

قراءة (كانت) على ضوء الفلسفة الإسلامية

((إمكان الميتافيزيقا أنموذجا))

الدكتور صلاح الجابري - كلية الآداب - جامعة بغداد

استحالة الميتافيزيقا عند كانت

لم يكن نقد الميتافيزيقا أمراً جديداً في حد ذاته، ولم تكن الوضعية المنطقية أول من ابتدعه، فقد بدأ هذا النقد المنهجي مع كانت حديثاً انطلاقاً من إعادة بناء نظرية المعرفة بطريقة تجاوزت الأطروحتين التجريبية والعقلية.

صمم كانت أن يحدث ثورة في الميتافيزيقا بطريقة مشابهة لطريقة كوبرنيكوس التي أحدثت ثورة في علم الفلك. وقد أدرك كانت، بأسى، إن تاريخ الميتافيزيقا، لاسيما عند مقارنته بالتقدم المتواصل المنجز في الرياضيات والعلوم الطبيعية، يبدو مجرد خبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه خبط بين مجرد مفاهيم. وعلى العكس من أغلب أسلافه ومعاصريه، لم يقتنع كانت بتشخيص فقدان التطور في الميتافيزيقا أو يندب وضعها المحزن، بل قرر أن يفحص عما إذا كان المجال المعرفي الميتافيزيقي ممكناً على الإطلاق، وكيف يمكن أن يكون كذلك. يقول كانت: غرضي هو أن أقنع كل أولئك الذين يرون أنه من المجدي أن يشغلوا أنفسهم بالميتافيزيقا: أنه من الضروري بشكل مطلق أن يؤجلوا عملهم في الوقت الراهن، وينظروا إلى كل شيء حدث لحد الآن كما لو أنه لم يحدث، وعليهم قبل كل ذلك أيضاً أن يطرحوا السؤال أولاً: عما إذا كانت الميتافيزيقا في حد ذاتها ممكنة على الإطلاق؟^١

موقف كانط من نظرية المعرفة:

تتضح نظرة كانت للميتافيزيقا من خلال عرضه لنظرية المعرفة، إذ يؤكد على أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف، لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا فتولد في أذهاننا بعض التمثيلات Representations، أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط.^٢

وعلى الرغم من أن كل معارفنا تبدأ بالتجربة، إلا أن هذا لا يعني أنها منبثقة كلها بالضرورة من التجربة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائياً وتحرك، من جهة أخرى، نشاط الفهم من أجل مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة، إذا لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً، يقول كانت: لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق

^١ فورستر، إيكارت، كيف تكون الحجج المتعالية ممكنة، ترجمة الدكتور صلاح الجابري، مجلة فضاءات، لبيبا، العدد ٨، ٢٠٠٣، ص ٧٨.

^٢ إبراهيم، د. زكريا، عبقریات فلسفية، ج ١، "كانط - أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر، ص ٣٦.

بأسرها من التجربة، لأن من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، ومما يصدر عن قدرتنا المعرفية تلقائيا، وبشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية، قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها^١.

وهذا يدل على أن هناك معرفة مستقلة تمام الاستقلال عن التجربة وغير مرتبطة بأي انطباع حسي، وهذه هي المعرفة الأولية الخالصة السابقة على التجربة.

فالمعرفة الأولية هي: "معرفة ضرورية لا تحتل أدنى إمكان أو احتمال، كما أنها تعتبر معرفة كلية ليس فيها أدنى موضع للتحديد أو التخصص أو الاستثناء"^٢.

ويعتبر كانت العناصر الأولية: "بمثابة شروط ضرورية للمعرفة على أن تجيء العينات الحسية أو الحدوس التجريبية، فتكون بمثابة معطيات تتمثل أمام الذهن، ويكون في وسع الذهن أن يركب منها معرفة"^٣.

ومعنى هذا إن العناصر الأولية في حد ذاتها لا تقدم لنا معرفة إلا عندما تجيء المعطيات الحسية أو الإمدادات العيانية فتكون بمثابة مادة يركب منها التجربة، ومن خلالها تقدم لنا ما نسميه بالعلم.

هل يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما؟

اعتاد الفلاسفة التقليديون أن يبرهنوا على إمكان الحصول على معرفة يقينية عن الله، والعالم، والنفس، والحرية، والخلود، وذلك عن طريق التأمّل، والاستدلال الاستنباطي، كما نجد عند المحدثين أيضا، أمثال ديكارت، والديكارتين: سبينوزا، ولايبنتز.

رأى التجريبيون أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، فشكك بعضهم بموضوعات الميتافيزيقا، وانتهى المذهب التجريبي إلى رفضها على يد دافيد هيوم، كما في مقولته الشهيرة، التي اتخذت منطلقا للرفض الوضعي للميتافيزيقا فيما بعد، قائلا: "عندما نجوب المكتبات. وقد اقتنعنا بهذه المبادئ فأبي تدمير يتعين علينا القيام به؟ إذا أخذنا في أيدينا مجلدا في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية على سبيل المثال، دعونا نتساءل: هل يحتوي على أي تفكير مجرد يتعلق بالكم أو العدد؟ كلا، هل يحتوي على أي تفكير تجريبي يتعلق بشؤون الواقع والوجود؟ كلا فلنلقه إذن في اللهب، فليس بمقدوره أن يحوي سوى الترهات والأوهام"^٤.

أما كانت فرفض كلا من منهج العقليين والتجريبيين معا، وجادل على أن الموضوعات الميتافيزيقية لا يمكن إثباتها بالعقل النظري، أو بالتجربة وحدها؛ لأن العقل النظري لا سبيل له إلى معرفة الشيء في ذاته، وإنه يعتمد على ما يمد به الحس، والحس لا يقدم سوى مظهر

^١كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص ٥٥.

^٢إبراهيم، د. زكريا، المصدر السابق نفسه، ص ٦٣.

^٣المصدر نفسه، ص ٦٤.

^٤A. J. Ayer: Logical Positivism, The free press. AAivision of MacMillan publishing Co, Inc., N. Y. ١٩٥٩, p. ١٢.

الأشياء وليس حقيقتها. "وهنا نجد أنفسنا محصورين في عالم الظاهرات، عالم المظاهر، أما العالم المطلق فيبدو مغلقا تمام الإغلاق"^١.

فما هي المعرفة التي يستطيع العقل الوصول إليها؟ لنفحص العقل، كما يقول كانت، لننتعرف على حدود إمكانياته. وعندما فعل كانت ذلك، وجد فيه قسمان: الفاهمة: وفيها مقولات صورية، هي عبارة عن روابط صورية وظيفتها ربط الكثرة الحسية التي تأتي من الحس، وملكة الحساسية: تتجمع فيها الإدراكات الحسية التي تأتي من العالم الخارجي، وهذه الكثرة من المحسوسات لا تتوحد وتترابط، ويكون لها معنى إلا عن طريق إضافة عنصر قبلي لها، تضيفه الذات إلى الخبرة فتتحول إلى معرفة. ولذلك كل قضية معرفية موضوعية فيها عنصران: الأول تجريبي، مستقى من الحس (ملكة الحساسية)، وآخر قبلي مستقى من الفاهمة (أي إضافة مقولة تنظيمية (رابطة) إلى الكثرة لتوحيدها.

ومن ذلك التحليل ظهر لدينا نوع جديد من القضايا هي القضايا التركيبية القبلية. كان هذا النوع من القضايا غير معروف من قبل، وأول من طرحه هو كانت. فالقضايا، حسب التقليد الفلسفي، نوعان: قضايا تحليلية، هي قضايا المنطق والرياضيات وهي "أحكام أولية سابقة على كل تجربة، فهي لا تخرج عن كونها أحكاما تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها دون أن يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها"^٢. والنوع الثاني هو القضايا التركيبية، وهي قضايا تجريبية بعدية، وهي قضايا العلوم الطبيعية والاجتماعية. ومع كانت ظهر نوع ثالث من القضايا هو القضايا التركيبية القبلية، التي تتطوي على عنصر تجريبي تضيفه ملكة الحساسية، فتكون موضوعية، وعنصر آخر تضيفه ملكة الفهم الذاتية فتكون قبلية، بتعبير آخر، إضافة مقولة رابطة من ملكة الفهم، بمساعدة مخططات الخيال، على الكثرة الحسية لتحويلها إلى معرفة ذات معنى، وهو إسهام ذاتي لا يمكن للخبرة أن تكون ممكنة من دونه^٣. ومن هنا يؤكد كانت إن قضايا الرياضيات والعلوم الطبيعية هي من قبيل الأحكام التركيبية القبلية، وتمتاز بخاصيتين رئيسيتين، الأولى: الشمول، أي أحكام كلية، والثانية: الضرورة، أي أن صدقها ضروري.

والسؤال الرئيس هو من أي نوع من الأحكام تكون الأحكام الميتافيزيقية، مثل "الله موجود"، "والعالم قديم"، و"للزمن بداية"، و"النفس خالدة"..... الخ؟. كان هيوم قد رفض الأحكام الميتافيزيقية؛ لأنها ليست من الأحكام التحليلية، التي ينبع صدقها من ذاتها، ولا هي من الأحكام التركيبية التي ينبع صدقها من التجربة الخارجية، ولذلك فهي ليست من نوع القضايا المقبولة، وهذا هو السياق التاريخي للوضع المنطقي.

أما جواب كانت فينطلق من نظريته الخاصة في المعرفة، فلما كانت كل معرفة تستمد موضوعها من التجربة، وصورتها الممكنة من الذهن أو الفهم، فلا يمكن أن نحصل على معرفة بموضوعات لا أساس لها في التجربة، وإنما تشترط كل معرفة البدء بالتجربة. ولذلك فالحكم

^١ بوترو، أميل، فلسفة كانت، ترجمة دكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٢٥.

^٢ إراهم، د. زكريا، مصدر سابق، ص ٦٥.

^٣ ينظر، فورستر، إيكارت، مصدر سابق، ص ٧٩.

العلمي ينطوي على عنصر مادي يستمد من التجربة، وعنصر آخر صوري قبلي يستمد من الذهن، وموضوعات الميتافيزيقا تفتقر إلى أحد هذين العنصرين، ولذلك فهي لا يمكن أن تتشكل منها أحكاما تركيبية قبلية. وبما أن المفاهيم القبلية عند كانت مجرد روابط لا تحمل مضامين فكرية، لذلك فهي عاجزة عن تزويدنا بمعلومات عن تلك الموضوعات. ونحن نرى إن هذا هو الخطأ الكانتي الذي عطل تلك المفاهيم القبلية عن وظيفتها المعرفية؛ وذلك لأنها مجرد صور من إنشاء الذهن وليست انعكاسا عن واقع موضوعي. وبالتالي فالميتافيزيقا، في رأي كانت، لا يمكن أن تكون علما نظريا، وركنها كانت إلى العقل العملي أو الأخلاقي.

من خلال نظرية المعرفة تمكن كانت من استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي؛ لأنها خارجة عن حدود العقل النظري، فإذا جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في تناقض.

وبما أن كل معرفة تستمد موضوعها من التجربة وصورتها الممكنة من الذهن، فلا يمكن أن نحصل على معرفة بموضوعات لا أساس لها في التجربة، وإنما تشترط كل معرفة البدء من التجربة، ولذلك فموضوعات الميتافيزيقا التقليدية مثل، الله، والنفس، والعالم، لا نستطيع أن نحصل على معرفة عنها عن طريق العقل النظري؛ لأنها موضوعات لا يمكن أن نحصل على تصور حسي عنها، "إن الذهن الإنساني لا يصنع تأليفات على نحو مشروع إلا بمعونة نقطة ارتكاز أثبتت قيمتها. ولا يوجد عند الذهن الإنساني إلا نقطة ارتكاز واحدة تستوفي هذا الشرط وهي إمكان التجربة، إذا لم يكن التأليف معطى لنا بالتجربة الواقعية.... وعلى هذا النحو نجد أن شرط العلاقة التأليفية المضمونة ليس متوفرا فيما يتعلق بالحدين: الكائن الكامل والضروري...".^١

وبما أن المفاهيم القبلية عند كانت مجرد روابط لا تحمل مضامين فكرية، لذلك فهي عاجزة عن إنشاء معرفة علمية بتلك الموضوعات.

يقول كانتفي بداية كتابه "نقد العقل المحض": "كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة، وهي أنه في جانب من جوانب عمله مثقل بأسئلة، ومحتوم عليه في الوقت نفسه ألا يهملها، لكنه في نفس الوقت لا يستطيع الإجابة عنها، لأنها تجاوز حدود قدراته كلها، وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده، فهو بذلك يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات".^٢

وهذا يدل على أن كانت يعتبر الموضوعات الميتافيزيقية "الله، الحرية، الخلود" من الممكن الحديث عنها، إلا أن هذا الحديث لا يكون عن طريق العقل النظري، لأن العقل النظري، في رأي كانت، له حدود لا يستطيع مجاوزتها، ومن هنا يختلف كانت عن الوضعية المنطقية؛ لأن الوضعية المنطقية تؤكد على أن الحديث في الموضوعات الميتافيزيقية غير مشروع بتاتا، مادامنا نؤكد على ضرورة أن يكون الحديث منطيقيا، بمعنى أنه قابل لأن يوصف بالصدق أو الكذب.

^١ بوترو، إميل، فلسفة كانط، ص ٢٥٢.

^٢ محمود، دزكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣، ص ٥٠.

فإذا كان كانت قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري، فلقد بنى هذه الاستحالة على أساس مختلف عن الأساس الذي رفضتها بناء عليه الوضعية المنطقية، فبينما ترفضها الوضعية المنطقية على أساس أن عباراتها ليست من الكلام المفهوم ذي المعنى، يرفضها كانت على أساس أن العقل البشري، بحكم طبيعته، لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء، وإذا بحث في ذات الأشياء وقع في تناقض صريح.

وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية، وليست استحالة منطقية كما ترى الوضعية المنطقية^١. ومعنى كونها حقيقة نفسية هو "أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه للأشياء، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة"^٢.

وهذا يعني أن الميتافيزيقا، عند كانت، مستحيلة؛ لأن العقل الإنساني "النظري" لم يخلق لإدراكها، وأما الوضعية المنطقية فيبنون استحالة الميتافيزيقا على أساس اعتبارها مقولات أو أقوال خالية من المعنى، لا تصف شيئاً هنا وهناك، ومن هنا يمكن القول أن للميتافيزيقا، عند كانت، معنيان: فهي مستحيلة على العقل النظري العلمي، إذا أريد بها البحث في ما هو فوق متناول التجربة البشرية، ومستحيلة أيضاً؛ لأن قضاياها ليست قبلية تركيبية لنقص العنصر الحدسي. وهي ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلاً ينتهي بنا إلى إبراز الفروض التي تستند إليها تلك القضايا، فالنقد عند كانت "لا يعني إلغاء الميتافيزيقا، بل التمهيد لها باعتبارها علماً كلياً للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدور على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة"^٣.

وهكذا رفض كانت الميتافيزيقا التقليدية، إلا أن رفضه يختلف عن الرفض الوضعي، وذلك لتأكيد على أن العقل النظري مركب بطريقة، بحيث يجد نفسه ضائعاً في متناقضات إذا ما خرج عن حدود التجربة، وحاول أن يتعامل مع الأشياء في ذاتها "وهكذا جعل كانت من استحالة الميتافيزيقا المتعالية مسألة واقع وليست مسألة منطوق"^٤.

ولقد كان موقف كانت من الدليل الوجودي أكثر قرباً من الوضعية المنطقية، فالمدرك العقلي لدى جماعة فينا يبقى بلا معنى ما لم يكن له كلمة مسمى في الوجود الفعلي أو الممكن، وهذا هو جوهر دليل كانت في رفضه الدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله من فكرتنا عنه، دون عودة إلى الوجود الفعلي أو الممكن، فمن وجود فكرة الموجود الكامل في الأذهان وكون الوجود من مستلزمات الكمال، وفكرة الله هي فكرة عن وجود كامل، إذا فإله موجود، ويريد كانت إن "من تصورنا لفكرة معينة عن شيء معين، لا يجوز الاستدلال بأن ذلك الشيء موجود وجوداً فعلياً"^٥.

^١ ينظر: مقدمة الدكتور نجيب الحصادي، لكتاب: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، وهي عبارة عن ترجمة لمختارات من كتاب الوضعية المنطقية لجولز آير، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ص ١١.

^٢ محمود، زكي نجيب، المصدر السابق، ص ٥١.

^٣ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص ٢١٥.

^٤ منذر، جلوب يونس، الوضعية المنطقية عند جولز آير، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٢، ص ١٧٥.

^٥ محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص ٤٢.

بينما يقول أير: بالنسبة لي سأتجاوز الاعتراضات التي واجهها نقد كانت للميتافيزيقا^١ وذلك باستنتاجه بعدم تجاوز حدود التجربة الحسية من خلال الدلالة الحرفية للغة وليس من افتراض نفساني يتعلق بالتركيب أو البناء الفعلي للذهن البشري، وذلك بقوله: "إن اعتراضنا على الميتافيزيقي ليس لأنه يحاول أن يوظف الفهم في حقل لا يستطيع فيه أن يغامر بصورة مفردة؛ ولكن لأنه يقدم جملا تفشل في التوافق مع الشروط التي يمكن للجملة بموجبها فقط أن تكون ذات دلالة بصورة حرفية"^٢.

ويضيف أير معترضا على كانت في تصور الأخير لتورط الذهن بالميتافيزيقا قائلاً: "من الممكن أن يكون الشخص ميتافيزيقيا دون أن يعتقد بحقيقة متعالية؛ إذ إننا نرى أن الكثير من الأقوال الميتافيزيقية إنما تعود إلى ارتكاب أخطاء منطقية أكثر من كونها تعود إلى رغبة واعية من جانب قائلها تلك الأقوال بتجاوز حدود التجربة"^٣.

فالقضايا الميتافيزيقية مرفوضة لدى كانت بحكم تركيب الذهن وطبيعة بنائه، في حين أنها مرفوضة لدى الوضعية المنطقية بحكم تركيب اللغة وطبيعتها، وإذا كان الذهن، أو العقل، لدى كانت، هو الفكر، فلقد اعتمدت الوضعية المنطقية المطابقة بين اللغة والفكر على أنهما شيء واحد، فأصبحت التفرقة قريبة بين موقف كانت من جهة، وبين الوضعية المنطقية من جهة أخرى.

لماذا انتهى كانت إلى حذف الميتافيزيقا من مجال العقل النظري؟ يكمن السبب في أصل الصور القبلية أو المقولات الذهنية. يمكننا تحديد رؤيتين في أصل المقولات، الأولى ترى أنها مقولات ذهنية منعكسة عن الوجود الخارجي، أي أنها مقولات كلية انتزاعية، انتزعتها العقل بالتجريد من الوجود الخارجي، وهذه هي رؤية الفلسفة الإسلامية، المشائية والحكمة المتعالية^٤، أما الرؤية الثانية وهي تلك التي طرحتها الفلسفة الحديثة ممثلة بـ كانت، وهي تنظر إلى تلك المقولات باعتبارها صورا قبلية أو قوالب فارغة، تشبه الأواني المستطرقة، من إنشاء الذهن وليست منعكسة عن الواقع الخارجي بأي درجة من درجات الانتزاع. بالتأكيد إن هذا المعنى الذي تطرحه النظرية الثانية سيجرد تلك الصور من الإمكانية الذاتية لبناء المعرفة الموضوعية مادامت في أصلها من إنشاء الذهن ولا تعكس واقعا خارجيا. لكن من منطلق الرؤية الأولى (وهي نظرية أرسطو والفلاسفة المسلمين) يبدو الأمر مختلفا تماما. فما دامت تلك المقولات انتزاعية فهي ليست قبلية وإنما تعبر عن انعكاسات خارجية، ومن هنا فهي تمتلك أصلا موضوعيا سواء كان مباشرا أو غير مباشر. فمقولة العلية، على سبيل المثال، مفهوم كلي لكنه انتزاعي، أي هو صورة كلية منتزعة عن العلاقات الموضوعية بين الأشياء التي نسميها علاقات العلية، وكذلك

^١ منذر جلوب يونس، المصدر السابق نفسه، ص ١٧٥.

^٢ Ayer A. J.: Language, Truth and Logic, London, ١٩٥٦, p. ٣٥.

^٣ Ibid, p. ٣٥.

^٤ ينظر: مطهري، الشيخ مرتضى، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، طبعة إيران، انتشارات طليعة نور، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ، ص ٢٠٢. وينظر أيضا، الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيغ، طبعة قم، ص ٣٩١ فما بعدها. ينظر أيضا: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٦١-٦٢.

مفهوم الجوهر، وغيره، ولذلك فأصل المقولات انعكاسات موضوعية غير مباشرة عن العالم الخارجي، لأنها منتزعة في الأصل من العالم الخارجي، ومن هنا أمكن أن نركب منها معرفة من دون الحاجة إلى ما أسماه كانت الحدوس الحسية.

للمفاهيم العلية، مثل العلية، خاصية معرفية انعكاسية، وليس حالة ذاتية فارغة من المضمون كما يصورها كانت. فإذا كانت العلية مجرد رابطة بين الظواهر، كيف نثبت أن تلك الظواهر موضوعية؟ بتعبير آخر إذا كانت العلية لا تستطيع أن تحيلنا بذاتها إلى إثبات الواقع الموضوعي للظواهر، فكيف نثبت موضوعية الظواهر التي تربط بينها العلية، كيف نميز بين ظواهر موضوعية وأخرى مجرد حالات ذاتية للذهن ما دمنا لا نتعامل مع الأشياء في ذاتها؟ وما يدرينا إن تلك الظواهر التي تربط بينها العلية هي ظواهر موضوعية؟ لا شك أن جواب (كانت) المحتمل هو أنها أثرت في حواسنا وانفعلت بها هذه الأخيرة، كما يشير إلى ذلك النص الكانتي الآتي: ((الحدس لا يوجد إلا إذا أعطى الموضوع لنا، وهو أمر ممتع بدوره...، إلا بشرط أن يؤثر الموضوع بطريقة معينة في الذهن. والقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي بها تتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى الحساسية))^١، فنسأل كانت: أليس هذا استدلال من الأثر إلى على المؤثر، وبهذا يكون إيماننا القبلي بمبدأ العلية هو الذي أحالنا ذهنياً من الأثر إلى المؤثر؟ ولو كانت العلية مجرد رابطة فلا يمكن أن تكون لها هذه الوظيفة الكشفية والانعكاسية للواقع الخارجي. هكذا نرى أنه لا يمكن التعالي على النظرة الواقعية التي تمنح العلية بعداً موضوعياً.

ولا يمكن حل تلك الإشكالية إلا إذا نظرنا إلى مبدأ العلية نظرة واقعية وفسرناه بوصفه قانوناً موضوعياً قليباً، قادراً على أن يمنحنا معرفة موضوعية بالعالم سواء الظواهر أو الشيء في ذاته. فهذا المبدأ هو الذي يجعلني أشعر بأن وراء إحساسي بالظاهرة موضوع الإدراك موضوعاً خارجياً هو سبب الإثارة التي أحدثتها في الجهاز الحسي. والحقيقية أن هذا انتقال علمي استدلالياً أتاحه مبدأ العلية بذاته فنقل الذهن من العلم بشيء ظاهر إلى العلم بشيء خفي يكمن وراءه، سواء أدرك الحس هذا الشيء الثاني أو لم يدركه. وهذه الفعالية الذهنية هي التي تستطيع أن تبرهن على موضوعية الشيء في ذاته وقابليته للمعرفة.

والنتيجة من ذلك هي أن تفريغ كانت للمبادئ العقلية الفطرية من محتواها الموضوعي يكون قد أفرغها من قيمتها العلمية فجعل كل معرفة بالواقع الخارجي معرفة نسبية، وسلب تلك المبادئ إمكانية البناء العلمي أو خاصية الكشف العلمي، مما أدى إلى استبعاد إمكانية بناء المعرفة الميتافيزيقية في إطار العقل النظري، والوقوع أسرى للمثالية الذاتية.

وإذا أضفنا إلى نظرية الانتزاع هذه نظرية في المعنى تميز بين معنى القضية ومعيار صدقها وكذبها، أمكننا أن نتجاوز الاعتراضين النقديين الكانتي والوضعي النطقي، فالميتافيزيقا ليست مستحيلة على العقل النظري، ولا هي مستحيلة منطقياً.

^١كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ص ٥٩.

المعقولات الأولى والثانية

المعقولات هي المعاني الكلية الموجودة في الذهن، وهي على نوعين:

١. المعقولات الأولية:

وهي الصور الكلية المباشرة للأشياء في الذهن. وتحصل في الذهن عبر عملية التجريد التدريجي، وتمر معالجة المعلومات بمراحل حتى تصل إلى الصورة العقلية الكلية المحض. وهذه المراحل هي الآتي^١:

أ- انقشاش صور الأشياء في المدارك الحسية، نتيجة ارتباط الحواس بواقعية الأشياء الخارجية، فتتكون الصورة الحسية.

ب- يتسلم الخيال الصورة الحسية ويعالجها مثلما تتعامل القوة الحسية مع الوجود العيني، فيخلق الخيال صورة تناسبه من تلك الصورة الحسية ولكن مغايرة لها.

ت- تعالج القوة العاقلة الصورة التي خلقها الخيال بتأثير تلك الصورة الحسية، وتخلق صورة لها منتزعة من الصورة المتخيلة وتحفظ بها، وهذه هي مرحلة الصورة الكلية، أي مرحلة انتزاع الصورة الكلية.

والسؤال هو: هل أن هذه المراحل تعالج صورة واحدة تسلمها كل مرحلة للمرحلة التي تليها، بحيث تتعدم السابقة وتبقى التالية، أي، عندما صنع الحس صورته، وتسلمتها المخيلة وصنعت صورتها هل انعدمت الصورة الحسية وتحولت إلى خيالية، ثم تحولت هذه، في المرحلة التالية، إلى صورة عقلية وألغيت الصورة الخيالية، أم أن كل مرحلة لها صورتها الخاصة التي تحتفظ بها على الرغم من أن المرحلة التالية صنعت صورتها بتأثير صورة المرحلة السابقة؟؟

يرى كل من ابن سينا ونصير الدين الطوسي، أن العقل يجرد الصورة الحسية من بعض خصائصها، ويحتفظ ببعض الخصائص، فهو يلغي ما به الامتياز ويبقي ما به الاشتراك^٢، وهكذا يحصل العقل على الكلي، أي أن المرحلة التالية تلغي المرحلة السابقة، فالصورة بعد أن تحولت إلى صورة عقلية ألغيت كونها صورة حسية أو خيالية^٣.

في حين رفض صدر الدين الشيرازي وصف ابن سينا والطوسي لعملية انتزاع الكلي: فهو يرى أن الصورة الحسية تبقى محفوظة في مقامها، والقوة العاقلة تصنع صورة في مقامها تناسب شأنها. بناء على ذلك تتعالى الصورة في القوى النفسية، فالصورة العينية تتحول بنوع من التعالى إلى صورة حسية، ثم تتحول بتعالى آخر إلى صورة خيالية، وهكذا بتعالى ثالث إلى أن توجد الصورة العقلية^٤، كما يصورها المخطط الآتي:

الصورة الحسية ← الصورة الخيالية ← الصورة العقلية

^١ ينظر: مطهري، مرتضى، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ص ٣٦.

^٢ ينظر: ابن سينا، أبو علي، الشفاء، المنطق، الجزء الثاني: المقولات، ص ٥٥- ٥٦.

^٣ ينظر: ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص ٥٣ فما بعدها، ينظر أيضا: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ص ٤٤- ٤٦، وأيضا: ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٩- ١٩٠.

^٤ ينظر: مطهري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٣٧.

وهذه الصورة العقلية هي التي نسميها ماهية الشيء، فالبياض، على سبيل المثال، جاء من العين إلى الحس، ثم من الحس إلى الخيال، ثم من الخيال إلى العقل، فصار مفهوما كلياً هو "البياض". وهكذا بالنسبة للمفاهيم الأخرى: كالحرارة، والحيوان، والإنسان، والشجرة، وجميع الأعراض والجواهر، أي كل المقولات الأرسطية. يقول ابن سينا: "التصورات الأولية هي المدركات الحسية سواء اللون الأحمر أو الأخضر أو اللون بمعناه العام كجنس وكذلك الحال في الحرارة واختلافها من حيث الدرجات فهي كلها تصورات أولية مصدرها المباشر الحواس^١، إلا أن تلك التصورات الأولية تعبر دائماً عن أشياء وليست مستقلة بذاتها في العالم الخارجي المادي وإنما تمتلك استقلالاً عقلياً فقط، إذ يقال دائماً عن شيء ما إنه حار أو إنه ذو لون أصفر أو حلو المذاق أو صلب أو خشن الملمس وغيرها من الصفات والأعراض فتلك إذن هي صفات الأشياء المتجوهرة مادياً^٢، وهذه هي مقولات أرسطو، أي المحمولات.

كل المقولات الأرسطية هي من نمط المقولات الأولية، أي، إن الأشياء الخارجية العينية لا تخرج عن هذه المقولات الأولية..... فبعضها يقع تحت مقولة الجوهر، فيما تقع أخرى تحت مقولة الكيف والكم... الخ، ومن مميزات مقولات أرسطو أنها مشتركة بين مجموعة من الموجودات وليست مشتركة بين الموجودات كافة.

ومقولات أرسطو عددها عشر مقولات إذا أخذت من غير تأليف لأن الوجود أو الجوهر واحد منها^٣، أما في التأليف فتصبح تسعة تحمل على الجوهر، أي تسعة محمولات.

ولما كانت المقولات هي حصيلتها تصنيفاً للخصائص الأساسية للموجودات، كما قام به أرسطو، فهي تمثل ألواناً من الوجود، فلو أنك سألت عن موجود ما لكان من المحتم أنه يقع في أحد أشكال الوجود التسعة السابقة، أي يندرج في فئة من الفئات التي تعبر عنها المقولات^٤.

٢- المعقولات الثانية

توجد في الذهن سلسلة أخرى من المعقولات، أي المعاني الكلية، تختلف عن المعقولات الأولية، أي أن هذه المعقولات ليست منعكسة عن صور حسية. وهي مثل: الموجودية، والمعدومية، ومفهوم العدم، والإمكان، والوجوب، والضرورة، والامتناع، والوحدة، والكثرة، والمعية والتقدم، والتأخر، والعلية، والمعلولية، وفيها صنف آخر مثل، الموضوع والمحمول، والكلي والجزئي، والقضية، والتعريف والمعرف، والقياس، والحجة، والاستدلال، والاستقراء.... الخ.

^١ ينظر: ابن سينا، النجاة، مصر، ط١، ١٩٨٥، ص ٢٢٠-٢٢١.

^٢ يرى بان سينا أن تلك المحسوسات تجتمع فيما يسميه الحس المشترك فيؤدي إلى إدراك وحدة الأشياء، ينظر: ابن سينا، أحوال النفس، أحمد فؤاد الأهواني، مصر، ط١، ١٩٥٢، ص ٢٨. ينظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (النفس)، ص ٣٥-٣٦، أيضاً، النجاة، ط١، ١٩٨٥، ص ٢٠١.

^٣ منطق أرسطو، الجزء الأول، ترجمة اسحق ابن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، ١٩٤٨، ص ٦.

^٤ محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الأول، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١، الهامش ص ١٢٥.

ويصنف ابن سينا المعقولات الثانية بأنها موضوعات لا تحتاج في تصورهما إلى مادة ولا في وجودها تقتصر بمادة أصلا، بل هي مجردة كليا عن المادة^١. وهي مثلا الوجوب والإمكان والضرورة والعلية وغيرها^٢.

وتختلف هذه المعقولات الثانية، وتسمى أحيانا الثانوية، عن المعقولات الأولية (المقولات) بما يأتي:

(١) المعقولات الأولية مسبوقه بإحدى الحواس، بينما المعقولات الثانية غير مسبوقه بالحس، أي أنها لا تقطع المراحل التي قطعها المعقولات الأولية.

(٢) المعقولات الثانية غير مختصة بمجموعات معينة، بينما المعقولات الأولية تختص بمجموعات معينة، فبعضها يختص بمجموعة الجوهر، وأخرى بالكم والكيف. بينما لا تدخل المعقولات الثانية تحت هذه المقولات لأنها أعم من تلك المقولات، أي أنها تصدق على كل تلك المقولات أو بعضها في آن واحد.

وإذا تفحصنا المعقولات الثانية لوجدنا أن فيها صنفان من المفاهيم، صنف له وجود ذهني محض ولا علاقة له بالواقع الخارجي، وصنف يصدق بصورة ما على العالم الخارجي. الصنف الأول يسمى المعقولات الثانية المنطقية، والصنف الثاني يسمى المعقولات الثانية الفلسفية:

أولا: المعقولات الثانية المنطقية:

وهي ذهنية محض، لا تصدق على أشياء خارجية، وإنما مصاديقها في ظرف الذهن فقط^٣، أي أنها ذهنية من حيث المفهوم ومن حيث المصادق، فوجود المفهوم وجود ذهني فحسب، ومصادق المفهوم ذهني أيضا، أي أن هناك عالم ذهني صوري لمصاديق المفاهيم المنطقية.

ليس للمعقولات الثانية المنطقية علاقة بالخارج، وإن كان لها، تبعا للمقولات الأولية نوع ارتباط بالخارج، وجميع المفاهيم المنطقية من هذا النوع، مثل الموضوع والمحمول، والكلي والجزئي، والقضية. فقولنا: الإنسان ضاحك، فالإنسان موجود في الخارج، والضاحك أيضا، ولكن كون الإنسان موضوعا، والضاحك محمولا هي في ظرف الذهن فقط. فالقضية غير موجودة في الخارج، وإنما هي أمر قائم في الذهن، فقضية مثل، زيد قائم، لا يعين أن في الخارج زيد، وقيام، ونسبة بينهما، بنحو القضية المنطقية^٤. وعلى هذا الأساس تعني المعقولات الثانية المنطقية:

(١) إنها معقولات لأنها كلية.

(٢) لا تأتي إلى الذهن بشكل مباشر، أي عن طريق الحواس مباشرة، وهي غير موجودة خارج عالم الذهن، مثل الكلية والجزئية، والجنسية والنوعية... الخ.

ثانيا: المعقولات الثانية الفلسفية:

^١ ينظر: ابن سينا، الشفاء، الجزء الأول، المنطق، ص ١٤١، وأيضاً: الشيرازي، ملا صدرا، تعليقه على الشفاء، طبعة حجرية، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، النجف، خزانة ٧٩، تسلسل ٥١٧، مكان الطبع مجهول، ص ٣.

^٢ ينظر: الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١٢١.

^٣ ينظر: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ص ٣٩.

^٤ المصدر نفسه، ص ٣٩.

هي مفاهيم تشغل في المجال الفلسفي، لها طبيعة مزدوجة خارجية وذهنية. وهي ليست صوراً للأشياء العينية كالمعقولات الأولية، ولا ترد إلى الذهن مباشرة عن طريق الحواس كما في مقولات أرسطو، ولا هي مثل المعقولات الثانية المنطقية التي يكون موطن صدقها الذهن فقط. إنما هي مفاهيم موطن وجودها الذهن ولكن تصدق على الخارج، أي أن مصداقها في العالم الخارجي، وهذا ما يميزها عن المعقولات المنطقية. إن عامل اشتراكها مع المفاهيم المنطقية وهي كون مصدرها ليس الصور الحسية، هو عامل تمييزها عن المقولات الأرسطية، وإن عامل افتراقها عن المفاهيم المنطقية وهي كونها تصدق على الخارج، تقترب من المقولات الأرسطية، ولكنها على كل حال تختلف عن المقولات الأرسطية ليس في مصدر وجودها فحسب بل في درجة عمومها أيضاً.

إذن ما يميز المعقولات الثانية الفلسفية هو أنها على الرغم من أنها لم ترد إلى الذهن من خلال الحواس مباشرة، إلا أن موطن صدقها هو عالم الحواس أي العالم الخارجي، وهي مثل: الموجودية، والمعدومية، والضرورة، والحتمية والوجوب والإمكان والامتناع، والمعية والتقدم، والتأخر، والتوالي، والعلية، والمعلولية. فهذه أوصاف خارجية، لأن الأمور في الخارج تتصف بالضرورة والإمكان والامتناع. فحين نقول أن النظام ضروري في العالم، لا يعني ذلك أنه ضروري في أذهاننا، وإنما هو ضروري في الخارج^١... وقد أدرك هيوم أن العلية ليس أمراً محسوساً، وما يحسه الإنسان هو التوالي والتتابع والمعية، أما العلية فهي أمر ينتزعه الذهن. أما كانت فقط قطع صلة العلية بالخارج. في حين ذكر ابن سينا في أوائل (الشفاء) إن ما يحسه الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها ومعيتها، وهو لا يقصد مفهوم المعية، لأن المعية نفسها غير محسوسة، ولكن بمعنى أنه يرى شيئاً وفي نفس الوقت يرى شيئاً آخر، ولا يرى ثلاثة أشياء، فهو لا يرى الشيء والآخر والمعية، وإنما المعية أمر ينتزعه الذهن، وهل يوجد في حالة الشخصين الجالسين بجانب بعضهما ثلاثة أمور؟ كلا، لا يوجد سوى شخصين، والمعية أمر ينتزعه الذهن، فتحصل لديه ثلاث صور، إذن المعية والتقدم والتأخر والتوالي، التي زعم هيوم أنها محسوسة، هي في الحقيقة معان غير محسوسة، والعلية والمعلولية من هذا القبيل^٢.

بناء المعرفة

تتولد المعرفة من تلك المعقولات بشقيها الأولية والثانوية، ولكن كيف؟ من الناحية التاريخية، نلاحظ أن هناك من الفلاسفة من حصر المعرفة بالمعقولات الأولية فحرم المعرفة من مصدر أساسي من مصادرها، وهو المعرفة المؤسسة على المفاهيم الثانوية، وقد انتهى بهم إلى مذهب اللا أدرية والشك، وهذا ما فعله الفيلسوف ديفيد هيوم. وهناك من الفلاسفة من خلط بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية وألغى صلتهما بالعالم الخارجي، فتعذر إيجاد صلة للمفاهيم بالعالم الخارجي، وهذا هو مذهب الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت؟

فيما سبق تبين لنا أن الفلاسفة المسلمين أطلقوا على المقولات الأرسطية أسم "المعقولات الأولية"، وأطلقوا على المفاهيم المجردة المبنية على أساس المقولات، أسم "المعقولات الثانية"، ولكن كانت أطلق على "المعقولات الثانية" هذه اسم "المقولات". وهذا هو موضع الاختلاف لدى

^١ المصدر السابق نفسه، ص ٤١.

^٢ ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٤١-٤٢.

كانت، فالمقولات لدى الفلاسفة المسلمين هي الأمور أو الصفات التي تصور ماهية الأشياء، وتحمل على الأشياء الخارجية مباشرة، كما في قولنا، هذا إنسان، وهذا شجر، والمقولة تعني محمولة، أي هي الشيء الذي يحمل على الأشياء مباشرة. في حين أن المقولات لدى كانت هي صور فارغة لا تعكس الواقع الخارجي لا عرضيا ولا ماهويا! فهذا هو الفرق بين فهم كانت للمقولات وفهم أرسطو والفلاسفة المسلمين لها، سواء المشائين أو فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية.

أعاب هيجل على كانت، في موضوع المقولات، إنه "... لم يدرس مضمون هذه المقولات، ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض، وإنما قام بدراستها ليعرف هل هي ذاتية أم موضوعية؟... ولقد ذهب إلى أن المقولات لا يمكن أن تكون موضوعية..، وأنكر أن تكون هذه المقولات معطيات للإحساس، ورأى على العكس من ذلك أنها تنتمي إلى فكرنا الخالص، أو إلى تلقائية الفكر، ومن هنا كانت المقولات - إلى هذه الدرجة - ذاتية"^١.

إذن، طبقا إلى طرح الفلاسفة الإسلاميين، تكون المعقولات الثانية متميزة عن المقولات وأشمل منها، وليس من الصحيح استخدام هذه المعقولات في تعريف الأشياء، فهي لا تقع في جواب (ما هو؟)، وإنما المعقولات الأولية، والتي هي مقولات أرسطو، هي التي تقع في جواب (ما هو؟) فقط.

أما كانت فقد أطلق على جميع المعقولات (الأولية والثانوية) أسم المقولات، ولذلك فهو صعد بالمقولات إلى اثنتي عشرة مقولة.

الفرق بين فهم كانت وفهم الفلاسفة المسلمين للمعقولات

- ١) لم يميز كانت بين المعقولات الأولية والثانية، في حين ميز الفلاسفة المسلمون بينهما.
- ٢) رأى كانت أن الزمان والمكان من الأمور الذهنية المحض، بينما أنكر الفلاسفة المسلمون هذا الفهم للزمان والمكان.
- ٣) اعتبر كانت المعقولات الثانية سواء كانت منطقية أو فلسفية أمورا ذهنية، في حين ميز الفلاسفة المسلمون بين المعقولات الثانية المنطقية التي هي أمور ذهنية محض مفهوما ومصداقا، والمعقولات الثانية الفلسفية التي هي ذهنية مفهوما، وواقعية مصداقا.
- ٤) يقول كانت بتباين مطلق بين المعقولات الثانية التي يعبر عنها هو بالمقولات، والأشياء الخارجية، حيث ذهب إلى أن المعقولات الثانية من صنع الذهن وحسب... بينما لم يعد الفلاسفة المسلمون المعقولات الثانية من ذاتيات الذهن، لأنهم لا يقولون بالبناء الذاتي للذهن... فلا يوجد في البداية لديهم سوى علم الذات بالذات (علم حضوري)، وأما الباقي فمحض استعداد وأمر بالقوة يتحول بالتدرج إلى الفعل، وليس من علم له الأسبقية في النفس، وإنما كل المعارف تحصل عليها بالتدرج.

^١ هيجل، الموسوعة الفلسفية، ص ٤١، نقلا عن الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، سلسلة المكتبة الهيجلية، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٥٨.

٥) يرى الفلاسفة المسلمون بأن المعقولات الثانية مرتبطة ارتباطاً سببياً بالمعقولات الأولية، فلولاً الأولى لما حصلت الثانية. في حين ذهب كانت إلى عكس هذا تماماً، فمادامت المعقولات الثانية من إنشاء الذهن فلا علاقة لها بالمعقولات الأولية وجدت أو لم توجد^١. وإلى مثل هذا ذهب هيغل حين رأى (بأنه يمكن أن نتصور العالم من دون جواهر أو صفات، مع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نتصوره من دون كم أو كيف أو عليّة أو معلولية)^٢، وكأن هذه الأخيرة غير مرتبطة بالأولى وجوداً وعدمًا.

والإشكال الذي يمكن أن تشكله الفلسفة الإسلامية على كانت هو الآتي: إذا كان كانت قد قطع صلة المعقولات الثانية بالعالم الخارجي، وزعم أنها من إنشاء الذهن، وأنه لا توجد في الخارج عليّة، أو معلولية، أو ضرورة، أو إمكان، كيف يمكن الإيمان بوجود عالم خارجي، أو كيف يمكن الخروج من أفكارنا إلى العالم الخارجي؟ أو كيف يتم الربط بين إنشاءات الذهن تلك، المنقطعة الصلة بالعالم الخارجي، وبين العالم الخارجي؟ لم يبق كانت أي حلقة وصل بين العالمين: عالم الذهن، وعالم الواقع الخارجي.

الإشكال الآخر: إن قواله الفارغة تلك (المقولات)، تفترض عالماً على مقاسها، وهذا ما يوقعه في النسبية. فحتى لو تصورنا العبور من الذهن إلى العالم الخارجي، وهو أمر متعذر منطقياً، فإن مثل هذا العالم سوف يكون على مقاس تلك القوالب الجامدة لا غير؛ لأن "إدراكنا [وفقاً لكانت، طبعاً] يدلنا على حقيقة الشيء لذاتنا، لا على حقيقة الشيء في ذاته"^٣.

وطبقاً لوجهة نظر كانت فإن المقولات لا تعدو أن تكون مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ينظم بها إدراكاتنا الحسية، وهذا ما يجعل الميتافيزيقا غير ممكنة على أساس تلك المقولات، لأنها مجرد روابط ينظم العقل بها إدراكاته الحسية، وليست لدينا إدراكات فيما يخص موضوعات الميتافيزيقا لتتنظم بتلك الروابط.

أما طبقاً لطرح الفلسفة الإسلامية، فإن الإدراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة، وتزول بذلك نسبية كانت التي زعمها في معارفنا عن الطبيعة، ذلك أن كل معرفة في العلوم الطبيعية، وإن كانت بحاجة إلى إدراك فطري يقوم على أساسه الاستنتاج العلمي من التجربة، ولكن هذا الإدراك الفطري ليس ذاتياً خالصاً بل هو انعكاس فطري موضوعي مستقل عن حدود الشعور والإدراك.

فمعرفةنا بأن الحرارة سبب لتمدد الفلزات تستند إلى إدراك حسي تجريبي للحرارة والتمدد، وإدراك عقلي ضروري لمبدأ العلية، وكل من الإدراكين يعكس واقعاً موضوعياً، وقد نتجت معرفتنا بالواقعين الموضوعيين لذينك الإدراكين، فليس ما يطلق عليه كانت اسم الصورة، صورة عقلية خالصة للعلم، بل هو علم يتمتع بخصائص العلم من الكشف الذاتي وانعكاس واقع مستقل فيه.

وإذا عرفنا أن العقل يملك بصورة فطرية علوماً ضرورية بعدة قوانين وحقائق موضوعية، صار باستطاعتنا أن نبني قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسفي بدراستها على ضوء تلك العلوم الضرورية، لأنها ليست مجرد روابط خالصة بل هي معارف أولية وفي إمكانها أن تنتج للفكر البشري علوماً جديدة^٤.

^١ ينظر: مطهري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦.

^٢ ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، مصدر سابق، ص ٧٤٢.

^٣ المصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ١٢٩.

^٤ المصدر نفسه، ص ١٣٢-١٣٣.

وطبقا لذلك التحليل، فإن العلية، وفقا للفلسفة الإسلامية، من ناحية كونها تصور هي من التصورات (المعقولات) الثانوية وليست من المقولات، وهي مفهوم منتزع من المعقولات الأولية، وليست تصورا فطريا، ولكن من ناحية كون العلية مبدءا علميا (تصديق)، هي تعكس واقعا خارجيا بصورة فطرية، مثلما تعكس القضايا الطبيعية واقعا خارجيا، وكذلك الرياضية، وليس كما قال كانت إنها من إنشآت الذهن. فإدراكنا لعلية شيء لشيء هو انعكاس لواقعين واقع العلية وواقع الشئيين المتعاقبين، فعلية أحد الشئيين للآخر، هو غير واقع الشئيين المستقلين في العالم الخارجي، فعلية أحدهما للآخر انعكاس لواقع خارجي أيضا، ولو أن مبدءا العلية صوري أو مجرد رابط لما استطاع أن يعكس سببية أحد الشئيين للآخر. فهنا يوجد إدراكان أحدهما إدراك عقلي ضروري لمبدء العلية، وآخر إدراك حسي تجريبي للحرارة والتمدد، وكل من الإدراكين يعكس واقعا موضوعيا.

مصادر البحث:

أولا: المصادر العربية:

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق ١- المدخل، تحقيق: الأب قنواتي، ومحمود الخضيرى، د. فؤاد الالهوانى تصدير طه حسين، مراجعة د. ابراهيم مذكور، القاهرة، ١٩٥٢.
٢. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٢- المقولات، تحقيق: الأب قنواتي، د. محمد محمود الخضيرى، والدكتور احمد فؤاد الالهوانى، سعيد زايد، مراجعة وتقديم د. ابراهيم مذكور، القاهرة ١٩٥٩.
٣. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة حجرية، قسطنطينية، ١٢٩٨.
٤. ابن سينا، التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٣.
٥. ابن سينا، النجاة، مصر، ط١، ١٩٨٥.
٦. ابن سينا، أحوال النفس، أحمد فؤاد الأهوانى، مصر، ط١، ١٩٥٢.
٧. ابن سينا، الشفاء، الطبيعات، ٦- النفس، تحقيق: جورج قنواتي، وسعيد زايد، مراجعة ابراهيم مذكور، القاهرة، ١٩٧٥.
٨. إبراهيم، د. زكريا، عبقریات فلسفية، ج١، "كانط". أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر، بلا تاريخ.
٩. إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، سلسلة المكتبة الهيجلية، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
١٠. أرسطوطاليس، منطق أرسطو، الجزء الأول، ترجمة اسحق ابن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، ١٩٤٨.

١١. الحصادي، نجيب، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، وهي عبارة عن ترجمة لمختارات من كتاب الوضعية المنطقية لجولز آير، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا.
١٢. الشيرازي، ملا صدرا، تعليقة على الشفاء، طبعة حجرية، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، النجف، خزنة ٧٩، تسلسل ٥١٧، مكان الطبع مجهول.
١٣. الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، دار الفكر العربي، ط٢، القاهرة، ١٩٤٩.
١٤. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، دار التعارف بيروت.
١٥. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، طبعة قم.
١٦. إيكارت فورستر، كيف تكون الحجج المتعالية ممكنة، ترجمة الدكتور صلاح الجابري، مجلة فضاءات، ليبيا، العدد ٨، ٢٠٠٣.
١٧. بوترو، أميل، فلسفة كانط، ترجمة دكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.
١٨. كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا تاريخ.
١٩. محمود، دزكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣.
٢٠. محمود، د. زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، القاهرة، ط١، ١٩٥٨.
٢١. مطهري، الشيخ مرتضى، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، طبعة إيران، انتشارات طليعة نور، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.
٢٢. محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الأول، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.
٢٣. منذر، جلوب يونس، الوضعية المنطقية عند جولز آير، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٢.
٢٤. كرم، يوسف "تاريخ الفلسفة الحديثة"، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦.

ثانياً: المصادر الإنجليزية:

١. A. J. Ayer: Logical Positivism, The free press. Division of MacMillan publishing Co, Inc., N. Y. ١٩٥٩.
٢. Ayer A. J.: Language, Truth and Logic, London, ١٩٥٦.

ملخص البحث

يهدف بحثنا إلى تعيين الفرق بين فهم الفلاسفة المسلمين لإمكان الميتافيزيقا وبين فهم الفيلسوف الألماني كانت، لأنه على أساس نقد كانت للميتافيزيقا وعلى بيانه لاستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري بني الرفض الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر للميتافيزيقا، مع الفارق بينه وبين الرفض الوضعي القائم على الاستحالة المنطقية.

ومن هنا درس البحث الفروقات الآتية بين كانت والفلسفة الإسلامية:

١. ميز الفلاسفة المسلمون بين المعقولات الأولية والثانوية في حين خلط كانت بينهما، وأطلق عليهما أسم المقولات.

٢. لم يميز كانت بين المعقول والمحمول، في حين ميز فلاسفة المسلمون بينهما على أساس أن المعقولات الأولية هي المقولات أي المحمولات لأنها ماهيات، في حين المعقولات الثانية ليست ماهيات ولذلك فهي ليست مقولات لأنها لا تحمل على الأشياء.

٣. فصل كانت المقولات (المعقولات الأولى) عن الواقع، في حين عددها الفلاسفة المسلمون انعكاسات للأشياء الخارجية، وهي لذلك ليست ذاتية من إنشاء الذهن كما ذهب كانت، وإنما هي منتزعة من المحسوسات ومسبوقة بها.

٤. عجز المفهوم الذاتي للمقولات عند كانت عن تبرير معرفة الواقع الخارجي.

٥. نسبية المعرفة لدى كانت؟

٦. طبعاً لما كانت المقولات مجرد روابط من إنشاء الذهن فهي صورية ليس لها مصداقاً واقعياً، فاستحال بناء علم واقعي من خلالها.

٧. لما كانت المقولات واقعية عند الفلاسفة المسلمين كان من الممكن بناء علم ميتافيزيقي منها عن الطريق العقل النظري، لأنها تعكس واقعا خارجيا، بحكم كون مصداقها خارجي.

ABSTRACT

We tray, in this paper, to distinguish between Kantian and Islamic understanding of Metaphysics. therefore, we discuss the following differentiation about "Categories":

١. Islamic philosophy were distinguish between primary concepts and secondary concepts, while Kant did not recognize that, and He call them all as ((Categories)).
٢. There are two kinds of concepts, one of them call categories, which are primary, they can be predicate of substances. but secondary cannot be predicate of.
٣. Categories, that of Kant, made by mind, but they are Ontological ones in Islamic philosophy, by means of, that they are obtained not by mind, but they are reflexes from External World.
٤. Kant was argue that Categories mere Formal connections of the sensations which comes from reality as appears us, therefore It never construct any Knowledge by themselves, without sense Intuitions, while, when we conceder categories as Ontological concepts, as Islamic do, that's make them as components to construct Metaphysics.