد ذاتها، وقد عمد الاستشراق إلى وصفها بأنها أمشاج من الفكر المشائي الأفلاطوني، بل وصفوها بأنها فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وباسم التحرر انتزع فلاسفة الغرب الجوانب الإبداعية في الفكر الإسلامي ونسبوها إلى أنفسهم. وقد سبق المحدثين فلاسفة اليونان، حيث أنكروا على الفكر الشرقي أن يكون فلسفة. واعتمدوا في كثير من نظرياتهم كما فعلت الفيثاغورية والأفلاطونية على المذاهب الشرقية. وقد ساهم الشرق في تأكيد الانحراف بمسار الفكر الإنساني على أنه من صنع الغرب، وذلك من خلال التكرار والتعود حتى أصبح اعتقاداً.

ولعل هذه الروح الغربية المتمثلة في استلاب إبداع الآخر مردها إلى وجهة نظر اليونانيين القديمة، حيث اعتقد الأثينيون بأنهم وحدهم أحرار وما عداهم برابرة، وهذا الاستعلاء غير المشروع هو الذي دفع بأصحاب وحدة ماهية الفكر الإنساني في الغرب إلى القول إن الفلسفة والعلم غربيان محضان، وقد حذرنا ابن سينا من خطيئة مثل هذا الانحراف، ومن ثم فإننا نؤكد ضرورة وجود منطلق جديد لإعادة كتابة تاريخ الفكر الإنساني، يكون وحدة متصلة من الفكر الشرقي والغربي على السواء، وهذا يقتضي دراسات نقدية تحليلية تكتشف السرقات الفكرية، وتعيد هذه الأفكار والنظريات لأصحابها ليحق الحق ويبطل الباطل.

ولو انتقلنا إلى أصحاب النظرة التعددية في بناء الفكر الإنساني لوجدناهم في الغرب يتعصبون كأسلافهم أصحاب الاتجاه الأحادي؛ فها هو أفلاطون الذي ترتد نظريته في المثل إلى فكر الشرق القديم، نجده يكاد لا يعترف في تحديد جذور فلسفته وجدله إلا إلى أسلافه من أصحاب الفكر الغربي، من أمثال سقراط وزينون وبارمنيدس وهيراقليطس. وإذا كان هيغل في الفكر

الحديث يعرض لفكر الشرق القديم، فإنه لا يعترف بفضل السبق عليه في جدله إلا للمدرسة الغربية كالجدل الإيلي والأفلاطوني. ومن الإنصاف أن نقول إن العلاقة بين جدل هيغل والغزالي أقوى من أي علاقة أخرى؛ لأن كليهما يلتقي في تحديد مسار الجدل، وهو أن كل مفهوم ينطوي على تناقض، وهذا الأساس هو ما لا نجده واضحاً عند أفلاطون، وقد حاولنا أن نوضح العلاقة بين جدل الغزالي وهيغل في الجزء الأخير من هذا الكتاب، على أمل أن نعود إلى التفاصيل في دارسة لاحقة.

وإذا كان الغزالي في جدله لا يذكر هو الآخر من سبقه في ذلك، فإننا نجده في حله لإشكالات هذا الجدل يأخذ أحياناً بمذهب الفلاسفة ومرة أخرى بمذهب الأشاعرة، وثالثة بمذهب المعتزلة، ورابعة بمذهب المتصوفة وهكذا، بل نجده ينتقد الفكر المشائي؛ ليضع أسساً جديدة للنقد والبحث، حيث استطاع تحديد أساس المنهج التجريبي من خلال نقده للعلية. واستطاع أن يحدد المنهج الجدلي كمحك لتطوير المباحث الفلسفية، وبتحديد الكثير من قواعد الفهم والتأويل استطاع أن يسهم في تحديد منهج العلوم الإنسانية، وقد عرضنا لتحديد مثل هذه المناهج بصورة مختصرة في المقصد الأول من الموقف الأول لهذا الكتاب، ويمكن القول بحق إن اتجاه الفكر الفلسفي في الإسلام إلى تحديد مناهج البحث وعدم اقتصاره على المنطق الصوري، هو الذي جعله يستوعب ما جاء قبله وما جاء بعده.

وبسبب روح الاستلاء على الفكر الشرقي ورده للحضارة الغربية، ظهرت عدة وجهات نظر قاصرة حول نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، كالفصل بين من سموا بفلاسفة الإسلام وعلماء الكلام، أو رد الفكر الإسلامي إلى الفلسفة اليونانية، أو رد نشأة هذا الفكر إلى العامل الاقتصادي، إلى غير ذلك من التصورات القائمة على التقليد الساذج بعيداً عن التحليل والنقد البناء؛ لأن الفكر واحد، سواء أكان فلسفة أم علم كلام، وهذا هو ما برهنت عليه عملية التركيب للفكر الإسلامي داخل الفكر الأوروبي الحديث، بل نجد نظريات علماء الكلام ومناهج بحثهم تحظى بنصيب الأسد في عملية التركيب للفلسفة الحديثة والمعاصرة. أما رد الفكر الفلسفي في الإسلام إلى الفلسفة اليونانية، فإنه يكفي لدحض هذا الرأي واقعية الفكر نفسه، الذي استمر هذه القرون الطويلة متميزاً بإنيته، ولو لم يكن هذا الفكر أصيلاً لما تميزت الحضارة العربية

الإسلامية عن الحضارة الغربية؛ لأن الفكر هو روح الحضارة وماهيتها، وبذلك تسقط نزعة التمادي في الفصل المتعمد بين ما يسمى بالفلسفة العربية والإسلامية خاصة، وأن الوجود الحضاري العربي وجود ثقافي عقائدي، ومن ثم فإن العربية مظهر لحضارة روحها الإسلام. أما «المثالية الساذجة» التي ترد الفكر الفلسفي في الإسلام إلى عوامل اقتصادية مادية، فإنها ترتد إلى عقلية تقليدية ليست قادرة على التحليل ولا التركيب. لأنه مما لا يخفى على المبتدي أن للفكر الفلسفي في الإسلام منطلقات متعددة متشعبة، ومن بينها على سبيل المثال المنطلق الأخلاقي الذي تحدد من خلال السؤال عن ماهية مرتكب الكبيرة؛ فتولدت عن ذلك مشاكل منطقية ومباحث فلسفية متشعبة. وكذلك المنطلق المتعلق بنظرية المعربة الذي تحدد من خلال السؤال عن ماهية العلم، وكذلك المنطلق المتعلق بالخالق والوجود، إلى غير ذلك من المنطلقات التي لا تمنع شموليتها أن يكون العامل الاقتصادي أحد أجزائها إن صح التعبير. أما تحديد منطلقات مثل هذا الفكر من وجهة نظر واحدة، فهو أشبه بمن ينظر إلى مطلق الشيء «بالعين العوراء» حسب تعبير الغزالي. ومن هنا نؤكد أهمية الدراسة النقدية للفكر الإسلامي حتى تتضح لنا شموليته وضرورته.

بقي أن نقول إن محتويات هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من البحوث المتعددة التي تشدّها وحدة واحدة، وهي عبارة عن مداخل أو تمهيد لمقارنة الفلسفة في الإسلام بالفكر الأوروبي الحديث، وقد رتبنا هذه البحوث في وحدات سميناها مواقف، وكل موقف يعد تمهيداً لكتاب بعينه، كما قسمنا كل موقف إلى مجموعة فصول سميناها مقاصد، ويعد كل مقصد مقدمة أو مدخلاً لكتاب. وقد دفعنا بهذه المقالات غير المكتملة إلى النشر؛ لكي نتمكن من مواصلة المقارنات التفصيلية خاصة بين كانط وهيوم من جهة، والغزالي من جهة أخرى.

أما منهجنا في اكتشاف العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي الحديث، فبدأناه ببحث سميناه «وصف نقدي لمشكلة العلية عند الغزالي» (Die Kritische Darstellung des Kausalproblemsbei Alghazali)، نِلت به درجة الماجستير بجامعة فريدرخ فلهم بمدينة بون سنة ١٩٦٨م، وقد اتضح لنا في هذا البحث العلاقة بين الغزالي وهيوم، كما ألقى هذا البحث الضوء على العلاقة بين الغزالي وليبنتز، خاصة في ما يتعلق بمشكلة السبب الكافي، وفي

ضوء هذه العلاقة وضعت كتابي **إشكالات فلسفة الغزالي وعلاقتها بمبدأ العلية** (*Al-Ghazalis Aporien; im Zusammen hang mit dem Kunsalproblem*)، والذي تحصلت به على درجة الدكتوراه سنة ١٩٧٢م من الجامعة نفسها. وفي هذا الكتاب، اتضحت لي العلاقة الكبرى بين كتابي **تهافت الفلاسفة** للغزالي و**نقد العقل المحض** لكانط، وقد خصصت لهذا المنهج المقصد الرابع مع الموقف الثالث.

وإذا كان **النقد** يضع حدوداً للجدل على عكس **التهافت** لاعتقاد الغزالي، بإمكانية إظهار التناقض في كل مفهوم، كما يوضح بصفة خاصة في **محك النظر**، فإننا نجد هيغل يبدأ جدله بنفس المُسلّمة معترضاً بذلك على تحديد كانط لمجال الجدل في الميتافيزيقا فحسب. وهكذا اتضح لنا أخيراً أن أساس الجدل عند الغزالي وهيغل شيء واحد، أما بقية التفريعات كالوقوف عند مجرد إظهار التناقض أو محاولة حل إشكال بإظهار إشكال آخر أو اكتشاف جدل الكل ومتناقضاته، أو جدل الصيرورة، فإن هذه جميعاً يحكمها تصور واحد وهو القدرة على إظهار التناقض في كل مفهوم، وقد حاولنا أن نلقي الضوء على هذا الأساس الواحد في خاتمة هذا الكتاب.

ومن خلال مثل هذه الدراسات اتضح لنا الكثير من العلاقات بين الفكر الإسلامي وفلاسفة الغرب من أمثال ديكارت وسبينوزا (Spinoza) ومالبرانش (Malebranche) وباركلي (G. Berkley) ولوك (J. Locke) وغيرهم؛ لأن الفكر حلقات متشابكة ومتصلة مع بعضها بعضاً. وفي ختام هذا التصدير نعود فنؤكد من جديد ضرورة دراسة الفكر الإنساني على أنه وحدة متماسكة يتصل بعضها ببعض، ومن ثم لا بد من إعادة كتابة هذا التاريخ، خاصة أن علم تاريخ هذا الفكر لا يزال في معظمه من جنس الجهل، حيث نُسِبَ الكثير من النظريات والمذاهب لغير أصحابها، كما نؤكد ضرورة دراسة مظهر ومخبر الفكر الإسلامي من عدة زوايا، بحيث تكون هذه الدراسة نقدية تحليلية، ندرك من خلالها خصوبة هذا الفكر وأثره الفاعل في تطور الحضارة البشرية.

ياسين عريبي

طرابلس (الغرب) - ٢٢ رمضان ١٣٩٠هـ

٢٤ تموز/يوليو ١٩٨١م

مقدمة الطبعة الثانية

تميز الفكر الإسلامي عن الفكر الشرقي واليوناني القديمين بالبحث في مسألة التوحيد، وقد تحدد ميدان الصراع من خلال البحث في العلاقة بين الواحد الأحد وصفاته، وسرعان ما انعكس هذا الصراع في صورة نظريات تؤسس وحدة العقل الإنساني، التي انعكست بدورها في تأسيس العلوم المختلفة، كالعلم الرياضي والطبيعي والعلوم الإنسانية وغيرها، كما أعيد تأسيس المباحث الكبرى مثل مباحث: الوجود والمعرفة والقيم. ويمكننا أن نجمل نظريات وحدة العقل الإنساني من خلال هذا الصراع في أصولها على النحو الآتي:

١ ـ **نظرية وحدة الفهم**: وترتد هذه النظرية إلى أهل العدل والتوحيد الذين وجدوا بين الذات الإلهية وصفاتها، بردّهم مجمل الصفات إلى العلم ورد العلم إلى الذات، وأول من وظف هذا التوحيد في صورة نظرية متكاملة هو الباقلاني، حينما وحد بين العقل وعلومه الضرورية كالهوية وعدم التناقض والوسط المرفوع، وهذه الكثرة في وحدة العقل التي يقتضيها المذهب الأشعري، هي التي أرقت ابن سينا المنحاز لتوحيد المعتزلة، فقام يناهضها من خلال اختزاله للعلوم الضرورية في مبدأ الهوية، وقد تأتّى له ذلك من خلال التوحيد بين الماهية والوجود بالنسبة للعقل الإنساني والوجود الإلهي على السواء، وهكذا استطاع ابن سينا في ضوء هذا التوحيد أن يبني مذهبه المتكامل في كلياته وجزئياته، مبتدئاً بأصل الأصول الذي عرف في ما بعد بالدليل الوجودي كنقطة ثابتة مصاحبة لتأسيس المباحث الكبرى كالإلهيات وعلمي الكون والنفس النظريين، وبتوحيده للهوية بفعل الدمج بين الماهية والوجود في العلم الأخير، سهل على ابن سينا تأسيس ما نسميه «الأنا

المنطقية»، أو ما يسمى في الفكر الأوروبي الحديث «الكوجيتو الديكارتي»؛ وبهذا المنطلق الجديد بدأ ابن سينا يعيد النظر في تأسيس العلوم مبتدئاً بالعلم الصوري، فالعلم الرياضي، فالعلم الطبيعي، وشتى العلوم الإنسانية بمعناها الواسع، التي ترتد في أصلها وأصولها إلى العلم الإلهي، وقد سميت وحدة العقل بهذا المعنى في نشأتها وتطورها وتوظيفها في الفكر الإسلامي بأسماء متعددة، مثل العقل الضروري والذهن والروح الفكري، أما المصطلح السائد من المحاسبي قديماً إلى كانط حديثاً إلى وقتنا هذا فهو ما يعرف بملكة الفهم، ولا تخلو هذه السيادة من تعليل، خاصة في ما يتعلق بتعميم الضرورة العقلية وتنميطها.

٢ ـ **نظرية وحدة العقل المتسامي**: وتقوم هذه النظرية على القول بالأحوال في الصفات الإلهية، أي بمعنى أن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها، فالحال هو اللاموجود واللامعدوم واللامعلوم واللامجهول، وقد نشأت هذه النظرية وتطورت على يد المعتزلة من واصل بن عطاء إلى الجبائيين؛ وذلك من أجل حلّ مشكلة العلاقات التي ظهرت إشكالاتها المستعصية أمام نظرية التوحيد بين الصفات والذات. إن نظرية الفهم كعقل ضروري تعجز عن حل العلاقة بين الوجود والعدم من خلال مبدأ عدم التناقض، كما لا يستطيع العقل الضروري تحديد العلاقة بين الكليات وبعضها بعضاً، ومن هنا يحدد الجبائي وظيفة العقل المتسامي في الربط وتحديد العلاقات بين المعاني الكلية التي هي من صنع العقل نفسه. وإذا كان ابن سينا في نظريته عن وحدة العقل الضروري يعتمد على التوحيد المعتزلي، فإن هذه النظرية الجديدة عن العقل المتسامي تمثل خطراً يهدم مذهبه من أساسه، ومن هنا قام يناهض هذه الوحدة المتسامية معتبراً إياها من صنع الوهم لا العقل نفسه، بل تجده في شفائه يصف أصحاب هذه النظرية بأنهم يفتقدون ملكة التمييز في ردهم الحكم الكلي كوحدة إلى فعل العقل المتسامي، وكالعادة نجد الاتجاه النقدي عند الأشاعرة لا يخلو من إضافات وضّاءة، فإمام الحرمين أبو المعالي الجويني الذي يأخذ بنظرية العقل المتسامي في أوائل كتاباته ويرفضها في أواخر حياته، نجده يحدد مهمة العقل الضروري في العلوم الصورية، ولكنه يرفض رد العلوم الموضوعية إلى الضرورة المنطقية. إن الاكتشاف الخطير الذي توصل إليه الجويني والذي لا يزال يؤرق الفكر

الإنساني هو تحديده لمغالطة نظرية الفهم السينوي، أي رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، ومن البين أن العلاقة بين العلة والمعلول لا يمكن تحديدها بأي حال من الأحوال عن طريق مبدأ عدم التناقض، أما تلميذ الجويني الذي يصفه بالبحر المغرق، ونعني به الإمام الغزالي، فإنه ينتقد نظرية العقل المتسامي في أغلب كتاباته، وإن كان يأخذ بها في بعض مضموناته، وإذا كنا نجد الغزالي مضطراً لرفض نظرية الأحوال المتعارضة مع مذهبه الجدلي، فإننا نجده في أكثر من كتاب يلزم ابن سينا دون أن يذكر اسمه على الأخذ بالعقل المتسامي. الذي لا يتم من دونه التحديد وتجنب الجدل. إن مهاجمة الغزالي القاسية لنظرية الأحوال كما في كتابه **محك النظر**، لم تكن إلا من أجل توظيفه لجدل التناقض في كل مفهوم، وذلك كما يظهر في جزء كبير من كتابه **تهافت الفلاسفة**.

ومجمل القول فإن نظرية العقل المتسامي هي التي كونت الصراع حول ما يعرف بمشكلة الكليات من خلال الصراع حول تحديد الاسم والمسمّى والتسمية والعلاقة في ما بين هذا وذاك، وهي التي تسببت في تحديد المذاهب الاسمية والمثالية والواقعية والجدلية وغيرها، وإذا كانت نظرية الكوجيتو السينوية لم توظف في العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبيين إلا في جزئياتها وتفاصيلها، ولم يتأتَّ التوظيف الشامل والفهم الكلي لهذه النظرية إلا بظهور الديكارتية في العصر الحديث، فكذلك الأمر بالنسبة لنظرية العقل المتسامي، إذ رغم الصراع حول الكليات في اللاهوت المسيحي كما هو معروف خاصة في العصر الوسيط الأوروبي، فإن التوظيف الشمولي لنظرية العقل المتسامي كمذهب متكامل تحقق بظهور الفلسفة الكانطية في القرن الثامن عشر، أما هيدجر في الفكر المعاصر فقد استطاع أن يوظف هذه النظرية في مذهبه الوجودي إلى أقصى درجة مما هو معروف، وكل ما فعله هيغل هو رفضه لنظرية الأحوال ليرفع التحديد؛ وذلك لإظهار التناقض في كل مفهوم وهذا هو أساس مذهبه الجدلي.

٣ ـ **نظرية وحدة العقل التجريبي**: انفرد الأشاعرة بتأسيس هذه الوحدة في صورتها المتكاملة، وذلك من خلال قولهم إن الصفات الإلهية زائدة عن الذات، ومن خلال قولهم إن الصفات الإلهية زائدة عن الذات، ومن خلال تمييزهم بين الصفات وبعضها عن بعض، كتميز الإرادة عن القدرة عن العلم

عن الحياة وغيرها، وقد اضطر الأشاعرة إلى هذه الكثرة في الوحدة؛ من أجل إثبات المعجزات، حيث إن نظرية الفهم السينوي تؤدي إلى الحتمية الضرورية في إثبات القوانين الطبيعية، ونظرية العقل المتسامي عند المعتزلة تؤدي إلى الحتمية القائمة على الغائيّة، أما التمييز بين الصفات فقد أتاح للأشاعرة رد الخلق إلى ضربين: هما خلق المادة كامتداد وبالأحرى كنقطة رياضية، وخلق الحركة أو الطاقة التي ترتد إلى الفعل الإلهي بطريق مباشر أو غير مباشر، وبرد الخلق في جملته إلى المشيئة الإلهية، تمكّن الأشاعرة من نقد الحتمية الضرورية القائمة على نظرية الفهم السينوي، ونقد الحتمية المتعالية عند المعتزلة. وفي ضوء هذا النقد استطاعوا أن يؤسسوا العلم الطبيعي من خلال نظريتهم في الاحتمال الذي يقسمه الغزالي إلى احتمال جزمي وأكثري، وذلك رغم اطّراد القانون الطبيعي وفق المشيئة الإلهية، ومن هنا سهل عليهم إثبات المعجزات من خلال إعادة تأسيسهم قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، ولم يبق أمام العقل البشري من شك يساوره أمام معجزات عيسى وموسى والخليل إبراهيم وغيرها إلا تصديقه بالتواتر من عدمه، ومن هنا وضع الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي نظريتهم في الاستقراء، ابتداءً من الانطباع الحسي، إلى الحكم الجزئي إلى الحكم الكلي القائم على قياس التمثيل، وبالأحرى القياس الخفي في مقابل القياس المنطقي، وعن طريق التكرار كمعيار للتواتر يتعود العقل على تصديق القانون الطبيعي باطراده، بل كثرة التكرار تحول هذا التعود إلى اعتقاد راسخ، وهكذا تأسست نظرية الاحتمال لتوسع مجال الصراع الفكري القاصر، فيما سبق على نظريتَيْ الحتمية السينوية والمعتزلية، ولم يقف الصراع بين هذه النظريات الثلاث في حدود العلم الطبيعي، بل امتد إلى كل العلوم المرتبطة بالعقل النظري والعلمي، وباختصار يمكننا القول مع هلبرت إن فهمنا للعالم أصبح يتحدد من خلال ثلاثة أنساق، وهذه النظم الثلاثة أي السينوية والمعتزلية والأشعرية هي التي هيأت المناخ للتزاوج والتركيب الذي ظهر في تعددية الفكر الإنساني.

وإذا كانت المدرسة الحسية في إنجلترا قد اهتمت بالعقل التجريبي من خلال ابن الهيثم والغزالي في فترة مبكرة، فإن هذا الاتجاه رغم تحديده لحظوات المنهج التجريبي من روجر بيكون إلى فرانسيس بيكون إلى جون ستيوارت مل إلى غير أولئك، فإن هذه المدرسة الحسية لم تدرك وحدة العقل

التجريبي إلا على يد ديفيد هيوم في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، ومع هذا فإن هيوم كما يرى كانط بحق لم يفهم من هذه الوحدة إلا الجانب المنطقي، حيث اقتصر في تحليله للعقل التجريبي على النقد الضيق للعلية، كما في المسألة الأولى من طبيعيات التهافت، أو كما في تحديد العقل العملي من خلال المشهورات الواردة في منهج التهافت أي كتاب **معيار العلم**. أما كانط الذي استوعب نقد العملية في شموليته، فإننا نجده بعد معايشة ومعاناة دامت ما يزيد على سبع عشرة سنة، نجده في كتابه **نقد العقل المحض** يقوم بعملية تركيب بين وحدة العقل التجريبي ووحدة العقل المتسامي؛ من أجل تأسيس حتمية القوانين الطبيعية، مستبدلاً نظرية الفهم السينوي بالفهم المتسامي (الترنسندنتالي). وإذا كانت الوضعية المنطقية المعاصرة قد وظفت وحدة العقل التجريبي في أقصى درجاتها، خاصة إذا ما قارنا بين الأسس التي تقوم عليها الذرية المنطقية وكتاب **المعارف العقلية** للغزالي، فإننا نجد الوضعية المنطقية تسيء فهم وحدة العقل التجريبي في موقفها من الميتافيزيقا، حيث لا تكتفي برفضها كعلم، بل يدفع بها الوهم الرياضي الذي حذّرنا منه الغزالي إلى رفض الدين نفسه كموضوع إيمان، ومع هذا فإننا نجد فتغنشتاين الذي يلزمنا بالسكوت عما لا نعرفه كما في آخر جملة من رسالته المشهورة، فإننا نجده لا يستطيع أن يلجم نفسه في أجزاء من رسالته هذه، ولعل أرسطو على حق حينما رأى أن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا.

٤ ـ **وحدة العقل السامي**: جاء القرآن يحدثنا عن أفعال الله وصفاته دون أن يتعرض لتحديد ذاته، كما حذرنا الشرع المفسّر من التفكر في ذات الله وأمرنا بالتوجه إلى التفكر في خلقه، على اعتبار أن الذات الإلهية من عالم الحقائق غير المحدد، وذلك على العكس من عالم الظواهر، وقد طبق الحارث بن أسد المحاسبي في فترة مبكرة من الفكر الإسلامي هذا المنهج على العقل، حيث وجد القرآن يحدد وظيفة العقل لا العقل نفسه، ومن هنا وضع المحاسبي نظرية جديدة عن وحدة العقل السامي، ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري موضحاً إياها في كتابه **مائية العقل**، ولكي يبتعد عن التحديد المنطقي يصف العقل بأنه غريزة «لا يعرف إلا بفعاله». ورغم أننا لا نستطيع أن نحدد العقل، إلا أننا ندرك أنه مصدر المعرفة المحددة في عالم الظواهر و«المعرفة عنه تكون». إن ابن سينا الذي يواجه التحدي الكلامي لا يأبه بنظرية

الصوفي، وذلك حينما يحدد الوجود العقلي من خلال المطابقة بين الذات والموضوع، أي المطابقة بين العاقل والمعقول من العقل نفسه، وهكذا ينبري أبو حامد الغزالي لمواجهة التحدي السينوي الذي كاد أن يلجم المتكلّمين. وقد وجد الغزالي في نظرية العقل السامي ملاذه لمواجهة التحدّي السينوي وإلزامه عند حدوده. وإذا كان المتكلمون قد أدركوا أن مبدأ الهوية كما في السينوية لا يكفي لتأسيس وحدة العقل التجريبي والعملي على السواء، فإن الغزالي قد أدرك ـ خاصة في كتاباته المتأخرة ـ أن هذه الصورة التقليدية للهوية لا تكفي لتأسيس العلم الصوري والرياضي أيضاً. ويدرك الغزالي عن طريق العقل المتسامي أن مبدأ الهوية وحدة وكثرة في وقت واحد. إن تداخل الصفات في هذا المبدأ كما في قولنا: السيف مهند أو قاطع حسب تعبير الغزالي، أو كما يُعبّر عن ذلك برتراند راسل بقوله: «سكوت كاتب قصة ويفرلي»، أو «ملك فرنسا أصلع». إن هذا التداخل هو الذي يقوم عليه «منطق المحمول»، وقد ضاعف الغزالي بالفعل القضايا الحملية من خلال هذا التداخل، كما في كتابه **المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى**، أما الكثرة في وحدة الموضوع كما في قول الغزالي «الثلج أبيض بارد»، فهي الأساس الذي يقوم عليه الحساب المنطقي، وإذا كان ابن سينا يوظف مبدأ الهوية في التحديد من خلال المقارنة، خاصة في تحديده للكمال الإلهي كما يظهر بصورة واضحة في الدليل الوجودي، فإن العقل السامي لا يسمح لنا بمثل هذه المقارنة. حيث إن الله جل جلاله أكبر من أن يقال له أكبر، وأكمل من أن يقال له أكمل، وأجلّ من أن يقال له أجلّ، وإذا كانت هذه النظرة في سمو الصفات الإلهية يوظفها كانط في نظريته عن الجلال والجمال، فإن أهمية هذه النظرية تكمن في اكتشاف الغزالي «جدل الكلّية»، ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري، حيث إن الحقائق السامية من عالم الغيب، أي إنها لا تخضع لحدود الزمان والمكان، وهذا ما ينطبق على العالم والله والنفس، وبهذا تنهار الميتافيزيقا كعلم يقوم على تحديد الموجودات البسيطة غير المركبة، بما في ذلك أدلة وجود الله، وعلمي الكون والنفس النظريين، وهذا ما فعله الغزالي في **تهافته**، وكرّره كانط حرفياً في **نقد العقل المحض** ومع هذا فإن الغزالي يعيد تأسيس الميتافيزيقا عن طريق النمذجة والمماثلة من خلال تحديد فعل الفاعل، وبذلك يتحدد موضوع الإيمان اللامحدود بأثره وموضوع المعرفة

بحدود الظواهر، وهذا الانقلاب وبالأحرى القلب الكوبرنيقي حسب تعبير كانط، هو الذي كان سبباً في تقدم العلوم وتطورها، حيث وظفت المفاهيم والنظريات الميتافيزيقية في معرفة الظواهر بدل الحقائق، ولا يقف الغزالي بجدل الكلية عند حدود «الشيء بذاته»، بل يكتشف جدل التناقض في كل مفهوم، كما يبرهن على ذلك في كتابيه **محك النظر والمستصفى**. وكالعادة فإنه يوضح في معيار العلم تنميط جدل التناقض من خلال نظرية الأحوال الكلامية، وهذا التنميط هو الذي أخذ به كانط، وهو الذي رفضه هيغل. حقاً إن الغزالي يؤمن بأن الصفات الإلهية «أساس العلم والعمل»، ومن هنا نجده يوظف النظريات الأربعة: (الصفات عين الذات والصفات زائدة عن الذات، والصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها، والصفات السامية)، ففي المعارج نجد الغزالي يأخذ بنظرية الفهم السينوي كوحدة عليا للعقل، وإذا كان في **معيار العلم** يعترف بضرورة الفهم المتسامي المعتزلي في تحديد المعنى الكلي، فإننا نجده في مضنونه يرى أن تكامل النظر - أي البحث العلمي - لا يتسم إلا من خلال الأخذ بالعقل المتسامي، أما وحدة العقل التجريبي عند الأشاعرة فهي الميدان الذي يحدد إشكاليات مذهبه، خاصة أنه لا يقف بهذه الوحدة عند حدود الفصل المنطقي بين السببية والهوية كما فعل الجويني وهيوم، بل نجده يعتمد في تحديده لوحدة هذا العقل على الجواهر المغلقة، كما في نظريته عن العقل السامي، أي العقل المحض. وإذا كان ليبنتز قد حاول أن يجاري الغزالي في فهم هذه النظرية من خلال محاكاته لمشكاة الأنوار في كتابه **المونادولوجيا**، فإن كانط وحده هو الذي استطاع أن يدرك شمولية العقل المحض كما في كتابه **نقد العقل المجرد**، إلا أن الغزالي يصل بتوظيف العقل السامي إلى أقصى درجاته كما في نقده للعقل التاريخي ومذهبه الوجودي، وذلك من خلال نمذجته لمعنى «الإنسان صورة الرحمن» التي هي ليست برقم أو خط، إن هذه الصورة كحرية نسبية مقيدة بالجواز الحتمي أي الموت، ومن هنا ينشأ الخوف المولّد للعمل، وهكذا يستمر الغزالي في تحليله للمفاهيم الوجودية الأخرى كالتنبه والتفكر والخشوع والصبر وما إلى ذلك، وإذا كان كتاب **الوجود والزمان** لهايدغر ينطلق من هذا التصور، أي إن الإنسان صورة الرحمن، فإن الفارق بينهما يرتد لفهم معنى الحرية الإنسانية، ولعل الخلط يرجع إلى التصور الغربي على أن الإنسان

صورة لله لا صورة الرحمن، وقد نبه الغزالي إلى البون الشاسع بين التصورين. أما بالنسبة لنقد العقل التاريخي الذي لا تعرفه الكانطية ولا تريد الاعتراف به، فإننا نجد الغزالي يحدد مناهج العلوم الإنسانية في مجموعة من القواعد كالمطابقة والمعايشة والتجاوز في الفهم وفهم الكل من خلال الجزء، مستفيداً من علوم القرآن وعلوم الحديث كعلم الرواية والدراية، وعلم الرجال. ولا يخفى علينا دور المنهج الصوفي كالحضور والفناء والبقاء في تأسيس مثل هذه المناهج. إن استيعاب الغزالي لنظريات العقل التاريخي في الإسلام تجعلنا نفهم إشكالياته بصورة تتجاوز حيرة ابن رشد، فهو ديكارتي مع الديكارتية، وكانطي مع الكانطية، وهيغلي مع الهيغلية، ووضعي منطقي مع الوضعية المنطقية، ووجودي مع الوجودية، أما نظريات العقل القديمة من النور في الفكر الشرقي القديم إلى النوس في الفكر اليوناني، فقد استوعبتها الأرسطية في تقسيمها للعقل إلى فاعل ومنفعل، وذلك من خلال المحاكاة للإحساس، فالعقل الفعال يوازي الشيء المحسوس، والعقل المنفعل يماثل العضو الحاس، وهذه النظرية المتميزة في الفكر القديم دفع بها الفكر الإسلامي إلى أقصى مشارفها من نظرية الكندي عن «العقل بالفعل»، إلى وحدة العقل البشري عند ابن رشد، ورغم هذا التطوير والتنميط لنظرية العقل الأرسطية، فإننا نجدها تختفي بظهور الديكارتية ليحل محلها نظريات العقل في الإسلام.

يبقى أن نقول في هذا المجال إن نظريتي الفهم السينوي والعقل المحض للغزالي قد أصبحتا تمثلان قطبي المعرفة في تركيبها وتطويرها لشتى العلوم، وبها تحددت الصورة التخطيطية لحركة العلوم والمعارف الدائرية، الثابتة والمتجددة. إن الصورة التحليلية للفهم حددت قطر الدائرة من ابن سينا إلى ديكارت، على اعتبار أن البداية نهاية والنهاية بداية، ولا فرق. أما أفق الدائرة فقد حدده المحاسبي في العقل اللامحدود الذي لا يعرف إلا من خلال إقراره وإنكاره، ويوظف الغزالي هذا الإقرار والإنكار توظيفاً جدليّاً وعلميّاً محدداً، وذلك من خلال وحدة العقل العليا كنور يضيء، ولا يضاء، وكاشف غير مكشوف، وقد اضطر الغزالي لرسم دائرة العقل من خلال الإقرار والإنكار ليسوّر حدود الفهم الذي جمح به ابن سينا إلى تحديد الوجود ككل، فاختلطت حدود القطر بسرابه، ولم يجد كانط بدّاً من أن يأخذ برسم دائرة العقل كما وضعها الغزالي حرفيّاً؛ لتحديد قطر الفهم الذي تكرر فيه ظهور

السراب السينوي على يد الديكارتية، ونحن ندّعي في هذا الكتاب أن المعارف والعلوم في نظرياتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها لم تخرج حتى يومنا هذا عن حدود دائرة العقل الجدلي للغزالي، وقطر الفهم السينوي وسرابه، وذلك إلا في التفاصيل على اعتبار أن الإنسان كائن زماني.

لقد اعتمدنا في هذا الكتاب على نمذجة المقارنة، وإن أوجزنا في بعضها كما في مقارنتنا للديكارتية بالمذهبين السينوي والأشعري، كما اعتمدنا في هذه المقارنات على منهج نقد العقل التاريخي، خاصة من زاوية المطابقة، متجاهلين ما يردده الاستشراق التغريبي حول المطالبة بالسند التاريخي واعترافات المفكرين أنفسهم، وقد استكملنا بعض النواقص في كتبنا الأخرى مثل كتاب **تأسيس العلوم عند العرب**، وكتاب **تأملات في بناء المجتمع الإسلامي**، وكتاب **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي وجميع هذه الكتب ما هي إلا تمهيد لما نعدّه لموسوعة «نقد العقل التاريخي»**. كما أكثرنا من التكرار لذكر بعض المبادئ والقواعد الكبرى، وقصدنا من وراء هذا التكرار ردَّ مثل هذه المبادئ والقواعد التي يقوم عليها الفكر الحديث والمعاصر إلى أصولها في الفكر الإسلامي، كما وضعنا بعض المصطلحات المحددة مثل الأنا المنطقية، الأنا التاريخية، الأنا الحدسية، وغيرها من أجل التوضيح، مبتعدين عن التفاصيل التي تحتاج إلى عمل مستقل لوحده. كما أهملنا العقل التاريخي للفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني؛ لعدم اهتمامه في تكوين الفكر الحديث والمعاصر بالمقارنة مع الفكر الإسلامي، وهذا ما ينطبق أيضاً على الفرق الإسلامية المتكثرة، مقتصرين على المعتزلة أصحاب نظرية العقل المتسامي، والأشاعرة أصحاب نظرية العقل التجريبي. حقّاً إن ما يفتقده هذا العمل هو توضيح كيفية استيعاب نظريات العقل الإسلامية في جزئياتها، وذلك من خلال الترجمة والتوظيف في العصر الوسيط وعصر النهضة، وهذا ما تعرضنا إليه في الجزء الأول من كتابنا عن **الاستشراق** السالف الذكر. أما انعكاس العقل التاريخي الإسلامي في الفكر الأوروبي المعاصر، والذي ألمحنا إليه في صورة إشارات خاطفة، فهو ما نريد أن نخصّه بعمل مستقلّ.

وقد يتوهم بعضهم أن هذه المقارنات لا تعني شيئاً سوى الرضى النفسي بآثار الأجداد والحنين إلى الماضي، والواقع أن ما نهدف إليه من وراء هذه المقارنات المؤسسة هو اختزال الطريق إلى التقدم بمعناه الواسع من خلال

إيجاد ثوابت تدفع بالفكر الإنساني إلى التجدد والاستمرار، بحيث يتجاوز الحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الأوروبية المعاصرة. وإذا كانت الجامعات العربية والإسلامية هي المعنية بالدرجة الأولى في استقلالية الفكر والتخلي عن التطبيع التغريبي المعتمد على كتابات المستشرقين في الفلسفة الإسلامية، فإننا لجأنا إلى الأسلوب الفلسفي المفتوح في هذا الكتاب؛ ليتحقق تطور مناهج البحث وتجدد فهم العقل التاريخي الإسلامي.

د. محمد ياسين عريبي

جامعة الفاتح

١٠/١١/١٩٨٨م

البداية

الفكر حركة متصلة، ولا توجد به نقطة نهاية إلا وهي في نفس الوقت بداية لحركة جديدة، والحركة الفكرية إرادية تقوم على الإبداع لا مجرد التقليد، وإذا كانت الحقيقة واحدة فإن إدراكها متعدد الوجوه والأحوال، فهي معنى بسيط، وإن كنا نُعبّر عنها بمعنى مركب، ومن الخطأ في تصورنا للحركة الفكرية أن نعتبر البداية نهاية لا النهاية بداية، ومن الخلط أن نعتبر الإبداع تقليداً والتقليد إبداعاً، ومن التناقض أن ندرك الكثرة دون أن نفترض الوحدة..

وحركة التفلسف الإسلامي مرت بثلاثة أطوار رئيسة: طور الإبداع والتركيب الذي اعتبر تقليداً، وطور النهاية في الشرق الذي أصبح بداية في الغرب، وطورها الحالي المتمثل في التقليد الذي يعتبر إبداعاً.

ويتمثل الإبداع في مدارس علم الكلام التي وصلت من خلال مُسلّمات قرآنية إلى مذاهب فكرية متعددة مثل المذهب الاسمي... والمذهب الواقعي... والمذهب الترنسندنتالي... «نظرية الأحوال»... والمذهب المثالي... والمذاهب الجدلية... إلخ. ويمثل المعتزلة والأشاعرة قمة مدارس علم الكلام.

وقد استطاع الكندي أن يقوم بعملية التركيب المبدع بين مذهب أرسطو ومذهب المعتزلة، وبفضل هذا التركيب الأصيل استطاعت الفلسفة الإسلامية بالمعنى التقليدي أن تقف لأول مرة بناء فكريّاً يستند في أساسه إلى التراث البشري المتمثل في الفلسفة اليونانية وعلم الكلام، وقد أراد الفارابي للفلسفة أن تستقل عن علم الكلام؛ فوحّد بين مذهب أرسطو وأفلوطين، وتم له هذا من خلال رد الكثرة إلى الوحدة، وقد استطاع التركيب الجديد أن يصبح على يد الشيخ الرئيس ابن سينا بناءً شامخاً متميزاً؛ فلم يعد واجب الوجود بذاته

هو المحرك غير المتحرك، بل هو الواجب الذي ماهيته عين وجوده، وهكذا يحل الدليل الوجودي عند ابن سينا محل الدليل الطبيعي الغائي عند أرسطو، وبهذا لم تعد النفس مجرد صورة للجسم، بل هي جوهر بسيط قائم بذاته يتمثل وجوده في إدراكه لماهيته.. وقد استطاع الغزالي أن يدرك إشكالات هذا التوحيد عند ابن سينا؛ فقام في تهافته يهاجم المذهب الفلسفي من خلال الأنماط الكلامية، وفي نفس الوقت يأخذ في كتبه المتأخرة والمتقدمة كالمعارف والمعارج بالمذهب الفلسفي كنمط فكري صحيح، وهكذا ترتد الوحدة عند صاحب المنهج الإشكالي (Aporetics) إلى الكثرة من جديد؛ فهو كما يصفه غريمه ابن رشد (مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف). ولكن هذه الكثرة في فلسفة الغزالي هي ما لم يفهمه ابن رشد نفسه؛ فقد اعتبرت في الشرق نهاية لا بداية.

والصراع بين الغزالي وابن سينا يوازي الصراع بين أفلاطون وأرسطو وبين ليبنتز وكانط، وإذا كان كانط يعتقد أنه يفهم فلسفة ليبنتز أحسن من ليبنتز نفسه، فإننا نعتقد أن الغزالي فهم نتائج فلسفة ابن سينا ـ الذي رفض أن يكون شارحاً لأرسطو ـ أحسن من ابن سينا نفسه، فثورة الغزالي الذي يعتبر من أتباع ابن سينا (Sequax Avicennae) على المذهب السينوي تعتبر نقداً ذاتياً، وما شكُّ الغزالي في **منقذه** ضد الكوجيتو السينوي إلا صورة صادقة لنقد الأنا لذاتها.

ورائد الغزالي في هذا النقد الذاتي الأشعري الذي أصبح نقده لمذهب المعتزلة بداية لا نهاية. وما مراحل تطور الفلسفة الإسلامية من المذهب الأرسطوطاليسي المعتزلي إلى المذهب الأرسطوطاليسي الأفلوطيني إلى المذهب الفلسفي الكلامي إلا ظاهرة نقد الذات لنفسها، ومن ثم فإن فصل الغزالي عن ابن سينا هو الفهم الخاطئ للبداية على أنها نهاية. ولولا الفارابي وابن سينا لما أصبح الغزالي غزالي المذهب ونقد الغزالي العالم... وقد استطاع الغزالي أن ينقض هذا التحديد من خلال قاعدة تساوي الجهات وهو ما يتعارض مع مذهب ابن سينا، وتم له بذلك فصل مبدأ السبب عن مبدأ التناقض... أما ليبنتز فقد أدرك الوحدة بين قاعدتي تساوي الأوقات وتساوي الجهات، وقد استطاع أن يتبنى مذهب ابن سينا بعد أن أخذ من الغزالي صيغة المبدأ نفسه (كل حادث فله سبب)، وتمثلت المعارضة في ما ذهب إليه

نيوتن إلى أن تحديد زمان ومكان العالم مآله إلى الإرادة الإلهية، وهو المذهب الذي عارض به الغزالي ابن سينا... وقد استطاع كانط أن يدرك من خلال تكرار ظاهرة الصراع حول تناهي ولاتناهي الزمان والمكان، أن هذا الصراع يرتد إلى تكافؤ الأدلة العقلية على النقيضين... وهكذا ترتد الوحدة إلى الكثرة من جديد... وظاهرة التركيب هذه التي تقف بين الوحدة والكثرة هي المنهج الذي نأمل من خلاله في الوصول إلى فهم الفلسفة الإسلامية وتراث الإنسانية.

وممارسة هذا المنهج ليست من نوع (اغتصاب المقارنات) الذي أدى إلى قيام حركات فلسفية تقليدية، بل هي ظاهرة جديدة لدراسة ظاهرة تطور الفكر الفلسفي من خلال منهج الفهم والتأويل (Hermeneutic)؛ وهو ما يؤدي إلى قيام حركة فلسفية ذات إبداع أصيل، وحركة الفلسفة التقليدية التي نعيشها اليوم يمكن تقسيمها إلى حركة قسرية وحركة طبيعية، والحركة القسرية تنقسم بدورها إلى قسمين: **الأول** يتمثل في محاولة إصلاح علم الكلام لمحمد عبده، وهذه المحاولة ليست هي في شيء من ظاهرة الحركة الفكرية عند الأشعري، أو عند واصل بن عطاء... والقسم **الثاني** يتمثل في جوانية صاحب (رائد الفكر المصري)، وهذه الجوانية ليست في شيء من ظاهرة حركة التفلسف عند الكندي. ورغم أن هذه الحركة الفلسفية بشقيها تقليدية فإنها ترتد بالتالي إلى الأنا أو الذات الكلية، أما الحركة الفلسفية التقليدية التي سميناها بالحركة الطبيعية فهي عبارة عن تشبه الأنا باللاأنا، وهي وإن تعددت اتجاهاتها بسبب ظروف حضارية وسياسية واجتماعية، فإنها لم تصبح بعد كظاهرة حركية، وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال اتجاه الوضعية العلمية الذي هو أشبه للمذهب الفلسفي الواحد وصراعه مع ابن سينا، يرتد إلى طبيعة الفلسفة نفسها التي كما يعتقد هيغل لا تقف عند تيار أحدي، بل هي كثرة متولدة عن طريق الصراع الذي هو ضرورة تكمن في طبيعة الفلسفة والتفلسف.

واعتبار الفكر الفلسفي الإسلامي في الغرب بداية لا نهاية يمكن إدراكه في عدة صور، ويمكن القول إجمالاً إن صراع الفلسفة الأوروبية مع الفلسفة الإسلامية مر بثلاث مراحل رئيسة: مرحلة التقليد كما هو الحال عند ألبرت الكبير، وتوما الأكويني وأوكام ودنس سكوتس وغيرهم، وقد شمل هذا التقليد الفلسفة الإسلامية بما فيها من عناصر يونانية مركبة ومذاهب كلامية

تسيطر على توجيه الفكر حتى يومنا هذا... وقد استطاعت الذات الأوروبية أن تتميز عن الذات الشرقية بأن ردت كل هذه العناصر والمذاهب على السواء إلى الفلسفة اليونانية... وقد أدرك ديكارت نهاية هذه المرحلة التقليدية على أنها بداية لمرحلة جديدة؛ فقام لأول مرة بعملية تركيب مبدع بين العناصر الفلسفية والكلامية، فهو إذ يأخذ في قواعده بنتائج تحديد وظيفة العقل المستخلصة من دراسة علم المناظر للحسن بن الهيثم، نجده يأخذ بوحدة العقل والعلم كما في **المعارف** للغزالي. وإذا كانت عملية الفصل بين الجسم والنفس في مرحلة الشك الديكارتية ترتد إلى مذهب ابن سينا، فإن الشك المنهجي نفسه يرتد إلى الغزالي، أما رد الحركة إلى الخالق فإنه يلتقي فيه ديكارت مع الأشاعرة مما نتج عن طبيعة المذهب الديكارتي القول بالخلق المتجدد.. والصراع المركب مع اللبنات الديكارتية هو الذي تولد عنه إبداع الفلسفة الحديثة والمعاصرة، من لوك حتى راسل، ومن كانط حتى هايدغر.

ويمكن إدراك نمط الإبداع في الفلسلفة الأوروبية الحديثة من خلال ظاهرة التركيب للنتائج التي وصل إليها ابن سينا والغزالي على أنها وحدة وكثرة، ونذكر من ذلك على سبيل المثال لا الحصر مبدأ السبب الكافي الذي يرتد عند ابن سينا إلى مبدأ التناقض، ويتحدد البرهان على ذلك من خلال قاعدة تساوي الأوقات بالنسبة لخلق بتقليد التقليد، إذا علمنا أن الجد الأول لهذه الوضعية الغزالي وليس هيوم.

أما حركة الإبداع الفلسفية فهي إرادية تصل النهاية بالبداية، وهي ذات مبدأ ثابت وقواعد متجددة، والمبدأ الثابت هو الانطلاق من الأنا لفهم اللاأنا، ومن ثمَّ تكون الأنا ثابتة ومتجددة في آن واحد، فهي ليست حركة جامدة غير متجددة، وهي ليست حركة متجددة غير متميزة؛ لأن الإرادة هي الشرط النفسي الذي يميز الشيء عن مثله. ونحن نهيب بالإرادات الجزئية أن تنحو نحو الإرادة الكلية الثابتة، وأن تميز هذه الإرادة الكلية عن غيرها من خلال الكتابة العلمية القائمة على المعاناة والمعايشة الحقيقية لتطوير الأفكار.

الموقف الأول

بين المعرفة والوجود

المقصد الأول

الفكر الإسلامي
وتأسيس مناهج البحث

وقد اتضح عجز المنطق الصوري (Formal Logic) في مجال الميتافيزيقي من خلال البرهنة على تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه، كما أوضح الغزالي في المسألة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة**، وكانط في المتناقضة الأولى من كتاب **نقد العقل المحض**. وقد أصبح الجدل منهجاً لتطوير مبحث الوجود بسبب هذا التكافؤ.

ومما لا شك فيه أن مخاطبة الإنسان منذ البداية على أنه كائن أخلاقي كان لها الأثر الكبير في توجيه البحث في الفكر الإسلامي، وذلك بالنسبة لمباحث القيم والمعرفة والوجود... وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد بدأت بالسؤال: «ما أصل الأشياء؟» فإن البداية الحقيقية للفلسفة الإسلامية تمثلت في السؤال: «من هو مرتكب الكبيرة؟» وقد أدت الإجابة عن هذا السؤال إلى اكتشاف منطق جديد يختلف عن المنطق الأرسطي، وهو ما سمّاه كانط المنطق الترنسندنتالي (Tanscendentale Logik)، وهو ما يعرف في الفكر الإسلامي بنظرية الأحوال؛ فالحال «modus» وهو اللاموجود واللامعدوم، واللامعلوم واللامجهول[1]، وكذلك مرتكب الكبيرة فهو في نظر

---

(١) قارن بـ: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق** (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ص ٢٢.

واصل بن عطاء لا هو مؤمن ولا هو كافر... ولكي يصبح الحال موجوداً... أو معلوماً... أو خيراً... فلا بد من توافر شروط ومعطيات معينة، لا يتسع المقام لذكرها.

وإذا كانت نظرية الأحوال أو المنطق الترنسندنتالي قد أدى إلى حتمية القوانين الطبيعية عند المعتزلة والفيلسوف الألماني كانط (Kant)، فإن الغزالي رفض هذا المنطق في كتابه: **تهافت الفلاسفة** (*Distructio Philosophorum*)، وذلك من خلال التساؤل عن مصدر الفعل في الطبيعة ومصدر الطاقة في الوجود، وقد قاده هذا التساؤل إلى مشكلة المعرفة، فوضع سؤاله المعروف في كتابه **المنقذ من الضلال** عن ماهية حقيقة العلم[٢]؟ وقد استطاع الغزالي في محاولته للإجابة عن هذا السؤال أن يؤسس «المنطق التجريبي» من خلال نقده الشهير لحتمية القوانين الطبيعية.

لقد صحب ظهور الإسلام حضارة فكرية رائعة، ولا عجب في ذلك، فإن أول كلمة في القرآن ألا وهي «اقرأ»، تدل دلالة قاطعة على أهمية العقل في الإسلام، وعلى المناخ العلمي الذي تربت فيه حضارة فكرية متميزة، وبالتحليل لكلمة «اقرأ»، نجد أن القراءة تشترط ما يسمى بالعقل النظري (Theoretical Intellect). وصيغة الأمر تشترط ما يسمى بالعقل العملي (Practical Intellect) وكلاهما مكمل للآخر، فبالعقل النظري نفهم الطبيعة ونفسرها ونسيطر عليها باعتبارها مسخّرة للإنسان، وبالعقل العملي يتحدد سلوك الفرد والجماعة، أي إن القوانين الطبيعية والقوانين الإنسانية تتحدد في ضوء العقل الذي نستشفه من الأمر المطلق «اقرأ».

وفي كتاب **المعارف العقلية** أضاف الغزالي شرطاً جديداً لهذا الأمر المطلق وهو «الإيمان»، وذلك كما تشترط القراءة الكتابة[٣]، وقد استطاع الغزالي أن يميز من خلال نظريته هذه بين عالَمي الظواهر والحقائق

---

(٢) قارن بـ: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط ٢ (بيروت: اللجنة، ١٩٦٩)، ص ١١.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المعارف العقلية**، حققه وقدّم له عبد الكريم العثمان (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣)، ص ٨٣.

(Phaenomene et noumena)، وبذلك استطاع أن يحدد موضوع المعرفة بعالم الظواهر وموضوع الإيمان بعالم الحقائق[٤]. وإذا كان ابن رشد لم يستطع إدراك هذا التمييز عند الغزالي، فإن الفيلسوف الألماني كانط (E. Kant) استطاع أن يؤكد هذه الحقيقة، فتغير مجال البحث الفلسفي والبحث في العلوم بصفة عامة، حيث اختفت الميتافيزيقا بمعناها التقليدي وتحدد مجال المعرفة في القضايا التحليلية التي هي تحصيل حاصل (Tautology)، وفي القضايا التركيبية التي يمكن التحقق منها؛ ما دعا إلى ظهور منطق جديد يختلف عن المنطق الصوري، وإلى ظهور مناهج بحث للعلوم المختلفة. ورفضه لضرورة الاقتران بين العلة والمعلول، وهو ما سنعرض له بصفة مختصرة في ما بعد.

وهكذا ينشأ عن الأسئلة: من مرتكب الكبيرة؟ وما حقيقة العلم؟ وما حقيقة الإيمان؟ المناهج الرئيسة الثلاثة التي هي على الترتيب: المنهج الترنسندنتالي والمنهج التجريبي والمنهج الجدلي. ونظراً لأن هذه الأسئلة تدور حول الإنسان وتتعلق بماهيته، فإنا رددناها إلى وحدة واحدة ألا وهي المُسلّمة القرآنية: «اقرأ» التي يتطابق فيها العقل النظري والعقل العملي والإيمان.

وهناك منهج رئيس آخر اكتشفه الفكر الإسلامي، ألا وهو منهج العلوم الإنسانية بصفة عامة، الذي يعرف بمنهج الفهم والتأويل (Hermeneutic). ويمكننا رد هذا المنهج من الناحية النظرية إلى المُسلّمة القرآنية «اقرأ» أيضاً، ولكنه من الناحية العملية نشأ في أحضان علوم الحديث وذلك من خلال السؤال: من الراوي؟ وما حقيقته؟ فنشأ عن ذلك علم الرجال، ونقد الحديث الذي يعتبر بداية لمنهج الفهم والتفسير المعاصر، وإذا كان الغزالي قد طبق هذا المنهج في كتابه **إحياء علوم الدين**، فإن فهم هذا الكتاب في الشرق لم يكن أكثر حظاً من فهم كتاب **تهافت الفلاسفة**.

وخلاصة القول إن المنهج الترنسندنتالي الذي يرتد إلى السؤال: من مرتكب الكبيرة؟ والمنهج التجريبي الذي يرتد إلى السؤال: ما حقيقة العلم؟

---

(٤) قارن بالمسألة الأولى من كتاب: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، والمقصد الأول من الموقف الثالث من هذا الكتاب.

والمنهج الجدلي الذي يرتد إلى السؤال: ما الإيمان؟ وبالأحرى من الموجد لهذا العالم؟ وما حقيقته؟ ومنهج العلوم الإنسانية الذي يرتد إلى السؤال: من الراوي؟ وما حقيقته؟ هذه المناهج جميعاً يرتد فيها العقل النظري إلى العقل العملي، حيث إن المشكلة الخلقية تعتبر هي الأساس في نشأة المناهج والعلوم الإسلامية؛ وهذا ما يجعلنا نؤكد أن المناهج السابقة وما يترتب عليها من علوم ترتد في أساسها إلى مُسلّمات قرآنية وأحاديث نبوية.

إلا أن «المناخ القرآني» الذي صاحب الفكر الإسلامي أدى إلى الاهتمام بتراث الإنسانية إلى جانب المُسلّمات القرآنية والأحاديث النبوية، وقد تمثل التراث الإنساني في الحضارتين اليونانية والشرقية، فترجمت علومها إلى اللغة العربية، وصهرت في بوتقة الحضارة الإسلامية، وقد استعان المسلمون بلبنات العلوم القديمة، في بناء وتطوير العلوم والفنون المختلفة كالموسيقى، والفلك، والطب، والميكانيكا وغيرها. أما في الفلسفة فقد استطاع الفارابي ومن بعده ابن سينا القيام بعملية تركيب أساسها الإبداع، وذلك من خلال السؤال عن ماهية العقل، وقد استطاعت الفلسفة السينوية أن تجعل المعرفة أسبق من الأخلاق، وأن تبني الوجود على أساس الفكر، وأن يكون مبدأ الهوية الأساس الذي تبنى عليه جميع العلوم، كما استطاعت مثالية ابن سينا أن تسبق المثالية الحديثة في رد مبدأ العليّة إلى مبدأ الهوية، ووحّدت بين ماهية العقل ووجوده وفصلت بين «الجوهر المادي» (Res extensa) و«الجوهر المفكر» (Res cogitans)، وإذا كانت هذه النظرية الفلسفية تنسب إلى ديكارت في العصر الحديث، فإن الصراع بين ابن سينا والغزالي كان يدور حول إثبات ونقض هذه النظرية، حقيقة أن الغزالي في كتابه **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، يرى مثل ابن سينا على أن وحدة العقل تتمثل في أن «ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته»[٥]. وقد دافع عن الكوجيتو السينوي وأفاض في شرح البراهين الدالة على جوهرية النفس، والرد على الاعتراضات الموجهة ضد استقلال النفس عن الجسم، حيث يرى أن إثبات الكوجيتو «ينبني على باب المعرفة.. وبذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل

(٥) قارن بـ: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** (القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٢٧])، ص ١٩.

جلاله»[٦]. ولكن من الإنصاف أن نقول: إن الغزالي لم يكن تابعاً لابن سينا (Sequax Avicenna) طوال حياته، كما اعتقد بعض فلاسفة العصر الوسيط، بل سرعان ما اكتشف قصور الفلسفة السينوية وإدراك أن وحدة العقل بوصفه جوهراً مفكراً (Res cogitans) مجرد فرض؛ لأنها وحدة مشروطة تحتاج إلى وحدة أعلى تمثل الشرط، وإلا لما استطعنا أن نثبت أن النفس جوهر عقلي، هذا الشرط هو ما يسميه الغزالي أحياناً بالغريزة، وأخرى بالنور، وثالثة بالروح العقلي... إلخ، وقد تولد عن هذا الاكتشاف مباحث متعددة مثل التفرقة بين العقل ووظيفته والتفرقة بين الأنا الحسية والأنا المنطقية والأنا الترنسندنتالية، إلى غير ذلك مما نجده في الفلسفات الحديثة كما هو الحال عند كانط وهسرل وليبنتز وغيرهم.

وقد كان ابن سينا يؤمن بوحدة العلم، فأسس مبدأ الحتمية بأن ربط مبدأ السبب الكافي بمبدأ الهوية، وقد استعان في نظريته بمذهب الفيض الأفلوطيني، إلا أن ابن سينا لم يستطع التخلص من المنطق الأرسطي في بناء العلوم وتطويرها، وقد انتقد الغزالي وحدة العلوم المبنية على نظرية الصدور، واضعاً نظريته في العلاقة المجردة كبديل عن العلاقات التقليدية بين العالم والخالق، متخذاً من الآية الكريمة ﴿**وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ [الجن: ٢٨]، سلماً لتأسيس وحدة العلوم؛ فالخالق عادٌّ وكل ما عداه معدود.. وعن طريق العد الإلهي (Calculus Dei) استطاع أن يجرد العلاقة بين الله والعالم تجريداً يختلف عن العلاقة بين الله والعالم في نظرية الصدور... وقد تابع ديكارت (Descartes) البحث في وحدة العلوم؛ فوصل إلى ما أسماه بالرياضة الشاملة (Mathemathesis Universalis)، وقد طور هذا المفهوم إلى ما أسماه بالحكمة الشاملة (Sapientia Universalis)، أما ليبنتز؛ فقد أخذ هو الآخر بنظرية العد الإلهي التي اعتبرت رمزاً لتطوير علوم الضبط والتقدير (Exact Science)، وأساساً لتطوير المنطق الحديث إذا ما أخذنا بالرأي القائل إن ليبنتز يعتبر مؤسس المنطق الرياضي.

والغزالي لم يقف في نظريته عند العد الإلهي، بل ذهب إلى أن العالم عبارة عن كتابة أمر الله، ولكن «الخط الإلهي» (Scriptum Dei) معنوي يتولد

---

(٦) انظر الخاتمة، في: المصدر نفسه، ص ١٤١.

عنه الوجود، وفي **مشكاة الأنوار**، يوحد الغزالي بين الخط الإلهي وصورة الرحمن (Vestigium Dei)، ويرى في آدم النموذج للعالم الكبير الذي كتب بالخط الإلهي...

وفي كتاب **المعارف العقلية** يحاول الغزالي أن يلتمس من وراء هذه التصورات الخط الإلهي، والعد الإلهي، وصورة الرحمن، يحاول أن يستنبط وحدة العلوم المنطقية والحسابية والهندسية؛ فيميز بين عالم الحقائق وعالم الظواهر، وهذه العلوم الثلاثة، وإن اختلفت في عالم الظواهر، فهي ترجع إلى حقيقة واحدة وهو الحرف «أ»[٧] الروحاني الذي هو أصل الحروف والإشكال والأعداد في عالم الظواهر.. هذه النظرية حول وحدة العلوم عند الغزالي تحتاج إلى دراسة خاصة، ولا نستطيع في هذه العجالة أن نستوفيها حقها من البحث والتمحيص.

ومهما يكن من أمر، فإن الفلسفة الإسلامية اتهمها بعض المؤرخين بأنها تقليدية، أو بالأحرى هي أمشاج من المذهب المشائي الأفلوطيني، والحقيقة أن الفلسفة الإسلامية قامت على الأصالة والإبداع، فاعتمدت أول ما اعتمدت على مسلمات من القرآن والسنة، بنت في ضوئها اتجاهات فكرية متعددة، كما استعانت بتراث الإنسانية، فقامت بتحليله وتركيب لبناته في بناء فلسفي جديد، شأنها في ذلك شأن الفلسفة الغربية التي قامت بتحليل الفلسفة اليونانية والإسلامية وتركيب لبنات هذا التراث في بناء مذاهبها الفكرية الكبرى، ويمكننا تلخيص أهم المذاهب والمناهج في الفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

١) المذهب الحقيقي الذي يعتقد في مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، أي إنه توجد أفكار فطرية مغروسة في النفس تتطابق مع الواقع، ولهذا المذهب أنصاره من علماء الكلام وفلاسفة الإسلام.
٢) المذهب الاسمي (Nominalisim) الذي ينقسم فيه المعنى الكلي إلى كلي مشروط، وهو الموجود بالأذهان وجوداً اسمياً لا حقيقياً، وإلى كلي غير مشروط، وهو الموجود بالأعيان وينتمي أغلبية الأشاعرة إلى هذا المذهب الأخير.

---

(٧) الغزالي، **المعارف العقلية**، ص ١٤١.

٣) المذهب الترنسندنتالي (نظرية الأحوال) الذي يمثل ثورة على المنطق الأرسطي، حيث إن مبدأ عدم التناقض أصبح غير كاف كمعيار لجميع العلوم، ويقول أصحاب هذا المذهب إن المعنى الكلي غير موجود ولا معدوم وغير معلوم ولا مجهول، وقد أطلق دونس سكوتس (Duns Scotus) على هذه الأحوال اسم: «الترنسندنتاليا» (Transcendentaliae) وأخذ كانط بهذه النظرية كأساس للمنطق الترنسندنتالي في كتابه **نقد العقل المحض**، وقد أخذ من قبله بهذه النظرية بعض الأشاعرة والمعتزلة.

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

٥) المذهب التجريبي الذي يرجع تأسيسه أيضاً إلى الغزالي، حيث أثبت بالبرهان أن القوانين الطبيعية لا تكتشف إلا عن طريق التجربة والتكرار، والعقل بدوره يتوقع تكرار الظواهر حتى تصبح معرفة هذه القوانين عادة واعتقاداً للعقل البشري.

والجدير بالذكر أننا نجد المذاهب والمناهج والمشاكل الفلسفية التي أثارها الفكر الإسلامي تتكرر في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، ومن بينها على سبيل المثال نظرية الخلق المتجدد التي يلتقي فيها الديكارتيون بالأشاعرة، كما يلتقي ديكارت نفسه بالجويني في تعبيرهما عن الجوهر المتحيز بالنقطة الرياضية، ويلتقي ديكارت مع ابن سينا في تصوره للجوهر العقلي، من حيث إن ماهيته هي عين وجوده... أما الصراع القائم حول مبدأ السبب الكافي بين نيوتن (Newton) وليبنتز وارتباطه بمشكلة الكمال الإلهي، فهو مجرد ترديد للصراع القائم بين الغزالي وابن سينا حول هذا المبدأ القائل إن «كل حادث فله سبب».. والغزالي الذي لا يريد في كتابه **التهافت** إلا «مقابلة الإشكالات بالإشكالات»[٨]، يقتفي أثره كانط في كتابه **نقد العقل المحض** كما في تكافؤ الأدلة، ومتناقضات الأدلة العقلية وبالنسبة لوجود الله والنفس والعالم، وإثبات الشيء بذاته.

---

(٨) قارن بخاتمة المسألة الأولى من كتاب: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**.

ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية، التي أدت دوراً رئيساً في تطور الفكر الأوروبي الحديث، هي مسألة السببية، وإثبات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، ورغم محاولة كانط (Kant) الجادة لحل هذا الإشكال، فإنه لم يأت بالحل النهائي، ومن الخطأ التاريخي أن ينسب نقد العلية لديفيد هيوم؛ لأن هذه النسبة أشبه بأن ندعي اليوم أن نظرية المثل الأفلاطونية من إبداع ابن سينا وليست لأفلاطون، ونقد العلية هو الذي يضع الحجر الأساس لتأسيس المنهج التجريبي واكتشاف القوانين الطبيعية التي تطورت في العصر الحديث، وهذا ما سنعرض له الآن بصورة مختصرة كنموذج لتأسيس المناهج في الفكر الإسلامي.

نقد العلّية وتأسيس المنهج التجريبي

يذهب الغزالي في أول المسألة رقم ١٧ من كتاب **تهافت الفلاسفة** (وهي المسألة الأولى المتعلقة بالطبيعيات)، إلى القول إن «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس... إلخ»[٩].

ويعرض الغزالي في هذا النص إلى ثلاثة مبادئ رئيسة لإثبات ضرورة المعرفة، ويرى أن هذه المبادئ لا تنطبق على علاقة السبب بالمسبب، وهذه المبادئ هي (مبدأ الذاتية)، ويتمثل في قوله «ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا» ومبدأ التضمن؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تضمن، بدليل أن تصورنا للعلة لا يشترط تصورنا للمعلول، وليس من التناقض أن يوجد أحدهما دون الآخر (مبدأ التناقض)، وإذا كانت هذه المبادئ لا صلة لها بعلاقة السبب بالمسبب، فإن الغزالي يصف علاقة المعلول بالعلة بعلاقة الاستتباع والتلازم مقابل العلاقة الضرورية، ويمكننا فهم نظرية الغزالي عن علاقة السببية، من خلال نظريته عن الإدراك والخبرة وتصوره للضرورة المنطقية.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

١ ـ الإدراك

يذهب الغزالي في **معيار العلم** إلى أن «الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها.. ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية؛ فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة وحيوان وحجر؛ فنجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليًا واحداً، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن»[١٠].

وهكذا نجد التصورات ترتد إلى الانطباعات الحسية، وتربط المخيلة بين الإدراك الحسي والعقلي، وتتكون صور الانطباعات الحسية في العقل عن طريق الحس الظاهر والباطن.

أ ـ القضايا الحسية

كما يتولد عن طريق الإحساس التصورات، ينشأ عن المحسوسات قضايا محسوسة، ومن هذه القضايا المحسوسة ما يرتد إلى الحس الظاهر وما يرتد إلى الحس الباطن. ويسمى الغزالي في «المحك» النوع الأول من هذه القضايا بالمحسوسات الظاهرة، والنوع الثاني بالمشاهدات الباطنية، ومن بين المشاهدات الباطنية علمنا أن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وفرحاً وسروراً وألماً وإدراكاً وإحساساً... إلخ، أما المحسوسات الظاهرة فهي مثل قولنا: القمر مستدير والفحم أسود والثلج بارد والنار حارة.

وفرق بين قولنا «النار تحرق»، و«النار حارة»؛ فالحرارة حال توصف به النار، بينما الحرق يُعبّر عن علاقة النار بشيء آخر، يتولد فيه الاحتراق بفعل النار، وفرق بين قولنا: «هذه النار حرقت القطن»، وقولنا: «كل نار تحرق القطن»، أو بين قولنا: «هذا الحجر هوى إلى الأرض»، و«كل حجر يهوي إلى الأرض»؛ فالقضية الأولى حسب تعبير الغزالي «قضية

---

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧)، ص ١٥٢.

في عين»، بينما القضية الثانية حكم عام كلي؛ فكل نار تحرق وكل حجر يهوي إلى الأرض[١١]، والحكم العام هو الذي يفسر العلاقة بين العلة والمعلول.

ب ـ العلة ومبدأ التساوق

يتخذ الغزالي مثال «النار تحرق القطن»؛ لشرح العلاقة بين العلة والمعلول، فحسب التصور التقليدي لفلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا يرون أن النار بطبيعتها تحرق القطن، ومن ثم يكون فعل الاحتراق ضرورياً كلما لامست النار القطن. وعلى عكس الفلاسفة يذهب الغزالي إلى أن الاحتراق ليس فعل النار، باعتبار أن النار ليست كائناً حيّاً فلا فعل لها، فهي ليست العلة الحقيقية التي تحرق القطن، وإنما هي السبب المساوق لفعل الاحتراق، والفاعل الحقيقي هو الله بطريق مباشر (مثل الخلق المتجدد)، أو بطريق غير مباشر (المشيئة الأزلية).

والقول إن النار هي العلة المباشرة للاحتراق غير مبرهن عليه، وكل ما يمكن إدراكه هو مشاهدة مساوقة النار لاحتراق القطن، وهذه المشاهدة أو الإحساس ليس ببرهان كاف على أن النار هي الفاعل للاحتراق. ويوضح الغزالي أن مبدأ التساوق لا يدل على ضرورة العلاقة بين العلة والمعلول؛ فيقول إن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار «تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها»[١٢]. ويفصل مبدأ التساوق عن مبدأ العلية في صورة قانون عام، فيقول: «إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به[١٣]»، ويبين الغزالي بمثال محسوس أن المساوقة لا تدل الدلالة المطلقة على العلاقة بين العلة والمعلول، وهو أن الذي يولد أعمى بسبب غشاوة في عينيه وأصم، أي لا يعرف الفرق بين الليل والنهار ولم يسمع عنه، ولو تصورنا أن هذه الغشاوة انكشفت عن عينيه نهاراً وفتحت أجفانه فجأة، ثم أدرك النور والألوان، فإنه سوف يعتقد أن فاعل الألوان فتح البصر، وبمجيء الليل يدرك

(١١) قارن بـ: الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٥٠.

(١٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ١٧.

(١٣) المصدر نفسه، المسألة ١٧.

سبب انطباع الألوان في بصره هو نور الشمس وليس فتح البصر، فحسب، وفي ضوء هذا المثال يوضح الغزالي أن مساوقة البصر للألوان لا تدل على أن البصر فاعل الألوان، ويجوّز الغزالي بأنه يمكن أن تكون علل خفية غير محسوسة هي التي تفعل الاحتراق، وتكون هذه العلل مساوقة للنار وهي علل ثابتة لا تنعدم، ولو أن هذه العلل غير ثابتة لأدركنا أن هناك علة خفية غير النار هي التي تسبب الاحتراق.

٢ ـ التجربة

يضع الغزالي مقابل القضايا الحسية القضايا التجريبية التي هي أحكام كلية، ويلخص معنى هذه القضايا في معيار العلم قائلاً: «هي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان... وجز الرقبة مهلك... فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا شك فيه.. وربما أوجبت التجربة قضاءً جزميّاً وربما أوجبت قضاء أكثريّاً، ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيّاً أو عرضيّاً غير لازم لما استمر في الأكثر»[١٤].

ويهمنا في هذا النص القياس الخفي الذي يقابل القياس المنطقي، والتكرار الذي يولد المعرفة في صورة عادة واعتقاد، ومبدأ الاحتمال الذي ينقسم إلى قضاء جزمي وآخر أكثري.

سبق أن أشرنا إلى أن القضية الحسية «هذا الحجر يهوي إلى الأرض»، غير القضية التجريبية «كل حجر يهوي إلى الأرض»، والحكم الأخير هو حكم عقلي باعتباره حكماً كليّاً أو قانوناً عاماً، ولكن هذا الحكم ينشأ عن الإحساس وبتكرار الإحساس، فالإحساس الواحد لا ينشأ عنه العلم الكلي، وهذا العلم الكلي لا ينشأ عن قياس منطقي، بل هو معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك

(١٤) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ١٢٢.

القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر»[١٥].

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

أ ـ العادة والاعتقاد

إذا كانت القضايا التجريبية تقوم على القياس الخفي اللامنطقي الذي ينشأ عن تكرار التجربة، فإلى أي حد تكون معرفتنا هذه صادقة؟ وبعبارة أخرى إذا كانت معرفتنا التجريبية لا تتحدد في ضوء القوانين المنطقية الضرورية، فعلى أي أساس تكون ثقتنا في معارفنا التجريبية؟ وإذا كانت المعارف التجريبية لا تستند إلى أساس منطقي ضروري فإن هذا يؤدي إلى الشك في كل معارفنا والقول بوجود علل خفية لا نحس بها، يؤدي بنا إلى أن نتصور أنه ربما يكون بين أيدينا سباع ضارية ونيران مشتعلة، وما إلى ذلك، ومثل هذا التصور يؤدي إلى هدم العلم والمعرفة. وبحسب تعبير الغزالي «يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة كأن يتحول الذهب إلى حجر والحجر إلى ذهب والكتاب إلى فرس... إلخ»[١٦].

ويجيب الغزالي على مثل هذا الشك فيقول: «إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات.. فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات يفعلها ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه»[١٧].

وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنها في نفس الوقت يقينية، وهذا اليقين يقوم على العادة والتعود؛ فقد اعتدنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن، وهذا التعود عندما يرسخ في الذهن

---

(١٥) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٥١.

(١٦) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ١٧.

(١٧) المصدر نفسه، المسألة ١٧.

يصبح اعتقاداً يقينيّاً، ويذهب الغزالي في هذا المعيار إلى أنه توجد اعتقادات يقينية ناشئة عن العلوم التجريبية لا يمكن إقناع الآخرين بها، إلا بعد ممارسة التجارب التي أدت إلى ذلك الاعتقاد.

ب ـ مجرى العادة

يؤكد الغزالي في الرد على منكري المعجزات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية؛ فالعلاقة بين النار وإحراق القطن ليست علاقة منطقية ضرورية، بل هي علاقة تلازم وليس من التناقض أن تكون النار قد خلقت دون أن تحرق القطن، ومرد هذا الخلق والترابط العلي بين النار والإحراق هو المشيئة الأزلية التي خلقت النار خلقة تجعلها كلما التقت بقطعة القطن أحرقتها، ولكن من حيث الإمكان ليس من التناقض أن تحتفظ النار بسخونتها دون أن تتعدى حرارتها جسمها إلى قطعة القطن أو إلى جسم (إبراهيم) الذي ألقي به في النار. وليس من التناقض أن يخلق جسم الإنسان دون أن يكون علة قابلة للاحتراق، ومع ذلك لا يخرج من كونه لحماً وعظماً، وكل معرفتنا عن العلة والمعلول ترتد إلى التجربة، وهذه التجربة ترتد إلى المشيئة الأزلية ومجرى الطبيعة؛ فيحدث الفعل والانفعال دون أن ترتد إلى ترابط منطقي وإنما إلى تناسق أزلي.

ج ـ مبدأ الاحتمال

من حيث إن القوانين الطبيعية لا ترد إلى الضرورة المنطقية فهي بذلك احتمالية، وتنقسم إلى احتمالية جزمية واحتمالية أكثرية. ويُعبّر الغزالي عن الاحتمال الجزمي في **التهافت** قائلاً: «لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس، على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق؛ ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح»[١٨]، وهكذا تكون هذه المعرفة الاحتمالية يقينية؛ لأنها حسب المشيئة الأزلية مستمرة، ولا تخرق إلا في المعجزات كما هو الحال بالنسبة لعيسى عليه السلام. ويضرب الغزالي مثال التكاثر عن طريق التولد للاحتمال

(١٨) المصدر نفسه، المسألة ١٧.

الأكثري؛ ففي هذه الحالة يمكننا تغليب صورة على أخرى وذلك حسب التجربة، وإلى جانب هذين النوعين من الاحتمال يوجد احتمال الصدفة، وهذا الاحتمال عند الغزالي لا يؤدي دوراً بالنسبة للعلوم.

٣ ـ الضرورة المنطقية

بعد أن أكد الغزالي أن علاقة السببية يمكن أن تكون على وجه آخر، ولا توجد استحالة منطقية في أن تكون على وجه آخر، حاول أن يفرق بين الممكن والمستحيل فيقول: «إن المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور»[١٩]، ويمكن القول إجمالاً إن المحك الذي يفصل بين الممكن والمحال هو مبدأ التناقض. ويوضح الغزالي العلاقات الزمانية من خلال مبدأ التناقض؛ فيرى أن من التناقض أن يوجد السواد والبياض في وقت واحد في مكان واحد، بل لا بد من تعاقب، وكذلك من التناقض أن يوجد الإنسان في وقت واحد في مكانين، ومن التناقض أن توجد إرادة دون علم بالمراد، وكذلك من التناقض أن يكون الجماد عالماً، أما قلب العصا إلى ثعبان وتحريك يد الميت ليكتب كتابة منظومة فليس مستحيلاً، وفرق بين حركة اليد الاختيارية والحركة الاضطرارية لأن الحركة الأولى توجد مع القدرة عليها وإيجاد الحركة الثانية دون القدرة، وفي حالة شلل اليد تتعذر حركة اليد لا لعدم الإرادة، بل لعدم القدرة، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه هيوم، حيث إنه لم يستطع أن يميز بين القدرة والإرادة رغم أنه حاول أن يتتبع أغلب خطوات نقد السببية عند الغزالي، ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن نقد السببية عند الغزالي أعمق بكثير مما نجده عند هيوم، خاصة في كتاباته المتأخرة.

وخلاصة القول إن القوانين الطبيعية أصبحت بعد هذا الإثبات تقوم على التجربة، وبغض النظر عن خطوات التجربة العلمية كما وضعها ابن الهيثم أو بيكون أو مِل، فإن تأسيس العلوم التجريبية والمنهج التجريبي يرتد إلى نقد العلية، وقد أدى هذا النقد إلى تأسيس كثير من العلوم الأخرى وتوجيه البحث.

---

(١٩) المصدر نفسه، المسألة ١٧.

المقصد الثاني

أضواء على تطور مفهوم العقل في الفكر الإسلامي وأثره في تطور العلوم الطبيعية والإنسانية في الفكر الحديث والمعاصر

العقل بمعناه الواسع بحر لا ساحل له، ومن ثمَّ لا نستطيع تحديده، ولا نستطيع الخوض فيه إلا بتضافر الجهود، والعمل الدائب المستمر، فالعقل التاريخي للأمة الإسلامية مثلاً لا نستطيع معايشته إلا بإحياء التراث من خلال التحليل والتركيب، والفهم والتفسير، ومن ثم نستطيع أن نحدد أنماط الأفكار وتطورها، وذلك من خلال العقل الذي يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء، وعلمه بعلمه بعلمه... إلى ما لا نهاية[1].

وقد عنّ لبعضهم محاولة تحديد العقل من خلال إدراكه لذاته؛ مما أدى إلى نقد العقل لذاته، ونقده لتاريخه؛ فكان لتحديد اللامحدود على هذه الصورة أثره الفعال في صراع الفكر لنفسه، وتطور نظرياته التي انتهت بتعدد المناهج والعلوم، وبتعدد الأنماط الفكرية، والمتناقضات العقلية، وتكافؤ الأدلة... إلخ. ذلك من تعدد مظاهر الفكر الحديث والمعاصر.

ويمكن القول بأن الفكر الإسلامي تميز بتحديد وتوضيح خاصية إدراك

---

(١) يوضح الغزالي هذا المعنى بصورة خاصة في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ج ١.

العقل لذاته، من حيث «ماهيته معقوليته، ومعقوليته ماهيته»[٢]، وقد اتضحت هذه النظرية على يد الفارابي، وتكاملت على يد ابن سينا الذي اعتقد في تطابق العقل مع وظيفته، واتخذ من هذا التطابق نقطة ثابتة لبناء العلم بأسره، فأثبت مبحث الوجود، وبنى عليه مبحث الطبيعة والأخلاق. وهذا التطابق بين العقل ووظيفته، أو ما نسميه «الأنا المنطقية» تبناه ديكارت في الفكر الحديث، وبنى عليه مبحث الوجود والطبيعة والقيم. والجدير بالذكر أن الفلسفة الديكارتية التي هي في أصولها فلسفة سينوية، أصبحت هي المحك للصراع الفكري في الفلسفة الحديثة، وامتدت إلى الفلسفات المعاصرة، فأصبحت هي المعيار الذي تُبنى وتنتقد في ضوئه نظريات المعرفة والوجود.

وإذا كان الغزالي قد دافع عن هذه النظرية في مدارج معرفة النفس، وأفاض في شرح البراهين الدالة على أن «الأنا المنطقية» هي الوحدة العليا للعقل، موضحاً أن تحديد العقل على هذا النحو هو الذي «يُبتنى عليه باب المعرفة... وبذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله»[٣]، وإذا كان الغزالي قد دافع عن هذه النظرية في بداية نضجه العقلي، فإنه استطاع أن ينتقد نفسه، مدركاً أن وحدة العقل كجوهر مفكر مجرد فرض لا يفي بالغرض، لأنها وحدة مشروطة تحتاج إلى وحدة أعلى منها تمثل الشرط؛ ليكون العقل جوهراً مفكراً، هذا الشرط هو ما يسميه الغزالي أحياناً بالغريزة، وأخرى بالنور، وثالثة بالروح العقلي، وهكذا استطاع أن يؤسس ما يسمى الأنا «الترنسندنتالية» مقابل «الأنا المنطقية» كوحدة عليا للعقل، وفي ضوء هذه النظرية استطاع أن يعيد تأسيس «الأنا المنطقية»، بوصفها وحدة لتأسيس العلوم الضرورية، كما استطاع أن يقيم العلوم الطبيعية على أساس التجربة والاحتمال، وفصل بين مبدأ السبب الكافي ومبدأ الهوية، وأسس ما نسميه «الأنا الموضوعية أو الأنا التجريبية» لاكتشاف القوانين الطبيعية، كما استطاع أن يخصص «الأنا العملية» لدراسة الأخلاق.

وفي الفكر الأوروبي الحديث نجد كانط يقوم بنفس الدور الذي قام به

---

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** (القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٢٧])، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

الغزالي في تأسيس وحدة العقل على أنها وحدة متعالية، وإذا كان بعضهم يرى أن فلسفة ليبنتز هي الأساس في بناء الفلسفة النقدية لكانط، فإن ليبنتز نفسه يأخذ بمصطلح العقل باعتباره غريزة، ويأخذ بمصطلحات الغزالي الأخرى مثل الروح العقلي، والروح الفكري كما في كتابه **المونادولوجيا**، أما بالنسبة لديفيد هيوم الذي أيقظ كانط من سباته العميق، فإنه هو الآخر يسمي العقل غريزة، وإذا كانت مشكلة العلية ارتبطت باسمه، فإن الفرق بينه وبين الغزالي في فهم هذه المشكلة شاسع، وهو الفرق بين المبدع والمقلد، ومن الإنصاف أن نقول مع كانط: إن هيوم فهم جانباً واحداً من جوانب هذه المشكلة، والذي حاول أن يتتبع هذه المشكلة ككل هو كانط، كما في كتابه **نقد العقل المحض** الذي يتطابق ويتصارع في وقت واحد مع مشكلات **تهافت الفلاسفة**.

ويمكن القول إجمالاً إن الصراع بين «الأنا المنطقية والأنا الترنسندنتالية» هو الذي تولد عنه تطور الفكر الحديث والمعاصر؛ فتطور العلوم الطبيعية مثلاً وبالأحرى تطور «الأنا الموضوعية» من نيوتن إلى ماكس بلانك، يرتد بطبيعته إلى هذا الصراع، حيث إنه يمثل الصراع حول مبدأ الحتمية ومبدأ الاحتمال في الطبيعة الكلاسيكية والطبيعة الحديثة والمعاصرة. أما محاولة فهم عالم الأفكار في مجال العلوم الإنسانية، فكما يتمثل في معايشة آراء الآخرين وأفكارهم، ومن ثم محاولة فهمها وتفسيرها وتأويلها وهو ما يعنيه (دلتاي) «بنقد العقل التاريخي» الذي نطلق عليه من طرفنا مصطلح «الأنا التاريخية»، هذه المحاولة تتجسد في كتب الغزالي الثلاثة، وهي «مقاصد الفلاسفة» الذي يعد بحق تلخيصاً لما وصل إليه الفكر الإنساني حتى عصر ابن سينا، ثم نقد هذا الفكر الذي تمثل في كتاب **تهافت الفلاسفة**. أما كتاب **إحياء علوم الدين** فهو يمثل محاولة لبناء العلم من جديد. وإذا كان بعضهم يردّ نشأة «نقد العقل التاريخي» إلى اللاهوتي شلير ماخر، فإننا بدورنا نعتبر هذا النقد قد نشأ وترعرع من خلال علم الرجال ونقد الرواية، في الفكر الإسلامي، حيث تحددت القواعد العملية لفهم الآخر وتفسير أقواله، وقد استطاع الغزالي بتحديده للعلوم العقلية أن يحدد بعض القواعد كأهمية اللغة بالنسبة للفهم، والمعايشة وتقمص شخصية الآخر وعلاقة المعرفة الكلية بالمعرفة الجزئية... إلخ، وذلك من القواعد والمقولات التي تطورت في الفكر المعاصر، والتي

ستتطور في المستقبل، ويمكننا أن نقول إن العلوم الإنسانية تمثل روح المستقبل، وهي ميتافيزيقا العصر التي سيتفرع عنها الكثير من العلوم والآراء التي لم تكتشف بعد، ومن خلال مصارعة الغزالي للفكر الإنساني استطاع أن يحدد أيضاً ما نسميه «الأنا الحدسية» أو «الأنا اللّدنية»، وهي المسؤولة عن روح الإبداع وتطور فلسفة الجمال[٤].

وفي هذه الوقفة القصيرة لا نستطيع الإلمام بالحديث عن هذه المجالات الفكرية المتعددة؛ ولهذا نود أن نلقي الضوء أولاً على تطور «الأنا المنطقية»، وثانياً على تطور «الأنا الترنسندنتالية»، ثم نود أن نشير بصورة مقتضبة إلى بعض النتائج المترتبة على هذا التطور من الأنا المنطقية إلى الأنا الترنسندنتالية في تاريخ الفكر الحديث والمعاصر، وتتمثل هذه النتائج في تحديد الأنا الموضوعية، والأنا العملية، والأنا الحدسية والأنا التاريخية.

- ١ -

حاول الفكر الشرقي واليوناني البرهنة على خلود النفس أو العقل، وقد تعددت البراهين والنظريات، إلا أن الحد الفاصل في هذه المحاولة والوصول إلى برهان نهائي على جوهرية النفس وتميزها عن الجسم، نجده قد اتضح في الفكر الإسلامي وبالتحديد عند ابن سينا، وقد كرر ديكارت نفس البراهين على جوهرية النفس في الفكر الأوروبي الحديث.

وقد نذر ابن سينا دفاعه عن جوهرية النفس جوهراً عقليّاً، وذلك من خلال طرح البراهين المتعددة على جوهرية النفس، ومن خلال نقاشه المستمر حول هذا الموضوع، وقد لخص ابن سينا دفاعه عن جوهرية النفس في عشر حجج، واستطاع الغزالي أن يرد على هذه الحجج ليثبت تناقض علم النفس النظري.

والجدير بالذكر أنه قد جرت العادة في الغرب والشرق على مقارنة الشك الديكارتي بشك الغزالي، وقد حاول الغزالي بشكه هدم نظرية ابن سينا في وحدة العقل التي تمثل نفس النظرية التي أخذ بها ديكارت، ولإجلاء هذه

(٤) قارن على سبيل المثال الرسالة المدنية للغزالي.

الحقيقة نود أن نعرض لخطوات شك ابن سينا في الحواس والتخيل لإثبات الجوهر العقلي باعتباره ماهية مفكرة، وقد بدأ ابن سينا بشكه في الحواس والوجود الجسماني في صورة مقارنة بين الإحساس والتعقل؛ لإثبات أن العقل غير الجسم والإحساس غير التعقل، وقد ورد هذا الشك في أكثر من صورة.

فها هو في كتابه **الشفاء** يبرهن على أن النفس غير الجسم، من خلال فرض يتوهم فيه نفي الإحساس عن النفس العاقلة التي ماهيتها ووجودها شيء واحد؛ فيشك في الحواس ليثبت استقلالية النفس عن الجسم، ويقول بهذا الصدد على سبيل المثال:

«يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره... وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل هل يثبت وجود ذاته»[٥].

وبعد أن يضع ابن سينا هذا الفرض لإبعاد الإحساس والخبرات المترتبة عليه، يحاول ابن سينا البرهنة على أن النفس جوهر عقلي مستقل عن الجسم فيقول:

«ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً»[٦].

وهكذا يبرهن ابن سينا هنا على أن الجوهر العقلي يختلف عن الجوهر المادي؛ لأن الجوهر المادي تتميز ماهيته بالامتداد أياً كان الطول أو العرض والعمق، بينما تتحدد ماهية الجوهر العقلي في إدراكه لذاته. ولا يقف ابن سينا في برهانه هذا عند المقارنة بين الإحساس والعقل؛ ليفصل ماهية المادة عن ماهية الجوهر العقلي، بل يؤكد برهانه السالف من خلال المقارنة بين التخيل

---

(٥) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

والتعقل؛ فيواصل برهانه على فرضه الذي يتصور فيه خلق الإنسان كاملاً دون أن يمر بخبرات حسية ويقول:

«ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته»[٧].

وبعد أن يبرهن ابن سينا على أن التعقل غير الإحساس والتخيل، فإنه يلخص النتيجة على النحو الآتي:

«وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرب غير الذي لم يقرب فإن للذات التي أثبتت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت»[٨].

وباختصار يوضح ابن سينا هنا أن العقل الذي يثبت ذاته تتمثل ماهيته في هذا الإثبات؛ فالجوهر المفكر هو الذي يدرك ذاته، وإدراكه لذاته يساوي وجوده، ومن الإنصاف أن نقول في حق ابن سينا إنه يشك في الإحساس وفي التخيل، ولكنه لا يجرؤ على الشك في العقل نفسه؛ لأن بديهيات العقل هي التي ينبني عليها عدم الشك في وجود النفس، وفي نص آخر يعود ابن سينا في استعماله للجمل الشرطية للبرهنة على أن الجسم بالنسبة للنفس كالثياب، وبهذا يكون وجود النفس مستقلاً عن وجود الجسم استقلالاً تاماً، ويقول في هذا المعنى:

«لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسها ولا تماست، ولم يسمع صوتاً، جهل وجود جميع أعضائه، ويعلم وجود أنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه المعلوم، وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب»[٩].

ويمكننا أن نلخص برهان ابن سينا هذا على هيئة فرض، وجواب الجملة الشرطية على هيئة برهان، والجملة المعطوفة على هيئة نتيجة، إلا أن ابن سينا في

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء** (طهران: جابخانه مجلس، ١٩٣٧)، ص ٣٦٣.

استعماله الجمل الشرطية للبرهنة على جوهرية النفس يمثل منهجه العام في القضايا الميتافيزيقية التي يعتمد فيها على القياس الشرطي بصفة عامة.

ومجمل القول: يتضح لنا من النصوص السابقة أن ابن سينا يؤكد تميز النفس جوهراً ماهيته التفكر، على عكس الجسم الذي ماهيته التحيز كالطول والعرض والعمق، وبتعبير ديكارت يميز ابن سينا بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر ويلخص ابن سينا برهانه على الجوهر المفكر، من خلال مبدأ الهوية الذي يعتبره أساس العلوم فيقول:

«فإنك إذا علمت نفسك، فمعلومك غيرك أو أنت، فإن كان معلومك غيرك فما علمت نفسك، وإن كان معلومك نفسك فالعالم والمعلوم هو النفس»[١٠].

وقد كان هذا التحديد للعقل من خلال مبدأ الهوية، وعدم التناقض هو النقطة الثابتة لتطور العلوم العقلية والعلوم الطبيعية في الفكر الحديث والمعاصر، فها هو أبو الفلسفة الحديثة ديكارت، اعتمد أول ما اعتمد في بناء مذهبه على هذا الأساس السينوي، فهو يبدأ بشكه في الحواس، ثم يشك في التخيل كما فعل ابن سينا، ولكن ديكارت سرعان ما يعود إلى نظرية ابن سينا في إثبات العقل جوهراً مستقلاً عن الجسم، وذلك من خلال التوحيد بين ماهية العقل ووجوده التي تتمثل في التفكير، ويقيم هذا الأساس على الشك باعتباره ضرباً من التفكير، فالشاك لا يستطيع أن يشك في أنه يشك، ونتج عن هذا القول إن الشك لا يمكن أن يوجد بدون حامل، ومن ثم يصل ديكارت من خلال الشك إلى ما يعرف باليقين الأول أو النقطة الثابتة: «أنا أفكر إذن أنا موجود».

وهكذا يمكن القول إن تأكيد الفصل بين الجوهر العقلي والمادي على يد ديكارت، أصبح هو النقطة الثابتة التي يدور حولها تطور العلوم المختلفة في الفكر الحديث والمعاصر، فقد استطاع ديكارت نفسه أن يكتشف الرياضة التحليلية.

---

(١٠) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته** (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ٨.

وإذا كان ديكارت في كتابه **قواعد لهداية العقل**، أي قبل اكتشافه للأنا المنطقية، قد حاول في ضوء وحدة العلوم أن يرد منهج العلوم الطبيعية إلى منهج العلوم الرياضية إلى المنطق، فإن ابن سينا حاول تأسيس هذه العلوم في ضوء «الدليل الوجودي» الذي يتطابق فيه مبدأ الهوية ومبدأ العلية الكافية؛ ما جعله يرد حتمية القوانين الطبيعية إلى الضرورة المنطقية القائمة على مبدأ الهوية، والضرورة الرياضية القائمة على مبدأ عدم التناقض، وقد اتخذ ديكارت أيضاً من الدليل الوجودي ضماناً، لإثبات العلوم جميعاً، إلا أن ديكارت اعتبر المادة كنقطة رياضية؛ ما أدى بأتباعه إلى القول بالخلق المتجدد؛ وهو ما يؤدي إلى القول بالاحتمال في القوانين الطبيعية كما هو الحال في مذهب الأشاعرة، وهذه النقطة جديرة بلفت انتباه الباحثين، حيث إننا لا نستطيع في هذه المقالة المقتضبة متابعة مدى اتفاق واختلاف ديكارت مع ابن سينا في مفهوم الطبيعة.

أما بالنسبة للدليل الأنطولوجي، ابن سينا وديكارت يتفقان في أن الوجود يلزم عن ماهية واجب الوجود، كما يلزم عن مفهوم المثبت مساواة زواياه لقائمتين، وبتعبير الفارابي «واجب الوجود يستحيل أن يكون غير موجود»[١١]، وبعبارة أخرى: «واجب الوجود لا بد أن يكون موجوداً»؛ لأن الواجب كامل، والكامل لا بد أن يمتلك جميع صفات الكمال التي من بينها الوجود، وإلا لما كان الكامل كاملاً.

وبغض النظر عن التفاصيل فإن ابن سينا يحاول إثبات وجود الأول في ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، وهكذا يربط بين الضرورة المنطقية والوجود، ولكنه لكي ينتقل إلى إثبات وجود المعلول، أعني وجود العالم، فإنه يحاول بطريق غير مباشر رد قانون العلية إلى مبدأ الهوية، فواجب الوجود الذي ماهيته عين وجوده علة تامة، وبتعبير أوضح علة كافية، ومن ثم لا بد من أن يوجد معه معلوله وهو العالم.

وإذا كان ابن سينا قد ربط مبدأ العلية بمبدأ الهوية وعدم التناقض، فإن هذا التصور قد أدى دوراً رئيساً في تطور النظريات الفلسفية والطبيعية

(١١) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **عيون المسائل ورسائل أخرى لابن سينا**.

الحديثة، كما هو الحال بالنسبة للمثالة الألمان كما عند فخته وشلنغ وكذلك تجد محاولات فولف وباومغارتين لاشتقاق مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض، ساهمت بصورة رئيسة في تطور القوانين الطبيعية والنظريات الفلسفية، ومثل هذه العلاقة بين فلسفة ابن سينا وغيره من الباحثين هي الأخرى جديرة بالبحث والتحقيق.

وإذا كان ابن سينا قد اعتبر مبدأ الهوية أساساً للعلوم بصفة عامة، فإن من الإنصاف أكبر عمل قام به ابن سينا هو تأسيس حتمية القوانين الطبيعية، من خلال تحديده لمبدأ السبب الكافي، وتم له هذا التحديد من خلال ربط مفهوم الزمان بالمكان، ونظريته عن تساوي الأوقات بالنسبة للعلة التامة هي التي بنى عليها قوله بحتمية القوانين الطبيعية. وقد تبنى ليبنتز نظرية السبب الكافي وتابعه كانط في كتابه **نقد العقل المحض**، وقد حاول هذا الأخير تحديد مبدأ السبب الكافي في ظل معطيات أخرى تتلاءم مع تأسيس قوانين نيوتن الطبيعية. ولكي يتجنب المنعطفات والمزالق التي وقع فيها ابن سينا، اعتمد كانط في تحديده هذا المبدأ على المنطق الترنسندنتالي، الذي يرتد أساساً إلى نقد الغزالي للأنا المنطقية، ونظرية الأحوال عند المتكلمين.

- ٢ -

عرفنا في ما سبق أن ابن سينا ومن بعده ديكارت اعتقدا في تطابق وجود العقد مع تفكيره، والانتقال هنا من الماهية إلى الوجود عند كليهما مشروع، وذلك بالنسبة للجوهر الإنسي والوجود الإلهي فحسب، ولكن طلبة ابن سينا عارضوا هذا الانتقال، من الفكر إلى الوجود، وقد جمع محمد فخر الدين الرازي اعتراضاتهم في كتابه **المباحث المشرقية**، كما عرض لردود ابن سينا ومحاجته لهم، وأهم اعتراض يمكننا أن نتخذه نموذجاً للنقاش هو قولهم إثبات الجوهر المفكر من خلال التعقل يقوم على دور فلسفي، فحينما نستدل على وجود العقل أو النفس كجوهر بسيط من خلال الشعور أو الإدراك، فإن الإدراك يشترط وجود النفس. ويُلخّص فخر الدين الرازي هذا الاعتراض في ما يأتي:

«لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا، ولا يمكن ذلك ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم الدور»[١٢].

ويرد ابن سينا على هذا الاعتراض بأن الإدراك هو حصول الماهية، وهو إدراك مباشر، ومن ثم لا توجد واسطة بين الإدراك ووجود العقل نفسه، بل هناك تطابق ولا مكان للدور. أما بالنسبة لديكارت فقد وجه له نفس الاعتراض، خاصة أنه شك في العقل نفسه، ولكنه أجاب بالطريقة التي أجاب بها ابن سينا نفسها، حيث اعتمد هو الآخر على الإدراك المباشر، وفي الحقيقة نجد أغلب الاعتراضات التي وجهت لابن سينا قد وجهت لديكارت، كما نجد ردوده تتشابه وتتطابق إلى حد كبير مع ردود ابن سينا، ولا يسعنا في هذه العجالة أن نقارن بين الاعتراضات والردود؛ لأنها تحتاج إلى بحث مستقل يخصها.

وإذا كنا في هذا المقام لا نستطيع ذكر الاعتراضات الموجهة ضد «الأنا المنطقية» ومعالجة الردود، فإنه يجدر بنا هنا أن نشير إلى اعتراض للغزالي عن وحدة العقل هذه؛ ليؤكد أن «الأنا الترنسندنتالية» هي الوحدة العليا للعقل بدلاً من الأنا المنطقية، ويتلخص اعتراض الغزالي في قوله: «علم الإنسان بذاته عين ذاته.. حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته؛ فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة»[١٣].

والغزالي إذ يرفض الأنا المنطقية كوحدة عليا، مستبدلاً إياها بالأنا الترنسندنتالية، يعترف في **إحيائه** بأنه يعتمد في نظريته هذه على تصور المحاسبي عن العقل الذي يرى أنه «غريزة لا يعرف إلا بفعاله»[١٤]، وفي ضوء هذا التعريف يرفض المحاسبي أن يكون العقل هو المعرفة نفسها، بل يرى أنه «غريزة، والمعرفة عنه تكون»[١٥].

---

(١٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٣٤٣.

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ٦.

(١٤) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، قدّم له وحقق نصوصه حسين القوتلي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٠٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

وقد درج الباحثون في الشرق والغرب على مقارنة شك الغزالي بشك ديكارت، والحقيقة أن الغزالي كان يهدف من وراء شكه معارضة ابن سينا في تحديده للأنا المنطقية كوحدة عليا للعقل البشري تبنى عليها جميع العلوم، وقد حاول ديكارت بشكه أن يؤكد نظرية ابن سينا هذه، وإذا كانت نتائج شك الغزالي تهدف إلى عكس النتيجة التي يصل إليها شك ابن سينا، ومن بعده ديكارت، فإننا نود أن نعرض لشك الغزالي بصفة مختصرة؛ لكي يتضح الفرق بين ديكارت والغزالي، ولكي تتضح أوجه الصراع في الفكر الحديث.

ففي كتابه **المنقذ من الضلال** يرد الغزالي نقطة انطلاقه في مرحلة التحول الفكري إلى الشك في وحدة الشعور التي تخدعنا في ميداني الاعتقاد والمعرفة، ففي عصر الغزالي ظهرت في العالم الإسلامي عدة فرق وأحزاب دينية، وكل حزب يدّعي أنه صاحب الحقيقة المطلقة[١٦]، وكل حزب يزعم أنه الناجي، (وكل حزب بما لديهم فرحون)، ويرد الغزالي ذاتية الاعتقاد هذه إلى تقليد الأئمة والمدرسين، أما الاختلاف حول العقائد والأديان فإنه يرده إلى تقليد الآباء.

وإذا كانت المعرفة اعتقاداً، فإن الغزالي أراد تمييز الاعتقاد الخاطئ من الصحيح، وذلك من خلال معارفنا الحسية والعقلية. «فقلت في نفسي إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[١٧].

ونقطة انطلاق شك الغزالي في المعرفة تبدأ بمقارنة المعارف المكتسبة عن طريق العقل التجريبي بمعارف العقل الضروري، وبعبارة أخرى، تبدأ الشك في يقين العلوم الطبيعية مقابل القوانين الرياضية فيقول: «فإنني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم

---

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط ٢ (بيروت: اللجنة، ١٩٦٩)، ص ١٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك في ما علمته فلا[١٨].

والفرق بين النوعين من المعرفة: القوانين الرياضية اليقينية، والقوانين الطبيعية الاحتمالية يرجع إلى ما أكده الغزالي من أن محك اليقين هو مبدأ التناقض الذي ترتد إليه العلوم الرياضية، أما في العلوم الطبيعية فإن الاقتران بين العلة والمعلول لا يرتد إلى مبدأ عدم التناقض، وإذا كان ابن سينا قد ربط بين مبدأ العلة ومبدأ الهوية وعدم التناقض، فإن الغزالي يناقضه، ويذهب إلى أن أساس العلوم الطبيعية ليس له علاقة بمبادئ العلوم الرياضية والمنطقية، فيقول: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة مسبباً وبين ما يعتقد سبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»[١٩].

وقد بدأ الغزالي بالشك في الإحساس من خلال العقل التجريبي؛ فيحدثنا عن ذلك قائلاً: «فأقبلت بجدٍّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة في المحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل على التدرج ذرّة ذرّة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار»[٢٠].

وقد بيّن الغزالي في هذا النص خطأ الإحساس في إدراكه للأشياء المحسوسة في الزمان كحركة الظل، وللأشياء المحسوسة في المكان كإدراكه لحجم الكوكب على غير حقيقته، وإذا كان حدسا الزمان والمكان يعطيان

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مطلع المسألة ١٧.

(٢٠) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ١٢.

معرفة ضرورية في الرياضيات، فإنهما في مجال العلوم الطبيعية لا يعطيان إلا معرفة احتمالية، وكثيراً ما يخدعنا حدسا الزمان والمكان، في مجال الإحساس ولولا العقل التجريبي، لما استطعنا إصدار أحكام صحيحة.

وشك الغزالي في المعرفة الحسية أدى به إلى الشك في المعرفة العقلية الضرورية، وهذا ما لم يفعله ابن سينا، فكما أن العقل شك في قدرة الحس على الإدراك الصحيح، فإن أخطاء الإدراك الحسي أثارت بدورها الشك في صحة المعارف العقلية الضرورية القائمة في الشعور، أو ما نسميه بالأنا المنطقية فيقول الغزالي:

«فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً واجياً محالاً، فقالت المحسوسات: فيما نأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل . لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، وإذ تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[٢١].

وفي ضوء هذا الاعتراض للحس، نجد الغزالي يقف في حيرة وارتباك ضد وحدة الشعور هذه، ويتأكد شكه في «الأنا المنطقية» من ثلاث حالات لغياب الشعور، وهي: النوم، والفناء الصوفي، والموت؛ فالمخيلة التي تساعد العقل على إدراك أن «العشرة أكثر من الثلاثة» نجدها تخدعنا في تصويرها لأحلامنا، والتي ندرك خداعها في حالة اليقظة، والذوق الصوفي نجده يتخطى حدود هذه المعقولات، والموت الذي يسميه الغزالي «الزمنية المطلقة» لا يتبقى معه للأنا المنطقية وجود، إذ ينتهي أمر الشعور بوجود الموت، ويسوق الغزالي شكه من خلال هذه الحالات على النحو الآتي: «أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك، أصل وطائل؟ فبم تأمن من أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣.

بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، ولعل تلك الحالة ما تدّعيه الصوفية أنها حالتهم... ولعل تلك الحالة الموت»[٢٢].

وهكذا يمكن القول إن الغزالي اعتمد في شكه هنا على قياس التمثيل، وكان يهدف من وراء هذا الشك إلى نقد الأنا المنطقية التي اعتبرها ابن سينا وجوداً للذات، وقد اتخذ الغزالي هنا من الغفلة عن الذات في حالة النوم، وزوال الغفلة في حالة اليقظة دليلاً غير مباشر على أن الشعور بالذات غير الذات، وقد أشار هنا إلى الأنا الحدسية بطريقة غير مباشرة من خلال الذوق الصوفي، كما أشار إلى العقل المحض، أو الأنا الترنسندنتالية حينما عبّر عن التجرد المطلق بعد الموت.

ولكن الغزالي قبل أن يصل إلى نظريته عن «الأنا المتعالية»، يود أن يؤكد بأنه لم يصل إلى ذلك عن طريق الأنا المنطقية التي اعتبرها ابن سينا ومن بعده ديكارت الأساس لكل البراهين، وقد وقع ديكارت في نفس الدور، إذ إنه بعد أن شك في العلوم الأولية عاد فأسسها من خلال الأنا المنطقية، وقد أكد الغزالي تجنب مثل هذا الدور قائلاً: «فعندما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مُسلّمة لم يمكن ترتيب دليل»[٢٣].

ويعد هذا النص في نظرنا نقداً صريحاً لمذهب ابن سينا الذي يؤسس العلوم جميعاً في ظل الأنا المنطقية، وقد انتقدها الغزالي على أنها ليست هي الأساس لكل العلوم، وهذا النقد بنفسه ينطبق على الدور الذي وقع فيه ديكارت، حينما شك في الأوليات، ثم عاد للبرهنة على وجود النفس عن طريق المعرفة الأولية، حينما وحد بين التعقل ووجود العقل نفسه... وهكذا يمضي الغزالي في شرح معاناته للبحث عن بديل لنظرية ابن سينا في المعرفة

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

والعقل، وقد استمر به الأمر ما يقرب من شهرين كان فيهما على حال الشك الذي وصفه بالداء فيقول: «فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على حال مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات معقولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»(٢٤).

وهكذا استطاع الغزالي بعد شهرين من المعاناة للمعرفة أن يكتشف وحدة العقل الجديد التي يسميها مرة بالنور وأخرى بالغريزة، وثالثة بالروح العقلي... إلخ، وهذا الروح العقلي ليس هو الكوجيتو السينوي أو الديكارتي، بل هو الأنا المتعالي الذي هو أصل الأنا المنطقية، وهو الأساس للأنا التجريبية والعملية وغيرها.

وقد وصف الغزالي هذه الأنا المتعالية في كتابه **إحياء علوم الدين** بالغريزة، أو الاستعداد الذي يقبل به الإنسان العلوم النظرية، والذي يتميز به عن بقية الحيوانات، وهذا الاستعداد «كأنه نور يقذف به في القلب»، وإن لم يكن هذا الاستعداد هو نفس العلوم الأولية، فإنه الأصل في أغلب المعارف التي منه تكون... وقد تكررت أسماء هذا العقل في الفكر الحديث، فكلمة غريزة تجدها مستعملة . كما سبقت الإشارة إلى ذلك . عند كل من هيوم وليبنتز، وكذلك كلمة «الروح العقلي» يستعملها ليبنتز في كتابه **المونادولوجيا**، وقد استعملها كانط بمعنى العقل المحض والأنا المتعالي، وهو يرى أن هذا الأنا المتعالي هو النقطة الميتافيزقية التي تستند إليها جميع معارفنا الأساسية، ومثل هذا التصور هو الذي نادى به الغزالي ليهدم نظرية ابن سينا، القائلة بأن الأنا المنطقية هي الأنا العليا للعقل، وفي ضوء هذا الأنا المتعالي استطاعت الفلسفات أن تنتقد الكوجيتو الديكارتي بسهولة، وفي مقدمة النقاد الفيلسوف الألماني كانط الذي اتفق مع الغزالي في هدم الميتافيزيقا بمعناها التقليدي، من خلال اكتشاف الأنا المتعالية، فقد استطاعا من خلال تكافؤ الأدلة، والجدل الأنطولوجي، ومتناقضات علم النفس النظري، أن يثبتا أهمية الأنا

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

المتعالية، كما هو الحال في نقد العقل المحض، وفي كتاب **تهافت الفلاسفة** كما نجح كانط والفكر الغربي بصفة عامة في توجيه البحث إلى عالم الظواهر مقابل عالم الحقائق الذي هو في حقيقته موضوع إيمان وليس موضوع معرفة.

- ٣ -

وإذا كان الغزالي قد انتقد الأنا المنطقية باعتبارها وحدة عليا للعقل، فإنه لا يرفض العلوم الأولية، بل أعاد تأسيسها من جديد، وفي **المنقذ من الضلال** يقول في نقده للأنا المنطقية، معتذراً بأن «الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فُقد واختفى، ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب»(٢٥).

أما في الجزء الأول من كتابه **إحياء علوم الدين**، حيث يفصح عن نظريته في العقل نجده يضع الأنا المنطقية بعد الأنا الترنسندنتالية مباشرة، باعتبارها وظيفة لها، ويرى أن هذه العلوم ضرورية مثل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات «موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم»(٢٦).

وكما هو واضح ينقد الغزالي هنا ابن سينا الذي لا يعترف بوجود عقلي للأنا المتعالية التي يعتبرها الغزالي بأنها الأساس والسنخ والأصل للمعارف التي ترتد للعقل، أياً كانت ضرورية أو تجريبية مكتسبة، وفي ضوء إعادة تأسيس الأنا المنطقية استطاع الغزالي أن يميز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، وذلك من خلال تحديده للمعنى الذاتي واللازم كما في كتابه **معيار العلم**. وقد استطاع أن يحدد الأحكام التحليلية من خلال علاقتي التطابق والتضمن، وهو نفس المنهج والنتائج التي وصل إليها كانط، كما اعتبر الغزالي أحكام الهندسة تركيبية لاعتمادها على مسلمات إقليدس التي يتعذر البرهنة عليها، وكذلك أحكام الحساب وهذا ما فعله كانط أيضاً، وإذا كانت

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧)، ص ١٢٢.

أحكام الرياضة تركيبية فهي أحكام ضرورية عند كل من كانط والغزالي؛ لأنها تعتمد على مبدأ عدم التناقض.

وقد حاول الغزالي تأسيس «الأنا التجريبية» على أساس مخالف للحتمية التي نجدها عند ابن سينا، إذ تقوم على «أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم... وتكرر على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه... وربما أوجبت التجربة قضاءً جزميّاً وربما أوجبت قضاء أكثريّاً.

وإذا كان كانط يعتقد في أن أحكام الطبيعة تركيبية مثل الغزالي، فإنهما يختلفان في الأساس المنطقي، حيث يرى كانط أن هذه الأحكام تركيبية ضرورية ترنسندنتالية، بينما يرى الغزالي أنها أحكام تركيبية احتمالية، تقوم على أساس العادة والاعتقاد المرتبطين بتكرار التجربة، وقد سميت «الأنا التجريبية» بمفهوم الغزالي في الفكر الحديث «مشكلة هيوم»، والواقع أن هيوم لم يفهم من هذه المشكلة إلا الجانب المنطقي، كما عبّر عن ذلك كانط في مقدمته[٢٧]، ومن الإنصاف أن نقول: إن «الأنا التجريبية» بالمفهوم الذي نجده عند الغزالي ومن بعده هيوم، قد أدى دوراً رئيساً في تطور الفلسفة والعلوم، ويكفي أن نشير إلى أن الفلسفة التحليلية وانعكاساتها تعد تطويراً لهذه النظرية.

أما بالنسبة «للأنا العملية» فإن الغزالي يضعها في المرتبة الرابعة بعد «الأنا التجريبية»، كما في كتابه **إحياء علوم الدين**، ولكنه في نفس الوقت يعتبرها «الثمرة الأخيرة والغاية القصوى»، ومع هذا فهي ليست فطرية وإنما مكتسبة، ومن ثم فإن أحكامها تركيبية احتمالية، على عكس ما هو عند كانط، ويلتقي هيوم مع الغزالي في تحديد بعض القواعد التي تفيد في بناء «الأنا العملية» كما هو الحال بالنسبة للقضايا المشهورة مثل: رقة القلب والطبع في تحديد الحسن والقبيح، وكذلك الحمية ومحبة السلام والتصالح... إلخ ذلك»[٢٨]. ومع أن قضايا الأخلاق مكتسبة، فقد استطاع الغزالي أن يضع كتابه **ميزان**

---

(٢٧) قارن على سبيل المثال نقد كانط - هيوم في: إمانويل كنت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٥٩.

(٢٨) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ١٢٦ وما بعدها.

العمل ليحدد فيه الأخلاق تحديداً علميًا ودراسة تحليلية، ولكن الغزالي لم يقف عند «الأنا العملية» لتحديد الأخلاق تحديداً علميًا، بل اعتمد في كثير من كتبه، على «الأنا الحدسية الذوقية»، خاصة في تحديده لموضوع الأخلاق من زاوية التصوف.

ويعتبر الغزالي «الذوق فوق العلم»؛ لأن «الذوق وجدان والعلم قياس»[٢٩]. وملكة الذوق أو الحدس لها أكثر من جانب، فهي أساس الفن بما في ذلك الموسيقى والشعر والأغاني... إلخ، وهي أساس المعرفة الصوفية للدين، ومن ثم فهي ليست علماً قياسيّاً، ومنها التعليم الرباني الذي يتم بإلقاء الوحي دون علم وتفكر، وفي رسالته عن العلم اللدني يُقسّم الغزالي الإلهام إلى العلم الحاصل عن الوحي ويسميه علماً نبويًا، والعلم الذي لا واسطة فيه بين النفس والباري، ويسميه علماً لدنيًا، وهذا الجانب من العقل يحتاج إلى دراسة خاصة.

أما بالنسبة للأنا التاريخية في الفكر الإسلامي، فإننا نعتقد أن اكتشاف الغرب للتراث الإسلامي في عصر النهضة لا يقل أهمية عن اكتشافه للعالم الجديد، وكما هو معروف لا تزال مدارس الاستشراق تقوم بالدراسة والتحليل للاستفادة من هذا التراث، وفي اعتقادنا أن العقل الإسلامي كتاريخ كنز لا ينضب، وما أحوج العالم الإسلامي في إشراقة قرنه الخامس عشر أن يقف على كنوز هذا التراث بطريقة تحليلية منظمة، وذلك بإنشاء معاهد لإحياء هذا التراث تقوم بنشر المخطوطات وتحليلها وتركيب لبناتها في أنماط علمية جديدة، وتقوم بنشر الأعمال الكاملة وتطعيم التراث الإسلامي بآراء الآخرين. والتراث كنز لا يقتصر على فئة دون غيرها، بل هو العقل الذي يفيد ويستفيد، وذلك بالنسبة لكل تطور حضاري ومعرفة إنسانية.

---

(٢٩) قارن بـ: الغزالي: **مشكاة الأنوار، والرسالة المدنية.**

المقصد الثالث

مبحث الأسماء والصفات وعلاقته بالمنطق والوجود

لقد اهتم الفكر الإسلامي بتحليل معنى الأسماء والصفات الإلهية؛ ما أدى بالطبع إلى ظهور مشكلات فكرية متعددة ومباحث متنوعة، وتطورت هذه المشكلات والمباحث من خلال النقد والتحليل حتى وصلت إلى ما وصلت إليه.

ولعل أهم المشكلات والمباحث الفكرية التي ظهرت مع بداية البحث في الأسماء الحسنى، هي ما يمكننا تسميتها بأزمة المنطق الصوري، وتحديد منهج البحث لمناهج البحث نفسها، وقد بزغت هذه الأزمة مع محاولة تحديد علاقة الاسم بالتسمية والمسمى؛ ما أدى إلى ما يعرف بإشكال الكليات، والذي لا يزال يمثل حجر الزاوية في تطور مفهوم العلم ومنهجه، فتعددت المذاهب والنظريات ومن ثم تعددت الإشكالات والاتجاهات فشملت الوجود ولواحقه، وقد اعتقدت في بداية الأمر أنه يمكنني الإلمام بأمهات هذه المباحث والمشكلات، وذلك من خلال مقارنة كتابي أحمد زروق، والإمام الغزالي عن الأسماء الحسنى، ولكن سرعان ما أدركت تشعّب الموضوع لما لمسته في منهج الغزالي من تحليل قد لا يضاهى، فها هو في مقدمة كتابه **المقصد الأسنى** يعرب عن هذا المنهج قائلاً: «إن الإفصاح عن كنه الحق فيه يكاد يخالف ما سبق إليه الجماهير، وفطام الخلق عن العادات، ومألوف المذاهب عسير[1]»، وكذلك لما لمسته في منهج زروق من استعراض المذاهب والآراء في تفسير الأسماء الحسنى، فاتضح لي أن هذه المقارنة أكبر من أن

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨)، ص ٦.

يتهيأ لها هذا البحث، خاصة إذا ما علمنا أن الأسماء الحسنى تمثل في نظر الغزالي مسلمات النظر والعمل، وأن القرآن هو البحر المحيط الذي يتشعب منه علم الأولين والآخرين، كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها[٢]، وقد شبه الغزالي مناهج البحث في هذا المحيط بالسياحة والغوص والسباحة، ونحن بدورنا نود أن نلقي الضوء على أنماط هذه المناهج من خلال علاقة الأسماء بالمنطق، التي هي أشبه بالسباحة. وسنتناول هذا المنهج من خلال علاقة الاسم بالمسمى، أما منهج الغوص فهو يتمثل في مبحث الوجود، وسنتخذ من «الاسم الجامع لمعاني الأسماء وحقائقها»[٣]، لمعرفة أنماط تشعب هذا البحث، وإذا كانت السباحة تمثل القوانين الطبيعية والإنسانية للاشتراك في الفعل، فإننا سنتناول هذا المنهج باختصار شديد من خلال صفة أو بعض الصفات الإلهية وسأتناول هذه المباحث بالقدر الذي يلقي الضوء ويلفت النظر ويثير الانتباه؛ وذلك لمواصلة البحث والسعي لمعرفة أسرار العلوم المختلفة وربطها بمسلمات حقيقية خالدة.

- ١ -

إن الصراع حول تحديد علاقة الاسم بالمسمى والتسمية قد أدى إلى مشكلات نقدية في مجال المنطق لصفته من للنظر؛ ما اقتضى إعادة النظر في هذا الميدان؛ وذلك لقصور هذا المعيار في تحديد مجالات العلم المختلفة، فظهرت مذاهب ومناهج ونظريات متعددة تمخض عنها تطور العلم والمعرفة، وأهم المذاهب هي المذاهب الاسمية والواقعية والمذاهب الجدلية والمتعالية، وأهم المناهج المنطق الرياضي الذي اكتشف حديثاً، والمنطق المتعالي والمنطق التجريبي، وكذلك مناهج العلوم الإنسانية، أما بالنسبة للنظريات فلعل أهمها نظرية المعاني الذاتية واللازمة، ونسبة بعضها إلى بعض، وهي ما يسمى بنظرية الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية[٤]، ولو ألقينا نظرة سريعة على مقدمة كتاب **المقصد الأسما** لأحمد زروق لوجدناه يناقش مشكلة

---

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن** (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٤)، ص ١٣.

(٣) أحمد بن أحمد زروق، **المقصد الأسما في شرح أسماء الله الحسنى** (مخطوط المتحف البريطاني).

(٤) قارن بـ: **مجلة الغزالي** (كلية الآداب، جامعة بنغازي)، العدد ١ (١٩٧٣).

الأسماء، من خلال الاستعراض التاريخي، فيقسمها إلى أسماء الذات التي يكون فيها الاسم عين المسمى، وإلى أسماء الصفات التي يكون فيها الاسم متعالياً، أي لا يقال عنه هو المسمى ولا هو غيره، وإلى أسماء التنزيه التي يكون فيها الاسم متسامياً على النحو المطلق، وإلى أسماء الأفعال التي تكون زائدة عن الذات[٥]، أما الغزالي فهو في مقدمة **المقصد الأسنى** «يحاول تمحيص الآراء وتحليلها على النحو الآتي:

«كثر الخائضون في الاسم والمسمى وتشعبت بهم الطرق.. فمن قائل إن الاسم هو المسمى ولكنه غير التسمية، ومن قائل إن الاسم غير المسمى ولكنه هو التسمية، ونمط ثالث معروف بالحذق في صناعة الجدل والكلام يزعم أن الاسم قد يكون هو المسمى، كقولنا لله تعالى إنه ذات وموجود، وقد يكون غير المسمى لقولنا إنه خالق ورازق، فإنهما يدلان على الخلق والرزق وهما غيره، وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره كقولنا إنه عالم قادر، فإنهما يدلان على العلم والقدرة وصفات الله تعالى لا يقال إنها هي الله ولا إنها غيره».

ولا يقف الغزالي عند هذا الحد الإجمالي، بل يستمر في التحليل لتوضيح المنهج والطريقة التي اتبعها رجال الفكر الإسلامي فيقول:

«الخلاف يرجع إلى أمرين أحدهما: أن الاسم هل هو التسمية أم لا؟ والثاني أن الاسم هل هو المسمى أم لا؟ والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة، ولا سبيل إلى كشف الحق فيها إلا بتبيان معنى كل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة منفرداً، ثم بيان معنى قولنا هل هو، ومعنى قولنا هو غيره فهذا منهاج الكشف للحقائق»[٦].

والغزالي إذ يفصل هنا بين الاسم والمسمى والتسمية فهو يتبع في هذا التصور مذهب الأشاعرة، وهو المذهب الذي يحدد في ضوئه الغزالي أحكام الرياضة على أنها أحكام تركيبية، وقد تبعه في هذا الفيلسوف الألماني كانط[٧].

---

(٥) زروق، المصدر نفسه.

(٦) الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص ٩.

(٧) تقوم هذه النظرية على مسلمات إقليدس التي حاول الفكر الإنساني البرهنة عليها وقد تم البرهنة على أن أحكام الرياضة تحليلية في كتاب برتراند راسل **مبادئ الرياضة** *(Principia Mathematica)* عن طريق مسلمات بول الرياضية، إلا أن الهندسة اللاإقليدية أعطت أهمية =

ومن الإنصاف أن نقول بأن الغزالي لا ينكر في هذا الكتاب رأي المعتزلة الذين يوحّدون بين الصفات والذات، فها هو يكتب في خاتمة **المقصد الأسنى** فصلاً يوضح فيه رد جميع الصفات والأسماء إلى ذات واحدة على مذهب المعتزلة والفلاسفة ولكن الغزالي ينبه قائلاً: «هذا الفصل وإن كان لا يليق بهذا الكتاب ولكن أودعته هذه الكلمات على الإيجاز بحكم الالتماس، أفمن شاء ألا يثبته في هذا الكتاب فليفعل؛ فإنه غير مهم في هذا الكتاب»[٨].

والحقيقة أن هذا الاستدراك يوضح أن الغزالي لا يعترض على نظرية المعتزلة في رد الصفات إلى الذات كفرض علمي، يمكّن من رد أحكام الميتافيزيقا إلى أحكام تحليلية كما فعل ابن سينا وجمهور المتكلمين من المعتزلة.

ومما لا شك فيه أن مبدأ «الهو هو» يعتبر أساس البحث في أسماء الله وصفاته كما عبّر الغزالي عن ذلك بحق، ومن ثم لا نعجب حينما نجد ابن سينا يتخذ من هذا المبدأ أساساً لكل العلوم، ومبدأ المبادئ، وإذا كان الغزالي قد عارض ابن سينا في رد كل المبادئ العقلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، فإنه في كتابه **المعارف العقلية** يرد الصفات إلى الذات كما يرد الرياضيات والطبيعيات إلى المنطق، وقد اقتفى أثره الفيلسوف الفرنسي ديكارت (R. Descartes)، حيث يرد الرياضة الشاملة (Mathesis Universales) إلى الحكمة الشاملة (Supientia Universales)، كما في كتابه **قواعد الهداية العقل**، وقد أراد في هذا الكتاب الذي عدل عن إتمامه رد منهج العلوم الطبيعية إلى الرياضيات وإلى المنطق، أما الفيلسوف ليبنتز فإنه كان أقرب من ديكارت في فهم نظرية كتاب **المعارف العقلية** القائمة على الآية: ﴿**وَأَحْصَى كُلَّ شَيءٍ عَدَدَاً**﴾ [الجن: ٢٨]، حيث ربط ليبنتز هو الآخر خلق العالم بالإحصاء والتعقل[٩].

وهذا ما كان يهدف إليه الغزالي لهدم نظرية الفيض القائمة على مفهوم العلية التقليدي مقابل السببية المجردة، وقد أفصح الغزالي عن هذه النظرية في

= كبرى لنظرية الغزالي وكانط عن أحكام الرياضة. قارن بالمقصد الأول من الموقف الثالث من هذا الكتاب.

(٨) الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٩) حاول ليبنتز تتبع الصراع بين ابن سينا والغزالي، وما مذهبه إلا تركيب لكلا الاتجاهين. وهذا ما يحتاج إلى دراسة خاصة.

المضنون به على غير أهله، وفي المعارف العقلية وتهافت الفلاسفة، فعلاقة مسبب الأسباب بالعالم ليست زمانية، وإنما هي علاقة سبب ومسبب دون أن يكون هناك شيء ثالث يربط بين العلة والمعلول كالزمان والمكان.

وقد حاول الغزالي أن يرد الوجود إلى علاقة السلب والإضافة، وكلاهما مرتبطان بالذات والصفات الإلهية ونظرية الغزالي عن العلاقات هي التي تجعله يقسم العالم إلى حقائق وظواهر، ويتحكم في عالم الظواهر علاقتا الزمان والمكان، وهاتان العلاقتان أساسيتان في فهم فكر الغزالي لفهم نظريته عن الوجود والطبيعة، وهما جديرتان بالدراسة والتحليل.

أما بالنسبة لنظرية الأحوال القائلة بأن الصفات ليست عين الذات وليست غيرها، فهي النظرية التي استطاع إمانويل كانط (E. Kant) أن يؤسس من خلالها قوانين نيوتين الطبيعية، وإذا كان ابن سينا يعد بحق مؤسس حتمية القوانين الطبيعية التي ترتكز عليها فيزياء نيوتن، فإنه يرفض نظرية الأحوال بشدة، ويهاجم أصحابها في كتابه **الشفاء** بكل قوة، والواقع أن ابن سينا يرفض هذه النظرية لأنها تنتقد مبدأ الهوية وعدم التناقض الذي يعده ابن سينا أساس العلوم جميعاً، أما الغزالي فإنه يرفض هذه النظرية في أغلب كتبه، وذلك لسببين: **أولهما** لأن هذه النظرية تحول بينه وبين الجدل الذي اتخذه منهجاً لبحث الميتافيزيقا. **وثانياً**: لأنها تتعارض مع نظريته عن احتمال القوانين الطبيعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد الغزالي يأخذ بهذه النظرية في «المضنون به على غير أهله»؛ ليتجنب الجدل. ويمكننا فهم هذا الموقف للغزالي من خلال تعريفه لمبدأ «الهو هو» في **المقصد الأسنى**، حيث يرى أن «الهو هو» يدل على كثرة لها وحدة من وجه فإنه إذا لم يكن وحدة لم يكن أن يقال هو هو واحد، وما لم يكن كثرة لم يكن هو هو فإنه إشارة إلى شيئين»[١٠].

وفي ضوء هذا التعريف لمبدأ الهوية، نستطيع أن نفهم الثورة على المنطق القديم من واصل بن عطاء إلى الأشعري والغزالي، ومن كانط إلى هيغل ورسل، وبعبارة أوضح يمكننا فهم تطور المنطق من القديم إلى الوقت المعاصر، ولو اتخذنا الجدل كنمط يتحدد من خلال هذا التعريف، فإنه لا

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

يكاد يخرج عن علاقة الوحدة بالكثرة، فجدل الصيرورة مثلاً الذي بدأ عند اليونان وتطور على يد هيغل، يستند دون شك في أساسه إلى هذين المفهومين، وكذلك جدل الكلية (Dialectic of Totality) الذي نذر الغزالي جل وقته لتطبيقه على الكون والوجود، والذي تبناه كانط في الفلسفة الحديثة وطبقه راسل على كمية الكميات في الرياضة، نجده يرتد إلى نوع من العلاقة بين الكثرة والوحدة، وكذلك الجدل الأنطولوجي الذي تميزت به فلسفة أفلاطون وتطور على يد المعتزلة إلى جدل المعاني. وحلت إشكالات هذا الجدل من خلال نظرية الأحوال، حيث نجده هو الآخر يعتمد على مثل هذه العلاقة، ونحن في هذا المقام لا نستطيع أن نتناول مثل هذه المشكلات المنطقية بالدراسة والتحليل، ولكن هدفنا هو التنبيه على أهميتها التي تتطلب حسب تعبير الغزالي سياحة علمية حقيقية، تستوعب أكثر من بحث وأكثر من مجلد.

- ٢ -

ولو اتخذنا اسم الجلالة - الله - الذي هو حسب تعبير زروق «جامع لمعاني الأسماء وحقائقها»[١١]، كنمط لمحاولة الغوص في معاني الوجود، لوجدنا أن هذا الاسم يصعب، بل يستحيل نقله إلى اللغات الأخرى، وذلك لطبيعة التوحيد في الإسلام.

وقد حاول الفارابي ومن بعده ابن سينا فهم هذا التوحيد بالعقل، فوحدا بين الماهية والوجود من خلال مفهومي الكمال والوجوب؛ فأصبح واجب الوجود في سوء مبدأ الهوية لا بد من أن يكون موجوداً، وإذا كان مبدأ عدم التناقض هو الذي تقوم عليه الرياضيات فإنه يمكن البرهنة رياضيّاً على هذا الوجود الواجب على النحو الآتي: فكما يلزم عن مفهوم المثلث المساواة زواياه لقائمتين (أي ١٨٠ درجة)، فإنه يلزم من مفهوم الواجب وبالأحرى الكامل أن يكون موجوداً، وكما أنه يستحيل حسب الهندسة الإقليدية أن يوجد مثلث دون أن تكون زواياه متساوية (١٨٠ درجة)، فإنه يستحيل على الكامل أن يكون غير موجود؛ لأن العدم نقص وهو ما يتناقض مع مفهوم الكمال.

وقد ورث القديس أنسلم (St. Anselm) ومن بعده ديكارت هذه النظرية

---

(١١) زروق، **المقصد الأسما في شرح أسماء الله الحسنى**.

في الوجود الكامل، وقد حاول ديكارت دون جدوى أن تتبنى الكنيسة هذا المذهب، فأبت إلا أن تحافظ على المذهب الأرسطي على الصورة التي حددها توما الأكويني.

أما أحمد زروق فإنه قد عبّر عن هذا الوجود الواجب بأنه الموصوف بصفات الكمال المنزه عن النقص والمثال، وهذا التسامي هو الذي أعطى للوجود صفة الكمال والخير، وللعدم صفة النقص والشر، إلا أن الفلسفة الإسلامية استطاعت أن تقسم الوجود من خلال الكامل والناقص إلى الوجود الواجب والوجود الممكن، فالواجب هو الكامل والممكن هو الناقص، وعن طريق المقارنة نستطيع معرفة وجود الكامل من خلال معرفة الناقص، أي معرفة الوجود الواجب من خلال الممكن، فالممكن هو الذي يستوي فيه كفتا الوجود والعدم، فهو جائز أن يوجد وألا يوجد، والعالم ككل جائز، ومن ثم فإنه يشترط وجود الواجب الذي يحدد وجوده على النحو الذي هو عليه، وقد ارتبط هذا الدليل بأبي المعالي الجويني. وقد لخص تلميذه الغزالي هذا الدليل على النحو الآتي: «كل جائز فله سبب، والعالم أو الإنسان جائز، إذن العالم يحتاج إلى سبب»[١٢]، أما ديكارت فإنه عبّر عن الجائز بالناقص، وعن السبب بالكامل، وعن العالم الكبير بالإنسان كعالم صغير، فباعتباري ناقصاً لا بد من أن يكون الكامل موجوداً وإلا لما عرفت كوني ناقصاً، ولو كنت كاملاً لمنحت كل صفات الكمال، وقد عرض زروق لهذا الدليل على وجود الكامل بطريقة أخرى، وذلك من خلال قوله بأن اسم الله يدل على «ذات المعبود الحق الغني عن العلة»[١٣]، فالغني عن العلة هو الكامل والمعلول ناقص لأنه يحتاج إلى علة.

أما حينما يقول زروق عن الله بأنه «ذات الذي تقدمت عن قسمة الحوادث ذاته وشهدت بنوره مبدعاته ودلت على وحدانيته آياته»[١٤]، فإننا نستطيع أن نستشف من هذه العبارة ما يعرف في تاريخ الفكر بالدليل الطبيعي الغائي على وجود الله، ويتلخص هذا الدليل في القول إن الحوادث تحتاج في وجودها إلى محدث، وهذه الموجودات أو المبدعات لم تخلق مجرد عشواء بل تدل على

---

(١٢) المصدر نفسه (شرح اسم الجلالة الله).

(١٣) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم** (شرح الاقتصاد في الاعتقاد).

(١٤) زروق، المصدر نفسه (شرح اسم الجلالة الله).

غائية واضحة للعيان، وقد استطاع ابن رشد أن يبسط هذا الدليل في صورتين سمّاهما بدليل العناية ودليل الاختراع، وقد بنى كل دليل على أصلين: فدليل العناية يقوم على كون موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وما يترتب عليه، أن مثل هذه العناية تدل على فاعل قاصد مريد، أما الأصلان اللذان يقوم عليهما دليل الاختراع فيتمثلان في أن لكل مخترع مخترعاً، وكل الموجودات الممكنة مخترعة؛ ما يدل على ذلك الاختراع الحياة في الجماد والنبات.

وفي ضوء الدليل الكوني والطبيعي الغائي يقسم ابن سينا الممكن إلى ما هو حادث حدوث إبداعيّاً، وما هو حادث حدوثاً زمنيّاً، ويترتب على هذين النوعين من الحدوث تقسيم قوانين الكون إلى قوانين كلية وأخرى جزئية، وهذه القوانين مرتبطة بإثبات الوجود الواجب، وكمال هذا الوجود هو الذي يضفي على قوانين الطبيعة حتمية مطلقة؛ فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته[١٥]، ومن ثم يترتب عليه وجود العالم في الأزل بالضرورة... وعلى العكس من ابن سينا حاول الأشاعرة فهم قوانين الطبيعة على أنها احتمالية، فالإرادة الإلهية هي التي أوجدت الكون على هذا النحو الذي هو عليه، والذي كان من الممكن أن يكون بصورة أخرى، وهذا التصور هو الذي أدى إلى تطور العلوم الطبيعية؛ فأصبحت قوانينها مرتبطة بالتجربة التي تكشف عن أسرارها كل يوم... أما المعتزلة فإنهم حاولوا تفسير حتمية القوانين الطبيعية من خلال مفهوم الغائية، فالعالم وجد في الوقت المحدد والمكان المعين لغاية الأصلح والأحسن؛ وذلك من أجل الإنسان وحتمية المعتزلة هذه تختلف عن الحتمية التي أسسها ابن سينا في ظل الضرورة المنطقية[١٦].

وإذا كان الغزالي قد رفض حتمية القوانين الطبيعية عند كل الفلاسفة، فإن هذه الأنوار لا تتسلسل إلى غير نهاية، بل ترتقي إلى منبع أول وهو النور لذاته وبذاته وفي ذاته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها[١٧].

---

(١٥) قارن بكتاب **الشفاء** لابن سينا، حيث يحاول عن طريق مفهوم الكمال الإلهي أن يثبت أزلية العالم وقيمة قوانينه، وهو الحل الذي أخذ به ليبنتز في نظريته عن السبب الكافي. وقد عرضنا لنظرية ابن سينا هذه في المقصد الثاني من الموقف الثاني بشيء من التفصيل.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ج ٢، ص ١٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

وهذا الترتيب إلى أعلى قد يؤدي إلى القول إن الغزالي يثبت نور الأنوار من خلال المقارنة، إلا أن الغزالي يستدرك فيؤكد التفرقة بين الوجود النسبي والمستعار والوجود المطلق، وذلك على النحو الآتي:

«بل أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض، إذ كل ما سواه اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نوره مستعار من غيره ولا قوام لنورانيته بنفسها، بل بغيره»(١٨).

وقد يتراءى للبعض أن هذا التقسيم للوجود إلى ما هو مستعار وما هو حقيقي، يرتد لنظرية المثل والعالم الحسي عند أفلاطون، ولكن الغزالي يذهب من وراء تقسيمه إلى أبعد من ذلك، بحيث يقسم الوجود المستعار نفسه إلى ظواهر تتميز بالزمان والمكان، وهذا ما يشهده الكافة، وبذلك سمي عالم الشهادة، وإلى ما يتميز بالذات دون الزمان والمكان كالعالم والنفس وصفاتها مثل العلم والقدرة والإرادة... إلخ. وهذا الوجود الذي يتميز بالذات هو ما يسميه الغزالي بعالم الأمر مقابل عالم الخلق بمعنى التقدير والامتداد في المكان والزمان، وهكذا نعرف من عالم الأمر وظيفته في عالم التقدير، أما عالم الخلق والتقدير فيتميز بمعرفتنا المحددة بالزمان والمكان. وموضوعية عالم الظواهر ترتد إلى كونه امتداداً لعالم الملكوت «فما من شيء في هذا العالم ألا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، كان الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة من عالم الشهادة»(١٩).

ويفسر الغزالي عالم الحس والحقائق النسبية من خلال علاقتي السلب والإضافة، ولعل خير مثال على ذلك ما يقول: «لكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله وجود، فإذاً لا موجود إلا الله ووجهه»(٢٠).

والمعتزلة ووضع نظرية عن المشيئة الأزلية موازية لتلك الحتمية مثله في ذلك مثل الأشاعرة، فإنه في الواقع يتميز عن هذا؛ وذلك لإدراكه أن مبحث الوجود «بحر مغرق»، ومن ثمّ رفض إثبات الوجود الواجب والممكن من

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

خلال المقارنة، فالله أكبر من أن يقال له أكبر، وأجل من أن يقال له أجل، ولا يقف الغزالي عند هذا النقد السلبي فحسب، بل يقسم الوجود في كتابه **مشكاة الأنوار** إلى وجود حقيقي مطلق، وإلى وجود مثالي أسمى مستعار، وهذا الوجود النسبي ينقسم أيضاً إلى وجود عقلي وحسي، ويسمي الغزالي هذا الوجود العقلي والحسي بالأنوار العقلية والحسية، وهذه الأنوار ترتد إلى نور الأنوار الذي هو وحده يملك الوجود الحقيقي، وما عداه أياً كان من الأنوار العقلية والحسية فوجوده مستعار، وفي ضوء المعنى القرآني يقسم الغزالي الوجود إلى عالم الغيب، ويشمل الوجود المطلق والنسبي وإلى عالم الشهادة، والوجود النسبي في عالم الغيب أعلى مرتبة من الوجود النسبي في عالم الشهادة. وبتعبير الغزالي يكون «عالم الملكوت كالقشرة، بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب، بالإضافة إلى الروح»[٢١].

وهذه التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو ما يسميه الغزالي أحياناً بعالم الأمر وعالم الخلق، هي التي أضفت على مفهوم العلم تصوراً جديداً يختلف عما كان عليه في السابق، فقد أصبح العلم يهتم بعالم الظواهر المعطى لنا في حدود الزمان والمكان، أما عالم الحقائق وإن كانت هذه الحقائق نسبية، فهي التي تصبغ الوجود المثالي بصبغة الموضوعية، ومن دون هذه الحقائق لا نستطيع تأسيس موضوعية العالم المثالي، أما الحقائق النسبية فهي تستمد وجودها وموضوعيتها من حقيقة الحقائق، أعني «نور الأنوار»، وبتعبير ليبنتز مونادا المونادات.

وإذا كان عالم الحقائق أساس موضوعية عالم الظواهر ومعرفته، فإن العالم على حد تعبير الغزالي مشحون بالأنوار، وهذه الأنوار تشمل الحياة الحيوانية والإنسانية وجواهر الملائكة، وإذا كانت الأنوار الأرضية تقتبس نورانيتها من الأنوار السماوية، وبهذا الفهم للوجود على أنه علاقة (Relatio) استطاع الغزالي أن يحل مشكلة الخلق التي أوقعت الفارابي وابن سينا في متناقضات متعددة، حينما حاولا التماس الحل من خلال نظرية الفيض أو الصدور. أما حل الغزالي فقد تمثل في ما سمّاه بالسببية المجردة، «التي تحول مفهوم الطبيعة من خلالها إلى علائق وظواهر، وعدم اكتشاف مثل هذه السببية هي التي جعلت إثبات

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

الواجب في الفكر الفلسفي الإسلامي وغيره يتم من خلال المقارنة؛ ففهموا معنى قوله الله أكبر أنه أكبر من غيره. ولكن الغزالي يقول «حاشى لله إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون هو أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه؛ فالموجود وجهه فقط ومحال أن يكون أكبر من وجهه، بل معناه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه»(٢٢).

ونحن نعتقد أن هذا النص موجه إلى ابن سينا الذي اعتقد في أزلية العالم من خلال مقارنة الكامل بالناقص. والعجيب في الأمر أنه تولد عن هذا النقد نظرية جديدة في الجمال والجلال يبسطها كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم**. ولو حاولنا الابتعاد عن الغوص في مبحث الوجود، خاصة أننا لا نستطيع مجاراة الغزالي في تحليله وعمق تفكيره، وإذا حاولنا أن ننظر في مفهوم القوانين الطبيعية والإنسانية في ضوء ما سبق، فإنه يمكن القول بأن مبحث الصفات الإلهية قد ساهم مساهمة فعالة في تطوير مفهوم القوانين الطبيعية والقوانين الإنسانية.

ولو ألقينا نظرة سريعة على مفهوم الطبيعة في الفكر اليوناني، لوجدناها قد ارتبطت بالكائن الحي؛ فها هو أرسطو يعرف الطبيعة في كتابه **السماع** بأنها «الشيء الذي ينطوي على مبدأ الحركة في ذاته». وإذا كان هذا المفهوم القديم قد شاع بين فلاسفة الإسلام كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، فإننا نجد علماء الكلام وغيرهم من رجال الفكر الإسلامي قد انتقدوا مثل هذه النظرية، وطرحوا تصورات متعددة وصلوا من خلالها إلى تحديد القوانين الطبيعية تحديداً علمياً من حيث إنها قوانين ميكانيكية رياضية، وقد استشفوا مثل هذا المعنى لمفهوم القانون الطبيعي، من خلال تحليلاتهم لمعاني القرآن التي من بينها الصفات الإلهية، وعلى سبيل المثال نجد الغزالي في تفسيره لصفة «الحكم» يضع نظرية عن المشيئة الأزلية توازي نظرية الصدور، مفسرة قوانين العالم تفسيراً رياضيًا ميكانيكياً من خلال القضاء والقدر؛ فالله باعتباره مسبب الأسباب له الحكم والقضاء والقدر. ويوضح الغزالي هذه المعاني الثلاثة قائلاً: «فتدبيره» أصل وضع الأسباب ليتوجه إلى المسببات حكمه ونصبه الأسباب

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

الكلية الثابتة المستقرة... قضاؤه.. وتوجيه هذه الأسباب بتحريكاتها المناسبة المحددة المقدرة المحسوبة إلى المسببات الحادثة منها لحظة بعد لحظة قدره... فالحكم هو التدبير الأولي الكلي، والأمر الأول الذي هو كلمح البصر، والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة على مسبباتها المحسوبة المعدودة»[٢٣].

ويُشبّه الغزالي هذه القوانين الكلية والجزئية بالساعة التي اخترعت من أجل تحديد أوقات الصلاة.. وبعد أن يشرح الغزالي آلات الساعة التي تتحرك وفق قوانين ميكانيكية صرفة، يقارن بينها وبين قوانين العالم الذي اعتبره ساعة كبرى؛ فيقول عن صانع الساعة بأنه «يحتاج إلى ثلاثة أمور: **أولها** التدبير، وهو الحكم بأن الذي ينبغي أن يكون من الآلات والأسباب والحركات حتى يؤدي إلى حصول ما ينبغي أن يحصل، وذلك هو الحكم.. **والثاني** اتخاذ هذه الآلات التي هي الأصول.. وذلك هو القضاء. **والثالث** نصب سبب يوجب حركة مقدرة محسوبة محدودة... إلخ»[٢٤].

وهكذا ارتبط القضاء والقدر في الفكر الإسلامي بالضبط والتقدير في العلوم، كما ارتبط بالاحتمال ـ وقد أدى مثل هذا التطور الميكانيكي إلى البحث عن مصدر الطاقة التي لم تعد كامنة في المادة التي هي مجرد امتداد. أما الحركة فقد تخلق وقد تتجدد وتكتسب إلى آخر ذلك من نظريات الأشاعرة والمعتزلة.

وقد كان لمثل هذه التصورات عن القوانين الطبيعية أثره في القوانين الإنسانية، فمن حيث المعرفة ظهرت نظريات متعددة لعل أهمها نظرية الأشاعرة التي تفسر المعرفة تفسيراً ميكانيكيّاً يقوم على العادة والاعتقاد. أما بالنسبة للفعل ظهرت عدة نظريات تحددت من خلالها حرية الفعل وحرية الاختيار، وظهرت نظريات تقول بالكسب وأخرى بالتوليد، إلى آخر ذلك من النظريات التي تكررت عن مفهوم الحرية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وإن عبّر عنها بمصطلحات أخرى توهم أنها جديدة.

---

(٢٣) الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص ٨٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

المقصد الرابع

الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في تطور العلوم الطبيعية

درج بعض الباحثين في المشرق والمغرب على وصف الفلسفة الإسلامية بأنها «أفلاطونية الجوهر مشائية العرض»، وفصلوا بينها وبين علم الكلام، ونحن بدورنا نؤمن بأن الفلسفة ليست تقليداً محضاً، ولا تقف عند تيار معين، بل هي تركيب فكري، يقوم على التحليل والإبداع، ويتطور من خلال الصراع المستمر بين المذاهب الفلسفية والآراء المختلفة، ومما لا شك فيه أن الصراع بين الفلسفة اليونانية وعلم الكلام هو الذي تولدت عنه وحدة الفكر الفلسفي عند الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، وسنتناول في هذه الدراسة نموذجاً يمثل الصراع والتركيب بين علم الكلام والفلسفة اليونانية، وهذا النموذج هو «الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في تطور فلسفة العلوم الطبيعية».

ونعني بالدليل الوجودي برهان الفارابي على التوحيد بين الذات والصفات لواجب الوجود، أو بالأحرى التوحيد بين ماهية الواجب ووجوده، وإذا كان هذا الدليل ينسب إلى القديس أنسلم (St. Anselm) ومن بعده ديكارت، فإن محمد فخر الدين الرازي في كتابه **المباحث المشرقية** يرد انشقاق الوجود من مفهوم واجب الوجود إلى «تعليقات» الفارابي، و«مباحثات» ابن سينا، ويقدم لنا فخر الدين الرازي البرهان الرياضي المشهور الذي يستند إليه ديكارت في

تأملاته، وهو أن الوجود يلزم عن ماهية واجب الوجود كما يلزم عن مفهوم المثلث مساواة زواياه لقائمتين[١].

وإذا كان نقد الدليل الوجودي ينسب إلى بعض الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم كانط، فإننا نلحظ تطابقاً بين نقد الغزالي وكانط لهذا الدليل في كتابيهما **تهافت الفلاسفة** و**نقد العقل المحض**، حيث إن كليهما يلتقي حول الأساس لهذا النقد، وهو أن «الوجود ليس محمولاً يشتق من الموضوع»[٢]. ويوضح السهروردي نقد هذا الدليل في كتابه **التلويحات**، حيث يرى أن لزوم الوجود لمفهوم واجب الوجود يختلف عن لزوم مساواة زوايا المثلث لقائمتين»[٣].

وإذا ما عدنا إلى الفارابي فإننا نجده يعتمد في بنائه لهذا الدليل على لبنات استعارها من توحيد المعتزلة بين الصفات والذات، وبرهن عليه من خلال منطق أرسطو، وبوجه خاص من خلال مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، أما العلاقة بين هذا الدليل والعلوم الطبيعية فإنه يحددها من خلال نظرية الفيض الأفلوطينية.

وقد ساد الفكر الفلسفي اليوناني القول بحتمية القوانين الطبيعية في العالم السماوي مقابل القول بالصدفة، بوصفه قانوناً طبيعياً تتحدد من خلاله بعض قوانين العالم الأرضي، وقد أدرك الفارابي خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه، ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية في العالمين العلوي والسفلي، وضمّنها في نظرية الفيض أو الصدور المستعارة من الفلسفة اليونانية.

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة وصلوا إلى القول بحتمية القوانين الطبيعية، وقد استطاعوا أن يصلوا إلى ذلك مستندين إلى مبدأ السبب الكافي

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٣٢.

(٢) قارن المسألة الثالثة من كتاب: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، وإمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٥٩٨ أ.

(٣) أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، **التلويحات اللوحية والعرشية**، ص ٢٨ (مخطوط برلين).

الذي يرتبط لديهم ارتباطاً مباشراً بمبدأ الغائية، ففي مذهبهم نجد أن العالم خلق على الصورة التي هو عليها دون زيادة أو نقصان، وفي الوقت الذي خلق فيه دون تقديم أو تأخير، وذلك حسب «مبدأ الأصلح»، فلو أن حجم العالم كان أكبر بذرة أو أقل من ذلك، أو لو أنه في وقت سابق أو لاحق على الوقت الذي خلق فيه لما تحقق الأصلح لخير البشرية.

وقد أدرك الفارابي ضعف هذا الإحساس الذي يستند إليه المعتزلة في قولهم بحتمية القوانين الطبيعية، ومن ثم ذهب يلتمس أساساً منطقيّاً لوجود السبب الأول (Causa Prima)، فربط بينه وبين مبدأ الذاتية (Principium identitatis)، وذلك لكي يحدد منهج البحث في الوجود (Ontologia) من خلال الضرورة المنطقية، كما حدد العلاقة بين السبب الأول ومعلولاته في ضوء مبدأ عدم التناقض (Principium Contraditionis)؛ وذلك ليسبغ على القوانين الطبيعية صفة الحتمية كما هو جارٍ في قوانين العلوم الرياضية، وهكذا يسبق الفارابي ديكارت في رد الفيزيقا إلى الميتافيزيقا، كما يسبق بعض المحدثين من أمثال وولف وباومغارتن (Baumgarten) في رد مبدأ العلية إلى مبدأ الذاتية وعدم التناقض، ويعتبر الفارابي ـ حسبما نعتقد ـ هو واضع الحجر الأساس للفلسفة المثالية.

ومنذ أن رد الفارابي وجود «الممكن» إلى «العقل» كواجب للوجود، أصبحت القوانين الطبيعية تدرس في تاريخ الفكر البشري بعين الاعتبار، وتعددت النظريات والمذاهب حول ما إذا كانت تلك القوانين حتمية أو احتمالية، وفي هذا البحث نوجز حديثنا في ثلاث نقاط رئيسة، نتناول في النقطة الأولى علاقة الدليل الوجودي بعلم الكلام. وفي الثانية علاقة هذا الدليل بمبدأي الذاتية وعدم التناقض، ونتناول في النقطة الثالثة علاقة العلة الأولى بمعلولاتها، أو بالأحرى حتمية القوانين الطبيعية.

أولاً: الدليل الوجودي وعلم الكلام

انقسم علماء الكلام بخصوص التوحيد بين الذات والصفات إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة: اتجاه يثبت صفات أزلية زائدة عن الذات، ويمثل هذا الاتجاه غالبية الأشاعرة، واتجاه يثبت أن الصفات هي عين الذات، ويمثل

هذا الاتجاه غالبية المعتزلة، واتجاه ثالث عبّر عن الصفات بالأحوال، فالصفة هي حال «Modus»، بمعنى أنها لا هي عين الذات ولا هي غيرها، ومفهوم الحال بهذا المعنى هو الذي عبّر عنه دونس سكوتس (Duns Scotus) بالترنسندنتاليا (Transcendentalia)[٤]، وتطور هذا المفهوم في ما بعد على يد كانط، خاصة في نظريته عن المقولات والحساسية.

وقد رفض الفارابي الاتجاهين الأول والثالث وأخذ بالاتجاه الثاني؛ فوحّد بين الصفات والذات، حيث رد صفات واجب الوجود إلى العلم، ثم رد صفة العلم إلى الذات والوجود، وهكذا يكون واجب الوجود بما له من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ إن صفاته هي عين ذاته، وحينما نقول «ذات واحدة» لا يعني مفهوم الوحدة صفة زائدة عن ذات الواجب، بل يؤكد الفارابي في مدينته الفاضلة أن وحدة واجب الوجود ليست شيئاً سوى وجوده الخاص الذي يتميز به عن غيره، فيقول بهذا الصدد واصفاً السبب الأول: «فإن وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجوداً؛ فلذلك يكون انحيازه عما سواه توحّده في ذاته، وأن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي ينحاز به كل موجود عما سواه.. وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول»[٥]، ويطلق الفارابي معنى الواحد على واجب الوجود بمعنى سلبي، أي سلب صفات النقص كنفي الشريك والمثل، ويستعمله بمعنى «الأحد: أي الذي لا تركيب في ذاته ولا انقسام[٦]، ونفي النقص عن الأول يعني إثبات الكمال الذي يعبّر عنه الفارابي بوجوب الوجود، ووجوب الوجود لا يعني شيئاً آخر سوى الوجود. ويقول الفارابي بهذا الصدد: «ولا ماهية له (أي لواجب الوجود) ... سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده»[٧]،

---

(٤) قارن بـ: Gottfried Martin, *Allgemeine Metaphysik* (Berlin: de Gruyter, 1965), s. 85.

(٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة محمد صبيح وأولاده، ١٩٤٨)، ص ٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨-٩.

(٧) قارن بـ: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **مبادئ الفلسفة القديمة: مجموعة فيها كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو وكتاب عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة** (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩١٠)، ص ٥.

ويعبر عن هذا المعنى في التعليقات عن السبب الأول قائلاً: «لا ماهية له غير الإنية»[٨].

ومجمل القول أن الفارابي تناول التوحيد بين الصفات والذات من زاوية مفهوم الكمال، محاولاً بذلك إثبات عدم التناقض في هذا المفهوم، وبرز من هذا التحليل نتيجتان رئيستان: **الأولى** تتمثل في القول بأن ماهية واجب الوجود بسيطة غير مركبة، وقد لعب مفهوم الماهية البسيطة دوراً رئيساً في ردود ديكارت على الاعتراضات الموجهة للدليل الوجودي.. وتتمثل النتيجة **الثانية** في التوحيد بين ماهية الواجب ووجوده، من حيث إن هذا التوحيد يمثل الدليل الأنطولوجي نفسه.

ثانياً: الدليل الوجودي ومبدأ الذاتية وعدم التناقض

حينما يوحّد الفارابي بين الماهية والوجود فإنه يبرهن على ذلك من خلال مبدأ الذاتية وعدم التناقض، ولا أدل على ذلك من قوله في **عيون المسائل**: «فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال»[٩]، وما يعنيه الفارابي هنا هو أن مفهوم واجب الوجود إما أن يكون متضمناً للوجود العيني، وإما أن يكون هذا الوجود لازماً بالضرورة من مفهوم واجب الوجود، وقد أخذ ديكارت بالحل الأول، وهو أن مفهوم الواجب أو الكامل يتضمن كل صفات الكمال التي من بينها الوجود، وكما دأب ابن سينا على اقتفاء فلسفة الفارابي نجد ديكارت هنا يقتفي أيضاً أثر الفارابي، حيث يتخذ من مفهوم الكمال أساساً لإثبات العلاقة بين الله والعالم، ولا أدل على ذلك من قاعدته المشهورة التي يتجنب من خلالها إشكالات نظرية الفيض وهي: «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته (Necesse esse omnibus modis Suis). ولكن ابن سينا حينما يريد أن يثبت وجود ووحدانية واجب الوجود، فإنه يلجأ إلى مبدأ الذاتية وعدم التناقض مثل قوله: «... الواجب

---

(٨) قارن بـ: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **التعليقات** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.]).

(٩) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **عيون المسائل ورسائل أخرى لابن سينا**، ص ٤.

الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال»[١٠]، وقد استشف فخر الدين الرازي من تعليقات الفارابي ومباحثات ابن سينا أن العلاقة بين مفهوم الواجب ووجوده علاقة تلازم؛ فيقول معبّراً عن وجهة نظرهما: «فالوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية... فيكون الوجود من حيث هو من لوازم ماهيته، وكيف لا ونقول يجب لها الوجود، كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين»[١١]، وفرق بين قوله «المثلث يتضمن زاويتين قائمتين»، وبين قولنا «المثلث يجب (يلزم) أن تكون زاوية مساوية لقائمتين»، حيث إن القضية الأولى تخلط بين الكم والكيف، والقضية الثانية تفصل بينهما، وتناول العلاقة بين الواجب والوجود في ضوء القضية الأولى يؤدي إلى القول إن الدليل الوجودي حكم تحليلي، وتناول هذه العلاقة في ضوء القضية الثانية يؤدي إلى القول إن الدليل الوجودي حكم تركيبي، ولا نريد من وراء إثارة هذا الإشكال أن نجزم بأن هناك فرقاً بين ديكارت والفارابي وابن سينا في إثبات الدليل الوجودي، وإنما نريد أن ننبه الباحثين إلى أن هذا الموضوع جدير بالدراسة والتحليل. ولا نريد أن ندخل أيضاً في تفاصيل الصراع حول الدليل الوجودي، من حيث كونه قضية تحليلية أو قضية تركيبية؛ فهذا أمر يحتاج إلى دراسة تحليلية لعرض الدليل الوجودي، ونقده في كتابي **تهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض**، وهو ما يحتاج إلى بحث خاص.

ثالثاً: علاقة الدليل الوجودي بنظرية الفيض

يواصل الفارابي تحليله لمفهوم واجب الوجود، وينتهي إلى القول إن واجب الوجود أو السبب الأول بريء من جميع أنحاء النقص[١٢]، أي إن العلة التامة، وما نعنيه بالعلة التامة هو أن المعلول يصاحب العلة دون تقديم أو تأخير، ويقابل العلة التامة العلة المشروطة وهي التي يتوقف وجود معلولها

(١٠) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **التعليقات**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ ١٣٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، ص ١٥٠.

(١١) الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج ١، ص ٣٢.

(١٢) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ٢.

على اكتمال شروطها، وقد وجد الفارابي في نظرية الفيض البرهان على العلة التامة، وفي ذلك يقول: «متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر»[١٣].

وقد نتج عن تحليل الفارابي للعلة التامة القول بحدوث العالم في الأزل والقول بحتمية القوانين الطبيعية، ويعتبر برهان الفارابي على حتمية القوانين الطبيعية بداية في تاريخ الفكر البشري لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، وقد تبنى ابن سينا مذهب الفارابي في القول بحتمية القوانين الطبيعية، وطور مفهوم العلة التامة إلى مفهوم العلة الكافية (Causa Sufficiens) فرد حدوث العالم في الأزل إلى الكمال الإلهي، حيث إنه لا يوجد وقت أولى من وقت لخلق العالم (Quod non datur horo potioralia). وبعبارة أخرى لا يوجد سبب كافٍ لخلق العالم زمانياً. وقد طبق ابن سينا مفهوم العلة الكافية في الميتافيزيقا والفيزيقا كقانون حتمي ضروري؛ فميز بين الحدوث الذاتي (inceptio essentialis) والحدوث الزماني (inceptio temporalis)، كما وضع قواعد ومبادئ لقانون العلية مثل التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل... إلخ. ويمكن القول إن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابي في ما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبح هذا القانون نظرية متكاملة تفسر المعرفة والوجود[١٤].

إلا أن الأشاعرة سرعان ما هاجموا هذه النظرية ورفضوا حتمية القوانين الطبيعية، وقد استطاع رائدهم الغزالي أن يثبت في كتابه **تهافت الفلاسفة** أن الاقتران بين العلة والمعلول ليس ضرورياً ضرورة منطقية، ولا يمكن إثبات هذه الضرورة عن طريق مبدأ عدم التناقض؛ لأن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تطابق أو تضمن، وإنما علاقة تلازم واستتباع مردها إلى المشيئة الأزلية أو التناسق الأزلي (Praestabilierte Harmonie) حسب تعبير ليبنتز[١٥].

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٤) قارن بـ: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ٢٠٢، وقارن الترجمة اللاتينية لكتاب: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإلهيات**، ص ١٤٢.

(١٥) يرى ليبنتز أن الموجودات تتكون من حقائق أو نقط ميتافيزيقية مغلقة على ذاتها، وأن =

ولم يقف الغزالي عند هذا النقد فحسب، بل وضع نظرية موازية لنظرية ابن سينا والفارابي؛ فوضع نظرية السببية المجردة[١٦]، مقابل العلة التامة بالنسبة للإلهيات، وفي الطبيعيات قابل قانون الحتمية بقانون الاحتمال والقول بالصفات الذاتية للطبيعة بمجرى العادة، كما قابل المعرفة الضرورية بمبدأ العادة والاعتقاد، ووضع ما سمّاه بالقياس الخفي (قياس التمثيل) مقابلاً بذلك القياس المنطقي لاستنباط القوانين الطبيعية، كما فصل بين العلوم التجريبية والصورية... وكل هذا يحتاج إلى شرح طويل سنعرض له في دراسة تفصيلية.

أما في الفكر الأوروبي الحديث فنجد أن الظاهرة تتكرر، حيث إن كلاً من فلسفة وولف (Wolff) وباومغارتن (Baumgarten) يشتق مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض، وقد جعل ليبنتز مبدأ التناقض أساس العلوم الرياضية، ومبدأ العلية أساس العلوم الطبيعية. وقد انتقد كانط كلاً من وولف وباومغارتن، وحاول في المرحلة النقدية أن يضع نظرية جديدة تفسر ضرورة القوانين الطبيعية، مستنداً إلى المنطق الترنسندنتالي بدلاً من المنطق الصوري.

ولم يقف الصراع الفكري حول القوانين الطبيعية عند الفلسفة الحديثة، بل امتد إلى الفلسفات المعاصرة كما هو الحال بالنسبة للوضعية المنطقية وغيرها من المذاهب، التي تعتبر الفصل بين مبدأي العلية وعدم التناقض نقطة انطلاق تبنى في ضوئها المذاهب الفلسفية، وإذا كانت العلوم الطبيعية المعاصرة مثل نظرية الكم تثبت أن القوانين الطبيعية احتمالية، فإن الصراع الفلسفي لن يقف عند حدود العلوم الطبيعية المعاصرة، بل سيستمر الصراع الذي تتطور من خلاله فلسفة العلوم الطبيعية.

= العلاقات الخارجية بين الموجودات التي من بينها علاقة العلية تتم وفقاً للمشيئة الأزلية، وقد أشار الغزالي إلى هذا المعنى في المسألة ١٧ من **تهافت الفلاسفة**، حيث افترض أن النار بصفتها جوهراً يمكن أن تقصر حرارتها على جسمها دون أن تتعداه لغيرها، كما أن الجسم القابل للاحتراق يمكن من الناحية العقلية ألا يكون علة قابلة (Causa recepiens) للاحتراق، وقد طور الغزالي نظريته هذه في كتابه **مشكاة الأنوار** الذي نعتبره أساس كتاب **المونادولوجيا** عند ليبنتز.

(١٦) «المضنون الصغير،» في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص ٣٥٠.

الموقف الثاني

مبدأ السبب الكافي

المقصد الأول

التشابه والتضاد ودور البيروني في تحديد مبدأ السبب الكافي

يمكن القول إجمالاً بأن تطور الفكر البشري يقوم على مبدأين رئيسين: هما مبدأ عدم التناقض الذي يؤدّي دوراً رئيساً في تطور العلوم الرياضية، ومبدأ السبب الكافي الذي يتمتع بنفس الأهمية في تطور العلوم الطبيعية[١].

وقد ارتبط مبدأ السبب الكافي في تاريخ الفلسفة بالمفكر الألماني ليبنتز، إلا أن التقصي في بحث التطور التاريخي للأفكار يثبت خطأ ذلك، حيث إن الصراع حول هذا المبدأ بين ليبنتز ونيوتن، كما في الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك، يمثل خلاصة الصراع الذي دارت رحاه في الفلسفة الإسلامية[٢]، والبيروني باعتباره مفكراً بين كبار مفكري الإسلام أسهم في هذا الصراع من جوانب متعددة، ولعل أوضح صورة لهذا الصراع تتمثل في أسئلة البيروني الموجهة إلى ابن سينا التي تثير شكوكاً حول بعض المسائل الواردة في كتاب **السماء** لأرسطو، وفي هذه العجالة نريد أن نحدد البحث من خلال نقطتين مهمتين أثارهما البيروني في السؤال الأول من الأسئلة التي وجهها لابن سينا وهما «التشابه والتضاد».

أما الصيغة الرئيسة لمبدأ السبب كما يغلب استعمال الغزالي لها، ومن

---

(١) قارن: الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك.

(٢) قـــارن: Muhammad Yasin El-Taher Uraibi, *Al-Ghazalis Aporien; im Zusammenhang mit dem Kausalproblem* (Bonn: Universität Bonn, 1972).

بعده ليبنتز، هي «كل حادث فله سبب»، ويعني مبدأ السبب أن كل ما يحدث إنما يحدث في مكان معين، وزمن محدد، وكل ما يحدث إنما يحدث لسبب كافٍ يبرر حدوثه، وقد أدى السؤال عن السبب بمفكري الإسلام إلى السؤال عن سبب حدوث العالم: لمَ حدث هذا العالم بالذات ولم يحدث غيره؟ وبعبارة أخرى لمَ حدث بالحجم الذي هو عليه والصورة التي هو عليها، ولم يكن على العكس من ذلك؟ ولمَ حدث في الوقت الذي حدث فيه، ولم يحدث قبله أو بعده؟ وقد تعددت أجوبة ونظريات المتكلمين عن مثل هذه الأسئلة، فالمعتزلة يرون أن العالم حدث في الوقت الذي حدث فيه ولم يحدث قبله أو بعده؛ لأنه أصلح وقت لحدوثه، وقد حدث بإرادة حادثه لا في موضوع، وترى فرقة الكرامية أن العالم حدث بإرادة حدثت في ذات الله، ويرد الأشاعرة حدوث العالم إلى الإرادة القديمة التي هي حسب تعريفهم «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله»، أما فلاسفة الإسلام بالمعنى التقليدي فقد ادعى أغلبهم أن العالم حدث لذات الله في الأزل، ويسمي ابن سينا هذا النوع من الحدوث بالحدوث الذاتي (Inceptio essentialis) مقابل الحدوث الزماني (Inceptio temporalis). ويبرهن ابن سينا على قوله هذا بأن الأوقات متساوية فلا يوجد وقت أولى من وقت (Quod non hora potioralia)، ولا يعترف بتحديد الأشاعرة للإرادة القديمة التي تميز وقتاً عن مثله بمحض الذات. وتساوي الأوقات بالنسبة لواجب الوجود هي الحجة التي يستند إليها ابن سينا في قوله بحدوث العالم في الأزل؛ فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته (Necesse esse omnibus modis suis)، ومن ثم يفيض عنه الوجود في الأزل دون تعطيل أو تمييز لوقت دون آخر؛ فالأوقات جميعها متشابهة.

وخلاصة القول هو أن المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة قد لجؤوا إلى الإرادة كسبب لتمييز الأوقات وخصائص الأشياء، أما الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا فقد ربطوا السبب بحركة أرسطو الدائرية، فالحركة الدائرية ليس لها بداية أو نهاية، ومن ثم فهي أزلية أبدية، ويتحدد الزمان من حيث إنه أزلي على أنه مقدار الحركة الدائرية، وتحدد حركة الفلك الأقصى تناهي العالم في المكان لأنه كما يصرح ابن سينا في **عيون الحكمة**، بأنه لو كان هناك بعد مكاني لامتناهٍ فلا يمكن أن تكون هناك حركة دائرية، وتحدد الحركة الدائرية

أيضاً القطب الشمالي والجنوبي وبقية الجهات وما إلى ذلك من صفات الأشياء المكانية، وكذلك تحدد فصول السنة والليل والنهار، وما إلى ذلك من اختلاف الأوقات الزمنية.

والحركة الدائرية للفلك حركة طبيعية وليست قسرية، وهي تشترط تشابه أجزاء الفلك وعدم الخفة والثقل لجرمه، وذلك لكي لا يكون لهذا الفلك حركة غير طبيعية نحو فوق أو تحت أو نحو المركز ومن المركز، وقد استطاع البيروني أن ينتقد كون الحركة الدائرية حركة طبيعية، من خلال فكرة التشابه لأجزاء الفلك والتضاد في الحركات الدائرية.

وقد سبق البيروني الطبيب الفيلسوف محمد زكريا الرازي في نقد لحركة أرسطو الدائرية، فقد استطاع الرازي أن يطرح تصوراً موازياً لتصور أرسطو، إذ رأى أن الحركة الدائرية للفلك لا تشترط تناهي المكان، بل هي تتم مكان محدود من المكان المطلق اللامتناهي، مفترضاً بذلك أن جرم الفلك يتكون من ذرات متكافئة في الخفة والثقل هي الخلاء والملاء، وهذا التكافؤ بين الذرات هو الذي يجعل الحركة الدائرية الحركة الطبيعية للفلك، وبهذه النظرية عن التكافؤ بين الذرات الخفيفة والثقيلة لم يعد عدم الخفة والثقل شرطين للحركة الدائرية[٣]، وكذلك نجد الرازي باعتناقه المذهب الذرّي وقوله بالتكافؤ بين ذرات الملاء والخلاء يدحض برهان ابن سينا على تناهي المكان.

أما البيروني، فإنه في الجزء الأول من السؤال الذي يوجهه لابن سينا، من مجموعة من الأسئلة الأخرى، والذي يعترض فيه على قول أرسطو بأن حجم الفلك لا هو خفيف ولا هو ثقيل؛ لأن الخفة والثقل لا يؤثران في الحركة الدائرية للفلك ما دامت أجزاء الفلك متشابهة، فيقول مخاطباً ابن سينا:

«سألت أسعدك الله ـ لِمَ أوجب أرسطوطاليس للفلك عدم الخفة والثقل لعدم وجود حركة له من المركز أو إليه؟ فإننا نستطيع أن نتوهم فيه أنه من

---

(٣) قارن: س. بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي**، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٤٣.

أثقل الأجسام توهماً لا إيجاباً؛ لأن ذلك لا يوجب أن يكون له حركة إلى المركز، من أجل أن حكم أجزائه متشابهة»[٤].

وفكرة تشابه أجزاء الفلك التي يمكن أن تكون ثقيلة أو خفيفة توازي فكرة تكافؤ أجزاء الفلك عند الرازي، المكونة من الذرات الخفيفة والثقيلة، ولكن البيروني يختلف مع الرازي في ذلك، إذ إن ما يعنيه البيروني بالأجزاء المتشابهة الثقيلة للفلك ليست ذرات جسمانية منفصلة، كما عند الرازي، وإنما يفترض أنها أجزاء متصلة فيقول:

«إذا كان كل جزء من أجزائه متحركاً بالطبع إلى المركز ثم كانت متصلة، لم يوجب إلا الوقوف بحيال المركز»[٥].

كما ينفي البيروني أنه يأخذ بنظرية الخلاء للرازي عندما يتصور أن جرم الفلك من أخف الأجسام، فيقول:

«وكذلك نستطيع أن نتوهم أنه (أي جرم الفلك) من أخفها، ولا يوجب ذلك حركة من المركز إلا بعد الانفتاق والافتراق ووجود الخلاء وخارجه، وإذا تقرر عندنا وصح عدم الخلاء خارج الفلك كان الفلك، وإن كان مثلاً ناريًا كأنه منحصر مجتمع»[٦].

وهكذا نجد البيروني يتميز بتفكيره الخاص في نقده أرسطو، فهو لا يأخذ بمذهب الرازي القائل إن المكان مطلق لامتناهٍ، ولا يُسلّم بالمذهب الذري، بل نجده يتفق مع أرسطو وابن سينا في القول بتناهي المكان، ويفترض أن أجزاء الفلك متصلة، ولكنه يختلف مع أرسطو في اعتقاده بأن شرط الحركة الدائرية ألا يكون الفلك خفيفاً أو ثقيلاً، ويرى البيروني أن تشابه أجزاء الفلك يكفي لأن يتحرك حركة دائرية.

ويحاول ابن سينا في رده على البيروني أن يوضح أن القول بتناهي المكان، وهذا ما يُسلّم به البيروني نفسه، يؤدي إلى الاعتقاد بأن جسم الفلك

---

(٤) **أبو ريحان بيروني وابن سينا: الأسئلة والأجوبة**، بتصحيح ومقدمة مهدي محقق (طهران: مؤسسة انتشارات، ١٩٧٢)، السؤال الأول.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢.

لا خفيف ولا ثقيل، ويسوق ابن سينا برهانه على عدم الخفة والثقل للفلك في صورة أقيسة حملية وشرطية. والجدير بالذكر أن الغزالي برهن في كتابه **تهافت الفلاسفة** ومن بعده كانط في كتابه **نقد العقل المحض**، على أن مثل هذه الأقيسة في ميدان الميتافيزيقا تؤدي إلى النقيضين، وفكرة تشابه أجزاء الفلك هي النقطة التي يثيرها الغزالي في المسألة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة**، معترضاً بذلك على نظرية السبب الكافي عند ابن سينا لتحديد القطب الشمالي والجنوبي للفلك، إذ ما من نقطة على الفلك المتشابه الأجزاء إلا ويمكن أن تكون أحد القطبين، وإذا كان ابن سينا كما في كتابه **النجاة** يقول إن العالم لامتناه في الزمان؛ لأن الأوقات جميعها متساوية[٧]، ولا يوجد سبب كافٍ لخلق العالم زمانياً، فإن الغزالي يرى أن مذهب ابن سينا في لاتناهي العالم في الزمان يؤدي إلى القول بلاتناهي العالم في المكان؛ «فتساوي الأوقات كتساوي الجهات»[٨]، أما تحديد نقطتي القطب الشمالي والجنوبي من بين النقاط المتشابهة فإنه يشترط وجود سبب ما يميز الشيء عن مثله، وهذا يؤدي إلى القول بتحديد العالم في الزمان، أي إن مذهب ابن سينا في السبب الكافي يؤدي حسب تحليل الغزالي إلى القول إن العالم متناه ولامتناه في الزمان، وقد أخذ نيوتن بالنتيجة الأولى وهي تناهي الزمان والمكان اللامتناهيين، فالإرادة الإلهية هي التي تميز الشيء عن مثله، وهي التي تحدد وجود العالم في الزمان والمكان، أما ليبنتز فقد أخذ بالنتيجة الآتية، فمن حيث إن الأوقات متساوية لا يوجد سبب كافٍ إلى القول بتناهي العالم في الزمان أو المكان، وقد أدرك كانط التكافؤ بين النتيجتين، ومن ثم نجد فكرة تساوي الأوقات وتساوي الجهات هي التي تكون الحجر الأساس في برهان المتناقضة الأولى لنقد العقل المحض، وهي التي تكون الحجر الأساس في بناء المسألة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي[٩].

---

(٧) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ١، قارن الموقف الثالث، المقصد الثالث.

(٩) المصدر نفسه.

وإذا ما عدنا إلى البيروني فإننا نجده في الجزء الثاني من السؤال سالف الذكر يعترض على الحركة الدائرية بأنها ليست الحركة الطبيعية، بدليل أن الحركات الدائرية للأفلاك والكواكب متضادة، إذ إن بعضها يتجه نحو المشرق وبعضها الآخر نحو المغرب؛ فالفلك الأقصى مثلاً حسب التصور التقليدي يتحرك في اتجاه معاكس لاتجاه الفلك الذي تحته، وهنا يُسلّم البيروني بأن حركة الكواكب نحو المشرق طبيعية، أما حركتها نحو المغرب فهي حركة مضادة لحركتها نحو المشرق، ومن ثم فهي حركة قسرية وليست طبيعية، ويصيغ البيروني اعتراضه هذا قائلاً:

وأما حركته (أي حركة الفلك الأقصى) المستديرة فقد يمكن ألا تكون له طبيعية، وذلك كحركات الكواكب الطبعية إلى المشرق والحركة العرضية اللازمة لها إلى المغرب، فإن قيل إن تلك ليست بعرضية إذ لا تضاد في الحركات المستديرة ولا خلاف في جهاتها: كان التمويه والسفسطة ظاهراً من لوازم هذا القول، إذ لا يمكن أن يتوهم للشيء حركتان طبعيتان، إحداهما إلى المشرق والأخرى إلى المغرب»[١٠].

ويستند ابن سينا في رده على اعتراض البيروني إلى أن الحركات الدائرية لامتناهية، ومن ثم فهي متحالفة وليست متضادة، إذ التضاد يتطلب التناهي فيقول مخاطباً البيروني:

«وأما إثباتك أن حركة الأفلاك والكواكب متضادة، فليست كذلك، وإنما هي متخالفة فقط؛ لأن الحركات المتضادة هي المتضادة في الجهات والنهايات... وأما جهات هاتين الحركتين المستديرتين ما نهاياتهما فهي بالوضع من تفريضنا لا بالطبع، فإنه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية فإنها ليست متضادة، فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمتضادتين وذلك ما أردنا أن نبين»[١١].

وهذا الرد السينوي لم يقنع البيروني ولا من جاء بعده، حيث إن المتكلمين يردون اختلاف هذه الحركات إلى الإرادة القديمة التي ميزت

---

(١٠) **أبو ريحان بيروني وابن سينا: الأسئلة والأجوبة**، ص ٢ وما بعدها.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

الحركة المشرقية عن المغربية، فالإرادة هي السبب في تحديد الجهات والأوقات، ويسمي الغزالي برهان التضاد هذا ببرهان الخليل[١٢]، فحينما ادعى نمرود الألوهية اعترضه الخليل عليه السلام قائلاً:

﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[١٣].

وهنا يرى الغزالي كبقية المتكلمين أن تميز الحركات المشرقية عن المغربية يحتاج إلى سبب خارج الحركة نفسها، وهذا ما يتناقض مع مذهب ابن سينا الذي يرد السبب إلى الحركة الدائرية نفسها.

ولقد أدت إشكالات فكرتي التشابه والتضاد دوراً رئيساً في محاولة وضع النظريات لتحديد مبدأ السبب، سواء أكان ذلك في الفلسفة الإسلامية أم الفلسفة الأوروبية الحديثة، فها هو ابن سينا يرد السبب إلى مبدأ التناقض والغزالي يبرهن على خطأ هذا الفرض، وها هو هيوم يأخذ بتصور الغزالي ويعتقد بأن العلاقة بين العلة والمعلول لا تقوم على الضرورة المنطقية، ونجد كانط يحاول وضع تحديد لمبدأ السبب في مجال العلوم الطبيعية دون الميتافيزيقا، ولم تكن محاولة كانط أول أو آخر نظرية لتحديد مبدأ السبب، إذ يمكن القول إن البحث في هذا الميدان «بحر لا ساحل له».

---

(١٢) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص٢٠ وما بعدها.

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.

المقصد الثاني

السبب الكافي عند ابن سينا

(١)
مدخل لتحديد العلة الكافية عند ابن سينا

يمثل المذهب السينوي نسقاً مترابطاً ينطلق من إثبات النفس كجوهر عقلي مستقل عن الجسم، ويرتكز على هذا التمييز بين الجوهر العقلي والمادي إثبات وجود الله أو العلة التامة، ويرتبط بهذه العلة التامة أو العلة الكافية إثبات العالم، وإذا كان ديكارت (D. Descartes) قد تبع المذهب السينوي على هذا النحو من التدرج. فإن ما يهمنا هنا هو إثبات علاقة العلة الكافية بأدلة وجود الله، ومن ثم لا نريد أن ندخل في تفاصيل المقارنة بين ديكارت وابن سينا، حيث يتطلب ذلك عملاً مستقلاً، ولكن هذا لا يمنعنا من إشارات سريعة لتوضيح الرؤية، ومن ثم فإننا سنتناول في هذا المدخل إثبات جوهرية النفس ووجود الله ثم فإننا ننتقل إلى العلاقة بين الله كعلة والعالم كمعلول؛ فنحدد مبدأ التساوق من خلال الدليل الوجودي، ومبدأ التلاحق من خلال الدليل الطبيعي الغائي، وعلاقة الثبات من خلال الدليل الكوني.

الجوهر العقلي

سبق أن تعرضنا بصورة مختصرة إلى تمييز ابن سينا بين النفس والجسم من خلال شكه في ملكة الحواس وملكة التخيل؛ ليثبت أن العقل غير الجسم[١]، وإذا كان ابن سينا يؤكد في شكه المعروف بالرجل الطائر على أن

(١) قارن: الموقف الأول في المقصد الثالث.

الجسم جوهر متحيز فإننا نجده في كتاب **المباحثات**، كما يحدثنا عن ذلك محمد فخر الدين الرازي ويؤكد أن ماهية النفس ووجودها شيء واحد على أساس أن ماهية النفس هي التعقل ويورد الرازي هذا البرهان على النحو الآتي: «إنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاته فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا، فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا، وإما أن يكون لأجل أن نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا. والأول باطل؛ لأنه يفضي إلى الجمع بين المثلين فتعين الثاني، وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، فإذن القوة العاقلة قائمة بنفسها، وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه، فإذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني[٢].

ويؤكد فخر الدين الرازي أن هذا البرهان هو أهم برهان عند ابن سينا على جوهرية النفس، وإذا كان ديكارت قد عبر عن هذا البرهان في قوله: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فإننا نجد ابن سينا يعبر عن هذا التوحيد بين ماهية ووجود النفس في عدة صور وفي عدة براهين، ولعلنا نذكر هنا رسالته عن السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس، حيث نجد الغزالي ينقض تلك الحجج بعشرة متناقضات، وبغض النظر عن التفاصيل فإننا نجد الحجة السابقة على جوهرية النفس اعترض عليها تلاميذ ابن سينا ودار بينه وبينهم نقاش طويل لخصه الرازي في ستة اعتراضات وستة ردود رئيسة، يتفرع عنها عدة أسئلة وأجوبة[٣]، ونود أن نذكر هنا الاعتراض الأول وردود ابن سينا نموذجاً، يوضح العلاقة بين ابن سينا وديكارت، والصورة الأولى لهذا الاعتراض تتعلق بالدور الفلسفي، ويلخص الرازي هذا الاعتراض على النحو الآتي: «إن التعقل هو أن يحصل للعاقل ماهية المعقول، فلا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلا إذا عرفنا أن ذواتنا حاصلة لذواتنا، فإن أمكننا أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل؛ فما الحاجة إلى أن نقول إنا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا، وإن لم يكن ذلك حينئذ لا يمكن

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٣-٣٥٩.

بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا، ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور»[٤].

وقد أوضح الغزالي هذا الدور الفلسفي حينما شك في المحسوسات والمقولات لينقض إثبات ابن سينا في أن وحدة العقل تتمثل في تطابق الماهية والوجود؛ فرأى فيه **منقذه** أن الشك في وجود المعقولات «لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة، لم يمكن تركيب الدليل»[٥].

ومما لا شك فيه أن الاعتراض موجه لابن سينا؛ لأن البرهان السابق يقوم بالفعل على قياس يمكن تلخيصه في القول إن كل من يعقل ذاته فهو جوهر قائم بذاته، ومن حيث إني أعقل ذاتي فإذن أنا موجود كجوهر قائم بذاته ليس بجسم. ومن المؤكد أن جاسندي (Gassendi)[٦] استفاد من معارضة الغزالي لابن سينا، حيث أكد جاسندي أن ادعاء ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» يقوم على قياس مضمر تقديره «كل مفكر موجود أنا أفكر إذن أنا موجود». ولعل جاسندي محق في هذا خاصة أن ديكارت لم يكن دقيقاً في شكه، كما فعل ابن سينا في مثال الرجل الطائر وغيره، حيث إنه شك مثل الغزالي في المحسوسات والمعقولات، ثم عاد فأثبت أن «الأنا المنطقية» هي الوحدة العليا للعقل، وذلك كما فعل ابن سينا الذي لم يجرؤ على الشك في المعقولات، ولو نظرنا إلى رد ابن سينا وديكارت على هذا الاعتراض لوجدنا أن كليهما يؤكد «الإدراك المباشر»، وهذا «الإدراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك»[٧].

ويتفرع عن هذا الاعتراض سؤال آخر وجّهه طلبة ابن سينا، حيث روان

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، [تقديم وتحقيق وتحليل] عبد الحليم محمود (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠)، ص ٩١.

(٦) قارن: رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمه وشرحه محمود محمد الخضري (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٣٠)، ص ٥١ وما بعدها، وعثمان أمين، **ديكارت: مبادئ الفلسفة**، ط ٦ (القاهرة: مكتب القاهرة الحديثة، [د. ت.])، ص ١٦١.

(٧) انظر: المقصد الثالث من الموقف الأول.

الفكر أثر للذات وليس هو وجود الذات، وبذلك «لا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات، فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا أثر نشعر بذلك الأثر ولا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة»[٨]. وقد وجه هذا الاعتراض على ديكارت على أساس أن إثبات الفكر ليس هو إثبات وجود النفس، وقد جاء ردهما يؤكد أن «الإدراك ليس إلا تحقيق الشيء»؛ فالفكر هو النفس والنفس هي الجوهر المفكر[٩]، والذي استفاد بحق من هذا الاعتراض هو الغزالي، حيث استطاع أن ينتقد نظرية ابن سينا هذه، مؤكداً أن الأنا المتعالية كغريزة أو كنور هي أساس الأنا المنطقية، وقد تكرر هذا النقد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من كانط إلى هسرل وسارتر[١٠].

الأحكام والتصورات الفطرية

إن محاولة ابن سينا للبرهنة على جوهر عقلي ماهيته التفكير وآخر مادي ماهيته الامتداد جعلته يؤسس مذهباً متناسقاً يقوم على أرضية صلبة، وبغض النظر عن التفاصيل فإنه يثبت من خلال إثباته للجوهر العقلي وجود أحكام وتصورات أولية بديهية مركوزة في النفس.

ومن بين الأحكام الفطرية مبدأ الهوية وعدم التناقض الذي يعد أساس البحث عنده خاصة في مجالي المعرفة والوجود، وكذلك مبدأ الوسط المرفوع مثل قولنا: «الشيء لا يصدق عليه نعم ولا معاً ولا يكذبان عليه معاً»، ومثل علاقة التضمن كما في قولنا «الكل أعظم من الجزء»... إلخ ذلك من مبادئ العقل التي يطلق عليها ابن سينا اسم «بداية العقول والآراء العالية»، بمعنى أنها الأحكام التي تدرك بدون وسط، والتي هي في نفس الوقت علة لسائر المعقولات، وهي المبادئ التي ترتد إليها معارفنا العقلية.

وإلى جانب الأحكام الفطرية توجد التصورات الأولية التي لا يمكن تعريفها إلا عن طريق الدور، ولا يمكن أن تعرف بما هو أعرف منها فيقول بهذا الصدد:

---

(٨) قارن: الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج ٢، ص ٣٠٣، وأمين، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٩) المصدران نفسهما ص ٣٥٤، وص ١٦٢ على التوالي.

(١٠) قارن: المقصد الثالث من الموقف الأول.

«وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها كالوجود والشيء الواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها»[١١].

ويوضح ابن سينا الدور الفلسفي عن طريق تعريف «الشيء» من حيث «أنه يصح عند الخبر»[١٢]، فنحن حينما نريد أن نعرف الكلمات الواردة في تعريف الشيء مثل الصحة والخبر، فإننا نلجأ إلى استعمال كلمة الشيء أو ما يقوم مقامها، وكذلك حينما نريد أن نعرف الوجود فإنه لا يتم تعريفنا له بما هو أعرف منه، فحينما نقول عنه إنه هو الذي «إما أن يكون فاعلاً أو منفعلاً»[١٣]، فإن الفعل والانفعال صفتان للموجود، والموجود أعرف من صفاته، وهكذا يتخذ ابن سينا من الدور الفلسفي أساساً لكل معرفة فطرية، وفي ضوء هذه القاعدة استطاع فخر الدين الرازي أن يؤكد أن معرفة الزمان عند ابن سينا معرفة أولية بديهية[١٤].

وإذا كان ديكارت هو الآخر يثبت علوماً فطرية في النفس بعد إثبات وجودها، فإن أهم هذه التصورات عند ديكارت وابن سينا مفهوم الواجب أو الكامل والممكن أو الناقص والمستحيل الذي يقابله الوجود العيني، وهذه المفاهيم الثلاثة التي أطلق عليها كانط مقولة الحال أو الجهة هي التي يتحدد من خلالها إثبات وجود الله، وأهمها مفهوم الواجب أو الكمال كما يرى ذلك ابن سينا ومن بعده ديكارت.

وهذه المفاهيم الرئيسة الثلاث أعني: «الواجب والممكن والمستحيل يعتبرها ابن سينا فطرية أولية، ولا يتم تعريفها دون أن نقع في دور فلسفي، فنحن حينما نريد أن نعرف الواجب نقول: «إما أن الذي لا يمكن أن يفرض معدوماً أو أن الذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالاً»[١٥]، فنحن نعرف الواجب هنا من خلال الممكن والمستحيل، وكذلك حينما نريد أن

---

(١١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء، الإلهيات** (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) قارن مقصد (إشكالات الزمان) في هذا الكتاب.

نحدد الممكن نلجأ إلى استخدام الوجوب والاستحالة، ويتم تحديد الاستحالة من خلال مفهومي الممكن والواجب، وإذا كان ابن سينا يتخذ من مبحث الوجود منطلقاً لفلسفته، فإنه يؤكد أن الواجب أسبق إلى التصور من الممكن والممتنع؛ لأن الوجوب أقرب إلى الوجود من الممكن والممتنع، فالوجوب ليس شيئاً سوى تأكيد الوجود (Vehimentia essendi)، والوجود أعرف من العدم ومن ثم يكون الوجوب أعرف من الإمكان والامتناع، وقد سار ديكارت في نفس النهج، حيث أكد الواجب أو الكامل أنه المنطلق أو الأساس، وبتعبير ابن سينا أكد أن واجب الوجود بذاته هو «مبدأ لجميع الموجودات» وهو المبدأ لكل علم.

واجب الوجود بذاته أو العلة التامة

سبق أن اتضح لنا أن التصورات مثل الوجوب والإمكان والوجود تصورات أولية بديهية مركوزة في النفس، وليست مكتسبة من الخارج، كما سبق أن أوضحنا في مقصد سابق علاقة الدليل الوجودي عند الفارابي بحتمية القوانين الطبيعية، ونريد أن نعرض في هذا المقصد إلى أدلة وجود الله الثلاثة بالقدر الذي يتعلق بمبادئ العلية، وأعني بذلك مبدأ التساوق المرتبط بالدليل الوجودي، ومبدأ الثبات والقوانين الكلية المرتبط بالدليل الكوني، ومبدأ التلاحق المرتبط بالدليل الطبيعي الغائي.

١ - مفهوم واجب الوجود بذاته أو الدليل الأنطولوجي

يحلل ابن سينا مفهوم الواجب في موسوعة **الشفاء** فيصل إلى الخصائص الآتية:

أ - واجب الوجود بذاته لا علة له على عكس ممكن الوجود بذاته الذي يحتاج في وجوده إلى علة، ومن ثم يستحيل أن يكون واجب الوجود غير موجود.

ب - واجب الوجود لا يجتمع على كثرة البتة، ومن ثم تكون صفاته عين ذاته، أي أن صفات واجب الوجود ترتد جميعها إلى علمه، ويرتد علمه إلى ذاته، فهو العقل والعاقل والمعقول.

ج - واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، أي إنه كامل في وجوده وفي فعله.

د - واجب الوجود بذاته لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، أي إن وجوده يختلف عن الوجود المشترك بين الأشياء الممكنة.

هـ - واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركاً فيها بوجه من الوجوه، أي إن ماهية واجب الوجود تختلف عن بقية الماهيات الممكنة.

وبالتحليل للخاصية الأولى يرى ابن سينا أن واجب الوجود لا بد من أن يكون موجوداً؛ لأن وجوب الوجود كمال، والكمال المطلق يشترط الوجود، إذ من التناقض ألا يكون الكمال موجوداً؛ لأن عدم الوجود نقص في حد ذاته، ويقول بهذا الصدد في **التعليقات**: «الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال»[١٦]، وبعبارة أوضح يحاول ابن سينا اشتقاق وجود الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية، وذلك في ضوء مبدأ عدم التناقض، ولعل هذا هو السبب الذي سُمّي من أجله الدليل الوجودي بالدليل الرياضي، حيث يرى الفارابي وابن سينا ومن بعدهما ديكارت أنه يلزم عن مفهوم واجب الوجود أن الكامل الوجود العيني، وذلك كما يلزم عن مفهوم المثلث مساواة زواياه لقائمتين، وكما يستحيل وجود المثلث الإقليدي من دون أن تكون زواياه مساوية لقائمتين، فكذلك يستحيل أن يكون الكامل أو الواجب الوجود غير موجود، وقد ذكر فخر الدين الرازي نقلاً عن ابن سينا والفارابي مقارنتهما لزوم الوجود لمفهوم الواجب أو الكامل بلزوم مساواة المثلث لزاويتين قائمتين، ويلخص قولهما على هذا النحو: «الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية... فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود، كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين[١٧].

وهذا الدليل الوجودي الذي نسب في الفكر الأوروبي الحديث إلى ديكارت (R. Descartes)، نجده يرتبط عند ابن سينا بمبدأ السبب الكافي،

---

(١٦) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **التعليقات**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ ١٣٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، ص ١٦.

(١٧) الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ص ٣٢.

وقد استفاد من هذا الجانب ليبنتز (G. Leibniz) كما استطاع ابن سينا أن يطبق مبدأ العلة الكافية في إثبات وجود الواجب قبل إثباته لوجود العالم. ولعل خير مثال على ذلك قوله: «فإن كان شيء يكون كافياً من أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود بذاته»[١٨]. وهكذا يكون الكامل أو العلة الكافية المطلقة هي التي توجد نفسها بنفسها (Causa sui).

وبالتحليل للخاصية الثانية نجدها تأكيداً للخاصية السابقة، حيث إن الكمال تتطابق صفاته مع ذاته، فترتد كل صفاته إلى علمه ويرتد العلم إلى الذات، ومن ثم إلى وجوده الكامل، أي إن «الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود»[١٩]. وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فإن الكامل علة لوجوده، ولكل وجود، وبتعبير ابن سينا: «الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود»[٢٠].

وصاحب الكمال المطلق يكون علة كافية لوجوده ولوجود العالم، وهذا الكمال هو ما عبر عنه ابن سينا في الخاصية الثالثة «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته» (Necasse esse Omnibus molis). وهذه الخاصية تمثل محور الصراع حول مبدأ السبب الكافي بين ابن سينا والأشاعرة من جهة، وبين ليبنتز ونيوتن (Newton) من جهة أخرى، حيث يرى ابن سينا ومن بعده ليبنتز أن الكمال الإلهي يؤدي إلى القول بأزلية العالم، حيث إن الأوقات متساوية أمام الكامل، ومن ثم لا يوجد وقت أولى من وقت يخلق فيه العالم، وقد أكد الأشاعرة ومن بعدهم نيوتن أن الإرادة الإلهية هي التي تميز وقتاً دون غيره، وبهذا يحدث العالم زمانيًا، وقد سبقت الإشارة لهذا الصراع بصورة مختصرة.

أما الخاصية الرابعة والخامسة فإنهما يتعلقان بالدليل الكوني والطبيعي

---

(١٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ٢٣٠.

(١٩) ابن سينا، **التعليقات**، ص ٧٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الغائي، وما يترتب عليهما من علاقة الخالق بالمخلوق أو الكامل بالناقص، وذلك في ما يخص العلل الكلية التي تسمى قضاء والعلل الجزئية التي تسمى قدراً، وفي ما يتعلق بالعلل المؤثرة والعلل المعدة إلى آخر ذلك من المباحث التي دار حولها صراع فكري مستمر بين المدارس والاتجاهات الفلسفية المتعددة من المعتزلة إلى الأشاعرة إلى الفلاسفة.

٢ - الدليل الكوني أو دليل الإمكان

يفحص ابن سينا العلل الممكنة في العالم، هل هي علل واجبة بذاتها، أي كاملة توجد نفسها بنفسها، أم أنها علل ناقصة تحتاج في مجملها إلى علة واجبة؟ ويصل به البحث إلى أن العالم أو الكون في جملته ممكن الوجود، ومن ثم يحتاج إلى علة توجب وجوده؛ لأن الممكن لا يترجح وجوده من عدمه دون سبب، وواضح أن سبب أو علة وجود العالم ليست جزءاً منه؛ لأن العالم أو الكون لو كان جزؤه علة لوجوده لكان واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود يفترض علة وجودية ترجح وجوده عن عدمه، وهذه العلة الوجودية يفترض فيها أن تكون قدرة مطلقة لامتناهية، ومن ثم لا يمكن أن يكون الكون جزءاً منها؛ لأن الناقص (الممكن) يحتاج إلى علة كاملة أعني واجب الوجود بذاته[٢١].

وقد تطور هذا الدليل في تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث. والجدير بالذكر أن علماء الكلام هم الذين حددوا هذا الدليل، ويمكن القول بحق أن الجويني يعد مؤسس هذا الدليل، إذ يرى أن العالم من حيث إنه ممكن فتحديده على الصورة التي هو عليها لا أكبر ولا أصغر، وعلى الوجه الذي عليه من الوجود بدلاً من اتخاذه صورة أخرى، فإنه في كل هذا يحتاج إلى سبب أو علة تحدده على النحو الذي هو عليه، وقد استطاع الغزالي أن يربط هذا الدليل بمبدأ السبب الكافي، حيث يقول: «كل جائز فله سبب، واختصاص العالم أو الإنسان بمقدار الذي اختص به جائز، فإذن يلزم منه أن له سبباً»[٢٢]. وقد قارن الغزالي في هذا النص الإنسان كعالم

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص ٣٦.

صغير بالكون كعالم كبير، ورأى أن تخصيص الإنسان بهذا الشكل والحجم يحتاج إلى سبب أو علة، وعن طريق قياس التمثيل يطبق هذا الدليل على العالم الكبير، ويرى أن تخصيصه بالصورة التي هو عليها يحتاج إلى سبب أو علة، فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يوجد نفسه أو يحدد وجوده على اعتبار أنه كائن ناقص، فكذلك الكون يحتاج إلى موجد أو سبب.

وقد استفاد من طرحي الغزالي وابن سينا لهذا الدليل كل من ديكارت وليبنتز، فها هو ديكارت يستبدل مصطلح الممكن بالناقص والواجب بالكامل والعالم الكبير بالعالم الصغير؛ فأثبت هذا البرهان على النحو الآتي: من حيث إني كائن ناقص فلا بد من وجود علة كاملة أوجدتني؛ لأن الناقص لا يستطيع أن يكون علة ذاته، ولو لم أكن ناقصاً لمنحت نفسي كل الكمالات، أما ليبنتز الذي اهتم في دراسته لابن سينا والغزالي بمبدأ السبب الكافي، فإنه قد اتخذ من القضية: «كل جائز فله سبب»، أساساً لصياغة هذا الدليل، حيث يذهب إلى أنه إذا كان ثمة شيء ممكن الوجود فلا بد من وجود علة واجبة، وبما أنني أنا على الأقل موجود فلا بد من وجود علة أوجدتني.

وبغض النظر عن التفاصيل والدخول في الصراع المستمر حول هذا التصور، فإنه يمكن القول إن ابن سينا قد استطاع أن ينجح من خلال تحليله لعلاقة السبب بالممكن في وضع نظريته، بخصوص ثبات العلة وتحديد القوانين الكلية للعالم فها هو يقول في **التعليقات**: «كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فإن يجب وجوده بغيره، والمفهوم من هذا القول، وهو أنه يجب وجوده بغيره معنيان: أحدهما أن يوجد شيء سبباً... والثاني أن يتعلق وجوده بالموجود ويبقى وجوده به»[٢٣].

وهذا الثبات يعد أمراً مهمّاً في تحديد القوانين الطبيعية عند ابن سينا، وقد دار بينه وبين الأشاعرة صراع حول هذا الموضوع.

٣ - الدليل الطبيعي الغائي

لقد احتل هذا الدليل مكان الصدارة في الفكر الإسلامي، وقد تعددت صوره وأسماؤه، وهو يذكر أحياناً مقروناً مع الدليل الأنطولوجي، وأحياناً

(٢٣) ابن سينا، **التعليقات**.

أخرى مع الدليل الكوني، ويرد عند الكندي في عدة صور من خلالها يمكننا أن نسميه دليل التضايف أو دليل الغائية والانسجام أو دليل التدبير، وها هو ابن رشد يقسمه إلى دليلين رئيسين: **الأول** يسميه دليل الاختراع، **والثاني** دليل العناية، أما عند المتكلمين فإنه يرد أحياناً مفصولاً وأخرى مقروناً مع الدليل الكوني، كما في القاعدة: «ما لا يسبق الحوادث فهو حادث». ويلخص صاحب **الإحياء** هذا الدليل على النحو الآتي: «من بدائه القول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب[٢٤]، وإذا كان الغزالي هنا يؤكد أولية وبداهة السبب الكافي في القضية الكبرى والذي يربط بينه وبين الدليل الطبيعي، فإننا نجده يربط هذه القاعدة بقانون التلاحق قائلاً: «كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقديمه وتأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص»[٢٥]. وهكذا نجد تمايز الظواهر أو الحوادث بأوقات معينة يحتاج إلى مخصص، أو سبب كاف يميزها عن غيرها بوقت معين، أما المقدمة الصغرى «العالم حادث» فهي تعبر عند المتكلمين عن التساوق والتأثير المتبادل معاً، حيث إن العالم يتكون من جواهر وأعراض، والأعراض ـ مثل الحركة والسكون ـ حادثة بدليل التعاقب الذي يمكن إدراكه حسيّاً، وجواهر العالم لا يمكن أن توجد دون أعراض، ولا يمكن وجود الأعراض دون جواهر، وهذا التساوق بين الجواهر والأعراض هو الذي أدى بالمتكلمين إلى الربط بين الدليل الطبيعي الغائي والدليل الكوني، حيث يستنبطون من ذلك أن العالم بكليته حادث دون النظر في التسلسل والتعاقب، وهذا العالم بوجوده الكلي يتكون من أعراض متغيرة مثل الحركة والسكون وجواهر لا تتعرى عن الأعراض، ويتم التأثير المتبادل بين الجواهر الثابتة نسبيّاً والأعراض المتغيرة.

أما الفارابي ومن بعده ابن سينا، فقد ربطا هذا الدليل تارة بالدليل الكوني وأخرى بالدليل الأنطولوجي، ويسميه الفارابي بالدليل الصاعد مقابل الدليل النازل، أما ابن سينا فإنه يقسم الوجود إلى الواجب والممكن، وبتعبير

---

(٢٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق زين الدين تحقيق زين الدين العراقي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ١، ص ١٠٦.

(٢٥) المصدر نفسه.

ديكارت إلى الكامل والناقص، والوجود الناقص والكامل يوصلنا إلى معرفة الواجب على نحوين: النحو الأول وهو مسلك الطبيعيين الذين «توصلوا إلى إثبات المحرك الأول... وارتقوا إليه من الطبيعة، والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود»[٢٦].

وقد حاول ابن سينا شرح دليل الطبيعيين من خلال علاقة الإمكان بمبدأ التراجيح، فيقول في **رسالته العرشية**: «ممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض؛ فلا يكون موجوداً ألبتة؛ لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال، فإذاً الممكنات تنتهي بواجب الوجود».

وهكذا ينطلق ابن سينا في تفسيره تسلسل العلل الجزئية من مفهوم الإمكان وعلاقته بالسبب الكافي؛ لترجيح وجود المعلولات والعلل المتسلسلة والتي لا بد من أن تنتهي إلى علة واجبة.

وخلاصة القول، إن أهمية الدليل الطبيعي الغائي ـ الذي يحدد ابن سينا صياغته من خلال علاقة السبب المرجح بالممكن ـ ترجع إلى أنه يقرر مبدأ التلاحق، أما الدليل الأنطولوجي فإن ابن سينا يتخذه أساساً لإثبات مبدأ التساوق بين العلة والمعلول، والدليل الكوني يمكننا أن نستشف منه علاقة المتغير بالثابت.

(٢)

العلة الكافية (Causa Sufficiens)
أو علاقة العلة التامة بالعالم

يتضح مما سبق أن ابن سينا يقسم الوجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته، والممكن هو الذي تستوي فيه كفتا الوجود والعدم، فلكي يخرج هذا الممكن من طي الإمكان إلى حيز الوجود بالفعل يتطلب سبباً بالضرورة، ويؤكد ابن سينا ذلك في **النجاة** قائلاً: «فإن الممكن أن يوجد وألا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب»[٢٧].. ورجحان كفة

(٢٦) ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٧) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**.

الوجود على العدم أو العدم على الوجود دون سبب يناقض تعريف الممكن، فعندما نقول: «إن الممكن لكي يخرج من حيز الإمكان الصرف إلى حيز الوجود بالفعل، يحتاج إلى الغير، نجد أن العقل يتساءل هنا عن: ما السبب في أن الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره، والجواب هو أن الممكن ليس في ذاته اقتضاء الوجود والعدم، وكذلك بسبب تساوي كفتي الوجود والعدم ولرجحان كفة دون الأخرى تحتاج إلى سبب، ويسمي ابن سينا مرجح كفة الوجود بالعلة الوجودية ومرجح كفة العدم بالعلة العدمية، ولكن ما هو هذا المرجح؟ وكيف تتم العلاقة بينه وبين وجود العالم؟

سبق أن رأينا أن ابن سينا يحدد مفهوم واجب الوجود بذاته، على أنه واجب الوجود من جميع جهاته، بمعنى أنه إذا وجدت العلة التامة وجد معها معلولها، إذ يستحيل أن توجد العلة التامة بجميع شرائطها وأركانها، دون أن يكون معها معلولها، فكما يستحيل وجود معلول أو حادث دون علة، فكذلك يستحيل وجود العلة التامة دون أن يكون معها معلولها، ويرى ابن سينا على هذا الأساس أن المعلول يصاحب العلة في وقت واحد، ويبرهن على ضرورة التساوق بين العلة والمعلول ببرهان دوري وهو: إذا كان ليس من المعقول في ذاته أن يوجد المعلول بدون العلة؛ لأن مفهوم المعلول يلزم عنه بالضرورة مفهوم العلة، فكذلك يلزم من مفهوم العلة التامة مفهوم المعلول لزوماً ضرورياً، وإذا كان واجب الوجود كاملاً فإن كمال فعله يؤدي إلى القول بأزلية العالم، أي إن العالم مساوق للخالق في الأزل، ولكنه حادث حدوثاً ذاتيّاً، وقد أخذ ليبنتز بنظرية ابن سينا هذه في القول بأزلية العالم كشرط للكمال الإلهي نفسه، وفي ضوء هذه الأزلية يتحدد مبدأ تساوق العلة الكافية مع معلولها، وإذا كانت نظرية ابن سينا عن الكمال الإلهي تحدد قاعدة التساوق، أي تساوق العلة والمعلول، فإنه يحدد مبدأ التلاحق من خلال مفهوم الإمكان، حيث يفرق بين الممكنات بذاتها من حيث إن بعضها مستعد لتقبل الوجود مباشرة دون الحاجة إلى العلل المعينة، ومنها ما تعوزه شروط معينة باكتمالها يتحقق وجوده، وهكذا يرتد مبدأ التلاحق إلى الممكن نفسه، أما الكامل فإنه يمنح الوجود دون تمييز أو نقصان.

أما علاقة العلل الثابتة بالمتجددة والتأثير المتبادل بين العلة والمعلول، فإن ابن سينا يجد لها تفسيراً من خلال ثبات وتجدد الحركات الدائرية

المتشابهة من جهة والمختلفة من جهة أخرى، ونود أن نعرض هنا باختصار لقوانين العلة الثلاثة عند ابن سينا، ونعني بذلك التساوق والتلاحق والتجدد.

العلة الكافية ومبدأ التساوق

يهاجم ابن سينا علماء الكلام في كتاب **النجاة**، وذلك في قولهم بحدوث العالم زمانيّاً، ويصفهم بالمعطلة، ويرى أن نظرتهم تتعارض مع الكمال الإلهي، حيث يعترض عليهم قائلاً: «واجب الوجود واجب أنه يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته»(٢٨). ويمضي ابن سينا في تحليلاته موضحاً نسبة الممكن لواجب الوجود على أنها غير متباينة، وكذلك الأوقات متساوية بالنسبة للخلق، «فلا يكون وقت أولى من وقت... ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع، وبم يخالف الوقت الوقت أيضاً»(٢٩).

وقد نسب ليبنتز حجة تساوي الأوقات لنفسه، واتخذ منها بطولة في اكتشافه لمبدأ السبب الكافي، ولا أدل على ذلك من رسائله المتبادلة مع كلارك أو نيوتن، والصراع بين ليبنتز ونيوتن في حقيقة صراع مصطنع؛ لأنه لم يخرج عن الصراع الذي دار بين ابن سينا والمتكلمين، فحينما يقرر ابن سينا أنه لا يوجد سبب كاف يجعل العالم متأخراً في وجوده عن الله؛ لأن الأوقات متساوية أمام الإرادة الإلهية، ومن ثم لا يكون وقت أولى من وقت، نجد نظريات المتكلمين تتشعب وتتعدد، ولكنهم يتفقون في أن الإرادة الإلهية هي السبب في خلق العالم وحدوثه زمانيّاً، وإذا كان الأشاعرة يعرفون الإرادة بأنها سبب لخلق العالم من حيث إنها «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله»، ومن ثم فهي تميز وقتاً دون غيره بحسب ماهيتها، ولا يسأل عن سبب آخر وراء ذلك، بل السؤال في حد ذاته باطل، فإن ابن سينا يرد عليهم بأن «السؤال في كل وقت عائد، بل هذا السؤال حق؛ لأنه في كل وقت عائد ولازم»(٣٠). وقد اتخذ ليبنتز من عودة السؤال منطلقاً لتأكيد هذا المبدأ، وقد شرح هيدجر مبدأ العودة في كتابه عن «مبدأ السبب» بإسهاب، بل يسمي مبدأ

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

السبب في المحاضرة الرابعة ـ من هذا الكتاب بمبدأ السبب العائد (Principium reddendae rationes)، ولا نريد أن نعرض مقارنات تفصيلية في هذا البحث المقتضب؛ لأننا سنخصص بعون الله كتاباً مستقلاً عن مبدأ السبب ليحق الحق ويبطل الباطل، برد هذا المبدأ إلى ابن سينا وصراعه مع المتكلمين بدلاً من ليبنتز وصراعه مع نيوتن.

مهما يكن من شيء فإن ابن سينا يستند في قوله بالعلة الكافية إلى مفهوم الإمكان، فالممكن من حيث إنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود والعدم بمعنى أنه ليس علة كافية لوجوده أو عدمه، ومن ثم فهو سبب في أن يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الوجود، بل يرد على المتكلمين في فصل خاص من **النجاة**، يرى فيه أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث: (Quid causa indigetur necesse esse, est quidem possibilitas non inceptis) وقد تطورت علة الحاجة هذه في مفهومها الحتمي؛ فدخلت مجال الفلسفة الاجتماعية حينما تحددت العلاقة بين الحاجة والحرية التي تطورت حتى وصلت إلى ما وصلت إليه[٣١].

أما الصراع بين الغزالي وابن سينا فقد أخذ صورة أخرى، حيث أكمل الغزالي ما أغفله ابن سينا، كما سنرى في الفصل اللاحق؛ فأضاف تساوي الجهات إلى مبدأ تساوي الأوقات، وقد أخذ ليبنتز أيضاً بهذه القاعدة، وقد أثرى الغزالي مبدأ السبب الكافي حينما حدده في قوله إن: «كل حادث فله سبب»، وأقر بأولية وضرورة هذا المبدأ، حيث يقول في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** إن هذا الأصل ـ كل حادث فله سبب ـ يجب الإقرار به؛ فإنه أولي ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنه يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب، وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً، فإننا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً... إلخ»[٣٢].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢١٣ (من النص العربي) وص ٣٧ (من النص اللاتيني).

(٣٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، [د. ت.]).

وإذا كان الغزالي يقر بأولية مبدأ السبب الكافي، فإنه يرفض حتمية الاقتران بين العلة والمعلول، حيث ينقض ضرورة تساوق العلة والمعلول كما أقرّها ابن سينا، ويرد تحديد الأوقات والجهات إلى الإرادة الإلهية أو المشيئة الأزلية.

أما مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا فقد ارتبط بحتمية القوانين الطبيعية، ويؤكد ضرورة مساوقة العلة للمعلول فيقول في **الشفاء**: «وجود كل معلول واجب مع وجود علة، ووجود علة واجب عند وجود المعلول، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك»[٣٣]. ويعني ابن سينا بمساوقة المعلول للعلة في الدهر بالقوانين الكبرى للعالم مثل قوانين المادة والعقول المحضة، وهي التي عادة ما يعبّر عنها بالقضاء مقابل القدر المتعلق بالقوانين الجزئية القائمة على التلاحق والتأثير المتبادل.

العلة الكافية ومبدأ التلاحق

توجد حوادث زمانية متعاقبة، وهذه الحوادث تثير إشكالاً بالنسبة للكمال الإلهي، إذ إن واجب الوجود بذاته عند ابن سينا يمنح الوجود للممكنات دون تمييز بين هذا وذاك، والسؤال المطروح هو كيف يتم التلاحق وما السبب في وجود ممكنات تتحقق بالفعل قبل غيرها؟ وينحل إشكال هذا السؤال عن طريق التمييز بين نوعين من الإمكان، الإمكان الكافي والإمكان المشروط، ويشرح فخر الدين الرازي هذين النوعين من الإمكان على النحو الآتي:

«إن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته من جميع جهاته، وكل ما كان كذلك استحال أن يخصص بعض المستعدات ببعض دون بعض، بل يجب أن يكون اختلاف الفيض لاختلاف الاستعداد في القوابل، ثم إن للممكنات إمكاناً في نفسها وماهياتها، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عن واجب الوجود عليها، وجب أن يكون موجوداً وألا يخصص وجودها بحين دون حين، وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً، بل لا بد من حصول شروط أخرى حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود، كان لمثل هذا الشيء إمكانان: **أحدهما** الإمكان العائد إلى

(٣٣) ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**.

ماهيته، وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه محال، والثاني الاستعداد التام، وأعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، وتكون تلك الشرائط سابقة سبقاً زمانيّاً على وجود الحوادث؛ فالاستعداد التام في مثل هذه الأشياء إنما يكون بحدوث حوادث سابقة عليها»[٣٤].

وفي ضوء هذين النوعين من الإمكان، أعني الإمكان الكافي والمشروط يمكن فهم علاقة السبب الكافي بالكمال الإلهي عند ابن سينا، وكذلك تحديد مبدأ التساوق والتلاحق (القضاء والقدر)، فقد استعمل مبدأ فيض الوجود (Fluxus entis)؛ ليتجنب التناقض الذي يمكن أن يحدث في الحكم «واجب الوجود وبذاته واجب الوجود من جميع جهاته»؛ فالوجود يفيض عن واجب الوجود دون تعطيل أو تمييز، والاختلاف في تقبل الوجود مردّه إلى الاستعداد في القوابل، وهذا الاستعداد هو الذي يفسر الحدوث الزماني المتعاقب مقابل الإمكان الكافي الذي يفسر عن طريقه الحدوث الذاتي في الأزل.

ويضع ابن سينا ما يسميه بالعلة القابلة (Causa Recepiens) مقابل العلة الفاعلة (Causa Agens)، ويتولد الفعل والانفعال بين العلتين من خلال العلاقة التي تحدث من طرف العلة الفاعلة؛ بسبب ما، كالإرادة أو الطبيعة، أو من طرف العلة القابلة، وذلك بحسب الاستعداد لتقبل الوجود، وتحدث هذه العلاقة بقسميها بسبب الحركة، يقول ابن سينا في **النجاة**: «إن كانت العلة القابلة والفاعلة موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما؛ فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال، إما من جهة الفاعل مثل إرادة موجبة للفعل أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان، وإما من جهة المنفعل مثل استعداد لم يكن، أو من جهتيهما جميعاً، وقد صح أن جميع هذا بحركة ما»[٣٥]. ووظيفة الحركة هنا تقريب العلل من بعضها، حيث إن كل حركة تشترط حركة أخرى، وهذه الحركة تربط العلل الأخرى ببعضها بعضاً وهكذا، والحركة المعنية هنا هي الحركة الدائرية للأفلاك؛ فالحركة الدائرية هي التي تجعل الأشياء مختلفة في المكان والزمان، وإذا كانت مبادئ الحدوث هي حركات الأفلاك، فإن كل حركة لفلك معين تختلف عن حركة فلك آخر،

---

(٣٤) الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج ١، ص ١٢٤ وما بعدها.

(٣٥) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص ٢٥٣ وما بعدها.

وكل حركة سابقة تختلف عن الحركة اللاحقة؛ وبسبب هذا الاختلاف يختلف حدوث ووجود الأشياء، ويلخص الغزالي هذا الاختلاف على لسان الفلاسفة قائلاً:

«إن مبادئ الحوادث حركات الأفلاك، وإن أدوارها مختلفة، وكل شكل من تشكلاتها مباين لغيره من التشكلات... وإذا ألقينا حجراً في الماء يُحدثُ فيه شكلاً مستديراً تكون استدارة هذا الشكل مناسبة لعمقه، وكلما ازداد عمقه ازدادت تلك الدائرة، فإذا ألقينا حجراً آخر قبل تمام هذا الدائرة، لم يلزم أن تكون الحركة في النوبة الثانية كالحركة في النوبة الأولى؛ لأن الماء في الأولى ساكن وفي الأخرى متحرك، فإن تشكيل الحجر للمتحرك خلاف تشكيله للساكن؛ فتختلف الإشكال مع تساوي الأسباب وامتزاج السابق باللاحق»[٣٦].

وهذا التصور يوضح التلاحق وتأثير السابق في اللاحق بين الأسباب والمسببات، وقد عبر ابن سينا عن مثل هذا التصور من خلال الحركات التي تقرب العلل من بعضها، وهذه العلل لا يمكن أن تكون دفعة واحدة، وإنما تتم عن طريق تعاقب الحركات، وهذا يتم في ضوء الاستعداد الخاص للمادة لتقبل صور دون أخرى؛ فللمادة مخصصات مختلفة: «ومخصصات المادة معدات، والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر يصير مناسبته بذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبة لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولي فيه من الأوائل الواهبة للصور، ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما ترجّح أحدهما»[٣٧].

العلة الكافية وعلاقتها بالثبات والتجدد

حاول ابن سينا أن يرد التشابه والاختلاف إلى المادة القابلة والحركة الدائرية، فالحركات الدائرية متشابهة، ولكنها في نفس الوقت حركات دائرية مختلفة، والحركة الدائرية لا تكون إلا حركة نفسية، ويصل ابن سينا إلى ذلك من خلال تحليله للحركات وردها إلى طبيعية وقسرية وإرادية، والحركة

(٣٦) الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**.

(٣٧) ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

الطبيعية هي عبارة عن الهروب من حالة غير ملائمة إلى حالة ملائمة، والحركة الدائرية ترتد إلى المكان الذي تهرب منه، ومن ثم فهي ليست حركة طبيعية، والحركة القسرية ترتد بدورها، إما إلى الحركة الطبيعية أو الحركة الإرادية، أما الحركة الإرادية فهي تنقسم إلى حركة كلية ثابتة، وإلى حركات جزئية متغيرة، والإرادة الكلية هي العلة الثابتة بينما الإرادة الجزئية هي العلل المتجددة، فتحقق الإرادة الكلية لا يتم إلا بتعاقب الإرادات الجزئية، وهكذا تكون هناك علة ثابتة وعلل أخرى متجددة متعاقبة تكون متولدة عن قصد متجدد، وليس المبدأ الثابت هو العقل المحض؛ لأن هذا العقل لا يدرك التعقل المتجدد الذي لا يتم دون إحساس أو تخيل... ومن ثم تكون نفس الأفلاك المرتبطة بالإحساس والتخيل هي أساس الحركات الدائرية وهي العلة الثابتة التي ترتد إليها الأسباب المتغيرة، وبغض النظر عن التفاصيل فإن مشكلة السبب الكافي تتشعب من خلال نظريات الإدراك الحسي والتخيل والفهم والتعقل، ولا نريد أن نتتبع نتائج وتطور هذه المباحث، ولكنه لا يفوتنا بأن نشير إلى اعتقادنا في القلب الكوبرنيقي عند كانط مرتبط بنظرية ابن سينا، هذه خاصة فيما يتعلق بملكات المعرفة والتخيل والإحساس، وقد سبق الغزالي كانط في تحويل العقل المحض من العالم السماوي إلى الإنسان نفسه، وعلى كل فإن المقارنة بين كانط والغزالي وابن سينا من هذه الزاوية جديرة بالدراسة والتحليل.

المقصد الثالث

السبب الكافي عند الغزالي
وعلاقته بمبدأي التماثل والتمايز

مما لا شك فيه أن فلسفة الغزالي تظل لغزاً محيراً إذا لم تدرس وتحلل من خلال نقده لمسألة العلية، كما لا يمكن فهم صراعه مع ابن سينا ومدرسته إلا من خلال نقده لهذه المسألة، ويمكن فهم هذا النقد من عدة زوايا وفي ضوء دراسات سابقة لهذا الموضوع، يمكننا القول إن ديفيد هيوم فهم الجانب المنطقي لهذا النقد[١]، وليبنتز فهم الجانب الأنطولوجي كما في **المونادولوجيا** على أنها جواهر مغلقة ودون نوافذ، أما كانط فإنه حاول مثل الغزالي أن يلم بالمشكلة ككل، من حيث إنها تمثل الأساس لكتابيهما **تهافت الفلاسفة**، و**نقد العقل المحض**[٢]، وإذا كنا قد عرضنا إلى الجانب المنطقي من هذا النقد عند الغزالي في المقصد الأول من الموقف الأول من هذا الكتاب وذلك بصورة مقتضبة، فإننا نود أن نعرض في هذا المقصد لعلاقة السبب عند الغزالي بمبدأي التمايز والتماثل بصورة مختصرة؛ وذلك من أجل التمهيد للموقف الثالث ومقاصده، خاصة ما يتعلق منه بتقسيم الأحكام إلى تحليلية وتركيبية وبتكافؤ الأدلة، ولا نريد أن ندخل في مقارنات لمبدأي

---

(١) قـــارن: Muhammad Yasin El-Taher Uraibi, *Al-Ghazalis Aporien; im* Zusammenhang mit dem Kausalproblem (Bonn: Universität Bonn, 1972).

(٢) قـــارن: Muhammad Yasin El-Taher Uraibi, «Die Kritische Darstellung des Kausal Problems- Al Ghazali,» (Thesis, M.A., Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1967).

التمايز والتماثل بين الغزالي وليبنتز؛ لأن مبحث السبب الكافي يحتاج، كما سبق أن ذكرنا، إلى دراسة مستقلة وتفصيلية.

والجدير بالذكر أن الفكر الإسلامي اهتم ببحث العلية منذ بداياته الأولى؛ فتعددت المفاهيم والأسماء للعلة كالمؤثر والسبب والفاعل... إلخ، وقد استعملت هذه المصطلحات في عدة معانٍ، ولو نظرنا في مصطلح السبب الذي يهمنا في هذا المقصد، فإننا نجد الفقهاء قد استعملوا كلمة سبب بمعنى ما يحصل الشيء عنده لا به، فمثلاً الطريق هو السبب الذي يحصل عنده قطع المسافة بالسير، والحبل هو السبب الذي يحصل بواسطته نضح الماء من البئر، ويذهب الغزالي في **المستصفى** إلى القول إن الفقهاء استعاروا هذا المعنى للسبب وأطلقوه على أربعة أوجه:

١) الأول ويطلق على العلة غير المباشرة؛ فيقال مثلاً حافر البئر هو السبب في هلاك المردى، والموت يحدث بالتردية عند وجود البئر.
٢) ويطلق السبب على علة العلة كتسمية السهم المَرمِيّ سبب القتل.
٣) العلة المشروطة تسمى عند الفقهاء سبباً مثل قولنا: ملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول، فملك النصاب سبب والحول شرط.
٤) العلة الموجبة الكافية تسمى سبباً، وهذا المعنى الأخير أبعد ما يكون عن المعنى الأصلي لكلمة سبب، فلم يعد السبب ما يحصل الحكم عنده، بل به[٣].

ومن زاوية أخرى نجد علماء الكلام طوروا في مفهوم السبب من خلال السؤال المتعلق بخلق العالم، فما السبب الذي خلق العالم من أجله؟ وما سبب خلقه في الوقت الذي خلق فيه؟ وهنا نجد نظريات المتكلمين تتشعب وتتعدد، ولكنهم يتفقون جميعاً في أن الإرادة الإلهية هي السبب في خلق العالم وحدوثه في الزمان، وعلى العكس يذهب الفلاسفة الإسلاميون إلى القول بالحدوث الذاتي ويرفضون القول بالحدوث الزماني، وقد رأينا في المقصد السابق أن ابن سينا يؤكد أن الإمكان سبب؛ ففي كتابه **النجاة** نجد الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين يبدأ في الفصل «في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث..»، ويبلغ هذا الصراع أوج قمته في الفصل

(٣) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ٢ ج في ١ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧).

الذي عنوانه «في أن ذلك يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت»[٤]. ويلخص الغزالي جوهر هذا الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين في كتابه «المضنون به على غير أهله» قائلاً: «الأوقات والأزمنة وإن كان فيها تشابه فلكل واحد منها خواص ببعض أنواع الوجود... وعند المتكلمين يرجع ذلك إلى مشيئة الله تعالى، فإنه يخصص وقتاً يوجد فيه موجوداً بإرادته ومشيئته، مع أن الأوقات متشابهة، بالإضافة إلى القدرة، وإلى ذات القديم سبحانه وتعالى. والفلاسفة يقولون إن مبادئ الحوادث حركات الأفلاك، وإن أدوارها مختلفة، وكل شكل من تشكلاتها مباين لغيره.. وإذا ألقينا حجراً في الماء يحدث فيه شكل مستدير، تكون استدارة هذا الشكل مناسبة لعمقه، وكلما ازداد عمقه ازدادت تلك الدائرة، فإذا ألقينا حجراً آخر قبل تمام الأولى؛ لأن الماء في الأولى ساكن وفي الأخرى متحرك، فإن التشكيل الحجري للماء المتحرك خلاف تشكيله للساكن؛ فتختلف الإشكال مع تساوي الأسباب لامتزاج السابق باللاحق»[٥].

ويتركز هذا الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين حول ما أوضحناه في المقصد السابق بخصوص العلة التامة، فالفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا يقولون إن واجب الوجود كعلة تامة يجب أن يكون معلوله «العالم» معه في الأزل، وهذا ما ينفيه المتكلمون ويقولون إن العالم معلول للإرادة الإلهية التي تحدثه زمانيًا؛ فالعالم متأخر في وجوده عن الله.

وإذا كان الغزالي قد انتصر لنظرية المتكلمين وأكد احتمالية القوانين الطبيعية ورفض ضرورة الاقتران بين العلة والمعلول، فإنه يؤكد من جانب آخر ضرورة وجود مبدأ العلية كقانون عقلي موازٍ لمبدأ الهوية وعدم التناقض، وهذا المبدأ في حد ذاته ضروري أولي، كما سبق أن أوضحنا، ولكن هذه الصورة محدودة في ضرورة الاعتراف بالسبب في حالة وجود المسبب، ولكن لا تتعدى هذه الضرورة إلى إثبات وتحديد السبب نفسه وحتميته، وقد وضع الغزالي لهذا المبدأ عدة صيغ، وأشهر هذه الصيغ هي ما أخذ بها ليبنتز في ما

---

(٤) قارن: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م]).

(٥) قارن: Uraibi, «Die Kritische Darstellung des Kausal Problems- Al Ghazali».

بعد التي تتحدد في القول «كل حادث فله سبب»، ومن حيث إن السبب يشمل الوجود والعدم فإن الغزالي يعطينا صيغة أخرى لمبدأ السبب أشمل من الأولى، وهي «كل طار فله سبب»[٦]. فكما أن تبدل العدم بالوجود يحتاج إلى سبب، يحتاج أيضاً تبدل الوجود بالعدم إلى سبب، وبهذا يكون كل أمر من حيث إنه طار لا من حيث إنه موجود محتاجاً إلى سبب، ويؤكد الغزالي أن مبدأ السبب أولي ضروري فيقول: «إن هذا الأصل ـ كل حادث فله سبب . يجب الإقرار به، فإنه أولي بديهي في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب، وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً، فإنا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً، وباطل أن يكون محالاً؛ لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد.. بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم... ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح، والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً إلى التصديق به، فهذا بيان إثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا إقامة الدليل عليه»[٧].

وإذا كان الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** قد حلل علاقة الاقتران بين السبب والمسبب، وأوضح بالبرهان القاطع أن هذا الاقتران ليس ضرورياً في حد ذاته، فإن ذلك لا يتعارض مع هذا البرهان؛ لأنه رفض هناك ضرورة التساوق بين العلة والمعلول، التي أدت إلى إشكالات وقع فيها الفلاسفة والمتكلمون على السواء. وإذا كان الغزالي يأخذ بحل الأشاعرة في القول بالإرادة القديمة هي السبب لخلق العالم، فإنه طور في هذا الحل من خلال مبدأ التماثل والتمايز. وقبل أن نعرض لحل الغزالي هذا نود أن نلقي نظرة سريعة على إشكالات سبب خلق العالم عند الفلاسفة والمتكلمين.

---

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، [د. ت.])، ص ٥٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥ وما بعدها.

إشكالات سبب خلق العالم

ترجع الإشكالات هنا إلى عملية التوفيق بين العالم كممكن الوجود بذاته بين خالقه كواجب الوجود بذاته، وقد التمس علماء الكلام الحل من خلال كلمة المرجح التي ترد في النص السابق للغزالي، وهذا المرجح لإيجاد العالم على عدمه هو الإرادة الإلهية المتميزة عند الأشاعرة عن ذات الله، ويرفض الفلاسفة هذا الحل في عملية التوفيق بين الواجب والممكن، واعتبروا العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى؛ ومن هنا اختلفت نظرية الفلاسفة المتعلقة بسبب خلق العالم عن نظريات المتكلمين في ما بينهم، وأهم هذه النظريات باختصار هي:

١) نظرية الفلاسفة التي تقول إن العالم وجد لذات الله وكل صفات الله بما فيها العلم والإرادة صفات ذاتية، وحيث إن الذات بما فيها صفات الأفعال قديمة كان العالم أيضاً كفعل لله قديماً، ونسبة العالم إلى خالقه كنسبة النور إلى الشمس ونسبة الظل إلى الشخص لا ينفك عنه.

٢) نظرية المعتزلة: وتتلخص هذه النظرية في القول إن العالم حدث في الوقت الذي حدثت فيه الإرادة في لا محل، وسبب حدوث هذه الإرادة في الوقت المعين لا قبله ولا بعده؛ لعلم الله بأن هذا الوقت هو أصلح الأوقات لخلق العالم.

٣) نظرية الكرامية: ويقول أصحاب هذا المذهب إن العالم حدث بإرادة حادثة في ذات الله، أي إن الله محل الحوادث، وقد أدى مذهبهم هذا إلى القول بوحدة الوجود فكأن الوجود جوهر هو محل الحوادث.

٤) نظرية الأشاعرة الذين يقولون بإن العالم حدث بإرادة قديمة من الوقت الذي تعلقت به الإرادة دون أن يحدث تغير في الإرادة أو الذات الإلهية[٨].

ويذهب الغزالي إلى أن هذه النظريات كلها لا تخلو من إشكالات، ويتعهد هو نفسه بحل إشكال الأشاعرة، ويبدأ بتلخيص إشكال المعتزلة وذلك في نقطتين رئيستين:

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤ وما بعدها.

أ) القول إن سبب حدوث العالم إرادة البارئ الحادثة لا في محل أشبه بأن نقول إن البارئ مريد لخلق العالم بإرادة قائمة بغيره، وهذا لا معنى له.

ب) لم يحل الإشكال القائم في السؤال: لمَ حدثت إرادة الخلق في هذا الوقت على الخصوص؟ والقول بمبدأ الأصلح مجرد فرض لا يمكن تعليله؛ فالأصلح للإنسان مثلاً كونه يخلق في الجنة بدلاً من العذاب الذي يلقاه على الأرض.

أما بالنسبة للكرامية فإنهم:

أ) لم يحلُّوا الإشكال الأخير للمعتزلة، فلم تحدث مثلاً إرادة الحركة بدل السكون، أو إرادة الوجود بدل العدم.

ب) وهم إذ يتخلصون من إشكال المعتزلة المتمثل في القول بحدوث الإرادة لا في محل، يضيفون في الوقت نفسه إشكالاً آخر، وهو القول إن الله محل الحوادث.

أما الفلاسفة فقد قالوا:

أ) يقدم العالم وهذا محال؛ لأن الفعل لا يكون قديماً، ورغم حل ابن سينا القائل بالحدوث الذاتي فإن هذا الإشكال يظل قائماً.

ب) وإلى جانب هذا الإشكال فإن الفلاسفة لم يتخلصوا من إشكالات تخصيص الأشياء وتمييزها بالزمان والمكان، وأهم هذه الإشكالات:

١) حركات الأفلاك بعضها مشرقية والأخرى مغربية؛ فما سبب تعيين جهة دون أخرى رغم تساوي الجهات بالنسبة للذات الإلهية؟

٢) يتحرك الفلك الأقصى حسب تصور الفلاسفة على قطبين شمالي وجنوبي، ويوجه الغزالي اعتراضه على هذا التصور قائلاً: «جرم الفلك الأقصى متشابه، وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطباً؛ فما الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها[٩]».

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

نتائج إشكالات سبب خلق العالم

يستخلص الغزالي من الإشكالات السابقة ما نسميه بمبدأ التماثل ومبدأ التمايز، ومن خلال مبدأ التماثل يصل الغزالي إلى التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، ومن خلال مبدأ التمايز يفرق بين التمايز بالزمان والمكان والذات، أو بين عالم الظواهر والشيء بذاته.

١) مبدأ التماثل

يرد الغزالي المبادئ العقلية إلى مقولة الجهة المتمثلة في الضرورة والإمكان والاستحالة، ومن بين هذه المبادئ الحكم الذي يرتد إلى مقولة الإمكان والذي يصيغه الغزالي في **مشكاة الأنوار** قائلاً: «إن الحكم إذا ثبت للشيء جوازه ثبت لمثله»(١٠).

ويبين في **القسطاس** أن هذا المبدأ ضروري أولي فيقول: «أعني بالجائز ما يتردد بين قسمين متساويين، فإذا تساوى شيئان لم يختص أحدهما بوجود وعدم من ذاته؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله». وإذا كان مبدأ السبب هو الآخر أولي ضروري، كما سبق أن رأينا، فإن الغزالي يرد مبدأ السبب إلى مبدأ التماثل، والارتباط بين المبدأين يوازي الارتباط بين مبدأ الذاتية أو مبدأ الهو هو، ومبدأ عدم التناقض.

وقد استطاع الغزالي من خلال مبدأ التماثل أن يثبت إشكالات مبدأ السبب المتمثلة في تساوي الأوقات، كما هو الحال بالنسبة للمعتزلة والكرامية الذين لم يجدوا حلاً لتميز وقت الخلق عن غيره، والمتمثلة في تساوي الجهات والحركات كما هو الحال بالنسبة للفلاسفة الذين لم يجدوا حلاً في سبب تعيين القطبين وتعيين جهة حركة الأفلاك. ولحل تساوي الأوقات قال الفلاسفة بقدم العالم في الزمان، وقد استطاع ابن سينا أن يربط أزلية العالم بالقدرة الإلهية، فإذا ما اعتقدنا في خلق العالم زمانياً فإن القدرة الإلهية في إمكانها خلق ذلك العالم قبل ذلك الوقت المعين بسنة أو بمئة سنة، أو ما لا نهاية من السنوات. ونفي هذا الإمكان يحد من كمال القدرة الإلهية، ولكن

---

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

ابن سينا يرفض القول بتماثل أجزاء المكان، ويقول بالتناقض، ولا يجد في ذلك؛ تنافياً مع القدرة الإلهية، ويكتشف الغزالي هذا الضعف في مذهب ابن سينا المتمشي مع مذهب أرسطو، ويبين أن تماثل أجزاء الزمان يقابله تماثل أجزاء المكان، ومن ثم يعترض على الفلاسفة قائلاً: «هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع؟ فإذا قالوا ـ يعني الفلاسفة ـ لا، فهو تعجيز، وإن قالوا نعم فبذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية»(١١).

وهذا التماثل في أجزاء الزمان والمكان أعطى الغزالي منطلقاً استطاع من خلاله تحديد الحكم التحليلي ومبدأ التمايز، حيث تتمايز الأشياء عن بعضها البعض بالزمان أو المكان أو بالذات.

الحكم التحليلي ومبدأ التماثل

من خلال مبدأ التماثل يصل الغزالي إلى تعريف القدرة الإلهية بأنها «تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة»، ومن خلال تعريف القدرة ينفذ الغزالي إلى تعريف الإرادة التي تصرف القدرة إلى أحد المقدورين، ومن ثم يعرّف الإرادة بأنها «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله»(١٢)، ويرد الغزالي تحديد الإرادة على هذا النحو للصفة الذاتية ومطابقة الإرادة لهذا التعريف، وذلك على النحو الآتي:

«فيقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين، كقول القائل: لمَ اقتضى العلم الإحاطة بالعلوم على ما هو به؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة صفة هذا شأنها، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله»(١٣). وهكذا يكون تعريف الغزالي للإرادة مساوياً للحكم «ذات الإرادة مساوية لتمييز الشيء عن مثله»، وهذا الحكم الذي يشتق فيه المحمول من الموضوع يسميه

(١١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ١.

(١٢) المصدر نفسه، المسألة ١.

(١٣) المصدر نفسه، المسألة ١.

الغزالي «بالذاتي»؛ فيقول في **معيار العلم**: «أما الذاتي فيطلق على وجهين: أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مقوماً له داخلاً في حقيقته.. وإما أن يكون الموضوع مأخوذاً في هذا المحمول»[١٤]. وتعريف الإرادة ينطبق على الذاتي بالمعنى الأول، وهذا المعنى الذاتي بشقيه هو ما يقابل الحكم التحليلي[١٥]، وهكذا تتميز الإرادة عن القدرة بالذات، وهذا التمايز هو الذي أدى إلى الصراع بين الغزالي والفلاسفة، كما أدى بالغزالي إلى اكتشاف مبدأ التمايز.

٢) مبدأ التمايز

لقد تعرض الغزالي للصراع حول مبدأ التمايز في المسألة الأولى من التهافت، ونجد نفس الصراع يتكرر عند ليبنتز في رسائله المتبادلة مع كلارك. وما يهمنا هنا هو أن الغزالي يرى أن الموجودات متمايزة بعضها عن بعض، إما بالزمان أو المكان أو الذات، حيث يقول بهذا الصدد:

«التميز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد، فإن المحل واحد والزمان واحد، ولكن هذه المعاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها؛ فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع شيئاً واحداً. فإذا تصور أعراضاً مختلفة الحقائق فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى»[١٦].

وهكذا نجد عند الغزالي أنه لا يوجد شيء على الإطلاق لا يتميز عن غيره، إن كان التمييز إما بالزمان أو المكان أو الذوات، وهذا التمييز بين الشيء بذاته وبين عالم الظواهر هو ما ارتبط في تاريخ الفكر الإنساني بكانط،

---

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧).

(١٥) قارن المقصد الأول من الموقف الثالث من هذا الكتاب.

(١٦) الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، ص ٣٥٣.

وكل ما في الأمر هو أن كانط فهم هذا التمييز عند الغزالي، خاصة في المسألة الأولى من التهافت، حيث طبق ذلك على المتناقضة الأولى في كتابه **نقد العقل المحض**، وأثبت مثل الغزالي أن الله والنفس والعالم أشياء تتمايز بذاتها، وهذا التمايز الذي يبني الحجر الأساسي لكتاب الغزالي وكانط هو الشرط الأساسي لتفهم مبدأ التمايز الذي أخذ به ليبنتز.

الموقف الثالث

مقارنة بين تهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض

المقصد الأول

مقارنة بين الأحكام التحليلية والتركيبية أو المعاني الذاتية واللازمة

(١)

ظاهرة التطور التاريخي للأحكام في الفكر الإسلامي

يدعي إمانويل كانط (Immanuel Kant) بأنه أول من أوضح الأحكام وقسمها إلى تحليلية وتركيبية، وفي الحقيقة يكاد ينحصر عمله في إيجاد الاصطلاح والتسمية فكلمة (تحليلي) حلت محل (المعنى الذاتي)، وكلمة (تركيبي) حلت محل (المعنى اللازم)، أما مصطلح (الأحكام التحليلية) فهو يعبر عن (نسبة المعاني الذاتية بعضها إلى بعض)، ومصطلح (الأحكام التركيبية) يعبر عن (نسبة المعاني اللازمة إلى المعاني الذاتية)[١].

والصراع بين فلاسفة الإسلام والمتكلمين وبين المتكلمين أنفسهم حول أسماء الله وصفاته، هل هي عين ذاته أم زائدة على الذات هو صراع حول تحديد الأحكام التحليلية والتركيبية، وقد استطاع الفلاسفة رد كل صفات الله إلى علمه وعلمه إلى ذاته[٢]، وبهذا أصبحت كل الأحكام المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله تحليلية؛ فقولنا (واجب الوجود مريد) لا يختلف في معناه عن

---

(١) إمانويل كنْت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٥٧.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨)، ص ١٥٤ وما بعدها.

حكمنا بأن (واجب الوجود عالم)، وعلم واجب الوجود لا يختلف عن ذاته؛ لأنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته، وبالتالي فهو (علم وعالم ومعلوم) وليست العلاقة هنا بين العلم والمعلوم علاقة العلة بالمعلول، بل هي علاقة الشيء بنفسه أي أ هي أ، والعلاقة هنا حسب تصور ابن سينا ليست شيئاً آخر سوى الحقيقة في ذاتها ولذاتها وبذاتها (وبيان أنه علم وعالم ومعلوم أن العلم عبارة عن الحقيقة المجردة، فإذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة له وحاضرة لديه وغير مستورة عنه فهو عالم، وإذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم؛ فالعلم والعالم والمعلوم بالنسبة إلى ذاته واحد)[٣]. وهكذا يستمد (مبدأ الذاتية) يقينه المطلق من السماء قبل أن ينزل إلى الأرض.

ومن التناقض أن يكون العالم بذاته غير ذاته المعلومة؛ لأن ذلك يعني أن أ ليست أ واليقين الذي لا شك فيه أن أ هي أ (ونفسك قابل، فإنك إذا علمت نفسك؛ فمعلومك غيرك، أو أنت، فإن كان معلومك غيرك فما علمت نفسك، وإن كان معلومك نفسك فالعالم والمعلوم هو النفس)[٤]، وهكذا يرتد مبدأ التناقض عند ابن سينا إلى مبدأ الذاتية.

وليس مبدأ الذاتية مبدأ لمبدأ التناقض فحسب، بل هو مبدأ لجميع العلوم والحقائق، وما مبدأ الذاتية والتناقض إلا أصل واحد أحدهما موصوف والآخر صفة، والصفة التي ليست زائدة عن الذات، أما أن تكون سلباً أو إضافة أو مركباً منهما (وإذا قيل واجب الوجود، فمعناه أنه موجود ولا علة له وهو علة لغيره فهو جمع بين سلب وإضافة)[٥]، ويتم مثل هذا الجمع في الوجود عن طريق نظرية الصدور المصطنعة، إذ يصدر عن الذات اللامعلولة عقل محض (Intellectus purus)[٦] يدرك الذات اللامعلولة على أنها علة ذاته ويدرك ذاته

---

(٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته** (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٦) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ٢٧٥.

على أنها معلولة، وهكذا يحصل العلم الضروري (كل معلول فله علة)، في العقل المحض بالرجوع إلى المبدأ الأول أي أن مبدأ العلية يرتد إلى مبدأ الذاتية من خلال مبدأ التناقض.

وعملية الصدور تتم عند ابن سينا في ضوء القاعدة (واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته (Necesse esse Omnibus modis Suis)[٧] لذا (واجب أن يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته)[٨]، والوجوب هنا ضرورة ذات وجهين: الأول هو التأكيد أن لكل علة معلولاً، وإلا لما سميت العلة علة، والثاني متى وجد الوجود التام للعلة وجد معها المعلول، إذ من التناقض أن توجد العلة التامة دون المعلول؛ لأنه من التناقض وبالأحرى من المستحيل أن يوجد المعلول من دون علة، وينتج عن هذا الارتباط بين الشرط والمشروط مبدأ ابن سينا القائل بأن (وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك)[٩]، وهذا المبدأ ذو شقين: الأول وهو ما يعرف عند ابن سينا بالعلة الكافية (Causa Sufficiens) والثاني هو (مبدأ التساوق) (Principium Coexistentae)، ويمكن اعتبار الشق الأول موصوفاً والثاني صفة.

وواجب الوجود من جميع جهاته يفيض عنه الوجود دون تعطيل أو تمييز، ثم يحدث عنه العالم في الأزل حدوثاً ذاتيًا (Inceptio Essentialis)؛ وذلك لأنه لا يوجد وقت أفضل من وقت يكون سبباً كافياً لحدوث العالم زمانيًا، وتساوي الأوقات بالنسبة للكامل من جميع الجهات، هو الذي يجعل مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا[١٠]، يستمد يقينه المطلق من مبدأ التناقض

---

(٧) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، تحقيق الأب جورج قنواتي ود. سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٠هـ/ ١٩٦٠م)، ص ٣٧.

(٨) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص ٢٥٤.

(٩) ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص ١٦٧.

(١٠) يضع ابن سينا في **النجاة** قاعدة تساوي الأوقات للخلق «لا يكون وقت أولى من وقت» (Quad non datur hora potior alia) (ص ٢٥٥).

قارن الترجمة اللاتينية للإلهيات: Avicenna, *Metaphysices compendium* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926), p. 142. =

وذلك على وجهين: الأول: وهو تأكد تساوق العلة للمعلول، إذ من التناقض أن يحدث العالم زمانيًا؛ لأن ذلك يشجب الكمال الإلهي، حيث إن تمييز وقت دون آخر لا يتم دون غرض أو منفعة وهو ممتنع في حق الواجب[١١]، والثاني رد السبب الكافي نفسه إلى الإمكان لتعليل الجوانب المتعاقبة في الزمان.

فالإمكان ينقسم إلى الإمكان الكافي (في فيضان الوجود عن واجب الوجود، بحيث أن يكون موجوداً ولا يتخصص بحين دون حين.. والثاني الاستعداد التام، أعني اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط تكون سابقة سبقاً زمانيًا على وجود الحادث؛ فالاستعداد التام في مثل هذه الأشياء، إنما يكون بحدوث حوادث سابقة عليها)[١٢]. ويتولد عن هذا الإمكان المشروط مبدأ التلاحق (Principium Successionis) الذي يرتد هو الآخر إلى مبدأ التناقض؛ وذلك لتجنب تعارض الكمال الإلهي مع وجود الحوادث الزمانية على اعتبار أن الأول (مبدأ لجميع الموجودات).

وهذه المبادئ الرئيسة، أعني مبدأ الذاتية والتناقض، والعلية، والتساوق والتلاحق هي القوانين التي تحدد نظرية الأحكام في الفلسفة الإسلامية، ويدور الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول مبدأ العلية، هل هو حكم تحليلي يرتد إلى مبدأ التناقض أو أنه حكم تركيبي، وحسب تصور ابن سينا هنا يرتد مبدأ العلة الكافية بما له من لوازم (أعني مبدأ التساوق والتلاحق) إلى مبدأ التناقض[١٣].

= والجدير بالذكر أن ليبنتز يرد على نيوتن الذي يذهب إلى القول بأن الإرادة تخلق العالم في وقت معين من خلال مبدأ ابن سينا هذا، ويتجلى ذلك واضحاً في رسائله المتبادلة مع كلارك قارن: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von Artur Buchenau; mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ernst Cassirer, 2 vols. (Hamburg: F. Meiner, 1996), vol. 1, p. 136.

(١١) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص ٢٥٦.

(١٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٢٤.

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ١، ص ٩٦ وما بعدها.

أما الأشاعرة فقد رفضوا الضرورة المنطقية لمبدأ العلية، وقالوا بالمشيئة الأزلية، وتم لهم هذا بأن قالوا إن بعض الصفات زائدة على الذات، فقولنا (الله مريد) يختلف عن قولنا (الله قادر) ويقولون بأن الإرادة هي سبب حدوث العالم، ويرون القول بمساوقة المراد للإرادة تحصيل حاصل، ومن التناقض أن تكون القدرة والإرادة ذاتاً واحدة؛ فالإرادة: (صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله) مقابل القدرة التي تناسب الضدين والوقتين[١٤]، وهذا التمايز بين الصفات القائم على مبدأ التناقض هو الذي يجعل حكمنا (الله مريد) حكماً تركيبيًا على عكس النتيجة التي يصل إليها الفلاسفة، وهي أن هذا الحكم تحليلي والفرق بين الفريقين يرجع إلى كيفية استخدام مبدأ التناقض في تحديد الأحكام الميتافيزيقية، أما الحكم بأن (الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله)، فهو تحليلي لأن علاقة الموضوع هنا بالمحمول هي علاقة الشيء بذاته، واستخدام مبدأ الذاتية في هذا التحديد للإرادة يؤدي إلى نقض علاقة التساوق والتلاحق بمبدأ التناقض، فلم يعد تساوي الأوقات مبرراً لتساوق العالم مع الخالق؛ لأن الإرادة القديمة تميز وقتاً دون آخر بمحض الذات، ولم يعد الإمكان الكافي والمشروط سبباً في صدور مسبب دون آخر، بل حلت الإرادة محل الإمكان، ومن ثم أصبح لزوم مسبب عن الإرادة دون آخر ليس ضروريًا، وقد استطاع الغزالي أن يحل إشكال علاقة الإرادة القديمة بالحدوث الزماني عن طريق القول بالشيء في ذاته غير المرتبط بعلاقتي الزمان والمكان، كالله والنفس والعالم والإرادة[١٥]. وحلت عنده نظرية (السببية المجردة) محل نظرية

---

(١٤) يصل الغزالي في الدليل الثاني من المسألة الأولى بأن الله والنفس والذوات أي أشياء في ذاتها لا علاقة لها بالزمان والمكان، وهذا الشيء في ذاته الذي نسبه كانط لنفسه سنبحثه في حلقة أخرى إن شاء الله.

(١٥) أدى عدم فهم السببية المجردة القائمة على الشيء بذاته بالمستشرق فنسنك (Wensink) القول بأن **مشكاة الأنوار** ترتد كما في تساعات أفلوطين، وأدى الغرض بدوره إلى ظهور عدة نظريات تفسر هذا الصدور المفترض في **المشكاة**، فهو إما يرتد أفلوطين عن طريق الفارابي أو ابن سينا أو عن تساعات أفلوطين نفسه، كما ذهب بعضهم أمام هذا التناقض إلى القول بأن المشكاة من الكتب المنسوبة للغزالي والتي لا أساس لها من الصحة، أما حل الألوسي الأخير في **مجلة كلية الآداب**، العدد ٤، فهو ليس إلا تطور لفرض فنسنك الخاطئ وسنعود إلى توضيح علاقة السببية المجردة في كتابات الغزالي، من خلال مقارنة بين **المشكاة والمونادولوجيا** للايبنتز موضحين أوجه الشبه والاختلاف.

الصدور[١٦]، وقد استطاع أن يبرهن على فرض الأشاعرة بأن الاقتران بين العلة والمعلول مرده إلى المشيئة الأزلية لا إلى الضرورة المنطقية[١٧]، ومن ثم تصبح كل أحكام العلوم الطبيعية تركيبية وجودية، ومجمل القول أنه استطاع عن طريق فصل مبدأ العلة عن مبدأ التناقض، أن يميز التمييز الدقيق بين اللازم والذاتي[١٨]، وهو التمييز والتقسيم الذي نجده عند كانط فيما يسمى بالأحكام التحليلية والتركيبية، حيث أصبح مبدأ التناقض عند كليهما المحك لتمييز كلا النوعين من الأحكام؛ ما أدى بهما إلى اعتبار كل الأحكام التي تدرك بوسط ومن بينها أحكام الرياضيات على أنها تركيبية.

ويقف بين مذهب الفلاسفة القائل بأن الصفات هي عين الذات، وبين مذهب الأشاعرة القائل بأن الصفات زائدة عن الذات، فريق من الأشاعرة وآخر من المعتزلة يقولان بالحال الذي (لا هو ذات الله ولا غيره)[١٩]، ويصلون إلى هذا القول في الصفات من خلال نقد مبدأ التناقض[٢٠]، الذي أدى إلى القول بأن الصفات هي عين الذات، وأنها زائدة على الذات. وأمام هذا التناقض يبررون قولهم بالأحوال التي يسمونها أحكاماً مقابل الصفات الذاتية، وينتهي أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن أحكام العلوم الطبيعية لازمة أي تركيبية، ولكنها في نفس الوقت ضرورية، وبهذا يجمعون بين طرف من نظرية الأشاعرة وآخر من نظرية الفلاسفة، وقد أعطى دونس سكوتس (Duns Scotus)[٢١]، في العصر الوسيط لقب الترنسندنتاليا للأحوال، كما استطاع توما الإكويني أن ينفذ إلى نقد ابن سينا، من خلال نظرية الأحوال التي يرفضها ابن سينا في كتابه **الشفاء**.

---

(١٦) قارن: الغزالي، المصدر نفسه، المسألة ١٧، المسلك الثاني.

(١٧) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧)، ص ٥٨-٦١.

(١٨) أخذ الغزالي بهذه النظرية في المضمون به على أهله، قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)، ص ٣١١.

(١٩) قارن مثلاً: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٣٣٥هـ/١٩١٦م)، ج ١، ص ١٥١ وما بعدها.

(٢٠) قارن: Gottfried Martin: *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie* (Berlin: De Gruyter, 1969), and *Allgemeine Metaphysik* (Berlin: De Gruyter, 1965), s. 85.

(٢١) Martin, *Allgemeine Metaphysik*, p. 208.

تكرار الظاهرة في الفكر الأوروبي

ويقابل هذا التطور التاريخي للأحكام في الفكر الإسلامي تكرار الظاهرة في الفكر الأوروبي، وخصوصاً عند كانط، فها هو في سنة ١٧٥٥ يناقش في كتابه **التوضيح الجديد لمعرفة المبادئ الأولية الميتافيزيقية**، مبدأ الذاتية والتناقض في الفصل الأول وفيه يرد مبدأ التناقض إلى مبدأ الذاتية، وفي الفصل الثاني حاول تعريف السبب الكافي، وفي القسم الثالث يناقش مبدأ التلاحق والتساوق في ضوء مبدأ السبب الكافي والتناقض، وهو إذ يعرف في الفصل الثاني مبدأ السبب من خلال مبدأ التناقض، يعتقد أن مفهوم المعلول متضمناً في مفهوم العلة، أي أن الحكم (كل معلول فله علة) تحليلي، وإذا كان قد سبقه في ذلك باومغارتن (Baumgarten) و ووفلف (Wolff) وغيرهما فإن رائدهم جميعاً ابن سينا.

وفي سنة ١٧٦٣ نجد كانط في كتابه **محاولة من أجل إدخال الإمكانات السالبة في الفلسفة**، يكتشف خطأه في محاولته حد مبدأ السبب وتعريفه السابق، فيميز بين نوعين من أسباب الاقتران ويسمي **الأول** (السبب المنطقي)، ويعني به مبدأ التناقض. ويسمي **الثاني** (السبب الواقعي) ويعني به مبدأ السبب الكافي، ويأخذ هنا بوجهة النظر التي نجدها عند الغزالي من حيث إن الإرادة الإلهية أو المشيئة الأزلية ـ على عكس هيوم ـ هي التي تعطي للاقتران بين العلة والمعلول فاعليته واستمراره، وبهذا يعترف كانط بأن مبدأ العلية حكم تركيبي لا علاقة له بمبدأ التناقض، وبغض النظر عن النزاع حول قراءة كانط لديفيد هيوم (D. Hume)، فإن مذهب كليهما يرتد إلى نظرية الغزالي عن الاقتران بين العلة والمعلول في التهافت. وكانط في كتابه هذا مثل هيوم، لا يميز التمييز الدقيق بين الأحكام التحليلية والتركيبية، إلا أن هذا التصور الجديد عند كانط أحدث له هزة عنيفة في توجيه تفكيره؛ ما جعله يصرح في نهاية التعقيب على هذا الكتاب بأنه سيعود إلى تحليل معرفتنا المتعلقة بالسبب والمسبب في دراسة مفصلة.

وفي سنة ١٧٨١ تأتي لكانط هذه الدراسة التي وعد بها، والتي سماها **نقد العقل المحض**، وقد ميز كانط في هذه الدراسة التمييز الدقيق بين الأحكام ولأول مرة يستعمل كانط مصطلح الأحكام التحليلية والتركيبية، وإذا

كانت أحكام العلوم الطبيعية تركيبية فإنها ضرورية ترنسندنتالية، أي أنها غير مشتقة من التجربة أو من مبدأ التناقض، وهو إذ ينتقد تصوره السابق الذي يتبع فيه هيوم والغزالي من خلال الترنسندنتاليا، فإن ذلك لا يغير من تقسيم الأحكام على النحو الذي يرد عند الغزالي.

وفي هذا البحث المقتضب نريد أن نحدد موضوع المقارنة بين كانط والغزالي، من خلال المقصد الذي يرد في **معيار العلم** تحت عنوان (نسبة بعض المعاني إلى بعض) وبعض الجوانب المكملة له خاصة في **محك النظر** هذا من طرف الغزالي. أما من طرف كانط، فإننا سنعتمد على ما يرد في المدخل **لنقد العقل المحض** عن الأحكام التحليلية والتركيبية والجوانب المكملة له، وعلى الخصوص ما يرد في **(مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة)**، ونقسم البحث إلى قسمين: **الأول** المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية، **والثاني** المعاني اللازمة أو الأحكام التركيبية.

(٢)

المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية

القاعدة العامة التي تحدد المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية عند كل من الغزالي وكانط هي مبدأ التناقض، وبهذا تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم التحليلي، إما علاقة تطابق مثل أ هي أ، أو علاقة تضمن مثل أ ب هي ب، وفي ضوء هاتين العلاقتين يصيغ الغزالي معيارين لتحديد المعاني الذاتية، وكذلك يعطي كانط تحديدين للأحكام التحليلية، علماً بأن كليهما لا يميز التمييز المطلق بين علاقتيْ التطابق والتضمن.

١ ـ المعيار الأول لتحديد المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية

أ ـ الغزالي

يقارن الغزالي في المعيار الأول بين نسبة المعاني المحمولة على الموضوع في الوجود والتصور إلى الموضوع، فالمعاني التي لا يزول بزوال تصورها تصور الموضوع، وإن كان يزول بزوال وجودها وجود الموضوع فهي لازمة. فالمعنى الذاتي المحمول على الموضوع يجب أن يكون متضمناً في

التصور للموضوع ومن ثم لا بد من أن يكون هذا المعنى موجوداً بوجود الموضوع، والمعنى اللازم يشترط التضمن في الوجود دون التصور، ويعبر الغزالي عن هذا المعيار من خلال ثلاث جمل رئيسة فيقول: «إن كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير، وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم؛ فأنّا نفهم كون الإنسان إنساناً، وكون الجسم جسماً، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً وكونهما مخلوقين لازم لهما ـ ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً لم نقدر على فهم الإنسان، فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية ـ فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي.. وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتي»[٢٢]. وحسب تقسيمنا هذا توضح الجملة الأولى الهدف لهذا المعيار وهو تقسيم المعاني إلى ذاتية ولازمة، وتدرك هذه المعاني من خلال إدراك العلاقة بين الموضوع والمحمول، فهي إما أن تكون علاقة تطابق مثل أ هي أ، ككون الإنسان إنساناً وكون الجسم جسماً، وذلك حينما نصف الإنسان بأنه حيوان ناطق أو الجسم بأنه ممتد أو متحيز، فإننا لا نضيف تصوراً جديداً على الإنسان أو الجسم، وعلى العكس حينما نصف الجسم بأنه مخلوق والإنسان بأنه مولود؛ فالعلاقة بين الموضوع والمحمول هنا ليست علاقة تضمن في التصور، (إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان بحدّه وحقيقته مع الغفلة عن كونه مولوداً، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ)، وبالمثل نجد صفة الخلق المحمولة على الجسم ليست داخلة في حقيقة الجسم، إذ يمكن تصور الجسم دون الالتفات إلى كونه مخلوقاً؛ لأن صفة الخلق زائدة على ذات الجسم، ومن ثم تكون معنى لازماً للموضوع وليست بالمعنى الذاتي له.

أما الجملة الثانية التي تبدأ بكلمة (ولو..) فهي الجملة الرئيسة في هذا المعيار، إذ تقوم مقام البرهان الذي يفصل المعنى الذاتي عن اللازم، والمحك أو القاعدة العامة في هذا البرهان هي مبدأ التناقض، إذ من التناقض أن نقول (لا إنسان حيوان)؛ لأن صفة الحيوانية داخلة في ماهية الإنسان (فإنك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان)؛ لأن نفي

(٢٢) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ٥٩.

مفهوم الحيوانية يتضمن ففي مفهوم الإنسان، ومن هنا يستعمل الغزالي مصطلح الضرورة ويعني به الضرورة المنطقية التي تدرك دون وسط، فمن ضرورة تصور الإنسان أن يدخل في مفهومه تصور الحيوان، وليس من ضرورة تصورنا للإنسان أن نتصور أنه مخلوق؛ لأن المخلوقية وإن كانت صفة لازمة فإنها لا تدخل في ماهية الإنسانية.

أما الجملة الأخيرة التي تبدأ بالكلمة (فإذن...) فهي النتيجة التي يصل إليها الغزالي في هذا المعيار، وتتلخص في أن المحمول الذي هو ضروري في تصوره ووجوده بالنسبة لتصور ووجود الموضوع، فهو ليس معنى زائداً عن الذات، بل هو مقومٌ للذات، ويكون الحكم هنا بمصطلح كانط تحليليّاً، وإذا كان المعنى المحمول ملازماً في الوجود، ولكنه لا يدخل في تصور الموضوع بالضرورة فهو معنى زائد على ذات الموضوع، ويكون الحكم هنا بمصطلح كانط تركيبيًا.

ب- كانط

يحدد كانط الأحكام التحليلية والتركيبية في كتابه **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة**، ويميز بين كلا النوعين من الأحكام، من خلال نسبة تصور المحمول لتصور الموضوع، فيقول:

«والأحكام التحليلية لا يشير محمولها إلا إلى المعنى المفهوم في الواقع من تصور الموضوع... وعندما أقول: كل الأجسام ممتدة فأنا لم أتوسع في مفهوم الجسم واكتفيت فقط بتحليل هذا التصور؛ لأن الامتداد متضمن في الواقع في مفهوم الجسم قبل الحكم.. وهذا هو إذاً الحكم التحليلي وعلى العكس فالقضية الآتية: بعض الأجسام ثقيلة يشتمل محمولها على شيء غير متضمن في مفهوم التصور العام للجسم، وينبغي أن نطلق بالآتي عليها اسم الحكم التركيبي»[٢٣].

وهذا التحديد للأحكام عبارة عن فرض يتلخص في القول بأن الأحكام التحليلية يكون فيها المحمول صفة ذاتية للموضوع، مثل علاقة الجسم بالامتداد؛ فالامتداد صفة ذاتية مقومة للجسم والعلاقة هنا بين المحمول

(٢٣) كنت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ص ٥٤.

والموضوع مثل علاقة أ هي أ، وقولنا (كون الجسم ممتدًا) لا يختلف عن قولنا (كون الجسم جسماً) لأن المحمول في كلا الحكمين لا يضيف شيئاً إلى مضمون الموضوع، أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول زائداً على ذات الموضوع والمثال الذي يستعمله كانط هنا (كل جسم ثقيل) يقابل المثال الذي يستعمله الغزالي (كل جسم مخلوق)؛ فالخلق والثقل صفات غير متضمنة في تصورنا للموضوع أعني الجسم.

ولا يقف كانط عند هذا التحديد العام للأحكام، وإنما يضع بعد ذلك مباشرة قاعدة تلتقي فيها جميع الأحكام التحليلية، وهي قوله: «المبدأ المشترك بين جميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض»، ويحلل كانط الأحكام التحليلية في ضوء هذا المبدأ ويستعمل في هذا التحليل كلمتي التضمن والضرورة فيقول: «ولما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمناً فعلاً من قبل في تصور الموضوع؛ فلا يمكن أن ننفيه دون أن نقع في التناقض، وكذلك فإنا ننفي بالضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب، وهذا يتم يقيناً بمقتضى مبدأ التناقض، وكذلك في القضية الآتية: كل جسم هو ممتد بالطبيعة»[٢٤].

وهكذا نجد مفهومي الضرورة والتضمن يرتبطان عند كانط والغزالي بمبدأ التناقض، فكما أن صفة الحيوانية متضمنة أصلاً في مفهوم الإنسان، إذ لا يمكن أن نتصور الإنسان مفصولاً عن مفهوم الحيوان، كذلك لا يمكن تصور الجسم مفصولاً عن مفهوم الامتداد، والفرق بين برهان الغزالي السابق وتحليل كانط هنا هو أن الغزالي يستمر في مقارنته للمعاني الذاتية باللازمة، وهذا ما يتخلى عنه كانط هنا ليعود إليه مرة أخرى بصورة تفصيلية.

ويستخلص كانط نتيجة هذا التحليل قائلاً: «ها هو ذا السبب الذي يجعل في الحقيقة جميع القضايا التحليلية أحكاماً أولية مع أن تصوراتها تجريبية»[٢٥]، وتأكيد كانط أن مبدأ التناقض هو السبب أو المحك في جعل

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٥) المصدر نفسه.

الأحكام التحليلية قبلية، يعني أن هذه الأحكام تدرك دون وسط فكل تصور تدرك نسبته إلى تصور آخر، وإن كان حسيّاً تجريبيّاً فيكون حكم هذه النسبة تحليليًا، أما مصطلح أولي الذي يرد عند كانط في هذا التحديد فإنه يرد عند الغزالي في المعيار الثاني.

٢ ـ المعيار الثاني لتحديد نسبة المعاني الذاتية أو الأحكام التحليلية

أ ـ الغزالي

يرى الغزالي أن هناك بعض المعاني اللازمة التي من الصعب معرفتها، هل هي لازمة أم ذاتية، وذلك كما في أحكام الحساب القائمة على قولنا (كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت)، فإن المساواة والتفاوت للأعداد أمر لازم وليس بذاتي، ولكن يصعب تمييزه لما بين المساواة وتطابق الشيء لذاته من تقارب، ومن ثم يحدد الغزالي معياراً آخر من خلال علاقة التضمن فيقول:

«إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي، فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء إلا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولاً كالحيوان والإنسان، فإنك إذا فهمت ما الإنسان وما الحيوان فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان؛ فاعلم أنه ذاتي، وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي»[٢٦].

والعلاقة بين ذات الشيء والإدراك الأولي للمعنى الذاتي لهذا الشيء هي علاقة الأخص بالأعم؛ فلا يمكننا فهم الأخص إلا بفهم الأعم، وإذا كان مفهوم الإنسان أخص والحيوان أعم فلا نفهم الإنسان إلا وأن نفهم الحيوان (بل مهما فهمت الإنسان فقد فهمت حيواناً مخصوصاً؛ فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة)[٢٧]، وإذا كانت الحيوانية داخلة في تصوري

(٢٦) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ٦٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

للإنسان فإن إدراك العلاقة بين المعنيين لا يحتاج إلى وسط فتكون معرفة هذا الحكم أولية، والأولي حسب تعريف الغزالي هو الذي (لا يحتاج في معرفته إلى وسط)[٢٨]، والعلاقة هنا علاقة تضمن فقولنا (الإنسان حيوان)، مثل قولنا (الحيوان المخصوص حيوان)، أي أن أ ب هي ب، وعلى العكس فإن العلاقة في الحكم (الإنسان مخلوق) ليست علاقة تضمن المحمول ب في تصور الموضوع، وعلى الرغم من وجود الرباط بينهما فإن صفة الخلق زائدة عن ذات الإنسان، ومن ثم يكون المعنى ب خارجاً عن المعنى أ.

ب ـ كانط

يتمثل تحديد كانط الرئيس للحكم التحليلي من خلال علاقة التضمن أي تضمن الموضوع للمحمول وعلى العكس، تكون العلاقة بين المحمول والموضوع في الحكم التركيبي علاقة تلازم؛ فيقول كانط في المدخل لـ **نقد العقل المحض**: «إما أن يكون المحمول ب متعلقاً بالموضوع على أنه محتوى احتواء ضمنيًا وفي التصور أ، وأن يكون المحمول خارجاً على التصور أ على الرغم من وجود رباط بينهما، في الحالة الأولى أسمي الحكم تحليليًا، وفي الحالة الثانية أسميه تركيبيًا»[٢٩].

ويفهم كانط علاقة التضمن على نحوين: إما أن يتضمن الشيء صفاته المطابقة لذاته مثل العلاقة بين الجسم والامتداد، وإما أن تكون علاقة التضمن على النحو الضيق، أي على نحو علاقة الأخص بالأعم مثل العلاقة في الحكم (الكل أكبر من الجزء)؛ فعلاقة الجزء هنا بالكل علاقة الأخص بالأعم، إذ لا نتصور الجزء جزءاً إلا بشرط أن نتصور الكل، ولا نعني هنا بالأعم المعنى المطلق، بل (الأعم الذي هو ذاتي للشيء)[٣٠].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٩) إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٦ أ-١٠ ب.

(٣٠) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق** (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ص ٩٥.

٣ ـ الجوانب الرئيسة لظاهرة التطابق بين نظرية الأحكام التحليلية ونظرية المعاني الذاتية

يمكن القول إجمالاً بأن كلتا النظريتين تشترطان في الحكم أن يكون أوليًا ضروريًا، وتتفقان في أن العلاقة بين المحمول والموضوع تقوم على التطابق والتضمن والمحك لاختبار هذه العلاقة بين الموضوع والمحمول هو مبدأ التناقض، ويمكن إدراك علاقة التطابق بين النظريتين من خلال الأمثلة المتماثلة عند كانط والغزالي، ومن بين تلك الأمثلة: الحكم بأن (المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع)[٣١]، فهو حسب تصور كانط في نقد العقل المحض تحليلي، ويرد بهذا المعنى في **محك النظر ومعيار العلم**.

ويقابل حكم كانط التحليلي (كل جسم ممتد) قول الغزالي: (كون الجسم جسماً) أو تعريفه للجسم بأنه المتحيز، على اعتبار أن الجوهر المتحيز ينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد كما يرد في **المحك**[٣٢]، ويعرف كانط الجوهر في **المقدمة** على أنه (الذي لا يوجد إلا كموضوع فحسب)[٣٣]، ويقول كانط بأن هذا التعريف تحليلي ويوازي هذا التعريف ما يرد في **محك النظر**، من أن (الجوهر هو الموجود في لا موضوع)[٣٤]. ويعترف الغزالي بأن هذا التعريف تحليلي حسب تحديد المناطقة. وهناك أيضاً لقاء بين كانط والغزالي في الطريقة أو المنهج لتحديد الأحكام التحليلية، حيث إن كليهما يعتمد على الحد الحقيقي القائم على الجمع بين الجنس والفصول؛ فهاهو حكم كانط التحليلي (الذهب معدن أصفر اللون)[٣٥] يوازيه الحكم التحليلي (الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله)[٣٦]، الذي يؤكد الغزالي صحته في تهافته، وكلا التعريفين يعتمدان على الحد الأرسطي.

---

(٣١) قارن: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٧١٦ أ - ٧٤٤ ب، والغزالي: **محك النظر في المنطق**، ص ٩٥، **ومعيار العلم في فن المنطق**، ص ٦٣.

(٣٢) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٩٦.

(٣٣) قارن: كنت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ص ٦٦.

(٣٤) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٩٦.

(٣٥) كنت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ص ٥٥.

(٣٦) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١٠٢.

أما من الناحية التاريخية فقد استطاع كوتورا (Couturat)[٣٧] أن يصل عن طريق التحليل إلى القول بأن نظرية الأحكام التحليلية عند كانط ترتد إلى نظرية المعاني عند ليبنتز، التي يذهب فيها إلى أن المعنى الحقيقي هو الذي يكون فيه (المحمول متضمناً في الموضوع (Pradicatum in est subjecto) ويصل ليبنتز إلى هذه النظرية من خلال تحليله لتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، ويتطابق تحليل ليبنتز مع تحليل الغزالي للمعنى الذاتي في كتابه **مقاصد الفلاسفة**، من خلال نفس المثال، ويربط الغزالي المعنى الذاتي بالحد الحقيقي ويقسمه إلى قسمين:

١- أن يكون المحمول داخلاً في حد الموضوع (UtPradicatum intret deffinitionem subjecti) مثل قولنا كل إنسان حيوان.

٢- أن يكون الموضوع داخلاً في حد المحمول (UtSubjectum intret diffinitionem pradicati)[٣٨] مثل قولنا بعض الحيوان إنسان، ويؤكد الغزالي في **المعيار والمقاصد** بأن الحيوان لا يكون محمولاً (لأن الموضوع لا يعلم إلا به)[٣٩] ومن ثم يؤخذ الحيوان في حد الإنسان لا العكس، وهذا ما عبر عنه ليبنتز بأن المعنى الحقيقي هو الذي يكون فيه (المحمول متضمناً في الموضوع). ويصل الغزالي ومن بعده ليبنتز إلى هذه النظرية من خلال التحليل للمثال (كل إنسان حيوان) على النحو الآتي:

يذهب الغزالي في الجواب على السؤال ما الذي جعل الإنسان حيواناً إلى القول بأن الإنسان (حيوان لذاته؛ لأن معنى الإنسان حيوان ناطق فلا فرق بين قوله ما الذي جعل الحيوان الناطق حيواناً ناطقاً، وبين قوله ما الذي جعل

---

(٣٧) قارن: Gottfried Martin, *Leibniz: Logik und Metaphysik* (Berlin: De Gruyter, 1967).

(٣٨) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**، محيي الدين صبري الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، القسم الأول، ص ١٤. قارن أيضاً الترجمة اللاتينية: Abu Hamid Mohammed Al- Gazali, *Logica et philosophia algazelis arabis* (Frankfurt: Georg Olms Verlag, 1969).

(٣٩) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**، القسم الأول، ص ٦٤.

الإنسان حيواناً إلا أنه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر أحد الذاتين دون الأخرى)[٤٠]، ومن خلال هذا التحليل يمكن إدراك علاقة تضمن الموضوع للمحمول من ثلاثة أوجه:

١ ـ كل حيوان ناطق هو حيوان، وهذا ما عبر عنه ليبنتز في قوله بأن أ ب هي أ أو كل حيوان ناطق هو حيوان (ab est a sive (omne) animal rationale est rational).

٢ ـ كل حيوان ناطق هو ناطق، وهذا ما عبر عنه ليبنتز في قوله أ ب هي ب أو كل حيوان ناطق هو ناطق (ab est b sive (omne) animal rationale est rationale).

٣ ـ كل إنسان هو إنسان وكل حيوان هو حيوان، وهذا ما عبر عنه ليبنتز في قوله أ هي أ أو كل حيوان هو حيوان (a est a sive (omne) animal est animal)[٤١].

والوجه الأخير تكون فيه العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة تطابق وهي في الوقت نفسه علاقة تضمن؛ وهذا ما جعل الغزالي وكانط في قوليهما (كون الإنسان إنساناً)، و(كل جسم ممتد) لا يميزان بين علاقتي التطابق والتضمن.

(٣)

المعاني اللازمة أو الأحكام التركيبية

يتميز الغزالي وكانط عن غيرهما بتوضيح وتقسيم هذا النوع من الأحكام، ومرد هذا التميز إلى إدراكهما أن الاقتران بين العلة والمعلول لا يقوم على مبدأ التناقض، وإذا كان مبدأ العلية لا يرتد إلى مبدأ التناقض أي عكس ما يذهب إليه ابن سينا ومن بعده ليبنتز، فمن الأولى ألا يرتد مبدأ التساوق ومبدأ التلاحق إلى مبدأ التناقض، ومن ثم تصبح أحكام المكان والزمان تركيبية أو معاني لازمة.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤١) قارن: Martin, Leibniz: *Logik und Metaphysik*.

وتنقسم المعاني اللازمة عند الغزالي بصورة عامة إلى قسمين رئيسين هما: المعاني اللازمة الضرورية والمعاني اللازمة الوجودية، وتنقسم المعاني اللازمة الضرورية إلى أحكام العلوم الهندسية وأحكام العلوم الحسابية، وتنقسم المعاني اللازمة الوجودية إلى قضايا العلوم الطبيعية والأحكام الميتافيزيقية، وبغض النظر عن التفاصيل فإن كانط والغزالي يتفقان في هذا التقسيم الرئيس للأحكام التركيبية، وإذا كنا في الأحكام التحليلية قد استعنا بالمعايير والمبادئ لإدراك الحكم التحليلي وتمييزه عن غيره، فإنه يمكننا هنا لإدراك المعنى اللازم الاستعانة بقواعد يرد بعضها عند الغزالي وبعضها الآخر عند كانط، وأهم هذه القواعد هي قول الغزالي في **المحك** (الشكل غير القدر) ونستعين بها في تحديد أحكام الهندسة، وقوله في **المعيار** (كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي[٤٢]؛ لتحديد أحكام الحساب، وكذلك قوله (الوجود غير الماهية) لتحديد أحكام العلوم الطبيعية أما القاعدة العامة (كل قضية وجودية فهي تركيبية)[٤٣] التي ترد في كتاب **نقد العقل المحض** لكانط، فإننا نستعين بها في تحديد الأحكام الميتافيزيقية التركيبية، وفي ضوء هذه القواعد نريد أن ندرك أوجه التطابق والاختلاف بين كانط والغزالي دون الخوض في التفاصيل التي لا يتسع لها هذا البحث.

١- أحكام الهندسة

الشكل غير القدر

في ضوء هذه القاعدة أو المحك يمكن فهم الأحكام الهندسية عند كل من الغزالي وكانط، على أنها تركيبية، وعلى العكس نجد ليبنتز لا يدرك هذا المحك ويعتبر كل أحكام الرياضة بحسب مصطلح كانط تحليلية، حيث إنه كان يعتقد في إمكان البرهنة على قضايا الرياضة بما فيها من بديهيات ومصادرات، من خلال الحد ومبدأ التناقض، وله محاولات عدة في هذا الميدان، ولكنه لم ينجح في تحقيق هدفه.

---

(٤٢) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ٦٢ وما بعدها.

(٤٣) كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٥٩٢ أ - ٦٢٦.

وإذا كان الحد يعتمد على الذاتيات فإن كانط والغزالي يوضحان أن العلاقة بين الشكل والقدر ليست علاقة تطابق الذات لنفسها أو علاقة تضمن الذات لصفات الذات:

(١) مساواة الشكل للقدر غير مطابقة تصور الشكل لتصور القدر

(أ) يقول الغزالي في **معيار العلم**: «إن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي... وإن كان لا يفارقه أصلاً ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم»[٤٤]، وما يهدف إليه الغزالي في هذا المثال الذي موضوعه (زوايا المثلث) ومحموله (المساواة الـ ١٨٠ درجة)، هو أن الشكل (زوايا المثلث) لا يمكن أن نشتق منه من دون وسط المقدار ١٨٠ درجة؛ وذلك لأن ماهية زوايا المثلث تدرك بدون تصور لمقدار هذه الزوايا، وبتعبير آخر يكون المحمول زائداً على الموضوع؛ وذلك لأن المحمول خارج عن ذات الموضوع باعتبار أن المحمول كم والموضوع كيف.

(ب) ويقابل مثال (الزوايا من المثلث...) عند الغزالي مثال الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين) عند كانط[٤٥]؛ فالاستقامة من حيث هي كيف ليست هي عين أو ذات الكم في المحمول (أقصر مسافة).. وبتعبير الغزالي واصطلاحه يكون الشكل (الخط المستقيم) ليس هو القدر (أقصر مسافة).

(ت) ولا يخفى هنا أن مثال (الخط المستقيم... ..) الذي يستعمله كانط يتطابق مع المثال الذي يستعمله الغزالي (الزوايا من المثلث...)؛ لأن مجموع زوايا المثلث يكون زاوية مستقيمة أو خطًا مستقيماً، ومساواة الزاوية المستقيمة لقائمتين لا يختلف عن كونها أقصر مسافة بين نقطتين والقول بأن الاستقامة باعتبارها كيف لا تتضمن أي معنى من معاني العظم لا يختلف عن قول الغزالي بأن الشكل غير القدر.

---

(٤٤) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ٦٠.

(٤٥) كانط: **نقد العقل المحض، ومقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ص ٥٧.

(٢) احتواء الشكل على القدر لا يتضمن التصور الواحد للشكل والقدر

(أ) يذهب الغزالي في المعيار إلى القول بأن (من اللوازم ما يقدر على رفعه في الوهم ككون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث بغير وسط بل بوسط)[٤٦]. وفي هذا المثال الذي يعرض له الغزالي نجد الموضوع هو المثلث لا الزوايا كما في المثال السابق، والمحمول هو (مساواة زوايا المثلث لقائمتين، والعلاقة هنا هي علاقة شكل المثلث بمقدار زواياه وفرق بين هذه العلاقة وبين علاقة المثلث بزواياه؛ لأن ماهية المثلث متضمنة للزوايا من حيث إنها شكل لا من حيث إنها مقدار، وبهذا تكون علاقة المثلث بزواياه من حيث إنها شكل علاقة تضمن، ومن حيث إنها مقدار علاقة تلازم، ومن هنا نجد الغزالي حينما يريد أن يعرف المثلث يلجأ إلى القول بأنه (شكل يحيط به ثلاثة أضلاع)[٤٧]، وفي نفس الوقت يؤكد بأنه (لا يحسن أن يقال في جواب من يسأل عن ماهية المثلث أنه المساوية زواياه لقائمتين. وإن كان يدل عليه بطريق الالتزام) ولكن الغزالي يعترف بأن مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم ضروري على عكس اللازم الوجودي[٤٨].

(ب) وبالمثل يحلل كانط مثال المثلث ويفرق بين علاقته بالأجزاء المتضمنة فيه واللازمة له فيقول: (إذا أعطى فيلسوف ما مفهوم المثلث وترك يستخرج منه بطريقته الخاصة، كيف تكون نسبة مجموع زواياه للزاوية القائمة، فإنه بهذا سوف لن يكون لديه مفهوم سوى شكل تحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة متضمنا لمفهوم مماثل من الزوايا، وبتعقله لهذا المفهوم كيفما شاء فإنه لن يستخرج أي شيء جديد[٤٩]، وما يعنيه كانط هنا يتطابق مع ما يعنيه الغزالي فإن مفهوم المثلث يتضمن مفهوم ثلاثة أضلاع وثلاثة زوايا ولكنه لا

---

(٤٦) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ٦٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٢ وما بعدها.

(٤٩) كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٦١٦ أ-٧٤٤ ب.

يتضمن مقدار الزوايا لأن الشكل غير القدر وبهذا يكون مقدار الزوايا زائدا عن ذات المثلث، فكما ان مساواة الزوايا لقائمتين غير متضمن في مفهوم الزوايا فمن الأولى أن يكون مفهوم المثلث غير متضمن لمفهوم مقدار الزوايا ١٨٠ درجة، وبهذا يكون هذا الحكم على حد تعبير كانط تركيباً، ويكون المقدار على حد تعبير الغزالي معنى لازماً.

وإذا أردنا أن نقيم نظرية الأحكام التركيبية أو نظرية المعاني اللازمة في الهندسة من خلال البديهيات، فإنه يمكن القول بأن هذه النظرية ذات وجهين فهي تنطبق على الهندسة الإقليدية من ناحية وعلى الهندسة اللاإقليدية من ناحية أخرى، فالبديهيات والمصادرات الواردة في كتاب **الأسطقسات** لإقليدس لا يمكن البرهنة عليها. من خلال مبدأ التناقض رغم المحاولات اليائسة على مر العصور، وهذا ما أدركه الغزالي وكانط وغيرهما على عكس ليبنتز، وبهذا تكون البديهيات قضايا تركيبية كما هو الحال عند كانط وبعبارة أخرى هي قضايا يكون محمولها معنى لازماً لموضوعها كما هو الحال عند الغزالي، وإذا كانت البديهيات الهندسية قضايا لها نفس الخصائص التي للقضايا المشتقة منها فإن أحكام الهندسة المشتقة من البديهيات هي الأخرى قضايا تركيبية.

ومن وجه آخر نجد القول بأن المحمول (مساواة الزوايا لقائمتين) لا يمكن استخلاصه من تحليل الموضوع (المثلث)، يؤدي إلى القول بأنه يمكن أن تكون زوايا المثلث مساوية أو مفاوتة لقائمتين، وفي ضوء هذا الإمكان تبنى الهندسة الإقليدية على التسليم بمساواة زوايا المثلث لقائمتين، وتبنى هندسة لوباتشفسكي (Lobatschewsky) اللاإقليدية على التسليم بأن زوايا المثلث أقل من قائمتين، وعلى اعتبار أن زوايا المثلث أكثر من قائمتين يبنى نمط هندسة ريمان (Remann) اللاإقليدي، وفي ضوء هذه الإمكانات الثلاثة يوضح هلبرت (Hilbert) في مطلع كتابه **أسس الهندسة** بديهياته قائلاً: «نحن نتعقل ثلاثة نظم للأشياء»، وما يعنيه هلبرت هنا هو بعبارة أخرى أن زوايا المثلث إما أن تكون مساوية لقائمتين أم مفاوتة أي أكثر أو أقل من قائمتين.

ولا يفوتنا هنا أن نبين أن كانط يصل إلى القول بأن أحكام الهندسة

تركيبية خلال تبنيه لبديهيات إقليدس، ومن ثم فهو لم يقل بأن زوايا المثلث يمكن أن تكون أكثر أو أقل من قائمتين، بل هدفه الدفاع عن الهندسة الإقليدية، ولا أدل على ذلك مما يذهب إليه بأن هذه الأحكام التركيبية ضرورية أولية غير مشتقة من التجربة، وهو يشبه في نفس الوقت ما يذهب إليه الغزالي من أن أحكام الهندسة الإقليدية ضرورية فيقول: «ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين، لم يبق المثلث وبطل وجوده فلتدرك هذه الحقيقة»[٥٠].

٢ - الحساب

كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي

في ضوء هذه القاعدة التي ترد في **معيار العلم** يمكن فهم القضايا الحسابية عند كانط من حيث إنها تركيبية وليست تحليلية، وقبل أن نتناول الأحكام الحسابية التركيبية عند كانط نريد فهم هذه القاعدة من خلال **محك النظر**، الذي يعدد فيه الغزالي مداخل الخلل في الحدود والتي من بينها (أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة)[٥١]، وهذا الحكم (١٠ = ٥ + ٥) يختلف عند الغزالي عن الحكم: (الإنسانية = صفة الحيوانية + النطق)؛ لأنه الحيوانية والنطق في الحكم الأخير داخلة في ماهية الإنسان، فلا يمكننا فهم معنى الإنسان إلا بعد أن نفهم ماهيته من حيث إنه حيوان ذو نطق (فإنك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه، لم تفهم الإنسان، بل مهما فهمت الإنسان فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة)[٥٢]، وعلى العكس يمكننا فهم العدد ١٠ دون أن نفهم مساواته للعدد ٥ + ٥، ويمكننا فهم العدد ٥ دون أن نفهم كونه جزءاً للعدد ١٠؛ لأن مفهوم الخمسة لا يدخل في ماهية العشرة وعلى العكس لا يمكننا فهم الإنسان إلا بأن نفهم كونه حيواناً، فمفهوم الحيوان

---

(٥٠) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ٦١.

(٥١) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ١٠٢.

(٥٢) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ص ٥٨.

يدخل في تصور مفهوم الإنسان، ولا يدخل تصور اجتماع خمسة وخمسة في مفهوم تصور العدد عشرة، وهذا ما يعنيه الغزالي حينما يقول: كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فإنه لازم وليس بذاتي).

وتصور كانط عن الأحكام الحسابية التركيبية يتطابق إلى حد كبير مع تصور الغزالي؛ فهو يقول بهذا الصدد (نلاحظ أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي على أي شيء آخر غير اجتماع العددين في واحد، بينما نحن لا نفكر على الإطلاق في ماهية هذا العدد الواحد، الذي يحتوي على العددين الآخرين، إن مفهوم تصور العدد اثني عشر لا يدخل في مفهوم تصور اجتماع سبعة وخمسة..)[٥٣]، وما يعنيه كانط هنا هو أنه يمكننا أن نتصور العدد سبعة والعدد خمسة دون أن نتصور العدد ١٢؛ فالعدد ١٢ لا يدخل في ماهية العددين خمسة وسبعة؛ بدليل أنه يمكننا تصور هذين العددين دون أن ندرك أنهما مساويان للعدد ١٢.

وخلاصة القول هي أن الحكم ٥+٧=١٢ عند كانط تركيبي وليس بحكم تحليلي، ولكي نصل إلى العدد ١٢ نقوم بعملية تأليف بين العددين ٥+٧ وعملية التأليف هذه يمكن أن تأخذ عدة جوانب، كأن نقول ١٢ = (٤+١) + ٧ أو (٦+١)+٥... إلخ ذلك[٥٤]، وهذا هو ما يعنيه الغزالي أيضاً من حيث أن العدد خمسة وخمسة أجزاء لا تعبر عن الماهية للعدد عشرة، حيث يمكننا عن طريق عملية التأليف بين مختلف الأجزاء إدراك أن العدد ١٠ = (٤+١)+٥.. إلخ ذلك... وهذا التأليف الجزيئي ـ إن صح هذا التعبير ـ لا يمكن أن يتم في الماهيات.

ومن ناحية أخرى يذهب كانط إلى أن القضايا الحسابية توسعية بمعنى أنها لا تدرك إلا بوسط، ولا أدل على ذلك من العمليات الرياضية التي أعدادها أكبر من العددين السابقين، فإننا ندرك أن حاصل جمع أعداد كبيرة في عدد واحد يُعرَّف بنفسه، وهذا ما عبر عنه الغزالي في معيار العلم حينما

---

(٥٣) كانط: **نقد العقل المحض**، ص ١٥ ب، **ومقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ص ٥٦.

(٥٤) المصدران نفسهما.

أوضح أن قضايا الحساب (عرفت لا بنفسها، بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا الاثنين ثلث الستة فإن هذا معلوم بوسط، ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلة هذا العدد، وتعود الإنسان التأمل فيه حتى لو قيل لك الاثنان والعشرون هل هي ثلث ستة وستين لم تبادر إليه مبادرتك للحكم بأن الاثنين ثلث الستة، بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة؛ فإذا انقسمت وحصل أن كل قسم اثنان وعشرون عرفت أن ذلك ثلثه، وهكذا كلما كثر الحساب.. ولكنه جار مجرى الأوليات).

بقي أن نشير هنا إلى أن أحكام الهندسة عند الغزالي يمكن إدراك أنها تركيبية من خلال مبدأ التناقض نفسه إذا علمنا أن (الشكل غير القدر)، أما لمعرفة (كون كل عدد إما مساو لغيره أو مفاوت لازم ليس بذاتي)؛ فلا يكفي في إدراكه مبدأ التناقض بل نحتاج إلى مبدأ الذاتية، وهذا هو الذي جعله يعبر عن المعيار الأول للأحكام الذاتية والقائم على مبدأ التناقض بأنه (غير مطرد في الجميع). وهذا التمييز الدقيق بين أحكام الهندسة والحساب لا نجده عند كانط، ومثل هذه النقطة جديرة بالبحث والدراسة.

ويمكن القول إجمالاً بأن الرياضيات عند كل من الغزالي وكانط تقوم على حدسي الزمان والمكان؛ فالعدد خمسة هو بالقوة مساو للعدد عشرة، ولإدراك أن الخمسة والخمسة عشرة لا بد من عملية العد التي تعتمد على الزمان، كما تعتمد الإشكال في الهندسة على المكان، ويذهب الغزالي إلى أن المخيلة التي تخطئ في تصورات عدة كتناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، توافق العقل في بناء النظريات الهندسية والحسابية.

٣ - العلوم الطبيعية

الوجود غير الماهية

يحاول كانط في تحليل الترنسندنتالي أن يثبت أن قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تأليفية تركيبية فهي ضرورة أولية، فالقضية (كمية المادة ـ في كل تغيرات العالم المادي ـ تظل ثابتة دون أي تغير) قضية تركيبية؛ لأن تصوري

لماهية المادة لا يتضمن لثباتها؛ فالثبات وعدم التغير للمادة بحسب تعبير الغزالي أمر وجودي لا يدخل في ماهية المادة، وفي قولنا (الفعل والانفعال ـ في كل حركة متساويان).

لا يتضمن مفهوم الحركة مفهوم المساواة في الفعل والانفعال، ولكن مثل هذه الأحكام في العلوم الطبيعية، وإن كانت تركيبية فهي أولية ضرورية وعلى العكس يفرق الغزالي بين القضية الضرورية وبين القضية الوجودية ومن القضايا الوجودية ما يكون فيها اللازم الوجودي ظاهر الوجود (فإن الإنسان يلازمه كونه متلوناً ملازمة ظاهرة)، وهو دائم لا يفارق الإنسان في وجوده ومع ذلك لا يكون لزومه (بالضرورة في الجنس)، وكذلك قولنا (كل كوكب إما شارق أو غارب، فإنه في كل ساعة كذلك وليس ذلك ضروريًا في وجود ذاته، إذ ليس كالحيوان للإنسان فافهم).

وقد استطاع الغزالي الوصول إلى القول بأن مثل هذه القضايا ليست ضرورية ويتحدد تمييزه الدقيق بين المعاني اللازمة والذاتية، من خلال صراعه مع ابن سينا حول مبدأ العلية الذي يذهب فيه إلى القول بأن السبب والمسبب شيئان (ليس هذا ذا ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر)، وبنفي علاقة التطابق والتضمن بين السبب والمسبب يصبح مبدأ العلة الكافية حكماً تركيبياً، ومن حيث إن هذا الحكم تركيبي لا يقوم على مبدأ التناقض، ويستخلص الغزالي من ذلك أنه ليس ضروريًا. وبانهدام الضرورة المنطقية لمبدأ العلة الكافية السينوي تنهدم الضرورة المنطقية لمبدأيْ التساوق والتلاحق، وتصبح المشيئة الأزلية هي السبب في استمرار صدق هذه المبادئ.

وكما ينتقد الغزالي ابن سينا ينتقد كانط ليبنتز ومدرسته المتمثلة في وولف وباومغارتن وغيرهما في رد مبدأ العلة الكافية إلى مبدأ التناقض (وهو المبدأ الذي يبدو بصورة بينة أنه تركيبي)، ولكن كانط يقول هنا بضرورة هذا المبدأ، إلا أن هذه الضرورة تقوم على مبدأ آخر غير مبدأ التناقض، وهو بذلك ينتقد ما ذهب إليه بنفسه في كتابه **محاولة من أجل إدخال المقادير**

السالبة في الفلسفة، من أن مبدأ العلية تركيبي لا يقوم على الضرورة، وإنما يرتد إلى الإرادة الإلهية والمشيئة الأزلية، وهو إذ ينتقد وولف وباومغارتن في قولهما بأن مبدأ السبب الكافي يقوم على مبدأ التناقض فإنما ينتقد نفسه أيضاً، حيث إنه في كتابه **التوضيح الجديد لمعرفة المبادئ الأوّلية الميتافيزيقية** ١٧٥٥ كان يعتقد بأن مبدأ العلية تحليلي يقوم على مبدأ التناقض وهو يتبع في ذلك اتجاه ابن سينا و وولف، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

٤ - الميتافيزيقا

كل قضية وجودية تركيبية

نعود هنا إلى ما سبق أن بدأنا به البحث، وهو أن الصراع بين فلاسفة ومتكلمي الإسلام حول الصفات لواجب الوجود، هل هي عين ذاته أم زائدة عن الذات.

هو صراع حول تحديد الأحكام التحليلية والتركيبية، وقد بلغ هذا الصراع أوجه بين ابن سينا والغزالي حول القضية (واجب الوجود موجود)، هل هي تحليلية أو تركيبية، وتكررت ظاهرة هذا الصراع بين ديكارت وكانط، فيما يعرف بإثبات الدليل الوجودي ونقده، وهذا الدليل الذي نسبه كانط لديكارت يرد في مباحثات ابن سينا، كما يذكر شارحه فخر الدين الرازي على النحو الآتي: «الوجود الذي هو ماهيته الحق هو الواجبية.. فيكون الوجود من حيث هو من لوازم ماهيته، وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا الكدي (هكذا)، وليس لقائل أن يقول ماهية الحق، هل توجد حتى يوجد لازمها فيصير علة للازمها فيصير علة للوجود فهي وجدت قبل أن وجدت؛ لأنه يقال إن ماهيته موجودة لا بوجود يلحقها أي من خارج، بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ولا يشاركها في ذلك شيء وهو نفس الواجبية.. إلخ»[٥٥].

ويمكن تلخيص دليل ابن سينا هذا الذي تبناه القديس أنسلم وديكارت في أن واجب الوجود كائن له كل الكمالات ومن بين الكمالات الوجود،

---

(٥٥) الرازي، **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**، ج ١، ص ٣٢.

ومن ثم فإن أكمل كائن لا بد وأن يكون موجوداً، وهكذا بالتحليل لمفهوم واجب الوجود نصل إلى المحمول وهو كونه موجوداً، وبعد أن عرض السهروردي في تلويحاته إلى هذا الدليل على النحو الذي يذكره الرازي، لخص نقد هذا الدليل في نقطتين رئيستين فقال: «الوجود المحمول على الماهيات عرض وكل عرض يتأخر وجوده عن وجود الماهية، فكذا الصفة فالماهية قبل الوجود يجب أن تكون موجودة هذا محال والقسطاس (أي العقل)، أثبت أن الوجود في الأعيان لا يزيد على الموجود»[٥٦].

ويمكن تلخيص هذا النقد في القول بأن الوجود غير الماهية، وبهذا لا يكون الوجود محمولاً مشتقاً من الماهية أو من مفهوم الواجبية أي الكمال[*] وهذه هي الفكرة الرئيسة في نقد كانط والغزالي هذا الدليل، ومنطلق كليهما من تحليل علاقة التصور بالوجود هل هي تحليلية أم تركيبية... ويناقش الغزالي إمكان العلاقة التحليلية قائلاً: (فإن قيل لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، قلنا فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود)، ويصل الغزالي مباشرة إلى أن علاقة تصور الواجب بالوجود تركيبية من خلال ما يعترف به ابن سينا نفسه من أن علاقة تصور الممكن بالوجود تركيبيته (فإن قلتم يمكن أن يعرف كونه موجوداً ولا يمكن أن يعرف كونه ممكناً فهو غيره، قلنا فكذا واجب الوجود

---

(٥٦) أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، **التلويحات اللوحية والعرشية**، ص ٣٢ (مخطوط برلين).

(*) ينتقد الغزالي دليل ابن سينا من خلال مقولة الحال (أعني الوجوب والإمكان ـ الماهية ـ والوجود) في المسألة الثالثة من **تهافت الفلاسفة**، وإذا كان الدليل الذي سماه كانط بالدليل الوجودي يقوم على مقولة الوجوب فإن كانط نفسه نقد هذا الدليل من خلال المقولات الثلاث مثله في ذلك مثل الغزالي، وأدلة وجود الله في الفلسفة الإسلامية يردها الغزالي إلى مقولة الوجوب والإمكان والوجود، ومن ثم جاء تصنيف كانط للأدلة على وجود الله في الدليل الوجودي (القائم على مقولة الوجوب) والدليل الكوني أو دليل الإمكان والدليل الطبيعي الغائي، ونقد كانط للدليلين الأخيرين هو نفس النقد الذي يرد في المسألة الرابعة من **تهافت الفلاسفة**، ومع هذا فإن كانط والغزالي لا يشكان في أن الله علة هذا العالم ولكنهما يرفضان معرفة الله بالأدلة العقلية على اعتبار أن الله شيء بذاته خارج الزمان والمكان، ومعرفة الله تتم عن طريق قياس التمثيل فندرك أنه علة وأنه عقل وإرادة (قارن نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم ٩٠ لكانط والمضنونين للغزالي)، أما الأحكام المتعلقة بالشيء في ذاته (Ding an sich) كالإرادة والحرية والواجب هل هي تحليلية أو تركيبية؟ والفرق بين كانط والغزالي، فإن هذا ما سنعرض له في بحث آخر إن شاء الله.

يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه)[٥٧]، وبغض النظر عن التفاصيل فإن كانط أيضاً هو الآخر يصل بعد تحليله لإمكان القضية التحليلية إلى القول (بأن كل قضية وجودية تركيبية)[٥٨]، ومن ناحية أخرى يذهب الغزالي إلى أن الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً يشتق من مفهوم الوجوب؛ فالوجود لا يكون متضمناً في المفهوم فحسب، ويدلل الغزالي على ذلك في صيغة السؤال قائلاً: «.. وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن ينفي وجوب الوجود (أي فكرة الكمال) ويثبت الوجود؟»[٥٩]، وهذا هو ما عبر عنه كانط بقوله المشهور «الوجود لا يكون محمولاً»[٦٠].

(٥٧) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ٣، ص ١٤٧ قارن: Averroes, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, edited with an introd. by Beatrice H. Zedler (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), Fol 85 ra.

(٥٨) قارن: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٥٩٧ أ.

(٥٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ٣، ص ١٤٧، قارن: Averroes, Ibid., Fol 85 ra.

(٦٠) انظر: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٥٩٨ أ.

المقصد الثاني

إشكالات إثبات الزمان في الفكر الإسلامي وعلاقتها بحدسيّ الزمان والمكان عند كانط

يحاول ابن سينا تطوير مفهوم الزمان الأرسطوطاليسي، من حيث إنه «مقدار الحركة»[١] فيصف الزمان في كتاب **النجاة** بأنه إمكان، ويبرهن على هذا المكان من خلال الحركة.. ورغم ما في هذا البرهان من دور كما سنعرف فيما بعد، فإنه يحدد ماهية الزمان تحديداً أكثر دقة من تحديد أرسطو، فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة، بل هو «إمكان ذو مقدار يطابق الحركة»[٢]، ومن خلال هذا التطابق بين الحركة والزمان يسهل على ابن سينا إثبات اتصال الزمان لأن «كل ما طابق الحركات فهو متصل، ومقتضى الاتصال متجددة»[٣]، وعندما اختبر المتكلمون تحديد ابن سينا للزمان اكتشفوا أن صاحب **النجاة** لم ينج من إشكالين رئيسين نسميهما «إشكال أولية الزمان»، و«إشكال اتصالية الزمان».

وعن طريق مفهوم «الإمكان» يحاول ابن سينا إصلاح تعريف أرسطو القائل بأن الزمان «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[٤]، فيربط بين

---

(١) قارن: أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحق بن حنين وعبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٢٢١ أ.

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/[١٩٣٨م])، ص ١١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٥ وما بعدها.

(٤) قارن: أرسطوطاليس، المصدر نفسه، ص ٢١٩ ب.

الزمان - من حيث إنه مقدار الحركة - وكمال القدرة الإلهية. فلو افترضنا على سبيل المثال أن للعالم بداية في الزمان، وقدرنا زمان العالم منذ بدايته حتى الآن بألف دورة لفلكه، فمِّما لا شك فيه أننا نستطيع أن نفترض أن موجد العالم قادر على إيجاد فلكه في زمان سابق يقدر بألفي دورة.. وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا الإمكان اللامتناهي لا حقيقة له إلا الزمان ونفي القول بلا تناهي الزمان يؤدي إلى المحال وذلك من وجهين: إذ يؤدي إما إلى القول بانتقال الموجد من العجز عن الإيجاد في وقت سابق إلى القدرة في وقت لاحق، أو إلى القول بانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان[٥]. وقد استطاع ابن سينا عن طريق الربط بين مفهوم الإمكان والكمال أو القدرة الإلهية أن يصل إلى حل الكثير من إشكالات مذهب أرسطو أهمها إشكال أزلية العالم، حيث وضع نظرية تتوسط القول بحدوث العالم زمانيًا وقدمه، وسمى هذه النظرية بالحدوث الإبداعي أو الحدوث الذاتي (Inceptis essentialis) ورغم محاولة ابن سينا الجادة لحل إشكالات الزمان، فإنه لم يستطع أن يتخلص هنا من إشكالين رئيسين نسميهما إشكال كلية أو مجموع الزمان وإشكال حقيقة الزمان.

١- إشكال أولية الزمان

يستخلص ابن سينا مفهوم الزمان على أنه إمكان من خلال مثال تساوق وتلاحق الحركات، فلو افترضنا أن حركتين على مقدار واحد من السرعة ابتدأتا معاً لقطع مسافة معينة فإنهما ينتهيان معاً، وإن ابتدأت إحداهما قبل الأخرى مع تساوي سرعتهما، فإن الحركة الأولى تقطع المسافة قبل الحركة الثانية، وإن ابتدأتا معاً مع اختلاف في السرعة فإننا نجد الحركة البطيئة تقطع مسافة أقل مما تقطعه الحركة السريعة، وينتهي ابن سينا من خلال المقارنة للحركات المتساوقة والمتلاحقة إلى القول بأن هناك إمكاناً للسريع والبطيء تقع فيه الحركة وهو الزمان[٦]. والاعتراض على هذا الدليل لوجود الزمان هو أنه ينطوي على دور، ويلخص فخر الدين الرازي هذا الدور في نقطتين رئيستين:

(أ) إن إثبات الزمان ينبني هنا على صحة إمكان وجود حركتين

(٥) قارن: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٦) قارن: المصدر نفسه، ص ١١٥.

متساوقتين، وهذا التساوق لا يمكن تفسيره إلا بالمعية في الزمان، ومن ثم لا يمكن إثبات الزمان إلا بهذا التساوق ولا يمكن إثبات هذا التساوق إلا بعد إثبات الزمان.

(ب) بني هذا الدليل على صحة وجود حركتين متلاحقتين، ولا يمكن إثبات التلاحق أو السرعة والبطء إلا بعد إثبات الزمان وهنا يلزم الدور أيضاً[٧].

ويرد شارح ابن سينا (فخر الدين الرازي) على هذين الاعتراضين فيقول بأن العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي، ويدافع عن ابن سينا مفسراً برهانه السابق على أنه إثبات لماهية الزمان أي لحقيقته المخصوصة وليس إثباتاً لوجوده فيقول: «إن العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً، بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقداراً للحركة؛ ولذلك قال الشيخ (يعني ابن سينا) في **النجاة** «إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان؛ فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة[٨]؛ فالشيخ ما أنتج قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان؛ كونه أمراً وجوديًا، بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته.. والعلم بوجود الزمان أولي بديهي»[٩].

ومن الإنصاف أن نقول إن فخر الدين الرازي لم يكن متعسفاً في تفسيره لبرهان ابن سينا، حيث إن التصور الأولي عند ابن سينا لا يتم تعريفه إلا عن طريق الدور، لا يمكن أن يعرف بما هو أعرف منه فيقول بهذا الصدد: «وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها»[١٠].

---

(٧) قارن: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الألهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٦٥٤.

(٨) قارن: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٩) قارن: الرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥٥.

(١٠) قارن: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء، الإلهيات**،تحقيق الأب =

ويوضح ابن سينا علاقة المعرفة الأولية بالدور في أكثر من مثال، فحينما نقول عن الموجود بأنه هو الذي (إما يكون فاعلاً أو منفعلاً)، فإن الفعل والانفعال صفات للموجود والموجود أعرف من صفاته. وبالمثل يمكن القول بأن التساوق والتلاحق صفات للزمان والزمان أعرف من صفاته، وبالتالي يكون الزمان أوليّاً بديهيّاً.

وفي الفلسفة الحديثة نجد كانط (Kant) يتبع نفس المنهج في إثبات أولية الزمان، حيث يعبر عن أولية الزمان في كتابه **نقد العقل المحض** قائلاً: «الزمان ليس مفهوماً حسيًا مشتقاً من خبرة ما»، ويبرهن على هذه القضية على النحو الآتي: «لأن ما هو متساوق أو متلاحق لا يمكن أن يصبح محسوساً إذا لم نفترض أولية تصور الزمان». ومن هذه الحجة يستخلص كانط النتيجة الآتية (فقط تحت هذا الشرط يمكن تصور بعض الأشياء معاً في زمن واحد (متساوقة) أو في أزمنة مختلفة (متلاحقة)[١١].

وبرهان كانط على أولية الزمان هو نفس البرهان الذي طرحه فخر الدين الرازي في كتابه **المباحث المشرقية**، والذي يرتد إلى ابن سينا أي أن الدور المترتب على التساوق والتلاحق دليل على أولية الزمان وليس دليلاً على وجوده.

وإذا كان كل من ابن سينا ومن بعده كانط يثبت من خلال التساوق والتلاحق أولية الزمان، فإن بعض علماء الكلام يحاولون إثبات ما نسميه بإشكال الاستتباع، ويعتبرون هذا الإشكال دليلاً كافياً على إثبات أن ليس للزمان سوى الوجود الاعتباري الذاتي.

وملخص الإشكال الذي يثيره علماء الكلام هو: أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زماناً خاصاً بها، والدليل على ذلك هو أن كل حركة من حيث هي مستتبعة مكاناً يخصها، وإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها

= جورج قنواتي ود. سعيد زايد، مراجعة د. ابراهيم مدكور (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٠هـ/ ١٩٦٠م)، ج ١.

(١١) قارن: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٣٦ ب.

المستتبعة متساوقة وهذا التساوق للأزمنة المستتبعة معية زمنية، فيلزم أن يحيط بتلك الأزمنة زمان آخر هو هذه المعية الزمنية، وهذا الزمان المحيط يكون مع تلك الأزمنة المستتبعة معية زمنية فيلزم أن يكون هناك زمان آخر محيط بتلك الأزمنة وهكذا إلى ما لا نهاية[١٢]، وخلاصة القول هو أن إشكال الاستتباع يؤدي إلى القول بلاتناهي المكان، فإذا كانت الأزمنة التي يحيط بعضها بعضاً لامتناهية، وحيث إن الأزمنة تتبع الحركات فيلزم أن تكون هناك حركات لامتناهية، ومن ثم وجود أجسام لامتناهية في المكان اللامتناهي.. ويمكننا أن نستخلص من إشكال أولية الزمان النتائج الآتية:

(أ) يؤدي هذا الإشكال إلى الإثبات والهدم لنظرية أرسطو القائلة بأن الزمان مقدار الحركة، فكما يثبت ابن سينا من خلال الحركات المتساوقة أن الزمان مقدار الحركة الدائرية التي تشترط تناهي المكان، فإن المتكلمين يثبتون من خلال الحركات المتساوقة استحالة تناهي المكان، وبعبارة أخرى يكون هذا الإشكال نوعاً من تكافؤ الأدلة على تناهي ولاتناهي المكان.

(ب) يؤدي برهان تساوق الحركات إلى مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني ومن ثم يؤدي إلى البرهان على تناهي ولاتناهي الزمان.

(ت) إذا كان شارح ابن سينا يستخلص من التساوق البرهان على أولية الزمان فإن علماء الكلام يستخلصون من التناقض، الذي يؤدي إليه إشكال الاستتباع إلى أن وجود الزمان اعتباري ذاتي وينفون الوجود الحقيقي له.

٢- إشكال اتصالية المكان

ويتمثل هذا الإشكال في تطابق الزمان والحركة والمكان، فالزمان ينقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي هو ما كان موجوداً والمستقبل هو ما سيصير موجوداً، والحاضر إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، فإن كان غير موجود فلا وجود للزمان على الإطلاق وهذا خلاف المفروض، وإذا كان موجوداً فإما أن يكون غير منقسم وإما أن يكون منقسماً إلى أجزاء فإن كان الحاضر منقسماً، فإما أن تكون أجزاؤه متساوقة فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهذا محال بالضرورة، وإما أن تكون متلاحقة فلا يكون الحاضر كله

(١٢) قارن: الرازي، **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**، ج ١، ص ٦٤٣.

حاضراً، ولا بد من القول أن الحاضر آن أو فصل غير منقسم، ومن ثم يتركب الزمان من آنات متتالية غير متجزئة فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ؛ لأن الزمان من عوارضها وينطبق هذا على الجسم أيضاً[١٣].

ويستخلص الأشاعرة من هذا الإشكال المعارض لمذهب أرسطو وابن سينا أن اتصال الزمان أمر ذاتي اعتباري مرده إلى المخيلة والزمان الحقيقي هو الجزء الذي لا يتجزأ.

ويرد ابن سينا على هذا الاعتراض من خلال القول بعدم ضرورة التطابق بين الأخص أي آنات الزمان وفصوله الحسية، وبين الأعم أي الزمان من حيث إنه إمكان غير مشتق من الخبرة الحسية، وبتعبير ابن سينا نفسه (لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم)؛ فلا يتحدد وجود الزمان في الماضي أو المستقبل أو الآن؛ لأن هذه الأجزاء هي الزمان الأخص والزمان الأعم هو الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها، والذي يمكن أن تقع فيه حركة معينة على قدر مخصوص من السرعة «ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الإمكان وجوداً علمنا أن الزمان موجود، وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي أو المستقبل أو الآن»[١٤]. ويصل ابن سينا من خلال هذا التمييز بين الأخص والأعم إلى عكس النتيجة التي يصل إليها الأشاعرة، وهي قوله بأن أجزاء الزمان كفصول متتالية ليس لها إلا الوجود الاعتباري، أما الوجود الحقيقي للزمان فهو الأمر المتصل.

ويرى فخر الدين الرازي أن حل ابن سينا للإشكال من خلال التمييز بين الأخص والأعم مشكل في حد ذاته، لأن الشيء الذي لا يكون موجوداً في الحال وليست له حالة وجود في الماضي، ولن يكون موجوداً في المستقبل يستحيل أن يكون له وجود على الإطلاق، ويحاول الرازي حل إشكال اتصالية الزمان بطريقة جدلية من خلال الحركة نفسها، فإن الحس دال على وجودها، والحركة لها وجود اعتباري ووجود موضوعي؛ فالحركة بمعنى القطع اعتبارية

(١٣) قارن: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٣٣٥هـ/١٩١٦م)، ج ٥، ص ٨٤ وما بعدها.

(١٤) قارن: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٩ وما بعدها، والرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤٨.

وبمعنى الكون أي بمعنى الحركة من أول المسافة إلى منتهاها لها الوجود الحقيقي المتصل، وبما أن الزمان يتطابق مع الحركة فيجب أن يكون له وجودان، فهو من حيث إنه آن يمثل الوجود الاعتباري، ومن حيث إنه إمكان متصل يمثل الوجود الموضوعي[١٥].

وفخر الدين الرازي في نقده لابن سينا هنا يناقض نفسه، فهو كما رأينا في إثباته لأولية الزمان ينفي إثبات وجود الزمان من خلال تساوق وتلاحق الحركات، ويفترض أولية الزمان شرطاً لتحقيق هذا التساوق والتلاحق، ويعود هنا فيثبت اتصال الزمان من خلال اتصال الحركة، والحقيقة أن اتصال الزمان واستمراريته هو الشرط الأولي لاتصال الحركة، فالزمان حسب مذهب ابن سينا هو: (الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة).

وخلاصة ما يرمي إليه ابن سينا في تمييزه بين الزمان الأخص والأعم، هو التمييز بين الزمان بصفته معنى كليًا وبين الظواهر الموجودة في الزمان التي تتمثل في الآن أياً كان ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً. ويشترط ابن سينا لتحقق الظواهر الزمانية الزمان الكلي الذي لا يشترط بتصوره تصور الظواهر الموجودة فيه، وقد استفاد ابن سينا في تصوره هذا من محمد زكريا الرازي الذي قسم الزمان إلى مطلق ونسبي، والزمان النسبي هو زمان الظواهر المتغيرة التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال الزمان، بينما الزمان نفسه لا يعتمد في وجوده على هذه الظواهر.

وفي الفلسفة الحديثة نجد نيوتن (Newton) يأخذ بنفس التصور الذي نجده عند محمد زكريا الرازي عن الزمان، فهو الآخر يقسم الزمان إلى مطلق ونسبي، والزمان المطلق لا يعتمد في وجوده على الزمان النسبي وبالأحرى فإن الظواهر لا تتحقق إلا بوجود الزمان، بينما الزمان المطلق لا يعتمد في وجوده على الظواهر.

أما كانط فنجده في كتاب **نقد العقل المحض** يسوق لنا برهاناً على ضرورة حدس الزمان الذي لا يمكننا بدونه إدراك الظواهر فيقول: (الزمان

---

(١٥) قارن: الإيجي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤٩ وما بعدها.

تصور ضروري وهو أساس كل الحدوس- فبالنسبة للظواهر لا يمكن رفع الزمان على الإطلاق من الوجود وبالعكس يمكن استبعاد كل الظواهر من الزمان- ولذلك فالزمان معطى أولي به وحده يمكن أن تتحقق كل الظواهر، هذه الظواهر التي يمكن استبعادها جميعاً، ولكن الزمان نفسه (كشرط عام لإمكانها) لا يمكن استبعاده)[١٦].

وما يعنيه كانط في برهانه هذا هو أن الزمان بوصفه شرطاً عاماً لتحقيق الظواهر التي يمكن أن تنقسم حسب فصول الزمان إلى أجزاء مختلفة، يمكن تصوره دون أن نتصور تلك الأجزاء أو الظواهر، وعلى العكس لا يمكن تصور الظواهر إلا بتصور الزمان. وحسب تعبير ابن سينا يمكن القول بأن الزمان الأخص لا يمكن تصوره إلا بتصور الزمان الأعم، ويمكن تصور الزمان الأعم دون الأخص. وحل إشكالات اتصال الزمان بتقسيمه إلى مطلق ونسبي أو إلى عام وخاص أو إلى كم منفصل وكم متصل.. إلخ فإن هذه الحلول ليست نهائية ومطلقة، وكل ما في الأمر هو أنه تولد عنها نتائج ونظريات نجمل بعضها على النحو الآتي:

١. الزمان عند ابن سينا إمكان أو بعبارة أخرى أمر ضروري وشرط أساسي لتصور الظواهر، بما فيها أجزاء الزمان نفسه أي الحاضر والماضي والمستقبل، حيث إنه يمكننا تصور الزمان إمكاناً مع عدم تصور الظواهر، ولتصور الظواهر الزمانية لا بد من تصور الزمان العام. ويرى كانط أيضاً أن الزمان مقدار أو إمكان (Grosse) وبالأحرى شرط ضروري لتحقق الظواهر التي يمكن استبعادها ولا يمكن استبعاد الزمان.
٢. يتفق نيوتن مع محمد زكريا الرازي في تقسيم الزمان إلى مطلق ونسبي، ويتفقان أيضاً في أن الزمان يمكن أن يتصور وجوده دون أن تكون به موجودات، وهما يتفقان في هذا التصور الأخير مع كل من ابن سينا وكانط.
٣. يذهب المتكلمون إلى عكس ما يذهب إليه ابن سينا، حيث يعتقدون أن للزمان وجوداً اعتباريًا، ومن ثم يمكن تصور وجود الأشياء دون أن تكون في زمان متصل.. وقد طور الغزالي هذه النظرية، حيث يرى أن هناك

(١٦) قارن: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٣١ أ.

ظواهر تتميز بالزمان والمكان وهناك أشياء تتميز بذاتها مثل الله والنفس والعالم، ومثل تميز صفات الله والنفس عن بعضها بعضاً، وهكذا استطاع الغزالي أن يميز تمييزاً واضحاً بين عالمي الغيب والشهادة، أو عالم الحقائق والظواهر. وقد أخذ ليبنتز بهذا التصور فميز بين عالم الحقائق أو الموناذات وعالم الظواهر، وقد جاء من بعد ليبنتز كانط الذي ميز بين الأشياء بذاتها كالله والنفس والعالم، والظواهر المقيدة بالزمان والمكان.

٣- إشكال كلية الزمان

إذا كان مفهوم التساوق (المعية الزمنية) هو السبب المباشر في إشكال أولية واتصال الزمان، فإن مفهوم التلاحق (القبل والبعد) هو السبب المباشر في إشكال كلية وحقيقة الزمان.

وتتلخص محاولة الفلاسفة في إثبات وجود الزمان من خلال مفهومي القبل والبعد على النحو الآتي:

أن الأب متقدم على ابنه في الوجود، وهذه القبلية زائدة عن ذات الأب بدليل أن الأب قد يوجد مقارناً للابن، وهذه (المعية) ليست هي (القبلية) السابقة على وجود الابن، ولا توجد تلك (القبلية) مع (معية) الأب لابنه، وليست تلك القبلية مجرد وجود الأب وعدم وجود الابن، والدليل على ذلك هو وجود الأب مع العدم الذي قد يحصل للابن بعد وجوده. وإذا كان القبل والبعد ليسا من لوازم ذات الأب أو الابن فلا بد من محل يحل فيه القبل والبعد وهو الزمان، ويستحيل أن ينقلب الجزء المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً[١٧].

ويدحض المتكلمون هذا البرهان من خلال ما نسميه (بإشكال تلاحق التلاحق) فأمس الزمان (من حيث هو زمان بذاته لا بغيره) متقدم على يومه، وليس هناك شيء يعلل هذا التقدم إلا الزمان نفسه، فليس أمس علة اليوم، كما أن النهار ليس علة الليل ولا الليل علة النهار، وليس أمس أشرف من اليوم فيكون التقدم بالشرف، وليس هذا التقدم بالرتبة أو الذات، ولم يبق من

(١٧) قارن: الإيجي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٧٨.

أنواع التقدم إلا التقدم بالزمان لانحصار (التقدم) في هذه الخمسة؛ فيكون للزمان زمان، والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الأول، أي أن زمان الزمان يقودنا إلى زمان آخر وهكذا إلى ما لا نهاية[١٨].

ويطور المتكلمون هذا الإشكال إلى إشكال آخر نسميه (إشكال ظرف الزمان)، فيقولون إن مجموع الأزمنة يكون أمسها مقدماً على يومها بالزمان، وهذا الزمان هو زمان مجموع الأزمنة، وبعبارة أخرى هو ظرف مجموع الأزمنة، ومن حيث إن نفس هذا الظرف زمان يجب لذلك أن يكون داخلاً في مجموع أزمنة الزمان، وإلا لا يكون المجموع مجموعاً وكلاً، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه من حيث إن ظرف المجموع يجب أن يكون خارجاً عن المجموع؛ لأن ظرف الشيء لا يكون جزأه... وهكذا ينشأ التكافؤ في القول: يوجد للزمان مجموع وكل، وليس له مجموع وكل[١٩].

ويحاول ابن سينا إيجاد حل لهذين الإشكالين فيقول بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالذات وتقدم غير أجزاء الزمان (الظواهر) على بعضها بعضاً بواسطة الزمان[٢٠]...

وهذا الحل السينوي يأخذ به كانط في الفلسفة الحديثة؛ فيقول في نقد العقل أن الزمان (بعد واحد فالأزمنة المختلفة ليست متساوقة وإنما متلاحقة)، (كما أن الأمكنة المختلفة ليست متلاحقة ولكنها متساوقة)[٢١]. وحينما يثبت كانط أن خاصية المكان تتمثل في التساوق على عكس خاصية الزمان المتمثلة في التلاحق، فإنما يعبر عما سبقه عليه ابن سينا بأن التلاحق بالنسبة للزمان صفة ذاتية وخاصية من خصائص الزمان.

غير أن علماء الكلام لا يرتضون حل ابن سينا فيثيرون إشكالاً آخر هو إشكال تساوي الأوقات، فمن حيث أن أوقات الزمان بالنسبة لذات الزمان متساوية فلم يكن القبل قبلا والبعد بعدا في داخل الزمان؟.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢٠) قارن: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ص ٢٠.

(٢١) قارن: كانط، **نقل العقل المحض**، ص ٤٧ ب.

ونظرية تساوي الأوقات ترتد إلى ابن سينا نفسه حيث يذهب في كتاب **النجاة** إلى عدم وجود سبب كاف لخلق العالم زمانياً (ولا يكون وقت أولى من وقت)[٢٢] ولهذا السبب يكون العالم أزلياً، وقد طبق كانط أيضاً هذا البرهان في تكافؤ تناهي ولاتناهي العالم في الزمان. وهذا ما فعله الغزالي من قبله في المسألة الأولى من **التهافت**.

٤- إشكالية حقيقة أو لاتناهي الزمان

يؤدي القول بتقدم الموجودات على بعضها البعض بالزمان إلى القول بأن الزمان مقدار لكل موجود حتى واجب الوجود نفسه، فكما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم أيضا بالضرورة أن الله تعالى موجود الآن مع الحوادث الجارية وكان موجوداً قبلها وسيكون موجوداً بعدها، وخلاصة القول هي أن هذه القبلية والبعدية والمعيّة حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير في ذاته... ويبرهن المتكلمون على بطلان القول بأن الزمان مقدار لكل موجود من حيث أن الزمان إما أن يكون غير قار ينطبق على القار أو يكون قاراً فلا ينطبق على غير القار، ولاشتمال الموجود على ما هو ثابت وما هو متغير يستحيل أن يكون الزمان مقداراً للموجودات بأسرها[٢٣].

وقد حارت العقول أمام هذا الإشكال لإثبات حقيقة الزمان ومن بين الحلول نجد حل الإيران شهري في الفلسفة الإسلامية الذي اعتبر الزمان دليل علم الله أو ظاهرة إلهية، ومن ثم يكون الزمان صفة إلهية أو عرضاً لامتناهياً ويقابل هذا التصور في الفلسفة الحديثة نظرية كلارك (Clarke)، حيث يعتبر الزمان بأنه الحس الإلهي (Sensorium Dei) وذلك كما في رسائله المتبادلة مع ليبنتز (Leibniz) وقد طور محمد زكريا الرازي في نظرية الإيران شهري، حيث اعتبر أن الزمان جوهر قديم لامتناهٍ، أو أنه جوهر مطلق. ويتفق معه في هذا التصوير نيوتن الذي قسم الزمان إلى مطلق ونسبي...

---

(٢٢) قارن: ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص ٢٥٥.

(٢٣) قارن: الإيجي، **المواقف**، ج ٥ ص ١١٠ وما بعدها.

وقد طور ابن سينا في نظرية محمد زكريا الرازي فقال بأن الزمان نسبة حقيقية، وبالمثل نجد ليبنتز في الفلسفة الحديثة يرى هو الآخر أيضاً أن الزمان نسبة حقيقية، ومن ثمَّ يذهب إلى أن الزمان والمكان ليسا بشيئين موجودين (وليسا بجوهرين)، بل هما نظام للأشياء (Tem pus et Spatium ordines mon res) وقد طور الغزالي نظرية ابن سينا والإيران شهري، حيث نجده في بعض كتبه يعتبر الزمان ظاهرة إلهية، وقد استقر رأيه في كتاب **التهافت** على أن الزمان ظاهرة إنسانية أي إن الزمان نسبة ذاتية، أو كما يقول الغزالي نفسه (نسبة لازمة بالقياس إلينا)[٢٤]. وفي الفلسفة الحديثة نجد كانط يقول في مرحلة ما قبل النقدية، بأن الزمان ظاهرة إلهية ثم تحول فيما بعد إلى القول بأن الزمان ظاهرة إنسانية. وقد عبر كانط في كتابه **في صورة ومبادئ العالم محسوس والعالم المعقول** عن نظرية الغزالي المشار إليها، حيث يقول إن المكان وهو ما ينطبق على الزمان (ليس شيئاً موضوعيّاً فهو ليس بجوهر ولا بعرض ولا هو نسبة (حقيقية)، بل هو أمر ذاتي اعتباري يصدر عن الذات حسب قانون ثابت).

وإذا ما عدنا إلى ابن سينا فإننا نجده يعتبر الزمان نسبة حقيقية، ويميز بين ثلاثة أنماط لهذه النسبة هي السرمد والدهر والزمان، فزمان واجب الوجود هو السرمد وزمان العقول المجردة التي هي أساس الحركة الدائرية التي لا بداية لها هو الدهر، ومقدار الأشياء الحسية المتغيرة هو الزمان المتغير. ويقول ابن سينا في عيون الحكمة بهذا الصدد: (الحركة والزمان ذوات الأشياء الثابتة من جهة، وذوات الأشياء غير الثابتة من جهة، والثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان، ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان هو الدهر، ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى، به أن يسمى السرمد والدهر في ذاته من السرمد)[٢٥].

ومرد هذا البرهان عند ابن سينا إلى برهانه الأول الذي يذهب فيه إلى

---

(٢٤) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ١.

(٢٥) قارن: ابن سينا، **عيون الحكمة**، ص ٢٠.

القول بأن الزمان إمكان لامتناهٍ، وهذا الزمان الثابت اللامتناهي هو شرط الوجود الجزئي المتغير في الزمان، وهذا ما عبر عنه كانط في برهانه الخامس على حدس الزمان، من حيث إن الزمان اللامتناهي شرط الزمان المحدود، وقد رفض المتكلمون حل ابن سينا للزمان اللامتناهي والزمان المتغير المحدود، ورفضوا أن يكون للزمان وجود حقيقي أياً كان جوهراً أو عرضاً أو نسبة حقيقية، وقالوا بأن الزمان أمر اعتباري.

خاتمة

في هذه الدراسة المقتضبة لإشكالات الزمان، اتضح أنه تمخض عن هذه الإشكالات نتائج ونظريات شملت الزمان والمكان على السواء، ويمكننا إجمالها على النحو الآتي:

١ ـ الزمان والمكان مطلقان لامتناهيين

يستمد ابن سينا تقسيمه للزمان إلى الزمان المتغير (Tempus) والدهر (Vum) والسرمد (Aeternitas) من صاحب المذهب الذري محمد زكريا الرازي، فقد ميز الرازي بين الزمان المطلق الذي ينطوي تحته الدهر، والمدة والسرمد، والزمان المحصور، فيقول بعد أن ينتقد مذهب أرسطو في الزمان: «إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور؛ فالمطلق هو المدة والدهر وهو قديم وهو متحرك غير ثابت، والمحصور هو الذي يعرف بحركات الأفلاك وبجري والشمس والكواكب، وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد أو السرمد، وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور»[٢٦].

وإذا كان ابن سينا يتأثر بمذهب زكريا الرازي، فإنه مما لا شك فيه أنه يوجد فرق أساسي بينهما؛ فالزمان بالنسبة لصاحب المذهب الذري جوهر وهو ما يرفضه ابن سينا، ومن ناحية أخرى يقول الرازي بأن المكان مطلق لامتناهٍ

---

(٢٦) قارن: س. بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي**، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٥٣.

لأنه لو قلنا بمكان متناهٍ للعالم لما استطعنا أن نجيب عن السؤال عما يوجد خارج هذا العالم، وهذا ما يرفضه ابن سينا أيضاً، حيث يقول بأن المكان متناهٍ. وكما يقسم الرازي الزمان إلى مطلق ومحصور فإنه يقسم المكان أيضاً إلى كلي لا يتعلق بمتمكن وإلى محدود.

ويشبه نظرية الرازي ما قال به نيوتن حيث قسم هو أيضاً الزمان إلى مطلق ونسبي والمكان إلى كلي ومحدود.

٢ ـ الزمان والمكان صفتان من صفات الله اللامتناهية

يرجع مذهب الرازي في القول بلاتناهي الزمان والمكان إلى الإيران شهري، الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري الذي يقول: «إن الزمان دليل علم الله، وأن المكان دليل قدرة الله، وأن الجسم دليل قوة الله، وأن الحركة دليل فعل الله وهذه الأربعة قديمة وغير متناهية»(٢٧).

وسبب قول الإيران شهري بقدم هذه المبادئ الأربعة هو تصوره عن فعل الله واستمراره منذ الأزل، ومحل هذا الفعل هو المادة التي هي (دليل قدرة الله الظاهرة)، أما المكان الذي لا ينفصل عن المادة ويشترك معها في التعريف فإنه يسميه أيضاً (قدرة الله الظاهرة)، ويبرهن على قوله على هذا على النحو الآتي:

«قدرة الله هي التي فيها المقدورات والمقدورات هي الأجسام المصورة التي في المكان، ولما كانت الأجسام المصورة - التي هي المقدورات - ليست خارج المكان، ثبت أن الخلاء - يعني المكان المطلق - هو قدرة الله التي فيها جميع المقدورات»(٢٨).

وقد كان لمذهب الإيران شهري أثره المباشر على الغزالي؛ فهو يذهب في كتاب **المعارف العقلية** إلى أن الله خلق العالم عندما أراد أن يظهر قدرته وما العالم إلا أثر من آثار علم الله الأزلي، ويقول هناك أيضاً بأن الزمان صفة

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٦ وما بعدها.

أو ظاهرة إلهية. وتطور مفهوم الزمان إلى أنه صفة أو ظاهرة إنسانية عند الغزالي مرده إلى مذهب الإيران شهري.

وفي الفلسفة الحديثة نجد كلارك كما سبق أن أشرنا إلى ذلك يرى أن الزمان والمكان صفتان إلهيتان، وقد تأثر أيضاً ليبنتز بهذه النظرية ومن بعده كانط، حيث تمثل لهما الزمان على أنه ظاهرة إلهية، وقد استطاع كانط في المرحلة النقدية أن يطور هذا القول إلى أن الزمان ظاهرة إنسانية.

٣ ـ الزمان والمكان متناهيان

يمكن القول بأن المتكلمين عامة وأصحاب نظرية الخلق المتجدد، وهم الأشاعرة بصفة خاصة يقولون بتناهي الزمان والمكان؛ فاتصال الزمان ولاتناهيه يرجع إلى نسيج المخيلة والوجود الحقيقي للزمان يتمثل في الذرات أو الفصول الزمنية المنفصلة بعضها عن بعض، وكذلك الحال بالنسبة للمكان.

٤ ـ الزمان نسبة حقيقية لامتناهية والمكان نسبة متناهية

لقد استطاع ابن سينا أن يعكس نظرية الأشاعرة السابقة عن الزمان؛ فالزمان اللامتناهي هو الذي يمثل الوجود الحقيقي للزمان (وفصول الزمان الماضي والحاضر، والمستقبل) تمثل الوجود الاعتباري للزمان، وهو حينما يأخذ بمذهب الرازي في قوله بلاتناهي الزمان وتقسيمه إياه إلى زمن ودهر وسرمد، فإنه يرفض ما يذهب إليه الرازي في قوله بجوهرية الزمان، وإنما تعتبر هذه التقسيمات عنده دليلاً على أن الزمان نسبة حقيقية.

وإذا كان ابن سينا - تمشياً مع مذهب أرسطو - يرفض لاتناهي المكان، فإن ليبنتز - تمشياً مع مذهبه عن السبب الكافي - يقر أن المكان لامتناهٍ، وهو في نفس الوقت نسبة أو نظام للأشياء.

٥ ـ تكافؤ تناهي ولاتناهي الزمان والمكان

هذه هي النتيجة التي استخلصها الغزالي في كتابه **التهافت** من الصراع حول إشكالات الزمان في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وقد استطاع أن يوجّه الضربة القاضية إلى مذهب أرسطو من خلال هذا التكافؤ بعد أن أثبت أن البعد المكاني يوازي البعد الزماني؛ فيقول مخاطباً أصحاب المذهب المشائي:

«فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت (خارجه) سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير»[٢٩].

وقد عبر كانط عن هذا التكافؤ في صورة قضايا حملية سطحية على النحو الآتي:

للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان (مقابل) ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ فهو لامتناهٍ في الزمان والمكان معاً[٣٠].

ولم يقف كانط والغزالي عند هذا القول بالتكافؤ، بل حاولا إيجاد حل لذلك فميزا بين الشيء في ذاته كالله والنفس والعالم وبين الشيء، كما يظهر لنا في الزمان والمكان[٣١]. ولم تقف النظريات عن الزمان والمكان عند هذا الحد، بل استمرت تتطور وتتجدد وستستمر في تطورها وتجددها طالما هناك وجود مستمر وفكر يتجدد ويتطور.

(٢٩) قارن: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ١.

(٣٠) قارن: كانط، **نقد العقل المحض**، ص ٤٥٤ ب.

(٣١) قارن: الغزالي، المصدر نفسه، المسألة ١.

المقصد الثالث

تكافؤ أزلية العالم وحدوثه (مقارنة بين المسألة الأولى من التهافت والمتناقضة الأولى من النقد)

يذهب كانط (Kant) في إحدى ملاحظاته[1]، إلى أن تكافؤ الأدلة يمثل الحجر الأساسي **لنقد العقل المحض**، ونعني بتكافؤ الأدلة المتناقضات الأربعة التي يسميها كانط (Die Antinomie).

وفي كتابه **نقد العقل المحض** يحاول كانط الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة هي:

١ ـ ما الزمان المكان؟

٢ ـ ما الطبيعة؟

٣ ـ ما هو العالم؟

والإجابة عن هذه الأسئلة تتطابق مع أجزاء الكتاب الثلاثة وهي: الحساسية والتحليل والجدل، وينقسم الجزء الأخير إلى البحث في علم الكون النظري، وعلم النفس النظري، والإلهيات. ويتناول كانط في بحث علم الكون النظري؛ تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان؛ والبناء المادي للعالم، أي هل العالم مكون من جواهر بسيطة لا تنحل أم لا؟. ويتناول في هذا البحث أيضاً خلق العالم وذلك من زاويتين الأولى: هل هناك علية

(١) Gottfried Martin, *Gesammelte Abhandlungen* (Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1961), s. 51.

حرّة إلى جانب العلل الطبيعية أم لا، والثانية هل توجد علة للعالم كله أم لا توجد؟ وهذه المباحث الأربعة تمثل تكافؤ الأدلة في كتاب **نقد العقل المحض**.

ويمكن القول إجمالاً بأن المتناقضات الأربعة التي يعرض لها كانط في كتاب **نقد العقل المحض** تتطابق مع المسائل الأربعة **الأولى** في كتاب **تهافت الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي... ففي المسألة الأولى من هذا الكتاب يتناول الغزالي مشكلة أزلية العالم، وذلك من خلال البحث في تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، وهي تتطابق مع المتناقضة الأولى عند كانط... وفي المسألة **الثانية** يتناول الغزالي مشكلة أبدية العالم وذلك من خلال البحث في جواهر العالم هل هي خالدة أم فانية؟ وهي توازي المتناقضة الثانية من كتاب **نقد العقل المحض**... أما المسألة **الثالثة** من كتاب **تهافت الفلاسفة** فتتناول مشكلة حتمية الخلق، وذلك من حيث صنع العالم هل كان ضروريًا (حسب نظرية الفيض) ومن ثم تكون القوانين حتمية، بغير علية حرة أم أن خلق العالم تم وفق علية حرة؟ وهذه المسألة توازي المتناقضة الثالثة عند كانط... وفي المسألة **الرابعة** من كتاب **التهافت** يبحث الغزالي إشكالات البراهين على العلة الخالقة للعالم، وهي توازي المتناقضة الرابعة من كتاب **نقد العقل المحض**.

ويشتمل كتاب **تهافت الفلاسفة** على عشرين مسألة تمثل المسائل الأربعة الأولى حجر الأساس لهذا الكتاب، ويرتبط بهذه المسائل الأربع اثنتا عشرة مسألة تبحث في الإلهيات، أما متناقضات كانط الأربعة فترتبط بها اثنتا عشرة مقولة تتعلق بمبحث الطبيعيات... وقد خصص الغزالي المسائل الأربع الأخيرة من كتاب **تهافت الفلاسفة** لمبحث الطبيعيات، وفي المسألة الأولى منها أثبت أن القوانين الطبيعية احتمالية وليست ضرورية، أما في التحليل الترنسندنتالي من كتاب **نقد العقل المحض** فقد حاول كانط أن يثبت أن القوانين الطبيعية حتمية وضرورية.

(٢) Gottfried Martin, *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie* (Berlin: De Gruyter, 1969), s. 92.

وتُعتبر محاولة كانط هذه ناجحة وفاشلة في وقت واحد[٢]، فهي ناجحة من حيث إن كانط وضع نظرية فلسفية لتأسيس قوانين نيوتن (Newton) الطبيعية، ويتمثل فشلها في أن كانط لم يستطع أن يبرهن برهاناً قاطعاً على حتمية القوانين الطبيعية، ولا أدل على ذلك من أن النظريات العلمية والفلسفية المعاصرة تذهب إلى رأي مخالف، وقد أدرك كانط نفسه في الفترة الأخيرة من حياته أن كتابه **نقد العقل المحض** لم يأت بالحل المطلق لمشكلة العلية... وإذا ما عدنا إلى **تهافت الفلاسفة** فإننا نجد الغزالي في المسألة الثانية من الطبيعيات يعرض إلى متناقضات علم النفس النظري ويحصرها في عشر متناقضات، بينما يختصرها كانط في أربع نقاط. وفي المسألتين الأخيرتين من كتاب التهافت عرض الغزالي لمشكلة الخلود التي حاول أن يجد لها تفسيراً في كتابه **ميزان العمل**، أما كانط فقد حاول أن يجد لها حلاً في كتابه **نقد العقل العملي**.

وفي المسألة الأخيرة من كتاب **تهافت الفلاسفة** يشير الغزالي بطريق غير مباشر إلى أن مشكلة قدم العالم تمثل حجر الزاوية لهذا الكتاب، وقد استطاع الغزالي إلى أن يصل من خلال تحليله مسألة قدم العالم إلى أن الله والنفس والعالم حقائق لا تتميز بالزمان أو المكان، ولكنها تتميز بالذات[٣]. ومن ثم فإن معرفتها تختلف عن معرفتنا بالظواهر الزمانية والمكانية، أما كانط فقد استطاع هو الآخر بدوره أن يثبت أن هذه الحقائق الثلاث هي أفكار العقل المحض التي تولد عنها مباحث الميتافيزيقا، ويرى أن هذه الحقائق أشياء بذواتها (Ding an Sich) يجب أن تكون موضوع إيمان؛ لأنها ليست موضوع المعرفة العلمية التي تشترط حدسي الزمان والمكان... وقد أكد الغزالي في خاتمة **التهافت** أن البحث الميتافيزيقي لن يكتشف شيئاً من الحقائق خاصة بالنسبة للعالم من حيث أزليته والله من حيث علمه بالجزئيات، والنفس من حيث خلودها، ومن ثم فإن الفلاسفة كفروا، وإن شئت فقل غطوا هذه الحقائق الثلاثة ببحوثهم الجدلية.

---

(٣) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ج ٢، ص ١٧٧.

وخلاصة القول أن المسألة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة** والمتناقضة الأولى من كتاب **نقد العقل المحض** تمثلان حجر الزاوية في توجيه البحث الفلسفي الحديث والمعاصر، حيث اختفت الميتافيزيقا بمعناها التقليدي من مجال البحث الفلسفي الذي اتجه إلى عالم الظواهر بدلاً من عالم الحقائق، كما ظهرت المذاهب المثالية والتحليلية، ويعتبر مبدأ التحقق (Verification Principle) في نظرنا صورة حية للنتيجة التي وصل إليها الغزالي في كتابه **التهافت**، ويستثني من ذلك موقف الوضعية المنطقية من المفاهيم الميتافيزيقية حيث ترى أنها لا معنى لها (Meaningless) وعلى العكس من ذلك يذهب الغزالي إلى أن هذه المفاهيم مسلّمات إيمانية تمثل الخيط الأحمر للبحث في عالم الخلق والتقدير، وذلك وفقاً للحديث النبوي الشريف: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»[٤]... وبسبب مثل هذه التغييرات الجذرية التي طرأت على البحث الفلسفي، نريد أن نقارن بين **التهافت ونقد العقل المحض**؛ وذلك لإماطة اللثام عن تطابق أو تضاد المشكلات والحلول التي عرض لها الغزالي وكانط في كتابيهما، ونهدف من وراء ذلك إلى إثبات نتيجتين رئيستين هما:

١ ـ إثبات أن كتاب **تهافت الفلاسفة** ليس كما يعتقد بعضهم مجرد هدم للفلسفة، وإنما كان نقداً للفلسفة بمعناها التقليدي، ونقطة تحول جذرية متميزة لبناء مذاهب فلسفية جديدة.

٢ ـ إثبات صحة نظرية علماء الكلام القائلة بأن (العلم من جنس الجهل)، حيث إن أغلب الكتب الفلسفية تتخذ من المسلمة التي عبر عنها كانط بأن هيوم (Hume) هو الذي أيقظني من سباتي الجزمي)، منطلقاً لدراسة فلسفة كانط. ونحن بدورنا نعتقد أن كانط الذي لم يكن يعرف اللغة الإنكليزية وهو يجيد في نفس الوقت اللغتين العبرية واللاتينية[٥]، نعتقد أنه قد اطلع على ترجمتيْ كتاب **تهافت الفلاسفة** (*Destructio Philosophorum*) وكتاب **تهافت التهافت** (*Destructio Derstructionum*) المتضمن للتفاصيل، والجدير

---

(٤) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، المسألة ٣، الجزء الأخير.

(٥) يؤكد أغلب المهتمين بكتاب **نقد العقل المحض** وعلى رأسهم إرادمان (Eradman) أن كانط لم يكن يعرف الإنجليزية.

بالذكر أن أوروبا اهتمت بدراسة وتدريس هذين المرجعين الرئيسين في الجامعات الغربية آنذاك، على نحو ما ندرس نحن الآن في جامعاتنا كتاب **نقد العقل** لكانط أو كتاب **رسالة في الطبيعة البشرية** لديفيد هيوم، بل سنعتمد على شمولية الجوانب المتعددة للمسائل الفلسفية المعروضة في كتابيْ **التهافت والنقد** التي لم يعرض هيوم إلا جانباً مهمّاً من جوانبها[٦].

وسنقتصر في بحثنا هذا على مقارنة عرض المشكلة الأزلية في الكتابين، وذلك للإشارة والتنبيه إلى أهمية المقارنة بين هذين الكتابين، وقبل أن نعرض للمقارنة نريد أن نلقي لمحة سريعة على تطور مشكلة تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان.

حقيقة، أن السؤال عن تناهي العالم في الزمان والمكان بدأ ببداية التفكير البشري؛ فالتفكير الديني يذهب غالباً إلى الاعتقاد بتناهي العالم في المكان، أما الفلاسفة فقد اختلفوا حول هذا الموضوع باختلاف مذاهبهم.. فأرسطو مثلاً يرى أن الأرض مركز العالم، وهي محاطة بطبقات من الماء والهواء والنار، ويمثل الأثير مع الثوابت نهاية العالم في المكان. وعلى العكس من أرسطو نجد أصحاب المذهب الذري في الفلسفة اليونانية من أمثال ديمقريطيس ولقيوبوس، وأبيقور وغيرهم، يقولون بأن العالم ليس محدوداً في المكان، ويمكن القول أيضاً بأن أفلاطون يأخذ في محاورة طيماوس بالرأي القائل بأنه ليس للعالم نهاية في المكان، وقد أدرك أرخيتاس بصفة خاصة إشكال القول بتناهي العالم في المكان، حيث يتساءل هل في الإمكان أن يصل إلى حدود العالم المتناهي في المكان، وأن يمد يده أو عصاه خارج حدود العالم، وهذا بدوره يؤدي إلى حدود جديدة وهكذا إلى ما لانهاية.

وفي الفكر الإسلامي تتضح المذاهب القائلة بتناهي ولاتناهي العالم في المكان، فمن ناحية نجد علماء الكلام وأصحاب المذهب المشائي يقولون بتناهي العالم في المكان، بينما يذهب الإيران شهري إلى القول بأن المكان

---

(٦) إمانويل كنْت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).

قدرة الله اللامتناهية[٧]، أما محمد زكريا الرازي فيقول بأن المكان جوهر مطلق لامتناهٍ، ولا يجد سبباً كافياً للقول بتناهي المكان المطلق، والعالم كملاء جزيرة متناهية المكان اللامتناهي، وقد أدرك الغزالي تكافؤ أدلة تناهي ولاتناهي المكان، كما سنعرف فيما بعد.

أما في الفكر الأوروبي الحديث فقد أكدت المذاهب القائلة بتناهي ولاتناهي العالم في المكان، فها هو نيوتن يؤكد المذهب الذي أخذ به محمد الرازي، فهو أيضاً يقول إن العالم ملاء متناهي داخل المكان اللامتناهي، ويقسم المكان إلى مطلق لامتناهٍ ونسبي متناهٍ، وعلى العكس من (نيوتن) يرى الفيلسوف ليبنتز (Leibniz) أن الملاء لامتناهٍ ولا يجد سبباً كافياً للقول بتناهي الملاء وهو يعارض بذلك نيوتن، والصراع بينهما يتمثل في الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك (Clark)[٨] التي هي في جوهرها رسائل بين ليبنتز ونيوتن.

وقد استطاع كانط أن يدرك ما سبقه إليه الغزالي، وهو أن الإشكال يتمثل في تكافؤ أدلة تناهي ولاتناهي العالم في المكان، أي أنه يمكن البرهنة على النقيضين، وهذا دليل قاطع على عدم صحتهما.

أما الصراع حول بداية العالم في الزمان فقد أدى هو أيضاً دوراً رئيساً في تطور الفلسفات والأفكار؛ فأفلاطون يعبر في محاورة طيماوس عن بداية العالم في الزمان في صورة صوفية، وعلى العكس من أفلاطون يذهب أرسطو إلى القول بلاتناهي العالم في الزمان، مستنداً في قوله هذا إلى حركة الأفلاك الدائرية التي ليس لها نهاية أو بداية، وارتبط عند أرسطو لاتناهي العالم في الزمان بتناهي العالم في المكان... وقد برهن ابن سينا على مذهب أرسطو في الزمان من خلال مبدأ السبب الكافي، حيث يقول بتساوي أوقات خلق العالم (Quod non datur hora potioralia) أمام الخالق، ومن ثم لا يوجد وقت

---

(٧) قارن: س. بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي**، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٥٦ وما بعدها.

(٨) قارن الرسائل في كتاب: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Werke*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie; 1 (Hamburg: Meiner Verlag, 1996).

أولى من وقت يخلق فيه العالم[٩]، ويؤكد ابن سينا مذهب أرسطو في المكان، حيث يرى أن الحركة الدائرية المرتبطة بالزمان الأرسطوطاليسي تشترط تناهي الأبعاد المكانية، إذ إنه في حالة عدم تناهي الأبعاد المكانية لا توجد حركة دائرية، ومن ثم لا بد من أن يكون المكان متناهياً كشرط القول بلاتناهي الزمان... وقد استطاع المتكلمون أن يبرهنوا على تناهي العالم في الزمان والمكان من خلال عدة براهين أهمها ما يعرف ببرهان الحصر والتطبيق. أما محمد زكريا الرازي فقد برهن على لاتناهي الزمان والمكان من خلال مبدأ السبب الكافي.

وفي الفلسفة الحديثة يتكرر الصراع حول أزلية العالم وخير مثال على هذا الصراع الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك، حيث يرى ليبنتز مثل ابن سينا أنه لا يوجد سبب كافٍ لتمييز وقت لحدوث العالم دون غيره، وعلى العكس من ليبنتز يرى نيوتن مثل المتكلمين الأشاعرة بأن الإرادة الإلهية تميز وقتاً لحدوث العالم دون غيره... وقد أدرك الغزالي في الفلسفة الإسلامية وكانط في الفلسفة الحديثة أن مَرَدّ الصراع حول أزلية العالم وحدوثه إلى تكافؤ أدلة العقل على النقيضين وقد استعمل كلاهما مبدأ الحصر والتطبيق لإثبات حدوث العالم وتناهيه في المكان، ومبدأ السبب الكافي لإثبات الأزل واللاتناهي.

وإذا كان كانط يقف أمام نظريات محددة تثبت تكافؤ البعد الزماني والمكاني، فإن الغزالي يقف أمام نظرية المشائيين التي لا تؤمن بهذا التكافؤ، ويرى أن لاتناهي البعد الزماني يشترط تناهي البعد المكاني، وإذا كانت البراهين على تناهي ولاتناهي الزمان والمكان قد تحددت في صورتها النهائية في الفلسفة الإسلامية، فإن كانط والغزالي عرضا لهذه البراهين ليثبتا عجز العقل عن إدراك المعاني المفردة مثل الله والعالم، من خلال المعرفة المرتبطة بالزمان والمكان، ولكن عرض الغزالي تميز عن عرض كانط في أنه حاول أن يسجل الصراع الفكري في الفلسفة الإسلامية، الذي تحدد من خلاله تكافؤ الأدلة على أزلية العالم، وقد اتخذ الغزالي من الصراع ضد المذهب المشائي منطلقاً في عرضه لقضية التكافؤ، ووصل في نهاية عرضه للآراء المختلفة إلى

---

(٩) قارن النص اللاتيني لكتاب **النجاة**: Avicenna, *Metaphysices Compendium* (Rome: Institutum Orientalium Studiorum, 1926), fol. 42.

أن البراهين التي تؤدي إلى لاتناهي الزمان هي نفس البراهين التي تؤدي إلى لاتناهي المكان، وكذلك البراهين التي تؤدي إلى تناهي المكان هي نفس البراهين التي تؤدي إلى تناهي الزمان، فيقول مخاطباً المشائيين:

«فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير»[١٠].

ويمكن وضع هذه القضايا الشرطية في صورة مبسطة على النحو الآتي:

أ ـ القضية

إذا كان ليس للعالم بداية في الزمان فهو ليس متناهياً في المكان.

ب ـ نقيض القضية

إذا كان العالم محدوداً في المكان فهو متناهٍ في الزمان.

ولو قارنا هذا القول بالمتناقضة الأولى عند كانط لوجدنا الفرق هو أن كانط يضع ما سميناه هنا بالنقيض قضية، والقضية نقيضاً، ويضع القضية ونقيضها في البداية كفرض للبرهنة عليه، بينما يضع الغزالي هذا التكافؤ كنتيجة، كما يضع كانط القضية الشرطية في صورة قضية حملية، وذلك على النحو الآتي:

القضية

للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان.

نقيض القضية

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان، فهو لامتناهٍ في الزمان والمكان معاً[١١].

بقي أن نقول إن المسألة الأولى في كتاب **التهافت** تعرض لتفاصيل الصراع حول التكافؤ من خلال أربع مقولات رئيسة نسميها حسب مصطلح

---

(١٠) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١١٣.

(١١) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 426-427.

كانط الكيف والكم والإضافة والجهة أو الحال، وهذه المقولات التي ترتبط عند كانط في أساسها بتكافؤ الأدلة نجده لا يستخدمها في المتناقضة الأولى على النحو الذي نجده عند الغزالي، ومن ثم سنعرض لتفاصيل المسألة الأولى من كتاب **التهافت** دون أن نتخطى الجوانب الرئيسة التي استغنى عنها كانط في عرضه، والذي يعرض التكافؤ في صورة إجمالية، ومن ثم نريد أن نتخذ ما ذهب إليه الغزالي كأساس لعرض هذا التكافؤ من خلال المقولات التي حددها الغزالي.

أولاً: مقولة الكيف وتكافؤ أدلة الأزلية والحدوث

يبدأ الغزالي بتحليل الصراع حول مفهوم العلة التامة، أي تساوق العلة والمعلول، كما هو الحال بالنسبة لمساوقة العالم للخالق عند الفلاسفة، وقد رفض المتكلمون هذه النظرية، حيث يذهبون إلى القول بأن وجود العالم تم عن طريق الإرادة في زمن معين وهو متأخر في وجوده عن الله، وهذا ما يرفضه الفلاسفة، وهكذا تقف أزلية العالم بين مقولة الإثبات من طرف الفلاسفة ومقولة النفي من طرف المتكلمين، أما الغزالي فيضيف مقولة أخرى إلى النفي والإثبات وهي مقولة التحديد.

١ ـ أزلية العالم ومقولة الإثبات

يعترض فلاسفة الإسلام على القول بالحدوث الزماني، ويثبتون مساوقة العلة التامة لمعلولها ويرون بأن هذا التساوق ضروري أولي في العقل (وكما يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه حتى لم يبق شيء منتظراً ألبتة ثم يتأخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقيق الموجب بتمام شروطه، ضروري وتأخره محال، حسب الحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب)[١٢].

وضرورة التساوق تتمثل في الإدراك الدوري لمفهوم المعلول والعلة، إذ إنه ليس من المعقول في ذاته أن يوجد المعلول من دون علة، ففي مفهوم المعلول يكمن مفهوم العلة، وكما أن مفهوم المعلول ينطوي في ذاته على

(١٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٩٦.

مفهوم العلة، فإن مفهوم العلة التامة يلزم عنه بالضرورة مفهوم المعلول، فالمعية الزمنية هنا ضرورية، وهذه الضرورة تقوم على نظرية ابن سينا في المعرفة الأولية، التي لا يمكن الاستدلال عليها إلا من خلال البرهان الدوري[١٣].

ومساوقة المعلول للعلة ليست فقط في الفعل الطبيعي الاضطراري، بل هي ضرورية في الأفعال التلقائية الاختيارية، فعندما تتم شروط الفعل الإنساني الإرادي لا يمكن أن يوجد ما يعرف بتراخي الإرادة، (فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع، لم يعقل تأخر المقصود)[١٤]، ولكن يجب للمرء أن يميز بين العزم والقصد (لأن العزم غير كاف في وجود الفعل)[١٥]، وفي ضوء قياس التمثيل إذا قارنا الإرادة الإلهية القديمة بالقصد الإنساني، فإنه من المستحيل أن يتأخر معلول الإرادة القديمة وهو العالم عن وجود تلك الإرادة باعتبارها علة تامة غير محتاجة إلى استكمال شرط معين.

وهكذا نجد الغزالي يعرض لمبدأ التساوق عند الفلاسفة بطريقة موضوعية. أما كانط فإنه لا يعرض لهذا المبدأ في متناقضاته، وإنما يعرض له في التحليل الترنسندنتالي في الجزء المتعلق بقواعد التجربة[١٦]، وقد حاول كانط في التحليل أن يثبت ضرورة مبدأ العلية بالنسبة للقوانين الطبيعية المرتبطة بالظواهر الزمانية والمكانية.

٢ ـ أزلية العالم ومقولة النفي

ينفي المتكلمون تساوق العلة والمعلول، ويرى الأشاعرة (أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها)[١٧].

---

(١٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء، الإلهيات** (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١.

(١٤) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

(١٧) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٩٦.

ويعترض المتكلمون على مبدأ التساوق من حيث إنه غير مبرهن عليه؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تضمّن، ومن ثم فهي ليست أولية تدرك من دون وسط.

وعلى العكس من ابن سينا والفارابي يرى المتكلمون أن نفي التساوق بين خلق العالم وعلته ضروري؛ لأن مساوقة المعلول للعلة في الفعل الإرادي مستحيلة؛ وذلك لأن تحقق المقصود مع القصد يعتبر تحصيل حاصل، وبهذا يكون علمنا بتأخر المعلول عن العلة معرفة ضرورية أولية؛ لأن تحقق المقصود يشترط أن يسبقه تحقق القصد.

وهكذا نجد فلاسفة الإسلام يتخذون من التعريف الدوري للمعلول والعلة أساساً لضرورة وأولية مبدأ التساوق، بينما يرفض المتكلمون أن يكون التعريف الدوري أساساً للمعرفة الأولية، ولا يسلمون بالمعرفة الأولية إلا فيما هو تحصيل حاصل وهذا ضرب من المعرفة يستحيل تحققها في تحديد علاقة العلة بمعلولها... وقد رفض الغزالي في المسألة الأولى من الطبيعيات أولية مبدأ التساوق ووضع مبدأه القائل: «الوجود عند الشيء لا يدل على الوجود به»[١٨].

أما كانط فإنه لم يعرض لأولية مبدأ التساوق في المتناقضة الأولى خاصة وأنه يرفض من البداية أولية المعرفة الميتافيزيقية. كما يرفض تطبيق المقولات على الميتافيزيقا، ولكنه في الوقت نفسه يقر أولية مبدأ التساوق والتأثير المتبادل في مجال الطبيعيات؛ وذلك لأن كانط يحدد حتمية القوانين الطبيعية في عالم الظواهر، بغض النظر عن العلاقة بينها وبين عالم الحقائق، ومن ثم يتضح لنا المبرر في عدم مناقشة كانط لهذا الجانب في المتناقضة الأولى.

٣ ـ أزلية العالم ومقولة التحديد

لم يكن الغزالي مجرد ناقل للصراع حول تكافؤ الأدلة، وإنما كان ناقداً ومستخلصاً لنتائج هذا الصراع، ومن ثم حاول أن يجد حلاً للنزاع بين الفلاسفة والمتكلمين حول المعرفة الأولية، حيث حدد شروطاً أخرى لهذه المعرفة يجب أن يسلّم بها الفيلسوف والمتكلم، وهذه الشروط الجديدة هي

(١٨) المصدر نفسه، المسألة ١٧.

العمومية والشمول أو الإجماع فكل ما هو عام وشامل فهو أولي وضروري، وكل ما هو أولي وضروري فهو عامّ وشامل.. ومن هذه الزاوية يخاطب الغزالي الفلاسفة القائلين بالضرورة العقلية القائمة على الدور، وذلك لإثبات مساوقة العالم للخالق في الأزل قائلاً: «فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد، ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً.

والفلاسفة، إذ يصرون على مساوقة العلة التامة لمعلولها، يرون أن القول بتأخّر العالم في وجوده عن وجود الإرادة القديمة يعتبر «مكابرة لضرورة العقل»[١٩] والغزالي يرى أن المكابرة لا تكون إلا في حالة مخالفة الشمول والإجماع كمن يخالف ٢ × ٢ = ٤، ومن هنا يشترط الغزالي الإجماع للمعرفة الأولية.

ومن زاوية العمومية والضرورة فإن الغزالي يكتشف تناقضاً في مذهب الفلاسفة فهم إذ يجوزون قياس التمثيل بالنسبة للإرادة الإلهية والإنسانية، نجدهم ينكرون في نفس الوقت هذا القياس بالنسبة لعلم الله، إذ إن علمه يختلف عن علمنا فهو يعلم الكليات دون أن يحدث ذلك في ذاته كثرة، وكل صفات الله ترتد إلى ذاته، وهذا ما يختلف فيه الأشاعرة بالذات مع الفلاسفة، حيث يرون أن صفات الله زائدة عن ذاته، ويرون أن «اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلول الاستحالة بالضرورة»[٢٠]، وهكذا يفتقد منهج الفلاسفة الضرورة والعمومية، ومن ثم يطالب الغزالي تحديد المعرفة الأولية من خلال الإجماع.

أما الفيلسوف كانط فإنه لا يعرض في المتناقضة الأولى للمعرفة الأولية؛ لأنه يقصر هذه اللون من المعرفة على عالم الظواهر الذي تحدده قوانين الزمان والمكان، ولكن كانط يتفق مع الغزالي في أن كل معرفة أولية تشترط الضرورة والعمومية، فكل ما هو عام وضروري فهو أولي وكل ما هو أولي فهو عام وضروري.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ويمكننا أن نستخلص من هذه المرحلة للصراع حول أزلية العالم وحدوثه النتائج الآتية:

• يقف المبدأ القائل بمساوقة المعلول للعلة بين مقولتي النفي والإثبات، فالمتكلمون ينفون مساوقة المعلول للعلة والفلاسفة يثبتون التساوق، فالعالم بوصفه معلولاً مساوق لواجب الوجود منذ الأزل.

• يثبت فلاسفة الإسلام أولية مبدأ التساوق، وذلك من خلال الدور المتمثل في إثبات المعلول بإثبات علته وإثبات العلة بإثبات المعلول، وينفي المتكلمون أولية التساوق ويثبتون بدورهم ضرورة التلاحق لأنهم يرون مساوقة المعلول للعلة تحصيل حاصل، علماً بأنّ العلة شيء مغاير للمعلول.

• رغم إيمان الغزالي بمبدأ العلية «كل حادث فله سبب» بصفته مبدأً أولياً عقليًا[٢١]، فإنه يرفض المعرفة الأولية لمبدأي التساوق والتلاحق في الإلهيات والطبيعيات تناقضاً؛ لأنه يستحيل أن يقطع ما لا نهاية له لنصل إلى زمن محدد، فالزمان اللاحق مثل النهار يصير حاضراً بانتهاء الزمان السابق أعني الليل، وهكذا يشترط الزمان اللاحق تناهي الزمان السابق، وهذا يعني أنه من المستحيل أن يدخل زمان لامتناهٍ في الوجود دخولاً متوانياً، ولهذا لا بد أن يكون للعالم بداية في الزمان.. وهكذا نجد كانط يستعمل برهانه على نفس الصورة التي نجدها عند الكندي[٢٢].

أما بالنسبة للمكان فإن كانط يرى أنه لو افترضنا أن جسم العالم كله لا لامتناه في المكان أي أن الأشياء المتساوقة لامتناهية، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الأشياء الموجودة بالفعل لامتناهية وهو مستحيل.

وفي هذا الجزء المتعلق بالمكان يعتمد كانط على برهان الحصر الذي يرى ضرورة تناهي الموجودات بالفعل، وعلى برهان التطبيق الذي يقول بتناهي الموجودات المتساوقة.

---

(٢١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، [د. ت.]).

(٢٢) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 428.

أما عرض الغزالي لبرهان الحصر والتطبيق الدال على حدوث العالم فإنه يعرض إلى تفاصيل هذا البرهان على خلاف كانط، ومن ثم يعرض إلى الصراع حول هذا البرهان من خلال مقولة الكثرة والجملة والوحدة، وذلك على النحو الآتي:

أ- حدوث العالم ومقولة الكثرة

إذا كان الزمان عند أصحاب المذهب المشائي يعتبر مقدار الحركة الدائرة اللامتناهية ومن ثم فهو أيضاً لامتناهٍ، فإن علماء الكلام يستخدمون برهان التطبيق في إثبات تناهي الزمان، من خلال مقارنة حركات الأفلاك المتفاوتة، فبمقارنة حركات الأفلاك المختلفة بعضها عن بعض وبإثبات التفاوت بين هذه الحركات يصل المتكلمون إلى القول بأن للعالم بداية في الزمان.

ويلخص الغزالي برهانهم قائلاً: «قدم العالم محال؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً، فإن فلك الشمس يدور في سنة وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس.. الخ»[٢٣].

ومن ناحية أخرى ينقسم العدد إلى شفع ووتر، وحصر دورات الأفلاك بين الشفع والوتر يجعلها متناهية؛ لأن الشفع يمكن أن يصبح وتراً بزيادة عدد واحد، ومجموع الدورات التي هي وتر يمكن أن تصبح شفعاً بزيادة دورة واحدة، وهذا التفاوت دليل على تناهي الزمان.

واعتراض ابن سينا على استعمال برهان التطبيق في إثبات تناهي الزمان يتمثل في القول بأنه لا ينطبق على الأعداد المرتبطة بالزمان، إذ في إمكاننا أن نضع سلسلتين لامتناهيتين من الأعداد على النحو الآتي:

أ) ١ - ٢ - ٣ - ٤.. .. .. إلى ما لا نهاية.

ب) ٢ - ٤ - ٦ - ٨.. .. .. إلى ما لا نهاية.

---

(٢٣) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٩٩.

والسلسلتان مختلفتان ومع هذا فهما غير متناهيتين، وكذلك الحال بالنسبة للكسور فهي لامتناهية على النحو الآتي:

١/٢، ١/٤، ١/٨.. إلى ما لا نهاية.

ويلخص الغزالي اعتراض الفلاسفة هذا قائلاً: «إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا نهاية له فلا»(٢٤).

ب- حدوث العالم ومقولة الجملة

ويرد الغزالي على قول الفلاسفة بلاتناهي الأعداد المتكررة، من خلال تحديد الكثرة بالجملة قائلاً: «فجملة مركبة من آحاد (مثل حركات الأفلاك) لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر»(٢٥).

ويعترض ابن سينا على حصر الجملة المتلاحقة، فإن ما يدخل في الوجود كقوانين حتمية ثابتة. أما كانط فإنه يرفض أولية هذين المبدأين في الميتافيزيقا ويأخذ بهما في الفيزيقا(٢٦).

• يحل الغزالي إشكال المعرفة الأولية القائم بين الفلاسفة والمتكلمين عن طريق مبدأ الإجماع، فهو المحك لتمييز المعرفة الأولية عن المعرفة البعدية، وبعبارة أخرى وضع الغزالي شروطاً جديدة للمعرفة الأولية هي الشمول والضرورة، وقد أخذ كانط أيضاً بمثل هذه الشروط لتحديد المعرفة الأولية.

• يحل الغزالي الإشكال القائم بين النفي والإثبات لمبدأ التساوق من خلال مقولة التحديد، وبهذا استطاع الغزالي أن يحدد مقولة الكيف في الإثبات والنفي والتحديد، وقد أخذ كانط بمثل هذه المقولات في الطبيعيات ورفض استعمالها في الإلهيات.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٦) قارن: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 426.

ثانياً: مقولة الكم والتكافؤ بين أزلية العالم وحدوثه (مبدأ الحصر والتطبيق)

إذا كان الغزالي قد أوضح الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول أزلية العالم في المرحلة السابقة، من خلال مقولة الكيف (النفي والإثبات والتحديد)، فإن الصراع في هذه المرحلة يتحدد من خلال مقولة الكم (الكثرة والجملة والوحدة). وإذا كان الصراع في المرحلة السابقة حول الأزلية ظهر في صورة الإثبات والنفي لمبدأ التساوق، فإن الصراع هنا يتمثل في إثبات أو نفي حدوث الزمان وتناهي المكان، وذلك من خلال مبدأي الحصر والتطبيق، وقد اتخذ كانط فيما بعد هذين المبدأين برهاناً عقليًا على القضية القائلة بتناهي العالم في الزمان والمكان(٢٧).

ويتلخص دليل الحصر في القول بأن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهياً، ومن ثم فإن الحوادث الماضية متناهية. وقد استخدمه الكندي لإثبات تناهي الزمان معارضاً بذلك مذهب أرسطو.

ويتلخص برهان الكندي في القول بأن آنات أو فصول الزمان يجب أن تكون متناهية لأنه يستحيل أن يدخل في الوجود شيء لا نهاية له بالفعل دخولاً متوالياً متلاحقاً (فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدد البتة)(٢٨).

فالزمان اللاحق يصير حاضراً بانتهاء الزمان السابق، وذلك مثل تعاقب الليل والنهار، وإذا كان الزمان السابق لامتناهياً فلا يمكن الوصول إلى زمن معين على الإطلاق، لأن الزمن المعين وبعبارة أخرى الآن الحاضر لا يمكن أن يكون مساوقاً للآن الذي قبله، وتناهي فصل الزمان السابق شرط لدخول الزمان اللاحق، وهذا يعني تناهي فصول الزمان السابقة كلها؛ لأنه لا يمكن أن يوجد فصل زماني متناهٍ داخل الزمان اللامتناهي.

---

(٢٧) Ibid., A 426.

(٢٨) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠-١٩٥٣).

وإذا كان برهان الحصر يغلب استعمالها في تناهي الأحداث المتلاحقة، فإن برهان التطبيق يغلب استعماله في إثبات تناهي الأحداث المتساوقة، ويمكن تلخيص برهان التطبيق على النحو الآتي:

نفرض داخل سلسلة المعلولات اللامتناهية معلولاً ما، وليكن العنصر أ، ولنفرض أن هذه السلسلة من دون هذا العنصر منقسمة من حيث التنازل والتصاعد إلى سلسلتين لامتناهيتين من المعلولات، وإذا أضفنا فيما بعد إلى إحدى هاتين السلسلتين اللامتناهيتين العنصر أ، وقارنا بينهما، لوجدنا عن طريق المقارنة بين السلسلة الأولى والثانية أن إحداهما زائدة عن الأخرى بعنصر واحد، وهو العنصر أ، الذي هو عدد متناهٍ، وهذا تناقض لأنه يجب ألا يكون في اللامتناهي زيادةٌ أو نقصاناً، وهكذا يؤدي برهان التطبيق إلى تناهي سلسلة العلل والمعلولات... ويطبق كانط هذا البرهان بشقيه في قضية المتناقضة الأولى القائلة بأن «للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان» وذلك على النحو الآتي:

لو افترضنا أنه ليس للعالم بداية من الزمان لوجب علينا أن نفترض أيضاً أن كل فصل من فصول الزمان يكون مسبوقاً بظواهر متلاحقة ليست متناهية، وهذا يكون متلاحقاً مثل الزمان والحركة لا يمكن حصره في جملة واحدة متساوقة، وبهذا ينطبق مبدأ التطبيق على الوجود المتلاحق في الزمان، أي أن حركات الأفلاك الدائرية لا يمكن التحقق منها. «فإن هذه الدورات معدومة، أما الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يوجد، والجملة إشارة إلى موجودات حاضر ولا موجودة ههنا»[٢٩].

ويعترض الغزالي على مبدأ ابن سينا هذا الذي يشترط أن تكون الموجودات المحدودة المتناهية متساوقة، ويرى الغزالي أن كل ما دخل في الوجود سواء كان متساوقاً أو متلاحقاً يعتبر متناهياً، وابن سينا نفسه الذي وضع مبدأ اللاتناهي الصيغة العلمية ينقضه بقوله: إن النفوس البشرية المفارقة للأبدان لا بد وأن توجد متساوقة وهي في نفس الوقت غير متناهية، ولو سلم ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام بتناهي النفوس المتساوقة والمفارقة

(٢٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١٠٠.

للأبدان، فلا مفر لهم من التسليم بتناهي الأجسام الفانية، وهذا يؤدي إلى القول بتناهي الموجودات المتلاحقة، ومن ثم إلى القول بتناهي الزمان.

ولكن فلاسفة الإسلام لا يقفون مكتوفي الأيدي أمام هذا الاعتراض، فإنهم يرون أن النفوس المتساوقة غير متناهية؛ لأنه لا يوجد بينها ترتيب حتى يمكن حصرها وتسويرها، وعليه فهي غير محصورة ولا محدودة في الوجود، ومن ثم فهي ليست متناهية[٣٠].

حدوث العالم ومقولة الوحدة

يحاول بعض فلاسفة الإسلام حل إشكال النفوس المتساوقة من خلال مذهب أفلاطون القائل بوحدة النفس، فالنفس أصلاً واحدة، لكنها تنقسم وتتكثر بسبب الأبدان، وبعد الفناء تعود وتتحد من جديد، ويلخص الغزالي رأيهم هذا قائلاً: «إن النفس قديمة وهي واحدة، وإنما تنقسم في الأبدان فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت»[٣١].

ومن خلال هذا التصور يمكن القول بأن الأحداث المتلاحقة لامتناهية، وعليه يكون العالم لامتناهياً في الزمان، على عكس الأحداث المتساوقة التي يجب أن تكون متناهية، وهذا بدوره يؤدي إلى القول بتناهي المكان وهو ما يريد أن يصل إليه ابن سينا وفلاسفة الإسلام الذين يسلمون مع أصحاب المذهب المشائي بالقول بتناهي المكان ولاتناهي الزمان.

ويعترض الغزالي على هذا الحل، من حيث إنه يؤدي إلى التناقض وإلى إنكار مبدأ الذاتية، حيث يؤدي إلى القول بأن «نفس زيد غير نفس عمر[٣٢] وهذا مستحيل لأن «كل واحد يشعر بنفسه، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره»[٣٣]، وإذا كنا ندرك في ضوء مبدأ الهوية أن نفس عمر ليست هي نفس

---

(٣٠) قارن على سبيل المثال: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦).

(٣١) الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

زيد؛ فكيف تكون النفوس في الأصل ذاتاً واحدة، ثم تصبح ذوات مختلفة ثم تعود من جديد فتصبح ذاتاً واحدة؟

... وما يريد أن يصل إليه الغزالي في النهاية هو أن النفوس المفارقة للأبدان التي هي متساوقة لا بد أن تكون متناهية حسب مبدأ التطبيق، والقول بتناهي النفوس المتساوقة التي وجدت مع الأبدان المتلاحقة، يؤدي إلى القول بتناهي الموجودات المتلاحقة، أي أن الغزالي يصل من خلال تناهي الأشياء المتساوقة إلى تناهي الأشياء المتلاحقة، وقد اتبع الفيلسوف كانط الطريق المعاكس، حيث أثبت تناهي الأشياء المتلاحقة ليثبت من خلاله تناهي الأشياء المتساوقة... وبعبارة أخرى اعتمد كانط أساساً على برهان الحصر لإثبات تناهي العالم في الزمان والمكان.

ويمكننا أن نستخلص من هذه المرحلة للصراع حول حدوث العالم النتائج الآتية:

١- يصل الغزالي من خلاله عرضه للقول بحدوث العالم وأزليته إلى تعادل ادعاء الفريقين، حيث إن كليهما يدعي الضرورة، ولا تفوق دعوى الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم دعوى المتكلمين في قولهم بحدوث العالم، ويصوغ الغزالي نتيجة هذا العرض على النحو الآتي:

«والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم (يعني الفلاسفة) لم يعجزوا خصومهم بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه»[٣٤].

يقابل الغزالي دعوى القول بضرورة أزلية العالم بالدعوى القائلة بضرورة حدوث العالم، ويستعمل في هذه المقابلة مقولتي الكيف والكم، أما كانط الذي حاول أن يتجنب استعمال المقولات في الميتافيزيقا، نجده يعرض لبرهان الحصر والتطبيق لإثبات تناهي الزمان والمكان، ويقابل بينه وبين مبدأ السبب الكافي لإثبات لاتناهي الزمان والمكان كما سنعرف فيما بعد.

يحاول كانط إثبات تناهي الموجودات المتساوقة من خلال إثباته لتناهي

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

الموجودات المتلاحقة، وبعبارة أخرى يحاول كانط إثبات تناهي المكان من خلال إثباته لتناهي الزمان، وعلى العكس يحاول الغزالي إثبات تناهي الموجودات المتلاحقة من خلال إثباته لتناهي الموجودات المتساوقة، وبعبارة أوضح يحاول الغزالي الوصول إلى تناهي الزمان من خلال إثبات تناهي المكان.

يمكن القول بأن الغزالي يستعمل هنا مقولات تتطابق مع المقولات المنسوبة لكانط، ولكن يختلف معه في الترتيب وطريقة الاستعمال، فبينما كانط يستعمل المقولات في مجال الطبيعيات نجد الغزالي يستعملها في مجال الإلهيات، وبينما نجد كانط في كتابه **نقد العقل المحض** يستعمل مقولة الكم قبل مقولة الكيف، نجد الغزالي يستعمل مقولة الكيف قبل الكم، كما يعرض لمقولة الكم بترتيب مغاير لترتيب كانط، حيث يبدأ بمقولة الكثرة ثم مقولة الجملة ثم مقولة الوحدة، بينما يستعمل كانط مقولة الوحدة أولاً ثم الكثرة وتليها مقولة الجملة، ومما تجدر الإشارة إليه أن كانط استعمل المقولات بترتيب آخر في عدة مواضع أخرى[٣٥].

ثالثاً: مقولة العلاقة وتكافؤ أدلة الأزلية والحدوث

١- مبدأ السبب الكافي

تمثل هذه المرحلة أهم مراحل الصراع حول أزلية العالم وحدوثه، ويتعلق الأمر هنا بسبب خلق العالم، أي هل يوجد سبب كاف لخلق العالم زمانيًا أم لا يوجد سبب؟ وقد استطاع ابن سينا أن يبرهن على أن الأوقات متساوية أمام الإرادة الإلهية، وعليه لا يوجد سبب كافٍ أمام الإرادة الإلهية لتمييز وقت دون غيره لخلق العالم زمانيًا، وهكذا يؤدي عدم وجود سبب لتمييز الأوقات إلى القول بأن العالم وجد منذ الأزل، وقد استطاع الأشاعرة أن يعرفوا الإرادة لكي تصبح هي السبب في تمييز وقت دون غيره، أما المعتزلة فقد قالوا بحدوث العالم زمانيًا بإرادة إلهية، وذلك في وقت هو أصلح الأوقات لخلق العالم، ويرى الكرامية بأن العالم حدث بإرادة حدثت

(٣٥) Klaus Reich, *Die Vollstaendigkeit der Kantischen Urteilstafel* (Berlin: Meiner Felix Verlag, 1948).

في ذات الله هي التي أحدثت هذا العالم، وقد اختلفت نظريات المتكلمين وتعددت حول خلق العالم، وجميعها ترتد إلى الإرادة الإلهية، أما الغزالي فإنه قابل مبدأ تساوي الأوقات بمبدأ آخر هو مبدأ (تساوي الجهات)، وتوصل من خلال هذه المقابلة إلى القول بأن لا تناهي الزمان يؤدي إلى لاتناهي المكان وتناهي المكان يؤدي إلى تناهي الزمان.

وفي الفلسفة الحديثة نجد ليبنتز قد تبنى القول بتساوي الأوقات وتساوي الجهات؛ ليثبت لاتناهي الزمان والمكان، وجاء من بعده كانط فاستخدم هاتين القاعدتين في البرهنة على نقيض القضية بالنسبة للتكافؤ الأول الذي نحن بصدده، ويتلخص استعمال كانط للسبب الكافي في البرهنة على لاتناهي الزمان والمكان على النحو الآتي:

لو افترضنا صحة برهان القضية على أن للعالم بداية في الزمان، لوجب أن نفترض وجود زمان سابق على الزمان الذي خلق فيه العالم... وحسب مبدأ ابن سينا القائل بتساوي الأوقات يستحيل وجود سبب كافٍ لوجود العالم في زمن معين دون آخر؛ لأنه لا يوجد وقت يتميز به عن غيره بشرط من شروط الوجود بالنسبة للمعدوم.

وبالمثل لو افترضنا صحة برهان القضية على أن العالم متناهٍ في المكان فإنه حسب مبدأ الغزالي القائل بتساوي الجهات فلن نجد سبباً كافياً لتحديد جهة يكون فيها العالم دون غيرها، كما لا نجد سبباً كافياً لتحديد علاقة العالم المتناهي بالمكان اللامتناهي، بل إن تصور مثل هذه العلاقة بين عالم الظواهر والخلاء لا معنى له[٣٦].

وهكذا يصل كانط في الدعوى أو القضية عن طريق برهان الحصر والتطبيق إلى القول بتناهي الزمان والمكان، ويصل في نقيض الدعوى إلى القول بلاتناهي الزمان والمكان، وذلك عن طريق مبدأ السبب الكافي، أما الغزالي فإنه عرض لعلاقة مبدأ السبب بأزلية العالم من خلال الصراع بين فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام. ونريد هنا أن نلخص الصراع من خلال مقولات العلاقة على النحو الآتي:

---

(٣٦) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 427.

أ- مقولة الجوهر أو تعريف الإرادة بوصفها سبباً لحدوث العالم

يعرف الأشاعرة الإرادة على أنها «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله»، وبهذا تكون الصفة الجوهرية للإرادة أنها سبب يميز الضدين والوقتين، فالقدرة التي تناسب الضدين والوقتين، وبهذا لا يمكن تحديد العالم في الزمان والمكان من خلال القدرة، أما الإرادة الإلهية فهي التي تميز وقتاً بالحدوث دون غيره وتميز جهة بمكان العالم دون غيرها، وهذا التمييز للإرادة هو الصفة الذاتية لها، ومن ثم يكون تعريف الإرادة على أنها تميز الشيء عن مثله تعريفاً منطقيًا وحكماً تحليلياً لا يضيف فيه المحمول شيئاً جديداً للموضوع «فقول القائل: لمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله»[٣٧].

ويعترض الفلاسفة على مثل هذا التعريف للإرادة لأنه لا يمكن أن تكون الإرادة سبباً يميز الشيء عن مثله؛ لأن تمييز الشيء يعني أنه ليس مثلاً لذاك الشيء، «فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تمييز له، وكونه مميزاً، معناه أنه ليس مثلاً»[٣٨]، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأشياء تتميز بالزمان والمكان، ولا توجد أشياء مماثلة على الإطلاق، فالأشياء المتشابهة والمتساوقة تتمايز بالمكان، وذلك مثل تشابه السوادين الموجودين في محلين، فهما يختلفان باختلاف مكانهما، وكذلك الأشياء المتشابهة المتلاحقة تتمايز بالزمان، وذلك مثل وجود السوادين في وقتين في محل واحد، فالأشياء تختلف في وجودها باختلاف الزمان والمكان، وهذا الاختلاف يرتد عند ابن سينا إلى العلة القابلة (Causa Recepiens)؛ فالموجودات المتعاقبة والتي تحدث زمانيًا يرجع السبب في عدم تقبلها للوجود الفائض عن الواجب في الأزل إلى إمكان هذه الأشياء، الذي يتحول إلى وجود بارتفاع الموانع وتحقق الشروط.

وليست الأشياء مختلفة بذواتها فحسب، بل الإرادة نفسها لا تستطيع أن تميز الشيء عن مثله. فلو افترضنا وجود الأشياء المتماثلة فلا توجد إرادة

---

(٣٧) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

محضة خالية عن أي غرض معين، ولا تتأثر بمؤثرات خارجية «ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه، بالإضافة إلى غرضه، لم يمكن أن يأخذ أحدهما، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن، أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب إما خفي أو جلي، وإلا فلا تتصور تمييز الشيء عن مثله»(٣٩).

ويرد الغزالي على اعتراض الفلاسفة على الإرادة المحضة وعلى رفضهم لتماثل الأشياء قائلاً بأن الإرادة الإلهية المحضة لا يمكن مقارنتها بالإرادة الإنسانية المقرونة بالغرض والمنفعة، فكما يعتقد فلاسفة الإسلام بأن الله ذات لا خارج العالم ولا داخله، ولا هو متصل به ولا هو منفصل عنه، يمكننا أن نتصور أن للذات الإلهية إرادة محضة تميز الشيء عن مثله على عكس الإرادة الإنسانية المرتبطة بالغرض، وإذا فهم من الإرادة على أنها دائماً مرتبطة بالغرض يمكن أن تسمى الصفة الإلهية التي تميز الشيء عن مثله باسم آخر.

ومن ناحية أخرى يفترض الغزالي إمكان تماثل الأشياء وإمكان الفعل الإنساني المحض الذي يختص بأحد المثلين ويضرب الغزالي لذلك المثل التالي قائلاً:

«فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه (يعني فلاسفة الإسلام) من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسّر الأخذ فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ»(٤٠).

وهكذا يدور الصراع حول مفهوم السبب وصفته الجوهرية في الفلسفة الإسلامية، حيث يرى المتكلمون أن الإرادة هي سبب حدوث العالم وتناهيه، ويعترض الفلاسفة على هذا الرأي معتقدين بأن العالم أزلي، ولا يوجد سبب كافٍ لخلق العالم زمانيًا.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

ب - الإرادة وعلاقتها بتساوي الأوقات

ينطلق ابن سينا في تحديده للعلة أو السبب الكافي من مفهوم الإمكان؛ فالممكن هو الذي ليس في ذاته اقتضاء الوجود والعدم، وهذا يعني أن الممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى علة أو سبب، ورجحان كفة الوجود عن العدم أو العدم عن الوجود في داخل الممكن من دون سبب يناقض تعريف الممكن، ومن ناحية أخرى نجد ابن سينا يصف الواجب بذاته بأنه (واجب الوجود من جميع جهاته) (Necesse esse omnibus modis suis) وعليه فهو تام في أفعاله وصفاته، وهذا الكمال يؤدي إلى القول بأن واجب الوجود خلق العالم في الأزل، وذلك لأن الكامل لا يستطيع تمييز وقت معين بوجود العالم ووقت آخر بعدم العالم؛ وذلك لأن الأوقات أمام قدرة الخالق متساوية ولا يوجد وقت أولى من وقت (Quod on datur hora potior alia)؛ لأن تمييز وقت دون غيره يؤدي إلى تغيير في ذات الكامل وهذا نقص، ومن ثم يكون العالم لامتناهياً في الزمان.

وإذا كان ابن سينا لا يجد سبباً كافياً لتناهي الزمان لأن الأوقات متساوية فإنه يثبت في نفس الوقت تناهي المكان من خلال رفضه القول بتساوي الجهات، وهذا هو المنفذ الذي استطاع الغزالي أن يوجه من خلاله الضربة القاضية للمذهب الأرسطوطاليسي القائل بلاتناهي الزمان وتناهي المكان؛ لأن البعد الزماني عند الغزالي يساوي البعد المكاني، فإن البرهان على لاتناهي الزمان يؤدي إلى البرهنة على لاتناهي المكان، والبرهنة على تناهي المكان تؤدي إلى البرهنة على تناهي الزمان.

ويبدأ الغزالي مناقشته للفلاسفة المشائيين الذين يرفضون أن تكون الإرادة الإلهية سبباً في تخصيص الأوقات والجهات فيعارضهم بقوله إن العالم «وجد على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها، فلم اختص ببعض الوجوه؟»[٤١]. وما يعنيه الغزالي بهذا السؤال هو أن الفلاسفة أنفسهم يجب عليهم التسليم بالإرادة التي تميز الشيء عن مثله.

ويرد الفلاسفة على هذا الاعتراض بقولهم إن عالمنا هذا هو أحسن

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

العوالم الممكنة، وبعبارة أخرى ليس في الإمكان أبدع مما كان، فإن النظام الكلي (للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه لكان لا يتم هذا النظام)[٤٢]، وهكذا تتحد مقولة الإمكان بمقولة الضرورة، وهذا الإمكان الضروري هو ما يعرف بالإمكان الميغاري.

ويضع الغزالي مقابل الإمكان الميغاري إمكان المعتزلة القائل بأن العالم خلق في الوقت الذي كان أصلح الأوقات للخلق، وهذا يعني أن القول بأن العالم متناهٍ في المكان يقابله القول بأن العالم متناه في الزمان، وهو ما يتعارض مع مذهب المشائيين، إلا أن الغزالي لا يفضل معارضة الفلاسفة من خلال مذهب المعتزلة، وإنما يريد أن يثبت مذهب الأشاعرة وهو حدوث العالم في زمان ومكان معينين بالإرادة، دون أن يحدث ذلك تغييراً في ذات الخالق.

ج - الإرادة القديمة بين الفعل والانفعال

يرفض ابن سينا فعل الإرادة القديمة في الزمان؛ لأن ذلك يتعارض مع الكمال الإلهي، حيث إن الفعل في الزمان المتغير يؤدي إلى تغير في ذات الفاعل، أما الغزالي فإنه يعارض ابن سينا القائل بتساوي الأوقات من خلال مثالين محددين يتعلقان باختلاف الجهات وهما تعيين موضع القطب وتعيين جهة الحركة.

فبالنسبة لتعيين محل القطب يرى الفلاسفة أنفسهم أن الفلك الأقصى يتحرك على قطبين أحدهما شمالي والآخر جنوبي، وهما عبارة عن النقطتين الثابتتين المتقابلتين على الكرة المتحركة، وهنا يسجل الغزالي اعتراضه ضد الفلاسفة الذين يقرون بأن أجزاء كرة الفلك متشابهة لأنها بسيطة وخاصة الفلك الأقصى فهو ليس به أدنى تركيب، وهنا يوجه الغزالي سؤاله للفلاسفة قائلاً «فما الذي ميز محلّ القطب عن غيره، حتى تعين لكونه قطباً، دون سائر الأجزاء والنقط، وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية؟»[٤٣].

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

وهدف الغزالي هنا أن يثبت أن الإرادة الإلهية هي التي تعين محل القطب أن يحدث ذلك تغييراً في ذات الله.

ويتمثل رد الفلاسفة على هذا الاعتراض في أن المكان مطلق، ومن ثم يتميز محل القطب بخاصية معينة تفصله عن غيره، وإذا كان القطب ثابت الوضع فإنّ ذلك الموضع للقطب أولى من غيره بالثبات.

ويعترض الغزالي على مثل هذا التعليل؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بتفاوت أجزاء كرة الفلك الأقصى، وهذا يتناقض مع مذهب الفلاسفة القائل بأن تلك الكرة متشابهة الأجزاء، وعلى هذا التشابه يبنى القول بالحركة الدائرية الأزلية.

ويصل الغزالي من هذا المثال إلى إلزام الفلاسفة وعلى الخصوص ابن سينا، في أن قوله بتساوي الأوقات يؤدي إلى القول بتساوي الجهات، وما ينطبق على المكان ينطبق على الزمان، وإذا كانت هناك أماكن متعينة فإن هذا يؤدي إلى القول بتعين بعض الأوقات واختصاصها بالوجود دون غيرها، ويصوغ الغزالي إلزامه للفلاسفة على النحو الآتي: «فكما يستقيم لهم قولهم: أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية؛ يستقيم لخصومهم قولهم: أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي صار ثبوت الوضع أولى به في تبدل الوضع، متساوية وهذا لا مخرج منه»(٤٤).

أما بالنسبة لتعيين جهة الحركة فإن الغزالي يستمد اعتراضه من دليل الخليل المتمثل في الآية: ﴿**فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ المَغْرِبِ**﴾(٤٥) وعلى ضوء هذه الآية يوجه الغزالي سؤاله للفلاسفة عن سبب تعيين جهة حركة الأفلاك؛ فعلى الرغم من أن كل الجهات مثل الأوقات متساوية نجد أن بعض الأفلاك تتحرك من الشرق إلى الغرب، وبعضها الآخر على العكس؛ فما السبب في تمييز حركة عن غيرها؟

ويرد الفلاسفة على هذا الاعتراض بقولهم: «إن الجهات المتقابلة

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.

متضادة، ومن ثم فهي ليست متساوية، ومن ناحية أخرى لو كانت الأفلاك جميعها تدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها، وهذا التباين هو السبب في وجود حوادث في العالم»[٤٦].

ويعترض الغزالي على رد فلاسفة الإسلام بقوله: «الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه»[٤٧].

ودعوى الفلاسفة بأن الجهات المتضادة ليست متساوية تؤدي عند الغزالي إلى القول بأن الأوقات غير متساوية، أي أنه إذا كان العالم متناهياً في المكان فهو أيضاً متناهٍ في الزمان. ويعبر الغزالي عن هذا الإلزام في صورة سؤال على النحو الآتي: «فإن قالوا الجهتان المتقابلتان متضادتان فكيف تتساويان؟ قلنا: التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان؛ فكيف يدعي تساويهما؟»[٤٨]. وهكذا يصل الغزالي من خلال مبدأ السبب الكافي إلى تقرير قاعدة عامة، وهي أن القول بتساوي الأوقات يؤدي إلى القول بتساوي الجهات، والقول بتضاد الجهات يؤدي إلى القول بتضاد الأوقات، وهدف الغزالي هنا هو أن يؤكد أن البعد المكاني يشبه البعد الزماني، وهذا ما يتعارض مع المذهب المشائي، كما يريد أن يثبت فعل الإرادة الزماني دون أن يحدث ذلك تأثيراً في ذات الله؛ لأن العلاقة بين الله والعالم مجردة كما سنعرف في ما بعد.

وخلاصة القول هي أن الغزالي أكمل القاعدة الثانية لمبدأ السبب الكافي، وهي القول بتساوي الجهات مقابل القول بتساوي الأوقات، ومنذ ذلك الحين أصبح مبدأ السبب الكافي دليلاً على لاتناهي العالم في الزمان والمكان، وقد أخذ بهذه النتيجة ليبنتز وكانط في الفلسفة الحديثة، أما نيوتن فإنه سار على درب الأشاعرة في قولهم بأن الإرادة الإلهية القديمة هي التي تحدد الأوقات والجهات... ويمكننا أن نلخص نتائج هذه المرحلة من الصراع حول أزلية العالم وحدوثه على النحو الآتي:

---

(٤٦) الغزالي، المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

١- اكتشف ابن سينا مبدأ (تساوي الأوقات)؛ للبرهنة على لاتناهي الزمان وذلك من خلال مبدأ السبب الكافي، ورفض تطبيق النتيجة نفسها على البعد المكاني.
٢- قابل الغزالي تساوي الأوقات بتساوي الجهات، ورأى أن القول بتناهي المكان يؤدي إلى القول بتناهي الزمان، والقول بلاتناهي الزمان يؤدي إلى القول بلاتناهي المكان.
٣- تحدد مذهب الأشاعرة في النتيجة الأولى، وهي أن تساوي الجهات والأوقات يؤدي إلى حدوث العالم في الزمان وتناهيه في المكان؛ وذلك لأن الإرادة القديمة هي التي تحدد الأوقات والجهات.
٤- رغم متابعة نيوتن لمذهب محمد زكريا الرازي في القول بأن الزمان والمكان مطلقان لامتناهيان، فإنه في تحديده للزمان والمكان النسبيين يتبع مذهب الأشاعرة؛ وذلك لأن الإرادة الإلهية القديمة هي التي تحدد مكان العالم وتحدد الجهات والأوقات.
٥- استعمل كانط في نقيض القضية مبدأ تساوي الجهات والأوقات؛ لإثبات لاتناهي المكان والزمان من خلال مبدأ السبب الكافي مقابل القضية أو الدعوى التي أثبت فيها تناهي العالم في الزمان والمكان، من خلال مبدأ الحصر والتطبيق.

رابعاً: مقولة الحال والتكافؤ (الحدوث والخلق والانفراد)

بعد أن يصل الغزالي إلى مقابلة إشكال تساوي الأوقات بإشكال تساوي الجهات، ينتقل إلى برهان الفلاسفة على قدم العالم من خلال تحليل مفهوم الزمان، ويقابل هو بدوره بين الزمان والمكان، وبعد أن يوضح برهان الفلاسفة على معية العالم الزمنية للخالق في الأزل، يحدد سير المعارضة والنقاش من خلال ثلاثة مفاهيم أو مقولات هي: الحدوث والخلق والانفراد.

١ ـ الحدوث (Innovatum)

يتلخص برهان الفلاسفة على أزلية العالم في القول بأن الله لا يسبق العالم بالزمان، ومن ثم يكون الزمان قديماً، وإذا كان الزمان مقدار الحركة فتكون الحركة قديمة، والمتحرك (أي العالم) قديماً، ويعترض

الغزالي على قدم الزمان فيقول «الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً»[٤٩].

وتعني كلمة الخلق عند الغزالي التقدير والامتداد لا الإيجاد فحسب، وعليه يرتبط الخلق بعالم الظواهر، أما الحدوث فهو يعني ما هو ليس بقديم، ويعبر الغزالي عن هذا المعنى في المضنون به على غير أهله فيقول: «والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد والأحداث، يقال خلق الشيء وقدره»[٥٠].

وعلى هذا الأساس يميز الغزالي بين العالم باعتباره ذاتاً حادثة وذاتاً مخلوقة أي ممتدّة في الزمان والمكان، فالعالم كذات واحدة أو كشخص واحد شيء بذاته ينتمي عند الغزالي إلى عالم؛ الأمر الذي لا توجد به العلاقات الزمانية والمكانية، ومن ثم تسقط العلاقة الزمنية بين الله والعالم، ومفهوم قولنا تقدم الله على العالم يعني الانفراد بالوجود (Separatis in esse) ولا يحمل هذا المعنى من التقدم أي مفهوم من مفاهيم الزمان، ويوضح الغزالي هذا المعنى قائلاً:

«معنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد»[٥١].

وتشبيه الغزالي للعالم بالشخص يرتد إلى نظريته عن الإنسان كعالم صغير مقابل العالم الكبير، والإنسان كعالم صغير يتمثل فيه عالم الأمر من حيث أنه نفس أو ذات، ويتمثل فيه عالم الخلق والتقدير من حيث إنه جسم، والعلاقة بين الله والعالم الصغير كذات لا تتحدد من خلال المعية الزمنية، ويضرب الغزالي على ذلك مثلاً فيقول:

«لو قلنا كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٥٠) الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، ج ٢، ص ١٧٩.

(٥١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١١٠.

إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام».

وبهذا التصور يصل الغزالي إلى القول بأن العالم والنفس أشياء بذواتها لا علاقة لها بالزمان والمكان، وهي تشترك في هذه الصفة مع الله وهذا ما نجده عند الفيلسوف الألماني كانط فهو الآخر يذهب إلى أن الله والنفس والعالم أشياء بذواتها لا علاقة لها بالزمان والمكان، وهكذا انقسم الوجود إلى عالم الظواهر وهو الوجود المرتبط بالزمان والمكان وعالم الحقائق (Noumena) المستقل في وجوده عن العلائق الزمانية والمكانية.

والشي بذاته (Differentia in re) الذي ينسب إلى كانط هو من أهم ما اكتشفه الغزالي ومن أهم العوامل التي طبعت فلسفته بطابعها الخاص، ولم يضع الغزالي الشيء بذاته كفرض فحسب، بل حاول البرهنة عليه في أكثر من موضع، موضحاً أن الأشياء تتميز بالزمان وبالمكان وبالذات، وفي (المضنون به على غير أهله) عبر عن هذا التمايز على النحو الآتي:

«التميز بثلاثة أمور أحدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثاني بالزمان، كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد، فإن المحل واحد والزمان واحد، ولكن هذه معاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع شيئاً واحداً فإذا أمكن تصور أعراض مختلفة الحقائق فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى»(٥٢).

إن هذا الوضوح بالنسبة لتمييز عالم الظواهر وعالم الحقائق هو ما لا نجده عند كانط أو عند ليبنتز، وقد وصل كل من الغزالي وكانط كما سنعرف فيما بعد إلى مثالية العالم عن طريق التمييز بين العالمين، ولكن الغزالي استطاع من خلال نظريته عن الحدوث أن يحل مشكلة خلق العالم وإشكال

(٥٢) الغزالي، **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**، ج ٢.

العلاقة بين العلة والمعلول، فقد استطاع أن ينادي بما أسماه (بالسببية المجردة)، مقابل السببية التقليدية فرفض بذلك نظرية الفيض، وبهذا الحل الجديد لم تعد مشكلة أزلية العالم مشكلة فلسفية؛ لأن العلاقة بين الله والعالم علاقة مجردة ليس لها علاقة ببعدي الزمان والمكان، وقد اتفق الغزالي وكانط في أن العلاقات الميتافيزيقية ليست زمانية، ولكنه اختلف معه في علاقة العلة والمعلول في عالم الظواهر، حيث يقول كانط بحتمية القوانين الطبيعية وذلك على العكس من الغزالي.

على أي حال فإن هذا التصور الذي طرحه الغزالي يؤدي إلى إثبات أن الله قديم وأزلي بينما يكون العالم والنفس حادثين، وتكون العلاقة بين الله بوصفه علة والعالم بوصفه معلولاً علاقة مجردة لا صلة لها بالزمان أو المكان.

٢ - الخلق والتقدير (Creatum)

بالتحليل لمفهوم الزمان يصل الغزالي إلى القول بأنه (نسبة لازمة بالقياس إلينا) (Proportio sequens respectu nostri)[٥٣] وهذا ما ينطبق أيضاً على المكان. وقد رفض الغزالي بقية النظريات القائلة بأن الزمان جوهر أو عرض أو نسبة موضوعية، وقال بأنه نسبة ذاتية أو ظاهرة إنسانية، وقد اتفق كانط مع الغزالي في هذا الرأي محاولاً أن يحدد النسبة الذاتية على أنها نسبة ترنسندنتالية لكي يتجنب خطر الوقوع في المثالية الذاتية.

وقد استطاع ابن سينا ـ كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ـ أن يثبت في كتابه **النجاة** من خلال مقولة الكم بأن المكان بعد متناهٍ، ورد القول بلاتناهي المكان إلى عجز المخيلة، وبالمثل استطاع الغزالي بدوره أن يطبق برهان ابن سينا المتعلق بتناهي المكان على الزمان نفسه، فإذا كان المكان بعداً تابعاً للجسم فإن الغزالي يرى الزمان بعداً تابعاً للحركة، ويتلخص برهان ابن سينا على تناهي المكان من خلال تناهي أقطار الجسم، ويقابل الغزالي تناهي أقطار

---

(٥٣) Averroes, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, edited with an introd. by Beatrice H. Zedler (Milwaukee: Marquette University Press, 1961).

الجسم بتناهي الحركة، ومن ثم يثبت تناهي الزمان الذي هو مقدار الحركة ويقابل بين الزمان والمكان على النحو الآتي:

«كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه؛ فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه»[٥٤].

ومما لا شك فيه أن الغزالي لا يريد أن يجزم بأن برهان التطبيق يثبت خلاله إمكان البرهنة على تناهي المكان والزمان على السواء، فيقول بهذا الصدد: «فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه، جاز إثبات قبل ليس قبله قبل»[٥٥]، ويمكن صياغة هذا النص في عبارات أبسط وذلك على النحو الآتي:

إذا أمكن إثبات تناهي العالم في المكان، فإنه يمكن إثبات تناهي العالم في الزمان.

وهكذا يضع الغزالي القول بتناهي الزمان نقيضاً لدعوى المشائيين القائلة بتناهي المكان، وهذا الإمكان لا ينفي في الوقت نفسه إمكان لاتناهي الزمان والمكان، والغزالي يثبت نسبية المفاهيم الزمانية مثل القبل والبعد، وذلك كما يثبت ابن سينا نسبية المفاهيم المكانية مثل الفوق والتحت، ولكن الغزالي يضيف إلى مفهوم النسبة على أنها لازمة بالقياس إلينا، أي أنها نسبة ذاتية.

وهكذا يمكن القول مع كانط بأن العالم يظهر لنا من خلال حدسي الزمان والمكان، ومن خلال هذين الحدسين يمكننا عن طريق الفهم معرفة عالم الظواهر. والغزالي نفسه يهدف في كتابه **تهافت الفلاسفة** إلى أن يقصر تفكيرنا على عالم الظواهر أو عالم الخلق، متخذاً من الحديث النبوي الشريف: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله»، مسلمة لاشتقاق

(٥٤) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١١٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.

البراهين المتعددة التي تدل على أن معرفتنا مرتبطة بالزمان والمكان، وقد فصل كانط بين موضوعي المعرفة والإيمان بصورة واضحة وجلية، وهكذا يمكن القول بأن عالم الخلق عند الغزالي يعني عالم الظواهر الممتد في الزمان والمكان عند كانط ويقابل عالم الحقائق عند كانط عالم الأمر عند الغزالي وهو موضوع الإيمان والتعقل.

٣ - الانفراد (Simplex)

يرى كانط أن تكافؤ الأدلة دليل غير مباشر على مثالية عالم الظواهر؛ لأنه يمكّننا من البرهنة على تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، وكلاهما خطأ، وهذا الخطأ يكمن في طبيعة تصوراتنا التي لا تستطيع أن تحدد العالم كله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لا نستطيع أن نحدد العالم كله؟ هل هو متناهٍ أو لامتناهٍ؟

والإجابة عن هذا السؤال نجدها عند الغزالي واضحة جلية؛ فهو يعبر عن سبب عدم قدرتنا على تحديد العالم في كتابه **محك النظر** على النحو الآتي:

«المعنى المفرد ليس له حد حقيقي؛ لأن معنى قول القائل ما حد الشيء كقولك ما حد هذه الدار؟ والدار جهات معدودة إليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المحددة المتعددة.. فإذا لم يكن المعنى مركباً من ذاتيات متعددة كالوجود كيف نتصور تحديده، وكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة، ولنقدر العالم كله على شكل كرة فلو سئل عن حده كما سئل عن حدود الدار كان محالاً ليس له حدود، وإنما حده منقطعة، ومنقطعة سطحه الظاهر، وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة، ولا منتهية إلى مختلف حتى يقال أحد حدوده لينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا، فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي هذا من الكلام..»[٥٦].

---

(٥٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق** (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، القانون السادس.

والوحيد الذي يمكن القول بأنه فهم مقصد الغزالي أو الذي وصل إلى النتيجة هو كانط، حيث إن كليهما أثبتا إمكانية البرهنة على تناهي ولاتناهي للعالم في الزمان والمكان وذلك من خلال مبادىء الحصر والتطبيق والسبب الكافي، وإذا كان الغزالي قد استطاع أن يضيف إلى مبدأ ابن سينا القائل بتساوي الأوقات مبدأ جديداً هو (تساوي الجهات) فإن كانط لم يضف إلى ذلك برهاناً جديداً في برهنته على القضية ونقيضها.

وتشبيه الغزالي للعالم في كتابه **محك النظر** بالكرة هو نفس المثال الذي يتخذه في **التهافت** لشرح فكرة تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، فالعالم من حيث المكان له داخل وخارج، والداخل والخارج مفهومان يقابلان مفهومي القبل والبعد الزمانيين، وينتهي الغزالي في هذه المقابلة إلى القول بأنه إذا قيل إن للعالم حدوداً في المكان فهو متناهٍ في الزمان، وإن كان غير محدود في المكان فهو متناهٍ في الزمان فيقول مخاطباً المشائيين:

«فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له فيقال: ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير»(٥٧).

ورغم أن البراهين السابقة دلت على تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، فإن الغزالي يرى أن صحة مثل هذه البرهنة مستحيلة، حيث إن العالم كله معنى مفرد لا يمكن تحديده، وهذا ما عبر عنه كانط أيضاً من حيث إنه اعتبر البرهانين المتناقضين والمتكافئين على تناهي ولاتناهي العالم في المكان والزمان خاطئين، وهكذا يصل الغزالي ومن بعده كانط إلى ما سبق أن أشرنا إليه وهو أن العالم شيء بذاته (Dingan Sich) والله هو أيضاً شيء بذاته والعلاقة بين الله والعالم غير مرتبطة بالزمان، وما الزمان والمكان إلا خاصيتان ذاتيتان ترتدان إلى المخيلة، وبالتالي تكون حقيقة العالم شيئاً آخر يختلف عن كيفية ظهوره لنا، والعالم معطى لنا على هذا النحو كما يظهر لنا من خلال نظارتي الزمان والمكان.

ويضيف الغزالي قائلاً: إن العقل المجرد يستطيع أن يدرك الله والعالم

(٥٧) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ١١٣.

والنفس كحقائق أو أشياء بذواتها، والاختلاف في الإدراك بين العقل والمخيلة هو سبب التناقض، حيث إن المخيلة مرتبطة بالزمان والمكان لا تستطيع أن تتخيل أي شيء خارجها، وقد استطاع الغزالي أن يميز أيضاً بين العقل والفهم أو بين الروح العقلي والفكري كحل لهذا التفاوت أو التناقض في الإدراك.

خاتمة

تعتبر المسألة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة** والمتناقضة الأولى من كتاب **نقد العقل المحض** حسب تصورنا النقطة الثابتة التي يمكن رد الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة إليها ويكفينا برهاناً على ما نقول هو اتجاه الأبحاث إلى عالم الظواهر والابتعاد عن الميتافيزيقا من طرف كل الفلسفات المعاصرة، ولعل هذا أيضاً ما عناه كانط في تعبيره عن (القلب الكوبرنيقي)، حيث اتجه ببحثه إلى المعرفة وعالم الظواهر بدلاً من البحث في الإلهيات والعالم الغيبي، وقد فهم الغزالي في الشرق بأنه يريد هدم الفلسفة بكتابه **تهافت الفلاسفة**، والحقيقة أنه أراد ما أرادته الفلسفات الحديثة والمعاصرة، فهو يهدف إلى ما ذهب إليه أصحاب الوضعية المنطقية في الفلسفة المعاصرة، من حيث إن قضايا المعرفة هي القضايا التحليلية والقضايا التجريبية وما عداها فهو ليس موضوع معرفة عقلية، وأراد أن يصل إلى ما وصل إليه كانط في الفلسفة الحديثة من حيث إن عالم الغيب أو الحقائق هو موضوع لا يمكننا معرفته، وإنما معرفتنا العقلية مقصورة على عالم الظواهر العالم المشخص والمحدد بحدس الزمان والمكان، وقد أكد كانط ما أوضحه الغزالي أعني عدم مشروعية بحث العقل في القضايا الميتافيزيقية، وقد حاول كل منهما توجيه البحث إلى المعرفة الإنسانية وحدودها.

المقصد الرابع

بين الحتمية والاحتمال (طريقي إلى اكتشاف العلاقة بين الغزالي من جهة وكانط وهيوم من جهة أخرى)

يدور الصراع بين الحتمية والاحتمال من خلال ثلاث نظريات رئيسة، تمثلت الأولى في الحتمية القائمة على الغائية، وقد اتخذ المعتزلة مبدأ الأصلح معياراً لهذه الحتمية، وفي ضوء مشكلة الأحوال (Modus) الكلامية تطورت هذه النظرية إلى حتمية ترنسندنتالية، إلا أن المدرسة السينوية رفضت هذا المنطق الترنسندنتالي الذي قام على أنقاض المنطق الصوري، حيث استطاع ابن سينا أن يعيد للمنطق الصوري اعتباره بعد أن انحرف به عن المسار الأرسطي، حينما جعل المعرفة أساس الوجود، فالعلم والعالم والمعلوم هو الأنا المطلقة التي تضع ذاتها، وهو الأنا أو العلة التامة التي تضع غيرها. إذ إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته (Necesse esse omnibus modis suis) وعليه من المحتم أن يصدر عنه معلوله.

وهكذا تقع هذه الحتمية بين مبدأي الهوية وعدم التناقض، إلا أن ابن سينا لم يقف عند هذا الحد كما فعل وولف (Wolff) وباومغارتن (Baumgarten) وغيرهما، بل حاول تطبيق مبدأ العلة التامة، وبالأحرى مبدأ السبب الكافي (Causa Sufficiens) على الفلسفة الأرسطية، فاستطاع أن يثبت تساوي الأوقات أمام إرادة الخالق، وبالتالي أصبح من المستحيل أن يخلق العالم زمانيًا، وهكذا وضع ابن سينا قاعدته المشهورة في تحديد مبدأ السبب الكافي القائلة بأنه لا يوجد وقت أولي من وقت (Quod non hora potioralia).

وقد نسبت هذه القاعدة خطأ إلى ليبنتز، ولعل السبب في ذلك هو مجاراة ابن سينا لفلسفة أرسطو، حيث إنه لم يجرؤ على تطبيق هذا المبدأ الجديد أعني مبدأ السبب الكافي على تساوي أجزاء المكان؛ لأن ذلك يؤدي إلى تناقضات لا حصر لها داخل المذهب الأرسطي، وقد استطاع أحد معاصري ابن سينا وهو أبو الريحان البيروني أن يدرك التناقض بين المذهبين والذي أوضحه في أسئلته المشهورة التي نشرها مهدي محقق مع الأجوبة السينوية[1]. وقد استطاع الغزالي أن يدرك التناقض في مذهب ابن سينا حينما سوى بين البعد الزماني والبعد المكاني، فتساوي الأوقات كتساوي الجهات ولا فرق بينهما. وقد تميز الأشاعرة بتأسيس نظرية الاحتمال في ضوء نقدهم للاتجاهين السابقين، ومن الإنصاف أن نقول بأن أبا المعالي الجويني هو الذي استطاع أن يفصل بين مبدأ الهوية وعدم التناقض وبين مبدأ العلة أو السبب الكافي. وفي ضوء هذا الفصل أمكنه أن يؤسس مبدأ الاحتمال وقد أكمل تلميذه الغزالي الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية؛ فوضع نظريته في الاحتمال الجزمي والأكثري مقابل الصدفة التي لا تفيد العلم. كما وضع قانون التناسق الأزلي، وبالأحرى المشيئة الأزلية (Praestabilierte Harmonie) الذي يرتد إليه مجرى العادة في الطبيعة مقابل قانون العادة والاعتقاد في مجال المعرفة. كما أسس المنهج التجريبي الاستقرائي من خلال قياس التمثيل الذي أسماه بالقياس الخفي مقابل القياس المنطقي الذي يرتد إلى مبدأ عدم التناقض.

كما أكد الغزالي في مقدمة كتابيه **محك النظر والمستصفى**، أن المنطق الترنسندنتالي أعني (نظرية الأحوال) الذي فرضه ابن سينا جملة وتفصيلاً هو وحده الذي يبعدنا عن الجدل. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الغزالي يؤكد نقد الضرورة المنطقية في العلاقة بين العلة والمعلول، بينما لا يهتم كثيراً بنقد الحتمية الترنسندنتالية كما هو واضح في أول مسألة لكتاب **تهافت الفلاسفة** (Destructio Philosophorum) وهو الكتاب الذي يعد بحق أهم الأعمال التي انتقدت المدرسة الأرسطية وهدمت الميتافيزيقا التقليدية إلى يومنا هذا.

وبغض النظر عن التفاصيل فإنه يمكننا أن نتخذ من اكتشاف الغزالي

---

(١) **أبو ريحان بيروني وابن سينا: الأسئلة والأجوبة**، بتصحيح ومقدمة مهدي محقق (طهران: مؤسسة انتشارات، ١٩٧٢).

للشيء بذاته (Dingan Sich) الذي نسب خطأ لكانط، والذي يؤكد الغزالي خطورته في المضنون به على غير أهله، يمكننا أن نتخذ هذا الاكتشاف منطلقاً لفهم **تهافت الفلاسفة**. فالشيء بذاته هو الذي لا يتحدد من خلال الزمان والمكان، وعليه نستطيع أن نطبق عليه المقولات الزمانية، وهو الأمر الذي أدى بالغزالي إلى اكتشاف جدل الكل (Dialectic of Totality) الذي أدى إلى التناقض داخل الرياضة نفسها. وقد استطاع الغزالي أن يقسم الوجود من خلال هذا الجدل إلى عالمي الظواهر (Phaenomena) والحقائق (Noumena) أو عالم الغيب والشهادة[٢].

وهذا التقسيم هو الذي جعل عالم الظواهر موضوع علم وعالم الحقائق موضوع إيمان. كما استطاع أن يهدم علم النفس النظري القائم على إثبات أن النفس جوهر قائم بذاته، وبصفة عامة استطاع أن يهدم الميتافيزيقا التقليدية من خلال تكافؤ الأدلة والتناقض.

وإذا ما ألقينا نظرة على تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، فإنه يمكن القول بأن كتاب **تهافت الفلاسفة** كان له الأثر الكبير على كثير من الاتجاهات الفلسفية أهمها: فلسفة هيوم (D. Hume) وليبنتز (G. Leibniz) وكانط (E. Kant).

وقد ترجم **التهافت** إلى العبرية واللاتينية مفصولاً ومقروناً مع **تهافت التهافت** لابن رشد منذ القرن الثاني عشر ميلادي. ولعل أهم الترجمات التي كانت متداولة بين الجامعات الأوروبية هي ترجمة C. Calonymos تحت عنوان: Averroes, *Destructio Destructioniem Philosophiae Al- Ghazalis*

وقد تضمنت هذه الترجمة ست عشرة مسألة في الإلهيات، قام الغزالي فيها بهدم الميتافيزيقا التقليدية. ويرد عليه ابن رشد فقرة فقرة ومسألة مسألة، كما تضمنت هذه الترجمة أربع مسائل في الطبيعيات للغزالي وردود ابن رشد. ولقد قامت تزدلر (zedler) بتحقيق هذه الترجمة، معتمدة على أربع طبعات متكررة في القرن السادس عشر الميلادي أهمها طبعة ١٥٥٠م.

ويمكن القول إجمالاً بأنه قد اتضح لي من خلال المعايشة والمقارنة

---

(٢) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مشكاة الأنوار**.

للفلسفة الإسلامية والأوروبية بأن نقد هيوم للعلية لا يتعدى المسألة الأولى من الطبيعيات لكتاب **تهافت الفلاسفة**، وهي المسألة رقم (١٧) في النص العربي. أما بالنسبة لفلسفة ليبنتز فإننا نجدها تتعدى من مسألة وأكثر من كتاب للغزالي، وإذا ما اتجهنا إلى كانط فإننا نجد كتابه **نقد العقل المحض** (*Kritik der reinem Vernuft*) يتطابق ويتصارع في مجمله مع العشرين مسألة لكتاب **تهافت الفلاسفة** كما سنعرف فيما بعد.

وقد قمت بمقارنة مذهب الاحتمال عند هيوم والغزالي، منذ أن كنت طالباً بجامعة ماربورج بألمانيا الغربية، وذلك أثناء الفصل الشتوي ٦٦/٦٧ - حيث اتخذت كتاب هيوم: **مقال عن العقل البشري** «*An Enquiry Concerning human Understanding*» نموذجاً لفلسفته وقارنته بالمسألة السابعة عشرة من كتاب **تهافت الفلاسفة** فاتضح لي ما يأتي:

يقسم هيوم كتابه إلى اثني عشر فصلاً، يهاجم في الفصل الأول الميتافيزيقا والدين، ويعود في الفصل الأخير ليلخص هذا النقد في آخر جمله، حيث يعترف بالقضايا التحليلية والتجريبية ويرفض القضايا اللاهوتية. أما بالنسبة للغزالي فإنه يهدم الميتافيزيقا في ست عشرة مسألة تسبق الطبيعيات؛ ليثبت أن قضايا الدين ليست موضوع معرفة وإنما هي موضوع إيمان، وذلك على العكس من هيوم الذي يتظاهر برفضه للإيمان. ويمهد الغزالي في أول المسألة رقم (١٧) موضحاً أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تطابق أو تضمن، وإنما هي علاقة تلازم يعتمد على التجربة: أي أن مبدأ السبب قضية تركيبية تجريبية وليست تحليلية ضرورية.

ويحاول الغزالي بعد ذلك تقسيم مشكلة العلية إلى ثلاثة مقامات رئيسة: يتمثل المقام الأول في مشكلة تساوق العلة والمعلول، وفي المقام الثاني يتحدث عن مشكلة التلاحق، ثم عن مشكلة التأثير المتبادل، وبعد ذلك يكمل بقية المقولات للشرح والتعليل؛ فنجده يستعمل مقولة الكم والكيف والإضافة؛ ليفسر علاقة الضرورة بهذه المقامات.

ولو عدنا إلى كتاب المقال لوجدنا هيوم في الفصل الثاني والثالث يحاول تحديد التصورات والانطباعات والقضايا من خلال تداعي المعاني أياً كانت حسية أو تجريبية. وهذا هو ما عمله الغزالي في المقام الأول؛ ليوضح

العلاقة والفرق بين القضايا الحسية والقضايا التجريبية، دون إهمال لإدراك العلاقة بين الانطباع والتصور والقضايا. والذي أهمله هيوم في هذين الفصلين هو الوحدة التي تربط الانطباعات بالتصورات والأحكام، وهو ما خصه الغزالي بمبدأ التساوق.

وإذا كان الأستاذ آير (A. J. Ayer) في كتابه عن هيوم[٣]، يرى أنه أكبر فيلسوف إنكليزي على الإطلاق، كما عبر عن ذلك في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب. وفي الفصل الرابع يرى أن أهم عنصر في فلسفة هيوم كان له أكبر الأثر هو نظريته عن العلية، من حيث إن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية. فإنه من الإنصاف أن نقول بأن الفصل الرابع من كتاب المقال السالف الذكر هو الذي أفصح فيه هيوم عن هذه النظرية، ولكن من الإنصاف أن نقول أيضاً بأن هذه النظرية ليست لهيوم، بل هي ليست من اكتشاف الغزالي، وإنما ترتد إلى الجويني، حيث أثار أن العلاقة بين العلة والمعلول لا نستطيع أن نشتقها من مبدأ الهوية وعدم التناقض، كما فعل ابن سينا. ولكن الغزالي اعتمد على هذه التفرقة بين مبدأ العلية وعدم التناقض، وهي النظرية التي تحدد مسار كتاب **تهافت الفلاسفة**. وقد حاول الغزالي أن يعرض لهذه النظرية عن العلية مباشرة بعد عرضه للقضايا الحسية والتجريبية؛ ليشرح مشكلة التلاحق التي اهتم بها هيوم أيضاً، ولكن هدم الحتمية على هذا النحو أثار الشك حول تأسيس القوانين الطبيعية. وهنا أوضح الغزالي تأسيس هذه القوانين في ضوء العادة والاعتقاد من خلال التكرار، وهذا هو ما فعله هيوم في الفصل الخامس، وهكذا نجد أكبر فيلسوف إنكليزي على حد تعبير آير (A.J. Ayer) يربط مثل الغزالي بين مبدأ التلاحق ومبدأ العادة والاعتقاد، ولكنه بالنسبة لمقولة التأثير المتبادل التي يطرحها الغزالي بعد وضع نظريته عن العادة والاعتقاد، نجد هيوم يتخطاها إلى قانون الاحتمال الذي يضعه الغزالي نتيجة تتبع مقولة التأثير المتبادل والتي يتحدث فيها عن إمكانية الجواهر المغلقة والمفصولة بعضها عن بعض، ولا تتم العلاقة بين العلة والمعلول إلا في ضوء التناسق الأزلي.

وقد أخذ بهذه النظرية ليبنتز؛ ما جعل بعض الألمان المعاصرين يؤكدون

---

(٣) A. J. Ayer, *Hume, Past Masters Series* (New York: Hill and Wang, 1980).

أن الذي أيقظ كانط من سباته هو ليبنتز. وإذا كان «الفيلسوف الأكبر» لم يأخذ بمقولة التأثير المتبادل، فإنه تبنى النتائج المرتبطة بها، وذلك في الفصل السادس من المقال، حيث عرض إلى مبدأ الاحتمال ويقسمه مثل الغزالي إلى احتمال حزمي وأكثري واحتمال الصدفة الذي لا يفيد العلم. وهكذا يمكن القول بأن المقولة الرئيسة لنقد العلية تناولها الغزالي بنوع من التحليل من خلال التساوق والتلاحق والتأثير، بينما نجد هيوم يتناول بشيء من التفصيل النتائج المترتبة على هذه المقولات الثلاث، ولكنه لا يتناول بالتحليل في الدرجة الأولى إلا مقولة التلاحق؛ ليشرح العلاقة بين العلة والمعلول على أنها ليست ضرورية. وإذا كان كانط قد رد على المقامات الثلاثة على الترتب فإن هذه أول ثغرة تفسر حيرة الباحثين أن الرد الثاني (Die zwaite analogic) المتعلق بمبدأ التلاحق هو الذي يعتبر ردًّا على هيوم فحسب، وهذا أول شك جعلني أضع فرضاً لتتبع علاقة كانط بالغزالي.

وإذا ما ألقينا نظرة سريعة على معالجة مشكلة العلية في بقية المسألة (١٧) من كتاب **تهافت الفلاسفة** وبقية فصول كتاب «المقال»، فإننا نجد هيوم يتتبع الفقرات بصفة عامة دون إدراك للمقولات، ففي الفصل السابع والثامن حاول هيوم تحليل مفهوم الضرورة بصفة عامة وعلاقة العقل بالإرادة بصفة خاصة، وهذا هو ما نجده في الفقرات الموالية عند الغزالي، ولقد حاول هيوم التميز عما يذهب إليه الغزالي، وذلك في معارضته لضرورة الفعل الإرادي وإصراره على عدم التمييز بين الفعل الإنساني والطبيعي. وقد وقع هيوم في أخطاء تدل على عدم اطلاعه على تطور مباحث الحرية والقدرة في الفكر الإسلامي، والتفرقة الواضحة بين حرية الفعل وحرية الاختيار، كما عند الأشاعرة وصراعهم مع المعتزلة إلى آخر ذلك من النظريات التي كانت من البديهيات بالنسبة للغزالي.

وفي الفصل التاسع من المقال وصف هيوم العقل الإنساني بأنه غريزة متطورة كبقية الغرائز الحياتية، وهو في هذا الوصف يحاول أن يقتفي أثر الغزالي الذي أشار إلى هذه الغريزة في الفقرة الموالية لعلاقة الضرورة بالإرادة والعلم وعلاقة العلم بالإدراك، وقد أوضح الغزالي نظريته عن العقل كغريزة في الأحياء، منتقداً عن طريقها نظرية ابن سينا المتمثلة في الكوجيتو، وقد أخذ بهذه النظرية ليبنتز ومن بعده كانط في التميز بين العقل من حيث إنه

نقطة ميتافيزيقية ومن حيث إنه فعل يتمثل في الفهم نفسه، وإذا كان الغزالي قد استعار وحدة العقل كغريزة من المحاسبي كما يشير في **إحيائه**، فإنه استطاع أن يوظف هذا المفهوم في نظريته عن العقل التي لا تزال موضع نقاش واهتمام حتى يومنا هذا.

وفي الفصل العاشر من المقال نجد هيوم يهاجم المعجزات رغم أنه يؤمن بإمكان وقوعها من الناحية العقلية ولكنه يرفض حدوثها؛ ليثبت معارضته للدين، علماً بأن الدافع الأول لاكتشافه مشكلة العلية هو مشكلة المعجزات قبل مشكلة الاستقراء، وتطور المعرفة والعلم. وعلى العكس من هيوم نجد الغزالي بعد التمهيد في تحديده وتمييزه للعلاقات الضرورية من العلاقات الممكنة يوضح إمكانية حدوث المعجزات، ويؤكد وقوعها ولكنه يعود في **معيار العلم** ليؤكد الإمكان العقلي بغض النظر عن الوقوع، وقد رفض الغزالي في حديثه عن المعجزات قلب الأجناس الأجناس؛ لأنه يتعارض مع مبدأ عدم التناقض كمحك لتحديد مشكلة العلية. كما أنه حاول تحديد وتفسير المعجزات من خلال عدة أمثلة تتعلق بالتساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، ولا نريد أن ندخل في تفاصيل العلاقة بين هيوم والغزالي؛ ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن المشكلة الخلقية عند هيوم والغزالي تعتمد على مبادئ واحدة يعرض لها الغزالي في **معيار العلم** مثل رد التحسين والتقبيح إلى رقة القلب بحكم الغريزة وما جُبل عليه الإنسان من تسامح وتصافح والاعتقاد بسبب التكرار إلى آخر ذلك من المبادئ التي تعتمد هي الأخرى على تحديد مشكلة العلية.

• بقي أن نقول إن الفكر الإنساني قد اهتم حتى يومنا هذا بالعلاقة بين هيوم وكانط في الصراع حول الحتمية والاحتمال اهتماماً بالغاً. وعليه من الآن فصاعداً اختصار الطريق؛ ولحل كثير من المشكلات العقلية يجب مقارنة كتابي **التهافت والنقد**، حيث إننا نجد أكبر فيلسوف ألماني لا يخرج عن الإطار أو البعد الذي يحدده كتاب **تهافت الفلاسفة**.

ومما لفت نظري منذ أن كنت طالباً بجامعة ماربورج هو التركيز من طرف أساتذة الفلسفة بهذه الجامعة على الرأي القائل بأن كانط لا يعرف الإنكليزية، وأنه من المرجح قد عرف مشكلة العلية دون الاستعانة بهيوم.

وقد لفت نظري اهتمام كانط في فترة مبكرة بتحليل علاقة مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض كما هو في «التوضيح الجديد.. الذي ينتقد فيه نظرية وولف وآراءه. وقد حاول في نفس الوقت انتقاد مبدأ عدم التناقض على النحو الذي نجده عند المتكلمين في تأسيسهم لنظرية الأحوال، أما في كتابه **محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات السالبة في الفلسفة** (*Verisuch, den Begriff der negativen groben in die weltweisheit einzufuhren*) عام ١٧٦٣ فإنه يفرق تفرقة واضحة بين مبدأ الهوية (Regel der Identitat) ومبدأ السببية (Realgrund) وذلك على النمط الذي نجده في **التهافت**، من حيث إن الضرورة تتحكم في المبدأ الأول، بينما يعتمد المبدأ الثاني على المشيئة الإلهية. وذلك على العكس من هيوم الذي يرد العلاقة الواقعية إلى الطبيعة التي لم تكشف لنا عن نفسها.

وقد وعد كانط في خاتمة هذا الكتاب بأنه سيدرس مشكلة العلية دراسة جادة. وبعد مرور سبع عشرة سنة تأتي لكانط هذه الدراسة التي صدرت في صورة كتاب **نقد العقل المحض**.

***

إن معرفة العلاقة بين كانط والغزالي ودراستها دراسة تحليلية ستحدث بدون شك زلزلة في تاريخ الفكر الأوروبي؛ لأن الأفكار الرئيسة في كتاب **النقد** تتحدد في مجملها من الأفكار الواردة في كتاب **تهافت الفلاسفة**، ونحن نعتقد بأن بعض الغربيين يعترفون على الأقل بأن الفيسلوف كانط ليس أصيلاً في فلسفته وكذلك الحال بالنسبة لهيوم، فها هو إبرهارد (Ebrhard) المعاصر لكانط، والذي كان أستاذ الفلسفة بجامعة «هول» يرى أن ما هو جديد في كتاب **نقد العقل المحض** ليس أصيلاً، وما هو أصيل ليس بجديد، ويحاول أن يرد **النقد** إلى فلسفة ليبنتز، ومن المعروف أن علماء الكلام وفلاسفة الإسلام كان لهم أكبر الأثر في تحديد فلسفة ليبنتز.

وها هو كتاب ج. مارتين **كانط: نظرية العلم والوجود** لا يرد فيه اسم هيوم على الإطلاق، إلا في ملحق بالطبعة الأخيرة، بعد أن وجه لصاحبه نقداً على أنه أول كتاب يصدر عن كانط دون ذكر اسم هيوم. ونحن بدورنا نريد أن نثبت العلاقة بين الغزالي من ناحية وهيوم وكانط من ناحية أخرى؛ لإثارة

الانتباه والاهتمام بالفكر المقارن، حتى نجد تفسيراً لكثير من الظواهر الحضارية التي ينتابها الغموض، خاصة فيما يتعلق بالفكر الأوروبي الحديث والفكر الإسلامي الوسيط.

ولعل أكبر حدث دفعني إلى الاهتمام بالعلاقة بين الغزالي وكانط هو مقارنتي بين **مشكاة الأنوار** للغزالي **والمونادولوجيا** لليبنتز، وذلك في صيف ١٩٦٧م العصيب، تحت تأثير أستاذي مارتين (Gottfried Martin).

ولم يكن ليبنتز هنا بأحسن من حال هيوم في كتابه **المقال**، حيث إن أهم شيء في الكتابين هو اكتشاف الشيء بذاته (Dingan Sich) وإن ظل هذا الأمر في **المونادولوجيا** مختلطاً بالوجود الحسي. وفي صيف سنة ١٩٦٩م تمكنت من خلال دراستي عن علاقة تساوي الأوقات وتساوي الجهات بمبدأ السبب الكافي عند الغزالي وليبنتز، تمكنت من اكتشاف تطابق وتكافؤ الأدلة عند كل من كانط والغزالي، وهكذا اتضح لي فيما بعد أن العلاقة بين كانط والغزالي مباشرة، رغم إصرار بعضهم على أن العلاقة قائمة ولكنها عن طريق ليبنتز. وبعد عودتي للجماهيرية سنة ١٩٧٢م عكفت على دراسة العلاقة بين **تهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض**، والتي لم أنته منها بعد، وقد توصلت حتى الآن إلى أن النقد اشتمل على مشاكل التهافت بحذافيرها على عكس كتاب **المقال** لهيوم، الذي تناول جانباً واحداً من مشكلة العلية. كما عبر كانط عن ذلك في مقدمته (Prologomena). ويمكن القول إجمالاً بأن كانط يحاول في كتابه **نقد العقل المحض** الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة هي:

١- ما الزمان وما المكان؟
٢- ما الطبيعة؟
٣- ما هو العالم؟

والإجابة عن هذه الأسئلة تطابق مع أجزاء الكتاب الثلاثة وهي:

١- الحساسية.
٢- التحليل.
٣- الجدل.

وقد كتب كانط جزءاً رابعاً أسماه بمناهج البحث (Methodology). كما

حاول توضيح بعض المشكلات للنقد في كتاب آخر هو **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**[٤].

أما بالنسبة لـ **تهافت الفلاسفة** فإنه اشتمل على ست عشرة (١٦) مسألة تتعلق بالإجابة عن:

١- ما هو العالم؟

٢- ما الزمان والمكان؟

وتضمن أيضاً أربع مسائل تتعلق بالإجابة عن السؤالين:

١- ما الطبيعة؟

٢- ما هو النفس؟

وقد كتب الغزالي معيار العلم كمناهج بحث للتهافت والذي يطبع مستقلاً عنه، كما أشفع الغزالي هذا المنهج بكتاب آخر صغير أسماه **محك النظر** لطرح وحل بعض المشكلات بـ **التهافت**.

وباختصار فإنني بدأت المقارنة الفعلية بين **التهافت والنقد** من خلال موضوعي الأحكام ومشكلات الزمان والمكان، ولم أجد ما هو جديد عند كانط في هذين الموضوعين، خاصة فيما يتعلق بالموضوع الأول الذي لخصته في مقال باللغة الإنكليزية تحت عنوان: «Analytical and Synthetical Judgments and Contingent Meanings»[٥].

وقد ثبت في هذه الدراسة أن الأحكام التحليلية عند كل من الغزالي وكانط تعتمد على علاقتي التطابق والتضمن، والمحك في هاتين العلاقتين هو مبدأ عدم التناقض، وقد اتفقا على أن أحكام الهندسة والحساب تركيبية؛ لأنها تعتمد على مسلّمات إقليدية. وقد وضع كانط والغزالي قواعد لإثبات الأحكام التركيبية مثل أحكام الهندسة، من خلال عبارة كانط عن أن «الكيف غير

---

(٤) إمانويل كنت، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).

(٥) قارن: المقصد الأول من الموقف الثالث من هذا الكتاب.

الكم» وعبارة الغزالي «الشكل غير القدر». أما بالنسبة للحساب فإن الغزالي اعتمد على أن التساوي والتفاوت من الصفات اللازمة، ومن ثم تكون أحكام الحساب تركيبية. وقد اختلف كل من كانط والغزالي في تحديد أحكام الطبيعة، حيث يرى الغزالي أنها أحكام وجودية احتمالية ولكن كانط يراها وجودية ضرورية، وإن اتفقا على أنها أحكام تركيبية، وقد اتفقا بالنسبة لأحكام الميتافيزيقا على أنها تركيبية وجودية لا يمكن التحقق منها، وهكذا يكون الفرق بين كانط والغزالي في تصورهما لأحكام الطبيعة لاختلافهما حول مشكلة الحتمية، حيث يحاول كانط وضع أساس فلسفي لقوانين نيوتن الحتمية، بينما نجد نظرية الكم تتفق مع ما يذهب إليه الغزالي في مذهب الاحتمال.

• أما بالنسبة لمشكلة الزمان والمكان فإننا نجد براهين الزمان ترتد جميعها إلى ابن سينا، وما فعله الغزالي هو مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني، وقد استطاع ابن سينا أن يهدم نظرية الزمان كجوهر أو كونه صفة إلهية، وقال بأنه علاقة موضوعية، أما الغزالي وكانط فقد أضافا إلى ذلك كون الزمان صفة ذاتية. وفي دراستي بعنوان: «Time and Space Aporia: A Comparion of Kant Avicenna and Al-Ghazali» المزيد من التفاصيل، كاستعراض البراهين ونقائضها، وما إلى ذلك من تحليل. ويتضح أن **نقد العقل المحض** لم يأت بشيء جديد في هذا المجال.

• هذا بالنسبة للجزء الأول **للنقد** ومقارنته **بالتهافت**، أما الجزء الثالث المتعلق بالجدل فإنه يتناول ثلاث مشكلات رئيسة: هي علم الكون النظري وعلم النفس النظري وعلم اللاهوت العقلي.

وقد تناول كتاب **النقد** في علم الكون النظري تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان والبناء المادي للعالم، أي هل هو مكون من جواهر بسيطة لا تنحل أم لا؟ ويتناول هذا المبحث أيضاً خلق العالم من زاويتين:

الأولى: هل هناك علية حرة إلى جانب العلل الطبيعية أم لا؟

والثانية: هل توجد علة للعالم ككل أم لا توجد؟

وهذه المباحث الأربعة تمثل تكافؤ الأدلة في النقد، أما مبحث الإلهيات

فقد تناول فيه نقد أدلة وجود الله الثلاثة، وهي الدليل الطبيعي الغائي الذي ينسب لأرسطو، والدليل الكوني الذي نجده عند المتكلمين وعلى رأسهم الجويني والدليل الأنطولوجي، وهو دليل ابن سينا والذي ينسب خطأ لديكارت.

أما بالنسبة لعلم النفس النظري فقد انتقده كانط في أربع متناقضات ترتد جميعها إلى تناقض إثبات جوهرية النفس، ولو عدنا إلى كتاب **التهافت** فإننا نجد الغزالي يضع أربع مسائل تتطابق مع تكافؤ الأدلة الأربعة التي نجدها في **النقد** وبنفس الترتيب، وقد تناولت في (المقصد السابق) المسألة الأولى انموذجاً للمقارنة، والتي ألقيت حولها بحثاً في أكثر من جامعة أمريكية عام ١٩٧٩م بعنوان: «Eternity and the Beginning of the World in Time and Space: A Comparison of Kant and Al-Ghazali». وقد أوضحت في هذا البحث أن كانط لم يتقدم خطوة واحدة، وقد لجأ الغزالي إلى ذكر التفاصيل كاستعماله المقولات الاثنتي عشرة التي يستعملها كانط في التحليل وإثبات الشيء بذاته وعلاقته بالسببية المجردة إلى آخر ذلك.

أما بالنسبة للمسائل الثانية والثالثة والرابعة فقد قمت بدراستها هي الأخرى ومقارنتها بالمتناقضات **لنقد العقل المحض**؛ فوجدتها متطابقة، حيث إن الغزالي يثبت في المسألة الثانية تكافؤ الأبدية من خلال جواهر العالم هل هي خالدة أم فانية وهذا ما فعله كانط في المتناقضة الثانية وكلاهما له علاقة بخلود النفس. كما أشار الغزالي إلى ذلك صراحة. أما المسألة الثانية من **التهافت** فهي تتناول حتمية الخلق وتلقائيته وذلك بالنظر إلى صنع العالم، هل كان ضروريًا حسب نظرية الفيض وحسب النتائج المترتبة على الدليل الوجودي؛ ما جعل الغزالي يعرض لنقد الدليل الوجودي في هذه المسألة، وهذا ما لم يفعله كانط في المتناقضة الثالثة.

أما في المسألة الرابعة من **التهافت** فإن الغزالي يناقش إشكالات إثبات علة واحدة لخلق العالم من خلال نقده للدليلين الطبيعي الغائي والكوني.

والجدير بالذكر أن هذه المسائل وبالأحرى المتناقضات الأربع تكون حجر الزاوية في كتابي **التهافت والنقد**؛ لأنها مبنية على أربع مقولات يستعملها كانط في الطبيعيات ويستعملها الغزالي بصفة خاصة في **الإلهيات**،

حيث يرتبط بالمسائل الأولى اثنتا عشرة مسألة تتطابق مع المقولات الكانطية التي يعتقد أنه اكتشفها ١٧٧٢م.

أما بالنسبة لمتناقضات علم النفس فقد تناولها كانط في الجدل وقسمها إلى أربع متناقضات تهدم إثبات جوهرية النفس، كما أثبتها ديكارت. أما الغزالي فإنه عبّر عن إثبات جوهرية النفس بالتناقض، وإذا كان ابن سينا قد حاول إثبات هذه الجوهرية من خلال عشر حجج، فإن الغزالي قابلها بعشر متناقضات، ولكن حجج ابن سينا تتطابق مع حجج ديكارت ونقد الغزالي مع نقد كانط لجوهرية النفس.

بقي أن نشير إلى التحليل الذي حاول فيه كانط أن يثبت الحتمية معارضاً الغزالي وهيوم، ولا جديد في هذه المعارضة إلا نظرية الأحوال الكلامية «الترنسندنتاليا» لإثبات الحتمية. ولعل غوتفريد مارتين على صواب حينما رأى أن معارضة كانط تعتبر محاولة ناجحة وفاشلة في وقت واحد، فهي ناجحة من حيث إنها تمثل نظرية علمية وهي الفيزياء الكلاسيكية، ولكنها تتعارض مع الفيزياء المعاصرة التي تأخذ بالاحتمال. وقد اعترف كانط بأنه لم يقدم الحل المطلق لهذه المشكلة.

ونحن في هذه العجالة أردنا أن نلفت نظر المفكرين لمثل هذه اللقاءات بين الفكر الشرقي والغربي، وأردنا أن ننبه إلى خطورة هذا الأمر الذي يحتاج إلى تضافر جهود المتخصصين لمزيد من التحليل والتحقيق، ولمعرفة الأمور الغامضة لأسس الحضارة المعاصرة، واكتشاف مثل هذه الأسس يؤدي بدفع الحضارة خطوات جديدة نحو الأمام، ولا بد من الإشارة هنا إلى أهمية إحياء التراث العربي الإسلامي الذي يلعب دوراً في تحديد تفكير أكبر فيلسوف إنكليزي وأكبر مفكر أوروبي على الإطلاق، الذي يمثل كتابه **نقد العقل المحض** محطة روحية يرتبط بها تطور الفكر الحديث والمعاصر.

وإني على يقين بأن علاقة الفكر الحديث بالوسيط ستأخذ قروناً طويلة تمثل عصراً جديداً من عصور التنوير والنهضة؛ لبناء طور جديد في صرح الحضارة الإنسانية.

خاتمـــة

هيغل أو الغزالي

يدّعي هيغل (Hegel) بأن «كل مفهوم ينطوي على تناقض» يمكن البرهنة عليه[١]، أما كانط فإنه يحدد مجال الجدل في المتناقضات الأربع وما يترتب عليها في مجال الإلهيات، وعلم النفس النظري، وقد سبق أن اتضح بأن كانط لم يأت بنظريات جديدة في هذا المجال، حيث كان يحذو حذو الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**[٢].

ولكن الغزالي لم يقف بجدله عند هذا الحد، بل طبق هذا المنهج على كل المفاهيم الفلسفية التي عرض لها في تهافته، وقد أكد جدلية وتناقض كل مفهوم، كما سنعرف في ما بعد، ولكنه على العكس من هيغل، فقد أكد أن الحل الوحيد لمثل هذا التناقض يكمن في نظرية الأحوال الكلامية التي تطورت في فلسفة كانط بما يعرف بالترنسندنتاليا، ومن هنا يسهل علينا معرفة الفرق بين كانط من جهة والغزالي وهيغل من جهة أخرى، حيث أخذ الأول بنظرية الأحوال الكلامية لحل مشكلة الجدل، خاصة في مجال الطبيعيات، وهذا ما رفضه الطرف الثاني والثالث. ومما لا شك فيه أن نظريات المتكلمين الجدلية والحلول المقترحة لها تأثرت بالفلسفة اليونانية وعلى رأسها جدل أفلاطون، ومن التعصب أن يرد جدل هيغل إلى اليونان دون إشارة إلى جدل الإسلاميين.

---

(١) قارن الأعمال الكاملة لهيغل: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bünden* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970), p. 575ff.

(٢) قارن الموقف الثالث في هذا الكتاب.

ومما تجدر الإشارة إليه ولو بصورة مختصرة أن المتكلمين استطاعوا تحديد المنهج الجدلي وإشكالاته، وذلك من خلال نقدهم لمبدأي الهوية والوسط المرفوع، فحينما نقول عن الشيء «إما أن يكون أو لا يكون»[٣] فإن هذا الحكم يعتمد فيه الوجود على العدم، ويقتضي هذا تميز العدم عن الوجود، وهذا العدم المتميز هو ما يميزه العقل ويستطيع سلبه ونفيه، وهكذا يؤدي البحث في العلاقة بين العدم والوجود إلى البحث في علاقة الشيء بالوجود، بمعنى: هل الوجود والشيء أمر واحد أم أنهما متغايران، وكلا الفرضين يؤديان إلى تناقض، حيث إن الفرض الأول يؤدي إلى الحكم بوحدة الاثنين، والفرض الثاني يؤدي إلى وجود الشيء مرتين[٤]، وهكذا تتعدد النظريات والاتجاهات حول تحديد مفهوم الجدل، ولتجنب إشكالات الجدل حاول المتكلمون أن يجدوا حلاً لمشكلة التناقض عن طريق ما يسمى بالحال أو الواسطة بين الوجود والعدم. وعلى هذا النحو يكون الوجود لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم[٥]. وقد تطورت نظرية الأحوال، وطبقت على الصفات الإلهية والمقولات، واختلفت حولها نظريات الأشاعرة والمعتزلة. أما في الفكر الأوروبي فقد اصطبغت نظرية الأحوال بطابع «الترنسندنتاليا» من توما الأكويني إلى كانط وهايدغر.

ويمكن الاستفادة من تطور الجدل عند المتكلمين في فهم محاورة «بارمنيدس» خاصة الجزء الثاني منها، حيث إن أفلاطون يتعرض في الجزء الأول لصعوبات المثل ويطرح في الجزء الثاني مسألة الجدل في ثمانية فروض وبالأحرى تسعة فروض تتعلق بمتناقضات الوحدة وعلاقتها بالكثرة[٦].

ولو أخذنا الفرض الأول على سبيل المثال، فإننا نجده يتناول تناقضات الواحد من حيث هويته فلا نستطيع أن نقول عن الواحد إلا واحداً؛ لأننا حينما نقول عن الواحد ليس كثيراً أو مطابقاً لذاته، أو أنه مغاير لغيره فإن

(٣) قارن الموقف للإيجي في الموقف الأول، المرصد الرابع في هذا الكتاب.
(٤) قارن الموقف الثاني.
(٥) الموقف الثاني، المقصد السابع، المرصد الأول.
(٦) قارن: محاورة بارمنيدس c166.

ذلك يؤدي إلى الكثرة، ومن ثم يكون الواحد ليس مطابقاً لذاته وليس مختلفاً مع غيره.

أما الفرض الثاني فإن أفلاطون يتناول فيه الواحد من حيث علاقة ماهيته بوجوده، فحينما نقول عن الواحد إنه موجود فإن الواحد يكون واحداً وكثيراً وعلى هذا الأساس يكون الواحد مطابقاً لذاته ومغايراً لها في نفس الوقت. وهكذا نجد أيضاً بقية الفروض تتعرض لتناقض الواحد مع وجوده وماهيته وهويته.

وفي الفكر الإسلامي نجد أن المفاهيم الجدلية تطورت في عدة أنماط ونظريات كما حاول بعض المفكرين إيجاد الحلول لإشكالات أنماط الجدل، ومن أهم الحلول هو ما قدمه ابن سينا من خلال مذهب المعتزلة، حيث نجده يحل مشكلة الوحدة خلال التوحيد بين الوجود والماهية، خاصة بالنسبة للواحد المطلق وهو واجب الوجود، وقد استطاع ابن سينا أن يتوج هذا الحل بالدليل الوجودي الذي بُني في ضوئه فلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والأخلاقية، وإذا كان ديكارت.. قد تابع ابن سينا في الأخذ بهذا الحل ونسب الدليل الوجودي لنفسه، فإن فلسفته لا تخلو هفوات التقليد، حيث إن الكثير من آرائه في الفلسفة الخلقية والطبيعية لم تكن متناسقة مع الدليل الوجودي نفسه.

وإذا كان توما الأكويني قد انتقد توحيد ابن سينا بين الماهية والوجود[٧] فإن هذا النقد لم يأت بجديد، ولم يكن سوى نقد المتكلمين أنفسهم الذين حاولوا إشكال العلاقة بين الماهية والوجود أو الوحدة والكثرة من خلال نظرية الأحوال التي سبقت الإشارة إليها. فالحال هو اللاموجود واللامعدوم واللامعلوم واللامجهول[٨] وهذا الحال هو الوجود المتعالي أو الترنسندنتالي حسب تعبير دونس سكوتس (Duns Scotus) ومن جاء بعده، وقد أدرك الغزالي أن حل ابن سينا لا يكفي لتجنب الجدل وإنما الحل الوحيد لإزالة التناقض في كل مفهوم يرتد إلى نظرية الأحوال. فهو يقول على سبيل المثال

---

(٧) قارن: Thomas Aquinatis Summer Thcologica I, II, I.

(٨) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق** (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د.ت.])، ص ٢٢ وما بعدها.

في كتابه **محك النظر** «ولا تظنن أن منكر الحال يقدر على حد شيء ألبتة؛ لأنه إذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه، وإذا زاد شيئاً للاحتراز فيقال الزيادة عين الأول أو غيره، فإن كان عينه فهو تكرار فاطرحه، وإن كان غيره فقد اعترفت بأمرين، وإذا قال في حد الجوهر إنه موجود قلنا بطل بالعرض، وإذا قال متحيز قلنا قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الوجود أو عينه، فإن كان عينه فكأنك قلت موجود موجود، فإن المترادفة كالمتكررة فهو إذا باطل بالعرض، وإن قولك موجود لا يدفع النقض، وقولك متحيز فهو عينه بالمعنى لا باللفظ؛ لأن كل لفظ لا يدفع نقضاً فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع»[٩].

وفي ضوء هذا النص يمكننا فهم قول هيغل بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض، حيث إن كلاً من هيغل والغزالي يعارضان الحد الأوسطي لتحديد المذهب الجدلي، وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات، فإننا نعتقد بأن أساس جدل منطق هيغل و**تهافت** الغزالي واحد، حيث يدور جدلهما حول العلاقة بين الوجود والماهية والمفهوم، ومن هنا نعتقد أن هذا المرصد يمكن أن يكون بداية لمقارنة شاملة بين الغزالي وهيغل.

والجدل الماهوي عند الغزالي يمكن فهمه، من خلال رفضه لفلسفة ابن سينا القائمة على التوحيد المطلق بين الماهية والوجود؛ فقد أوضح الغزالي تناقض المذهب السينوي من عدة زوايا[١٠]. ولعلنا نستطيع أن ندرك منطلق الغزالي في تحديد هذا الجدل، حينما نعرض لتعريفه لمبدأ الهو هو، حيث يقول إن «هو هو يدل على كثرة لها وحدة من جهة، فإنه إذا لم يكن وحدة لم يمكن أن يقال هو هو واحد، وما لم يكن كثرة لم يكن هو هو فإنه إشارة إلى شيئين»[١١].

ويمكن القول بأن أغلب نقد الغزالي لفلسفة ابن سينا ينصب على إظهار

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١٠) قارن: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، منالمسألة ٥ إلى المسألة ١٦.

(١١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨)، ص ١٤.

التناقض، ولكن هذا التناقض ليس بمعنى الجدل السلبي فحسب، كما يعبر عنه هيغل، وإنما كان يهدف الغزالي إلى مقابلة الإشكالات ببعضها بعضاً، وقد تمخّض عن الجدل الإشكالي عند الغزالي نتيجتان رئيستان: **الأولى** تمثلت في تعدد الأنماط الجدلية، **والثانية** تمثلت في كثرة الفلسفة وتعدد المذاهب الفلسفية، وإذا كان هيغل قد توصل إلى النتيجة الثانية عندما أكد في مقدمة كتابه **تاريخ الفلسفة** ضرورة تعدد الفلسفات والمذاهب الفلسفية، فإن الغزالي قام بتطبيق هذه النتيجة على عدد من كتبه، حيث نجده تارة يأخذ بالمذهب السينوي كما في المعارج وفي جزء من **المعارف**، وتارة يأخذ بالمذهب الأشعري كما في الأحياء وأخرى بمذهب المعتزلة كما في بعض مضنوناته، وقد كان الأمر يتعلق بنقض ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا في تأكيد وحدة الفكر الإنساني، حيث يرى الغزالي أن تعدد المذاهب ونقضها شرط التقدم الفكري وتطوره. ولعلنا نستطيع فهم حيرة ابن رشد أمام فكر الغزالي حينما قال عنه إنه «مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف»[١٢].

والجدير بالذكر أن الغزالي لم يقف عند حل إشكالات الجدل بتبني أنماط من المذاهب الفلسفية المعينة، بل نجده يحدد صوراً متعددة للجدل ضمن الإطار العام القائم على أن كل مفهوم ينطوي على تناقض في حد ذاته، وأبرز نمط للجدل هو ما يعرف بجدل الكل (Dialectic of Totality) والذي اعتمد عليه الغزالي ومن بعده كانط في هدم الميتافيزيقا، وقد أوضح الغزالي أساس هذا النمط من الجدل في القانون السادس من **محك النظر**، حيث قال: «المعنى الفرد ليس له حد حقيقي لأن معنى قول القائل ما حد الشيء، كقولك ما حد هذه الدار، والدار جهات معدودة إليها ينتهي الحد؛ فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة التي هي أعني الدار محصورة متسورة بها، فإذا لم يكن المعنى مركباً من ذاتيات متعددة، كالوجود كيف يتصور تحديده؟ وكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة؟ ولنقدر العالم

---

(١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، ص ٣٠.

كله على شكل كرة، فلو سئل عن حده كما سئل عن حدود الدار كان محالاً، إذ ليس له حدود، وإنما حده منقطعه، ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة ولا هي منتهية إلى مختلف، حتى يقال أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا، فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي»[١٣].

وقد سبق أن ذكرنا أن الذي فهم مقصد الغزالي هنا هو كانط وحده، حيث إننا نجد جدل الكل هذا يطبق في المسائل الأربعة الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة** وفي المتناقضات الأربعة، ففي كتاب **نقد العقل المحض** كما يعتمد على هذا النمط من الجدل تناقض علم النفس النظري ونقد أدلة وجود الله كما في **التهافت والنقد**، وكل ما يتعلق بالجدل الميتافيزيقي والذي يسميه كانط بالجدل الترنسندنتالي، نجده يرتد إلى جدل الكل. وإذا كان الغزالي وكانط قد التمسا الحل لهذا الجدل في الشيء بذاته كالله والنفس والعالم، فإن هيغل قام يعارض مثل هذا الحل، على اعتبار أن الشيء بذاته (Dingan sich) غير معروف لنا، ومن ثم لا نستطيع إثباته. ويمكن القول إن نقد الميتافيزيقا في الفكر الحديث المعاصر، يعتمد أولاً وأخيراً على كتابي **التهافت والنقد** بطريق مباشر أو غير مباشر، وهذا النقد وحده هو الذي دفع بالفلسفة إلى البحث في العالم السفلي وترك العالم العلوي، باعتباره موضوع إيمان أو أن قضاياه فارغة إلى غير ذلك من التصورات المتعددة.

ويمكن القول إجمالاً إن المعنى المفرد غير المركب هو أساس الجدل بمعناه العام، وهو أن كل مفهوم ينطوي على تناقض. وإذا كان بعض رجال الفكر المعاصر خاصة من مناصري المذهب الكانطي، قد أنكروا على هيغل قوله بالتناقض في كل مفهوم، ولم يستطيعوا أن يجدوا لذلك حلاً، فإن تعميم الجدل على هذه الصورة يمكن فهمه بسهولة من خلال ما عرض إليه الغزالي في كتابه **محك النظر**، فقد قام الغزالي يعارض ابن سينا ومدرسته التي ترفض وجود تناقض في كل حكم أو كل نظرية؛ فالنظرية التي تنطوي على تناقض لا تتحقق في الوجود، وكذلك الحال بالنسبة للمفهوم أو الحكم، وإنما التناقض يرتد إلى خطأ في سلسلة الأقيسة أو المسلّمات والتعريفات. وهذا ما

(١٣) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ١٠٥.

يمكن تجنبه عن طريق التحقيق والتدقيق. وقد أوضحنا في كتابنا **إشكالية مبدأ السبب عند الغزالي** (*Dic Aporetik des Kaisalproblem AL-Gazali*) كيفية استعمال الغزالي للجدل في هدم المذهب السينوي، الذي يدعي عدم التناقض، وقد أوضح الغزالي كما سبق أن أشرنا أن الحل الوحيد لتجنب الجدل يكمن في الأخذ بنظرية الأحوال الكلامية، وهذا هو ما عمد إليه كانط في إثبات عالم الظواهر وهو ما رفضه هيغل لتعميم الجدل في كل المجالات.

وإذا كنا قد رأينا بأن جدل اللامحدود أو جدل الكل يعتبر صورة رئيسة متفرعة عن مفهوم الجدل بمعناه العام، فإننا نجد الغزالي يستعمل مثل هذه الصورة أو هذا النمط لحل إشكالات الجدل التي قد تقف حجر عثرة في سبيل تطور المعرفة والعلم. ومن هنا نجد الغزالي وبعده كانط، يستخدمان هذا النمط من الجدل للتفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق أو بين عالمي الأمر والخلق، وبعبارة أوضح التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة، حيث يكون الأول موضوع إيمان والثاني موضوع معرفة. وقد استخدم الغزالي هذا الجدل ضد الفلاسفة الذين يعتقدون في معرفتهم بالميتافيزيقا لا تقل وضوحاً عن معرفتهم في عالم الظواهر، كما استخدم هذا الجدل ضد المتكلمين ومن بينهم الأشاعرة الذين رفضوا التميز بالذات للأشياء المحدثة وقصروا ذلك على الذات الإلهية، ويمكننا أن نلخص أنماط الجدل والحلول التي اقترحها الغزالي في إشارات مختصرة، وذلك كما نستشفها من كتبه المنطقية وعلى رأسها **محك النظر**، وكما نستشف حلولها من كتبه المضنون بها على غير أهلها:

١ ـ **التكافؤ المنطقي**: وهذا النمط من الجدل نجده عند الغزالي يتداخل مع مشكلة الوجود، وقد أدى هذا التكافؤ إلى إثبات التناقض في الرياضيات، كما هو الحال بالنسبة لمتناقضة «كمية الكميات» التي أثبتها برتراند رسل عام ١٩٠١م في صورة معادلة حسابية، وإذا كان صاحب هذا الاكتشاف قد حل إشكالات هذا التناقض عن طريق نظرية الأنماط، فإننا نجد الغزالي قد عمد إلى نفس الطريقة في ميدان الفلسفة، وقد عرضنا لبعض صور هذا التناقض في مجال الميتافيزيقا بصورة تفصيلية كما بالنسبة لتناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان، وقد رأينا الحلول المقترحة لمثالية العالم والتفرقة بين عالم الحقائق وعالم الظواهر إلى آخر ذلك من الأنماط المتعددة.

ولعله لا يفوتنا هنا أن نذكر باختصار ما سبقت الإشارة إليه أيضاً، وهو حل مشكلة التناقض الميتافيزيقي المنطقي عند الغزالي من خلال الرياضة نفسها، حيث اتخذ في كتابه **المعارف العقلية** الآية ﴿**وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ [الجن: ٢٨] منطلقاً لتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوق، إذ يشبه الخالق بالعادّ، والكون بالمعدود. ومن ثم تكون العلاقة بين العاد والمعدود مجردة؛ لأن العاد غير المعدود، وقد حاول الغزالي بهذه النظرية أن يحل إشكالات صدور العالم عند ابن سينا المرتبطة بالدليل الوجودي، حيث إن الكامل أو الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والإشكال الرئيس يتمثل في مقارنة الواحد باعتباره خالقاً بالآحاد المخلوقة، وتجنباً لتناقض الكل يرفض الغزالي مثل هذه المقارنة، حيث يرى أن الكامل أكبر وأكمل وأجلّ من أن يقال له أكبر وأكمل وأجل وهو العاد، ومن ثم لا يدخل ضمن المعدودات. ولو نظرنا إلى حل متناقضة «كمية الكميات» عند برتراند رسل، فإننا نجده يلجأ إلى اعتبار أن كمية الكميات هذه ليست عدداً، ومن هنا يمكننا مقارنة حل الإشكالات الأنطولوجية المنطقية بالإشكالات المنطقية الرياضية.

ولا يقف الغزالي عند حل إشكالات الدليل الوجودي من خلال العد الإلهي (Calculus Dei) وإنما يتجه إلى حل إشكالات الدليل الكوني، فيرى أن العالم عبارة عن «كتابة أمر الله». ويفرق بصورة واضحة بين كتابة أمر الله وكتابه الله نفسه (Scriptum Dei) ليتجنب الوقوع في التناقض.

وفي **مشكاة الأنوار** يحاول الغزالي حل إشكالات الدليل الطبيعي الغائي عن طريق فهم العالم على أنه «صورة الرحمن»، ويضع هنا فروقاً دقيقة بين صورة الله (Vestigium Dei) وصورة الرحمن؛ ليتجنب الوقوع في التناقض ووحدة الوجود.

ولا يقف الغزالي عند حل هذا التناقض في المجال الميتافيزيقي، بل نجده يحاول الاستفادة من هذه الحلول في إثبات وحدة العلوم، حيث نجده في كتاب **المعارف العقلية** يحدد العلاقة بين العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية في صورة وحدة ميتافيزيقية، يطلق عليها الألف الروحي الذي يرى فيه منبع الحروف والأعداد والإشكال، حيث يقول بهذا الصدد: «فالألف صورة لطيفة روحانية، في غاية الدقة، والطول الذي لا عرض له يخرج عنه

شكل ويسمى حينئذ خطأ، وهو منبع الحروف، كالواحد في علم الحساب أصل الأعداد، والخط في علم الهندسة أصل الأشكال»[١٤].

والجدير بالذكر أن وحدة العلوم عند ديكارت وليبنتز في الفكر الغربي يمكن ردها إلى تصور الغزالي هنا، حيث نجد ديكارت في كتابه **قواعد لهداية العقل** (*Regulue directionem Ingenii*) يرد الرياضة الشاملة (Mathesis Universali) إلى الحكمة الشاملة (Sapientia Universalis)، كما نجده يقسم المنهج في هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، وكل قسم يتكون من ١٢ قاعدة، تتحدد قواعد القسم الأول في المنهج الأساسي لكل العلوم وهو المنطق باعتباره معيار العلوم جميعاً، وفي القسم الثاني يتحدد منهج الرياضيات الذي يرتد بدوره إلى القسم الأول أي المنطق، والقسم الثالث يحدد منهج العلوم الطبيعية الذي يرتد بدوره إلى منهج العلوم الرياضية، وإذا كان ديكارت لم يكمل هذا الكتاب بقواعده خاصة، وأن الجزء الأخير لم يكتب منه أي شيء، فإننا نجده يلخص هذه القواعد في **المقال عن المنهج** في أربع فقط.

أما بالنسبة لليبنتز فإننا نجده يستعمل نفس المصطلحات التي نجدها عند الغزالي أو ما يشبهها، حيث يضع نظريته في الخلق من خلال العد الإلهي (Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus)، أي عندما كان الله يعد ويتعقل خلق العالم. كما نجد نظريته عن العلاقة الشاملة (Characteristica Universalis) التي تعد رمزاً لعلوم الضبط والتقدير ترتد إلى وحدة العلوم التي نجدها عند الغزالي، أما بالنسبة للفيلسوف كانط فإنه يرى أن وظيفة العقل تتمثل في كتابه **قوانين الطبيعة**، وهذا ما يوازي قول الغزالي بأن العالم كتابة أمر الله، حيث إن السمة المميزة للفلسفة الكانطية تمثلت في ما سمّاه بالقلب الكوبرنيقي.

ومهما يكن من شيء فإن هذه الأنماط من النظريات التي يمكن أن نعتبرها حلولاً للجدل المنطقي والميتافيزيقي، تحتاج إلى المزيد من البحوث الدقيقة والدراسات المستفيضة، ونحن هنا نهدف إلى توضيح مذهب الغزالي

---

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المعارف العقلية**، حققه وقدّم له عبد الكريم العثمان (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣)، ص ١٠٠ وما بعدها.

من حيث إيمانه بأن الجدل يمكن أن يكون أساساً لبناء نظريات وأنماط من الفكر الإنساني، وهو بهذا يحاول أن يستوعب النظريات السابقة واللاحقة، بحيث تكون النظرية صحيحة في ضوء النسق أو المسلّمة التي بنيت عليها. وهذا ما لا نجده عند هيغل، فإنه وإن سلم بكثرة المذاهب الفلسفية، إلا أنه جعل جدله مطلقاً، ومن ثم تتحدد خطورة هذا المذهب في سد الطريق أمام بقية الاتجاهات الفلسفية والتي تتعارض مع الجدل نفسه.

وإذا ما عدنا إلى التكافؤ المنطقي عند الغزالي، فإننا نجده يعرض لهذا اللون من الجدل في امتحان حد الحد الذي يخصه بالامتحان الأول في كتاب **محك النظر**، ونجده هناك يعرض إلى مجموعة من النظريات دون أن يستقر على نظرية واحدة، حيث يرد اختلاف النظريات وتعددها إلى اختلاف المذاهب.

٢ ـ ويتفرع عن التكافؤ السابق **التناقض في مجال المعرفة**، وهذا اللون من الجدل يرتد في النهاية إلى تناقض الكوجيتو السينوي الذي عمد في حل إشكاله إلى المطابقة بين الذات والموضوع، أعني العالم والمعلوم، وهو الذي أدى إلى القول بتطابق الماهية والوجود في المجال الميتافيزيقي، سواء بالنسبة للذات الإلهية أو الذات الإنسانية، وقد كان هذا اللون من الجدل هو نقطة انطلاق الغزالي في نقده للمذهب السينوي، حيث رأى أن العقل لا يستطيع أن يحد نفسه بنفسه؛ لأن الأثر لا يحدد المؤثر، ومن ثم يكون العقل «غريزة لا يعرف إلا بفعاله»[١٥]، أي إن ماهيته غير معروفة، والذي يريد أن يعرف النفس أو الحياة أشبه بمن «يبتغي جملاً مسوقاً على علامة باقية من أثر خفه»[١٦].

وقد ارتبط جدل الأنا بتناقض القضية التي تتحدث عن نفسها والتي تعرف بمتناقضة تارسكي (Tarski). وقد جاءت هذه المتناقضة تطويراً لما يعرف بقضية الكاذب، والتي تدور حول قول أمبيمنيدس الكريتي: «إن كل الكريتيين كاذبون، وهي اختزال للقول «أنا كذاب». وقد استطاع الغزالي أن يحول هذه

---

(١٥) المحاسبي مائية العقل ص٢٠٤ من كتاب العقل وفهم القرآن تحقيق القوتلي وقد صرح الغزالي بأنه استعار هذه النظرية من المحاسبي.

(١٦) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ١٢٦ وما بعدها.

المتناقضة إلى القول «أنا صادق»، وذلك من خلال قول أبي حنيفة، حيث روي عنه «أنه دعي إلى ولاية القضاء فقال: أنا لا أصلح لهذا، فقيل له: لم؟ فقال: إن كنت صادقاً فما أصلح لها، وإن كنت كاذباً فالكاذب لا يصلح للقضاء»[١٧]. وهكذا يكون أبي حنيفة صادقاً حتى ولو كان يصلح للقضاء، وقال أنا لا أصلح للقضاء؛ لأن الكذب نفسه هو الذي يجعل القضية صادقة.

وبغض النظر عن التفاصيل فإن هناك أنماطاً متعددة لهذا النوع من الجدل، ولعل أشهرها متناقضات جوهرية النفس التي حصرها الغزالي في عشرة، والتي ترتب عليها الاتجاه إلى علم النفس التجريبي، خاصة بعدما ظهرت هذه المتناقضات عند كانط من جديد.

٣ ـ **جدل الطبيعة**: وهذا النوع من الجدل له عدة أنماط وعدة حلول، ويجدر بنا أن ندرك هنا أهم صورة لهذا الجدل، المتمثلة في مشكلة العلاقة بين العلة والمعلول، والتي يسميها الغزالي بعلاقة اللزوم والاستتباع التي يكون فيها «لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر»[١٨]، ومرد الخلط في هذا الجدل أحياناً إلى «أن يؤخذ المعلول في حد العلة»[١٩]، مع أن العلة والمعلول «ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا»[٢٠]، وقد اتخذ الفلاسفة عدة أنماط لحل إشكالات هذا النوع من الجدل كحل الوضعية المنطقية التي أقرت قضايا تحصيل الحاصل (Ontology). واعتمدت على مبدأ التحقق (Principle of Verification) في تقرير القضايا التركيبية ورفضت ما عدا ذلك. ومثل حل المعتزلة الذين أخذوا بنظرية الأحوال المتعالية والتي تبناها كانط في ما بعد، أما حل الغزالي فإنه عمد إلى تأسيس القوانين الطبيعية من خلال تكرار التجربة، وفي ضوء القياس الخفي تتحول معرفة القوانين إلى عادة فاعتقاد.

---

(١٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق زين الدين تحقيق زين الدين العراقي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ١ ص ٢٨.

(١٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق محيي الدين الكردي، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧)، ص ٣٩.

(١٩) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ١٠٣.

(٢٠) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المسألة ١٧.

وهناك نظريات أخرى لإثبات القوانين الطبيعية، مثل حتمية ابن سينا الذي يربط مبدأ السببية بمبدأ عدم التناقض، وهذا ما فعله بعض فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال وولف وباومغارتن.

٤ ـ **الجدل الكوني**: ويختلط هذا الجدل بالتكافؤ المنطقي السابق ويخصص الغزالي وكانط لهذا الجدل أربعة متناقضات، وهي المتناقضات المتعلقة بأزلية العالم وأبديته ومشكلة الجبرية والعلية. ويرتبط بمشكلة الأبدية تكوين الجواهر هل هي بسيطة أم مركبة، وكل من كانط والغزالي يجوز إثبات أحدهما؟

٥ ـ **الجدل الأنطولوجي**: وهذا الجدل متداخل مع الجدل الكوني والجدل المنطقي، ويمكن القول إن هذا الجدل يقوم على التفرقة بين الوجود والماهية والوجود والوحدة، إلى آخر ذلك من الإشكالات التي نجدها بصفة خاصة عند المتكلمين. وقد وصل الغزالي من خلال هذا الجدل إلى التفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الشيء بذاته، وهو ما نجده عند كانط أيضاً، وهذه التفرقة نجدها قريبة من التفرقة عند أفلاطون بين عالم المثل وعالم الظلال. وقد توسع المتكلمون في تطوير هذا الجدل من خلال البحث في العلاقة بين الوجود والموجود والوجود والعدم، إلى آخر ذلك من التصورات، أما هيغل فقد ربط هذا الجدل بجدل الحركة، حينما وحّد بين الوجود والعدم من خلال الصيرورة.

٦ ـ **جدل التضاد أو التمايز**: وهذا اللون من الجدل يرتبط بنظرية الأحوال وذلك مثل علاقة اللون الأصفر بالأحمر بالأخضر.. إلخ، حيث إنها تشترك جميعاً في اللونية لكنها متضادة، وقد استعمل الغزالي هذا الجدل في **التهافت** لمعارضة الفلاسفة، ولكنه يحل إشكالات هذا الجدل كما في **المحك** عن طريق التميّز بالذات مثل تميّز اللون عن الحركة عن الطعم عن الرائحة في الجسد الواحد؛ فهذه الأضداد تشترك جميعاً في الزمان والمكان ولكنها تتميز عن بعضها بعضاً بالذات.

٧ ـ **جدل الحركة**: وهذا الجدل له عدة أنماط وعدة صور. ويقسم الغزالي إشكالات هذا الجدل في الامتحان السابع للحد، وذلك في كتابه **محك النظر** إلى الكون (الصيرورة) والحركة والسكون، وقد عدد نظريات

المتكلمين والفلاسفة دون أن يتبنى إحدى هذه النظريات، وعلى الرغم من أنه لم يؤكد نظرية بعينها في حل إشكال تحديد الحركة، إلا أننا نجده يميل إلى القول إن الجوهر لم يكن متحركاً أو ساكناً في بداية أمره، حيث إنه ينتقد الكثير من الاعتراضات الموجهة لهذه النظرية.

ويمكن القول إجمالاً إن الذي أعطى لجدل الحركة صورة متميزة هو هيغل الذي يرتد به إلى زينون والمدرسة الأيلية، وقد اعتبر جدل اليونان سلبياً؛ لاقتصاره على إظهار التناقض، بينما قام هو بعملية تركيب بين القضية ونقيضها، والتي تتمثل في الكون أو الصيرورة بالنسبة لجدل الحركة، وهذا التركيب يعتبره هيغل هو الجدل الحقيقي أو الجدل المطلق.

ولعل أهم نمط يتفرع عن جدل الحركة هو الجدل التاريخي الذي قلبته الماركسية إلى جدل مادي، على اعتبار أن الفكر انعكاس للمادة، بينما نجد الغزالي في كتابه **مشكاة الأنوار** ومن بعده هيغل في كتابه **علم ظاهرة الروح**، يردان أصل الوجود إلى الفكر الذي يتدرج في تطوره، إلى أن يصل إلى درجة الروح المطاع أو الروح المطلق. ويمكننا أن نلتمس الحل الوسط بين الجدل المادي والروحي في جدل المعاني[٢١]، حيث نستطيع أن نطور من خلاله التقدم الروحي والمادي والمعنى الكلي والجزئي على السواء.

٨ ـ **الجدل الأخلاقي**: يحاول الغزالي في الامتحان الثامن للحد في كتابه **محك النظر**، أن ينطلق من مفهوم الواجب ولكنه في حقيقة الأمر يرتبط الجدل الأخلاقي عنده بالجدل الطبيعي، حيث يعود في تحليله للمفاهيم والنظريات الخلقية إلى مشكلة السببية وعلاقتها بالواجب.

وباختصار يمكن القول إن الغزالي وهيغل يلتقيان حول تحديد الجدل، حيث يعتقدان بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض، بينما يختلفان في تحديد الأنماط المتفرعة عن هذا المعنى. وإذا كان هيغل قد اهتم بصفة خاصة بجدل الحركة، حيث استطاع أن يطور في مذهبه من خلال جدل الصيرورة، فإننا نجد الغزالي يهتم بالعديد من أنماط الجدل المختلفة، محاولاً بذلك استيعاب

---

(٢١) قارن بحثنا عن «مفهوم الأمة بين المعنى الحسي والعقلي،» مجلة **الفصول الأربعة**، العدد ١١ (١٩٨٠).

النظريات الجدلية والمقترحات لحلول إشكالات تلك الأنماط، بحيث يستوعب الكثير من النظريات السابقة واللاحقة، حيث إنه لم يدع الحل المطلق، بل يحل إشكالاً ليستخرج إشكالاً جديداً، وهذا الجدل الإشكالي هو ما لا نجده عند هيغل رغم أن هيغل يعرف بكثرة الفلسفة، والذي استطاع أن يحقق هذه الكثرة هو الغزالي وحده، ومن هنا نستطيع أن نفهم دعوى ابن رشد من أن الغزالي «مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»، أحسن من ابن رشد نفسه.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.** بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها.** تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

ـــــ. **الإشارات والتنبيهات.** تحقيق سليمان دنيا. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.

ـــــ. **الإلهيات.**

ـــــ. **التعليقات.** حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].

ـــــ. ـــــ. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣. (المكتبة العربية؛ ١٣٠)

ـــــ. **الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته.** حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

ـــــ. **الشفاء.** طهران: جابخانه مجلس، ١٩٣٧.

ـــــ. **الشفاء، الإلهيات.** القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ـــــ. ـــــ. تحقيق الأب جورج قنواتي ود. سعيد زايد؛ مراجعة د. إبراهيم مدكور. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٠هـ/ ١٩٦٠م

ـــــ. **عيون الحكمة.** تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط ٢. بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

ـــــ. **كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، [د. ت.]

منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

ـــــ. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية.** تحقيق محيي الدين الكردي. ط ٢. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/ [١٩٣٨م].

إبراهيم، زكريا. **كانت، أو الفلسفة النقدية.** القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢.

أبو ريحان بيروني وابن سينا: الأسئلة والأجوبة. بتصحيح ومقدمة مهدي محقق. طهران: مؤسسة انتشارات، ١٩٧٢.

أرسطوطاليس. **الطبيعة.** ترجمة إسحق بن حنين وعبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

أمين، عثمان. **ديكارت: مبادئ الفلسفة.** ط ٦. القاهرة: مكتب القاهرة الحديثة، [د. ت.].

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف.** القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م. ٨ ج.

بدوي، عبد الرحمن. **إمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة.** الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

بينيس، س. **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي.** نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

ديكارت، رينه. **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة أمين عثمان. القاهرة: دار النهضة المصرية، [د. ت.].

ـــــ. **مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**. ترجمه وشرحه محمود محمد الخضري. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٣٠.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات**. طهران: [د. ن.]، ١٩٦٦. ٢ ج.

زروق، أحمد بن أحمد. **المقصد الأسما في شرح أسماء الله الحسنى** (مخطوط المتحف البريطاني).

زيدان، محمود. **كنط وفلسفته النظرية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش. **التلويحات اللوحية والعرشية**.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. تحقيق زين الدين تحقيق زين الدين العراقي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

ـــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، [د. ت.].

ـــــ. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

ـــــ. **جواهر القرآن**. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٤.

ـــــ. **القسطاس المستقيم**.

ـــــ. **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي**. تحقيق محمد مصطفى أبو العلا. ط ٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠ه/ ١٩٧٠م.

ـــــ. **محك النظر في المنطق**. القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.].

ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧. ٢ ج في ١.

ـــــ. **مشكاة الأنوار.**

ـــــ. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس.** القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٢٧].

ـــــ. **المعارف العقلية.** حققه وقدّم له عبد الكريم العثمان. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٣.

ـــــ. **معيار العلم في فن المنطق.** تحقيق محيي الدين الكردي. ط ٢. القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٣٧.

ـــــ. **المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى.** تحقيق محمد مصطفى أبو العلا. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨.

ـــــ. **مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية.** محيي الدين صبري الكردي. ط ٢. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

ـــــ. **المنقذ من الضلال.** تحقيق اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع. ط ٢. بيروت: اللجنة، ١٩٦٩.

ـــــ. ـــــ. [تقديم وتحقيق وتحليل] عبد الحليم محمود. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة.** ط ٢. القاهرة: مطبعة محمد صبيح وأولاده، ١٩٤٨.

ـــــ. **عيون المسائل ورسائل أخرى لابن سينا.**

ـــــ. **مبادئ الفلسفة القديمة: مجموعة فيها كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو وكتاب عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة.** القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩١٠.

كانط، إمانويل. **نقد العقل المحض.**

كنْت، إمانويل. **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً.** ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق. **رسائل الكندي الفلسفية، حققها**

وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠-١٩٥٣. ٢ ج.

ليبنتز، جوتفريد فيلهلم. **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي.** ترجمة وتحقيق عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٧٨. (سلسلة النصوص الفلسفية)

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن. قدّم له وحقق نصوصه حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧١.**

دوريات

مجلة الغزالي (كلية الآداب، جامعة بنغازي): العدد ١، ١٩٧٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

Averroes. *Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos.* Edited with an introd. by Beatrice H. Zedler. Milwaukee: Marquette University Press, 1961.

———. *Opera philosophica.* Louvain: Edition de la bibliothèque S. J., 1961.

———. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence).* Translated from the Arabic with introd. and notes by Simon van den Bergh. London: Luzac, 1954. 2 vols. (E. J. W. Gibb memorial. New series; 19)

Avicenna. *Metaphysices compendium.* Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926.

Ayer, A. J. Hume. New York: Hill and Wang, 1980. (Past Masters Series)

Descartes, René. *Meditationen: Mit s?mtlichen Einw?nden und Erwiderungen.* Herausgeber Christian Wohlers. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

Al-Gazali, Abu Hamid Mohammed. *Logica et philosophia algazelis arabis.* Frankfurt: Georg Olms Verlag, 1969.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bünden.* Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970.

Hume, David. *The Philosophical Works.* Edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. London: Longman, 1882-1886. 4 vols.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.*

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie,* u?bersetzt von Artur Buchenau; mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ernst Cassirer. Hamburg: F. Meiner, 1996. 2 vols.

———. *Die Philosophischen Schriften*. Edited by C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-1890. 7 vols.

———. *Philosophische Werke*. Hamburg: Meiner Verlag, 1996. (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie; 1)

Martin, Gottfried. *Allgemeine Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1965.

———. *Gesammelte Abhandlungen* (Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1961.

———. *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: De Gruyter, 1969.

———. *Leibniz: Logik und Metaphysik*. Berlin: De Gruyter, 1967.

Reich, Klaus. Die *Vollstaendigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin: Meiner Felix Verlag, 1948.

Uraibi, Muhammad Yasin El-Taher. *Al-Ghazalis Aporien; im Zusammenhang mit dem Kausalproblem*. Bonn: Universität Bonn, 1972.

Thesis

Uraibi, Muhammad Yasin El-Taher. «Die Kritische Darstellung des Kausal Problems- Al Ghazali.» (Thesis, M.A., Friedrich-Wilhelms-Universit?t, Bonn, 1967).