

يحيى محمد

مفارقات نقد العقل المحض

شيئان يملآن الوجدان باعجاب واجلال،
يتجددان ويزدادان على الدوام كلما امعن الفكر
والتأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوق،
والقانون الأخلاقي في داخلي

عمانويل كانت

المحتويات

مقدمة

الفصل الأول: مدخل إلى نقد العقل المحض

مشكلات نقد العقل المحض

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: كيف تتأسس المعرفة الموضوعية؟

الحدس وروابطه القبلية

حول مصطلح (ترسندالي)

نقد نظرية الحدس والمقولات

خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث: التجربة والقبليات

النزعة الذاتية للقبليات والتضييق الحسي

خلاصة الفصل الثالث

الفصل الرابع: ترسندالية المكان والزمان

المثالية الترسندالية للمكان

لماذا ليس للمكان وجود خارجي؟

نقد المثالية الترسندالية للمكان

خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس: ترسندالية الواقع الموضوعي

ثغرات الاستدلال على الواقع الموضوعي

خلاصة الفصل الخامس

الفصل السادس: السببية ونظرية الشيء في ذاته

السببية على نوعين: حتمية وحررة

النظرية والمفارقات

خلاصة الفصل السادس

الفصل السابع: جدلية القضايا الميتافيزيقية

جدلية اثبات الصانع

شكلاڤ مآآلؑاڤاڤ للڤقء

أساس الإشكال على المسألة الإلهية

العقل الأخلاقي كمالآ أخير

آلاصة الفصل السابع

المصادر

مقدمة

قليلة هي الكتب التي خلّدها التاريخ، ومن أبرزها كتاب (نقد العقل المحض) للفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت. فهو كتاب فلسفي يتميز بالعمق والتعقيد، وتتجلى أهميته الكبرى ليس في نتائجه النظرية فحسب، بل في كونه بحثاً منهجياً في طبيعة العقل وشروط المعرفة وحدود إمكاناته.

ورغم أن العقل هو الأداة الأساسية التي وظيفها البشر في الحكم على الأشياء، إلا أنه لم يسلم بدوره من النقد والتشكيك. ولم يشهد التاريخ، حتى اليوم، محاولة متكاملة في سبر أغوار العقل والكشف عن أبعاده وحدوده، مثلما قدمها هذا الفيلسوف الكبير. وعليه جاء عنوان كتابه مطابقاً لمبتغاه، رغم أن النقد المطلق للعقل ممكن فقط بواسطة العقل ذاته؛ فهو الناقد والمنقود، والحاكم والمحكوم، دون أن يفضي ذلك بالضرورة إلى تناقض، شرط أن يكون النقد شاملاً ومتسقاً.

وفيما يتعلق بدراستنا الحالية، فإن اهتمامنا ينصب على كشف التناقضات والمفارقات التي طالت

المحاور الأساسية للكتاب، مع محاولة تقريب منظومته الفلسفية إلى ذهن القارئ، بعيداً عن التعقيدات اللغوية والفنية التي تصفحها الكتاب الأصلي.

أما محاور البحث التي تناولناها فهي سبعة فصول رئيسية:

مدخل إلى نقد العقل المحض

كيف تتأسس المعرفة الموضوعية؟

التجربة والقبليات

ترسندالية المكان والزمان

ترسندالية الواقع الموضوعي

السببية ونظرية الشيء في ذاته

جدلية القضايا الميتافيزيقية

ونشير أخيراً إلى أن عدداً من هذه البحوث قد تم نشره مسبقاً في موقع (فهم الدين) وموقع (فلسفة العلم والفهم) الإلكترونيين.

هذا ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2016-6-2

تم تجديد المقدمة في:

2026-4-4

www.fahmaldin.net

الفصل الأول:

مدخل إلى نقد العقل المحض

مهمة هي الفلسفة التي تبحث عن إطار محدد للمعرفة بلا تجاوز.. ومهمة هي الفلسفة التي تبحث في السؤال المنهجي بدل التفاصيل.. ومهمة هي الفلسفة التي تبحث في نقد العقل ومصادره وقيمه عوض نقد الافكار والمذاهب.. وأخيراً: مهمة هي الفلسفة التي تبحث عن إمكانية تأسيس علم يخص الميتافيزيقا؛ على غرار ما تم نجاحه لدى علوم الطبيعة والرياضيات.

هذه هي المهمات الأربع التي تكفل بعلاجها الفيلسوف الكبير عمانوئيل كانت (1724-1804) لدى مشروعه النقدي الضخم (نقد العقل المحض). فهو مشروع مكثف حول علاج حدود المعرفة الممكنة. وقد أطلق عليه بداية الإعداد له إسم (حدود القدرة الحسية والعقل) كالذي جاء في خطابه المرسل إلى صديقه وتلميذه القديم ماركوس هرتس (عام 1771). كما أرسل إليه خطاباً آخر في العام التالي جاء فيه ان بحثه دائر حول مدى المعرفة

وحدودها، والتمييز بين الحسي والذهني في النظرية الأخلاقية. وقد تضمن الخطاب بأن المشروع يتمثل في جزئين: نظري وعملي¹.

لقد اعتبر (كانت) ان ما قدّمه يمثل ثورة في البحث الميتافيزيقي اقتداءً بما أجراه علماء الهندسة والطبيعة من إبداع ثوري لافت للنظر، فتمثّل أساس البحث لديه في المنهج وليس نظام العلم نفسه. وان ثورته هي على غرار ثورة كوبرنيك في الفلك، وهي الثورة التي قلبت التفكير من ان تكون المجموعة الشمسية هي التي تدور حول المشاهد في الأرض إلى العكس؛ فيكون المشاهد هو الذي يدور حول الشمس دون ان يكون ثابتاً.

وكذا الحال في الفلسفة، ففي السابق أطبق الفلاسفة على الاعتقاد بأن معرفتنا يجب ان تنتظم وفقاً للموضوعات، وقد قلب (كانت) هذه المعادلة جاعلاً قوانين الفكر هي الأساس والمركز الذي تتحرك حوله هذه الموضوعات وليس العكس كما كان يُعتقد، اذ تساءل في مقدمة كتابه (نقد العقل المحض):

¹ محمود زيدان: كمنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1997م، ص38-39، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:

لَمْ لا نقلد ما تم انجازه من ثورة في طريقة التفكير لدى الرياضة والطبيعة؟ فلعلنا نستطيع حل مهام الميتافيزيقا بصورة أحسن بعد الفشل الذي لازمنا قروناً طويلة استناداً إلى الاعتقاد السائد، وان نفترض ان على الموضوعات ان تنتظم وفقاً لمعرفتنا².

هذا هو ما افترضه (كانت) في اطروحته المتعلقة بتغيير طريقة التفكير، لكنه استدرک في الحال بأنه قد أقام البرهان عليه في الكتاب لا بشكل احتمالي، بل يقيني انطلاقاً من تصوراتنا للمكان والزمان والمقولات أو المفاهيم الاولية³.

هكذا جاءت محاولة (كانت) لنقد آليات العقل وليس الافكار والمذاهب. والغرض من كل ذلك هو البحث عن إمكانية تشييد علم موثوق للميتافيزيقا، أو كيف يمكن ان تكون الميتافيزيقا علماً ممكناً على غرار ما هو حاصل لدى علم الرياضة والفيزياء أو العلوم الطبيعية اجمالاً؟ وقد انتهى إلى إنكار هذه الإمكانية نظرياً، وإن أمكن ذلك عملياً وفق

² عمانوئيل كنت: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص34 و36، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:

www.4shared.com

³ نقد العقل المحض، هامش ص36.

ميتافيزيقا الأخلاق. وعليه اعتبر ان أفق العقل العملي أوسع من ضيق العقل النظري، فطريق الأخير مسدود تماماً.

مع ذلك رأى هذا الفيلسوف انه لا مهرب من الأسئلة الميتافيزيقية لدى العقل البشري، فهي حالة طبيعية يندفع إليها الانسان ليحاول الإجابة عنها بكل اخلاص. ورغم كثرة المبادرات الفلسفية التي ظهرت طيلة تاريخ الفلسفة للإجابة عن هذه الأسئلة؛ إلا انها لم تؤدِّ إلى نتائج حاسمة أو مقنعة. فالطريق الذي سلكه الفلاسفة هو طريق مسدود، وانسداده كامن في العقل البشري ذاته، دون ان يكون له علاقة بالمبادرات الفلسفية ذاتها.

إن فلسفة (كانت) حول العقل تذكّر بفلسفة المفكر شارون (1541-1603)، فقد رأى أننا ولدنا للبحث عن الحقيقة، لكن امتلاكها ممتنع، فالعقل كأداة للفيلسوف هو أشبه بنعل (ثيرامينيس) الاسطوري الذي يناسب كل الأقدام، كما ان نشاط العقل هو كنشاط حيوان القارض الذي يضل في المتاهات الأرضية والجحور المظلمة من دون ان يصل إلى فريسته أبداً. وبالتالي فالطبائع الحقيقية للأشياء تتدّ

دائماً عن منال الفيلسوف⁴.

كما تذكّر فلسفة (كانت) بما كان يشير إليه الصوفية من ان العقل مقيد، وانه لا انعتاق منه ولا انفتاح له على الرؤية والكشف الميتافيزيقي إلا بالسلوك العملي المتعلق بالذوق والشهود القلبي.

فلدى الصوفية انه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل.. وكل علم انتجه الفكر البشري لا يعول عليه.. وعلوم النظر أوهام وأغاليط عند علوم الالهام⁵.

إن إحساس (كانت) بالإنسداد العقلي جعله يخوض تجربة أخرى تختلف عن تجارب كل الفلاسفة الذين سبقوه، كما تختلف عن تلك التي خاضها الصوفيون بعد يأسهم من الطريقة العقلية. فقد وضع نظرية في المنهج تعمل على تقييد فعل الفلسفة وترسيم حدود خارطة المعرفة البشرية. ولسان حاله يقول بأن الفائدة التي نجنيها من فعل

⁴ جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص75، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁵ العطار: تذكرة الأولياء، ج2، ص274 و141. كما للتفصيل انظر القسم الثاني من كتابنا: مدخل إلى فهم الاسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.

الفلاسفة السابقين هي بمثابة التجربة الخطأ التي يستفاد منها في تغيير المنهج والمسار، كالفائدة التي تجنى من خيبة التوقع والانتظار عند انكشاف خطأ النظريات لدى العلوم الطبيعية، فالتحقق من ان النظرية خاطئة يمد بالحافز على البحث عن نظريات جديدة، وفيه يتحقق التقدم، كالذي يشير إليه فلاسفة العلم والفيزيائيون⁶.

إن لفلسفة (كانت) أعظم الأثر على معاصريه من الفلاسفة والأجيال التي تلتها إلى يومنا هذا. فالنزعات المثالية التي شهدتها ألمانيا في عصره كانت متأثرة بمذبهه المثالي، ومنها مثالية فخته وشلنج وهيغل، ومن ثم شوبنهاور. كما ان المدارس التجريبية والتحليلية كانت متأثرة به هي الأخرى، وعلى رأسها الوضعية المنطقية. فقد أخذت هذه المدارس عن (كانت) ان للفلسفة غاية لا تتمثل في الكشف المعرفي، وانما هدفها تحليل المعرفة وضبطها ضمن حدود لا تتعدها. وهو النموذج الذي تقبله العلم أحياناً بفعل نشاط الوضعية المنطقية لمنع الفلسفة من التأثير عليه. لكن الحال لم يدم، اذ برز تأثير الفلسفة على علماء الفيزياء وازداد فعله

⁶ للتفصيل انظر: يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.

باضطراد إلى يومنا هذا. وقد كان لفيلسوف ألمانيا تأثير بالغ على التيارات العلمية، واطهرت نتائج مذهبه انها قابلة للتكيف والتوفيق مع هذه النزعات ولو بشيء من التأويل والتوجيه، وكان الكانتيون منقسمين إلى صنفين: متشائمون ومتفائلون، اذ مال الصنف الأول إلى استحالة معرفة العالم بسبب هذا السجن الذاتي لتركيبتنا الذهنية كما صورها (كانت)، فيما ذهب الصنف المتفائل إلى ان الله خلق تركيبتنا العقلية لتطابق ما عليه العالم الخارجي. لكن المنظرين ذوي النشاط الثوري ذهبوا إلى إمكان ان تتحسن هذه التركيبية وتتطور بل وتستبدل بأخرى جديدة أفضل. فنحن الذين نخلق سجوننا الذاتية، لكن يمكننا هدمها من خلال النقد أيضاً.

لقد واجه (كانت) جدلاً تقليدياً يدور بين مدرستين متعارضتين هما المدرسة العقلية بزعامة ديكارت ولايبنتز وفولف، والمدرسة الحسية بزعامة جون لوك وديفيد هيوم وباركلي. وكان لذلك أثر بالغ عليه

7 للتفصيل انظر: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (1)، دار جزيرة التكنولوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م. كما انظر:

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosiphical Papers, Volume1, Edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press, p.20-21.

قبل كتابة (نقد العقل المحض). ففي البداية تأثر هذا الفيلسوف بالاتجاه العقلي المتمثل بلايبنتز وفولف، كما يظهر من أول أثر له بعنوان (ايضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية) عام 1755. ثم تأثر بعد حوالي ثمان سنوات من ذلك الوقت بالاتجاه الحسي التجريبي كما لدى جون لوك وديفيد هيوم⁸.

ويعتبر هيوم أهم فيلسوف حاول ان يضيف على التفكير البشري حدوداً لا تتعدها من خلال تحليله للمفاهيم التي يركز عليها التفكير الذهني، والتي كان الاتجاه العقلي يجعلها مفاتيح للكشف المعرفي بلا حدود، كما هي الرؤية التقليدية الموروثة منذ اليونان. وكان أبرز المبادئ التي خضعت للتحليل والمناقشة هو مبدأ السببية العامة القائل بأن لكل حادثة سبباً ما.

وبلا شك ان تحليلات هيوم قد أثرت كثيراً على فلسفة (كانت) إلى الدرجة التي أعاد فيها الأخير مدار البحث ضمن ذات الإطار الذي جذب هيوم، رغم ان نتائجهما قد اختلفت تماماً، وهو القائل:

⁸ عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1977م، ص 134 و 141، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

«إنني لأعترف صادقاً ان ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث - منذ اعوام كثيرة - أول هزة ايقظتني من سبات جمودي الإعتقادي، ووجه أبحاثي في مجال الفلسفة التأملية وجهة جديدة»⁹.

وقد يكون لمبدأ السببية وما يتضمنه من (الضرورة والكلية) القسط الأعظم من تأثير هيوم على (كانت).

لقد توسط (كانت) في تحليلاته الترساندالية (أو التراندنتالية transcendental) بين المدرستين العقلية والتجريبية الحسية، فهو لم يتفق مع ما انتهت إليه فلسفة هيوم وغيره من الفلاسفة الحسيين في رد السببية إلى التجربة المحضة، معتبراً ان لهذا المبدأ اعتبارات عقلية سابقة على التجربة هي التي تعمل على تنظيم ارتباطاتها. لكنه في الوقت ذاته لم يتفق مع المدرسة العقلية في ان لهذا المبدأ بداهة مطلقة ومصداقية موضوعية غير مشروطة.

ففي الأساس ان حجر الزاوية التي اعتمدها (كانت) في تأطير المعرفة البشرية انما جاء من خلال مبدأ السببية. فقد أدرك هذا الفيلسوف - وقبله

⁹ زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، 1958م، ص13.

هيوم - بأن تحليل هذا المبدأ هو ما يخول لنا القرار فيما اذا كان هناك مبرر للتعرف على القضايا الميتافيزيقية، أم انه لا بد من الوقوف عند إطار التجربة الحسية فحسب؟

فلم يكن هناك مبدأ آخر غير السببية يعول عليه عادة في تجاوز القضايا التجريبية إلى ما بعدها من القضايا الميتافيزيقية، اذ يكاد يكون هو الجسر الوحيد الرابط بين الإطار التجريبي وما بعده لدى الفلاسفة. وبالتالي يكاد يكون الوحيد الذي يتعين من خلاله الكشف المعرفي الميتافيزيقي، وبدونه يصبح الهدف الفلسفي محصوراً ضمن إطار التحليل من دون تجاوز.

وقديماً كان بعض الفلاسفة المسلمين يشير إلى ان العقل الفلسفي محدود للغاية في جني ثمار المعرفة الميتافيزيقية، فنتائج الصحيحة مجملة وضئيلة تماماً كالذي قرره صدر المتألهين، فمثلاً يُعرف به أن لسلسلة الممكنات مبدءاً يرجح وجودها على عدمها، فيكون واجباً لذاته. إضافة إلى أن ما يثبتته من صفات للواجب يرجع أكثر مفهوماتها إلى سلوب محضة أو إضافات أو غير ذلك من المعلومات التي حقيقتها إدراكات إجمالية للمفاهيم الكلية. لذلك عوّل هذا الفيلسوف الاشرافي على

طريق آخر للمعرفة حدده بأمرين: إما إخبار الشارع الديني، أو بواسطة الشهود العيان الذي يتحلى به الأنبياء والأولياء وأمثالهم من العرفاء الكاملين¹⁰.

إن ترجيح وجود الممكنات على عدمها قائم على السببية والتي اعتبرها صدر المتألهين من القضايا المحدودة في الكشف المعرفي الميتافيزيقي. وهذا هو جوهر ما استهدفه (كانت) بالنقد والتحليل؛ ليصل إلى نتيجة جديدة لم تطرق على بال أحد من الفلاسفة الذين سبقوه، سواء من التجريبيين أو العقليين. فمبدأ السببية يشغل القسم الرئيس من تحليل العقل النظري، ومن خلاله يتبين إن كان يمكن تجاوز الإطار الحسي والتجريبي للمعرفة أم لا؟

¹⁰ صدر المتألهين الشيرازي: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص485-473 و75-76. وإيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص40 و72.

مشكلات نقد العقل المحض

بادئ ذي بدء تتصف النصوص الصعبة الفهم بأنها عرضة للتأويلات الكثيرة، خلافاً لغيرها من النصوص السهلة. وتتضاعف المهمة الملقاة على الباحث في النصوص الأولى مقارنة بالثانية، فالنص الصعب يحتاج إلى بذل جهد مكثف لتحديد دلالة المفاهيم أو افتراضها قبل القيام بنقدها وتقييمها، فيما النص السهل لا يحتاج إلى هذا الجهد المبذول، بل يتحول إلى النقد والتقييم مباشرة. على ذلك يتصف النص الصعب بالمرادغة، فمن المتوقع ان تختلف دلالات النص المفهومة من قارئ لآخر، وقد تكون خاطئة من وجهة نظر صاحب النص نفسه. وتظل عملية الانفتاح على الهرمنة والتأويل محفوفة بالشكوك المحيطة بدلالات النص ومفاهيمه. والمستفيد الوحيد في هذه الممارسة هو الكاتب. فمن الناحية الاستيمية يصعب على سهام النقد ان تصيب نصاً مرادغاً بانفلاته التأويلي.. فهو كالكثبان الرملية المتحركة.

إن النص الصعب يوحي بالتناقضات، لكنه في الوقت ذاته يراوغ في الكشف عن الدلالات والمفاهيم، وهي ما تجلب التشويش على فهم القارئ. ومثلما قد يكون النص متناقضاً فعلاً، فقد

يكون القارئ متوهماً في حمله على التناقض، أو في تأويله للدلالة ومحاولته تسديد هذه الثغرة؛ بما يجعله يُنقذ المؤلف ويشارك في صناعة النص وانتاج المعنى.

إن ما سبق عرضه ينطبق بشكل واضح على نص (كانت) في مشروعه النقدي، وهو يعي ترائي التناقضات للقارئ كما تبديها الكتب الإبداعية من أمثال كتابه الخالد، لكنه عزا ذلك إلى تشويه القارئ أو قصوره عندما تُنتزع بعض العبارات من سياقاتها ويُقارن فيما بينها فتبدو متناقضة. في حين رأى ان من استوعب الفكرة بأكملها سيتمكن من ازالة هذه التناقضات بكل سهولة.

هذا ما ذكره في خاتمة مقدمة الطبعة الثانية للنقد¹¹ فهو استدراك لما تعرّض له من حملة نقدية حادة أتهم بموجبها بمختلف التُّهم، ومنها ان كتابه حافل بالتناقضات.

وبلا شك ان هناك أسباباً عديدة تجعل النص الكانتي يتصف بالصعوبة والتعقيد، أحدها يتعلق بصعوبة موضوع البحث، خاصة وان (كانت) اعترف في كتابه بأنه لجأ إلى عدم الشرح

¹¹ انظر: نقد العقل المحض، ص43.

والاسهاب في التفاصيل الجزئية كي لا تكون على حساب اقتناص المعاني الكلية التي يريد تبليغها إلى القارئ من دون معوقات. اضافة إلى انه نشر الكتاب على عجل خشية وفاته، فقد دفعه للطبع بعد أربعة أو خمسة اشهر من اكمال إعداده الذي طال مدة احدى عشرة سنة (منذ عام 1770 وحتى عام 1781)¹². بمعنى انه لم تتوفر له الفرصة الكافية لاصلاح عبارات الكتاب. كذلك ان هذا الفيلسوف ضمّن الكتاب الكثير من مصطلحاته الخاصة، بل وتقصد ان يستخدم لغة معقدة غير معاصرة، ما يجعل القارئ يتيه وسط تعبيراته اللغوية والمفاهيمية المعقدة. فقد فضّل التعابير اللاتينية على الالمانية، مع اعترافه بأنه يناقض الذوق والاسلوب الأنيق¹³. وهو أحياناً يشير إلى كونه يبحث عن الالفاظ القديمة المهجورة الميته¹⁴.

وهي حصيلة طالما اشتكى منها الشراح والنقاد، وان هذه المنظومة الفلسفية تشكل مجالاً خصباً للتأويلات الكثيرة، رغم الاحساس بالعمل الفكري الجبار، اذ فتح باباً من البحث النقدي للعقل البشري

¹² كنط وفلسفته النظرية، ص21 و39.

¹³ نقد العقل المحض، ص208.

¹⁴ المصدر السابق، ص194.

المجرد من دون سابقة احد.

ومن وجهة نظرنا ان (نقد العقل المحض) يتضمن أحكاماً متناقضة من دون أدنى شك، كما يتضمن قضايا مصادرة وأخرى غير معقولة. وقد يخيل للمرء وهو يباشر الدخول إلى أروقة معالم هذا الكتاب الترسندالي ان يجد نظاماً منطقياً دقيقاً، خاصة وان (كانت) أشار بوضوح إلى ان غرضه من هذا النقد هو ارساء فلسفة ذات أحكام سالبة وليست موجبة، وكما قرر فان فلسفة العقل المحض تنحصر في الأحكام السالبة وذلك لتلافي أغلاط التوسع المعرفي غير المنضبط¹⁵.

فهذا هو الهدف الفلسفي كما رآه فيلسوف ألمانيا، وهو جعل معارفنا منضبطة منطقياً ضمن حدود لا تتعداها. ولو تحقق هذا الهدف لكان الكشف العقلي ضيقاً ومحدداً وفقاً للضبط المنطقي المفضي إلى الأحكام السالبة.

فمهمة (نقد العقل المحض) هي السلب لتطهير العقل وصونه من الأخطاء، ما يشكل ربحاً كبيراً. والمستهدف فيها هو تصويب معارفنا وليس توسيعها، وذلك بنقد قدرة العقل الخالص نفسها،

¹⁵ المصدر نفسه، ص346-347.

وعليه يمكن محاكمة الفلسفات القديمة والحديثة على ضوء هذه المهمة العظيمة كالذي أشار إليها صاحبها¹⁶.

إن الأحكام السالبة فارغة بالفعل.. وهنا تكمن أهميتها، إذ لا مجال لأي غلط ممكن عند تطبيقها على القضايا الفلسفية التي تتجاوز نطاق التجربة الممكنة أو الحدس الحسي والرياضي المحض. فلا يمكن تلافي أغلاط القضايا التي لا تخضع للمحاكمة التجريبية والحدسية إلا عبر الأحكام السالبة. وهذه هي ثمرة البحث النقدي. فلقد استهدف (كانت) تقييد الفعل الفلسفي عبر هذه الفائدة السلبية لرصد الزيادات المعرفية التي لا معنى لها، وهي الفائدة الوحيدة لأي فلسفة للعقل المحض، فهي فائدة سلبية لجعل معارفنا منضبطة التعيين والتحديد من دون توسع، ففضلها هو الاحتراز من الأغلاط وليس كشف الحقيقة¹⁷. وتعتبر هذه الاثارة التي قدمها (كانت) من خلال الاحتكام العقلي أعظم طعنة تتعرض لها المذاهب الميتافيزيقية. فهي تواجه اشكالية التوسع المعرفي في البحث الميتافيزيقي، فيما الاطروحة الكانتية تفرض من منطق العقل ذاته

¹⁶ المصدر نفسه، ص54-55.

¹⁷ المصدر نفسه، ص346-347 و381.

مغالطات الكشف المعرفي خارج حدود التجربة الممكنة والحدس القبلي المحض، ومن ثم يصبح الهدف الفلسفي لا يتجاوز التحليل عبر وظيفة العقل النقدية، بغية تجنب الأخطاء والمغالطات التوسعية، وبذلك يحفظ للفلسفة كرامتها وتقديرها على حد وصف صاحب النقد¹⁸.

ان المهمة الفلسفية التي حملها (كانت) على عاتقه هي مهمة منطقية صرفة. فالمنطق اداة صورية محايدة للكشف عن الحقائق. ومن وجهة نظر فيلسوف بروسيا انه ينبغي على الفعل الفلسفي ان لا يتجاوز هذه المهمة البليغة، وبالتالي فمعنى الفلسفة عنده هو غير ما تعارف عليه لدى الغير.

وبلا شك ان هذا التحليل متأثر بالرؤية الهيومية إلى حد كبير، مثلما كان له اثره الواضح على الفلاسفة التحليليين والوضعية المنطقية ازاء الموقف من الوظيفة الفلسفية ونقد القضايا الميتافيزيقية.

ونعتقد ان نتائج الأحكام السالبة واضحة، فهي تتضمن منطق (اللاأدرية) لعجز العقل الترسندالي عن ان يحدد أحكاماً موجبة، فهو لا يثبت شيئاً ولا ينفيه، أو انه عاجز كلياً عن ان يحدد أي موقف

¹⁸ المصدر نفسه، ص405.

خارج الإطار الحسي والتجريبي، كالذي تمسكت به
الوضعية المنطقية فيما بعد، لكن هذه الأخيرة -
ومعها فتجنشتاين - أضافت إلى الأحكام الترسدالية
صفة (اللامعنى)، بمعنى ان النتيجة التي توصلت
إليها هذه المدرسة تختلف في تفاصيلها عن النتيجة
التي توصل إليها (كانت)، فرغم ان كلا الاتجاهين
يمنع إقامة علم للميتافيزيقا نظرياً، إلا ان نوع
الممانعة لدى الوضعية المنطقية مضاعف، فهي لا
تحيل هذا العلم فحسب، بل انها تعتبر القضايا التي
تخصها هي قضايا بلا معنى خلافاً لتصور (كانت).
وقد يتم توجيه صفة (اللامعنى) الوضعي للقضية
الميتافيزيقية بحسب المعنى الضعيف والقوي. فلو تمّ
حمل هذه الصفة على المعنى القوي لكان الحكم
موغلاً في الايجاب لا السلب، حيث يتضمن نفي
المصاديق الميتافيزيقية من الوجود تماماً. أما لو تمّ
حمل الصفة المذكورة على المعنى الضعيف،
فستكون النتيجة عبارة عن الشك واللاأدرية
المطبقة. ويعتبر المعنى الضعيف هو ما تعوّل عليه
هذه المدرسة الفلسفية أو ما يناسبها منطقياً. وعلى
حد قول فتجنشتاين: حين نعجز عن الكلام يتعين
علينا الصمت.

لقد تحدد معنى الفلسفة لدى (كانت) بما لا يتجاوز

البحث في حدود المعاني السالبة للأحكام، فهو من جانب يضيق المواضيع الفلسفية ويعتبرها تمثل موضوعين هما الطبيعة والحرية، وبالتالي فمعنى الفلسفة من حيث النقد لا يتجاوز هذين الموضوعين الميتافيزيقيين، فهناك ميتافيزيقا للطبيعة وأخرى للأخلاق¹⁹.

لكن (كانت) من جانب آخر يرى الفلسفة ليست بذات مسلمات ولا براهين، ومن ثم فهي غير قابلة للتعلم سوى تاريخياً، وأقصى ما يمكن تعلمه هو ان نتفلسف. وبحسب ما يرى انه لا يوجد بين كل العلوم العقلية القبلية علم يمكن تعلمه سوى الرياضة²⁰. فليس غير الرياضة ما يتضمن البراهين، لكونها معرفة عقلية تبني المفاهيم بحس غير امبيرى، لذلك تتوسع من دون مساعدة التجربة، في حين ان الفلسفة هي معرفة عقلية لا تبني المفاهيم بل تبني عليها، ومن ثم ليس بقدرتها ان تحقق هذه البراهين. فالفلسفة لا تمتلك المسلمات لتتطلق منها خلافاً للرياضيات التي تعمل على بناء مفاهيم في حدس الموضوع فتستحق ان تتضمن سمة المسلمات²¹.

19 المصدر نفسه، ص400-401 و404.

20 المصدر نفسه ، ص399.

21 المصدر نفسه، ص356 وص348.

مع ذلك فان (كانت) يعتبر المسلمات من اختصاص الهندسة الرياضية فحسب، أما العلاقات الكمية أو العددية فخالية منها، وذلك باستثناء القضايا التحليلية. فمثلاً ان قاعدة (الكميات المتساوية تعطي كميات متساوية اذا جمعت إلى كميات متساوية أو طرحت منها) هي من المسلمات الرياضية لكنها قضية تحليلية وليست تركيبية. أما العلاقات العددية البديهية فرغم انها تركيبية لدى هذا الفيلسوف لكنها ليست كلية، مثل حالة الجمع بين السبعة والخمسة والتي تساوي اثنا عشر $(12=5+7)$. فهي لا تعتبر مسلمة، وإلا يكون لدينا ما لا يتناهى منها²².

من جهتنا نعتقد ان من الممكن ان نجد بعض المسلمات الخاصة بالقضايا الكمية أو العددية، ومن ذلك القول: كل عدد صحيح يفوق الواحد أو يقل عنه يعتبر مكرراً للواحد ايجاباً أو سلباً. فكل العمليات الحسابية قائمة على هذه المسلمة، وهي قضية تركيبية لا تحليلية.

إن اعتبار الفلسفة لا تمتلك مسلمات هو زعم قابل للمناقشة والرد. ففي الأساس ان كل فلسفة تقوم على

²² المصدر نفسه، ص129.

مسلمات أساسية تعتبرها يقينة ومن دونها تسقط ولا تقوم لها قائمة. ولعل الفلسفة الكانتية هي احدى نماذج الفلسفات الحافلة بالسقوط، اذ كل ما طرحته قائم على افتراضات ذاتية غير مؤكدة، وما يبنتى على الافتراض لا يولد سوى الافتراض من دون يقين. وباعتقادنا ان مسلمة السببية مازالت تشغل الفكر الفلسفي بشكل أو بآخر، فهي المنفذ الوحيد – وفق بعض الاعتبارات - الذي يبقينا على معرفة بالواقع الموضوعي أو الوجود العام. ونقصد بالسببية هنا اطارها العام بما يتضمن السببية الاعتقادية، وذلك ضمن مناحيها الثلاث: السببية الطبيعية والميتافيزيقية والابستمية الاعتقادية²³.

إن كل ما يريد (كانت) ابلاغه للقارئ والمتعلم للفلسفة هو الكف عن البحث في القضايا الميتافيزيقية. فمهمة الفلسفة أساساً هي نقد العقل ومحاصرته نظرياً، ويصبح على الدارس لها ان لا يتعلم إلا ما يتعلق بالتاريخ الفلسفي. وهو بذلك يوحى إلى ان هذا التاريخ منقسم إلى مرحلتين، هما مرحلة ما قبل (كانت) والمرحلة الثورية (الكانتية)،

²³ للتفصيل انظر: يحيى محمد: السببية والاعتقاد والانحياز، دار ألكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م. كذلك: السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2016-4-20م:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117>

وبحسب الأخيرة انه ليس هناك موضوع خارجي محدد للتفلسف عبر العقل النظري، كما ليس هناك مجال لأن يقال فلان فيلسوف.. وتعتبر هذه النظرة سلبية تشاؤمية حتمتها الدوغمائية الكانتية بعد سعيها للقضاء على الدوغمائية الميتافيزيقية كما تمثلها المرحلة الأولى.

إن إنكار صفة الفلسفة والفيلسوف على المشتغل في القضايا الميتافيزيقية يجد تبريره لدى الدوغمائية الكانتية. فهي كما عرفنا تنكر على الفلسفة ان يكون لديها مسلمات مثلما تنكر عليها ان تفضي إلى براهين، وبالتالي لا جدوى منها سوى البحث في المعاني السالبة للأحكام.

لقد تعرضت الفلسفة لهجمات كثيرة، تارة بنحو الإنكار وأخرى بنحو عدم الفائدة وجني الثمار. وإذا كان للهجمة على الفلسفة جذور قديمة تمتد إلى اليونان وذلك بمبررات الشك المعرفي المطبق والسفسطة؛ فان ما أثر عليها بالفعل هو التحجيم العلمي وليس هذه الجذور والدعوات. فقد أسفرت التطورات العلمية إلى تضيق الفعل الفلسفي ضمن زاوية محددة لا تحسد عليها، كما تم إنكار ان يكون لها فوائد معرفية، خاصة عند مقارنتها بالعلم.

مع ذلك اخذت الفلسفة اليوم تتنفس الصعداء،
واعيد لها شيء من الحضور ضمن العلوم الطبيعية
ذاتها، بل والاعتراف بأن لها قدرة على تطوير هذه
العلوم.

من جهتنا نعتقد بأن المجالات الكبرى للفلسفة
مازالت تتمحور حول المطالب الرئيسية المتعلقة
بكل من نظرية المعرفة والوجود والقيم. فكل تنظير
جديد لبعض من هذه المحاور العامة يعتبر من
الفلسفة وان صاحبها يستحق وسام الفيلسوف
بالمعنى الحرفي للكلمة. وبذلك يكون (كانت) من
كبار الفلاسفة الذين ينطبق عليهم هذا الوسام الذهبي.

وتعتبر هذه المجالات تخصصية، مثل سائر بقية
العلوم، وهي تختلف عما يُطرح من فكر وثقافة
وادب، كالطروحات المتعارف عليها لدى ادبيات ما
بعد الحداثة، اذ انها تنتمي إلى الثقافة دون الفلسفة
بمعناها الخاص.

إذاً، تتعلق النقطة الجوهرية في نقد (كانت)
بالموضوعات الميتافيزيقية، فهي تُعتبر لب البحث
الفلسفي وجوهره. والغريب في الأمر إنه لم يحافظ
على المنطق المعقول وراء نقده وتحليله، فقد لا
يختلف اثنان انه ينبغي ان ينتهي من وراء تحليلاته

التضييقية الخائفة إلى منطق اللأدرية، فهو المعنى المناسب للأحكام السالبة فيما يخص القضايا الميتافيزيقية، كالذي انتهى إليه ديفيد هيوم من قبل، لكنه على العكس حوّل الحكم السالب إلى موجب دون ان يبالي بالتناقض.

وإذا كان منطق اللأدرية أو الحكم السالب يفرض على المحلل ان لا يثبت القضية الميتافيزيقية ولا ينفىها، بل يستسلم إلى الجهل وعدم القدرة على اثبات شيء، فان (كانت) لم يلتزم بهذه النتيجة المنطقية، رغم انه لم يعمل - نظرياً - على اثبات القضية الميتافيزيقية ولا نفيها، بل لجأ إلى حكم موجب آخر هو الرفع وعدم الاعتراف بوجود موضوع للقضية المطروحة في البحث الفلسفي، أو نفي موضوع القضية أساساً.

وكمثال للتوضيح نفترض اننا مهما حاولنا ان نصل إلى جواب محدد لانضمام زيد إلى المدرسة أو عدم انضمامه لم نتمكن من ذلك نتيجة تعارض الأدلة حوله. فمع ان المنطق قد يجعل احتمالات انضمام زيد وعدم انضمامه واردة ومتكافئة، لكن ذلك لا يخولنا ان نقطع بأن زيداً كموضوع ليس له وجود بالمرّة، فدلالة عدم قدرتنا البتة من ان نعطي جواباً محدداً حول انضمام زيد بفعل تكافؤ الأدلة لا

يفضي لنا بنتيجة أخرى جديدة هي نفي وجود زيد
تماماً²⁴.

والمعنى الذي أردنا بيانه هو ان (كانت) انتهى من تكافؤ الأدلة حول اثبات صفة موضوع محدد ونفيها إلى نفي الموضوع أساساً؛ استناداً إلى بقاء الجدل العقلي الترسدالي دون اعطاء نتيجة راجحة للادلة المتعارضة، فهو لم يحتمل - على الأقل - ان العقل عاجز عن تحديد صفة الموضوع كعجزه عن تحديد اغلب القضايا الميتافيزيقية، وهو العجز الذي لا يدل بالضرورة على نفي موضوعات الميتافيزيقا من الأساس، فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. وبذلك فان هذا الفيلسوف لم يحافظ على الجانب المنطقي كحد أقل، خلاف ما وعد به من الضبط المنطقي في طرح مثل هذه القضايا. فلقد توسط بمبررات غير كافية للاستدلال على محاور اثبات أحكام موجبة، اذ لم يمتلك من الدليل سوى كشفه عن عجز العقل الترسدالي عن اعطاء نتيجة محددة نهائية عبر جدله (التاريخي) الذي لا ينتهي. وربما

²⁴ لقد أورد (كانت) مثلاً توضيحياً مختلفاً ليذل على المطلوب، اذ ذكر بأن القضية القائلة: (ان لكل جسم رائحة طيبة أو كريهة) هي قضية خاطئة، حيث يمكن الاعتراض على هذا التقسيم بنفي التعميم واعتبار بعض الاجسام ليس لها رائحة فواحة بالمرّة (نقد العقل المحض، ص260). لكن مثالنا الوارد في المتن هو أقرب للتوضيح لما أراد (كانت) الاستدلال عليه.

تكون الوضعية المنطقية أكثر حكمة من (كانت) في هذا الصدد، فعلى الأقل انها من حيث المبدأ لا تنفي ولا تثبت شيئاً يتجاوز الحس والتجربة، وذلك بغض النظر عن اضافة صفة (اللامعنى) على القضية الميتافيزيقية.

قد تكون عظمة فلسفة (كانت) في كونها فتحت طريقاً جديداً للتفلسف، وهي مراجعة أحكامنا الفلسفية، فهي أقرب للمنهج منه إلى التفلسف.

وهي بهذا تمثل فارقة في تاريخ البحث الفلسفي. لذلك قد يكون (كانت) أعظم فيلسوف في تاريخ الفلسفة بعد افلاطون وأرسطو إلى يومنا هذا من دون استثناء، رغم ان طروحاته امتازت بعدد من المفارقات والتناقضات، وان قراءة نصه الفلسفي توحى خلف السطور انه كان مدفوعاً بتجاذبات من الميول المختلفة، وعلى رأسها الميول الدينية البروتستانتية. فقد حاول ان يفند طرق العقل في تحديد المضامين الميتافيزيقية ليتيح للإيمان ان يحل محله. وكما قال: «كان عليّ أن أنسخ العلم كي أفسح المجال للإيمان»، مذكراً بأن عدم نقد العقل المحض هو مصدر كل جحود للقيم الأخلاقية، وبالتالي جاءت محاولته لتعيد الثقة بالأخلاق

والدين²⁵. فهذه هي مشكلة (كانت) التي لم تجعل منه فيلسوفاً خالصاً كما يُفترض.

إن أهم وسيلة تتخذها الفلسفة مبدئياً هي الضبط المنطقي للوصول إلى تحديد القضايا سلباً أو ايجاباً، نفيّاً أو اثباتاً، أو بقاء الأمر معلقاً من دون تحديد وفقاً لطبيعة الأدلة المطروحة بلا تناقض ولا مغالطات.

فهذه هي مهمة الفلسفة أو الشعار الذي تنادي به، وكل مسعى يتجاوزها لا ينتمي إلى الفلسفة الخالصة. حتى العلم لا يتخذ الوسيلة التي تسير عليه الفلسفة، فهي تجعل أهم مقدماتها مرتبطة بالجانب المنطقي من دون تجاوز، فيما العلم يجيز تجاوز الحدود المنطقية بحثاً عن الثمار النفعية البراجماتية، ولو أدى الأمر إلى بعض المغالطات المنطقية، كالذي يتبين من موقف العلم ازاء التعميمات العلمية والشذوذ المتعلق بها²⁶.

للأسف ان هذا الحال من الضبط المنطقي لم يلتزم به (كانت) في جدليته حول الموضوعات الميتافيزيقية. لقد أراد ان يُظهر تناقضات العقل بأداة

²⁵ نقد العقل المحض، ص39.

²⁶ للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

العقل ذاته، وابتغى من ذلك القضاء على العقل النظري بمنطق العقل الفلسفي التاريخي، وهو الفعل الذي يمارسه الشكاكون في تبرير نظريتهم المعروفة بمبدأ التوازن وتعليق الحكم طبقاً للحجج المتعارضة، ومن ذلك ما لجأ إليه اليونانيان شيشرون وسكستوس، وعلى أعقابهما مونتاني وشارون خلال القرن السادس عشر الميلادي.

فهؤلاء دافعوا عن مبدأ تعليق الحكم أو اتخاذ الأحكام السالبة طبقاً للحجج المتعارضة كما يبيدها الفلاسفة، وأحياناً كما يبدو من بحث القضية ذاتها²⁷.

فمثلاً اعتقد مونتاني انه لا سبيل إلى علامة لتمييز الحق من الباطل أبداً، وكما قال: «لكي نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم، ولكي نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة.. ويدور الدوالب»²⁸.

ويذكرنا الحال السابق أيضاً بفعل الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وكيف انه أراد ان يدحض

²⁷ الله في الفلسفة الحديثة، ص 61 و 65 و 68.

²⁸ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة،

1966م، ص 30.

المقالات الفلسفية وتعجيز الفلاسفة من ان يثبتوا شيئاً من القضايا الميتافيزيقية ومنها المسألة الإلهية، وتبيان تناقضاتهم والرد عليهم تعويلاً على مذاهب كلامية مختلفة، مستخلصاً من ذلك تهافت العقل الفلسفي أو المجرد في ان يصل إلى شيء محدد. وكما أعلن انه يريد الكشف عن تناقضات الفلاسفة ووجوه تهافتهم والاعتراض عليهم كمنكر لا مدع مثبت «فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة، ألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلننظاير عليهم؛ فعند الشدائد تذهب الأحقاد»²⁹.

هكذا تمّ توظيف الجدل العقلي الميتافيزيقي أو الترسندالي لهدم التوسع العقلي أو اظهار تناقضاته، ما يفرض القيود المنطقية عليه، كالذي مارسه (كانت)، ومن قبله الغزالي في تهافته، بغض النظر عن الدوافع الدينية التي تقف وراء ذلك. بل وكما توصل إليه فخر الدين الرازي من الاعتراف بعجز

²⁹ الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم وتعليق وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1994م، مقدمة ثالثة، ص37.

الإنسان عن أن يرجح دليلاً على آخر معارض، وقضية في قبال أخرى، مستعرضاً بعض الأمثلة الميتافيزيقية التي استخدمها (كانت) فيما بعد ضمن احتياجاته على الجدل العقلي الترساندي³⁰. وهناك طريقة أخرى لهذا الهدم والتضييق، كالذي مارسه الامام ابو الحسن الأشعري خلال القرن الرابع الهجري، إذ تكفل من خلال العقل النظري الترساندي ذاته إلى ان يبطل العقل العملي المجرد، وهي عملية معاكسة لغرض (كانت)، إذ قام الأخير بتحجيم العقل النظري ليفسح المجال للعقل العملي ان يتوسع ويدلي بدلوه الفاعل.

لقد واجهت محاولة الأشعري رفضاً من ذوي النزعات العقلية، كما انها رُفضت من ذوي النزعات البيانية كالحنابلة، حيث حاول الأشعري ان يسترضي إمام حنابلة بغداد المدعو (البربهاري) ليطلع على مناصرته لأهل السنة والسلف غير مرة³¹، لكنه واجه رفضاً واعتراضاً على طريقته الجديدة في الانتصار لمسلك السلف من خلال الجدل

³⁰ انظر: يحيى محمد: نُظم التراث، ضمن سلسلة (المنهج في فهم الإسلام).

³¹ أبو الحسن محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت،

ج2، ص18.

العقلي³².

ومثل ذلك كانت محاولة فيلسوف ألمانيا غير مرضية لدى أهل الإيمان وأهل الأحاد على السواء، فالأخرون اعتبروا انه يريد ان يبرر لإحلال الدين محل العقل، فيما اعتبره المؤمنون بأنه ذو نزعة شكية غير مقبولة، لذلك مُنعت فلسفته من التدريس، وقد وصل الحال لدى رهبان بعض الأديرة ان سموا كلب الحراسة لديهم باسم (كانت)³³. وكل ذلك جرى خلال عصره المعروف بعصر التنوير.

لا نشك بأن للمنطق براعة فائقة في تأسيس الأحكام السالبة والابتعاد عن الأحكام الموجبة.

فكل حكم موجب يحتاج إلى ما يكفي من الدليل، لذلك يتصف المنطق بالحياد، وهذه هي صفته الرئيسية، ومن ثم لما كانت الفلسفة تعتمد عليه فلا بد من ان يهبها هذا الحال شحنة سالبة.

وهذا ما بشرّ به (كانت)، لكنه لم يف بما وعد به، فأصدر أحكاماً دون ان يدلي حولها بأدنى دليل، ومن ذلك وصفه للشيء في ذاته باوصاف إلهية

³² للتفصيل انظر: نُظم التراث.

³³ إيمانويل كانت، ص 59-60.

ميتافيزيقية يجعله يصادم موقفه السلبي اتجاه القضايا الميتافيزيقية وعلى رأسها المسألة الإلهية.

ويعترف هذا الفيلسوف بمصادرته لهذه القضية مثلما صادر قضايا أخرى، حيث لم يجد حياها أي دليل.

ومن الناحية الفلسفية اتهم المعاصرون هذا الفيلسوف بأنه يرمي إلى المثالية الذاتية على شاكلة باركلي، أو على الأقل فيما انتهى إليه ديكرت من نتائج، وقالوا فيه انه «باركلي بارع»، أو هو «مجرد صدى للايتنز»، أو «هيوم بروسيا»³⁴.

واعتبروا نصه الفلسفي مليء بالتناقضات، ومن أبرزها التناقض الخاص بمسألة العلية أو السببية، ويكاد ينطبق هذا الحال على موقفه من الدليل اللاهوتي الخاص بالمسألة الإلهية كما سنعرف.

وكان على رأس القضايا التي تعرض بسببها لنقد قضية (الشيء في ذاته)، فهي العلامة الفارقة لدى مذهب (كانت).

بل هي ذاتها فرضية الدخول إلى عالم الميتافيزيقا

³⁴ كقط وفلسفته النظرية، ص 22 .

الذي أحاله بثتى الوسائل، فيما دخل إليه عبر الوسيط المتمثل بهذا الشيء.

وبالفعل ان فيلسوف بروسيا كان بأمس الحاجة إلى هذا الافتراض، وذلك ليؤسس البديل المطلوب بعد نقضه للعقل النظري، أي ليشيد من خلاله العقل العملي، وهو ما يجعل نظريته براجماتية غير برهانية، أي خلاف سائر المنظومات الفلسفية التي سبقته.

فالعقل النظري مقيد؛ فيما العقل العملي موسع، بل عند الربط بين العقلين على معرفة واحدة يمسك العقل العملي بالأولية، ولا يقبل ان يكون العقل العملي خاضعاً للنظري، لأن كل مصلحة هي في نهاية الأمر عملية، وحتى مصلحة العقل النظري نفسها ليست كاملة، بل مشروطة وفي الاستعمال العملي لا غير³⁵.

ان الاعتماد على الشيء في ذاته هو ما يشكل نقطة ضعف نظرية (كانت)، وقد كان معاصروه يدركون هذا المعنى، ومن ذلك ما صرح به فخته،

³⁵ إمانويل كُنت: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، ص214، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كذلك ما قاله معاصره الناقد جاكوبي: «بدون الشيء في ذاته لا يمكنك الدخول إلى بناء كنت، وبه لا يمكنك الاستمرار فيه»³⁶.

ونرى ان أهم اعتراض يمكن توجيهه إلى فلسفة (كانت) هو انها تؤسس لشروط المعرفة الممكنة، فيما تفتقر إلى شرط إمكان هذا التأسيس، فهي غير قابلة للنهوض منطقياً، وذلك استناداً إلى مصادراتها التي اشادت عليها بنيانها المعرفي، وطبقاً للبرهان واليقين الدوغمائي الذي ادعاه (كانت) حول فلسفته النظرية، حيث اعتبرها برهانية قطعية.

فرغم انه شرّح خارطة العقل البشري وارتباطاته المنظومية، ومن ثم الأحكام التي رآها حقيقية وصحيحة وفق نقده الترسدالي، لكن المعايير المبدئية التي اعتمدها لم تتصف بالكاشفية، بل كانت مهمتها الربط والتأليف فحسب، وهي بالاضافة إلى ذلك مشروطة بقيود الموضوعات الحسية، ورغم انه اعتبرها تحتاج إلى دليل لكنه لم يقدم حولها دليلاً معتبراً، حتى بدا وكأن هذا الفيلسوف يتبنى نظرية حسية فجّة، وانه عمل على تبريرها بمنطلقات عقلية ذاتية من دون ان تكون مورداً لليقين التام أو

³⁶ كنت وفلسفته النظرية، ص 250 .

المطلق.

في حين تحتاج الفلسفات القطعية إلى ان تتأسس على معايير يقينة متعالية على النقد.

وعموماً لو قمنا بتحقيق ما قدمه (كانت) من حجج اثباتية فسنصل إلى انه لم يثبت لنا شيئاً خارج (الأنا) وفق العقل النظري.

فهو لم يتمكن من اثبات الواقع الموضوعي، كما لم يتمكن من اثبات الشيء في ذاته استناداً إلى الحجج التي قدمها بهذا الصدد. وبالتالي فانه لم يستطع ان يثبت أي شيء خارج التصورات الذاتية.

وعليه نقول: لقد حاولت ثورة (كانت) الفلسفية ان تتخذ سبيلاً وسطاً بين المثالية والواقعية، لكنها لم تجد ما يسوغ مثاليته، كما لم تجد ما يثبت واقعيته.

فهي فلسفة غير متسقة، وتبقى فائدتها منهجية في الحاحها على ضرورة نقد العقل وتبيان حدود إمكاناته المتواضعة من دون اسراف يفضي إلى فقد الضوابط الموضوعية.

لقد سقط (كانت) صريع مبدأ السببية الذي أراد

تحليله بعناية، كما وقع في عدد من التناقضات
المفضوحة والتي من الصعب توجيهها وتأويلها.

ويبقى انه لا بد من التدرج في البحث في طرح
ومناقشة ما قدمه من فلسفة جديدة حاولت ان تقلب
موازين العقل البشري، ليتبين لنا أين مكامن الخطأ
التي سقط فيها هذا الفيلسوف العظيم.

خلاصة الفصل الأول

وضع هذا الفصل القارئ مباشرة أمام مشروع فلسفي استثنائي يقوده عمانوئيل كانت. وهو مشروع لا يسعى إلى إضافة معرفة جديدة بقدر ما يسعى إلى مساءلة المعرفة ذاتها من جذورها. فبدل أن ينشغل بالسؤال التقليدي: ما الحقيقة؟ ينقلنا (كانت) إلى سؤال أعمق وأكثر إزعاجاً: كيف نعرف؟ وما الذي يمكن للعقل أن يعرفه فعلاً دون أن يتجاوز حدوده؟

بهذا المعنى، لا تظهر الفلسفة هنا كبحت في موضوعات العالم، بل كبحت في الإطار الذي يجعل هذا البحث ممكناً أصلاً. إنها فلسفة تراقب العقل بدل أن تثق به، وتضعه موضع مساءلة بدل أن تتخذه أداة بريئة. ومن هنا جاءت طموحات (كانت) الكبرى في إعادة تأسيس الميتافيزيقا، ولكن ليس عبر توسيعها كما فعل السابقون، بل عبر تضيقها وضبطها، حتى لو أدى ذلك في النهاية إلى تقويضها نظرياً.

وفي قلب هذا التحول، يقدم (كانت) ما يشبه الثورة المعرفية، مستلهماً انقلاب نيكولاس كوبرنيكوس في الفلك. فبدل أن تكون المعرفة تابعة للأشياء، تصبح الأشياء هي التي تتشكل وفق شروط المعرفة. فلم يعد العقل مرآة تعكس العالم، بل أصبح بنية فاعلة تفرض قوانينها على ما يظهر لنا من هذا العالم. وهنا تنشأ الفكرة الحاسمة: نحن لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، بل كما يسمح لنا عقلنا أن نراها.

غير أن هذه النقلة لا تحل أزمة الميتافيزيقا، بل تكشف عمقها. فالعقل البشري، كما يرى (كانت)، مدفوع بطبيعته إلى طرح أسئلة ميتافيزيقية كبرى، لكنه في الوقت ذاته عاجز عن حسمها. وهو أمر يذكر بالشك الذي أثاره ديفيد هيوم، خاصة في مسألة السببية، تلك التي كانت تمثل الجسر الوحيد تقريباً بين التجربة وما يتجاوزها. لكن (كانت) لا يكتفي بالهدم، بل يعيد بناء السببية بوصفها مبدأً عقلياً قديماً ينظم التجربة دون أن يكشف عن حقيقة الواقع في ذاته.

وبهذا المعنى، تصبح الميتافيزيقا محاولة مستحيلة نظرياً، لأن أدواتها نفسها - أي العقل - محدودة

بطبيعتها. ومع ذلك لا يتخلى الإنسان عنها، بل يظل مشدوداً إليها كأفق لا يمكن بلوغه. ومن هنا تنشأ وظيفة جديدة للفلسفة: لم تعد مهمتها اكتشاف الحقائق، بل منع الأخطاء. إنها تتحول إلى نشاط نقدي سلبي، يضع الحدود بدل أن يتجاوزها، ويصوغ أحكاماً سالبة تحرس التفكير من الوقوع في أوهام التوسع غير المشروع.

لكن هذه الصرامة النقدية لا تخلو من توتر داخلي. فرغم أن (كانت) يدعو إلى الإلتزام بحدود العقل، إلا أنه يتجاوز هذه الحدود عندما يصدر أحكاماً تتعلق بما يفترض أنه خارج نطاق المعرفة، مثل حديثه عن "الشيء في ذاته". وهنا تظهر مفارقة دقيقة: كيف يمكن لعقل يعترف بعجزه عن معرفة الميتافيزيقا أن يصدر حكماً بشأنها، ولو كان سلباً أو نفيًا؟ فهذا الانزلاق من اللأدرية إلى نوع من الحكم الموجب يكشف عن خلل منطقي في قلب المشروع نفسه.

ويزداد هذا التعقيد بسبب طبيعة نص (نقد العقل المحض) الذي يتسم بالغموض والكثافة والمراوغة، مما يجعله عرضة لتأويلات متعددة، بل ومتناقضة أحياناً. فلا يعود من السهل التمييز

بين ما هو تناقض فعلي في النص، وما هو نتيجة لقصور الفهم أو اقتطاع العبارات من سياقها.

ورغم كل هذه الإشكالات، لا يمكن إنكار الأثر العميق الذي أحدثه هذا المشروع. فقد أعاد تعريف الفلسفة نفسها، محولاً إياها من سعي إلى المعرفة إلى نقدٍ لشروطها، وممهّداً الطريق لتيارات فلسفية وعلمية لاحقة، من المثالية الألمانية إلى الوضعية المنطقية، بل وحتى إلى تطورات في التفكير العلمي الحديث.

وفي النهاية، يكشف هذا الفصل عن مفارقة كبرى تسكن مشروع (كانت): لقد أراد أن ينقذ العقل من أوهامه، فقيّده، وأراد أن يخلق باب الميتافيزيقا، ففتح لها منفذاً آخر عبر الأخلاق والإيمان. وهكذا تبدو فلسفته كحركة مزدوجة: هدم وبناء في آن واحد، لكنها تظل مشدودة إلى توتر لم يُحسم، يجعلها عظيمة بقدر ما هي إشكالية.

الفصل الثاني:

كيف تتأسس المعرفة الموضوعية؟

الحدس وروابطه القبلية

تتأسس المعرفة بالموضوعات (الخارجية) لدى عمانوئيل كانت على عنصرين مترابطين هما الحدوس والمقولات أو المفاهيم الكلية العامة. فهناك حاجة مشتركة بين هذين العنصرين، فاحدهما مضموني والآخر صوري، وكلاهما لا يخضعان للاستدلال الخارجي، كما كلاهما يتضمنان القضايا القبلية، فمن هذه القضايا ما ينتمي إلى الحدوس المحضة كالرياضيات وأطر الزمان والمكان، ومنها ما ينتمي إلى المفاهيم والمقولات والتي صنّفها هذا الفيلسوف إلى أربعة أصناف رئيسية لكل منها ثلاث مقولات، والمجموع اثنتا عشرة مقولة.

والأصناف الأربعة الرئيسية هي: الكم والكيف والاضافة والجهة³⁷.

والحدس لدى (كانت) يرتبط بالحدس، فيما المفهوم

³⁷ نقد العقل المحض، ص 89.

يرتبط بالفاهمة. ومن الامتزاج بينهما تتشكل معرفتنا للعالم، حيث تُصير المفاهيم فتكون حسية، مثلما تكون الحدوس مفهومة³⁸.

ومعنى الحدس هو التصور المعطى قبل أي تفكير³⁹. والقاعدة العامة التي يقررها (كانت) تنص بأن (كل حدوسنا حسية)، وهي على نوعين: حدس قبلي محض، وهو حدس المكان والزمان ومثل ذلك حدس الرياضيات، وحدس امبيرري (امبيرقي empircal) وهو حدس الأشياء الحسية المؤطرة بإطار المكان والزمان. وان الحدس الامبيرري ليس ممكناً إلا بالحدس المحض المتعلق بهذين الأخيرين⁴⁰. هكذا فللحدوس ثلاثة اشكال، بعضها يتوقف على البعض الآخر، وهي:

- 1- الحدس الحسي الامبيرري، وهو حدس الموضوعات الخارجية.
- 2- حدس المكان والزمان.
- 3- حدس الرياضيات.

38 المصدر السابق، ص75.

39 المصدر نفسه، ص100.

40 المصدر نفسه، ص106 و129.

وليس هناك من حدس رابع، كما ليس هناك حدس عقلي صرف باعتباره غير حسي. حيث لا يمكن وصف الحدس اللاحسي بشيء، أو انه بدون موضوع.

ويعتبر الحدس الحسي الامبيري ليس حدساً قَبلياً، وانما هو بعدي ومتوقف على حدس المكان والزمان القبليين. وحتى الرياضيات رغم انها تعتبر حدساً قَبلياً محضاً إلا انها تتوقف على حدس المكان والزمان كما سنعرف. فالأساس بالتالي لكل الحدوس هو حدس المكان والزمان لا غير، وانه من دون الحدس جملة فان معرفتنا ستفتقر إلى الأشياء وتبقى فارغة تماماً⁴¹.

وبذلك فان ما يميز نظرية (كانت) عن المدرسة الحسية هو الجانب القبلي المحض للحدوس، باعتبار ان الأخيرة ترد التصورات جميعاً إلى الحس الخارجي أو البعدي.

لكن ليس بوسع الحدوس ان تؤسس المعرفة بالموضوعات من غير المفاهيم المحضة أو المقولات، اذ لا يمكن التفكير بمجرد الحدس الحسي فحسب، وبالتالي كانت الحاجة إلى المقولات

41 المصدر نفسه، ص80.

والمفاهيم العامة الصرفة.

لقد أجرى (كانت) بحثه حول المقولات بعد نقده وتنقيحه لمقولات أرسطو من دون ان يخرج عن التقليد المتبع لبحثها. فمن وجهة نظره ان مقولات أرسطو مختلطة، ففيها ما يعود إلى الامبيري كالحركة، وفيها ما يعود إلى أحوال الحساسة المحضة كالمكان والزمان، حيث المتى والالين والموضع والقبل والمعية، كما فيها ما لا يعود إلى قيد الفاهمة، كذلك فان فيها مفاهيم مشتقة مختلطة بالاصلية كالفعل والانفعال. وبعيداً عن هذا الخلط وضع (كانت) لوحة أخرى للمقولات، فقام بضبطها وتحديدتها معتبراً انها تمثل المفاهيم الأصلية الحقة للفاهمة، ولها مفاهيم مشتقة محضة، فصنفاها إلى أربعة أصناف من المفاهيم الفاهمية، وهي تنقسم إلى قسمين، أحدهما يتعلق بموضوعات الحدس، محضة أو امبيرية، والثاني هو وجود هذه الموضوعات بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، أو بالنسبة إلى الفاهمة. وتحتوي هذه المقولات على صنفين: رياضي ودينامي، ويتضمن الأخير المتضايقات بخلاف الأول الرياضي⁴². رغم انه اعتبر الرياضيات ضمن الحدس المحض من دون ان

⁴² المصدر نفسه، ص90-91.

يعطي توضيحاً لهذا الاشتراك والاعتبارات التي يتضمنها. فمن حيث الاشتراك يمكن اعتبار الوحدة والكثرة - مثلاً - من المفاهيم والمقولات الرياضية العارضة على الشيء ولا تمت إلى الحدس، فيما مضامين الرياضيات تعتبر حدسية بالفعل.

إن للمقولات طبيعة صورية تضيء الوحدة والتنظيم على الحدوس الامبيرية. فهي مجرد صور من دون موضوعات، أو هي صور ذاتية لوحدة الفاهمة انما دون موضوع، وبالتالي لا يمكن ان تكون مفهومة من دون شروط الحساسة ومن ثم صورة الظواهر⁴³. فيمكن لمتنوع التصورات ان يعطى في حدس محض، لكن ربط هذا المتنوع هو فعل لتقائية ملكة التصور المسماة بالفاهمة. فكل ربط سواء كان ربطاً لمتنوع الحدس أم لمفاهيم متنوعة هو فعل للفاهمة، ويطلق عليه فيلسوف ألمانيا (التأليف). فالشيء هو ما في مفهومه يتوحد متنوع الحدس المعطى، وكل توحيد للتصورات يتطلب وحدة الوعي في التأليف. فوحدة الوعي التألفي هي التي تقيم الصلة بين التصورات والموضوع، ومن ثم تقيم مصداقيتها الموضوعية. فهذه الوحدة هي شرط لكل معرفة، من حيث انها

⁴³ المصدر نفسه، ص165.

رابط. فالربط هو التصور الوحيد من بين جميع التصورات لا يمكن ان يعطى بالأشياء، بل هو فعل الذات تلقائياً، وبالتالي فان المقولة تفترض الربط سلفاً. أو ان ما يجعل لمتنوع الحدس المعطى معارف انما يستند إلى إمكان الفاهمة. ويمكن ارجاع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام، فالفاهمة بمثابة القدرة على الحكم أو التفكير، والتفكير هو المعرفة بمفاهيم⁴⁴.

إن الحدس في حد ذاته لا ينتج معرفة بحسب (كانت)، فحدس المكان والزمان مثلاً لا يعتبر معرفة بعد، بل هو حدس معطى قبلياً من أجل معرفة ممكنة. ولأجل تحقق المعرفة، كان نعرف شيئاً في المكان مثل الخط؛ فيجب ان نخطه وان نحقق من حيث التأليف ربطاً متعيناً للمتنوع المعطى، وبذلك نعرف مكاناً متعيناً متمثلاً بالخط⁴⁵. فالحدس - هنا - يحتاج إلى الربط والتأليف الذي هو من فعل الفاهمة.

ويميز هذا الفيلسوف بين الفاهمة والعقل المحض. فالعقل على خلاف الفاهمة لا يتصل بالتجربة ولا بأي موضوع كان، بل بالفاهمة كي يضفي على

44 المصدر نفسه، ص 99 و 102 و 84.

45 المصدر نفسه، ص 102.

متنوع معارفها قبلياً وحدة هي الوحدة العقلية. كما ان للعقل علاقة بالمبادئ لا القواعد، فالفاهمة لها قدرة على انشاء القواعد، اذ يمكنها توحيد الظواهر بواسطة قواعد معينة، فيما للعقل قدرة على انشاء المبادئ، فهو يعمل على توحيد القواعد الفاهمية تحت مبادئ محددة⁴⁶.

لذلك لا يهتم الاستدلال العقلي بالحدس كي يخضعه لقواعد كما تفعل الفاهمة مع مقولاتها، بل يهتم بالمفاهيم والأحكام. فليس للعقل المحض صلة مباشرة بالموضوعات ولا بحدسها، بل بالفاهمة وأحكامها الموجهة بدءاً إلى الحواس والى حدسها. فوظيفة العقل هي انه يعمل على تنظيم المفاهيم ويضفي عليها الوحدة. فالوحدة العقلية هي وحدة فاهمية مغايرة لوحدة التجربة الممكنة التي تحققها علاقة الفاهمة بموضوعاتها الحسية. فليس للعقل المحض غرض إلا بمعارف الفاهمة من أجل وحدة المفهوم العقلي، أي من أجل الترابط في مبدأ⁴⁷.

فمثلاً لو سألنا عن قضية (كانت) القائلة: «كل حدوسنا حسية»، هل هي حدسية أم ماذا؟

46 المصدر نفسه، 189.

47 المصدر نفسه، ص 191 و 318 و 332.

فاذا كانت حدسية فانها ستكون مناقضة لمضمونها، حيث لا يمكننا ان نردها إلى الحس، فليس لها مكان محدد ولا زمان معين، وبالتالي فانها ليست حسية أو حدسية. ما يعني انها تنتمي إلى قضايا التحليل الترسدالي الخاص بالمفاهيم المجردة.

إن للعقل قدرتان منطقية وترسدالية⁴⁸. وليست هناك مشكلة فيما يخص القدرة المنطقية، انما المشكلة في القدرة الترسدالية، وبالذات في الجدل الترسدالي المتعلق بالقضايا الميتافيزيقية.

حول مصطلح (ترسدالي)

حقيقة ان هناك شيئاً من الخلط حول مصطلح الترسدالي، فمن جانب جعله (كانت) في قبال القدرة المنطقية للعقل، لكنه من جانب ثانٍ عبّر عنه كجزء من المنطق؛ فرأى ان هناك منطقاً ترسدالياً يعبر عن وجود مفاهيم هي أفعال تفكير محض بإمكانها ان تكون على صلة قبلياً بموضوعات، فوظيفة هذا المنطق هي فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، و فقط

48 المصدر نفسه، ص187.

من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً.

وبذلك ان هذا المصطلح يعني بأنه يتعلق بالتصورات والمفاهيم القبلية التي ليس لها أصل امبيري.

فالفرق بين الترسدالي والامبيري ينتمي إلى نقد المعارف فقط، ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها. وعلى هذا الأساس اعتبر المكان تارة بأنه ترسدالي، وأخرى ليس بترسدالي، وكما قال:

«يجب ان لا نطلق اسم ترسدالي (الذي يعني: إمكان المعرفة، أو استعمالها قبلياً) على كل معرفة قبلية، بل فقط على تلك التي بها نعرف ان بعض التصورات (حدوساً أم مفاهيم) هي مطبقة أو ممكنة التطبيق قبلياً وحسب، وكيف هي كذلك. ولذا فليس المكان، ولا أي تعين هندسي قبلي للمكان، بتصور ترسدالي، بل ان معرفة: أن هذه التصورات ليس لها أصل امبيري البتة، وكيف بوسع إمكانها ان يتعلق مع ذلك بموضوعات التجربة قبلياً: يمكنها وحدها ان تسمى ترسدالية. وسيكون استعمالنا للمكان من أجل معرفة الموضوعات في ذاتها ترسدالياً كذلك، لكنه سيكون امبيرياً عندما نقصره فقط على موضوعات الحواس. الفرق بين

الترسندالي والامبيري ينتمي إذن إلى نقد المعارف فقط ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها»⁴⁹.

هكذا ان المكان - بحسب النص المذكور - هو ترسندالي عندما نتعامل معه بوسع المعنى بما لا ينحصر في الحس، لكنه امبيري عندما نقصره فقط على الأخير.. وان (الاستيطيقا الترسندالية) هي علم كل مبادئ الحساسة القبلية كما تتمثل في المكان والزمان⁵⁰.

إن من الباحثين العرب من تصور بأن (كانت) قد ميّز في لفظ الترسندالي حول داليتين مختلفتين، كالذي أشار إليه كل من يوسف كرم وعثمان أمين، فذكرا بأن (كانت) قد استخدم لفظين هما ترانسندنتالي (transcendental) وترانسندنت (transcendant)، فالمقصود بالأول هو المقولات والمبادئ التي تعتبر شروطاً للتجربة، أما الترانسندنت فهو المتعالي الذي يقع خارج نطاق كل تجربة ممكنة⁵¹.

مع انه نجد في معجم لالاند وجود ملابسات

49 المصدر نفسه، ص77-78.

50 المصدر نفسه، ص60.

51 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص220. وعثمان أمين: نقد العقل

الخالص لكانط، بحث ضمن: تراث الانسانية، دار الرشاد الحديثة، ج2، ص970.

عديدة تتعلق باللفظين (transcendental) و (transcendental)، وان (كانت) قد استخدم في (نقد العقل المحض) اللفظ الأول المتضمن للحرف (E) فقط، وهو مستخدم في كل المؤلفات الألمانية أو الانجليزية. لكن جرى في الغالب ان المترجمين وأصحاب المعاجم قد استخدموا اللفظ الثاني المتضمن للحرف (A)⁵².

وقد بقي المصطلح يعبر تارة عن المعنى الأول، وأخرى عن المعنى الثاني، وفي الترجمات العربية يُعبر أحياناً عن المعنيين بالإعلائي (العالي) والمتعالي⁵³.

إن لفيلسوف بروسيا خارطة بناء للمعرفة، فالبدائية المضمونية تبدأ بالانطباعات الحسية، فكل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يصادف فينا شيء أسمى منه⁵⁴. فالصور الحسية هي الأصل الحضورى، وهي تحتاج إلى حدس للمكان والزمان، كما تحتاج

⁵² اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، تعريب خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، 2001م، ص1474-1475، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁵³ المصدر السابق، ص1476. كذلك: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م - 1414هـ، ج2، مادة المتعالي، ص328.

⁵⁴ نقد العقل المحض، ص187.

إلى مقولات صورية تقوم بتشكيلها وتنظيمها، كما تتمثل بالمبادئ والقضايا القبلية الرابطة، حيث انها تتيح للظواهر ان تدرك بالشكل الذي يتم ادراكها ولولاها لما كان من الممكن ادراكها بهذا الشكل. فهذه هي العلاقة الرابطة بين الحدوس الحسية والمقولات الصورية.

وعموماً إن كل مفاهيم المقولات مع كل مبادئها وأياً كانت قبلية إمكانها هي ذات صلة بحدوس امبيرية، أي بمعطيات من أجل تجربة ممكنة. ومن دون ذلك لن يكون لها أي مصداقية موضوعية، بل ستكون مجرد لعب للمخيلة أو الفاهمة مع تصوراتهما الخاصة⁵⁵.

وبهذا يضيّق هذا الفيلسوف مفهوم المعرفة الممكنة ضمن الإطار الحسي فحسب من دون ان يستند في ذلك إلى دليل. فالمعرفة الممكنة هي دائماً ترتبط بالموضوع الحسي، وبدون هذا الارتباط فلا معرفة ممكنة، ويصبح فعل الفاهمة مجرد تصورات بلا معنى أو دلالة. فمن وجهة نظره انه ليس هناك موضوع للفاهمة سوى إمكان التجربة⁵⁶.

55 المصدر نفسه، ص164-165.

56 المصدر نفسه، ص191.

وخلاصة فلسفة (كانت) حول المعرفة الممكنة هي انه يعتبرها وليدة امتزاج الحدس بالمقولات، فلو كانت المعرفة بغير حدس فلا يبقى أي شيء غير صورة التفكير من دون موضوعات معطاة. كذلك لو كانت المعرفة من غير مقولات فسوف لا تكون أي معرفة بأي موضوع، اذ لا يمكن التفكير بمجرد الحدس الحسي، فهو بحاجة إلى المفاهيم الصورية كي تتشكل منها معرفتنا بالعالم (الخارجي). كذلك فان المقولات بحاجة إلى حدس حسي امبيري لمدّها بالمضمون أو المعنى والدلالة. فرغم ان الفكر ليس نتاجاً للحس ولا ينحصر به، لكنه لا يتمتع مباشرة باستعمال خاص ومحض من دون مساعدة الحساسة. فالفاهمة متحدة بالحساسة فنتج المعرفة الامبيرية⁵⁷.

والنقطة التي أضافها فيلسوف بروسيا بهذا الصدد هي ان هذه المقولات لا تطبق إلا على الموضوعات المعطاة في حدس بوصفها ظواهر فحسب⁵⁸. فرغم ان للمقولات قابلية للتطبيق على أكثر من الموضوعات المعطاة حدسياً؛ لكنها لا تطال أكثر مما هو معطى حسياً، بمعنى انه ليس لدينا حدس

57 المصدر نفسه، ص182.

58 المصدر نفسه، ص107.

خارج النطاق الحسي كي تطالها المقولات⁵⁹. وهي الدعامة الأساسية لمنع أي معرفة ميتافيزيقية ممكنة.

فعالم الظواهر ينتظم ضمن مقولات تجعلنا ندركه ونحكم عليه بأحكامنا وفق ما عليه تركيب أذهاننا، ومن الممكن لكائنات أخرى ان يكون لها مقولاتها وأشياءها التي تراها خلاف ما نراها. وبالتالي فان الذاتي الابدستيمي هو ما يحدد الموضوعي الانطولوجي. ولا يقتصر هذا التحديد على الأشياء لذاتها، ولا على المقولات القبلية، بل يمتد إلى الشيء في ذاته، حيث يستدل عليه (كانت) بدليل هو في حد ذاته مستمد من السببية. بل اذا كانت السببية ذات طبيعة ذاتية فما الذي يضمن اثبات وجود الشيء في ذاته؟

لقد قام هذا الفيلسوف بالرد على النظرية الحسية لدى كل من لوك وهيوم حول اشتقاق المفاهيم أو المقولات المحضة من التجربة. فهو انتقد هذه النظرية لجعلها التجربة أساس المفاهيم المحضة، ورأى ان العكس هو الصحيح، اذ تتوسل الفاهمة بهذه المفاهيم نفسها لخلق التجربة حيث تصادف موضوعاتها. فالمقولات هي شرط إمكان التجربة.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص168.

وهو يشير بذلك إلى نزعه الذاتية التي تقطع الصلة عن الواقع الموضوعي لهذه المفاهيم المحضة⁶⁰.
مثلاً ان اتحادها مع الحساسة يقطع الصلة فيما بينها وبين القضايا الميتافيزيقية.

أخيراً يمكن تحديد حقول نظرية (كانت) المعرفية بسبعة كالتالي:

1- حقل الظواهر الحسية، وهو الحقل الوحيد الذي يمكن ان تمتد إليه معرفتنا نظرياً.

2- حقل الشيء في ذاته، وهو عالم معقول يقابل عالم الظواهر الحسية.

3- حقل القبلات الحسية، وهي شروط قبلية للحس الامبيري، مثل القوالب الصورية للمكان والزمان وما تتضمنه من ابعاد رياضية حسابية وهندسية.

4- حقل المقولات والمبادئ التنظيمية، وهي شروط قبلية تفرض على الحس لمعرفة الظواهر عبر التجربة الممكنة، مثل المبادئ التنظيمية وعلى رأسها مبدأ السببية العامة.

⁶⁰ المصدر نفسه، ص98.

5- حقل المفاهيم العقلية الصرفة ضمن التحليل
الترسندالي المنطقي.

6- حقل المفاهيم العقلية للجدل الترسندالي.

7- حقل الميتافيزيقا، وهو مرتبط معرفياً بالجانب
العملي لا النظري.

نقد نظرية الحدس والمقولات

تواجه نظرية (كانت) سواء في الحدس أو المقولات، وكذا العلاقة الرابطة بينهما، بعض الاعتراضات الأساسية، يمكن تسجيلها بحسب النقطتين التاليتين:

1- هناك تقليد منطقي يقسم المعرفة إلى تصور وتصديق، والأول هو مجرد ادراك بسيط، فيما الثاني يزيد عليه بالحكم. ويمكن تطبيق هذا الحال على الحدوس وما تتضمنه من روابط مفهومية أو مقولاتية، مما يجعلنا نعيد رسم خارطة الحدوس وعلاقتها بالمقولات وفق هذا التقسيم المنطقي.

فهناك حدس صوري، وهو رؤية تفرض نفسها علينا من غير تفكير، ويعبر عن اتحاد الذات بالوجود الخارجي مباشرة، وهو قبلي وبعدي، كحدس الوجود والواقع الموضوعي العام والمكان والزمان والصور الحسية للأشياء الخارجية. كما في قبالة هناك حدس تصديقي يتولد تلقائياً أو ذاتياً بعد الملاحظة أو التفكير، وهو ايضاً قبلي وبعدي، مثل حدس الرياضيات واثبات الأشياء الخارجية كما سنعرف.

واستناداً إلى هذين النوعين من الحدس المعرفي يكون الربط الذي تتضمنه المقولات ربطاً صورياً وتصديقياً.

والأول ينشأ تلقائياً كما هو حال الإدراك الحسي، ومن ذلك ان الصور الحسية تأتي عبر منافذ مختلفة للحواس، لكن الحس المشترك يعمل على الربط فيما بينها تلقائياً، بلا إرادة أو شعور، فتنشأ لنا صورة موحدة للشيء الخارجي رغم ان التحليل الفلسفي يردّها إلى مجموعة احساسات مختلفة لاختلاف المنابع الحسية التي لا علاقة لبعضها البعض الآخر. فالحس البصري يزودنا باللون والشكل، والحس اللمسي يُشعّرنا بحالة الشيء إن كانت صلبة أو سائلة أو غيرها، والحس الشمي يُحسّسنا برائحته، والحس الذوقي يسمح لنا بتذوق طعمه. فهذا الشتات يتجمع ويتوحد بارتباط بعضه ببعض الآخر تحت طائلة شيء واحد هو الشيء المدرك أو الجوهر.

بل ان الربط الصوري يكون حتى في حالة الحاسة الواحدة، كما في البصر، فما تراه العينان هو رؤية موحدة للشيء لا اثنتين.

فهذا هو الربط الصوري، وقد تحدث عنه (كانت)

ضمنياً من دون ان يميزه عن الربط التصديقي المتضمن للوعي الذهني والإرادة التصديقية، فهذان العاملان حاضران في عملية الربط خلافاً للربط الأول.

وإذا كان الربط التصديقي ظاهراً تماماً باعتباره يربط بين الموضوع والمحمول في القضية التصديقية، فإن الربط الصوري قد يكون ظاهراً بالفعل كحال الحدوس الامبيرية للأشياء الخارجية، كما قد يكون نسبي الظهور كحال الحدوس الحسية البسيطة أو الفردية، مثل احساسي بهذا اللون الاحمر، حيث يمكن اعتباره احساساً فردياً ليس فيه علامة ربط مع غيره من الادراكات الأخرى، لكن في الوقت ذاته انه مركب لذات اللون المدرك، فهو احساس مكثف وموحد للمعلومات التي تحملها كمات الاشعة الضوئية، فيكون بهذا الاعتبار ربطاً فردياً مركباً.

وبلا شك ان تقسيمنا السابق سيغير من طبيعة مفهوم الحدس الكانتي ومدياته.

فقد جاء في تعريفه بأنه تصور قبل أي تفكير ممكن. وهو لم يميز بين ما يعود إلى الحدس الصوري وما يعود إلى الحدس التصديقي.

وتعريفه ينطبق على قالبى المكان والزمان والحدس الامبيرى باعتبارها من الحدس الصورى، لكنه لا ينطبق على الحدس التصديقى، فالأخىر بحاجة إلى تحدىء مختلف، فمنه ما هو قبلى ومباشر كالحدس الرياضى، ومنه ما يتوقف على معارف سابقة، مثل حدس اثبات الشىء الخارجى لكونه يعتمد على التنىمة الاحتمالية، ولأن هذه التنىمة لا تفسر اثبات الشىء، وانما ترجىحه وفق المنطق الاستنباطى (الاستنتاجى)، لذا فهناك قفزة من الترجىح الاحتمالى إلى الاثبات القطعى، وهى قفزية حدسية تبررها المعرفة السابقة وان لم تفسرها، وهى ذات اللىقن الموضوعى بحسب الاصطلاح الصدىرى فى (الأسس المنطقية للاستقراء)⁶¹.

فالقطف بوجود الأشياء هو من الحدس المتوقف على معرفة سابقة، ومثله التوقعات والتكهانات التى يزىء فعلها التصديقى على مرجحاتها المنطقية، حىء انها أيضاً تعتبر من الحدس الناشئ بفعل المعرفة السابقة.

وبهذا المعنى فان بعض ما اعتبره (كانت) ضمن المفاهىم أو المقولات هى من الحدس التصديقى غير

⁶¹ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بىروت، 2008م، ص292 وما بعدها.

الحسي وغير القائم على معرفة سابقة.

صحيح ان بعض المقولات هي – بالفعل - روابط عارضة على الحدوس الحسية وليس لها دور في الاستنتاج ولا في الاستكشاف المعرفي الموضوعي، إلا ان بعضاً منها يؤدي الدور الاستكشافي بوضوح، وهنا مجال حدسيها التصديقية، مثل مبدأ السببية العامة.

لقد ارتكب (كانت) أبرز مغالطة عندما اعتبر مبدأ السببية من المقولات المحضة لا الحدوس. فقد حسبه مجرد رابط من دون خاصية الاستكشاف الموضوعي التي هي صفة لازمة له ضمن إطار ضرورته الوجدانية. فهو مبدأ يمتاز بصفة الإخبار القبلي، ومن ثم التحدي، باعتباره يتعالى على التجربة فيما يتنبأ بنتائجها المجملة تبعاً للضرورة المشار إليها. وهي الضرورة التي تختلف عن نظيرتها المنطقية في ان مخالفتها لا تفضي إلى التناقض، فلو كان هناك شاهد واحد يعارضها، لانتفت الضرورة، لكن المشكلة هي كيف نثبت وجود الشاهد المعارض؟!.. وهنا تأتي صفة التحدي⁶².

⁶² للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

إن فارق مبدأ السببية عن الرياضيات، هو ان الأخيرة لا تمتلك في حد ذاتها مجال الاستكشاف الموضوعي، بل لها صفة الاستنتاج المنطقي الصرف، فيما مبدأ السببية يحمل في ذاته صفة الاستكشاف، بل ويمتلك القابلية على التمدد ميتافيزيقياً⁶³.

فلو اننا أفرغنا صفة الاستكشاف عن هذا المبدأ فسيكون فارغاً من دون معنى. وبهذا يتميز الحدس السببي عن الحدس الرياضي، رغم ان للرياضيات دوراً قد تمارس فيه الاستكشاف والتكهن بفعل معارف سابقة، كالاستكشاف الرياضي الحاصل لدى الفيزياء المعاصرة ضمن منهجها الرياضي⁶⁴، لكن ذلك لا يتحقق من حيث الذات والبدء والأساس، فالرياضة في حد ذاتها لا تحمل الاستكشاف الخارجي خلافاً للسببية.

ووفقاً لهذا المعنى فان الحدس التصديقي لا يتوقف على الحس ولا يرتبط به دائماً. فالحدس القبلي المباشر وروابطه المفهومية ليس له علاقة

⁶³ انظر حول ذلك: يحيى محمد: السببية والزمن الفيزيائي، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 6-5-2015م:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=107>

⁶⁴ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

بالحس وقيوده. وإذا كان هذا الحال واضحاً بالنسبة
لأساسيات الرياضة لما تحمله من حدس استنتاجي،
فانه لا يقل أهمية بالنسبة لمبدأ السببية العامة،
باعتباره يمثل حدساً استكشافياً غير مقيد بالمجال
الحسي وأفاقه الضيقة.

لقد ربط (كانت) نظريته في الحدوس والمقولات
بالحس من دون تجاوز، ورمى إلى وجود تلقائية
انعكاسية للواقع الحسي من دون إمكانية للخروج من
ضيق هذا السجن المعرفي. وحتى الرياضيات
أرجعها إلى صورتها المكان والزمان، فبحسب
مفاهيمه ان الحدس القبلي لا يتجاوز هذين
الاطارين. كما ان روابط المقولات للحدس لا
تتجاوز بدورها المجال الحسي، فالمقولات بحاجة
إلى الحساسية وإلا أصبحت جوفاء بلا معنى أو
دلالة.

وهذه هي مصادرة (كانت) التي تفتقر إلى الدليل،
وغرضها إبعاد التفكير الميتافيزيقي عن المعرفة
الممكنة مطلقاً، رغم ان هناك من الأدلة ما يطعن
فيها وينقضها. فمع ان بعض المقولات مرتبطة
بالحس من دون تجاوز بالفعل، لكن بعضها الآخر
يتعالى على ذلك. ومن وجهة نظر (كانت) ان
المقولات المتعالية لا تفيد أي معنى أو دلالة ان لم

تطبق على الحس كروابط للحدوس الامبيرية. وكما عرفنا ان الروابط على نوعين: صورية وتصديقية، والصورية هي المرتبطة بالحس الصوري، أما الروابط التصديقية فمنها ما له علاقة بالحس فعلاً، فيما منها ما لا يتقيد بهذا الجانب، مثلما هو الحال مع مبدأ السببية العامة. وعلّة عدم التقيد بالحس لهذا المبدأ تنبع من كونه يحمل حدساً مستقلاً وهاماً هو الحدس الاستكشافي الذي أفرغه هذا الفيلسوف من مضمونه، اذ اعتبره مجرد رابط حسي صرف تائراً بنظرية هيوم النقدية.

2- من المؤكد ان الأشكال الثلاثة التي ذكرها (كانت) حول الحدوس لا تنتمي إلى حقل واحد، أو انها ليست قابلة لأن تجمع ضمن حقل الخبرة الحسية.

فمن الواضح اننا نتعامل بحسب هذه الخبرة مع الحدس الامبيرى، كما نتعامل مع حدس المكان والزمان الحسيين، لكن حدس الرياضيات شيء مختلف تماماً عن الحدسين السابقين. ولا يمكن ان نعتبر حقل الخبرة الحسية بما تتضمن من أشياء موضوعية ضمن حيز مكاني واعتبارات زمانية هو ذات الحقل الذي يضم عالم الرياضيات المجردة، فبادئ كل منهما تختلف عن الأخرى، وان ما

يتحكم في الرياضيات هو مبدأ عدم التناقض خلافاً لما يتحكم في عالم الخبرة الحسية.

لقد ارتكب (كانت) خطأً كبيراً حينما اعتبر الحدس الرياضي حدساً حسيّاً. وكان الاجدر ان يعده من الحدس القبلي المحض من دون ان يرتبط بالحس، وانه ليس من المفهوم المحض.

وقدّم تبريراً ساذجاً حول الموضوع، وهو ان الحدس الرياضي لا ينتج معرفة ما لم تطبق على حدوس امبيرية، فلرياضيات دلالتها في الظواهر أو الموضوعات الامبيرية، وبالتالي لها حدس حسي يتناسب معها، وبحسب وجهة نظره انه اذا بقي المفهوم الرياضي من دون حس فسيكون من دون معنى أو دلالة، فالرياضيات لا تعني شيئاً ان لم يكن بالإمكان اظهار دلالتها في الظواهر⁶⁵.

فمثلاً لا يكفي التقدير الخاص بالمثلث ان لم يكن له مصداق في التجربة الممكنة، وذلك كي لا يكون مجرد أمر خيالي محض. فالتجربة هي وحدها التي تعطي فيها الموضوعات⁶⁶.

⁶⁵ نقد العقل المحض، ص 106 و 165.

⁶⁶ المصدر السابق، ص 154-155.

ففي الهندسة الرياضية مثلاً هناك حدس بأن للمكان ثلاثة ابعاد، وان بين نقطتين يمكن ان نخط خطأ واحداً مستقيماً وحسب.. الخ. فعلى الرغم من ان جميع هذه المبادئ تتولد في الذهن قبلياً فانها لا تعني شيئاً على الاطلاق ان لم يكن بالإمكان اظهار دلالاتها في الظواهر أو الموضوعات الامبيرية. وبالتالي كان من الضروري جعل المفهوم حسيّاً وإلا سيبقى من دون معنى أو دلالة⁶⁷.

ويعترف (كانت) ان من الممكن معرفة المثلث من مفهومه في حد ذاته قبلياً، لكن برأيه ان ذلك مجرد صورة موضوع، وسيظل مجرد انتاج للتخيل. والحال ان المكان هو شرط صوري قبلي للتجارب الخارجية، وان التأليف التخيلي الذي نبني فيه مثلثاً يبقى هو هو تماماً ذات التأليف الذي نطبقه في الظاهرة كي ننشئ منها مفهوماً تجريبياً⁶⁸.

وعلى هذه الشاكلة فيما يخص الكم العددي، فقد اعتبر (كانت) ان مفهوم الكم يبحث عن مسند له ومعنى في العدد، كما في الأصابع، أو في الحصى، أو في الخطوط والنقاط المطروحة امام الناظر.

⁶⁷ المصدر نفسه، ص164-165.

⁶⁸ المصدر نفسه، ص154.

فمع ان هذا المفهوم يتولد قلبياً مع المبادئ إلا انه لا يمكن ان يكون له صلة بما يدعى موضوعات إلا في التجربة⁶⁹.

وهذه هي العملية الاسقاطية التي مارسها (كانت) في علاقة الصورة القبلية بالحدس الحسي. فهو يعترف بالقضايا القبلية للرياضة، لكن من جهة صورتها فحسب، وبالتالي فهي ليست معارف في حد ذاتها إلا وفقاً للحدس الحسي المحض⁷⁰.

فقد اسقط الرياضيات على الواقع الموضوعي بدل البحث عن روابطها القبلية المتعلقة بالحس. وهو الاستثناء الوحيد لديه، حيث تكون المعرفة تامة بروابطها التصديقية الذاتية بلا حاجة للحس. لذلك اعتبر الرياضيات تحمل يقيناً بحسب ذاتها لكونها تحمل مسلمات قبلية خلافاً لغيرها من القضايا المعرفية كمبدأ السببية مثلاً.

لقد اعتبر (كانت) الحدس الرياضي حسيّاً لارتباطه بقالبي المكان والزمان، فهما اللذان يستوعبان حقائق الرياضيات الحسية. فواقعية الرياضيات تتمثل في افتراضات المكان ومثله

⁶⁹ المصدر نفسه، ص165.

⁷⁰ المصدر نفسه، ص106.

الزمان.

فالهندسة الرياضية رغم انها قبلية لدى (كانت) لكنها محكومة واقعاً بالحدس المكاني الاقليدي، ولولا هذا الحدس الحسي القبلي لما كان يمكن الحكم يقيناً بهذه الهندسة. والشيء ذاته ينطبق على الرياضيات العددية في علاقتها بالحس والزمان. فهو يرى ان الكم يتأسس على التكرار المتتالي ومن ثم على الزمان والتأليف للمتجانس في الزمان⁷¹.

وبلا شك ان التعليل الذي قدّمه (كانت) لتبرير حسية الرياضيات هو تعليل ساذج للغاية، بل ان ذلك يجعل منه يتبنى النظرية الحسية الفجة.. فمن الواضح ان الرياضيات المجردة لها عالمها الخاص المختلف عن عالم الحس والتجربة، وان خطأ الحس والتجربة لا ينعكس على خطأ الرياضيات.

ان اصرار (كانت) على ربط الرياضيات بالواقع الحسي جعله يضطر إلى الاحتفاظ بنوع خاص للرياضيات في الهندسة هي الرياضيات الاقليدية. وهو خطأ بالغ، وكأنه بذلك جعل الواقع الفيزيائي يؤثر على فحوى الرياضيات القبلية، رغم ان للأخيرة خاصية التعالي في اعتباراتها المجردة.

⁷¹ المصدر نفسه، ص129-130 و165.

من هنا يمكن الاعتراض على هذه النظرية والكشف عن البداهة اللامشروطة للمبادئ الرياضية، وهو ان هذه المبادئ لا تتأثر بتجاربنا الواقعية، فمن خلال فعلها اللامشروط تكون متعالية على هذا الواقع مهما كانت طبيعته.

فمثلاً لو أردنا ان نحدد مثلثاً ضوئياً في الفضاء كالذي يزاوله علماء الفيزياء، وبعد التحديد تبين ان زوايا هذا المثلث تساوي أكثر من (180 درجة) من دون وجود قوى خارجية مؤثرة، فماذا يعني ذلك؟ فلو اعتبرنا القبلية الرياضية لا تصدق إلا على الواقع التجريبي وفق نظرية (كانت)، لكان يعني ان التحديد القبلي لزوايا المثلث بـ (180 درجة) ليس أمراً صحيحاً، وان الرياضيات ستكون خاطئة باعتبارها لا تتناسب مع الحس التجريبي. أما لو جعلنا من الرياضة متعالية على الواقع والشروط الامبيرية الحسية، فهذا يعني اننا عندما نكتشف بأن درجة الزوايا أكثر من قائمتين فسيدلنا ذلك على طبيعة الواقع الموضوعي وليس خطأ الرياضة، اذ سندرك بأن صورة الفضاء ليست مستوية بل محدبة، أو انها تتبع هندسة ريمان الرياضية، اذ لو كانت مستوية لكانت درجة الزوايا تساوي قائمتين بالضبط، أي (180 درجة). ومثل ذلك لو عرفنا بأن

درجة الزوايا أقل من قائمتين، حيث سيكون شكل الهندسة الطبيعية للواقع الموضوعي مقعراً ويتبع هندسة لوباتشيفسكي.

وكل ذلك يدل على ان الرياضة غير مشروطة ومتعالية على الواقع الخارجي، وان طبيعة الأخير لا تؤثر على مبادئها المجردة، سواء فيما يخص الهندسة الشكلية أو الحساب العددي.

أخيراً نتساءل: ما الذي جعل (كانت) يلجأ إلى هذه السذاجة في الدفاع عن الحدس الحسي للرياضيات؟ فقد أفقد بشرطه الحسي بدهاة القبليات وحقانيتها الذاتية المتعالية.

ونعتقد انه فعل ذلك ليكون حريصاً على مسلكه الحسي النظري، وإنكاره للمعرفة اللامشروطة التي تفتح الباب على عالم الميتافيزيقا؛ التي أحال العلم العقلي بها دفاعاً عن الأخلاق والدين. فهو مضطر ليمحو أي أثر حدسي خارج الحس بدفاع مستमित كما لو كان فيلسوفاً هيومياً مقتنعاً بقناع لايبنتز.

خلاصة الفصل الثاني

لقد انفتح هذا الفصل على سؤال يبدو بسيطاً في ظاهره لكنه من أعقد أسئلة الفلسفة: كيف يمكن أن تكون معرفتنا موضوعية، أي صادقة ومشتركة وليست انطباعات ذاتية؟ هنا يقدم عمانوئيل كانت تصويره الحاسم: المعرفة لا تأتي من العالم وحده، ولا من العقل وحده، بل من تفاعل دقيق بين عنصرين مختلفين في الطبيعة والوظيفة، هما الحدس والمقولات.

فالحدس هو لحظة التلقي الأولى، حيث يُعطى لنا الشيء قبل أي تفكير، وهو دائماً حسي، أي مرتبط بما يظهر لنا ضمن إطارين قبليين ثابتين هما المكان والزمان. وبهذين الإطارين لا نستمد المعرفة من التجربة، بل على العكس، إنهما الشرطان اللذان يجعلان التجربة ممكنة أصلاً. فالعالم لا يظهر لنا إلا وقد انطبع بهذين القالبين، وكأن العقل يفرض على الواقع شكلاً أولياً قبل أن يبدأ في فهمه. وبهذا المعنى، لا يكون المكان والزمان جزءاً من العالم الخارجي كما هو في

ذاته، بل جزءاً من الطريقة التي نُدرك بها هذا العالم.

لكن الحدس وحده لا يكفي، لأنه يظل مادة خام بلا تنظيم. وهنا تتدخل الفاهمة عبر المقولات، وهي مفاهيم قبلية خالصة، لا تأتي من التجربة بل تسبقها، وتعمل على ربط المعطيات الحسية وتوحيدها ضمن أحكام. فهذه المقولات ليست صوراً مستمدة من الواقع، بل شروطاً تجعل التفكير في هذا الواقع ممكناً. إنها تمنح الكثرة الحسية وحدة، وتجعل من الفوضى الظاهرة عالماً قابلاً للفهم.

وفي هذا التداخل بين الحدس والمقولات تتولد المعرفة. فلا الحدس وحده ينتج معرفة، لأنه بلا مفاهيم يبقى أعمى، ولا المقولات وحدها تنتج معرفة، لأنها بلا حدوس تبقى فارغة. ومن هذا التلازم الشهير يصوغ (كانت) فكرته: المعرفة هي نتيجة امتزاج ما يُعطى لنا بما نضيفه نحن إليه. إنها ليست انعكاساً للعالم، بل بناء مشترك بين الحس والعقل.

غير أن هذا البناء لا يمتد بلا حدود، بل يتقيد بما يُعطى في التجربة. فالمقولات، رغم طابعها القبلي، لا تعمل إلا على معطيات حسية، ولا يمكنها أن تتجاوزها نحو ما هو مفارق. وهنا تظهر الوظيفة الحاسمة لهذا التصور: إنه يضع حداً صارماً لأي ادعاء ميتافيزيقي، لأن كل معرفة ممكنة يجب أن تكون مرتبطة بحس حسي. وما لا يمكن أن يُعطى في الحس لا يمكن أن يُعرف، مهما بدا معقولاً من حيث التفكير المجرد.

ومع ذلك لا يتوقف البناء المعرفي عند الفاهمة، بل يرتقي إلى مستوى أعلى هو العقل المحض، الذي لا يتعامل مع الموضوعات مباشرة، بل مع الفاهمة نفسها وأحكامها الموجهة، ساعياً إلى توحيد هذه الأحكام ضمن مبادئ كلية. فإذا كانت الفاهمة تضع القواعد، فإن العقل يضع المبادئ التي تنتظم تحتها هذه القواعد. لكنه بخلاف الفاهمة لا يملك صلة مباشرة بالتجربة، مما يجعله عرضة للانزلاق نحو أوهام ميتافيزيقية عندما يحاول تجاوز حدوده.

وفي هذا السياق يظهر مفهوم "الترسندالي" بوصفه أحد أكثر مفاهيم (كانت) دقة والتباساً. ففي بعض استخداماته قصد به ما لا يتجاوز التجربة،

بل ما يجعل هذه التجربة ممكنة. إنه بحث في الشروط القبلية للمعرفة، لا في موضوعاتها. وفي استخدامات أخرى عنى به ما هو متعال عن التجربة. وبالتالي يتعلق الأول ببنية المعرفة، أما الثاني فيتعلق بما يقع خارجها تماماً.

وتتبلور في نهاية هذا التحليل صورة متكاملة للمعرفة عند (كانت): تبدأ بالحس، وتتشكل بالفاهمة، ومن ثم تسعى إلى الوحدة عبر العقل. لكن هذه المسيرة كلها تبقى محصورة داخل عالم الظواهر، أي العالم كما يظهر لنا، لا كما هو في ذاته. وهنا تنشأ إحدى أخطر نتائج هذا التصور: نحن لا نعرف الواقع في ذاته، بل نعرف فقط تمثلاتنا له. ومع ذلك يفترض (كانت) وجود "شيء في ذاته" يقف خلف الظواهر، رغم أنه يعترف بأن هذا الشيء لا يمكن معرفته، وهو ما يفتح باباً لإشكال فلسفي عميق، إذ كيف يمكن إثبات وجود ما يستحيل معرفته؟

وبهذا المعنى، لا يكتفي (كانت) بوضع شروط المعرفة، بل يعيد رسم حدودها بشكل جذري. فالموضوعية لم تعد تعني مطابقة الفكر للواقع، بل تعني خضوع التجربة لقوانين مشتركة يفرضها

العقل البشري. وهكذا تصبح المعرفة موضوعية لا لأنها تكشف الواقع كما هو، بل لأنها تُبنى وفق بنية عقلية واحدة يشترك فيها جميع البشر.

غير أن هذا الإنجاز لا يخلو من توتر خفي، إذ يبدو أن هذا التأسيس للمعرفة الموضوعية يقوم في النهاية على بنية ذاتية، أي على شروط يفرضها العقل نفسه. ومن هنا تتقلب المعادلة: بدل أن يكون العقل وسيلة لمعرفة العالم، يصبح هو الإطار الذي لا يمكننا الخروج منه لمعرفة ما إذا كان العالم يطابقه فعلاً أم لا. وهكذا ينجح كانط في تفسير كيف نعرف، لكنه يترك معلقاً السؤال الأعمق: هل ما نعرفه هو حقاً ما يوجد؟

ومن حيث تفكيك نظرية (كانت) من الداخل، نلاحظ أن البناء الذي بدا متماسكاً بين الحدس والمقولات يخفي وراءه ثغرات عميقة تتعلق بطبيعة المعرفة وحدودها.

وينطلق النقد من إعادة النظر في مفهوم الحدس نفسه. فقد عرّفه (كانت) باعتباره إدراكاً يُعطى قبل التفكير، لكنه لم يميّز بين نوعين مختلفين من الحدس: حدس صوري مباشر يفرض نفسه دون

حكم، وحدث تصديقي يتضمن نوعاً من الإقرار أو الحكم، حتى لو كان تلقائياً. وهذا التمييز يغير الصورة بالكامل، لأن بعض ما اعتبره (كانت) مجرد روابط صورية (أي مقولات) يتبين أنه يحمل طابعاً معرفياً أعمق، يصل إلى مستوى الكشف والإثبات، لا مجرد التنظيم.

وفي هذا السياق يبرز مبدأ السببية بوصفه نقطة الانفجار في النظرية. فقد تعامل معه (كانت) كمقولة صورية تنظم التجربة، لكنه في هذا التحليل يبدو أقرب إلى حدث تصديقي يحمل في ذاته قوة استكشافية. فالسببية ليست مجرد طريقة لترتيب الظواهر، بل هي مبدأ يتجاوزها، فيقدم نوعاً من التوقع القبلي، ويمنح العقل قدرة على تجاوز المعطى الحسي نحو استشراق ما سيحدث. ولو جرد هذا المبدأ من هذه القوة الاستكشافية، لتحول إلى قالب فارغ بلا معنى. ومن هنا يبدو أن اختزال السببية إلى مجرد مقولة كان خطوة اختزالية أفرغت أحد أهم منابع المعرفة من مضمونه.

وهذا الاعتراض يقود إلى نتيجة أوسع: ليس كل ما يتجاوز الحس فاقداً للموضوعية، كما افترض (كانت). فهناك أنماط من المعرفة لا تعتمد على

الحدس الحسي، ومع ذلك تملك دلالة موضوعية. وهنا يتصدع الأساس الذي ربط به (كانت) كل معرفة ممكنة بالإطار الحسي، وكأن العقل سجين داخل حدود التجربة لا يستطيع تجاوزها.

ويزداد هذا التصدع وضوحاً عند النظر إلى الرياضيات. فقد أُصرِّ (كانت) على اعتبارها حدساً حسياً قبلياً، مرتبطاً بالمكان والزمان، وكأن صدقها متوقف في النهاية على قابليتها للتطبيق في التجربة. لكن هذا التحليل يبدو قاصراً، لأن الرياضيات، في بنيتها المجردة، لا تحتاج إلى الواقع الحسي لتكون صحيحة. فهي لا تكتسب صدقها من العالم، بل تُستخدم لفهمه. وإذا تعارضت مع التجربة، فإن ذلك يكشف عن طبيعة العالم لا عن خطأ الرياضيات.

وبهذا المعنى، يبدو أن (كانت) قد ارتكبت ما يشبه "الإسقاط المعكوس": بدل أن يفسر العلاقة بين المعرفة والواقع، قام بإخضاع المعرفة لشروط الواقع الحسي، حتى في المجالات التي تتجاوزه بطبيعتها. ووفق التحليل، إن سبب ذلك لا يعود إلى خطأ نظري، بل هو خيار فلسفي مقصود. فقد كان حريصاً على إغلاق الباب أمام أي معرفة

ميتافيزيقية، ولذلك عمل على حصر كل أشكال المعرفة ضمن حدود الحس، حتى لو أدى ذلك إلى تقييد مفاهيم مثل السببية والرياضيات، وإفراغها من طاقتها المعرفية الأصلية.

هكذا يتحول مشروعه من نقد للعقل إلى نوع من التضييق المسبق عليه، حيث تُفرض عليه حدود لا لأنها ضرورية منطقياً، بل لأنها تخدم غاية أوسع، وهي منع الانزلاق نحو الميتافيزيقا. ومن هنا يمكن فهم هذا الإصرار على ربط كل معرفة بالحس، حتى لو كان الثمن هو الوقوع في نوع من "الحسية المقنّعة" التي تتخفى بلغة عقلية.

الفصل الثالث:

التجربة والقبليات

تقع القبليات في قبال البعديات. ويُعدّ (كانت) أول فيلسوف ميّز بشكل واضح وصريح بين ما هو قبلي وما هو بعدي، وكما أشار إلى ان هذا التمييز في المعرفة قد كان غامضاً جداً حتى لدى من وصفهم بالمفكرين المحترمين⁷². ومعلوم أنه سبق لديفيد هيوم أن أشار - عرضاً - إلى وجود العقل المجرد المستمد من أبحاث قبلية، كما في (محاورات في الدين الطبيعي)⁷³. أما التمييز لدى (كانت) فهو منهجي له علاقة بالمعرفة الترندالية وما يمكن ان يُقبل منها وما لا يُقبل.

وتعتبر القبليات أساس وجود البعديات، وهي تنقسم إلى حدسيات ومفاهيم محضة أو مقولات.

فالفكر البشري يتعامل مع الحدس الحسي المتمثل بالصور الفيزيقية مباشرة، لكن هذه الصور ما كان

⁷² نقد العقل المحض، ص401.

⁷³ ديفيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمه وقدّم له وعلق عليه محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الاولى، 1956، ص60.

لها ان تتشكل من غير الحدس الحسي المحض المتمثل باطاري المكان والزمان، كذلك ما كان لها ان تتحدد بشكلها المعهود من دون قوانين تنظيمية تعود إلى المقولات أو المفاهيم العامة.

فهذه المفاهيم هي ما جعلها متماسكة الارتباط، لذلك هي قبلية غير مستمدة من الحس والتجربة، وبالتالي تعتبر ضرورية للمعرفة الموضوعية.

فكل تجربة ادراكية ممكنة بحاجة اليها، وكل ظاهرة فيزيقية تخضع إلى اطارها وتنظيمها. فهي ذات القوانين الذهنية التي تتقوم بها الظواهر الفيزيقية، وهي غير القوانين الجزئية المتعلقة بالظواهر المتعينة امبيرياً، اذ لا يمكن ان تستمد بكاملها من المقولات على الرغم من انها تخضع لها جملة، لذلك لا بد من الاستعانة بالتجربة للتعرف عليها، كالذي أفاده (كانت)⁷⁴.

هكذا فالحدس والفاهمة العقلية يلتقيان لدى الظاهرة الفيزيقية، وهي ما تشكل التجربة الادراكية الممكنة، فلولا القبليات الحدسية - كما في اطر المكان والزمان - لما تشكل الحدس الحسي الامبيري، ولولا المفاهيم التنظيمية للمقولات العقلية

74 المصدر نفسه، ص112-113.

القبلية لما كان بالإمكان ادراك الظاهرة أو أي تجربة ممكنة.

وإذا كانت الظواهر منشؤها الحس أو التجربة فإن المعارف القبلية تتعالى عليها، فهي مفاهيم وحدوس تتولد لدينا بشكل مستقل عنها. بل انها تتضمن مبادئ إمكان هذه التجربة بعامة⁷⁵، وبالتالي فهي ضرورية للمعرفة الموضوعية، ومن التناقض محاولة ردها إلى القضايا الحسية والتجريبية.

ان التجربة هي أداة المعرفة للظواهر، فمن خلالها ان الشيء الوحيد الذي يمكن ان يعطى لنا في معرفة هو هذه الظواهر. وبالتالي فكل معرفتنا تبدأ مع التجربة⁷⁶.

ويقصد (كانت) بالتجربة ليس المعنى المتداول لدينا، بل هي «معرفة بالأشياء من خلال الادراكات». فهي ليست ممكنة إلا بتصور اقتران ضروري للادراكات. أو انها تأليف مركب لهذه الادراكات في وعي واحد⁷⁷.

إن لموضوعات التجربة أهمية بالغة لدى (كانت).

75 المصدر نفسه، ص113.

76 المصدر نفسه، ص141 و45.

77 المصدر نفسه، ص134-135 و141.

فهو يهب المقولات القبلية قيمة عندما تشتبك معها، وإلا كانت المفاهيم فارغة، فرغم اننا نفكر بواسطتها، لكن هذا التفكير لا ينتج شيئاً سوى اللهو بالتصورات من دونها. حتى المكان والزمان رغم قبلتيهما فانهما يعتبران من دون معنى ومصداقية ان لم تظهر تطبيقاتهما الضرورية على هذه الموضوعات.

هكذا ان القوانين القبلية لدى هذا المفكر مشروطة بالموضوعات أو التجربة الممكنة، وهي في ذات الوقت أساس لها. فالتجربة لا تتأسس من غير مقولات، ومن خلالها تتحقق ما تسمى الظواهر الفيزيقية. اذ تستند التجربة إلى وحدة هذه الظواهر التي تُولفها المفاهيم الذهنية، ومن دونها لن تكون هناك معرفة قط، بل مجرد شتات بلا روابط أو تأليف. وفي القبال لولا إمكان التجربة لأصبحت جميع معارفنا القبلية بلا واقع موضوعي ولا معنى لها. وبالتالي فإمكان التجربة هو ما يعطي لجميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً⁷⁸.

وبحسب هذا الفيلسوف انه على الرغم من ان المبادئ القبلية لا تبدأ من معارف أعلى وأعم، لكنها

78 المصدر نفسه، ص125.

مع ذلك بحاجة إلى دليل، وهو يرى انه لا يمكن لهذا الدليل ان يتوغل موضوعياً أكثر من معرفة الموضوع (الظاهري)، بل انه يشكل بالاحرى أساساً لهذه المعرفة. وبالتالي فانه لا يمنع من ان يكون بالإمكان ان نستمد دليلاً من المصادر الذاتية التي تجعل معرفة موضوع بعامة ممكنة، بل جعل ذلك ضرورياً، اذ بدونها ستحوم حول المبدأ شبهة ان يكون مجرد زعم باغت⁷⁹.

إذاً، فالاستدلال على القبليات لا يتعدى كون الظواهر الحسية تتوقف عليها، فتتشكل بذلك المعرفة الموضوعية من دون ان يكون هناك مجال للمعرفة خارجاً عن هذا الإطار الفيزيقي، فليس من معرفة ممكنة لنا إلا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب⁸⁰، وما عدا ذلك ندخل في مرحلة العقل الترسندالي الجدلي الميتافيزيقي. بمعنى ان النشاط العقلي للمبادئ القبلية يمكن ان يتجاوز بطبيعته المجال الحسي، لكن مع ذلك تبقى المعرفة غير ممكنة علمياً من دون هذا المجال. ففقر استدالاتنا العادية تتولد من خلالها مملكة واسعة من

79 المصدر نفسه، ص122.

80 المصدر نفسه، ص113.

الإمكان⁸¹، وهي لا تطابق كل ما هو متحقق سوى جزء صغير منها هو ذلك المتعلق بموضوعات التجربة⁸².

وعموماً ان الحقانية المتعلقة بالقبليات لدى (كانت) هي غير الحقانية البديهية المتصفة بالاطلاق والتجريد. ورغم ان هذا الفيلسوف اعتبر المبادئ القبلية ضرورية وكلية، لكن اعتبارها مشروطة في مستوى الحس والتجربة يجعل منها غير بديهية ولا كلية مطلقة.

لقد تصدى (كانت) لنقد الاتجاه العقلي كما يتمثل لدى لايبنتز في تفسيره العقلي للقبليات. فهي لدى لايبنتز كفيلة بأن تمكنا من معرفة ما وراء الحس أو العالم المعقول، فالفكرة السائدة لدى العقليين هي ان هناك تطابقاً بين العالمين الذهني والواقعي، وان القوانين العلمية هي انعكاس لقوانين الوجود والواقع بفضل مبدأ السنخية الذي تمسك به الفلاسفة القدماء، وهو ما لم يتقبله (كانت) ونقد لايبنتز عليه، وهنا تتجلى ثورته في اعتبار العقل هو المحور الأساس الذي تدور حوله الأشياء وليس العكس، وهي الثورة

⁸¹ يمكن ان نقلب القضية المذكورة ونقول: ان صور الإمكان الذهني لدينا واسعة للغاية لذلك فانها تبعث على فقر استدلالنا.

⁸² المصدر نفسه، ص159.

التي شبهها بعمل كوبرنيك عندما عكس الحال
المألوف من سكن الأرض ومركزيتها إلى حركتها
حول الشمس.

النزعة الذاتية للقبليات والتضييق الحسي

يمكن تلخيص نظرية (كانت) فيما احتج به حول
ضرورة القبليات بالنسبة للمعرفة الموضوعية قبل
نقدها، وذلك حسب النقاط المجملة التالية:

1- تمتلك المعرفة الموضوعية للظواهر الطبيعية
حاجة متبادلة ومشتركة بالنسبة إلى القبليات
والحسيات.

فالقبليات ليس لها معنى ان لم تطبق على
الحسيات، فيما لا يمكن للأخيرة ان تولد معرفة
موضوعية من دونها.

فهذا الربط بين الطرفين هو ما يشكل الأساس في
نظرية (كانت) حول أهمية القبليات ودورها في
تشكيل المعرفة الموضوعية. فعلى القبليات يتأسس
فعل المعرفة الموضوعية للأشياء، وبدونها ليس
هناك أي معرفة ولا إمكان تجربة ممكنة. كما ان من

غير الموضوعات الحسية تصبح القبليات بلا قيمة أو معنى.

2- إن ارتباط القبليات لا يتجاوز معرفة الموضوعات الظاهرية أو الحسية، وبالتالي فكل تعميم لها على موضوعات أخرى ميتافيزيقية سيكون مجرد زعم بلا دليل. فالحاجة إلى القبليات مرهونة في الذهن بخصوص المعرفة الموضوعية، وغير ذلك فليس عليه دليل ولا هو ظاهر للذهن البشري.

3- تعتبر القبليات ذاتية المنشأ، فليست هي بديهية ولا تجريبية. فلقد توسط (كانت) بين العقليين والتجريبيين في موقفه من هذه القبليات ومبادئها، فهو يخالف العقليين الذين اعتبروها بديهية، كما يخالف التجريبيين الذين ردوها إلى التجربة. في حين انه يرى هذه المعايير لا تتجاوز النواحي الذاتية دون الموضوعية.

ومن حيث النقد، يلاحظ ان نقطة الضعف لدى (كانت) تتمثل في التضييق الحسي المتأثر بالنزعة الهيومية، فهو يقيد القضايا القبلية بموضوعات التجربة الممكنة.

وهذا التضييق يجعل إمكانية تطبيق القضايا القبلية على القضايا الميتافيزيقية امراً غير ممكن، وهو الحال الذي ينسجم مع جعلها ذات نشأة ذاتية مشروطة ومسؤولة عن تشكيل وتنظيم الصور الحسية التي يحدسها الذهن فحسب، كما هو الحال مع قانون السببية العامة.

فمع ان (كانت) يعتبر قانون السببية يتصف بالضرورة والكلية الصارمة، لكن معيار الضرورة والكلية يوجد حصراً في قانون التجربة الممكنة، ولا تمتد علاقة الضرورة في الوجود إلى ما بعد حقل هذه التجربة، ولا ما يتجاوز الزمان، فمعنى الضرورة هو وجود الموضوع في كل زمن، وحتى في هذا الحقل لا يصدق المبدأ المشار إليه على وجود الأشياء كجواهر؛ لأن هذه لا يمكن ان تعد قط بمثابة مسببات امبيرية ولا بمثابة شيء يحصل وينشأ، بل هي دائمة ثابتة. فالضرورة لا تختص إلا بعلاقات الظواهر وفقاً لقانون السببية الدينامي⁸³.

ورغم ان (كانت) قد أسند المعرفة التجريبية إلى المفاهيم القبلية، لكن هذه الأخيرة لا تمتلك مصداقية موضوعية، وبالتالي فلا مصداقية للمعرفة المتوقعة

⁸³ المصدر نفسه، ص46 و120 و158.

عليها. فهو يعترف بأن هذه المفاهيم ذاتية من دون
بداية عقلية، لذا فهو يؤسس لشروط المعرفة
الممكنة؛ فيما فلسفته تفتقر إلى شرط إمكان هذا
التأسيس، حيث اعتماده على المعايير الذاتية. وهي
لديه ليست يقينة وان وظيفتها لا تتجاوز الربط من
دون كشف موضوعي.

فمن المعلوم ان هناك حاجة لجعل أساس المعرفة
محكماً. فهو هدف تنشده الفلسفات غير الشكية
للحفاظ على مصداقية المعرفة الموضوعية. ففي
الغالب تعترف هذه الفلسفات بأن هناك تراجعاً في
المعرفة الاستدلالية ينتهي عند حد معين أخير يمثل
أساس المعرفة قاطبة، ويشترط فيه ان يكون محكماً
كي لا يتعرض البناء الفوقي للاختلال والشك
المطبق. وهو الحال الذي يصدق مع كل من
الفلسفات العقلية والتجريبية غير الشكية. لكن في
أوساط هذه الأخيرة ظهر تحليل عميق جعل من
التجربة الخالصة غير كافية لتحديد هذا الأساس،
لذلك تم التعويل على وجود قابلية للمراجعة
المستمرة من دون بداية تنتهي عندها المعرفة
(الاستدلالية)، كالذي اضطر إليه ريشنباخ في
اعتماده على العلاقة الدورية بين الاستقراء
وحسابات الاحتمال من دون التوقف عند حد

معين⁸⁴. وتعتبر هذه النتيجة اضطرارية بالنسبة إلى المذاهب التجريبية الخالصة، رغم ان نقطة الضعف فيها هي ان التراجع إلى ما لا بداية له يفضي بالمعرفة إلى الاقتراب من الحد الصفري، وبالتالي تنعدم القابلية على الترجيح⁸⁵.

لذلك كان لا بد من الاستناد إلى بداية محددة، لكن هذه الأخيرة لا تصلح ان لم تكن بديهية تتصف بالوضوح، كالذي تعول عليه المدارس العقلية، خلافاً للمذاهب التجريبية ومثلها نظرية (كانت) النسبية.

إن مصدر الخلل في التفكير الكانتي هو التضييق الخاص بالقبليات الضرورية. فصدق المبادئ القبلية وضرورتها الكلية يأتي من الاطلاق أو اللامشروط، اذ لو كانت مشروطة بالحس والتجربة لكانت في حاجة إلى دليل، وهكذا يتسلسل الحال حتى ينتهي إلى أساس غير مشروط، أو تفضي النتيجة إلى خلل وفشل في المعرفة قاطبة كما اسلفنا.

وكون المبادئ القبلية واضحة لدى الذهن البشري

⁸⁴ ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فواد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص112-115.

⁸⁵ للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

من دون شروط حسية؛ يجعلها غنية عن الدليل. فهذه هي طبيعتها الحدسية التي تفرض نفسها على الذهن البشري كصفة اعجازية في جعل المعرفة ممكنة. لذلك تكون الموضوعات بحاجة إليها، فعلى الأقل حاجتها إلى مبدأ عدم التناقض، بل والحاجة إلى مبدأ السببية العامة التي نفى عنها (كانت) البعد الحدسي، وألبسها لباس الربط الصوري فحسب.

لقد كان ينبغي على هذا الفيلسوف ان يصادر كل قضية ذهنية واضحة ما لم يدل الدليل على خلافها، فيما افترض المفاهيم الضرورية للمقولات وحسبها ذاتية المنشأ، لذلك اعتبر وظيفتها لا تتعدى الربط مع الجانب الحسي، وهو الربط الذي غرضه منع القضية من ان تمتد إلى فتح الباب على القضايا الميتافيزيقية، كما سيأتي بحث ذلك فيما بعد.

لقد ناقش (كانت) مصدر المبادئ القبلية، وانتقد من يقول بأنها موضوعة من قبل الله لتسهيل مهمة المعرفة، فاعتبر هذا الرأي لا يتناسب مع فكرة الضرورة كما في السببية.

وقد اضطره ذلك ليبرر ان الموضوعات التي تطبق عليها السببية هي موضوعات ذاتية دون ان تكون خارج الادراك البشري. وبحسب استدلاله فانه

تساءل: كيف يمكن للقوانين القبلية ان تجعل الطبيعة تنظم وفقها؟

فهذا اللغز يجد جوابه لدى فيلسوف بروسيا من خلال اعتباره «القوانين لا توجد في الظواهر، بل فقط بالنسبة إلى الذات التي تلازمها الظواهر، من حيث لها فاهمة، مثلما ان الظواهر لا توجد في ذاتها، بل فقط بالنسبة إلى تلك الذات الفاهمة من حيث لها حواس. لكن الظواهر هي مجرد تصورات وليست أشياء في ذاتها، بل تكشف عن أشياء لا نعرف ما قد تكون عليه في ذاتها، وهي من حيث هي مجرد تصورات لا تخضع لأي قانون اقتران سوى ذلك الذي تمليه القدرة التي تقرن» عبر الفاهمة⁸⁶.

والنتيجة التي تتمخض عن هذا التوجه هي عدم تخلص هذا الفيلسوف من أسر المثالية الذاتية، فما يتحدث عنه من كلية وضرورة بعض القضايا القبلية كما في السببية انما هي مشروطة في العالم الذاتي دون ان تتجاوز هذا العالم. بل ان وصفها بالضرورة والكلية هو وصف مقيد. فهذه الضرورة لا تعكس شكل العلاقات الواقعية أو الوجود الخارجي، فهي

⁸⁶ المصدر نفسه، ص112-114.

ضرورة لا تتعدى صور الارتباط الذهني أو الذاتي للفاهمة.

وبالتالي تصبح معارفنا جميعاً اسيرة المثالية الذاتية دون ان تشير إلى شيء خارج الذهن.

فالموضوعات الممكنة للتجربة تتوقف على القضايا القبليّة، وعلى رأسها مبدأ السببية، رغم ان هذه القضايا رهينة البعد الذاتي للإنسان، وبالتالي فالموضوعات الممكنة للتجربة وقلبياتها كلها ذاتية بشرية صرفة. وباعتبار ان القبليات ذاتية – وليست موضوعية – فانها تُظهر لنا الأشياء كما تبدو وفق طبيعة جبلتنا دون ان يكون لها علاقة بأي بعد خارجي موضوعي.. إلى درجة يفترض فيها هذا المفكر انه لو كانت لدينا صور أخرى للحدس غير الزمان والمكان، وصور أخرى للفاهمة غير صور التفكير السياقية أو المعرفة بالمفاهيم، لكننا رأينا الأمور بطريقة مختلفة رغم أننا لا نتصورها أو نفهمها، وحتى لو فهمناها فانه لن تنتمي إلى التجربة من حيث هي المعرفة الوحيدة التي نتوصل من خلالها إلى الموضوعات. وبالتالي اذا كانت لدينا ادراكات أخرى فذلك لا يمكن ان تقرره الفاهمة حيث لا عمل لها إلا مع تأليف ما هو معطى.

خلاصة الفصل الثالث

قدّمنا في هذا الفصل تصوّر عمانوئيل كانت للعلاقة بين التجربة والقبليات، حيث يضع تمييزاً حاسماً بين ما هو قبلي وما هو بعدي، ويجعل من هذا التمييز أساساً لفهم إمكان المعرفة. فالمعرفة عنده لا تنشأ من الحس وحده، بل تقوم على تفاعل مزدوج بين معطيات الحس من جهة، والبنى القبلية التي يفرضها الذهن من جهة أخرى.

وسواء تمثلت هذه القبليات في الحدوس كالمكان والزمان، أو في المقولات العقلية، فإنها تُعد شروطاً سابقة تتيح للتجربة أن تكون ممكنة ومفهومة، إذ بدونها تبقى المعطيات الحسية مشتتة بلا نظام أو معنى.

ومع ذلك لا يمنح (كانت) لهذه القبليات استقلالاً تاماً، بل يربط قيمتها دائماً بإمكان تطبيقها على موضوعات التجربة. فهي رغم ضرورتها وكونها سابقة على الخبرة، إلا أنها تظل فارغة إن لم ترتبط بالمعطيات الحسية، كما أن هذه الأخيرة تبقى عاجزة عن إنتاج معرفة موضوعية دون

تنظيم القبليات. ومن هذا الترابط يؤسس (كانت) لفكرة أن التجربة ليست مجرد إحساس مباشر، بل هي بناء ذهني يتشكل عبر تأليف الإدراكات ضمن وحدة وعي واحدة، بحيث تصبح المعرفة معرفة بالظواهر كما تظهر لنا، لا بالأشياء في ذاتها.

غير أن هذا التصور يقود إلى نتيجة مركزية، وهي حصر المعرفة الممكنة في نطاق الظواهر الحسية فقط. فكل محاولة لتجاوز هذا النطاق نحو الميتافيزيقا تصبح، في نظره، فاقدة للأساس المعرفي. وهنا يظهر الطابع الترسدالي لنظريته، إذ لا يهتم بماهية الأشياء في ذاتها، بل بشروط إمكان معرفتها كما تُعطى في التجربة.

لكن هذا الموقف يثير إشكالاً عميقاً يتمثل في النزعة الذاتية التي تحكم القبليات. فبما أنها ليست مستمدة من الواقع ولا بديهية بالمعنى المطلق، بل نابعة من بنية الذهن الإنساني، فإنها لا تضمن بالضرورة تطابق المعرفة مع الواقع الخارجي. وهكذا تصبح الضرورة والكلية التي ينسبها (كانت) لبعض المبادئ، مثل السببية، مشروطة بالإطار الذهني للإنسان، لا معبرة عن قوانين الوجود في ذاته.

ومن هنا يتجه النقد إلى أن تقييد القبليات بمجال التجربة يضعف من قيمتها التأسيسية، لأن ما هو مشروط بالحس يحتاج بدوره إلى تبرير، مما يهدد بإدخال المعرفة في سلسلة من الاعتماد غير المتناهي. كما أن حصر وظيفتها في مجرد تنظيم المعطيات الحسية يفقدها بُعدها الكاشف، ويجعلها أدوات ذاتية لا تكشف عن حقيقة الواقع، بل عن كيفية ظهوره لنا فقط.

وفي المحصلة، يقدّم (كانت) تصوراً ثورياً يجعل الذهن فاعلاً في تشكيل المعرفة لا مجرد متلقٍ لها، لكنه في الوقت نفسه يضيق أفق هذه المعرفة داخل حدود التجربة، ويجعلها أسيرة البنية الذاتية للإنسان، الأمر الذي يفتح الباب أمام التساؤل حول مدى قدرتها على بلوغ حقيقة الواقع خارج هذا الإطار.

الفصل الرابع:

ترسندالية المكان والزمان

لنظرية المكان والزمان لدى (كانت) تاريخ يعود إلى ما قبل شروعه بكتابة (نقد العقل المحض) عام 1770. ففي البداية تبنى نظرية لايبنتز، ثم بعدها نظرية نيوتن خلال منتصف الستينات من القرن الثامن عشر. فنيوتن صوّر لنا المكان والزمان بأنهما مطلقان وموضوعيان بغض النظر عن الأشياء التي يؤطرانها، وبالتالي فهما مقومان لها، وهي النظرية التي مال إليها اغلب الفيزيائيين قبل القرن العشرين لهيمنة الباراداييم النيوتني على العلم الفيزيائي كلياً. في حين انهما لدى لايبنتز يمثلان علاقات بين الأشياء، فوجودهما لازم ولاحق عن وجودها، وبدونها ينتفيان، وهو موضع الخلاف مع النظرية الأولى. ورغم انه سبق لفيلسوف التنوير ان تبنى النظريتين المشار اليهما، إلا انه اهتدى في نهاية المطاف إلى نظرية ثالثة مختلفة، وفحوى هذه النظرية هو انه اعتبر المكان والزمان يشكلان حدسين سابقين على وجود الأشياء قاطبة.

لقد برزت نظرية (كانت) الجديدة قبل كتابة (نقد العقل المحض) أواخر الستينات من القرن الثامن عشر، كما يظهر من رسالة له عام 1770، وهو ذات الأمر الذي سيتكرر في (النقد) من دون اختلاف جذري⁸⁷.

فقد ردّ على النظرية الأولى القائلة بأن المكان والزمان مطلقان مستقلان ومقومان للأشياء المتحققة، معتبراً انهما بهذه الفكرة ليسا بشيء، وانهما لا يوجدان إلا ليضما في ذاتهما كل ما هو متحقق؛ بوصفهما قائمين بذاتهما وسرمديين غير متناهيين.

كما ردّ على النظرية الثانية القائلة بأنهما ملازمان للأشياء، معتبراً انه بحسب هذه الفكرة يجب على النظرية ان تنكر على التعاليم الرياضية القبلية المتعلقة بالأشياء المتحققة مصداقيتها، أو على الأقل يقينها الضروري، لأن مثل هذا اليقين لا يمكن ان يكون بعدياً. لذلك رأى انهما قبليان وسابقان على وجودها⁸⁸.

إن المكان والزمان هما من أهم القبليات التي ركز

87 بدوي: إيمانويل كانت، ص157.

88 نقد العقل المحض، ص68.

عليها (كانت) في نقده للعقل المحض بالاضافة إلى السببية التي لها دور حاسم في صياغة مشروعه النقدي الترندالي المثالي، فعلى هذه القضايا الثلاث تتأسس الظواهر حيث لا يمكنها ان تتشكل من غير قليات للحدوس والمقولات. فالمكان والزمان هما شرط لمعرفةنا بوجود أشياء هذه الظواهر، فيما السببية هي شرط للعلاقات فيما بينها، وهي تعتمد على وجود المكان والزمان، فهما صورتان للحدس الحسي، وبالتالي هما شرطان من شروط وجود الأشياء بوصفها ظواهر، ولا يمكن ان يكونا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي بوصفه ظاهرة⁸⁹.

ومن حيث التفصيل، ميّز (كانت) بين المكان والزمان وفقاً للخارج والداخل، فأحدهما خارج الذات والآخر داخلها. فخاصية المكان خارجية خلافاً للزمان. ففارق المكان عن الزمان هو ان الأول خارج عنّا ولا يمكن ان يكون شيئاً فينا، فيما الزمان متعلق فينا ولا يمكن ان يحدس خارجياً. كذلك فان المكان ينفرد بالتعين بشكل دائم، في حين ان الزمان وكل ما هو في الحس الباطن يجري بلا

⁸⁹ نقد العقل المحض، ص37.

توقف. فالزمان ليس سوى صورة لحدسنا الباطن⁹⁰.

إن المكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية فانه يمثل شرطاً قلياً للظواهر الموضوعية فحسب. أما الزمان فسواء كانت هناك موضوعات خارجية أم لا، وبوصفها تعينات للذهن فانها تنتمي إلى الحالة الباطنة، وتخضع هذه الحالة للشرط الصوري للحدس الباطن، ومن ثم تنتمي إلى الزمان. فالزمان شرط للظواهر العامة؛ باطنية بشكل مباشر وخارجية بصورة غير مباشرة، وهو ليس بشيء خارج ذاتنا، فليس هو إلا صورة الحس الباطن، أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة، دون ان يكون تعيناً للظواهر الخارجية طالما لا ينتمي إلى هيئة أو موقع⁹¹.

ورغم ان (كانت) اعتبر الزمان ذا صفة ذاتية واضحة لدى الذات البشرية دون ان يكون شيئاً خارج ذاتنا، لكن هذا لا يقلل من موضوعيته، فقد أشار إلى ان له علامة دالة على شيء خارجي واقعي هو جوهر الظاهرة، وكما عرّفه بأن له أحوالاً ثلاثة: الدوام والتتالي والمعية.

⁹⁰ المصدر نفسه، ص 61-62 و 67 .

⁹¹ المصدر نفسه، ص 66.

فالزمان صورة دائمة للحدس الباطن. وهو يدوم ولا يتبدل لأنه لا يمكن ان نتصور التالي والمعية فيه إلا كتعينات للظواهر، فالمعية والتتالي هما العلامتان الوحيدتان في الزمان. وان الدائم الذي تتعين جميع علاقات الظواهر الزمنية بالنسبة إليه وحسب هو جوهر الظاهرة، أي واقعي الظواهر الذي يظل – على الدوام - أساً لكل تبدل⁹².

⁹² المصدر نفسه، ص66 و135 و137.

المثالية الترسندالية للمكان

إن لفيلسوف ألمانيا عبارات موهمة تبدي انطباعاً بأن للمكان وجوداً واقعياً خارج الذات البشرية، فيما تتحدث من منطلق الحدس الذاتي للإنسان. فأحياناً يوحي بوجود مكان موضوعي خارج عنا، ومثل ذلك فيما يتعلق بواقعية المبادئ الرياضية وغيرها من المقولات القبلية، من قبيل قوله: ان «إمكان التجربة هو ما يعطي جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً». وحتى المكان والزمان رغم انهما قبليان لكنهما «سيكونان من دون مصداقية موضوعية ومن دون معنى أو دلالة ان لم يُظهر تطبيقهما الضروري على موضوعات التجربة». فمعرفةنا القبلية عن المكان ستكون وهماً «ان لم ننظر إلى المكان كشرط للظواهر يشكل مادة التجربة الخارجية». ومثل ذلك قوله: «يدل مجرد الوعي بوجودي الخاص وعياً متعيناً امبيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني». ان المكان «يشكل أساساً للظواهر الخارجية بالضرورة» أو انه شرط لإمكان الظواهر⁹³.

وبعيداً عن هذه العبارات الموهمة تحدّث (كانت)

⁹³ المصدر نفسه، ص125 و156 و61.

عن المكان بدقة باعتباره أساس الحدوس الخارجية، وبحسب تحديده انه «تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية».

ومن وجهة نظره انه لا يمكن الكلام عن المكان إلا من وجهة نظر الانسان، فاذا خرجنا من الشرط الذاتي فلن يعني تصور المكان شيئاً. وعليه فللمكان صفة مزدوجة تظهره واقعياً وذاتياً في الوقت نفسه. وعلى حد تعبيره: ان «للمكان واقعية امبيرية بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة، ومع ذلك في الوقت عينه له مثالية ترسندالية». والمكان هو صورة جميع ظواهر الحواس الخارجية، أي هو شرط «الحساسية الذاتي الذي به يكون حدس خارجي ممكن لنا». وهو مفصول الصلة عن الشيء في ذاته. فهو لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها ولا في العلاقات فيما بينها⁹⁴.

ان ما يثير الاهتمام هو ان هذا الفيلسوف يبدي بأن هناك عالماً خارجياً هو غير الواقع الموضوعي المتعارف عليه، فهو واقع نسبي يخص الحس والحدس الخارجي، فهو الأرض الذي يقف عليه المكان والزمان، حيث يعتبرهما موجودان في

⁹⁴ المصدر نفسه، ص 61-63.

الحواس فقط، أما خارجها فلا حقيقة لهما قط. فمثالية المكان والزمان تختلف عن خداع الحواس، حيث لهما واقع موضوعي هو الواقع الامبييري المربوط بالحس وليس الواقع المطلق.

وتختلف هذه المثالية للمكان لديه عن مثالية الالوان والطعوم وسائر الكيفيات الثانوية. فهذه الأخيرة لا تعتبر خصائص للأشياء، بل تمثل تغيرات في ذاتنا. في حين يعتبر المكان مزيجاً من الواقعية والمثالية، فواقعيته امبيرية لكل تجربة ممكنة فحسب، وليس للشيء في ذاته، ومثاليته ترسندالية، أي قبلية محضة. وعلى هذه الشاكلة فيما يخص الظواهر، أي انه يعتقد بأن للظواهر صفة موضوعية خلافاً للكيفيات الثانوية⁹⁵.

إن المكان والزمان وكذلك الظواهر كلها ليست بأشياء ولا توجد خارج ادراكاتنا الحسية. فالمكان والزمان ليسا تعينات للأشياء في ذاتها، بل لحساسيتنا، كذلك فان الظواهر التي فيهما هي مجرد تصورات لا أشياء في ذاتها⁹⁶.

⁹⁵ المصدر نفسه، ص106-107 و63-64.

⁹⁶ المصدر نفسه، ص255-257.

لماذا ليس للمكان وجود خارجي؟

لنتساءل اذا كان للمكان دلالة على الحدس الخارجي، فلماذا لا يكون موجوداً خارجاً فعلاً؟ لماذا لا يكون وعاءاً للظواهر كتعبير عن وجودها الخارجي ايضاً، وإن كان من المحال الكشف عن حقيقتها كما هي لاعتبارات الانطباع الذاتي للذهن البشري؟ ما الذي يمنع (كانت) من ان يقر بوجود هذه القضايا مع الاعتراف بقبليتها؟ لماذا هذا التحوير للفلسفة العقلية؟ ما الذي سيخسره هذا الفيلسوف لو انه تماشى مع الفطرة السليمة والغريزة البشرية ضمن حدسها المدهش، وذلك بالاعتراف بوجودها خارج الذات؟.. فما المانع يا ترى؟

لقد عرض هذا المفكر مبررين منفصلين في نفي ان يكون للمكان والزمان واقع موضوعي مطلق كشيء في ذاته، أحدهما يتعلق بالجدل الترسندالي الميتافيزيقي حول ما اذا كانت حقيقتهما تنطوي على سلسلة نهائية أو لا نهائية.

فطبيعة العقل البشري تثير هذا الجدل غير المنتهي، بدلالة ان التاريخ الفلسفي يشهد الجدل المشار إليه على الدوام من دون الوصول إلى حقيقة يجمع عليها الفلاسفة، لذلك صادر هذه القضية

واعتبرها سالبة بانتفاء الموضوع. ومن ذلك انه اجاب على مشكلة الانقسام اللامتناهي للخطوط وما إليها ضمن المكان من خلال إنكاره «على المكان وفي الوقت نفسه على كل الرياضة المصادقية الموضوعية»، اذ لا يمكننا ان نعرف لماذا والى أي مدى يمكن ان نطبقها على الظواهر⁹⁷.

هذا هو التبرير الأول، وقد وظّفه (كانت) في منع قيام علم للميتافيزيقا، مثلما وظّفه للدلالة على مثاليته الترسندالية. وهو عوض من ان ينتهي باستدلاله السابق إلى مبدأ الموازنة وتعليق الحكم، كالذي كان يمارسه الفلاسفة الشكاكون من أمثال مونتاني وشارون وقبلهما شيشرون وسكستوس، فانه صادر حكماً موجباً من دون أي لزوم منطقي.

أما التبرير الثاني فمختص بعلاقة الحدس الرياضي بالمكان والزمان. فقد اعتبر هذا الفيلسوف ان القضايا الرياضية هي قليات تتصف باليقين والتركيب، وهي تتضمن عدداً كبيراً من القضايا الحدسية المؤطرة بالمكان والزمان.

لذا فقد تساءل: لو كان المكان والزمان موضوعين خارجيين؛ كيف يمكن ان يصادف

⁹⁷ المصدر نفسه، ص130.

الحدس الرياضي بقضاياه الكثيرة تطابقاً مع ما موجود خارج نواتنا البشرية؟ فمثلاً ان قضايا الهندسة معروفة بصفات التركيب واليقين والضرورة والكلية المطلقة، وانه بضرورتها وكليتها المطلقة لا يمكن ان يكون مصدرها التجربة الخارجية، أو الحس والحدس الامبيرى، كما لا يمكن ان تكون مجرد مفاهيم صرفة، باعتبار ان هذه الأخيرة غير قابلة لأن يُشتق منها نتيجة جديدة، فهي – في حد ذاتها – تحليلية محضة. وبالتالي لم يبق لدينا إلا الحدس القبلي لهذه القضايا، اذ من المحال تصورها من دون ان تكون مؤطرة بالبعد المكاني. لكن لو كان للمكان واقع خارجي لعنى ذلك أننا نصادف تطابقاً ضرورياً بين ما نبنيه في أذهاننا للقضايا الهندسية على كثرتها وبين وجودها في الواقع الموضوعي. وذلك على خلاف الحال فيما لو افترضنا المكان داخلنا، فيكون حدسنا القبلي متعلقاً بقضايا الرياضة ضمن نواتنا واحساساتنا الخاصة من دون ان نفترض لها وجوداً خارجياً مستقلاً.

فالمثلث الذي نتصوره في ذاتنا ونحدد نتائجه الفعلية ليس له صلة بمثلث موضوعي مفترض خارج هذه الذات، وإلا كيف يكون ما هو ضروري في شروطنا الذاتية لبناء مثلث مصادفاً بالضرورة

لمثلث في ذاته؟!!

ان هذه المصادفة في التطابق بين العالمين الذهني والواقعي هي ما استشكلها هذا الفيلسوف، ما اضطره إلى الغائها بالغاء الموضوع الخارجي، أي ليس هناك مكان خارجي، أو كشيء في ذاته، ومن باب أولى ليس هناك قضايا رياضية خارج الذات البشرية واحساساتها، باعتبارها مؤطرة بالمكان كما في الهندسة، أو بالزمان كما في الحساب الرياضي. وبالتالي فجميع هذه الحدوس هي ذاتية صرفة من دون ان يكون لها مصداقية موضوعية خارج الحقل البشري⁹⁸.

نقد المثالية الترسندالية للمكان

يمكن تحليل الدليل الكانتي المذكور سلفاً إلى عدد من القضايا التالية:

1- إن القضايا الرياضية هي حدوس تركيبية يقينة وضرورية، سواء على مستوى الهندسة أو الحساب الرياضي.

⁹⁸ المصدر نفسه، ص71-72.

2- إن الأصل في الهندسة هو الحدس المكاني، فلولاها ما كان للهندسة ان تكون. وإن الأصل في الحساب هو الزمان، ولولاها ما كان للحساب ان يكون.

3- إن الحديث عن أي مطابقة بين الحدس الرياضي والموضوع الخارجي يعتبر غير مقبول، حيث لا يوجد ما يبرر هذه المصادفة طالما انهما من عالمين مختلفين.

4- وبالتالي إن ما يقابل الحدس الرياضي له خصائص حسية بشرية من دون مصاديق خارجية صرفة، وهو ما يفترض ان يكون المكان والزمان ذاتيين حسيين من دون موضوع خارجي.

هذه هي خلاصة الدليل الكانتي حول مثالية المكان والزمان، ويمكن تسليط الضوء عليها من خلال النقود الثلاثة التالية:

أولاً: يلاحظ ان القضايا الرياضية وإن كانت قبلية تتصف باليقين والضرورة بالفعل؛ لكنها ليست تركيبية كلها، فالحساب الرياضي لا يمكن اعتباره من القضايا التركيبية. ولسنا نقصد بالأخيرة ما يساوي القضايا الاخبارية (البعدية) كما هو الشائع

عنها لدى الفلاسفة، فربّ قضية تركيبية هي غير اخبارية، كما هو حال القضايا الهندسية الصرفة، رغم ان كل قضية اخبارية قبلية أو بعدية هي تركيبية بالضرورة، فالعلاقة بينهما هي علاقة عموم بخصوص. فالقضايا التركيبية هي أعم وأكبر من القضايا الاخبارية، فقد تكون القضايا التركيبية من القبلية الضرورية – سواء كانت إخبارية أو غير إخبارية -، كما قد تكون من البعديات؛ وكلها إخبارية⁹⁹.

لقد شعر (كانت) بأن القضايا الرياضية تبدو كأنها تحليلية لقيامها على مبدأ عدم التناقض، لكنه مع ذلك اعتبرها تركيبية، واعترض على الفلاسفة الذين حسبوا القضايا التي مسندها المبدأ المشار إليه تتصف بالتحليل. واستدل على تركيبية الحساب الرياضي بالاستناد إلى الحدس الحسي لا غير.

فمثلاً ان القضية الحسابية $(12=7+5)$ هي بنظر (كانت) تحتوي على نتيجة جديدة وليست تحصيل حاصل، فمفهوم (12) ليس مجرد نتاج تصورنا لجمع السبعة مع الخمسة. فتحليل مفهومنا للعددين مع مفهوم الجمع لا ينتج لنا العدد (12)، بل لا بد

⁹⁹ للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

من الجمع الحسي لينبثق هذا العدد. بدليل انه لو كان العددان كبيرين لما استطعنا ان نعثر على حاصل الجمع بمجرد تحليل تلك المفاهيم من دون الاستعانة بالحدس المشار اليه. مع ذلك فان (كانت) لا يعتبر هذه القضية امبيرية، وانما هي قبلية لكونها «مصحوبة بضرورة لا يمكن ان نستمدّها من التجربة»، فلولا هذه الضرورة لكانت امبيرية كسائر القضايا الحسية¹⁰⁰.

وهنا يركز (كانت) على الحيثية الواقعية للجدة، وهو صحيح كما يرى. لكن الحال يختلف من حيث المنطق، فالحس هو شرط منبه على المعرفة الرياضية وليس منتجاً لها، وحال هذه القضية كحال

¹⁰⁰ يقول (كانت) حول ما سبق: «نجد ان افهوم (حاصل جمع سبعة وخمسة) يتضمن أكثر من جمع العددين في واحد، جمعاً لا يفكر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضم العددين الآخرين. فافهوم (12) لا يفكر البتة بمجرد كوني اتصور فقط (جمع سبعة وخمسة). ويمكنني ان أحلل الافهوم الذي لدي عن مثل هذا الجمع الممكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد (12). يجب ان تخطي هذين الافهومين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثال، أو النقاط الخمس (كما ريغتر في حسابه) وبالإضافة التدريجية لوحدة العدد (خمسة) المعطى في الحدس إلى افهوم (سبعة). وهكذا، أخذ أولاً العدد (7) مستعيناً فيما يخص الافهوم (5) بأصابع يدي بوصفها حدساً، وأضيف من ثم، الوحدات التي سبق ان جمعتها لأنشيء العدد (5) واحدة واحدة، إلى العدد (7) بتلك الوسيلة المتخيلة، فأرى العدد (12) ينبثق... وسيزداد اقتناعاً بذلك وضوحاً بقدر ما نأخذ أعداداً أكبر لأنه سيتبدّه حينئذ انه لا يمكننا البتة ان نعثر على حاصل الجمع بمجرد تحليل افاهيمنا على أي نحو قلّبناها وأعدنا تقليبيها من دون الاستعانة بالحدس» (نقد العقل المحض، ص50-51).

علاقة المبادئ العقلية الأولى بالاستقراء الحسي كما جاء لدى التصور الأرسطي، إذ اعتبرها منكشفة بالاستقراء كشرط منبه لا منتج.

فبحسب أرسطو ان هذه المبادئ هي أقدم وأعرف من جميع المعارف بما فيها الحسية أو القريبة عن الحس¹⁰¹، وانه لا يمكن البرهنة عليها اطلاقاً، ومع هذا فهو يعتبر إكتشافها يأتي عن طريق ممارستها من خلال الإستقراء الناقص، فيكون الاستقراء الحسي منبهاً عليها¹⁰².

ويمكن اعتبار المعارف الرياضية جارية على هذه الشاكلة، إذ لا تعاني مشكلة ما تصادفه القضايا الاستقرائية من تعميم، أو انها لا تخضع لهذه الاشكالية التي تعترض القضايا الحسية والتجريبية، الأمر الذي يؤكد طابعها العقلي الصرف.

وبعبارة أخرى، ان الأصل في الجمع الرياضي يخضع لما ينبه عليه الحس عبر لحاظ عدد من القضايا الخارجية المحدودة الكفيلة بتبيان طبيعته العقلية الصرفة، خلافاً للقضايا الاستقرائية والحسية،

¹⁰¹ منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عيد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949م، ج2، ص313-314 و318.
¹⁰² للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

اذ تحتاج إلى ملاحظات عديدة ونواجه فيها مشاكل منطقية تتعلق بالاثبات والتنبؤ والتعميم، وهو ما لا ينطبق على الحساب الرياضي.

وبذلك يثبت ان حواصل الجمع ليست جديدة من الناحية المنطقية رغم جدتها من حيث الواقع.

فالطفل - مثلاً - يحصل على نتيجة جديدة عند إدراكه للخمسة من خلال حاصل جمع الاثنين مع الثلاثة. في حين من الناحية المنطقية فإن هذا الجمع لا يترتب عليه أي أثر جديد سوى اختلاف التعبير. وكذا حين نجمع عدداً كبيراً مع آخر مثله سنحصل على نتيجة نعتبرها جديدة بحسب إدراكنا الخاص، رغم أنها منطقياً ليست جديدة.

وبالتالي فجدة النتيجة اوعدمها إذا أخذت بحسب المعنى المنطقي فستكون ثابتة لا تتغير، ولو أخذت بحسب المعنى الواقعي، فإنها تكون نسبية متغيرة. فما هو جديد لإدراكي الآن؛ لا يكون كذلك فيما بعد، كما قد لا يكون جديداً لإدراك زيد من الناس مثلاً¹⁰³.

وعلى العموم ان الحيثية الواقعية للجدة تكون

¹⁰³ انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

سابقة - زماناً - على الحيثية المنطقية عند الانسان.
فأول ما تنشأ معارف الانسان جملة من خلال العادة
عند الطفولة.

فالعادة لدى الطفل هي أساس معارفه لا المنطق،
وهو لا يميز من الناحية الذهنية بين ما تفعله المبادئ
العقلية - كالرياضية - وغيرها من المعارف، فكلها
تأتي وفق الإنطباعات، وكل معرفة تنزود بالإنطباع
الأقوى تكون أكثر وضوحاً وتأثيراً عليه من الناحية
الاعتقادية. ويظل هذا الحال حتى يصل إلى مرحلة
التمييز المنطقي للقضايا، فيبدأ تمييز المبادئ العقلية
عندها بالوضوح والضرورة، وهي المرحلة التي
يحددها بياجيه وقت المراهقة أو ما يقارب سن
الثالثة عشر، حيث تتشكل المعارف بشكل مستقل
عن الإنطباعات النفسية¹⁰⁴.

ثانياً: للرياضيات المجردة طابع منطقي متعال
عن المكان والزمان. فالهندسة الرياضية وإن كان لا
يمكن تصورهما من غير مفاهيم الأبعاد المكانية؛
لكنها تظل متوقفة على الافتراضات الهندسية دون
تعيناتها الموضوعية. فهي غير معنية بما عليه شكل
الواقع الموضوعي للمكان، لذلك فإنها تتقبل صوراً

¹⁰⁴ انظر: تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى،

مختلفة بحسب الافتراضات العقلية المجردة.

وهنا يظهر خطأ (كانت) عندما ربط هذه الهندسة بنوع خاص من المكان هو المكان الاقليدي، ومن ثم كان مضطراً لاعتبار الأخير قبلياً خلافاً للاعتبارات المنطقية وربما الفيزيائية ايضاً..

كما تظهر سذاجة التحليل الكانتي عندما أسند الأصل في الرياضيات الكمية الحسابية إلى الزمان. فالكم هو تكرار محض، وكل تكرار يفترض الزمان سلفاً، حيث التتالي بين الآنات.

وقد خلط (كانت) بين الرياضيات المجردة والتطبيقية القائمة على الحس والواقع، ومن حيث الرياضيات المجردة فانه لا علاقة لها بالزمان، كما ان الزمان وإن كان من القبليات بالفعل، إلا انه عارض على الأشياء، وفي الأصل انه عارض على الوجود العام، وهو من القبليات الحدسية وفق تقسيمنا¹⁰⁵. وكل شيء نفترضه ثابتاً أو متغيراً فان الزمان يعرض عليه، اذ ليس له حقيقة مستقلة في ذاته، خلافاً لتصورنا للمكان، فحدسيته تبدي استقلاله في ذاته.

¹⁰⁵ لاحظ ما سبق أن قررناه خلال الفصل السابق لهذا الكتاب.

وبالتالي فهناك تفكيك بين هذين البعدين.

ورغم انني أتجاوز - هنا - وجهة النظر الفيزيائية الحديثة التي تتعامل مع الزمان كشيء في ذاته متصل بالمكان، لكن لا بد من لحاظ ان التحليل الفيزيائي هو تحليل قائم على النظرية بحسب الاعتبارات التي تقبلها الفيزيائيون، وهي تحتاج إلى شيء من التقويم المنطقي عند النظر إليها فلسفياً، الأمر الذي يخرج عن مجال بحثنا الحالي¹⁰⁶.

ثالثاً: رغم ان الذات البشرية مختلفة عن عالم الواقع الموضوعي الخارجي، فانه من حيث المبدأ لا مانع من وجود شيء من التطابق بين الرؤية الذهنية وهذا الواقع، ومن ذلك علاقة الحدس الرياضي به. فوضع التطابق بين العالمين لا يحتم وجود مصادفة غريبة كما يدعي (كانت)، بل على العكس انه يفترض شيئاً من الاعجاز الادراكي المبرر، فهو كالأعجاز المتعلق بتكيف الكائنات الحية مع البيئة، أو بغرابة غرائزها الفطرية المستقلة عن الاكتساب البيئي. فنحن نرى الأشياء بما يتم غرض التكيف مع طبيعة الواقع الموضوعي، وكل فرد منا يستخدم حدسه في رؤية

¹⁰⁶ انظر حول ذلك: منهج العلم والفهم الديني.

هذه الأشياء كموجودات خارجية مستقلة عنا¹⁰⁷.

صحيح انه من الناحية المنطقية والعقلية لا يمتنع ان تكون الظواهر والمكان الذي يؤطرها مجرد صور ذاتية تخلو من الواقع الموضوعي، لكن هذا الافتراض تستبعده غريزتنا البشرية، فهي تحتم علينا التعامل مع الأشياء باعتبارها مستقلة عنا، إلى درجة انها لم تترك لعقول الناس مجالاً في ان يبنوا فيها روح التردد والتشكيك، أو ان يعاملوها بمستوى ما يعاملون به سائر القضايا.

فهذه الحالة الطبيعية هي بمثابة الأصل الذي يجب مصادرته ما لم يعارضه دليل قاطع. فهي كالصورة التي نرى فيها انفسنا في المرآة، اذ لا يمكن إنكار نسبتها الينا، ولولا ان الأدلة العلمية تُظهر بأنها صورة غير مطابقة لنا بالتمام والكمال؛ لكننا افترضنا التطابق بتبرير مستمد من حدسنا. وكذا هو حال علاقة الذهن بالواقع الخارجي.

فمع ان الأدلة العلمية تبدي ان ما يظهر لنا من ظواهر موضوعية هي مصطبغة باللون الذاتي

¹⁰⁷ انظر بهذا الصدد: الاعجاز الفلسفي للدراك، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2-9-2014:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=103>

للادراك البشري، وهو ما يجعل العلاقة تخلو من التطابق، لكن ذلك لا يبرر سلب هذه الظواهر ونفي واقعيتها الموضوعية مطلقاً. فالصور الذهنية منفصلة بتأثير عاملين: واقع الظاهرة الموضوعية من جهة، وطبيعة الذات البشرية من جهة ثانية. بمعنى ان الحقيقة الواقعية للظواهر هي ثابتة مهما اختلف تصورنا عنها¹⁰⁸.

إن أغرب ما في فلسفة (كانت) هي انها تتخلى عن بداهة الحدوس الخارجية والقضايا الواضحة الوجدانية فيما تفترض أشياء ليست واضحة ودون أدنى دليل، مثل افتراض الإرادة الحرة للشيء في ذاته. فلا أدري أيهما أقرب للحدس والقبول العقلي: حرية الشيء في ذاته أم واقعية الظواهر الحسية والعلاقات الموضوعية للسببية ومثل ذلك الامتداد المكاني؟!!

لقد امتازت هذه الفلسفة بالتكلف والتصنع، فهي ليست متسقة مثل فلسفة باركلي المثالية، كما انها ليست متسقة مثل الفلسفات الواقعية المتنوعة. وبالتالي فهي تحتاج إلى تقويم وتعديل ينقذها من هذا

¹⁰⁸ للتفصيل انظر: علم الطريقة.

الانحراف عبر المصادرة الذهبية التالية:

يجب التمسك بكل ما يبدو بديهياً ووجدانياً ما لم نجد دليلاً قاطعاً على خلافه. فالشيء الذي نحدسه خارجاً يبرر لنا التصديق به وإن خلا من الدليل والبرهان.

خلاصة الفصل الرابع

عرضنا في هذا الفصل تطور موقف عمانوئيل كانت من المكان والزمان، حيث انتقل من تبني تصور لايبنتز الذي يجعلهما مجرد علاقات بين الأشياء، إلى تصور إسحاق نيوتن الذي يعتبرهما إطارين مطلقين مستقلين، قبل أن يستقر أخيراً على موقفه الخاص الذي يرى فيهما حدسين قبليين سابقين على كل تجربة. فالمكان والزمان، في نظره، ليسا أشياء قائمة بذاتها في الواقع الخارجي، ولا مجرد علاقات بين الموجودات، بل هما صورتان ذهنيتان تنظمان إدراكنا للظواهر وتجعلان التجربة ممكنة.

وبهذا المعنى، يصبح المكان شرطاً لإدراك الظواهر الخارجية، بينما يغدو الزمان شرطاً لكل الظواهر، سواء كانت خارجية أو داخلية، لأنه يمثل صورة الحس الباطن. فالإنسان لا يدرك الأشياء كما هي في ذاتها، بل كما تظهر له ضمن هذين الإطارين القبليين. ومن هنا تتحدد معالم ما يسميه كانت "المثالية الترسندالية"، حيث يكون للمكان والزمان واقعية تجريبية من حيث ارتباطهما بالتجربة، لكنهما في الوقت نفسه مثاليان

من حيث كونهما نابعين من بنية الذات العارفة، لا من طبيعة الأشياء في ذاتها.

غير أن هذا التصور يفضي إلى إنكار وجود المكان والزمان كحقائق موضوعية مستقلة خارج الإدراك البشري، وهو ما حاول (كانت) تبريره بعدة طرق. فقد رأى أن القول بواقعيتها المطلقة يوقع العقل في تناقضات ميتافيزيقية لا يمكن حسمها، كما اعتبر أن يقين القضايا الرياضية، خاصة في الهندسة، لا يمكن تفسيره إذا كان المكان شيئاً خارجياً، إذ كيف يمكن لحدوسنا الذهنية أن تطابق بالضرورة واقعاً مستقلاً عنا؟ لذلك خلص إلى أن هذا التطابق لا يُفسَّر إلا إذا كان المكان ذاته من صنع الذهن.

لكن هذا الاستدلال يواجه نقداً أساسياً، إذ لا يلزم من اختلاف العالم الذهني عن الواقع الخارجي استحالة وجود نوع من المطابقة بينهما. فالعلاقة بين الإدراك والواقع يمكن فهمها بوصفها نوعاً من الإعجاز الإدراكي المبرر لا مجرد مصادفة غامضة. كما أن الرياضيات، رغم طابعها القبلي، لا تبدو مقيدة فعلياً بالمكان والزمان الحسيين، بل تتسم بطابع تجريدي يسمح لها بتجاوز أشكال

متعددة من الفضاء، وهو ما يكشف عن استقلالها النسبي عن التجربة الحسية.

ويبرز النقد أيضاً في أن ربط الرياضيات بالمكان الإقليدي أو بالزمان كمتابع حسي يُعد تبسيطاً مفرطاً، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار تطور التفكير العلمي والرياضي الذي أظهر إمكان تصورات متعددة للفضاء تختلف عن التصور التقليدي. وهذا يعني أن جعل المكان والزمان أساساً لكل يقين رياضي لا يخلو من إشكال.

أخيراً تبين أن هناك توتراً داخلياً في فلسفة (كانت)، فهو من جهة يسعى إلى الحفاظ على يقين المعرفة من خلال تأسيسها على القبليات، لكنه من جهة أخرى يقيد هذه القبليات بالإطار الذاتي الإنساني، مما يجعل المعرفة محصورة في عالم الظواهر دون الوصول إلى الواقع في ذاته. ومن هنا يأتي الاعتراض بأن التخلي عن بدهة إدراكنا للعالم الخارجي لصالح بناء نظري معقد يضعف من قوة هذا التصور، ويجعل من الضروري إعادة التوازن بين ما يفرضه العقل وما يكشفه الحدس المباشر عن واقع الأشياء.

الفصل الخامس:

ترسندالية الواقع الموضوعي

عندما ظهرت الطبعة الأولى لكتاب (نقد العقل المحض) تعرّض مؤلفه لسيل من الانتقادات التي تتهم نظريته بالمثالية الخالصة مثل تلك التي سبق إليها باركلي. وهذا ما دفعه إلى ان يرد عليها في طبعة الكتاب الثانية والكشف عن اختلاف مثاليته التي اوسمها بالترسندالية عن تلك التي تعود إلى باركلي وغيره.

تعترف المثالية الترسندالية بأنه لا المكان ولا الزمان ولا الظواهر لها وجود خارجي صرف، بل ما يمكن ان يتصفى في الخارج هو عالم مجهول يسميه (كانت) الشيء في ذاته.

فموضوعات التجربة (الادراكية) ليست معطاة قط في ذاتها، بل فقط في التجربة ولا وجود لها

خارجها¹⁰⁹.

إن وجود ظواهر في الذهن البشري هي ما تمثل الشيء لذاتنا؛ حيث تحضر مباشرة من دون استدلال، ويتوقف حضورها على جملة من القبليات. وكل هذه المعرفة سواء من حيث الظاهرة أو القبليات تعتبر واضحة دون أدنى شك. وعليها حاول (كانت) تأسيس استدلالاته على الواقع الموضوعي لتجسير الهوة بين الأنا والخارج، أو الذات البشرية والواقع الموضوعي.

لكن هل استطاع (كانت) ان يثبت الواقع الموضوعي؟ كما هل استطاع ان يثبت معه الشيء في ذاته؟ وهل للشيء في ذاته علامة ما في الواقع الموضوعي الصرف؟

فاذا كانت القضايا والمبادئ القبلية ليس لها أي حضور ووجود لدى أي من الواقع الخارجي وعالم الشيء في ذاته، وان كل ما نمتلكه هو الشيء لذاتنا المتشكل بفعل تحديد هذه القضايا لعالم الظواهر عبر الحدس الحسي المباشر، وان الاستدلال على أي من الواقع الموضوعي والشيء في ذاته يفترض أولاً وجود الظواهر التي تتشكل ذاتياً بفعل ذلك الحدس،

¹⁰⁹ نقد العقل المحض، ص256.

فالنتيجة هي كيف يمكن ان نثبت اياً منهما ونحن لا نمتلك من أدوات غير تلك التي تتشكل في أذهاننا؟ فكيف نتأكد من وجودهما اعتماداً على تحديدات قضايانا الذاتية، وهي قضايا نسبية لا تمتلك اطاراً ضرورياً شاملاً من الناحية الانطولوجية؛ باعتبار ان أحكامها لا تمتد إلى الواقع الموضوعي الصرف ولا إلى عالم الشيء في ذاته؟

وبعبارة ثانية، ان كل ما نمتلكه هو هذا العالم الذاتي بما في ذلك علاقتنا المفترضة بعالم الظواهر، فكيف يمكن ان نستدل على الواقع الموضوعي والشيء في ذاته، وفيما اذا كانا يمثلان ذات الشيء من دون اختلاف؟

للأسف إن أول ما يواجهنا بهذا الصدد هو اعتقادنا بأن (كانت) بيدي واقعاً نسبياً مزيجاً من الحس والواقع، وهو عالم ينتفي بانتفاء الحس ذاته. انه عالم غير ما نعرفه عن الواقع الصرف الذي يتركه من غير بحث وتحديد.

ولدينا من المؤشرات الكثيرة التي تبرر هذه القضية رغم ان (كانت) لم يكن صريحاً ازاءها.

إن لهذا المفكر نصوصاً متضاربة كما تبدو

للقارئ، فبعضها يشير إلى ان الظواهر تمتثل في الواقع الموضوعي، فيما يشير البعض الآخر إلى انها تصورات ذاتية. ولو اعتمدنا على التفسير القائل بواقعية الظواهر لأصبحت نظرية هذا الفيلسوف متناقضة تماماً.

لكن يمكن ان يجاب على التناقضات بوجود واقع موضوعي نسبي مرتبط بالحس البشري، فهو ليس منتمياً إلى الذات العقلية المجردة كما هو حال المقولات، كما انه ليس واقعياً محضاً كشيء في ذاته.

لذلك نعتقد ان هناك واقعين: الأول هو الواقع الصرف والذي لم يشر إليه (كانت) صراحة في البحث والاثبات، مثلما لم يستعرض تحديد صفاته إن كانت له صفات محددة مميزة سوى ما قد يمثل الشيء في ذاته، وهو الموضوع الفلسفي الذي أولاه أهمية عظمى قبل انطلاقه لمعالجة القضايا الميتافيزيقية. أما الواقع الثاني فهو الواقع النسبي الممتزج بالحس، وهو الذي يلوح إليه كثيراً.

وفي تعبير له عن الواقع الثاني المرتبط بالحس قوله صراحة: ان «العدد هو كم الظاهرة، والاحساس هو واقع الظاهرة، والثابت والدائم هو

جوهر الظاهرة، والخالد هو ضروري
الظاهرة»¹¹⁰.

فقد عبّر في هذا النص بأن الاحساس هو واقع
الظاهرة، بمعنى انه ليس للظاهرة من وجود غير
وجودها في الحس.

وحقيقة لو ان (كانت) كان يعترف بالوجود
الواقعي المستقل للظواهر الفيزيائية؛ لشكلت نظريته
أساس ما صنعته نظرية الكوانتم الفيزيائية. اذ لديها
ان الظواهر الطبيعية تخضع لاعتبارات الزمان
والمكان والسببية، فيما أعماق العالم الداخلي يخلو
من هذه الروابط والقوالب، إلى درجة ان البعض
اعتقد بأن العالم الجسيمي كما يتمثل في الالكترون
يتحرك بفعل الإرادة الحرة التي لا تخضع لحتميات
السببية، وهو ما يقرب الصورة من فكرة الشيء في
ذاته، رغم انه علة تشكل العالم الخارجي، مثلما ان
الشيء في ذاته علة وجود الظواهر.

فالمفارقات التي تتضمنها فلسفة (كانت) قد تذكر
بالمفارقات التي حلت في الفيزياء المعاصرة لدى
نظرية الكوانتم.

¹¹⁰ المصدر نفسه، ص121.

فهناك شيء من الشبه بين المنظومتين قد توحى بأن الأخيرة متأثرة بفيلسوف التنوير. ففكرة عدم خضوع العالم الذري تحت نظام السببية الحتمية وكون تصرف الالكترونات هي تصرفات (حرة)، وكون هذا العالم هو أساس عالمنا الكبير الذي تسوده العلاقات الحتمية، كل ذلك يشابه بعض الشيء ما جاء به هذا الفيلسوف من نظرية الشيء في ذاته وكونه أساس الظواهر التي نتعامل معها معرفياً، رغم ان الأول يتصف بالإرادة الحرة فيما يتصف الآخر بالحتمية.

لقد أفرغ (كانت) الواقع الموضوعي من كل ما نتصوره وأبقى فقط على شيء واحد أحد هو الشيء في ذاته. وهو ما جعل مثاليته مختلفة عن المثالية الصرفة لباركلي. بل انه تردد في موضع وجود هذا الشيء إن كان يعود إلى الذات أم إلى الواقع الموضوعي. لذلك لم يوظفه في عملية اثبات هذا الواقع، انما سلك سبيلاً آخر ليدل على الأخير.

وفي النتيجة انه دلل على كل منهما بأدلة مستقلة مغايرة من دون ان يوظف اثبات أحدهما في وجود الآخر. وهو ما يؤكد بأن الواقع الذي يريد اثباته هو الواقع النسبي لا الصرف.

وستتضح الصورة أكثر بأن الواقع الذي يريد اثباته هذا الفيلسوف هو الواقع النسبي الذي يلمح إليه كثيراً، دون الواقع الصرف والمطلق والذي يميل إلى اعتباره حاملاً للشيء في ذاته، وهو بذلك لم يثبت شيئاً سوى الواقع البشري فحسب!

بادئ ذي بدء، لا ينفع الاعتماد في اثبات الواقع الموضوعي على مبدأ السببية، ولا غيره من المقولات، باعتبارها روابط صورية مفترضة لتفسير هيئة الظواهر دون ان تكون من الحدسيات.

وبالتالي لا نتوقع من هذا الفيلسوف ان يستعين بالمبدأ السببي أو غيره من المبادئ الذاتية لحل هذه المعضلة. لذلك فان له طريقة أخرى غير معهودة للحل.

ومع هذا تعرضت نظريته للاتهام بأنها تزكّب الموجة المثالية كما سبقتها اطروحة باركلي، وهو ما دعاه إلى نقدها ليؤكد بذلك نهجه الخاص في اثبات الواقع الموضوعي، رغم ضعف هذه المحاولة.

لقد أثار (كانت) في اثباته للواقع الموضوعي عدداً من الافتراضات، يمكن ان نستخلص منها

مبدأين؛ أحدهما بديهي فيما يحتاج الآخر إلى دليل مستقل. فالأول هو التمييز بين الحدس الداخلي والحدس الخارجي، وهو أمر بديهي. ويبيدي (كانت) أحياناً اكتفاه بهذا التمايز ليقرر «إن تجربتنا الباطنة ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية». كما يقرر أيضاً: «يدل مجرد الوعي بوجودي الخاص وعياً متعيناً امبيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني».

لكن من الممكن تفسير مثل هذه النصوص طبقاً للمبدأ الثاني، وهو يتعلق بفكرة الزمان والتغير.

فقد أقام (كانت) صلة بين اثبات الواقع الخارجي من جهة، وبين وعي الإنسان لوجوده كمتعين في الزمان من جهة ثانية.

فتعاقب الحدس الباطني للنفس دال على الزمان، حيث تتعاقب الفكرة تلو الثانية، والعاطفة تلو الأخرى. فكل تعين زمني يشترط شيئاً دائماً في الإدراك، وان كل تغير يفترض شيئاً دائماً في الحدس كي يدرك بأنه تغير، لكن حيث انه ليس هناك حدس دائم في الحدس الباطن؛ لذا فهو موجود

في الحس الخارجي¹¹¹.

وبعبارة ثانية، ان كل تغير وتعين زماني يفترض امرأ دائماً. فلما كنا ندرك بأن الحدس الداخلي هو متعين وليس دائماً، فبالتالي لم يبق إلا اعتبار الدائم مناطاً بالخارج لا الداخل. وهو ما يثبت الواقع الموضوعي لوجود شيء في الخارج حيث يتصف بالديمومة.

ومن الواضح ان هذا الاستدلال يفترض فكرة حاجة التغير إلى شيء دائم؛ بما يرتبط بفكرة الزمان. فالزمان لا يستدل عليه بالتعاقب الزمني، بل ان هذا الأخير يثبت قبلية الزمان كشيء دائم لا يجري عليه التعاقب.

بمعنى انه لا يمكن ادراك تغير الزمن إلا من حيث افتراض وجود الزمان كشيء ثابت دائم قبلاً. والزمان لا يكون ثابتاً إلا لثبوت شيء آخر هو الجوهر في المكان.

فهذه هي مصادرة (كانت) التي تعتبر فكرة الزمان الدائم مرتبطة بفكرة الجوهر الثابت. بمعنى ان «ادراك هذا الدائم ليس ممكناً إلا من خلال شيء

¹¹¹ المصدر نفسه، ص162.

خارج عني وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عني. وبالتالي فان تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدلّكها خارجاً عني.. ان وعيي بوجودي الخاص هو معاً وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجاً عني»¹¹².

وكتعبير آخر على هذا المعنى قول (كانت): «إني لا أعي مباشرة إلا ما في داخلي، أي تصور للأشياء الخارجة عني» مع الشك بوجود الأشياء خارجاً «غير أنني أعي وجودي في الزمان من خلال التجربة الباطنة، وهذا أكثر من مجرد وعي بتصوري، إلا انه يساوي مع ذلك وعيي الامبيري بوجودي الذي لا يتعين إلا من خلال الصلة مع ما هو مربوط بوجودي وخارج عني. فوعيي لوجودي في الزمان هو اذن مربوط هويّاً بوعي العلاقة بما هو خارج عني. فالتجربة اذن لا الاختلاف، والحسي لا المخيلة هما الذان يربطان بين الخارج وحسي الباطن ربطاً لا ينفصم»¹¹³.

ويعتبر (كانت) صفة الدوام مرتبطة بالجوهر، فمبدأ دوام الجوهر يعني انه يبقى كما هو ثابتاً على

¹¹² المصدر نفسه، ص156-157.

¹¹³ المصدر نفسه، ص42.

الدوام رغم تبدل الظواهر، وكميته في الطبيعة لا تزداد ولا تنقص.

وكل ما يتبدل للظواهر ينتمي إلى وجود هذا الجوهر، فما يتغير هو تعين وجوده، فاعراضه تتغير وهو دائم ثابت. فالأعراض هي تعينات الجوهر، والحركة ملازمة للجوهر المقوم، والدوام شرط ضروري لتعين الظواهر¹¹⁴.

فهذه هي ذات النظرية التقليدية لدى الفلاسفة القدماء، وإن كان لصدر المتألهين موقف آخر مغاير لسنا بصدد طرحه هنا. فالجوهر مضاف للعرض بحسب (كانت)، ولو انه تغير لكان الفرض متناقضاً، بمعنى لأصبح عرضاً وليس جوهرأ.

وإن كان من حيث التحقيق ان اعتبار الجوهر متغيراً كالعرض ليس متناقضاً ولا يجعله ذلك عرضاً بالضرورة، فالصفة التي يحملها وهي كونه موضوعاً للأعراض هي ما تجله مختلفاً عن العرض، باعتبار ان الأخير لا يمثل موضوعاً لشيء. لكن يظل الجوهر في جميع الأحوال أس تبدل الظواهر، ووفقاً لهذا الفيلسوف انه يبقى والاعراض تتبدل، وفيه وحده يمكن تعيين تتالي

¹¹⁴ المصدر نفسه، ص139-140.

الظواهر وكونها معاً. وهو لا يطلق إلا على ما نفترض وجوده في كل زمان، أي انه دائم، رغم انه لا دليل على هذا الدوام لكنه واضح وتحصيل حاصل.

وعليه انتهى هذا الفيلسوف إلى ان من غير الدائم ليس ثمة علاقة زمنية، كما ان سبب دوام الزمان هو لدوام الجوهر.

فالجوهر هو دوام الواقعي في الزمان. فهو يدوم حيث يتبدل الباقي، فالزمان ثابت ودائم كمناسب لشيء ثابت في الوجود وهو الجوهر¹¹⁵.

وبحسب (كانت) فان الجوهر هو كالمكان يعتبر من القبليات، فكل شيء لو انتزعناه مما هو امبيريقى فسيبقى شيء لا يمكن انتزاعه، وهو المكان ومثله الجوهر. وبالتالي فهما من القضايا القبلية التي لا تستمد من التجربة. فمثلا ان المكان شرط قبلي لإمكان الظواهر الخارجية¹¹⁶. فذلك هو الحال مع الجوهر الحامل لهذه الظواهر.

فالحامل الأول لسببية كل ما ينشأ ويفنى لا يمكن

¹¹⁵ المصدر نفسه، ص 137-138 و 120.

¹¹⁶ المصدر نفسه، ص 47 و 61.

ان يكون هو نفسه النشوء والفناء. وهذه القضية بنظر (كانت) هي استنتاج موثوق يؤدي إلى الضرورة الامبيرية والدوام في الوجود ومن ثم إلى مفهوم الجوهر. فالجوهر ثابت رغم توارد الصفات عليه، فهو لا ينشأ ولا يتبدل بل تنشأ حالته، والتغير الذي يحصل في حالته لا يمثل صدوراً عن عدم. وعندما يعتبر هذا الصدور بمثابة مسبب لسبب خارجي يسمى خلقاً. والخلق ليس حادثة بين الظواهر، وذلك لأن إمكانه يلغي وحده وحدة التجربة¹¹⁷.

لقد ركز (كانت) على اعتبار الدائم يتمثل بالجوهر، ومثله المكان الذي اعتبره الوحيد المتعين بشكل دائم خلافاً للزمان، وان كل تغير أو تحول لحالة معينة - مثل (أ) هنا أصبحت هناك - فانه يفترض شيئاً دائماً في الحدس، وحيث لا يوجد حدس دائم في الحس الباطن كما في الزمان، لذا فهو في الخارج، أي في المكان. اذ «لا يمكن لمقولة الاشتراك من حيث إمكانها ان تفهم قط بمجرد العقل، ولا يمكن من ثم ان نرى الواقع الموضوعي لهذا الافهوم من دون حدس، أي من دون حدس خارجي في المكان، اذ كيف نريد ان نفكر إمكان ان

¹¹⁷ المصدر نفسه، ص146-147.

توجد عدة جواهر» تتفاعل من دون مكان مفترض سلفاً؟ وذلك كردّ على نظرية لايبنتز¹¹⁸.

هكذا لا يمكن ان نرى الواقع الموضوعي من دون حدس خارجي في المكان. فالمكان يتضمن قبلياً علاقات خارجية صورية كشرط لإمكان العلاقات الواقعية «في الفعل ورد الفعل وبالتالي الاشتراك». وهو ما يفترض الجوهر ومن ثم الزمان.

لذلك فان (كانت) يرى انه لا يمكن ان نفسر الواقع إلا بتصور زمن يكون إما ممتلئاً بهذا الواقع أو فارغاً منه، لكن لو أهمل الدوام الذي هو وجود في كل زمن فانه لن يبقى لنا من أجل مفهوم الجوهر سوى التصور المنطقي للحامل، ومن خلال ذلك لا يتعين أي موضوع لاستعمال ذلك المفهوم¹¹⁹.

من كل ما سبق يمكن اختصار استدلال (كانت) على الواقع الموضوعي من خلال الفقرة التالية:

لقد أناط هذا الفيلسوف اثبات الواقع الموضوعي بالوعي الداخلي في الزمان، وللزمان صفة الديمومة لارتباطه بشيء دائم، ومن المؤكد ان هذا الشيء

¹¹⁸ المصدر نفسه، ص162.

¹¹⁹ المصدر نفسه، ص162-165.

ليس في داخلنا، بل هو خارج عنا، وهو الجوهر في المكان، وبذلك يثبت الواقع الخارجي.

ثغرات الاستدلال على الواقع الموضوعي

كنا قد عرضنا مجمل استدلال (كانت) على الواقع الموضوعي، وهو استدلال يحمل عدداً من الثغرات المخلة، كالذي نستعرضه خلال الفقرات التالية:

1- قد يبدو كلام (كانت) حول علاقة الديمومة بالزمان متناقضاً. فالديمومة هي وصف زمني، والزمان ليس له اعتبار خارجي لدى هذا الفيلسوف، لذا كيف يمكن ان يكون شيء يتصف بالدوام وهو داخلي فينا، مع ان حياتنا منقطعة من دون دوام؟

2- إن فحوى دليل (كانت) يعتمد على التمايز بين الحدسين الداخلي والخارجي، واننا بالحدس ندرك بأن الأول متعين في الزمان خلافاً للثاني. لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد: ما الذي يمنع ان يكون الحدس الخارجي المنطوي على الديمومة وهماً، طالما ما زلنا تحت إطار الحدس، وقد يخطئ هذا الحدس، فالحدس الداخلي هو حدس حضوري لا يحتاج إلى دليل، فيما الحدس الخارجي يحتاج إلى

هذا الدليل، فقد يكون وهماً ذاتياً مثلما نتوهم أشياء كثيرة، ومثلما نتصور ونحن في عالم الأحلام ان الحياة التي نزاولها هي حقيقة خارجية. ففي الأحلام ليس هناك فارق نوعي بين الحدسين الداخلي والخارجي، حيث كلاهما يعودان إلى الداخل لا الخارج.

وإذا كان الحدس الخارجي يدلنا على الديمومة الواقعية، فلماذا رفض (كانت) ان يكون للمكان واقع في الخارج رغم حدسه الخارجي؟ أي ما الفرق بين هذين الحدسين؟ لماذا أحدهما يدل على الخارج فيما لا يدل الآخر عليه؟

3- إن استدلال (كانت) على الواقع الموضوعي من خلال ربط الدوام الزماني بالدوام الخارجي للجوهر يفترض مبدأ السببية القائل بأن من المحال ان يصدر شيء من لا شيء.

فنحن لم نجرب الدوام، وكل تجربتنا الذاتية منقطعة، وبالتالي ما الذي يضمن لنا وجود علاقة بين دوام الزمان والجوهر الخارجي من دون افتراض السببية؟

بمعنى ما الذي يضمن لنا دوام الجوهر وثباته

وانه لم يصدر عن لا شيء لولا مبدأ السببية؟ مع ان السببية لدى (كانت) هي من المقولات الصورية التي ليس لها وظيفة الكشف والحدس بل الربط فحسب.

بل ان (كانت) لا يعول على السببية فيما يتعلق بالجوهر، فهو يربط السببية بالظواهر فحسب، الأمر الذي اضطره إلى افتراض مبدأ آخر قبلي اطلق عليه مبدأ الدوام الذي وصف به الجوهر وعبر عنه بأن من المحال ان يصدر شيء من لا شيء.

والعجيب ان هذا المضمون هو ذات المضمون السالب للسببية، فمن حيث المضمون الموجب تعني بأن كل صادر يحتاج إلى سبب لصدوره، وهو ما يعترف به (كانت)، أما من حيث المضمون السالب أو العدمي، فهو انه لا يمكن ان يكون هناك صادر من دون سبب مطلقاً، أو ان من المحال ان يصدر شيء من لا شيء، وما الدوام إلا نتيجة المضمون السالب لمبدأ السببية.

وبعبارة ثانية، يستنتج (كانت) من مفهوم دوام الجوهر مبدأ «لا يمكن صدور شيء عن لا شيء».

فهذا المبدأ ليس سوى استنتاج آخر لمبدأ الدوام، وبالاحرى لمبدأ الوجود المستمر لحامل الظواهر تخصيصاً، وهو معنى الجوهر. فلا شيء يتولد عن العدم، كما لا شيء يعود إلى العدم.

ولكون الجوهر يمتلك صفة الدوام؛ لذا فإنه لا يحتاج إلى علة عليا. فمبدأ الدوام هو مبدأ قبلي مثل مبدأ السببية¹²⁰.

وحقيقة ان (كانت) لم يقل شيئاً سوى تحصيل حاصل.. فالجوهر دائم وثابت لأنه دائم وثابت.. في حين انه كان يفترض ان يستدل عليه من خلال مبدأ السببية الذي يحيل ان يصدر شيء من لا شيء.

واذا كان هذا الفيلسوف يمنع صدور الجوهر من علة خارجية لمبدأ الدوام كما يقول، فكيف أجاز ان تصدر سلسلة الأسباب والمسببات من الإرادة الحرة للشيء في ذاته، رغم ان الأولى تتصف بالدوام الثابت، وان الأخيرة – أي الإرادة - هي علة خارجية غير مشروطة بالظواهر الطبيعية وقوانينها السببية؟!

4- لقد ربط (كانت) اثبات الواقع الموضوعي

¹²⁰ المصدر نفسه، ص 138 و 369.

بالمشترك من الجواهر في المكان، لكن هذه العناصر تعتبر لديه من التصورات القبلية، وبالتالي كيف يعتبر هذه التصورات التي ليس لها حقيقة واقعية مطلقة أساساً لاثبات الواقع؟

فهذا الفيلسوف يسلم بالحقيقة الخارجية للظواهر في المكان والزمان، وقد أوهم ذلك البعض بوجود الظواهر في الواقع الخارجي، خاصة وان لدى (كانت) من النصوص ما يبدي هذا المعنى، لكنه سرعان ما يعتبر ذلك من التصورات، وهو رغم هذا يميزها عن الحلم وفقاً للقوانين الامبيرية.

اذ يرى ان هناك اختلافاً بين الحقيقة الامبيرية للفكرة وبين الحلم¹²¹. ومن ثم فهو لا يتجاوز في تقريره الواقع الحسي دون الواقع الموضوعي الصرف.

فالذي نفهمه - بعيداً عن نصوصه التي تبدي التناقض - ان الواقع الموضوعي لديه يتداخل مع الحساسية البشرية، فاحدهما مندمج مع الآخر، وبهما يتشكل الحدس المكاني ومضامينه.

بل يخيل إلي ان (كانت) يكاد يتحدث عما يشبه

¹²¹ المصدر نفسه، ص165.

أحوال المعتزلة فيما يخص الظواهر، فيبدي انها ليست حسية باطنية، بل حسية خارجية لكنها في الوقت ذاته تشكل تصورات ليس لها واقع موضوعي حقيقي، حيث يصفها بالواقعية أو حتى الحدس الخارجي والحسي.

وهي اشبه بالاعيان الثابتة لدى العرفاء، فلا هي موجودة خارجاً، كما انها ليست معدومة.

أو إنه يذكر بالوصف الفيزيائي الغريب حول قطة شرودنجر كما روجت إليه مدرسة كوبنهاكن الكوانتية، فاعتبرتها ليست حية ولا ميتة، بل معلقة حتى يُفتح الصندوق. ويعرّف (كانت) الموضوعات الخارجية بأنها ليست سوى مجرد تصورات لحساسيتنا التي صورتها المكان، وامتضايها الحقيقي هو الشيء في ذاته الذي لا يعرف ولن يعرف¹²².

فمن وجهة نظر (كانت) ان أذهاننا مصممة بالشكل الذي نرى الأشياء الخارجية كما هي وفق عدد من المقولات القبلية، وان هذه المقولات تظهر لنا واضحة جليلة، وهو يبدي ان لهذه المقولات واقعاً موضوعياً حيث يشير إلى انه لا معنى ان تكون

¹²² المصدر نفسه، ص64.

كذلك إن لم يكن لها واقع موضوعي، فيوهم بأنه يصادر هذه المقولات في نسبتها إلى الواقع الظاهر¹²³، في الوقت الذي يغيبها من عالم الشيء في ذاته.

فهناك عالم مزدوج بنوع من المفارقة: فمن جهة ثمة عالم يشتمل على الظواهر الطبيعية التي تتأطر بالزمان والمكان وتتضمن علاقات سببية حتمية، وعبارات (كانت) توهم أحياناً بأن هذا العالم هو موضوعي خارجي يقابل عالماً آخر باطنياً يخلو من تلك الاطر والعلاقات.

وكأن هناك مفارقة لدى الواقع؛ ظاهره يناقض باطنه، وان هذه المفارقة المفترضة تشابه ما يدعو إليه العرفاء من وجود عالمين متناقضين، أحدهما ظاهر يمثل لكل القضايا المنطقية والعقلية والضرورية، في حين ان باطن هذا العالم يتحرر كلياً من هذه القيود دون ان يمثل لها أبداً. فحتى بخصوص مبدأ عدم اجتماع الأضداد فإنه لا يتحكم بهذا العالم الخفي، فهو جامع الأضداد والتناقضات، وهو المتحرر من كل قيد وشرط ووصف، وهو

¹²³ المصدر نفسه، ص165.

الأحد بلا إسم ولا رسم ولا نعت¹²⁴.

وهو بالتالي أشبه ما يكون (الشيء في ذاته) المجهول الهوية واللامشروط بحسب تعبير فيلسوف التنوير (كانت).

5- نعتقد ان الأصل في الزمان لا يرتبط بالجواهر المادي ذاته، وانما بمطلق الوجود، سواء كان الوجود ذاتياً أو خارجياً، ودوام الزمان نابع من دوام هذا الوجود باعتباره عارضاً عليه. وبالتالي لا يمكن ان يكون الزمان دليلاً في حد ذاته على الواقع الموضوعي.

¹²⁴ لدى الصوفية ان هوية الحق تقبل الأضداد والصور لكونها محيطة بالكل وشاملة للجميع، وقد سئل أبو سعيد الخراز: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الاضداد، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهذه الحدود - بحسب ما يراه العرفاء - تصدق عليه من وجه واحد وليس من وجوه متعددة كالذي يتوهمه العقل ويحيله¹²⁴، فالعقل لا ينسب الصدين إلى شيء واحد إلا من جهتين مختلفتين، لذلك كان هناك طور فوق طور العقل المشوب بالوهم، وعلى رأيهم انه ليس لنا الإحاطة بحدود جميع صور العالم وأرواحها وحقايقها ومعانيها، ومن ثم لا يمكن حد الحق، فهو لا يتميز بخصوصية تفصله عن خصوصية أخرى، وإلا كان محدوداً ومقيداً بتلك الخصوصية، وبالتالي فحيث لم تنحصر الصور وتنضبط التعيينات غير المتناهية؛ لذا لا يمكن حد الكل إلا بمجمل كليته (انظر حول ذلك: ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، ج1، ص2432. وترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م، ص85. وداود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج1، ص260. ومؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشثنياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ص277-279).

6- إن من المفارقات التي شابت طرح (كانت) هي انه اعتمد في اثباته للواقع الموضوعي على دوام الزمان، في حين انه قد ذهب فيما بعد إلى ان الزمان ومثله المكان لا تعلم حقيقتهما إن كانت تتضمن الدوام واللانهاية أم لا، وهو المبرر الذي جعله ينكر وجودهما الواقعي.

وتتطوي هذه النتيجة على مفارقتين، احدهما اقراره بعدم وجود ما يثبت التسلسل في الزمان، وهو ما يعني العجز عن اثبات الدوام الثابت خلافاً لمصادرته السابقة التي اعتمد عليها في اثبات الواقع الموضوعي. كذلك فانه قد نفى واقعية كل من المكان والزمان وما فيهما من ظواهر، وذلك على خلاف ما أراد اثباته عبر فكرة الجوهر وعلاقته بالزمان.

وبالتالي فما يغزله هذا الفيلسوف هنا ينقضه هناك!

وعموماً نعتقد انه لا سبيل لنا للاستدلال على الواقع الموضوعي جملة؛ كالذي فصلنا الحديث عنه في (الاستقراء والمنطق الذاتي).

خلاصة الفصل الخامس

عرضنا في هذا الفصل سعي عمانوئيل كانت لمعالجة واحدة من أعقد الإشكالات الفلسفية، وهي: كيف يمكن إثبات وجود واقع موضوعي خارج الذات رغم أن كل معارفنا مشروطة بالبنية الذهنية والقبليات؟ وقد جاء هذا الجهد رداً على الاتهامات التي قرّبتة من مثالية جورج باركلي، التي تنفي وجود العالم الخارجي المستقل.

ينطلق (كانت) من التمييز بين الظواهر والشيء في ذاته. فالظواهر هي ما يظهر لنا ضمن شروط الحس والقبليات، أما الشيء في ذاته فهو واقع مفترض لا يمكن إدراكه. وبذلك لا تكون موضوعات التجربة معطاة في ذاتها، بل فقط كما تتمثل داخل وعينا. غير أن هذا التصور يخلق فجوة حادة بين الذات والعالم، ما يفرض على (كانت) إيجاد سبيل لردمها دون الرجوع إلى المقولات القبلية، لأنها - بحسبه - لا تكشف عن الواقع بل تنظم الظواهر فقط.

لهذا لجأ إلى مسلك مغاير يقوم على تحليل الوعي الزماني. فالإنسان يدرك ذاته بوصفها متعينة في الزمان، حيث تتعاقب الحالات النفسية باستمرار. لكن هذا التعاقب لا يمكن إدراكه إلا بالقياس إلى شيء ثابت ودائم. وبما أن هذا الثبات لا يتحقق في الحس الباطن لأنه متغير، لذا لا بد من إرجاعه إلى الخارج، أي إلى جوهر ثابت في المكان. ومن هنا يستنتج كانت أن الوعي الداخلي بالزمان يستلزم وجود واقع خارجي دائم، وبذلك يثبت الواقع الموضوعي.

غير أن هذا الاستدلال، رغم طرافته، يكشف عن إشكالات عميقة. فهو أولاً يفترض علاقة ضرورية بين التغير والدوام دون أن يبررها تبريراً مستقلاً، بل يقترب ضمناً من مبدأ السببية الذي سبق أن جرّده من قيمته الكاشفة. كما أنه يميز بين الحدس الداخلي والخارجي دون أن يقدم معياراً حاسماً يمنع أن يكون الحدس الخارجي وهمياً، كما في الأحلام. إضافة إلى ذلك أنه يعتمد في إثبات الواقع على مفاهيم كالمكان والجوهر، مع أنه يعتبرها قبليات ذاتية لا تمتلك مصداقية موضوعية مطلقة،

وهو ما يوقعه في نوع من الدور أو التناقض المنهجي.

والأهم من ذلك أن النتيجة التي ينتهي إليها لا تثبت الواقع الموضوعي بالمعنى الصرف، بل تؤسس لما يمكن تسميته واقعاً نسبياً، يتداخل فيه الحس مع البنية الذهنية، ويظل منفصلاً عن عالم الشيء في ذاته. وهكذا يبقى هذا الأخير مفترضاً دون إمكانية للتحقق منه أو ربطه المباشر بالظواهر، مما يجعل المعرفة الإنسانية محصورة داخل أفقها الذاتي.

وفي ضوء هذا التحليل، يظهر أن مشروع (كانت)، رغم محاولته تجاوز المثالية الخالصة، لم ينجح تماماً في الخروج من إطارها، إذ أبقى الواقع الحقيقي في منطقة غامضة، وأقام بدلاً منه واقعاً مرتبطاً بشروط الإدراك البشري. ومن هنا يتجه النقد إلى التأكيد على أن إنكار موضوعية الواقع الخارجي أو تعليقه بشروط الإدراك يحتاج إلى دليل أقوى مما قدمه (كانت)، وإلا فإن الموقف الأقرب إلى الاتساق هو التسليم بما يفرضه الحدس المباشر من وجود عالم مستقل عن الذات.

الفصل السادس:

السببية ونظرية الشيء في ذاته

يقسم (كانت) الشيء المدرك إلى ظاهر تجريبي وشيء في ذاته مجهول حيث لا تمتد إليه المعرفة بحال. فمهما كانت معرفتنا واضحة ومهما توغلنا في الظاهرة إلى قعرها فنحن لا نعرف قوام الأشياء في ذاتها تماماً، وان قوامنا الذاتي هو بالضبط ما يعين صورة الموضوع كظاهرة.

فالادراك الذهني مقصور على العلاقات بين الأشياء وليس الأشياء في ذاتها. فالمكان والزمان هما شرطان ذاتيان لحدسنا، وان جميع الموضوعات المتعلقة بهما هي مجرد ظواهر وليست أشياء في ذاتها.

فحقيقة الأشياء الخارجية هي غير ما نحدسه، بما في ذلك المكان والزمان، حيث يختلفان كما يختلف كل قوام للأشياء وعلاقاتها اذا ما تجردت عن ذاتنا، فكلها توجد فينا لا في ذاتها، ويبقى الشيء في ذاته مجهولاً رغم انه يعتبر علة الظواهر التي

ندركها¹²⁵.

بداية لا يشير (كانت) صراحة إلى كون الشيء في ذاته أو النومينا هو الواقع الموضوعي خارج الذات البشرية.

وكما يرى ان الشيء في ذاته هو ليس ظاهرة بل علة الظاهرة، ولا يمكن التفكير فيه ككم ولا كواقع ولا كجوهر.. الخ، لأن هذه المفاهيم تستلزم صوراً حسية تعين فيها موضوعاً.. ولا نعرف عنه إن كان يوجد فينا أو حتى خارجاً عنا، وما اذا كان يختفي باختفاء الحساسة أو يظل جانباً. مع ذلك ففي كثير من الأحيان يشير إلى ان ما يُفترض خارج الذات والحساسة يمثل شيئاً في ذاته، لكنه غير خاضع للإثبات والمعرفة.

فمثلاً يبدي أحياناً لو ان للمكان وجوده المستقل عن الذات والحساسة لكان شيئاً في ذاته. كما ويفترض بأن الشيء في ذاته مستقل عن الذات البشرية كظاهرة، فنحن لا نعرف ذاتنا الخاصة إلا كظاهرة وليس ما هي في ذاتها¹²⁶. وبالتالي فالشيء في ذاته ليس عالماً مكانياً ولا زمانياً ولا مادياً، بل

¹²⁵ نقد العقل المحض، ص 69-72.

¹²⁶ المصدر نفسه، ص 182 و 109.

عالم معقول ذو صلة بالعقل العملي.

وعلى العموم يرى هذا الفيلسوف ان اثبات الشيء في الواقع الخارجي الصرف هو اثبات للشيء في ذاته، بمعنى ان هذا الواقع يحمل الأشياء في ذاتها، وانه يخلو من مصاديق المقولات والحدوس والمبادئ القبلية؛ كالسببية والزمان والمكان وغيرها. لكن المشكلة هي كيف يمكن لنا اثبات ذلك؟

إن لفكرة الشيء في ذاته مكانة مركزية لدى فلسفة (كانت)، فهو يصفه بمواصفات خاصة تجعله يختلف جذراً عن الظواهر التي يقوم بصنعها، مثلما يختلف عن عالم القوانين المتعلقة بتلك الظواهر. مع ذلك فهو يقيم صلة وصل بينه وبين الظواهر، فابتداءً انه ينفي ان تكون الظواهر أشياءً في ذاتها، اذ لو قال ذلك لعرضه الأمر للوقوع في المثالية الذاتية.

وكما قال: «ان متنوع الظواهر يتولد دائماً على التوالي في الذهن، فلو كانت الظواهر أشياء في ذاتها لما كان بإمكان أحد ان يتبين في تنالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع. ذلك انه لا عمل لنا إلا مع تصوراتنا، أما كيف يمكن

ان تكون الأشياء في ذاتها وبصرف النظر عن التصورات التي بها تؤثر علينا» فأمر يخرج كلياً عن فلك معرفتنا¹²⁷. ومع انه ليس للعقل قدرة على معرفة الشيء في ذاته، لكن من الممكن ادراكه والتفكير فيه، بل والاستدلال عليه من خلال الظاهرة، وهو استدلال بالشاهد على الغائب.

إن الشيء في ذاته غير مشروط بالشروط التي تشتتطها الظاهرة من الزمان والمكان والسببية وما إليها.

فالزمان مثلاً هو شرط الظواهر دون الشيء في ذاته، فلا ينشأ ولا يفنى أي فعل في الشيء في ذاته، ومن ثم لا يخضع هذا الشيء لقانون التعيين الزمني ولا لقانون كل ما هو متغير، أي قانون السببية المتسلسل¹²⁸.

ولكون الشيء في ذاته غير مشروط فانه يظل عصياً عن المعرفة. فالحساسية هي شرط للشيء لذاتنا وليست شرطاً للشيء في ذاته.

لذلك لا يمكن تطبيق المقولات على الشيء في

¹²⁷ المصدر نفسه، ص141.

¹²⁸ المصدر نفسه، ص275.

ذاته أو النومينا، فليس للمقولات فعل مناسب إلا بالنسبة إلى وحدة الحدوس في المكان والزمان، ولا ينفع تطبيق عدم التناقض لأن دوره سلبي، فلا بد من الحدس المناسب له، أي لا بد من حدس آخر غير الحدس الحسي كي يكون النومينا بالمعنى الموجب لا السالب. لكن ذلك خارج عن قدرتنا المعرفية تماماً. فاستعمال المقولات لا يمكن باي شكل ان يمتد إلى ما وراء حدود موضوعات التجربة.

وقد يكون ثمة كائنات فاهمية ليس لقدرتنا الحسية الحدسية أي صلة بها قادرة على ان تمتد إلى ما وراء حدود الموضوعات التجريبية. لذا ما نسميه نومينا انما هو بالمعنى السالب¹²⁹.

هذا بالرغم من ان (كانت) يضيفي على النومينا أو الشيء في ذاته طابع الحرية غير الحتمية لينيط به بحث العقل العملي وحل المشكلات الميتافيزيقية بطريقة عملية كما سنرى.

ومع ان هذا الفيلسوف رأى بأنه لا يمكن للمفاهيم والمقولات ان تنطبق على الأشياء في ذاتها؛ لكنه مع ذلك احتمل ان «يكون للأشياء في ذاتها تطابقها

¹²⁹ المصدر نفسه، ص 63 و 168-169.

الضروري مع القانون حتى بمعزل عن أي فاهمة
تعرفها»¹³⁰.

لقد نفى (كانت) ان يمتد مبدأ السببية إلى الشيء
في ذاته ليثبت بذلك حرية الإرادة المتحررة عن كل
القوانين الحتمية، إذ تنبسط هذه القوانين على
الظواهر أو على الأشياء لذاتنا فحسب، دون ان تمتد
إلى الأشياء في ذاتها¹³¹.

وهو ما يعني ان هناك عالمين: أحدهما هو الشيء
لذاتنا، أو عالم الظواهر الحسية وقوالبها الحدسية،
فهو يحمل طبيعة ذاتية حسية صرفة، وهو يخضع
لشروط المفاهيم التنظيمية القبلية. أما الآخر فهو عالم
الشيء في ذاته، وهو لا يخضع لقوانين الأول ولا
إلى تصورات، ويظل مجهولاً وعصياً عن المعرفة،
رغم ان من مفارقات هذه الفلسفة هي التصريح
بوجود خصائص محددة لهذا الشيء، أهمها انه
يحمل إرادة حرة وانه أساس وجود العالم الأول، كما
سنعرف..

إن التسليم بوجود عالمين، هما عالم الظواهر
وعالم الشيء في ذاته، جاء على خلفية ما بدى

¹³⁰ المصدر نفسه، ص 118 و 112.

¹³¹ المصدر نفسه، ص 37-38.

لفيلسوف بروسيا من تناقضات لدى بعض القضايا، كما هو الحال فيما يتعلق بمبدأ السببية الحتمية، اذ اعتقد ان هذا المبدأ هو حقيقي وموضوعي لدى عالم الظواهر الطبيعية، لكنه منتف لدى الإرادة الانسانية الحرة، وهو ما جعله يسلم بوجود عالمين مختلفين للشيء الموضوعي الخارجي. فبالإضافة إلى الشيء كظاهرة طبيعية؛ هناك واقع حقيقي مجهول يقع خلف هذه الظاهرة، ويتمثل بالإرادة الحرة كشيء في ذاته.

مع ذلك فمن مفارقات هذا الفيلسوف هو انه حاول ان يستدل على وجود هذا العالم الخفي عبر مبدأ السببية العامة، وهو يعي ان هناك نوعين مختلفين للسببية، أحدهما يتمثل بسلسلة العلاقات الحتمية لدى الظواهر الطبيعية، فيما يخلو الآخر منها، وهو ما راهن عليه في الربط بين الإرادة الحرة وعالم الظواهر.

السببية على نوعين: حتمية وحررة

لقد صنّف (كانت) مبدأ السببية ضمن المبادئ الفاهمة، إذ اعتبر هذه الأخيرة على نوعين قبليين: انشائي كالرياضيات، وتنظيمي كالفيزياء الدينامية.

فالمبادئ الرياضية ضرورية غير مشروطة، أما المبادئ الدينامية فهي مشروطة بشرط التفكير الامبيري في التجربة، وإليها يعود مبدأ السببية، ويُعنى به: لكل حادثة سبب ما، وهو من هذه الناحية يعتبر مقولة قبلية لكنه ليس من المبادئ التي تعرف بالعقل وتملى به؛ باعتباره يعمل على إمكان وحدة التجربة من دون ان يستعير شيئاً من العقل. فلولا الصلة بالتجربة الممكنة لما امكن لمبدأ السببية ان يملي الوحدة التأليفية لها¹³².

وتتمثل حاجة مبدأ السببية إلى التجربة في مفهوم التغيير. فهو مستنبط منها فحسب، وعليه يترتب الحكم. فهذا المبدأ يبين لنا بدءاً كيف يمكن ان يكون لدينا عن (ما يحصل) مفهوم تجريبي متعين. فمفهوما (السبب وما يحصل) لا يستنتج أحدهما من الآخر. فمثلاً لا يمكن استنتاج مفهوم ظاهرة تمدد الحديد من مفهوم آخر هو الحرارة أو الضغط كسبب لهذا

¹³² المصدر نفسه، ص 163 و127 و191.

التمدد، فلا يمكن اشتقاق المفاهيم بعضها من البعض الآخر، وبالتالي كان لا بد من التجربة ان تكشف عن ذلك، بخلاف الحال مع الرياضيات حيث يمكن اشتقاق مفاهيم محددة من مفهوم معين. وبالتالي لا بد من اقتران المفهومين في السببية وفق التجربة¹³³.

وعادة ما يخلط (كانت) بين السببية العامة والخاصة. فالأخيرة لا يمكن تحديدها إلا من خلال التجربة والاستقراء، وهو ما لا ينطبق على السببية العامة التي اخضعها هذا الفيلسوف للنقد.

فمن حيث السببية الخاصة لا يمكن اشتقاق مفهوم من آخر، وهي بذلك تختلف عن الرياضيات دون أدنى شك. لكن فيما يخص السببية العامة فان المبدأ كفيل للتطبيق على الجزئيات، مثلما نطبق حساباتنا الرياضية عليها رغم اختلاف طبيعة الضرورة لدى كل منهما عن الآخر.

وفي كلا الحالين نحتاج في التطبيق على الجزئيات إلى معرفة الواقع كي يكون التطبيق صحيحاً غير خاطئ.

¹³³ المصدر نفسه، ص46 و357 و188 و376.

فمثلاً في الهندسة الرياضية كل ما نحتاجه هو معرفة إن كان الموضوع المتعين مستويًا أو غير مستو لتطبيق الرياضيات عليه بالطريقة الاقليدية أو غير الاقليدية. وكذا هو الحال مع السببية، فالمبدأ العام صحيح عقلياً كالرياضيات من دون ان يستنتج أو يشتق من الحس والتجربة، لكنه من حيث التطبيق والتعيين لا بد من ان يستعين بمعرفة الواقع، وبالذات لا بد من معرفة إن كانت هناك حادثة أو ظاهرة جديدة لكي نحدد عقلاً بأن لها سبباً ما وانها لم تخرج من العدم من دون سبب مطلقاً، وكل ما يمكن محاولته هو تعيين هذا السبب بشكل أو باخر عبر التجربة والاستقراء والافتراضات الذهنية القائمة عليهما، كالذي يزاوله العلم الطبيعي بجدارة.

وبذلك يتضح ان المبدأ العام للسببية هو من الحدوس غير الحسية كالرياضيات خلافاً للفهم الكانتي.

ولدى (كانت) ان السببية وإن كانت قبلية لكنها ليست محضة، فهي بحاجة ليس فقط إلى التجربة بل إلى الحدس الزماني ايضاً، إلى درجة انه اعتبر التوالي الزمني هو المعيار الامبيري الوحيد للسببية. ولو أهمل التوالي الزمني فانه سوف لا يوجد في

المقولة المحضة لمفهوم السبب «أكثر من ان ثمة شيئاً يمكن ان نستدل منه على وجود شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسبب ان يتميز أحدهما عن الآخر».

هذا بالرغم من انه في محل سابق قد كشف عن ان علاقة السبب بالمسبب ليست مجرد تتالي وتتابع فحسب، بل قد يكونان معاً من دون سبق زمني، فمثلاً ان حرارة الغرفة مربوطة بسبب وجود الموقد «ففي اللحظة التي يبدأ فيها المسبب بالحدوث فانه يكون متزامناً أبداً مع سببية سببه، اذ لو توقف هذا لحظة من قبل لما أمكن لذاك ان يحدث»¹³⁴.

لقد حدد (كانت) فعل السببية بعالم الظواهر دون ان يتعداه، فالظواهر ليست ممكنة كموضوعات للتجربة إلا وفقاً لهذا القانون، كما انه لا يمكن التدليل على الأخير إلا بالنسبة إلى أشياء التجربة، فما ندلل عليه هو بوصفه مبدأً لإمكان هذه الأخيرة ومن ثم لمعرفة شيء معطى في الحدس الامبيري لا بمجرد مفاهيم محضة. وهو ما يعني انه لا يمكن تطبيق السببية وغيرها على ما هو خارج السياق

¹³⁴ المصدر نفسه، ص145-146 و165.

الامبيري¹³⁵.

فالسببية قانون لا يتجاوز الظواهر الفيزيقية بما تتأطر فيه من المكان والزمان.

وقد أورد هذا المفكر ثلاثة حقول لا ينطبق عليها قانون السببية، وهي الحلم¹³⁶، والشيء في ذاته، وقضايا الميتافيزيقا.

مع ذلك فالغريب انه قد اعتبر الشيء في ذاته يحمل بعض الخصائص المعلومة، أبرزها انه يتضمن سببية من نوع مختلف له علاقة بالإرادة الحرة. وهو لم يوسم هذا النوع من السببية بسمة أو عنوان آخر يميزه عن القانون السابق.

بل ان افتراضه لهذا النوع جعله يقع في تناقض صارخ، اذ تعامل مع السببية المفترضة خارج حدود الحاجة إلى الزمان والمكان والتجربة الممكنة، ومع ذلك لم يبحث عن مصدريتها، فلو كانت عائدة إلى المقولات القبلية؛ لما جاز لها أن تتعدى الظواهر الحسية، في حين انها ليست مشروطة بهذه الظواهر، كما انها ليست من الحدوس التي حددها

¹³⁵ المصدر نفسه، ص141 و161 و171.

¹³⁶ المصدر نفسه، ص145.

بالشأن الحسي فحسب، بل انها ترسندالية محضة. لذلك فمصادرتة لها تكفي للقضاء على مجمل نظريته التي أطرها بالإطار الحسي.

والغريب انه لم يتطرق إلى هذه المعضلة ومحاولة علاجها رغم انها تنسف كل ما شيده وبناه بفعل التناقض المشار إليه قبل قليل.

وأول ما يفاجئنا بهذا الصدد هو ادعاؤه بأن مفهومه الثاني للسببية لا يختلف عما لدى الفلاسفة القدماء، فقد اعتبر ان عليه اجماعهم باستثناء البعض، اذ أشار إلى أنهم أجمعوا على القول بحرية فعل المحرك الأول باستثناء فلاسفة المدرسة الابيقورية¹³⁷. بمعنى انهم ضمّنوا السببية خاصة الإرادة الحرة دون الحتمية فيما يخص فعل المحرك الأول بالذات.

رغم ان من الواضح بأن هذه النسبة غير صحيحة، فيكفي ان نظرية الفيض وحتمية تنزلات المراتب حسب قاعدة الإمكان الأشرف الأرسطية فضلاً عن مشاكلات الوجود، كل ذلك لا يتسق مع الأخذ بفكرة الإرادة الحرة. ومن المعلوم ان المذهب الأرسطي على الأقل لا يعترف بمثل هذه الإرادة

¹³⁷ المصدر نفسه، ص239.

ما يهمننا في النتيجة هو ان هناك نوعين من السببية لدى (كانت)، احدهما تأتي وفقاً للطبيعة، وهي من المقولات التي تتصف بالصورية والربط، وانها بحاجة إلى المضمون التجريبي وإلى الزمان والمكان، لربط الظواهر بعضها ببعض الآخر ضمن مصادرة كونها حتمية الطبع. وفي قبالها سببية ثانية ترتبط بالشيء في ذاته وتتعالى عن كل ما وصفناه قبل قليل، وعلى رأس ذلك اتصافها بالحرية لا الحتمية. ولتمييز الثانية عن الأولى سنستخدم اصطلاح (العلية) اتباعاً لما اختاره الاستاذ موسى وهبه مترجم (نقد العقل المحض)¹³⁹.

هكذا فلمبدأ السببية طابع مزدوج لا يخلو من مفارقة، فهو من جانب يحمل طبيعة ذاتية باعتباره ينتمي إلى القضايا القبلية النسبية ذات العلاقة بعالم الظواهر الطبيعية؛ من دون ان يكون معنياً بعالم الشيء في ذاته. لكنه من جانب آخر يمتلك خاصية

¹³⁸ للتفصيل انظر: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار

العربي، بيروت، 2008م. كذلك القسم الثاني من كتاب: مدخل إلى فهم الاسلام.

¹³⁹ لقد اجتهد المترجم في التمييز بين نوعي السببية تبعاً لمقتضى الحال، رغم ان (كانت) استخدم اللفظ نفسه من دون تمييز. فكما قال الأول: «فقلت علة وعلية لما لا يخضع لشروط التعاقب الزمني، وسبب وسببية لما يخضع لذلك» (انظر: هامش نقد العقل المحض، ص224).

موضوعية للربط بين عالم الظواهر وعالم الشيء
في ذاته، وهو المسمى بالعلية.

فالعلية هي شرط كل ما يحصل، وان حريتها لا
مشروطة. فيما السببية على العكس من ذلك تكون
مشروطة وتتصف بالسببية الطبيعية بالمعنى
الضيق. ويسمى (كانت) المشروط في الوجود بعامة
حادثاً، واللامشروط ضرورياً¹⁴⁰.

وبعبارة أخرى، تتصف العلية بأنها حرة متعالية
تختص بالذات الفاعلة العاقلة كشيء في ذاته، دون
ان تدخل في سلسلة الشروط الامبيرية التي تجعل
الحدث ضرورياً في العالم المحسوس. كما لن تكون
الذات الفاعلة خاضعة من حيث طبعها المعقول
لشروط التعاقب الزمني وقانون التغيرات¹⁴¹.

وهي بذلك تختلف عن السببية المعنية بالظواهر
وارتباط بعضها ببعض لدى العالم الحسي، كما
تتكشف من خلال اطرادات الطبيعة وقوانينها
الاحتمية الصارمة.

إن مبادئ الفاهمة المحضة لدى (كانت) هي ذات

¹⁴⁰ نقد العقل المحض، ص224.

¹⁴¹ المصدر نفسه، ص275.

استعمال امبيري لا ترسندالي. وعليه نتصور ان اللامشروط في الظاهرة يكون شرطاً معقولاً لا ينتمي إلى سلسلة الظواهر كطرف. وهو الحل الذي قدّمه هذا المفكر على خلفية النزاع الديالكتيكي الذي لا ينتهي إلى نتيجة. وحله يتعلق بوجود عليّة لا مشروطة هي شرط في التسلسل الدينامي، وتتصف بأنها غير مجانية ولا هي جزء من السلسلة، بل شرط معقول أو غير حسي يقوم خارج هذه الأخيرة. فالعقل يضع اللامشروط في مقدمة الظواهر، وليس ضمنها، باعتبارها تبقى مشروطة دائماً¹⁴².

إن للنوعين السابقين للسببية ارتباطاً محدداً في فلسفة (كانت). فالعليّة هي أساس نشأة السلسلة السببية.

وبحسب هذا الفيلسوف انه لو كانت الظواهر أشياءً في ذاتها لما كان هناك وسيلة لانقاذ الحرية، بمعنى انه لو كان للظواهر واقع موضوعي مستقل لانتفت الحرية، حيث ان كل شيء محدد وفقاً لصرامة قوانين الطبيعة، لكن حيث ان الظواهر هي تصورات مترابطة وفق قوانين امبيررية؛ لذا يجب ان يكون لها اصول ليست بظواهر، أي من صنف

¹⁴² المصدر نفسه، ص272.

آخر وهو العلية.

وبذلك فان العلية هي أساس السلسلة الامبيرية وخارجها خلافاً للمعلولات التي هي ضمن هذه السلسلة.

ففي الظواهر ليس هناك ظاهرة لا تخضع لسلسلة الأسباب والمسببات والتي تفترض التسلسل الزمني. لكن رغم ما تتضمنه السببية الامبيرية من تلك السلسلة فانها تكون معلولة لعلة لا امبيرية بل ذهنية، أي معلولة لفعل اصلي لعلة ليست ظاهرة، بل معقولة من حيث انها قدرة أو حرية، رغم ان السببية الامبيرية تبقى تابعة كلياً للعالم المحسوس كحلقة لسلسلة النظام السببي في الطبيعة.

فالقدرة على الفعل للعلية لا تستند إلى شروط امبيرية بل إلى دواع فهمية. وفعل هذه العلة في الظاهرة يبقى مطابقاً لكل قوانين السببية الامبيرية¹⁴³.

ويلتقي هذان النوعان للسببية في أثر واحد بعينه. فالعلية هي «معقولة وفقاً لفعلها من حيث هو شيء في ذاته» كما انها في ذات الوقت تمثل «سببية

¹⁴³ المصدر نفسه، ص277.

محسوسة وفقاً لمسببها من حيث هو ظاهرة في العالم الحسي». وبالتالي فهناك مفهوم امبيري عن قدرة مثل هذا الفاعل، ومفهوم آخر ذهني عن عليته، ويلتقي المفهومان معاً في ذات الأثر الواحد. إذ يترتب عن الفاعل طبعان:

أحدهما طبع امبيري حسي يتحدد بالظواهر المترابطة فيما بينها وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة، حيث يكون الفاعل بحسب هذا الطبع مجرد ظاهرة يخضع للربط السببي بموجب كل قوانين التعيين، وهو جزء من العالم المحسوس، ولا مجال لمعرفته إلا بالتجربة.

أما الطبع الثاني فهو معقول، إذ من خلاله يكون الفاعل علة لتلك الأفعال بوصفها ظواهر، لكنه لا يخضع لأي شرط من شروط الحساسية باعتباره ليس بظاهرة. فهو حرّ من كل تأثير للحساسية ومن كل تعين للظواهر، وهو في أفعاله مستقل ومتحرر من كل ضرورة طبيعية كتلك التي توجد فقط في العالم المحسوس. وهو ليس فيه أي تغيير يستلزم الزمان ولا الاقتران بالظواهر بوصفها أسباب. وهو يبدأ من ذاته معلولاته في العالم المحسوس من دون أن يبدأ الفعل فيه. والمعلولات ستكون متعينة دائماً من قبل بالشروط الامبيرية في الزمن المتقدم.

والطبع الامبيري هو مجرد ظاهرة للطبع المعقول. ويمكن تسميته بطبع الشيء في ذاته مقارنة بالطبع الأول، وهو طبع الشيء في الظاهرة. وعليه توجد الطبيعة والحرية معاً من دون تنازع ولا تنازل¹⁴⁴.

هذه هي خلاصة المزواجة بين الطبيعيين للفاعل: الامبيري والمعقول، أو الحتمي والحرّ معاً.

فالأول يتميز بالحسية كما يبدو في ترابط الظواهر الفيزيقية بعضها بالبعض الآخر وفق قوانين الطبيعة الثابتة. فيما يتصف الثاني بعليته لتلك الأفعال أو الظواهر. ويتمثل الأول في طبع الشيء في الظاهرة، أما الثاني المعقول فيتمثل في طبع الشيء في ذاته.

وبالتالي فالحرية هي أساس الحتمية ونقيض الضرورة، دون ان يكون هناك تناقض بين العلاقتين، فطبيعة السببية هي نتاج معلول صادر عن الحرية من دون تناقض. فالأساس هو الحرية ومنه القانون الصارم للسببية الامبيرية. فهي علة ذهنية لا امبيرية باعتبارها معقولة وليست ظاهرة

¹⁴⁴ المصدر نفسه، ص275-276.

وينطبق هذا التحديد على الفعل البشري. فالعقل هو علة قادرة على احداث الأفعال، خلافاً لنظام الطبيعة السببي.

فأفعال الانسان تتحقق كظواهر من خلال مبادئ العقل وفق العلية. اذ العقل المحض هو قدرة محض معقولة، وهي عليّة وبالتالي حرية، وكل فعل بمعزل عن العلاقة الزمنية هو معلول طبع العقل المحض، وهو لا يخضع للزمان وتسلسله، وعليته في الطبع المعقول لا تتولد في زمن معين باحداث معلولها، وإلا صار العقل خاضعاً لقانون الظواهر الطبيعية والتسلسل الزمني للسببية، كما لصارت العلية طبيعة حتمية لا حرية.

فالعقل حر في أفعاله من دون شرط مسبق، ومن ذلك انه ليس هناك فرق في الزمان بين الأفعال العقلية خلافاً للظواهر.

والحرية هي قدرة العقل على ان يبدأ من ذاته سلسلة احداث كشرط غير مشروط لكل فعل ارادي، على الرغم من ان معلوله يبدأ في سلسلة الظواهر

¹⁴⁵ المصدر نفسه، ص 275 و 277.

انما من دون ان يشكل فيها أي بدء أول باطلاق¹⁴⁶.

وبعبارة ثانية، ان للواحد منا قدرة على ان يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها لسبب آخر يعينها من حيث الزمان وفقاً لقانون الطبيعة. فالعقل يبتدع فكرة عن تلقائية يمكن ان تبدأ من نفسها الفعل من دون ان يكون قد سبقها سبب آخر وفقاً لقانون الاقتران السببي¹⁴⁷.

وبالتالي فنظام العقل وفق العلية هو غير نظام الطبيعة. فأفعال الانسان بوصفها ظواهر هي نتاج مبادئ هذا العقل.

يبقى السؤال الذي لا جواب عنه بحسب (كانت)، وهو لماذا يعطي الطبع المعقول هذه الظواهر بالضبط وهذا الطبع الاميري¹⁴⁸؟.

إن مفهوم العلية غير قابل لأي وصف تجريبي، وهو ذاته مفهوم الحرية، والأخيرة هي فكرة ترسندالية محضة لا تتضمن بدء أي شيء مستمد من التجربة، فهي تتحرر من السبب، أي لا تخضع سببيتها لسبب آخر ولا إلى زمان. وعلى ذلك يتأسس

¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص275 و280-281.

¹⁴⁷ المصدر نفسه، ص272-273.

¹⁴⁸ المصدر نفسه، ص282.

مفهوم الحرية العملي ومن ثم الأخلاق¹⁴⁹.

لقد حدد (كانت) فعل العلية الحرة من خلال الأوامر الأخلاقية. فالعقل يمتلك حرية وعلية بدلالة هذه الأوامر، فالوجوب الأخلاقي هو نوع من الضرورة هي غير تلك المتعلقة بالعلاقات الزمنية للطبيعة.

فالشروط الطبيعية لا تتعلق بتعيين الإرادة نفسها، بل فقط بمعلولها ونتيجتها في الظاهرة مهما كانت الحوافز. ومن ثم فهناك فارق بين العقل الطبيعي وفعل الواجب الأخلاقي، استناداً إلى السببية الحتمية والحرية¹⁵⁰.

هكذا هو الجمع ما بين العلية الحرة والسببية الطبيعية، وان احدهما ليست في تنازع مع الأخرى¹⁵¹. فالأولى تثبت بالقانون الأخلاقي، والثانية بقانون الطبيعة. وبوصف الانسان كائناً في ذاته فهو على علاقة بالقانون الأخلاقي، وبوصفه ظاهرة فله علاقة بقانون الطبيعة¹⁵².

¹⁴⁹ المصدر نفسه، ص273.

¹⁵⁰ المصدر نفسه، ص278-279.

¹⁵¹ المصدر نفسه، ص283.

¹⁵² نقد العقل العملي، ص47.

وهذا هو التلاحم ما بين العقليين العملي والنظري. بل يقع على عاتق نقد العقل العملي وجوب توقيف العقل النظري أو المشروط تجريبياً عن الادعاء بأنه وحده الذي يصلح لأن يكون مبدأ تعيين الإرادة¹⁵³.

ففي العقل العملي يبدأ السير المعرفي للنقد من المبادئ أولاً ثم إلى المفاهيم، ومن هذه إلى الحواس. في حين انه في العقل النظري يحصل العكس، أي يبدأ السير من الحواس فالمفاهيم ثم المبادئ¹⁵⁴.

وفي كتابه (نقد ملكة الحكم) أضاف (كانت) ملكة ثالثة للنفس هي ملكة الحكم أو الشعور باللذة والألم كحلقة وسطى بين ملكتي المعرفة الخاصة بالعقل النظري والرغبة الخاصة بالعقل العملي. إذ اعتبر الفهم والعقل تشريعان، حيث الفهم يخص العقل النظري، فيما العقل يخص العقل العملي. وأن تشريع الفهم متعلق بمفهوم الطبيعة المتضمن قبلياً أساس كل معرفة نظرية، في حين يتعلق تشريع العقل بمفهوم الحرية المتضمن قبلياً جميع ال أوامر العملية المستقلة عن الحس، وتتوسط بينهما ملكة الحكم الخاصة بالشعور باللذة والألم، والتي عبّر عنها بالعقل السليم، مع الإشارة إلى أن الذوق هو

¹⁵³ نقد العقل العملي، ص 59-60.

¹⁵⁴ المصدر نفسه، ص 61.

ملكة الحكم قبلياً من دون وساطة مفهوم، وأن مبادئها ليست جزءاً مستقلاً بين الفلسفة النظرية والعملية¹⁵⁵.

النظرية والمفارقات

إن ربط (كانت) للشيء في ذاته بالعلية المتضمنة للإرادة الحرة يجعل القارئ لفلسفته يتأرجح وسط تأويلات شتى عن طبيعة هذا الشيء والغرض منه.

فهو يضيف على الشيء في ذاته صفات إلهية في القدرة والحرية ما يجعله أساس خلق عالم الظواهر وقوانينه الحتمية، رغم انه مجهول المعرفة والهوية.

فهل كان غرض هذه المصادرة لأجل انقاذ النزعة الأخلاقية والدينية وفق التفكير البراجماتي فحسب؟ أم ان هناك مبررات إضافية جعلت فيلسوف بروسيا يبسط الحالة الانسانية على الوجود عامة؟ خاصة وهو يفترض انعدام السببية الحتمية لدى ذلك الشيء لارتباطها بالزمان، والأخير منعدم لكونه يمثل صورة ذاتية.

¹⁵⁵ إمانويل كانت: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005م، ص53-75.

لكن ما الدليل على كون السببية مرتبطة دائماً بالزمان؟ فالفلاسفة القدماء لا يربطون بينهما من حيث الحقيقة وفق ما يعبرون عنه بالعلية. فالتصورات الفلسفية القديمة تعطي لمفهوم السببية أو العلية ما يجعلها تتعالى على الزمان والمكان ومع ذلك فإنها تتصف بالاحتمية لا الحرية..

ولا يخفي (كانت) ما قد يبدو لقارئ اطروحته في الحرية بأن ذلك هو «في غاية الحذقة والغموض».

بل انه لم يبالي من اعتبار تسليمه بالعلل المعقولة تبدو «مجرد خرافة». فقد اعتبر ذلك لا يضير الفاهمة في شيء، ورأى بعدم ممانعة ان تجتمع العلية الحرة مع السببية الحتمية معاً من دون تناقض، حيث يمكن للطبع المعقول المتمثل في العلة الحرة الترسدالية ان يفسر وجود الظواهر وترابطها وفق قوانين السببية الصارمة.

لكنه للتخفيف صرّح بأنه لا يهم لو أهملنا الطبع المعقول للشيء في ذاته باعتباره مجهولاً، فيكفي البحث في المسائل الامبيرية ووجوب تفسير الظواهر بموجب القوانين الطبيعية، لكوننا ننصاع

إلى طبعها الامبيري المحض¹⁵⁶.

لقد لَوَّح (كانت) إلى ان حل مسألة إمكان الحرية جاء على خلفية الأدلة الديالكتيكية للعقل المتنازعة والتي لا تعطي نتيجة نهائية. فليس من حل سوى الحرية كأساس. واعتبر التضاد بين حرية الانسان وحتميته يمكن ان يتبدد عملياً.

فالفرد ما ان يدخل في الفعل من الناحية العملية فانه سيختار مبادئه بموجب الغرض العملي فحسب. ورأى ان الاعتراف بواقعية الظواهر يقضي على كل حرية. لذلك فهو يجمع بين الحرية والطبيعة الحتمية¹⁵⁷.

هكذا صادر (كانت) الحرية من غير دليل، وهو يعي ان احساسنا بها قد يكون وهماً. فكل خيار ينتابنا هو نتاج فكرة أو خاطر، وان لتلك الفكرة أو خاطر سبباً يدعونا للخيار كالذي أشار إليه الفلاسفة القدماء.

فقد افترض هؤلاء الفلاسفة عوامل سببية فاعلة وخفية تؤكد مضمون الترجيح بالمرجح الخفي،

¹⁵⁶ نقد العقل المحض، ص274 و277-278.

¹⁵⁷ المصدر نفسه، ص274-275 و249.

وبذلك تتحول القضية من معنى السببية ذات العلاقة بالغاية إلى معناها الصارم المنكر للقدرة وحرية الاختيار. وعليه أجاب بعض الفلاسفة المسلمين على مسألة ما يبدو من ترجيح الإنسان لبعض الأمور المتكافئة بدون مرجحات، مفترضاً ان هناك عوامل خفية تسبب الترجيح في نفس المختار من دون ان يشعر، كعوامل التأثيرات الخفية للأوضاع الفلكية والأمور العالية الإلهية¹⁵⁸.

ولا شك ان دلالة مثل هذه التأثيرات (الخفية) ليس مجرد الترجيح للأمور المتكافئة؛ بقدر ما يكون لها من معنى دال على تسيير الإنسان وسلب الاختيار منه كلياً¹⁵⁹.

وحتى الاشاعرة والمتصوفة اعتقدوا بمثل هذا الدور من التأثير الخفي الذي يمنع أي أثر ممكن لحرية الانسان، ومن ذلك ما عرضه الغزالي من مثال الكاغد والحبر والقلم للكشف عن الجبرية

¹⁵⁸ انظر مثلاً: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج1، ص209، وج2، ص260. وشرح الهداية الاثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص244. والمبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشستاني، انجمن حكمت و فلسفة ايران، 1976م، ص137-138.

¹⁵⁹ للتفصيل انظر: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية.

المسلطة على الانسان¹⁶⁰.

إن (كانت) يعي هذه القضية الجدلية، وقد أولاها أهمية ضمن جدله الترندالي. فالحرية الترندالية مضادة لقانون الطبيعة ولكل تجربة ممكنة، وانها تبقى تشكل معضلة قائمة. وعليه رأى انه لا ينفع مع الحرية الاثبات، اذ لا قيمة للدلالة في المزامم الترندالية. وهذا ما دعاه إلى التوضيح لا الاستدلال والاثبات؛ باعتبارها احدى القدرات التي تتضمن علة ظواهر العالم الحسي. فالاستدلال بهذا المعنى غير ممكن باعتباره ترندالياً لا يشتغل إلا بالمفاهيم، وليس من الممكن الاستدلال على شيء من دون قوانين التجربة.

فالحرية فكرة ترندالية يبدأ بها العقل سلسلة الشروط في الظاهرة¹⁶¹.

لقد جاءت مصادرة (كانت) للحرية انقاداً للقانون الأخلاقي المتأسس عليها. فهي لم تخضع للدليل رغم ان الشيء في ذاته المفترض حراً قد أخضعه للدليل.

¹⁶⁰ انظر: الغزالي: رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، ص70-77. وكتاب التوحيد والتوكل، وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين.
¹⁶¹ نقد العقل المحض، ص384 و281 و282.

مع هذا نقول ان من الممكن الاستدلال على الحرية تجريبياً، اذ يمكننا ان نمارس تجربة واعية تثبت لنا الإرادة المحضة عندما نريد ان نرفع اذرعنا متى شئنا.

فهذه التجربة الواعية على بساطتها كافية لاثبات ارادتنا المستقلة نسبياً.

وبالتالي فالشيء المفارق وغير المشروط لا يتمتع ان يستدل عليه بشيء مشروط. فهناك صلات متعددة تربط بينهما، ومن ذلك صلة قانون السببية وعلاقة الأثر بالمؤثر، كذلك صلة المنطق الاحتمالي الذي يمتلك سببية من صنف آخر مختلف ينطبق على جميع مجالات المعرفة، كالذي بحثناه في دراسة مستقلة¹⁶².

ونجد بهذا الصدد تشابهاً بين ما قدمه فيلسوف بروسيا وما وردنا عن المفهوم التقليدي للفلاسفة القدماء حول علاقة العلية بالعقل والزمان.

فلو أننا نحينا جانباً فكرة الحرية، واعتبرنا ان نظام الطبيعة والكون والوجود هو نظام حتمي كما كان يراهن على ذلك الفلاسفة القدماء، فان الظواهر

¹⁶² انظر: السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، مصدر سابق.

المتغيرة الكونية تصبح بحسب الفلاسفة القدماء هي نتاج العلية الثابتة للعقول المجردة، والتي تفعل من دون ان تنفعل ولا تخضع للزمان خلافاً للشروط السببية المعتبرة ضمن المعدات.

فهذه الفكرة التي ركز عليها (كانت) انما تعود إلى الفلاسفة باستثناء ما اضى على العلة العقلية صفة الإرادة الحرة، بل انه قد نسب إليهم القول بهذه الصفة.

لذا فعلة الظواهر التي تحدّث عنها هذا الفيلسوف واعتبرها مجهولة بتمثلها في الشيء في ذاته؛ هي نفسها قد اعتبرها الفلاسفة معلومة وان لم تكن محسوسة، فهي ليست معروفة إلا للفلاسفة عبر استنتاجاتهم العقلية الخاصة، اذ تم تشخيصها بالعقول الفعالة التي تقف خلف جميع الظواهر الكونية والأفعال البشرية.

هكذا تمثلت محاولة (كانت) النقدية من خلال الجمع بين الحتمية والحرية لدى الشيء الواحد، مظهراً وجوهراً.

فقد نظر إلى قوانين الطبيعة فرآها مضطربة حتمية، لكنه في الوقت ذاته نظر إلى تصرفات

الانسان فرأها حرة إرادية. وكانت المهمة الملقاة على عاتقه هو الجمع بين هذين العالمين المختلفين ضمن كيان موحد، خلافاً للفلسفات الأخرى التي إما ان تفصل بينهما من خلال الاعتراف بأن للانسان حريته المستقلة عن عالم الطبيعة من دون أي روابط سببية تربط بينهما، أو انها لا تعترف إلا بخاصية واحدة هي الحتمية مع إنكار الحرية الانسانية.

وقد فات هذا الفيلسوف ان من الظواهر الكونية ما لا يخضع للحتمية، هذا بالإضافة إلى انه لم يقدم أي دليل يتعلق بهذه الحتمية أو باضطرابات الطبيعة، وهي من القضايا المتعلقة بمشكلة الاستقراء والتعميم كالتى تناولها ديفيد هيوم بالنقد والتحليل.

ونعتقد بأن (كانت) قد وقع في مفارقة مفضوحة، فمبدأ العلية هو نوع من السببية ويقوم بذات الفعل في إحداث الحدث، وبالتالي كيف يمكن اعتبار مبدأ السببية من المبادئ الذاتية فيما يكون مبدأ العلية من المبادئ الموضوعية؟ وما الذي يجعلنا نعتقد بهذا النوع من التمييز الجوهرى، فأحدهما من حقل، والآخر من حقل مختلف؟

وبعبارة ثانية، ما الذي جعل هذا الفيلسوف يفكك

بين نوعي السببية في علاقتهما بالعالمين بحسب القيود التنظيمية لهما؟ لماذا كان مبدأ السببية يتحكم في عالم الظواهر فيما تتحكم العلية في سلسلة تطبيقات هذا المبدأ بفعل إلهية الشيء في ذاته؟

وإذا كان للشيء لذاتنا أصل هو الشيء في ذاته؛ فما هو مصدر هذا الأخير؟ وهو لم يجد جواباً سوى مصادرتة بأنه اعتبر الأشياء في ذاتها يمكن النظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلة اجنبية، وبالتالي لا يمكن تطبيقها على الظواهر كموضوعات ممكنة للتجربة¹⁶³.

كما نتساءل ما الدليل على وجود الشيء في ذاته؟ فكل ما نمتلكه هو عالم الشيء لذاتنا من الظواهر وقوانينها الصورية.

وبحسب هذا الفيلسوف ان الظواهر ليست شيئاً في ذاته، لذلك تحتاج إلى تفسير يكشف عن سبب تولدها، وهو لم يجد غير ما وصفه بالشيء في ذاته، مع انه يعترف بأن سبب تصوراتنا كما هي يبقى مجهولاً، اذ لا يكون موضعاً للمعرفة طالما انه لا يخضع لاعتبارات الزمان والمكان لكونهما شرطين للتصور الحسي ومن دونهما ليس بوسعنا ان نفكر

¹⁶³ نقد العقل المحض، ص147.

في أي حدس ممكن¹⁶⁴.

والعجيب ان (كانت) قد اعتمد على مبدأ السببية لاثبات هذا الشيء المجهول من دون تصريح، وكما قال: إن من الخُلف «أن يكون ثمة ظاهرة من دون ان يكون ثمة شيء ليظهر»¹⁶⁵.

فالمعنى واضح، وهو أن إثبات الشيء في ذاته قائم على مبدأ السببية الذي يضمن بأن الظاهرة لم تنشأ من العدم المحض، رغم أنه اعتبر السببية من المقولات الرابطة وليست من الحدوس الكاشفة. وانه لأجل ذلك اضطر - كما عرفنا - إلى الإقرار بأن للسببية صنفاً آخر هو ما يشكل صلة الوصل والعلية بين الشيء في ذاته والظاهرة الطبيعية، وهي مصادرة تضاف إلى كثرة مصادراته الفلسفية مع ما تتضمنه من مفارقة وتناقض.

ان هذه الظاهرة - وشروطها من الزمان والمكان - كما يتحدث عنها (كانت) لا تمثل واقعاً حقيقياً، بل إنها صورة ذهنية مصاغة وفق قليات نسبية وذاتية¹⁶⁶، وبالتالي كيف يمكن إثبات ما يقبع خلفها

¹⁶⁴ المصدر نفسه، ص257.

¹⁶⁵ المصدر نفسه، ص37.

¹⁶⁶ المصدر نفسه، ص112 و255-257.

من واقع حقيقي كالشيء في ذاته مثلاً؟ فإثبات الأخير يتوقف على وجود الظاهرة (الذهنية) من خلال قضايانا القبلية، ومنها السببية، لكن هذه القضايا تظل نسبية وذاتية بحسب (كانت)، فكيف يتأسس عليها إثبات هذا الشيء؟

فإمكان التجربة الإدراكية يعتمد على المبادئ القبلية وعلى رأسها مبدأ السببية، رغم ان هذه القضايا رهينة للبعد الذاتي للإنسان، وقد صادرها (كانت) في الموضوعات الامبيرية. وبالتالي فهو لا يجد تبريراً منطقياً يدعم فكرة وجود الشيء في ذاته، ولا ما ينقذه من النزعة المثالية الخالصة، عند ربطه بين التصور والواقع الموضوعي رغم نقده لها ومحاولته اثبات الواقع الموضوعي طبقاً لاعتبارات الزمان وعلاقته بالجواهر الثابت، وهو كما عرفنا لم يعلّق اثبات هذا الواقع على الشيء في ذاته؛ باعتباره مجهولاً حتى من جهة إن كان يوجد فينا أو خارجاً عنا، وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو يظل جانباً¹⁶⁷، كما توضح لنا من قبل.

وليس هناك من تفسير معقول لنظرية (كانت) سوى انها إما ان تكون غارقة في المثالية، أو غارقة

¹⁶⁷ المصدر نفسه، ص182.

في المصادر الميتافيزيقية، وأحلاهما مر. فأساس الربط بين العلية والسببية قائم على فعل الفاعل العقلي الحر، وهو محدد بطبع الشيء في ذاته. فالربط بينهما ليس له من تفسير سوى النزعة المثالية أو الميتافيزيقية، وذلك ان سبب وجود الظواهر وسلسلة الأسباب الحتمية له افتراضان:

أحدهما ان يعود الوجود المذكور إلى فعل العقل البشري، وهو عين المثالية الصرفة، اذ يكون لهذا العقل طبعان: حر كما هو في ذاته، وامبيري كما هو في الظاهرة. لكن في جميع الأحوال إننا لا نتجاوز هنا الذات البشرية، حيث هي الحقل الذي يتوارد فيه الظواهر الحسية وهي من التصورات.

أما الافتراض الآخر فهو ان الشيء في ذاته الحامل للطبع الحر هو عالم قائم بذاته ومستقل عن الذات البشرية، لكن في هذه الحالة إننا نفترض له خصائص حرة ومعالم أخلاقية هي التي تؤسس ما عليه الظواهر الطبيعية أو الصور المثالية الذاتية. وفي هذه الحالة سندخل عالم الميتافيزيقا من أوسع أبوابه.

فكيف شاء لهذا الفيلسوف ان يمنع الميتافيزيقا وينكر إمكانية اثبات وجود الصانع نظرياً؟ مع انه

يعطي للشيء في ذاته صفات هذا الصانع، من حيث استقلاله الموضوعي وعدم خضوعه للحس الامبيري ولا شروطه الزمانية والمكانية، وفوق كل ذلك فانه يتصف بالحرية التامة وكونه علة وجود الظواهر الطبيعية وسلسلتها الحتمية ضمن الشروط المكانية والزمانية من دون ان يكون هو ذاته داخلاً ضمن هذه السلسلة الطبيعية.

لذلك ما الفارق لو اننا اطلقنا على الشيء في ذاته بأنه المبدع الصانع أو الإله المتعالى غير المشروط؟

وبعبارة أخرى، إن من مفارقات هذه النظرية هي انها تمنع قيام علم للميتافيزيقا نظرياً، لكنها تزودنا بالأدوات القابلة لاقتحام هذا العالم عبر مبدأ السببية.

فهذا المبدأ صيغتان كما عرفنا، إحداها مناهة بعالم الظواهر والأخرى تتعلق بالشيء في ذاته، وهو العالم الحر غير الخاضع لقوانين عالم الظواهر، لكنه يمثل علة وجود الأخير. وهذا كل ما يراد له من تأسيس علم الميتافيزيقا نظرياً. اذ يمكن ان نعبر عن الشيء في ذاته بأنه الإله الصانع المتصف بالحرية وانه أساس وجود الظواهر وقوانينها الحتمية.

هكذا فنظرية (كانت) تتيح لنا ان نبسط ذراع مبدأ السببية على العالمين الفيزيقي والميتافيزيقي من دون موانع ذاتية، سواء كان لهذا المبدأ صيغة حتمية موحدة كالذي عوّل عليه الفلاسفة القدماء، أو كان له صيغتان حتمية وحرّة كما هي اطروحة (كانت) التي خصصت الأولى لعالم الظواهر الفيزيقية، والثانية لعالم الشيء الميتافيزيقي. وفي جميع الأحوال ليس لدينا غير السببية مناط يربط الفيزيقا بالميتافيزيقا..

أما غرض (كانت) من مصادرة العلية الحرّة فهو لأجل الدخول إلى العالم الميتافيزيقي من وجهة النظر الدينية. فلم يسعه ان يجعل العلاقات متوحدة ضمن السببية الحتمية كما هي رؤية الفلسفة التقليدية. فهو يعي ان ذلك يمنعه من تأسيس الدين عقلياً، اذ الأساس الذي يقوم عليه الدين هو الإرادة الإلهية المطلقة من دون ان يحدها حدود.

وتُذكر هذه النظرية بجماعة من قدماء المعتزلة والامامية الاثني عشرية الذين اعتبروا بأن لله القدرة على الخلق ويجاد الفعل، لكن لهذا الخلق والفعل مترتبات لزومية حتمية تتجاوز حدود القدرة ذاتها، فمثلاً ان الله قادر على خلق النار وفنائها، لكنه لو خلقها لكان من طبيعتها حتمية الاحراق إن لم توجد

وبذلك نعرف ان محاولات هذا المفكر هي خليط مخطط نابع من التأثيرات الفلسفية والدينية، أو انه أراد ان يدعم رؤاه الدينية بمنطق فلسفي، فظهرت فلسفته مصنعة متكلفة لا تمتلك المبررات الكافية لقيامها.. فقد وضع العديد من المصادرات الملائمة مع النزعة الدينية أو الأخلاقية مع اعترافه بأنها تفتقر إلى الأدلة النظرية، وأحياناً نجده ساكتاً عن بحث الأساس المتعلق بهذه المصادرات، مثل البحث عن أصل وجود الشيء في ذاته، وهو الذي وصفه بأوصاف إلهية. ويزداد الأمر تعقيداً إذ انه تعمّد استخدام لغة صعبة للغاية، فالاستخدام المعقد للغة يلهي القارئ عن النقد ويجعله يبحث في مسالك الفهم التأويلي، فتكون غايته العظمى هي فهم الموضوع بدلاً من نقده وتحليله.

¹⁶⁸ انظر مثلاً: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، موقع ال إيمان، عن شبكة مشكاة الإلكترونية: عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية www.almeshkat.net، فقرة: واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا؟. ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتحليل حسين جمعة، دار دانية، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، ص 29 و 32. المفيد: أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م، ص 129 و 130. كذلك: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

غريبة حقاً فلسفة (كانت) وأغرب ما فيها كثرة
مفارقاتها وتناقضاتها..

خلاصة الفصل السادس

قدّمنا في هذا الفصل قراءة تحليلية لنظرية عمانوئيل كانت حول السببية وعلاقتها بفكرة "الشيء في ذاته"، وكشفنا عن البنية المزدوجة التي تقوم عليها فلسفته، وما تنطوي عليه من توتر ومفارقات.

وكما تبين لنا أن (كانت) ينطلق من التمييز الأساسي بين عالمين: عالم الظواهر الذي ندركه ضمن شروط الزمان والمكان، وعالم الشيء في ذاته الذي يبقى مجهولاً بالكامل. فالمعرفة الإنسانية – مهما بلغت دقتها – لا تتجاوز حدود العلاقات بين الظواهر، ولا تنفذ إلى حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها. ومع ذلك، يفترض كانت وجود هذا "الشيء في ذاته" بوصفه علة خفية للظواهر، رغم أنه لا يخضع لأي من مقولات الفهم أو شروط الحس.

وفي هذا السياق، يبرز مبدأ السببية بوصفه مفهوماً مركزياً، لكنه ليس بسيطاً أو أحادياً، بل ينقسم عند (كانت) إلى مستويين مختلفين جذرياً. الأول هو

السببية الطبيعية الحتمية، وهي التي تحكم عالم الظواهر وتخضع لشروط الزمان والتجربة، حيث ترتبط الأحداث ضمن سلسلة صارمة من الأسباب والنتائج. أما الثاني فهو ما يمكن تسميته بـ "العلية الحرة"، وهي لا تنتمي إلى عالم الظواهر، بل إلى الشيء في ذاته، وتتميز بكونها غير مشروطة، وغير خاضعة للزمان أو الحتمية.

وبهذا التقسيم حاول (كانت) حل التناقض الظاهري بين الحتمية الطبيعية وحرية الإرادة الإنسانية. فالإنسان، من حيث هو ظاهرة، خاضع لقوانين الطبيعة والسببية، لكن من حيث هو شيء في ذاته، يمتلك إرادة حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة أفعال من تلقاء نفسها. وهكذا جمع (كانت) بين الضرورة والحرية داخل كيان واحد، عبر التمييز بين "الطبع الإمبيري" و"الطبع المعقول".

غير أن هذا الحل، رغم طابعه التوفيقى، يفتح الباب أمام إشكالات عميقة. إذ بينما يؤكد (كانت) أن المقولات – ومنها السببية – لا تنطبق إلا على الظواهر، نجده يستخدم نوعاً من السببية (العلية الحرة) لربط الظواهر بالشيء في ذاته. والسؤال الذي يُطرح في هذه الحالة: كيف يمكن لمبدأ

يُحصر في نطاق التجربة أن يُستخدم لتفسير ما يتجاوزها؟

كما أن افتراض وجود الشيء في ذاته نفسه يبدو قائماً على خلفية سببية ضمنية، مفادها أن الظاهرة التي تبدو لنا لا بد من أن تُخفي شيئاً ليظهر. وهو ما يعيد توظيف السببية في المجال الذي سبق لـ (كانت) أن نفى عنها الصلاحية فيه. وهنا تظهر إحدى أبرز مفارقات فلسفته: فهو ينكر إمكان المعرفة الميتافيزيقية نظرياً، لكنه يفتح لها منفذاً غير مباشر عبر هذا الافتراض.

وتتعمق الإشكالية حين يضيفي (كانت) على الشيء في ذاته صفات إيجابية، مثل الحرية والفاعلية، بل ويجعله أساساً لوجود العالم الظاهري. فبدلاً من أن يبقى مفهوماً سلبياً يدل فقط على حدود المعرفة، يتحول إلى كيان شبه ميتافيزيقي يحمل ملامح قريبة من فكرة الإله، دون أن يصرّح بذلك. وهذا ما يجعل نظريته تتأرجح بين نزعتين: مثالية تُرجع كل شيء إلى بنية الذات، وميتافيزيقا تُثبت عالماً مفارقاً ذا خصائص محددة.

ومن جهة أخرى، فإن محاولة (كانت) تأسيس الحرية على هذا المستوى الترسدالي تبدو غير مدعومة بدليل نظري، بل أقرب إلى مصادرة ذات بعد أخلاقي. فهو يربط الحرية بالقانون الأخلاقي، ويجعلها شرطاً لإمكان الواجب، لكن دون أن يبرهن عليها برهاناً معرفياً. وهكذا تصبح الحرية ضرورة عملية لا حقيقة نظرية مؤكدة.

وفي المحصلة، كشفنا عن أن مشروع (كانت) في التوفيق بين السببية والحرية، وبين الظواهر والشئ في ذاته، يقوم على بنية مزدوجة غير مستقرة. فهو من جهة يقيد المعرفة بالتجربة ويمنع تجاوزها، ومن جهة أخرى يضطر إلى افتراض ما يتجاوزها لتفسيرها. وبهذا تبدو فلسفته إما غارقة في مثالية تجعل الواقع رهيناً بالذات، أو متورطة في مصادرات ميتافيزيقية تتجاوز ما تسمح به مبادئه النقدية.

الفصل السابع:

جدلية القضايا الميتافيزيقية

لقد حدد (كانت) مشكلات القضايا الميتافيزيقية بأربع لا تنقص ولا تزيد، وهو لم يتوصل حولها بأجوبة حاسمة، كدلالة على الجدل العقلي الترساندي المتناقض.

والقضايا التي استعرضها مع نقائضها كالتالي¹⁶⁹:

القضية الأولى: للعالم بداية في الزمان، وهو أيضاً محصور ضمن حدود في المكان.

نقيض القضية الأولى: ليس للعالم بداية زمانية ولا حدود مكانية، فهو لا متناه سواء في الزمان أو المكان.

القضية الثانية: للعالم اجزاء بسيطة تتركب منها جواهر الأشياء، وهي غير قابلة للتجزئة إلى ما هو أبسط منها. وبالتالي فمثلما هناك المركب، فهناك

¹⁶⁹ نقد العقل المحض، ص 227 وما بعدها.

البسيط الذي يتركب منه المركب. وهو ما يعرف قديماً بالجزء الذي لا يتجزء.

نقيض القضية الثانية: ليس في العالم أي شيء بسيط، فكل مركب قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء بلا حد معين.

القضية الثالثة: ان السببية الحتمية ليست الوحيدة التي يمكن ان تستمد منها ظواهر العالم باسرها وفقاً لقوانين الطبيعة، فمن الضروري ان تفسر هذه السببية أو القوانين الحتمية طبقاً للتسليم بوجود عليّة تتصف بالحرية.

نقيض القضية الثالثة: ليس ثمة حرية مطلقاً، فكل شيء في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة الحتمية.

القضية الرابعة: في العالم يوجد كائن ضروري؛ إما ان يكون جزءاً منه أو علة له.

نقيض القضية الرابعة: ليس هناك كائن ضروري؛ لا في داخل العالم ولا خارجه كعلة له.

هذه هي القضايا العقلية الميتافيزيقية ونقائضها،

وهي تدور حول محور مشترك هو اثبات التسلسل اللانهائي أو نفيه وإنكاره للوقوف عند حد معين.

وقد زعم (كانت) انه لا يوجد ما يزيد عليها من مشاكل ميتافيزيقية، مع ان ما طرحه يتعلق بظواهر التسلسل، فيما هناك قضايا ميتافيزيقية متداولة من دون ان يكون لها علاقة بهذه الظواهر، ومن ذلك علاقة الوجود بالماهية والتي ترتبت عليها اشكالية الاصاله إن كانت للوجود أم الماهية، ومثل ذلك علاقة الوجود بالعدم، وعلاقة القديم بالحادث، والبسيط بالمتكثر، والثابت بالمتغير، وغيرها. كذلك من القضايا الميتافيزيقية ذات العلاقة بالتسلسل؛ مسألة تسلسل العطل أو برج السلاحف حتى وان تم اثبات الوجود الإلهي¹⁷⁰.

ورغم ان (كانت) قد توصل عملياً إلى الاعتراف بالوجود الإلهي، لكن طريقته تمنع الخوض فيما بعده ومناقشة البرج المذكور، فكل ذلك يعود به إلى التفكير النظري، ومن دونه تبقى محاولته ناقصة ان لم نقل عاجزة عن ان تأتي بجواب مُرضٍ ومقنع.

¹⁷⁰ عادة ما يستخدم الفيزيائيون اصطلاح برج السلاحف كدلالة على التسلسل في قبال وجود سلحفة حاملة فائقة، وذلك لحكاية منقولة بهذا الصدد (انظر: منهج العلم والفهم الديني).

لقد فصّل (كانت) حجج القضايا الميتافيزيقية المتعارضة، وكيف ان كل حجة للطرفين يعترضها اشكالات تجعلها غير كافية للنهوض، وبالتالي لا يمكن على أساسها إقامة أي علم للميتافيزيقا. فهو يصف العقل النقدي بالقاضي الذي يتميز بالعدالة في استماعه إلى بينات وشهادات الخصمين المتنازعين قبل اصدار الحكم. لكن عندما تتعادل البينات والشهادات؛ فمن المنطقي ان يتخذ القاضي قراراً بتعليق الحكم دون ان ينحاز إلى أي من الطرفين المتنازعين. في حين لم يعمل هذا الفيلسوف بهذه الطريقة العادلة، وانما اعتبر القاضي سيصل إلى نتيجة هي ان المتنازعين يتنازعان على لا شيء!

هكذا لم ينته (كانت) إلى نتيجة محددة تخص القضايا الميتافيزيقية المتنازع حولها، وذلك بعد ان استعرض خلاصة الجدل العقلي للفلاسفة طيلة قرون طويلة، منذ اليونان وحتى عصره التنويري، مستوحياً بذلك الجدل الذي كان يمارسه زينون الإيلي خلال القرن الخامس قبل الميلاد. وحيث لم يرَ في الأفق أي حل ممكن؛ ولّى وجهه نحو المقارنة بين القضايا وأضدادها وفق سايكولوجية الاعتقاد، فقام بتبرير سبب ميل العقل إلى الاعتقاد بالقضايا الأربع دوغمائياً وفائدة ذلك عملياً وعلاقته

بتأسيس الأخلاق والدين، كذلك سبب ميل العقل
العامي إلى القضية لا ضدها في جميع القضايا
الأربع¹⁷¹.

لقد أورد فيلسوف بروسيا ما تتميز به أضداد تلك
القضايا بأنها تقضي إلى تسلسل السؤال والجواب
من دون الوقوف عند حد معين، فكل جواب في أي
قضية منها يجر إلى سؤال وهكذا بلا نهاية. ومن
أهم النتائج المترتبة على أضداد القضايا وفقاً للمبدأ
الامبيري هي انه لا مجال للدين والأخلاق¹⁷².

وبحسب هذا الفيلسوف انه لا يمكن حل القضايا
الميتافيزيقية الأربع، كما لا ننتظر حلاً معطى من
خارج ذاتنا.. فلا يمكن لأي تجربة مهما امتدت ان
تحل المشاكل المطروحة آنفاً. فاللامشروط لا
يخضع للمشروط التجريبي. وبالتالي فبمنظور العقل
الترسندالي ان تلك القضايا هي غير قابلة للحل
مطلقاً¹⁷³.

فالنزاع الديالكتيكي خاطئ باعتباره يبحث عن
اللامشروط أو الجملة المطلقة في الظواهر. فالفاهمة

¹⁷¹ نقد العقل المحض، ص244-246.

¹⁷² المصدر نفسه، ص246-247.

¹⁷³ المصدر نفسه، ص251-252.

لا تسمح بشرط غير مشروط امبيرياً في الظواهر مطلقاً، أو ان ما ليس بظاهرة لا يمكن ان يكون موضوع تجربة.

وينطبق هذا الحال على جميع القضايا والمبادئ بما فيها مبدأ السببية. فعند تطبيق المفاهيم بالمعنى الترندالي على موضوع بعامة فانه تبرز لدينا على الفور حدود «لمنعنا من الخروج من الافهوم» تمنع كل استعمال امبيرى، وتثبت بذلك ان تصور موضوع كشيء بعامة ليس غير كاف وحسب، بل انه من دون تعين حسي لهذا الموضوع وبمعزل عن أي شرط امبيرى يكون متناقضاً في ذاته. ويجب بحسب ذلك إما إهمال كل موضوع في المنطق وإما التفكير ضمن شروط الحدس الحسي¹⁷⁴.

هكذا فالعقل لا يتجاوز البعد الامبيرى وبالتالي المشروط، فهو يعجز عن حل المشاكل الميتافيزيقية الأربع باعتبارها غير مشروطة ولا تخضع للتجربة الإمكانية¹⁷⁵. وهذا ما دفع (كانت) إلى المثالية برفع الموضوعات المطروحة للجدل الترندالي الميتافيزيقي من أرض الواقع.

¹⁷⁴ المصدر نفسه، ص179.

¹⁷⁵ المصدر نفسه، ص252.

فحول الموضوع المتعلق بالمكان والزمان استدل على استحالة الاثبات والنفي من خلال رفع الموضوع كلياً، بمعنى انه لا يوجد في الواقع الصرف مكان ولا زمان يشار اليهما كي يُسأل عن طبيعة امتداداتهما إن كانت متناهية أو غير متناهية. فالمكان والزمان هما مجرد تصورات من دون ان يكون لهما واقع موضوعي صرف. أو ان الواقع الموضوعي لهما كشيء في ذاته يصبح سالباً بانتفاء الموضوع. وعليه تنتفي المناقشة حولهما¹⁷⁶.

فمثلاً اعتبر ان هناك خطأ في الطرح فيما يتعلق بكون العالم متناه أو غير متناه من حيث الكم. فمن وجهة نظره ان هذا الطرح خاطئ، وان من الممكن ان لا نصدق الرأي الأول ولا الثاني معاً. فالوضوح لدى الرأيين متساوٍ، وان على كل منهما ما يناهضه من دليل. وهو يصل إلى انه من المستحيل ان نقرر يوماً أيهما على حق، ويدوم النزاع بلا نتيجة حاسمة امام محكمة العقل. لكن انهاء الدعوى بشكل حاسم هو ان يفتنعا بأنهما يتخاضمان على لا شيء. فقد تخيلا بأن هناك واقعاً للموضوع الذي يبحثانه وفق الترائي الترسندالي، مع انه لا يوجد هذا الواقع.

¹⁷⁶ المصدر نفسه، ص260-262.

فهذه هي الطريقة التي سلكها فيلسوف التنوير
لفض النزاع. وهي تعني انه لا معنى للجدل
الديالكتيكي على لا شيء موجود واقعاً، فوجود
العالم رهين باحساسنا لذاتنا في التمدد الامبيري
لسلسلة الظواهر¹⁷⁷.

فالمكان ومثله الزمان هو مجرد تصور وليس
شيئاً في ذاته، وبالتالي لا ينطبق عليه الحكم اثباتاً
ونفيّاً، فالحلقة دائرة حول التصورات الذهنية من
دون ان يكون لها ارتباط بالواقع الموضوعي
الصرف.

كذلك فان مجموع الاجزاء في الظاهرة لا ينطبق
عليها التناهي وعدم التناهي.

ومثل ذلك فيما يخص سلسلة الأسباب، فهي من
حيث ذاتها ليست متناهية أو غير متناهية باعتبارها
تصورات.

وعليه فالمسائل السابقة انما هي تصورات لذاتنا
وليست شيئاً في ذاته، ومن ثم لا يمكن الحكم عليها
نفيّاً واثباتاً¹⁷⁸.

¹⁷⁷ المصدر نفسه، ص 160 و 261.

¹⁷⁸ المصدر نفسه، ص 261-262.

وهكذا هو الحال مع سائر المشاكل الميتافيزيقية، ومنها سلسلة الأسباب للوصول إلى الكائن الضروري، فهي أيضاً لا يمكن النظر إليها بصفة التناهي أو غير التناهي¹⁷⁹.

ويستنتج (كانت) من النزاع العقلي الترسدالي ان الظواهر الطبيعية التي استعان بها هذا النزاع للتوصل إلى نتائج ميتافيزيقية هي غير موجودة في الواقع حقيقة، فهي لا تعدو مجرد تصورات حسية فينا. وبالتالي فقد اعتبر الجدل العقلي الذي لا ينتهي دالاً على عدم إمكانية حل المشكلة الميتافيزيقية اصلاً، وان الظواهر المستعان بها في الأدلة ليس لها ما يقابلها في الواقع. وهذه هي المثالية الترسدالية التي دعا إليها (كانت)¹⁸⁰.

وخلاصة اشكالات هذا الفيلسوف حول المسائل الميتافيزيقية الثلاث الأولى؛ هي انه لا يرى هناك إمكانية للعقل ان يتوصل إلى نتيجة نهائية حول حدود المكان والزمان والسببية والانقسام. فمثلاً هناك من يرى انه لا بد من وجود بداية أو نهاية محددة، هناك من يميل في القبال إلى التسلسل ويمنع بداية السلسلة أو نهايتها.

¹⁷⁹ المصدر نفسه، ص261.

¹⁸⁰ المصدر نفسه، ص262.

وقد وظف (كانت) هذه المشاكل لدى الديالكتيك العقلي الترسدالي ليدفع به نحو الطريق إلى المثالية الترسدالية كحل لتلك المشاكل، أو إبعاد لها واعتبارها مشاكل مغلوطة¹⁸¹.

كذلك ان المسألة الرابعة المتعلقة بالكائن الضروري؛ هي أيضاً ليست قابلة للحل والحسم نتيجة الجدل العقلي الترسدالي.

مع هذا لا يعتبر (كانت) الأدلة القائمة على النقائض الأربع خدعاً مفتعلة، بل هي تذهب إلى عمق الافتراض بأن الظواهر تنطوي على أشياء في ذاتها، وقد كشف التنازع عن ان هذا الافتراض خاطئ.

وبالتالي فالظواهر هي تصورات لا تعكس الواقع الحقيقي.

وهو يطلق على النزاع العقلي الموهم – كما رأينا - بأنه ترائي ترسدالي، أو خداع ترسدالي، أي انه ليس خداعاً مفتعلاً، وان شكّل خداعاً يمارس من حيث النتائج. ومن ثم فهو لا يرى أي إمكانية للتححرر من سفسطات العقل المحض عبر

¹⁸¹ المصدر نفسه، ص253-255.

الاستدلالات العقلية الديالكتيكية.

فالأفكار الترسندالية عادية لكنها خادعة للعقل البشري الذي يحمل ميلاً طبيعياً لتخطي حدود التجربة الممكنة، مثلما ان المقولات عادية للفاهمة، مع فارق وحيد هو ان المقولات تفضي إلى الحقيقة، أي إلى تطابق مفاهيمها مع الشيء المدرك، في حين لا تولد الأفكار الترسندالية سوى الترائي الخادع¹⁸².

¹⁸² المصدر نفسه، ص 262 و 205 و 317.

جدلية اثبات الصانع

بداية ادعى (كانت) بأن أدلة الفلاسفة التي تحوم حول اثبات وجود الخالق لا تتجاوز الثلاثة، بل ولا يمكن ان يُؤتى بأدلة أخرى غيرها، وهي الدليل الانطولوجي (الوجودي) والكسمولوجي (الكوني) واللاهوتي، واعتبرها جميعاً غير ناهضة، وانها لا تتجاوز الدليل الانطولوجي المتضمن لفكرة الكائن الأسمى.

اذ يتأسس الدليل اللاهوتي على الكسمولوجي، وهذا بدوره يتأسس على الدليل الانطولوجي الديكارتي، وليس هناك طريق آخر.

وهو ما يعني ان الأخير هو الوحيد الممكن لاثبات الكائن الأسمى؛ إن كان هناك دليل معتبر، فهو دليل مجرد عن الواقع ولا يتجاوز الذات المفكرة، كالذي استعان به ديكارت. وبالتالي فالأدلة ناقصة¹⁸³.

والفارق بين هذه الأدلة هو ان الدليل الانطولوجي ينفرد في تجرده عن التجربة الخارجية كلياً، فيما الدليل الكسمولوجي يعتمد على التجربة العامة من دون تخصيص وتعيين، أما الدليل اللاهوتي فهو

¹⁸³ المصدر نفسه، ص312 و296 و316.

يستعين بالتجارب الحسية المتعينة.

ويعتبر الدليل الانطولوجي العمدة في الموضوع لدى (كانت)، ويمتاز بأنه يستدل قبلياً بمفاهيم مجردة ذاتية على وجود علة أسمى. وقد يكون من الأولى ان يسمى بالدليل الذاتي لا الانطولوجي أو الوجودي.

وبحسب بعض الباحثين إن للدليل الانطولوجي تاريخاً قديماً تصل جذوره إلى ما قبل أرسطو، كما يلاحظ لدى نصوص بارمنيدس، فقد رأى هذا الفيلسوف ان الأصل في الأشياء هو وجود كائن لا نهائي وغير مخلوق، فهو وجود خالص بسيط ومطلق مليء بالوجود. واستدل على ذلك بأن هذا الكائن إما ان يكون كاملاً أو ان لا يكون موجوداً على الاطلاق¹⁸⁴.

وكثيراً ما كان القدماء يعتبرون الكائن الضروري لا بد ان يتصف بالكمال مقارنة بغيره، وهم يستدلون عليه بالأمر الوجودي لا الذاتي. وعادة ما يتخذ الاستدلال طريقة التدرج من المعلول إلى العلة، كالنهج المتبع لدى افلاطون وأرسطو وأتباعهما،

¹⁸⁴ جوزيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله، ترجمة وتقديم حميد لشهب، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2001م، ص50.

ومن ذلك ترتيبهم للوجود ضمن مراتب هرمية لا بد ان تنتهي إلى أقصى صور الكمال؛ وفقاً لقاعدة الإمكان الأشرف كما أدلى بها أرسطو. ويعود الفضل في هذا الترتيب إلى منطق السنخية كأصل مولد للتفكير الفلسفي¹⁸⁵.

ومن حيث الدقة – وكما هو معروف - إن أول من صاغ الدليل الانطولوجي صياغة واضحة هو القديس انسلم خلال القرن الحادي عشر الميلادي. فقد أفاد بأن اسم الله هو ذلك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه، فوجود الله ضروري ولا يمكن ان يكون عرضياً. ولا يعتبر هذا الوجود الحقيقي الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه مجرد فكرة، بل وجود موضوعي حقيقي ليس هناك ما يمكن ان يكون أعظم منه. فالوجود الالهي مختلف عن وجود غيره في كونه يحمل الكمال، اذ يمكن للغير ان يوجد أو لا يوجد، في حين لا يمكن ان يكون هذا الوجود غير تام وخالص من دون عدم مطلقاً، فهو أعظم وجود متحقق على الاطلاق¹⁸⁶. وهو ما يعني ان العقل يفرض ان يكون أكمل

¹⁸⁵ للتفصيل انظر: نُظم التراث. والنظام الوجودي. وذلك ضمن سلسلة

(المنهج في فهم الإسلام).

¹⁸⁶ الله كبرهان على وجود الله، ص65 وما بعدها.

الأشياء هو سبب وجودها قاطبة.

وفي الأساس ان انسلیم أقام بحثه من خلال خطاب وجهه إلى جاهل مفترض؛ معتبراً ان قضية الكائن الذي لا يمكن تصور أي شيء أكبر منه هي فكرة توجد على الأقل في ذهن الجاهل، وعليه أحال جواز ان تكون هذه الفكرة في الذهن من دون ان يكون لها واقع موضوعي. وهذا هو جوهر الدليل الانطولوجي.

وقد برز لانسلیم أول خصم راهب يدعى غونيلون، اذ وضع كتاباً بعنوان (الدفاع عن الجاهل). فالجاهل هو ذلك الشخص المفترض الذي سبق لانسلیم ان خاطبه¹⁸⁷. فهو تعبير عن ذات الانسان الخالية من المعارف المكتسبة.

لقد تعرض الدليل الانطولوجي منذ ان ظهر على يد انسلیم وحتى يومنا هذا للكثير من الهجوم والدفاع والتأويل، كالذي استعرضه الباحث جوزيف سايفرت في كتابه (الله كبرهان على وجود الله).

وكان أول من هاجمه من الفلاسفة هو معاصر

¹⁸⁷ جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ - 1993م، ص74-75.

انسليم مونك جاونيلو (Monk Gaunilo).
وظهرت خلال هذه الفترة الطويلة صياغات مختلفة
حوله، أشهرها صياغة ديكارت التي عرف الدليل
باسمه، ومثل ذلك صياغة لايبنتز وهيغل وغيرهما.

وبحسب الصيغة الديكارتية فان لهذا الدليل مبرراً
فطرياً يتعلق بكون الله جعل فينا فكرة الجوهر
اللامتناهي ليتمكن من خلالها اثبات وجوده، اذ تستند
العلاقة بين هذه الفكرة ووجود الله الحقيقي إلى العلية
والسنخية. فديكارت وغيره من العقليين اعتبروا
فكرة الكمال اللامتناهي للأصل الضروري هي
فكرة متجذرة في الذهن البشري دون ان يكون لها
أساس حسي وتجريبي، لذا كان من الطبيعي ان
يستنتجوا بأنها صادرة عن حقيقة موضوعية تمثل
ذات الإله المتعال، وإلا كيف نفسّر وجودها الفطري
في العقل البشري؟!

فكما رأى هذا الفيلسوف انه اذا كانت فكرة
الجوهر اللامتناهي موجودة فينا¹⁸⁸، ونحن جواهر
متناهية، فمن الضروري ان يكون مصدر هذه
الفكرة حقيقة موضوعية لشيء غير متناه هو الذي

¹⁸⁸ نشير إلى ان ديكارت استخدم صيغة المفرد للدلالة على ذاته الخاصة،
باعتباره أراد ان يؤسس الحقائق الوجودية انطلاقاً من هذه الذات الفردية. لكننا
استخدمنا صيغة الجمع باعتبار ان الأمر يتعلق بكل انسان عاقل.

وضع الفكرة فينا.

ففي الجوهر اللامتناهي وجود أكثر مما في الجوهر المتناهي، وبالتالي لا يفسر هذا الحال إلا الواقع الموضوعي للحقيقة الإلهية، مشيراً إلى ان هذه الفكرة تسبق في أذهاننا لفكرة المتناهي، أي ان الله سابق لذواتنا، وإلا كيف نعرف اننا نشك ونرغب، أو اننا أشياء ناقصة لو لم يكن لدينا فكرة عن كائن هو أكمل من كياننا نعلم بالقياس عليه ما في طبيعتنا من عيوب؟

وعليه انتهى هذا الفيلسوف إلى ان فكرة الله الكامل هي فكرة واضحة جداً وتتضمن من الوجود الواقعي أكثر من أي فكرة أخرى، وبالتالي لا يوجد اصدق منها¹⁸⁹.

لقد نحا ديكارت نحواً افلاطونياً لتبرير اعتقاده بالله، بل واستعان بالعلية والسنخية لاثبات الوجود الالهي، معتبراً الذات البشرية جوهرأ حاملاً لفكرة الكمالات، لذلك لا بد ان يكون لها أصل من الشاكلة

¹⁸⁹رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988م، التأمل الثالث، فقرة 22-25، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

نفسها كما يتمثل بالحقيقة الإلهية الكاملة¹⁹⁰.

إن أبرز نقطة اختلف حولها المهاجمون والمدافعون عن الدليل الانطولوجي تتعلق فيما اذا كانت مقدمة الدليل ذاتية تعريفية أم انها موضوعية وجودية، بمعنى هل انطلق هذا الدليل من التعريف الذاتي، أم من الوجود الموضوعي؟

فالمهاجمون يعترضون عليه بكونه يبتدئ بمقدمة تعريفية ذاتية ليقفز منها إلى نتيجة موضوعية، كما هو واضح من الدليل وكما تدل عليه الصياغة الديكارتية.

فيما رأى المدافعون بأن عرض المهاجمين للدليل لم يكن صائباً لسوء الفهم، ومن ذلك الطريقة التي اتبعها كانت في تصويره له، حيث ظن بأن المقدمة تبدأ من التعريف الذاتي، فيما تتصف النتيجة بالموضوعية الوجودية¹⁹¹. في حين ان الدليل بنظر المدافعين ينطلق من مقدمة وجودية وليست ذاتية كما يظن المهاجمون، ولعل المقصود بذلك هو اعتبار الفكرة الإلهية فطرية كما ينادي بها ديكارت،

¹⁹⁰ المصدر السابق، فقرة 35.

¹⁹¹ انظر: الله كبرهان على وجود الله، ص107. كذلك: الله في الفلسفة الحديثة، ص100-101.

وكما يبدو من طريقة انسلیم، وبالتالي جاز ان تتأسس عليها قضية وجودية أخرى.

لقد نقد (كانت) التصور الديكارتي للدليل معتبراً ان الكائن الكامل الذي نتصوره لا يجعل منه بالضرورة واقعاً حقيقياً¹⁹².

ويمكن التمثيل على ذلك بالضرورة المنطقية للرياضة، فهي وإن كانت صحيحة عقلاً ومنطقاً وفقاً لافتراضاتها القبلية، لكن الواقع شيء آخر مختلف، فضرورة الأحكام في المثلث المستوي مثلاً لا تبرر وجوده في الواقع بالضرورة.

وكان الفلاسفة القدماء يتصورون ان للأفلاك السماوية حركة دائرية تامة لاعتبارات الكمال في الدائرة مقارنة بغيرها من الأشكال الهندسية، وبالتالي عكسوا ما تصوره ذهنياً على الواقع الموضوعي، مع انه تبين منذ النهضة العلمية الحديثة ان هذا التصور خاطئ. كما كان العالم الفلكي الشهير كبلر متردداً في هذا الأمر نتيجة تأثره بالفلسفة القديمة واعتباراتها العقلية، حتى أنه كان يرى بأن للكواكب عقول مدركة كما هو اعتقاد الفلاسفة القدماء.

¹⁹² نقد العقل المحض، ص297.

ومن الجدير بالذكر انه سبق لعدد من الفلاسفة المسلمين ان طرحوا برهاناً على الوجود الالهي لا يختلف عن الدليل الانطولوجي في كونه يتبع بعض التعريفات الخاصة، وإن كانوا لم يعولوا على القفزة الذاتية للصفات الإلهية كما في الدليل المذكور.

فقد استدلوا على وجود الله وكماله من خلال مفهوم الوجود ذاته من دون ان يدعوا حضور الفكرة الفطرية للكمال الالهي كما تضمنها الدليل الانطولوجي. ففي هذا البرهان لا يحتاج الأمر أكثر من تأمل نفس الوجود كمقدمة تعريفية ليصل الحال إلى البرهنة على وجود الله، لذلك كان مبجلاً وأحياناً يعتبر هو الوحيد الوافي دون غيره من الأدلة.

وقد أشار ابن سينا في (الاشارات والتنبيهات) إلى هذا الدليل، وكما قال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله.. فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود.. أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»¹⁹³.

¹⁹³ ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف، القسم الثالث

كذلك اعتمد صدر المتألهين على هذا المنحى التعريفي، وكما ذكر في رسالة (المشاعر) بأن الوجود هو صرف مجرد من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل¹⁹⁴.

وهو دليل يواجه بعض الاعتراضات كالتي ذكرناها في (النظام الوجودي). ويمكن ان يوظف بشكل أكثر اتساقاً مع مذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود؛ لبداهة كون الواقع شاهداً على الوجود، وهو عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع الغير، إذ لا يوجد غيره ديّار.

فهذه الحجة أولى من قول الفلاسفة ال أنف الذكر؛ لعدم حاجتها إلى أكثر من كون شيء ما موجوداً، بلا اضطرار لافتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من

والرابع، ص482-483.
¹⁹⁴ لاحظ: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج6، ص14-15. وأسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، 1402هـ، ص26-27.

الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

هذا ما يتعلق بالدليل الانطولوجي، أما الدليل الكسمولوجي فهو ذاته دليل الحدوث كما صوره لايبنتز، وهو دليل قائم على السببية الوجودية، حيث الحادث دال على محدث كما سبق للكثير من الفلاسفة ان قالوا به. وفحوى هذا الدليل هو انه يعتمد على وجود شيء ما لا على التعيين، كوجودي أنا مثلاً، فإذا كان شيء ما موجوداً فان ذلك سيفضي إلى وجود كائن ضروري ضرورة مطلقة، اعتماداً على السببية وامتناع التسلسل.

وهو الدليل المسمى ببرهان الإمكان والوجوب، وقد أشار إليه الفلاسفة واللاهوتيون ضمن الأدلة المختصة بالمسألة الإلهية، ومن ذلك ما استعرضه القديس توما الاكويني في (الخلاصة اللاهوتية)، حيث أحصى خمسة أدلة مختلفة من بينها هذا الدليل، ومثله الدليل الانطولوجي واللاهوتي الطبيعي¹⁹⁵.

¹⁹⁵ وهي كل من: دليل الحركة والحاجة إلى محرك غير متحرك، ودليل العلية أو حاجة المعلول إلى علة مؤثرة، ودليل حاجة ممكن الوجود إلى واجب الوجود، ودليل مراتب الكمال والغاية في الخير والحق والشرف وما إلى ذلك، ودليل غايات أفعال الطبيعة (توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري

وسبق لإبن سينا ان حرر هذا الدليل في (النجاة) بالشكل التالي: «إن ههنا وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح ان الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود..»¹⁹⁶.

وبنظر (كانت) ينطوي الدليل الكسمولوجي على الدليل الانطولوجي، اذ يفترض كائناً يمتلك الواقع الأسمى، وهو المتصف بالضرورة المطلقة غير المشروطة، أي انه يحول الضرورة المطلقة مما هي ذاتية إلى وجود موضوعي، فهذه الضرورة هي وجود مشتق من مفاهيم صرفة، وبالتالي فكل القوة التدليلية لهذا الدليل والتجربة التي يستند بها انما لا يصلنا إلى مفهوم الضرورة المطلقة، وهو مفهوم قبلي يستحيل اثبات ان له وجوداً موضوعياً. اذ يقرر هذا الدليل القضية التالية: «كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معاً أكثر الكائنات واقعية»¹⁹⁷.

فبحسب (كانت) ان «مفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة هو مفهوم عقلي محض، أي مجرد

بولس عواد، دار صادر، بيروت، ج1، ص32-34، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

¹⁹⁶ ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، ص235.

¹⁹⁷ نقد العقل المحض، ص301-305.

فكرة ما يزال واقعها الموضوعي بعيداً عن ان تدلل عليه مجرد حاجة العقل اليها، وهي لا تفعل سوى ان تحيلنا إلى كمال لا ينال، وتصلح بصحيح العبارة لحد الفاهمة أكثر مما تصلح لتوسيعها إلى موضوعات جديدة»¹⁹⁸.

يبقى الدليل اللاهوتي، وهو ذاته دليل النظام والعناية أو الغائية، ويتصف بأنه ينطلق من التجارب المتعينة ومن القوام الخاص لعالمنا الحسي، ومن ثم يرتفع – كالدليل الكسمولوجي - عبر قوانين السببية إلى العلة الأسمى خارج العالم. وقد احترم (كانت) هذا الدليل لكنه عرضة كغيره من الأدلة للنقد كما سنرى.

شكلان مختلفان للنقد

لقد اتخذ نقد (كانت) للأدلة السابقة شكلين مختلفين، أحدهما اختص بالدليل الانطولوجي، فيما تعلق الثاني بالأدلة عموماً. فهو من جانب اعترض على القفزة غير المشروعة لفكرة الإله من التصور الذاتي إلى الوجود الخارجي، كالتى امتازت بها

¹⁹⁸ المصدر نفسه، ص296.

صياغة ديكارت الانطولوجية.

لكنه من جانب ثان اعتبر سائر الأدلة تخفي العناصر الذاتية لفكرة الكائن الأسمى الضروري، لذا اتهمها بأنها تعمل على اسقاط العناصر الذاتية على الوجود الموضوعي كما في فكرة الضرورة اللامشروطة، ومن ثم فان هذه الأدلة لا تختلف عن الدليل الانطولوجي في كونها تحمل ذات المضمون القبلي المتعلق بفكرة الكائن الأسمى.

ومن وجهة نظرنا ان هناك تمايزاً بين صياغة الدليل الانطولوجي وسائر الأدلة. فالصياغة الأولى تدعي ان هناك فكرة لكائن حقيقي كامل، فيما سائر الأدلة لا تدعي هذا الاستنساخ، بل انها لا تحمل فكرة قبلية عن أي كائن مشخص، انما تستند إلى افكار تتعلق بالحصر العقلي لمفاهيم مجردة حاضرة في الذهن مثل فكرتي الممكن والواجب، فالعقل يدرك ان هناك حصراً عقلياً للموجود، فهو إما ان يكون ممكناً وإما واجباً للوجود.

وبالتالي فان هذه الأدلة تفضي إلى ان يكون هناك واجب للوجود تبعاً للحصر العقلي. فالعقل بالنتيجة لا يخرج عن هذه الثنائية، وترى في الوقت ذاته ان الدليل ينتهي إلى فكرة واجب الوجود أو الكائن

الضروري استناداً إلى السببية فضلاً عن امتناع التسلسل الذي تحاول ان تستدل عليه بأدلة عقلية مستقلة. وهي ترتب على ذلك ضرورة ان يكون الواجب كاملاً لكامل العلة مقارنة بالمعلول.

وكل ذلك لا يجعل من هذه الأدلة تقوم بذات الدور الذي يمارسه المبدأ الديكارتي أو سائر صيغ الدليل الانطولوجي في القفز من الذات إلى الوجود، بغض النظر عن قيمة هذه المحاولات إن كانت صائبة أو خاطئة.

وبعبارة أخرى، لم يعر (كانت) اهتماماً للفارق بين الدليل الانطولوجي والدليلين الآخرين، فالأول يتضمن نوعاً من المسانحة بين ما في الذات من فكرة الكائن الأسمى والوجود الموضوعي، فيما الدليلان الآخران لا يدعيان وجود هذه الفكرة فطرياً كما يصوره الدليل الانطولوجي. فكل ما يؤكدان عليه هو وجود مبادئ عقلية هي التي يستعان بها في اثبات الكائن الأسمى من خلال تطبيقها على التجربة؛ سواء كانت متعينة أو غير متعينة.

وبهذا المعنى فإن الدليلين الآخرين لا ينضويان تحت الدليل الانطولوجي الديكارتي.

فليس من الصحيح مؤاخذه الدليل الكسمولوجي - ومثله اللاهوتي - بجريرة الدليل الأول وتصويره بأنه يصل إلى مفهوم عقلي محض هو مفهوم الكائن الضروري. فالأخير لا يعتبر لدى هذا الدليل مفهوماً عقلياً ليسقطه على الواقع الموضوعي كما يفعل الدليل الانطولوجي، بل هو نتيجة موضوعية مستدل عليها بفعل المبادئ العقلية، كالسببية وامتناع التسلسل.

هكذا ليس جميع أدلة وجود الله أدلة ديكارتية أو انطولوجية كما يحلو لهذا الفيلسوف ان يختزلها من خلال اسقاط منظومته عليها.

فقد اعتبر القضايا العقلية مجرد روابط تنظيمية دون ان يكون لها دور استكشافي. فاذا كان الاستكشاف ممتعاً على القضايا العقلية في المجال الطبيعي، فكيف يمكن ان يفسح له المجال فيما هو خارج نطاق الحس والطبيعة؟!!

لقد أسقط (كانت) نظريته الضيقة على جميع الأدلة التي قدمها الفلاسفة حول وجود الله، مما جعلها عرضة للجدل بين من يتبنى النظرية الكانتية ومن لا يتبناها.

فالعقل لا يمتلك صفة الاستكشاف الموضوعي، بل كل ما يمكن فعله هو الربط والتنظيم. وإذا كانت الفاهمة مهينة لربط وتنظيم الأمور الحسية؛ فإن العقل مهيء مثلها لربط القضايا المجردة المتعالية.

لذلك اعتبر (كانت) ان فكرة الكائن الأسمى هي مبدأ تنظيمي للعقل فحسب، اذ يقوم بربط ما في العالم كما لو كان صادراً عن علة ضرورية كافية للتفسير.

وعليه رأى ان من المسموح به ان نسلّم بوجود هذا الكائن كعلة أولى للمسببات الممكنة؛ بغية اشباع رغبة العقل في ان يعثر على وحدة لمبادئ التفسير التي يبحث عنها. لكن القول بضرورة وجود كائن أسمى هو شيء آخر مختلف، وهو فرض غير مسموح به مطلقاً¹⁹⁹.

وبلا شك ان المبادئ التنظيمية الصرفة للعقل البشري كما صورها (كانت) تكفي لاغلاق الباب على كل الأدلة المتعلقة بالمسألة الإلهية وما شكلها من المسائل الميتافيزيقية الأخرى، وذلك من دون حاجة للتفاصيل التي أبرزها هذا الفيلسوف بلا طائل. فقد يكفي اعتبار كل الأدلة لا تجاوز الدليل

¹⁹⁹ المصدر نفسه، ص 308 و 305.

الواحد، وهو الدليل الذاتي الصرف، أو ما سُمِّي بالدليل الانطولوجي الديكارتي، والذي لا يغني ولا يشبع من جوع.

فالمبادئ التنظيمية في العقل بحسب (كانت) ليست مخولة للكشف عن الواقع الموضوعي. ولكي يجد لفلسفته المغلقة مبرراً مستساغاً حاول ان يثبت بأن خلافها يفضي إلى التناقض الصريح.

فقد ذكر بأن الحدوث والضرورة المطلقة غير المشروطة كلاهما يشكلان مبدأين رابطين للعقل، لكنهما غير مهيين لتحويل الافكار غير الحسية إلى قضايا وجودية، فأحدهما يناقض الآخر، لذا اعتبرهما فكرتين ذاتيتين فحسب. فلو تعلقا بالأشياء كان هناك تناقض صارخ، فاحدهما يدعو إلى التوقف عند حد نهائي مطلق غير مشروط، فيما يدعو الآخر إلى الاستمرار في الحدوث المشروط بلا توقف.

وبعبارة ثانية، ان أحدهما يدعو العقل إلى ان يدفعنا إلى البحث عن شيء ضروري لما هو معطى بوصفه موجوداً دون الاستمرار بلا حد نهائي. أما الآخر فعلى العكس يمنعنا ان نتوقف عند حد معين غير مشروط. فهذا التناقض يحتم عليهما ان يكونا

صالحين للتنظيم فحسب، فهما لا يتعلقان بالأشياء، بل بالعرض الصوري للعقل فحسب، طالما ان أحدهما يدعو إلى شيء والآخر إلى نقيضه²⁰⁰.

وهو ما يعني ان من المستحيل اثبات الضرورة المطلقة غير المشروطة في الوجود.

على ان من السهل ان يتبين ضعف هذه الفلسفة وهزالتها، فيكفي ان نعرف بأن تسلسل الحدوث ليس ضداً ولا نقيضاً للضرورة المطلقة غير المشروطة كما تتمثل بالكائن الضروري. اذ قد يجتمعان مع بعض كما هو رأي الفلاسفة القدماء وبعض اللاهوتيين من امثال ابن تيمية²⁰¹.

بمعنى ان من الممكن ان تكون الحوادث متسلسلة من دون ان يكون لها بداية محددة، ومع ذلك فانها مربوطة باصل ضروري يمثل علتها الأولى الازلية.

لذلك كان الفلاسفة يفرقون بين تسلسل العلل الذاتية والعرضية، فالأول ممتنع، فيما الثاني واجب

²⁰⁰ المصدر نفسه، ص306-307.

²⁰¹ انظر: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

لديهم²⁰².

بل ان (كانت) ذاته لم يمانع في سياق آخر خارج استدلاله السابق من افتراض وجود علة أولى رغم حدوث السلسلة اللامحدود. وهو يناقض ما سعى إليه أنفأ²⁰³.

والغرض من هذا النقد هو ان العقل أوسع من ان يتضمن مبدأين يبدو عليهما التعارض، فهو يمتلك افكاراً مختلفة بغض النظر عن قيمتها المعرفية، ويمكن ادراجها في أربع كالتالي:

1- فكرة وجود حوادث لا نهائية مع أصل ضروري لها، كما هو اعتقاد الفلاسفة القدماء.

2- فكرة وجود حوادث منقطعة مع أصل ضروري لها، كما هو اعتقاد اللاهوتيين من اصحاب الديانات السماوية.

3- فكرة وجود حوادث وعلل ذاتية لا نهائية من دون أصل ضروري.

4- فكرة وجود حوادث منقطعة لا أصل لها. وهي

²⁰² ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص56-57.

²⁰³ نقد العقل المحض، ص285.

فكرة تتضارب مع مبدأ السببية العامة. وهناك من
يحتملها لدى بعض الأوساط العلمية.

ومن وجهة نظر (كانت) فإن العقل لا يحتضن
سوى فكرتين فحسب، هما الثانية والثالثة المشار
اليهما اعلاه. مع انه قد يكون من الصعب ان نجد
من يعتقد بالفكرة الثالثة خلافاً للثانية، بمعنى ان
الحدس العقلي لا يجعل هذه الفكرة نداءً ومنافساً
معرفياً لما قبلها.

اضافة إلى ان هناك بعض الافكار القوية لدى
العقل لم يشر إليها (كانت) ضمن سياق استدلاله
الآنف الذكر، كما هو حال الفكرة الأولى الجامعة
بين الفكرتين المتعارضتين بحسب (كانت)، أي
الثانية والثالثة.

من جهة أخرى، لو أننا اعتنقنا فلسفة (كانت)
الآنفة الذكر لكان من غير الممكن ان نتحدث عن
أساسيات العلم موضوعياً، ولاعتبرناها لا تتجاوز
الذات المفكرة اتباعاً لهذه الطريقة اللامعقولة.

فالعلم قائم على قضايا مجردة لكنها ليست
ميتافيزيقية، مثل التسليم باطرادات الطبيعة
وقوانينها. فالتعميمات العلمية تتحدث عن سلاسل لا

نهائية، ولو طبقنا عليها تلك الطريقة لقلنا بأنها قائمة على دعوتين متناقضتين، إحداهما تدعو العقل إلى ان يدفعنا للبحث عن اعتبار الحوادث الموضوعية تتخذ سلسلة تعميمية باتساق، فيما الأخرى تفعل العكس وتمنع علينا اجراء أي تعميم متسق طالما يتضمن حوادث غير متناهية، أو مجهولة غير حسية.

وبحسب الدعوة الأخيرة انه لا مجال للاقرار باطراد الطبيعة، فلا يحق لنا مثلاً الادعاء بأن قانون الجاذبية ينطبق على كل ارجاء الكون، أو ان كل حديد يتمدد بالحرارة، أو ان كل مادة تتألف من ذرات وجسيمات، أو ان كل حيوان يتركب من خلايا حية، فهذه التعميمات تتضمن ذات المشكلة من انها تمتلك اضافات عقلية غير حسية، فهي مدفوعة بالعقل بين مبدأين أحدهما التعميم التام من دون توقف، كما يسلم بذلك العقليون، فيما يدعو الآخر إلى منع التعميم لعدم وجود ما يبرره حسياً، ويبقى انه لا امل متوقع من معرفة ما اذا كان أحدهما على صواب أو خطأ.

وعليه لو طبقنا نظرية (كانت) على هذه النتيجة لادى بنا الحال إلى استخلاص الحالة الذاتية لقوانين الطبيعة نظراً للاعتبارات المتناقضة. بل ان ذلك

سيطعن في أساس فلسفة هذا المفكر، فهو يعتبر السببية قانوناً ضرورياً من الناحية القبلية، وهو يتعامل معه باضطراد لكل ما يتعلق بالتجربة الخارجية، اذ لقائل ان يقول ما المانع من ان تكون بعض القضايا التي لم نصادفها حسياً لا ينطبق عليها ضرورة هذا القانون؟ أو ندعي بأن للعقل دعوتين ضمن مبدئين ضروري وغير ضروري لكل ما هو خارج عن أفق احساسنا المباشر، كما سبقت الاشارة اليه.

صحيح ان فلسفة (كانت) قد لا تعتبر هذه اللوازم الاعترافية نقضاً لها، بل تأييداً لمسلكتها المثالي. لكن يلاحظ بأننا لسنا مضطرين إلى تبني منحى هذا الفيلسوف الذي يسارع إلى المثالية لأسباب غير وجيهة. فهو عوضاً من ان تدفعه الخلافات الفلسفية الحادة وتعارضات الافكار العقلية إلى الشك وتعليق الحكم أو اللأدرية؛ فانه على العكس يجعل منها منصة للقفز نحو المثالية الذاتية.

أساس الإشكال على المسألة الإلهية

يبقى ان الإشكال الأساس المنسجم مع اطروحة (كانت) هو انه اعتبر الأدلة المتعلقة بقضايا اثبات خالق حكيم قادر؛ هي خارجة عن سياق حقل التجربة الممكنة²⁰⁴، وبالتالي فمن المستحيل اثباتها.

ومن ذلك انه لم يسوّغ الاعتماد على مبدأ السببية لاثبات الخالق، ومما قاله بهذا الصدد: أنا لست بحاجة إلى الانتقال إلى التأمل النظري كي أتأكد من حقيقة النظام والغائية في الطبيعة، وانما بحاجة إلى ان افسرها بافتراض إلهية كعلة لها. لكن ربما الاستدلال الذي ينطلق من نتيجة إلى سبب محدد بدرجة من الكمال هو دائماً استدلال غير اكيد ومتعسر²⁰⁵.

وقد علل (كانت) لماذا الاستدلال من نتيجة إلى سبب يعتبر ناقصاً في الكشف عن وجود الله؟ فمن وجهة نظره انه لا يجوز الانتقال مما هو موجود إلى ما هو مختلف عنه، فالموجود مشروط والخالق غير مشروط²⁰⁶.

²⁰⁴ نقد العقل المحض، ص339-340.

²⁰⁵ نقد العقل العملي، ص242.

²⁰⁶ المصدر نفسه، ص315.

فعللاقة السببية العامة باثبات الخالق مشروطة بالتجربة، وبالتالي لا يمكن اثباته لخروجه عن مجال الأخيرة.

وأكد بأنه لا يمكن ان يأتي يوم يتم فيه العثور على دليل على وجود الله، لنفس السبب المذكور، وهو انه خارج نطاق التجربة الممكنة، أو انه لا صلة له بموضوعاتها²⁰⁷.

إن افتراض وجود علة أولى لا تعني سوى مبدأ إمكان السلسلة بعامة إمكاناً ترسندالياً مجهولاً، وهو مستقل عن كل شروط تلك السلسلة، كما انه ضروري ضرورة لا مشروطة دون ان يتعارض ذلك مع حدوث السلسلة اللامحدود²⁰⁸.

لكن المشكلة هي انه لا يوجد دليل نظري يثبت هذا المبدأ المتعالي.

فالكائن الضروري هو شرط معقول لا ينتمي بالمرّة إلى سلسلة الظواهر كطرف فيها ولا كطرف أعلى. فلا شيء يخولنا اشتقاق وجود من شرط خارج السلسلة الامبيرية أو ضمنها كوجود مستقل

²⁰⁷ نقد العقل المحض، ص359-360.

²⁰⁸ المصدر نفسه، ص285.

وقائم بذاته، فهما من عالمين مختلفين سنخياً.

مع ذلك فان (كانت) لا ينكر إن بالإمكان ان يكون مبدأ السلسلة بكاملها متمثلاً بكائن معقول وحر وغير مشروط باي شرط امبيري، وهو مبدأ إمكان جميع الظواهر. فهو أمر ممكن رغم انه لا دليل عليه. فللعقل دربان: امبيري الاستعمال واخر ترسندالي الاستعمال، والأخير خارج مجال الأول ولا يدل عليه²⁰⁹.

لذلك استعان بالقوانين الأخلاقية لاثبات المبدأ المطروح، فهو على خلاف الفلاسفة اعتبر حجر زاوية اثبات هذا المبدأ قائماً على القضية الأخلاقية لا الوجودية، فيما الفلاسفة كانوا يعتبرون الدليل الوجودي هو ما يحدد القضية الأخلاقية، لقيام الأخيرة عليه²¹⁰.

وتجدر الإشارة إلى انه سبق لهذا الفيلسوف ان كتب بحثاً قبل كتابه (نقد العقل المحض) عام 1763 بعنوان (الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود

²⁰⁹ المصدر نفسه، ص283-284.

²¹⁰ المصدر نفسه، ص315.

الله)، ذكر فيه أربعة أدلة، لكنه تقبل منها واحداً فقط هو برهان الممكن والواجب، حيث الموجود إما أن يكون ممكناً أو واجباً ضرورياً، فإن كان ممكناً فإنه سيحتاج إلى الواجب²¹¹.

كما ان له بحثاً آخر بعنوان (التاريخ الطبيعي العام) رأى فيه ان هناك شواهد كافية تثبت اعتماد المادة وقوانينها الباطنة على الله، أي لا بد ان تكون هناك علة أصلية تمثل عقلاً كلياً أسمى هي التي وضعت طبائع الأشياء لتحقيق اغراض مشتركة²¹².

مع هذا فإنه شعر، فيما بعد، بالفشل في العثور على دليل يثبت وجود الله، وهو ما دفعه إلى كتابة (نقد العقل المحض) لرسم طبيعة وحدود المعرفة البشرية، وقد جاء ذلك بتوجيه غير مباشر لعدد من الفلاسفة أبرزهم ديفيد هيوم.

لقد اعتمد فيلسوف بروسيا على النتائج التي توصل إليها عبر مناقشته للأدلة التي طرحها الفلاسفة الذين سبقوه، خصوصاً المحدثين من العقليين والتجريبيين، دون ان يبدي اهتماماً باصل الموضوع وبغض النظر عن الأدلة التي قدمها

²¹¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص211.

²¹² الله في الفلسفة الحديثة، ص238.

هؤلاء، أو محاولة اصلاح ما استعرضه الآخرون وتهذيبها، فقد لا تكفي مثل هذه الأدلة أو يمكن تهذيبها وتشذيبها، ومن الممكن البحث في أدلة مفترضة لم يسبق إليها القديم.

فمن الناحية الاستيمية لا بد من النظر في الأدلة ذاتها من دون علاقة صميمة بالفلاسفة والمذاهب. وبلا شك ينطبق هذا الحال فيما ناقشه حول الدليل اللاهوتي كما هو مطروح من دون تهذيب. فقد استعرضه ليردّ فيه على حجج الفلاسفة واللاهوتيين دون ان يبحث في ذاته إلا وفق ما اسقط عليه قبلياته وفرضياته التي عرضناها من قبل.

وأول ما يلاحظ هو ان (كانت) لم يميز في الدليل اللاهوتي بين دليل النظام ودليل الغائية أو العناية، رغم الفارق بينهما. فالأخير قائم على الأول من دون عكس. بمعنى انه قد نكتشف النظام وان لم يدل ذلك على غاية محددة أو عناية خاصة، كما هو الاعتقاد العلمي اليوم، حيث يرى النظام الكوني دقيقاً إلى ابعد الحدود، لكن لا دليل يؤشر على ان هناك غرضاً معيناً وراء هذا النظام المدهش.

ويمكن تصور لو ان الكون منظم كالساعة الدقيقة، لكن من دون حياة ولا ذكاء، فرغم هذه الدقة

إلا انه يفتقر إلى الغاية والعناية.

وفي القبال نجد في تكون الجنين وتطوره - مثلاً - غاية وعناية محكمتين، فالغرض من هذا التطور هو خروج الجنين مكتملاً ومعافى من بطن امه. وحتى بعد هذا الخروج فانه يلاقي غايات محكمة ليصل إلى ابلغ ما يمكن من الكمال قبل ان يشيخ ويتهاوى شيئاً فشيئاً.

ويبقى السؤال الفلسفي، هل هذه هي نهاية الفرد، أم انها تمهد ايضاً لغاية أخرى فيما بعد الموت، حالها في ذلك حال ولادة الجنين عندما يضيق برحم الام؟.

من جهة ثانية، رأى هذا الفيلسوف ان الدليل المشار إليه يترك مسألة ما اذا كانت علة العالم (الله) ذات ضرورة طبيعية أم تتصف بالحرية؟ مؤكداً بأن هذه المسألة غير محسومة²¹³. ومع ذلك فقد بجلّ الدليل باعتباره قائماً على دراسة الطبيعة واطهار عجائبها وعظيم فعلها وجمالها وغائيتها. فالطبيعة هي مسرح «من التنوع والنظام والغائية والجمال إلى درجة كبيرة. وكل لسان يعجز عن التعبير امام هذا العدد من العجائب وهذه الضخامة. فنحن نرى

²¹³ نقد العقل المحض، ص313.

في كل مكان سلسلة من المسببات والأسباب والغايات والوسائل من الانتظام في ما ينشأ وما يفنى...».

كما أشار إلى ان «هذا الدليل يستحق ان يذكر دائماً باحترام، فهو الأقدم والاوضح والانسب للعقل البشري العامي».

لكنه مع هذا لم يعتبر الدليل المشار إليه كافياً لاثبات وجود الكائن الأسمى، بل رآه مرغماً للاستعانة بالدليل الانطولوجي الديكارتي.

فرغم انه أبدى اعجابه بعظمة حكمة الخالق وقدرته وفي الدليل اللاهوتي، إلا انه اعترض على ما اعتقده اللاهوتيون حول حدوث العالم، ولعله قصد مادة العالم أو جوهره وفق الدليل الكسمولوجي، وان هذا الأخير يضم الدليل الانطولوجي، حيث نرتفع من تعيين هذا الكائن بتضمنه لكل الكمال.

لذلك رأى أن الدليل اللاهوتي متوقف في نصف مشروعه ليقفز من ضيقه إلى الدليل الكسمولوجي الذي يضم الدليل الانطولوجي²¹⁴. ما يعني ان

²¹⁴ المصدر نفسه، ص309-312.

مشكلة الدليل اللاهوتي تعود إلى كونه يفترض الكمال التام للكائن الضروري مثلما يفترض الحاجة إلى علة أولى غير مشروطة.

ويبيدي فيلسوف التنوير - أحياناً - انه لم يتمكن من نفي كامل الحجة اللاهوتية حول نظام الطبيعة، فقد اذعن لاثبات صانع الصور دون إمكانية اثبات خلق مادة العالم وفق تلك الحجة. فاعتراضه على هذا الدليل هو لكونه لا يقدم شيئاً لاثبات حدوث المادة أو خلق الجوهر، لكنه تقبل صنع الحوادث كصور غائية للمادة. واعترف بأن الدليل يمكن «ان يثبت على الأكثر مهندساً للعالم سيظل دائماً محدوداً باستعدادات المادة التي يشتغل بها، لا خالقاً للعالم يخضع كل شيء لفكرته. وهيئات ان يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصبوا إليه والذي هو التدليل على كائن اصلي كاف لكل شيء».

وعليه فمحور نقده لهذا الدليل هو لكونه يصف الكائن الضروري بأنه يمتلك القدرة المطلقة والكمال المطلق الذي يجعله كافياً لكل شيء، فآثار اعتراضات على تفاصيل هذا الكائن الأسمى كما يصادها الدين²¹⁵.

²¹⁵ المصدر نفسه، ص310-312.

مع هذا فقد اعترض هذا المفكر في محل آخر على مطلق الدليل الآنف الذكر، الأمر الذي يتسق مع تنظيره الفلسفي لإبعاد أي مجال للميتافيزيقا نظرياً، وان ناقض ذلك ما سبق ذكره.

فقد ميّز بين نوعين من الاستعمال الاستدلالي للعقل، أحدهما اعتباري والآخر طبيعي، ورأى ان الاستدلال على وجود الله ينتمي إلى الأول، اذ الثاني مرهون بالحوادث الامبيرية، لذلك فالاستدلال على علة متميزة تمام التمييز عن العالم يحتاج إلى الاستعمال الاعتباري أو الترسدالي، اذ لا يوجد في هذه الحالة موضوع تجربة ممكنة. ورأى انه حتى في حالة الكلام على صورة العالم المتبدلة وليس على مادته وجوهره؛ لا يختلف الأمر بكون الدليل جار وفق الاستدلال بالاستعمال الاعتباري، وذلك لتمييز العلة تماماً عن العالم. وبالتالي انتهى إلى عقم هذه المحاولة.

وكما قال: «اني ازعم ان كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصدد الالهيات هي محاولات عقيمة كلياً، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة ولا طائل تحتها»²¹⁶.

²¹⁶ المصدر نفسه، ص315.

من جانب آخر تقبل (كانت) فكرة التخمين حول مسألة وجود الله كما اوردها مؤخراً في (نقد العقل العملي). ولأول وهلة قد تبدو هذه الفكرة بأنها تطور لافت. فكما قال: «على الرغم من كل الجهود التي يبذلها عقلمان، لا نحصل على أكثر من نظرة قائمة جداً ومريبة إلى المستقبل، وان حاكم العالم يتيح لنا التخمين فقط بخصوص وجوده وجلاله، من دون ان نصره أو نبرهن عنه بوضوح، وان القانون الأخلاقي فينا بالمقابل يوجب علينا احتراماً منزهاً عن كل منفعة». لذلك فهو وحده الذي يتيح لنا لقاء نظرات ولو باهتة على علم خارج نطاق المحسوس²¹⁷.

لكن لا يبدو ان القصد من فكرة التخمين لديه ما يعادل الاحتمال الموضوعي المرجح، وإلا لكان من الممكن التعرف على المسألة الإلهية عبر رفع مستواها الاحتمالي، وان القضية سوف لا تكون خارجة عن المعرفة المحققة، وان أي معرفة موضوعية اذا ما كانت قابلة لأن تبدأ برفع مستواها الاحتمالي فسيمكنها – من الناحية المبدئية - بلوغ اليقين الذاتي. لذلك فالمعرفة الموضوعية إما ان تكون قابلة للتخمين والاضافة الاحتمالية، ومن ثم قد

²¹⁷ نقد العقل العملي، ص 249.

تؤدي إلى اليقين واثبات القضية، أو انها غير قابلة
بدءاً لكل رفع وتصعيد..

إن ما يجعلنا نعتقد بأن (كانت) لا يجعل التخمين
عائداً إلى الاحتمالات الموضوعية هو تصنيفه
لقضية الاعتقاد بالله ضمن الإيمان مقارنة بالرأي
والعلم. فالرأي هو تصديق يعي عدم كفايته ذاتياً
وموضوعياً، والعلم على عكسه، فهو تصديق يكفي
ذاتياً وموضوعياً. أما الإيمان فهو تصديق كاف ذاتياً
وإن كان غير كاف موضوعياً. ويعتبر هذا التقسيم
مهماً على مستوى التصديقات والاعتقادات البشرية.

وبلا شك ان تصنيف هذا الفيلسوف لمسألة وجود
الله ضمن التصديقات الإيمانية هو أمر يتسق مع
نظريته العامة وقوله بالتخمين، فما سماه الإيمان
التعليمي هو كالمراهنة، ومن ذلك ان الإيمان بوجود
حياة مسكونة في كوكب ما على الاقل؛ يأتي نافعاً
استناداً إلى حسنات الحياة فيه. كذلك ينفع الإيمان
التعليمي المتعلق بالله؛ إذ له شواهد كثيرة دالة على
الوحدة الغائية. فهناك رسوخ قوي في الثقة الذاتية
بهذا الإيمان، وان افتقر إلى الثقة العلمية أو
الموضوعية²¹⁸.

²¹⁸ نقد العقل المحض، ص 392 و 394.

ويبدو ان هذا ما قصده (كانت) من التخمين، فهو تخمين ذاتي فحسب من دون ان يكون له صلة بالجانب العلمي الموضوعي.

مع ذلك نقول ان الأمثلة التي عرضها هذا الفيلسوف غير متوافقة من حيث علتها التصديقية.

فالمثال الأول حول الإيمان بوجود حياة في كوكب ما نظراً لحسنات الحياة فيه، هو إيمان ذاتي بالفعل من دون ان يجد له تبريراً معرفياً من الناحية الموضوعية. لكن الإيمان بالله ليس على هذه الشاكلة، فهو يمتلك تبريراً معرفياً بلا أدنى شك. فالأدلة الاستقرائية كبيرة وغير قابلة للحصر في انسجامها مع هذا الإيمان.

وللأسف فان (كانت) لم يطبق منطق الاحتمال والاستقراء على المسألة الإلهية ليرى فداحة الفارق المعرفي بين التصديق بالله والتصديق بآي قضية معرفية أخرى، لأسباب ذكرناها في محل آخر²¹⁹.

والعجيب ان دهشة (كانت) وتعظيمه لعجائب النظام الكوني لم تحرك فيه السؤال الملح: من أين

²¹⁹ انظر: صخرة الإيمان، دار روافد، بيروت، 2023م. والاستقراء والمنطق الذاتي. كذلك: وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 2014-3-4م: <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2244>.

أتى ذلك وكيف؟ والشيء ذاته يتعلق بالنظام الأخلاقي. فهو معجب بهما غاية الإعجاب، وله عبارة رائعة تشير إلى هذا المعنى، اذ يقول:

«شيئان يملآن الوجدان باعجاب واجلال،
يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر
والتأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقى،
والقانون الأخلاقي في داخلى»²²⁰.

إن من السهل الكشف عن خطأ موقف (كانت) من
المسألة الإلهية عبر تخيلنا لواقع موضوعي مفترض
بطريقة ما تدل على المطلوب:

لنفترض انه صادف ان اكتشفنا بأن النجوم
والمجرات السماوية تحمل اشارات واضحة جلية
دالة على وجود الخالق بما لا يختلف حولها اثنان،
كأن نكتشف بأنها تحمل صوراً وأصواتاً وشفرات
موجية تشير إلى انها مخلوقة من كائن أسمى، مثل
ان تنادي بأعلى صوتها على الدوام: نحن نسبح بإسم
الله المتعال الذي خلقنا.. فهل يعقل في هذه الحالة ان
لا تثير هذه الاشارات معنىً يدل صراحة على

²²⁰ نقد العقل العملي، ص 269.

حقيقة وجود الكائن المتعال؟ فهل هناك من سيتردد في كون هذه الاشارات واضحة الدلالة على المطلوب؟

وحتى لو اعتبر البعض انها لم تفض بعد إلى القطع واليقين؛ فان من السهل ان نفترض المزيد منها لتدل على ذات المعنى، أو ليرتفع الظن أكثر فأكثر فلا يبقى هناك أدنى شك في الحقيقة الإلهية.

فهذا الافتراض يدل على زيف نظرية (كانت) في موقفها السلبي من الميتافيزيقا أو مسألة وجود الله، إذ يكشف عن انه لا مانع من ان يبرهن المشروط على اللامشروط.

وإذا كان هذا الحال واضحاً بحسب ما تخيلناه سلفاً؛ فانه لا يختلف جوهرأ عن لحاظنا للواقع الحقيقي وتحليلنا لنظامه الدقيق، إذ في كلا الحالين يمكننا ان نستدل من المشروط على اللامشروط خلافاً للتعاليم الكانتية.

بل يمكن القول بأن موقف (كانت) من المسألة الإلهية وعموم القضية الميتافيزيقية يناقض نظريته في الشيء في ذاته. فاعترافه بوجود هذا الشيء واستدلاله عليه هو في حد ذاته يمثل استدلالاً على

القضية الميتافيزيقية، فكلاهما ضروريان غير
حسيين ولا مشروطين بلا فرق يميز أحدهما عن
الآخر.

وعليه فهو بين أمرين:

فإما ان يتقبل إمكانية اثبات المسألة الإلهية بذات
الطريقة التي تقبل فيها اثبات الشيء في ذاته.. أو
يمنعها سوية.. وأي تفكيك بينهما يوقع في التناقض
الصارخ لا محالة.

العقل الأخلاقي كملاذ أخير

لقد يأس (كانت) من العقل النظري في اثبات وجود الله، ما اضطره إلى اللجوء إلى العقل العملي الأخلاقي²²¹.

فقد اعتبر ان بين عوالم الأخلاق والطبيعة والله انسجماً واضحاً، وهو ان الغايات السامية تتمثل بالأخلاق. وبحسب العقل العملي الأخلاقي فان هناك ضرورة لافتراض وجود الله، وان قانون الأخلاق المقدس هو وصايا إلهية لكوننا ملزمين بها من الداخل²²².

هكذا انه افترض وجود الله من خلال العقل الأخلاقي، أي من خلال إمكانية الخير الأسمى في العالم، وعلى حد قوله: ان «من الضروري أخلاقياً ان نقر بوجود الله»²²³.

أو بتعبير آخر، هناك مصلحة حرة للعقل العملي

²²¹ يحيى محمد: الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م. كما سبق أن عرضنا نظرية (كانت) في الأخلاق ونقدها ضمن سلسلة دراسات (فلسفة النظام الأخلاقي)، الحلقة الثانية، بتاريخ 13-8-2023. انظر موقع فلسفة العلم والفهم

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=189>

²²² نقد العقل المحض، ص390-391.

²²³ نقد العقل العملي، ص219.

المحض في قرار القبول بصانع حكيم للعالم، وهو مبدأ ذاتي بصفته حاجة²²⁴. وكما قال: «يستطيع الانسان قويم الخلق ان يقول بحق: انني اريد ان يوجد إله، وان يكون وجودي في هذا العالم، ايضاً خارج الرباط الطبيعي، وجوداً في عالم معقول محض، وأخيراً ان يكون دوام وجودي لا متناهياً، اني اتمسك بهذا من دون ان اعير أي اهتمام للسفسطات.. واني لن ادع احداً ينزع مني هذا الاعتقاد، لأنها هذه هي الحالة الوحيدة التي تكون فيها مصلحتي»²²⁵.

بهذا لا يخفي (كانت) حاجة العقل العملي إلى مصادرات، مثل حاجة العقل النظري إلى افتراضات، فقد عبّر في البداية عن الحالة الأخيرة قائلاً: ارتقي «من المستنبت صعوداً نحو الاعلى في سلسلة المبادئ بالقدر الذي اريده.. كي ارضي بشكل كامل عقلي الباحث في هذه الأمور».. أما الحاجة إلى العقل العملي فهي «مؤسسة على واجب ان يجعل من شيء ما (أي الخير الأسمى) موضوع إرادتي لكي أقوم بكل ما بوسعي لأحققه». لذا يجب عليّ افتراض إمكانية الشروط لذلك، أي افتراض

²²⁴ المصدر السابق، ص247.

²²⁵ المصدر نفسه، ص243-244.

الله والحرية والخلود. ويقيني في هذا مستمد من القانون الأخلاقي، حيث انني اريد ان يوجد إله²²⁶.

هذه هي الفائدة التي جناها فيلسوف بروسيا بعد شكّه المطبق وتعليقه للحكم، وهو موقف يشابه ما سبق إليه قديماً بعض الشكاكين اليونانيين، مثل شيشرون وسكستوس. فالاول كان يقول: «لقد أفضيت بكلماتي لا لكي أهدم الإيمان، بل لكي أقدم صورة عن الغموض الذي يكتنف المسألة كلها، مسألة وجود الله والطبيعة الجوهرية، وعن الصعوبات التي تواجه أية محاولة لتفسيرها». لكنه مع ذلك رأى في الدين فائدة اجتماعية.

أما سكستوس، وهو آخر الشكاكين اليونانيين، فقد رأى انه لا تعارض للشاك بين تعليقه للحكم نظرياً، وفق مبدأ اللاأدرية، وبين تسليمه عملياً بأن يؤمن بالله ويشترك في ممارسة العبادة الدينية؛ من دون ان يتضمن ذلك أي تناقض.

هكذا فكلا هذين الفيلسوفين اعتبرا القضايا الميتافيزيقية مما تتجاوز قدراتنا النظرية، ومع ذلك فان من الممكن علاجها عملياً. وهي النزعة التي وجدت لها صدى مشابهاً لدى كل من مونتاني

²²⁶ المصدر نفسه، ص242.

وشارون خلال القرن السادس عشر الميلادي، أي قبل ان تكتمل وتتوج نهائياً لدى فيلسوف التنوير (كانت)²²⁷.

ومن حيث علم اجتماع المعرفة تحدى هذا المفكر ان تكون طريقة الفلاسفة قادرة على اقناع الجمهور في الأدلة المتعلقة بحرية الإرادة والخلود ووجود الله. فبحسب رأيه ان الفاهمة العامة هي غير مؤهلة لمثل هذه الاعتبارات اللطيفة. لذلك نقد المسؤولين عن المناهج التدريسية باعتبارها لا تسمح بنقد الاداة العقلية، وذلك بدعوى الحفاظ على المصلحة العامة. وعلى رأيه ان النقد لا يعارض الاسلوب الدوغمائي الذي يطالب به هؤلاء المسؤولون²²⁸.

ومن الناحية الاستيمية رأى انه اذا لم تتخذ القوانين الأخلاقية كأساس؛ فان من المحال ان تكون هناك الهيات للعقل. ومعلوم ان الالهيات الطبيعية تتضمن ازدواجاً من السببية الضرورية والحرية. وعليه استدل بأن هناك نظامين طبيعيين وأخلاقي، حيث يرتفع الاستدلال من قوام ونظام ووحدة العالم ليتجه إلى العقل الأسمى؛ بوصفه مبدءاً لكل نظام وكمال طبيعيين كانا أم خلقين. وتسمى في الحالة

²²⁷ الله في الفلسفة الحديثة، ص 68 و 63.

²²⁸ نقد العقل المحض، ص 39-40.

الأولى الهيات طبيعية، وفي الثانية الهيات
أخلاقية²²⁹.

هكذا ان الالهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود
كائن أسمى مؤسس على قوانين خلقية، وان مفهوم
العقل الأسمى مشتق من طبيعة انفسنا²³⁰.

وهذا التحليل هو أقرب المعاني للنظرة الكلامية
القائلة بنظرية الحسن والقبح العقليين كما التزمت
بها العديد من المدارس الدينية، كالمعتزلة مثلاً،
وهي ليست على وفاق مع الرؤية الفلسفية التقليدية
التي لا تعبير للمجال الخلقى شيئاً لكونها من
المذاهب الحتمية.

وبالتالي فمفهوم الله ينتمي إلى الأخلاق لا الفيزياء
أو العقل النظري، والشيء نفسه يقال حول مفاهيم
الخلود وحرية العلية كمصادرات للعقل العملي.
وهذا ما أشار إليه (كانت) مراراً في (نقد العقل
العملي)²³¹، لكنه في (نقد العقل المحض) اعتبر هذه
الموضوعات الثلاثة تارة تمثل غرض العقل
الترسندالي، وأخرى غاية الميتافيزيقا، من دون ان

²²⁹ المصدر نفسه، ص 315 و 313.

²³⁰ المصدر نفسه، ص 313.

²³¹ انظر مثلاً: نقد العقل العملي، ص 228 و 239.

يزيد عليها موضوعاً رابعاً²³².

وللجمع مما جاء في الكتابين نحصل على ان هذه الموضوعات الثلاثة هي الغايات المبتغاة، وفي الوقت ذاته هي المصادرات التي لا دليل عليها.

فمن منطلق اعتبار الغايات، دلل (كانت) على حياة النفس بعد الموت؛ طالما ان للطبيعة وحدتها الغائية كمصادرة أخلاقية عملية²³³. فمن حيث الأساس اعتقد بأنه من المحال ان يكون الخير الأسمى ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس²³⁴.

إن أهمية الاعتقاد بالله والوعد والوعيد بالنسبة إلى الأخلاق، وعلاقة ذلك بالخير الأسمى، هو ما يجعل المرء جديراً بالسعادة. والامل هو الذي يهتم بهذه السعادة عبر جمعه بين العقليين النظري والعملي²³⁵. كما اعتبر ان اثبات الحرية هو شرط ضروري للأخلاق، فمفهوم الحرية يشكل حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها حتى النظري وكافة المفاهيم الأخرى، وهي الله والخلود.

²³² نقد العقل المحض، ص 204 و 382.

²³³ المصدر نفسه، ص 394.

²³⁴ نقد العقل العملي، ص 215.

²³⁵ نقد العقل المحض، ص 386 و 388-389.

وسبق لباركلي ان اعتبر بأن القانون الأخلاقي محكوم بمبدأين هما حرية الانسان ووجود الله²³⁶.

وقبل ذلك رأى الفيلسوف الحسي جون لوك بأن الأخلاق تتأسس على وجود الله، لهذا فانه وإن تسامح مع اختلاف الطوائف والاديان فانه لم يتسامح مع الملحدين²³⁷.

ومثل ذلك ما ذهب إليه روسو في علاقة الأخلاق بوجود الله، وقد كان له تأثير بارز على الأخلاق الكانتية، وقيل انه من علم (كانت) احترام قيمة كل انسان من حيث انه غاية في ذاته²³⁸.

في حين نجد نظرية أخرى مختلفة ترى القضية الأخلاقية مستقلة تماماً عن المسألة الإلهية، وهي الدعامة الأساسية للأخلاق العلمانية، كالتى طرحها الفيلسوف الفرنسي بيير بيل خلال القرن السابع عشر الميلادي، وبحسبه ان لدينا معرفة طبيعية

²³⁶ الله في الفلسفة الحديثة، ص169 و146.

²³⁷ جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة منى ابو سنه، تقديم ومراجعة مراد وهبه، نشر المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م، ص57، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

²³⁸ وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص244، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. كذلك: الله في الفلسفة الحديثة، ص146 و169 و231.

يقينية بثلاثة مبادئ اجتماعية، وهي: ان نحيا حياة شريفة، وان لا نُؤذي احداً، وان نعطي لكل انسان حقه²³⁹.

وتقف نظرية (كانت) موقفاً وسطاً بين النظريتين السابقتين، فهي لا تعتبر القانون الأخلاقي مستقلاً عن المسألة الإلهية، كذلك فانها لا تعتبر من جانب آخر فكرة الله ومثلها الخلود شرطاً للقانون الأخلاقي. فالمهم لدى هذا المفكر هو مفهوم الحرية، حيث ان به يكون لبقية المفاهيم قوام وحقيقة موضوعية، لأن إمكانيتها قد حازت على برهان بحسب العقل العملي بأن الحرية حقيقية، وتتجلى هذه الفكرة عبر القانون الأخلاقي. وهي وان لم ندركها لكنها شرط هذا القانون كما نعرفه²⁴⁰.

إن الأخلاق هي قانون قلبي ذات صلة بالسعادة، وان ضرورة الله وعالم الآخرة هي لحوافز الفعل الأخلاقي. وان الأخلاق هي كالرياضيات لا تخضع للرأي بل للعلم. فكلاهما يقينان²⁴¹.

مع هذا فهناك فرق لم يشر إليه (كانت) في

²³⁹ الله في الفلسفة الحديثة، ص193-194.

²⁴⁰ نقد العقل العملي، ص44.

²⁴¹ نقد العقل المحض، ص386-393 و251.

الموضوع، وهو ان الرياضيات ذات يقين مستقل، أما القانون الأخلاقي فهو يقين مشروط بالحرية، وهي لديه مصادرة لا دليل عليها، وبالتالي فمحاولته تبقى ناقصة دون ان تكفل بالنجاح..

وعموماً نجد ان كل ما طرحه (كانت) في موضع العقل العملي هو مصادرات يعترف هذا الفيلسوف بأنه لا رجاء من ان يقام عليها الأدلة والبراهين. فوجود الله والحرية وخلود النفس كلها لا تخضع للأدلة النظرية، وإن كان الاعتقاد بها يعبر عن فائدة مصلحية، فهي على شاكلة ما سبق إليه باسكال في تقريره بأن المراهنة على وجود الله تجني ثمرة عملية لمن لم يعثر على دليل نظري للبرهنة عليه²⁴².

أخيراً لم يبقَ لدينا من تعليق سوى القول بأن (كانت) قد خاض غمار أعظم محاولة فلسفية من بعد أرسطو، لكنه انتهى - للأسف - إلى أسوء النتائج المرجوة.

²⁴² للتفصيل انظر: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

خلاصة الفصل السابع

عرض عمانوئيل كانت القضايا الميتافيزيقية الكبرى من خلال أربع محاور متقابلة، كل قضية لها نقيض، لكن العقل وحده لا يستطيع الحسم بينها. وتدور هذه القضايا حول التسلسل اللامتناهي أو وجود حد معين في الزمان والمكان، وفي بنية العالم، وفي السببية، وفي وجود كائن ضروري.

فالمبدأ الجوهرى عند (كانت) هو أن كل النزاعات حول تلك القضايا هي ترائى عقلى خادع. فهي تبدو حقيقية للوعى، لكنها لا تتعلق بواقع موضوعى، فالعقل حين يتجاوز حدود التجربة، يدخل فى جدل لا طائل منه. لذلك كان الحل الترندالى هو رفع الموضوعات الميتافيزيقية إلى مستوى المثالية، أى النظر إليها كتصورات عقلية، وليس كوجود فعلى مستقل.

وهذا يعنى من وجهة نظر (كانت) أن الجدل العقلى لا يصل إلى الحقيقة الميتافيزيقية، لكنه يوضح حدود العقل البشرى ويؤسس لمثالية تركّز على التجربة الحسية والظواهر، ما يمكّن الإنسان من

بناء المعرفة الأخلاقية دون الانزلاق في سفسطة المطلقات غير القابلة للإثبات.

وحول إثبات وجود الصانع أو الكائن الأسمى، فبحسب (كانت) أن محاولات الفلاسفة لا تتجاوز ثلاثة أدلة رئيسية: الدليل الانطولوجي والكسمولوجي واللاهوتي، وجميعها يعتمد على الدليل الانطولوجي كأساس. فالدليل الانطولوجي ينطلق من فكرة العقل البشري عن الكمال المطلق، ويعتبر أن وجود فكرة الكائن الأسمى في ذهننا يستلزم وجوده موضوعياً، كما عند ديكرت وغيره من الفلاسفة. غير أن (كانت) ينتقد هذا الاستدلال لأنه يربط بين فكرة عقلية مجردة والواقع الموضوعي، وهو ما لا يبرره العقل وحده، فوجود الفكرة لا يفرض وجود الشيء.

أما الدليل الكسمولوجي فيعتمد على السببية والحد من التسلسل اللامتناهي: فكل حادث يحتاج إلى مُحدث، فيتطلب وجود كائن ضروري في نهاية السلسلة. لكن بالنسبة لـ (كانت) فهذا الدليل لا يقدم إضافة جديدة، لأنه يفترض بالفعل مفهوم الكائن الضروري، مما يعيدنا إلى الدليل الانطولوجي. حيث يتصف هذا الكائن بالضرورة المطلقة غير

المشروطة، وبالتالي يحوّل هذه الضرورة مما هي ذاتية إلى وجود موضوعي.

وأخيراً، يستند الدليل اللاهوتي أو الغائي إلى التجربة الحسية والنظام الظاهر في العالم، فيصعد إلى العلة الأسمى. ورغم احترام (كانت) لهذا الدليل، فإنه يراه أيضاً مرتبباً بالدليل الانطولوجي ولا يوفر دليلاً مستقلاً عن العقل المجرد. فالدليل اللاهوتي قائم على النظام والغائية في الطبيعة، لكنه لا يكفي لإثبات خلق المادة أو الجوهر. لذا من وجهة نظر (كانت) أنه حتى لو دلّ النظام على صانع حكيم، فلا يمكن إثبات أن هذا الصانع يمتلك القدرة الكاملة أو الكمال المطلق.

ومن هذا المنظور، يرى (كانت) أن جميع هذه الأدلة عقلية و"قبلية" بحتة، وليست قادرة على إثبات وجود الكائن الأسمى موضوعياً؛ فهي تعكس حدود العقل البشري في تجاوز التجربة، وتجعل إثبات الصانع قضية جدلية عقلية، لا يمكن للبرهان العقلي وحده حسمها. بمعنى أن العقل النظري عاجز عن إثبات وجود الله أو الكائن الضروري، لأن هذه المسائل خارج نطاق التجربة الإنسانية، فلا دليل تجريبي أو استدلال نظري يمكنه بلوغ

اليقين فيها. لذا فمحاولات الفلاسفة السابقين لإثبات الخالق من النظام أو الغائية أو السببية تبقى، من وجهة نظره، عقيمة وغير مؤكدة.

مع ذلك يلاحظ أن هذا الموقف يناقض نظريته في الشيء في ذاته، فكلاهما ضروريان لم يُستمدَا من الحس وقيوده، وبالتالي فإما أن يقبل بإثبات المسألة الإلهية كما وافق على إثبات الشيء في ذاته، أو يرفضهما معاً؛ لأن التفريق بينهما يؤدي إلى تناقض واضح.

لكن رغم ما سبق فإن (كانت) لم يستسلم للشك المطلق، بل لجأ إلى العقل العملي من خلال القانون الأخلاقي الذي يوجّه الإنسان نحو الخير الأسمى، وهذا ما جعله يسلم بافتراضات ثلاثة هي: وجود الله كضمان لتحقيق الخير الأسمى، وخلود النفس حتى يكتمل السعي الأخلاقي، وحرية الإرادة كشرط أساسي لقيام الفعل الأخلاقي.

فهذه الافتراضات ليست قابلة للإثبات النظري، لكنها ضرورية عملياً للأخلاق، وتشكل نوعاً من الإيمان العملي، أي تصديق ذاتي كافٍ للضمير، حتى وإن لم يصل إلى اليقين الموضوعي.

وبهذا وضع (كانت) العقل العملي والأخلاق كمالاً
أخيراً لإثبات وجود الله، مؤكداً أن الغاية من ذلك
ليست العلم النظري، بل ضمان استقامة الفعل
الأخلاقي والسعي نحو الخير الأسمى.

هكذا قلب (كانت) العلاقة التقليدية بين الفلسفة
والأخلاق رأساً على عقب، فبدل أن يعتمد الإيمان
على العقل النظري، جعل الأخلاق وقانونها العملي
أساساً لإيمان الإنسان بالله والخلود والحرية، مع
الحفاظ على وعيه بحدود المعرفة النظرية.

وخلاصة الحال، أن العقل النظري بحسب (كانت)
عاجز عن إثبات وجود الله أو كشف طبيعة الكائن
الضروري، لأن هذه المسائل خارج نطاق التجربة
الممكنة، وأي استدلال من الظواهر إلى سبب كامل
لا يمكن أن يكون يقينياً. فمحاولات الفلاسفة لإثبات
الله عبر النظام الكوني أو الغائية أو السببية أو
الدليل الانطولوجي، مهما بدت رائعة، تظل ناقصة
ومتعسرة؛ لأن الموجود مشروط، بينما الخالق
غير مشروط. ومع ذلك لم ينكر (كانت) أن العقل
قادر على إدراك النظام الغائي والطبيعة الدقيقة
للكون، لكنه رأى أن ذلك لا يثبت في أقصى حد
سوى وجود مهندس لصور العالم، وليس خالقاً

مطلقاً لكل شيء.

المصادر

كنط:

نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005م.

عبد الرحمن بدوي:

إيمانويل كانت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1977م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

محمود زيدان:

كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1997م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

عثمان أمين:

نقد العقل الخالص لكانط، بحث ضمن: تراث الانسانية، دار
الرشاد الحديثة.

ديكارت:

تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج،
منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988م، عن مكتبة
الموقع الإلكتروني السابق.

جون لوك:

رسالة في التسامح، ترجمة منى ابو سنه، تقديم ومراجعة مراد
وهبه، نشر المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى،
1997م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

الاكويني:

الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر،
بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

رايت:

تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة
وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى،
2010م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

ريشنباخ:

نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

ديفيد هيوم:

محاورات في الدين الطبيعي، ترجمه وقدم له وعلق عليه محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الاولى، 1956.

زكي نجيب محمود:

ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، 1958م.

لالاند:

موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، تعريب خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، 2001م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

جميل صليبا:

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م - 1414هـ.

جونو وبوجوان:

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة علي زيعور
وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ -
1993م.

يوسف كرم:

تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة،
1966م.

كولينز:

الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة
والنشر، القاهرة، 1998م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني السابق.

سايفرت:

الله كبرهان على وجود الله، ترجمة وتقديم حميد لشهب، دار
افريقيا الشرق، المغرب، 2001م.

محمد باقر الصدر:

الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة
العارف، بيروت، 2008م.

أرسطو:

منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949م.

ابن رشد:

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الغزالي:

تهافت الفلاسفة، تقديم وتعليق وشرح علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1994.

رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة.

التوحيد والتوكل، وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين.

ابن سينا:

الإشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف.

النجاة، مطبعة السعادة.

ابن عربي:

الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى،

1418هـ - 1998م.

ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م.

القيصري:

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات
انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

الجندي:

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اثنتياني،
انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

الطار:

تذكرة الأولياء.

صدر المتألهين:

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا
هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث
العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة
مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

أيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة
مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

شرح الهداية الاثريية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن
حكمت وفلسفة ايران 1976م.

أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات
انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

المفيد:

أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار
المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م.

ابن أبي يعلى:

طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت.

الأسعري:

مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، عن شبكة المشكاة
الإسلامية الإلكترونية: www.almeshkat.net

الشهرستاني:

الملل والنحل، عرض وتحليل حسين جمعة، دار دانية، بيروت -
دمشق، الطبعة الأولى.

يحيى محمد:

علم الطريقة، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (1)، دار
جزيرة التكنولوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.

نظم التراث، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (2)، دار
جزيرة التكنولوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.

النظام الوجودي، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (3)،
دار جزيرة التكنولوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.

الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة
الثالثة، 2022م.

تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة
الأولى، 2015م.

منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية،
2024م.

صخرة الإيمان، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م.

الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م.

السببية والاعتقاد والانحياز، دار ألكالو، بغداد، الطبعة الأولى،
2026م.

السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم،
تاريخ النشر: 2016-4-20م:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=>
117

السببية والزمن الفيزيائي، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ
النشر: 2015-5-6م:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=>
107

الاعجاز الفلسفي للادراك، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ
النشر: 2014-9-2

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=10>
3

وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين، تاريخ
النشر: 2014-3-4

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2244>

فلسفة النظام الأخلاقي، الحلقة الثانية، تاريخ النشر: 13-8-2023.
انظر موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=189>

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosiphical Papers, Volume1, Editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press.