يحيى محمد

مفارقات
نقد العقل المحض

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

عمانوئيل كانت

المحتويات

مقدمة

الفصل الأول: مدخل إلى نقد العقل المحض

مشكلات نقد العقل المحض

الفصل الثاني: كيف تتأسس المعرفة الموضوعية؟

الحدس وروابطه القبلية

حول مصطلح (ترسندالي)

نقد نظرية الحدس والمقولات

الفصل الثالث: التجربة والقبليات

النزعة الذاتية للقبليات والتضييق الحسي

الفصل الرابع: ترسندالية المكان والزمان

المثالية الترسندالية للمكان

لماذا ليس للمكان وجود خارجي؟

نقد المثالية الترسندالية للمكان

الفصل الخامس: ترسندالية الواقع الموضوعي

الفصل السادس: السببية ونظرية الشيء في ذاته

السببية على نوعين: حتمية وحرة

النظرية والمفارقات
الفصل السابع: جدلية القضايا الميتافيزيقية
جدلية اثبات الصانع
شكلان مختلفان للنقد
أساس الإشكال على المسألة الإلهية
العقل الأخلاقي كملاذ أخير
المصادر

مقدمة

قليلة هي الكتب التي خلّدها التاريخ، ومن أبرزها كتاب (نقد العقل المحض) للفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت. فهو كتاب فلسفي يمتاز بالعمق والتعقيد. وتتجلى فائدته العظمى ليس في نتائجه النظرية، بل في كونه بحثاً في المنهج الفلسفي الابستمولوجي.

ورغم ان العقل هو أداة النقد الأساسية التي وظّفها البشر في الحكم على الأشياء، إلا انه لم يسْلَم بدوره من النقد والتشكيك. لكن لم يشهد التاريخ محاولة مكتملة في سبر أغوار العقل والكشف عن أبعاده وشروطه وحدود إمكاناته مثلما وردت على يد هذا الفيلسوف الكبير. وعليه جاء عنوان كتابه مطابقاً لمبتغاه، رغم انه لا سبيل لنقد العقل إلا بالعقل ذاته، فهو الناقد والمنقود، والحاكم والمحكوم، من دون أن يفضي ذلك إلى التناقض بالضرورة؛ ما لم يكن نقداً شاملاً بلا استثناء.

وحول دراستنا الحالية نقول: إن ما يعنينا منها هو الكشف عن جملة التناقضات والمفارقات التي طالت المحاور الأساسية للكتاب المطروح، رغم أننا في الوقت ذاته حاولنا ان نقرّب منظومته الفلسفية إلى ذهن القارئ؛ بعيداً عن التعقيدات اللغوية التي حفّت به.

أما محاور البحث التي استعرضناها فهي عبارة عن سبعة فصول كالتالي:

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 لدى موقع (فهم الدين) وموقع (فلسفة العلم والفهم) الالكترونيين.

هذا ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2016-6-2

www.fahmaldin.com

www.philosophyofsci.com

info@fahmaldin.com

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 تكفّل 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 وعملي[1].

لقد اعتبر (كانت) ان ما قدّمه يمثل ثورة في البحث الميتافيزيقي اقتداءاً بما أجراه علماء الهندسة والطبيعة من إبداع ثوري لافت للنظر، فتمثّلَ 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

[1] محمود زيدان: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1997م، ص38-39، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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): لِمَ 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 لمعرفتنا[2].

هذا هو ما افترضه (كانت) في اطروحته المتعلقة بتغيير طريقة التفكير، لكنه استدرك في الحال بأنه قد أقام البرهان عليه في الكتاب لا بشكل احتمالي، بل يقيني انطلاقاً من تصوراتنا للمكان والزمان والمقولات أو المفاهيم الاولية[3].

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 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

---

[2] عمانوئيل كنط: 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.

طيلة تاريخ الفلسفة للاجابة 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 (ثيراميليس) 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 تندّ دائماً عن منال الفيلسوف[4].

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 الالهام[5].

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 الفلاسفة السابقين هي بمثابة التجربة الخطأ التي يستفاد منها في تغيير المنهج

---

[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.

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 والفيزيائيون[6].

إن لفلسفة (كانت) أعظم الأثر على معاصريه من الفلاسفة والأجيال التي تلته إلى يومنا هذا. فالنزعات المثالية التي شهدتها ألمانيا في عصره كانت متأثرة بمذهبه المثالي، ومنها مثالية فخته وشلنج وهيجل، 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 تتعداها. 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 باضطراد إلى يومنا هذا. وقد كان لفيلسوف ألمانيا تأثير بالغ على التيارات العلمية، واظهرت 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 التركيبة وتتطور بل وتستبدل بأخرى جديدة أفضل. فنحن الذين نخلق سجوننا الذاتية، لكن يمكننا هدمها من خلال النقد أيضاً[7].

---

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

[7] للتفصيل انظر: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (1)، مؤسسة العارف للنشر، بيروت. كما انظر:

لقد واجه (كانت) جدلاً تقليدياً يدور بين مدرستين متعارضتين هما المدرسة العقلية بزعامة ديكارت ولايبتنز وفولف، والمدرسة الحسية بزعامة جون لوك وديفيد هيوم وباركلي. وكان لذلك أثر بالغ عليه قبل كتابة (نقد العقل المحض). ففي البداية تأثر هذا الفيلسوف بالاتجاه العقلي المتمثل بلايبتنز 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 هيوم[8].

ويعتبر هيوم أهم فيلسوف حاول ان يضفي على التفكير البشري حدوداً لا تتعداها من خلال تحليله للمفاهيم التي يرتكز 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 أثّرت 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: ‹‹إنني لأعترف صادقاً ان ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث ـ منذ اعوام كثيرة ـ أول هزة ايقظتني من سبات جمودي الإعتقادي، ووجّه أبحاثي في مجال الفلسفة التأملية وجهة جديدة››[9].

وقد يكون لمبدأ السببية وما يتضمنه من (الضرورة والكلية) القسط

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, p.20-21.

[8] عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1977م، ص134 و141، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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

الأعظم من تأثير هيوم على (كانت).

لقد توسط (كانت) في تحليلاته الترسندالية (أو الترانسدنتالية 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 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، فنتائجه 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 يثبته 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 الاشراقي على طريق آخر للمعرفة حدده بأمرين: إما إخبار الشارع الديني، أو بواسطة الشهود العياني الذي يتحلى به الأنبياء والأولياء وأمثالهم من العرفاء الكاملين[10].

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؟

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 بالمراوغة، 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

---

[10] صدر المتألهين الشيرازي: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص473-485 و75-76. وايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص40 و72.

في هذه الممارسة هو الكاتب. فمن الناحية الابستيمية يصعب على سهام النقد ان تصيب نصاً مراوغاً 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 الابداعية من امثال 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 باكملها سيتمكن من ازالة هذه التناقضات بكل سهولة.

هذا ما ذكره في خاتمة مقدمة الطبعة الثانية للنقد[11]. فهو استدراك لما تعرّض إليه من حملة نقدية حادة أُتهم بموجبها بمختلف التُهم، 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 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

[11] انظر: نقد العقل المحض، ص43.

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 وتقصّد 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 الأنيق[13]. وهو أحياناً يشير إلى كونه يبحث عن الالفاظ القديمة المهجورة الميتة[14]. 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 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 المنضبط[15].

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

---

[12] كنط وفلسفته النظرية، ص21 و39.
[13] نقد العقل المحض، ص208.
[14] نقد العقل المحض، ص194.
[15] المصدر نفسه، ص346-347.

الأخطاء، ما يشكل ربحاً كبيراً. والمستهدف فيها هو تصويب معارفنا وليس توسيعها، وذلك بنقد قدرة العقل الخالص نفسها، وعليه يمكن محاكمة الفلسفات القديمة والحديثة على ضوء هذه المهمة العظيمة كالذي أشار إليها صاحبها[16].

إن الأحكام السالبة فارغة بالفعل.. وهنا تكمن اهميتها، اذ لا مجال لاي 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 لاي فلسفة للعقل المحض، فهي فائدة سلبية لجعل معارفنا منضبطة التعيين والتحديد من دون توسع، ففضلها هو الاحتراز من الأغلاط وليس كشف الحقيقة[17]. 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 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 النقد[18].

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

---

16 المصدر نفسه، ص54-55.
17 المصدر نفسه، ص346-347 و381.
18 المصدر نفسه، ص405.

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 خارج الإطار الحسي والتجريبي، كالذي تمسكت به الوضعية المنطقية فيما بعد، لكن هذه الأخيرة – ومعها فتجنشتاين - أضافت إلى الأحكام الترسندالية 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 يضيّق المواضيع الفلسفية ويعتبرها تمثل موضوعين هما الطبيعة والحرية، وبالتالي فمعنى

الفلسفة من حيث النقد لا يتجاوز هذين الموضوعين الميتافيزيقيين، فهناك ميتافيزيقا للطبيعة وأخرى للأخلاق[19]. لكنه من جانب آخر يرى الفلسفة ليست بذات مسلمات ولا براهين، ومن ثم فهي غير قابلة للتعلم سوى تاريخياً، واقصى ما يمكن تعلمه هو ان نتفلسف. وبحسب ما يرى انه لا يوجد بين كل العلوم العقلية القبلية علم يمكن تعلمه سوى الرياضة[20]. فليس غير الرياضة ما يتضمن البراهين، لكونها معرفة عقلية تبني المفاهيم بحدس غير امبيري، لذلك تتوسع من دون مساعدة التجربة، في حين ان الفلسفة هي معرفة عقلية لا تبني المفاهيم بل تبنى عليها، ومن ثم ليس بقدرتها ان تحقق هذه البراهين. فالفلسفة لا تمتلك المسلمات لتنطلق منها خلافاً للرياضيات التي تعمل على بناء مفاهيم في حدس الموضوع فتستحق ان تتضمن سمة المسلمات[21].

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 (5+7=12). فهي لا تعتبر مسلمة، وإلا يكون لدينا ما لا يتناهى منها[22].

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

---

19 المصدر نفسه، ص400-401 و404.
20 المصدر نفسه ، ص399.
21 المصدر نفسه، ص356 وص348.
22 المصدر نفسه، ص129.

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 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 يبتنى 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 والابستيمية الاعتقادية[23].

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 يوحي إلى ان هذا التاريخ منقسم إلى مرحلتين، هما مرحلة ما قبل (كانت) والمرحلة الثورية (الكانتية)، 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

---

[23] للتفصيل انظر: يحيى محمد: السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 20-4-2016م: http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117.

براهين، وبالتالي لا جدوى منها سوى البحث في المعاني السالبة للأحكام.

لقد تعرضت الفلسفة إلى هجمات كثيرة، تارة بنحو الإنكار وأخرى بنحو عدم الفائدة وجني الثمار. واذا 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 تضييق 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 الخانقة

إلى منطق اللاأدرية، 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. واذا كان منطق اللاأدرية أو الحكم السالب يفرض على المحلل ان لا يثبت القضية الميتافيزيقية ولا ينفيها، 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 بالمرة، 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 تماماً[24].

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 الترسندالي 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

[24] لقد أورد (كانت) مثالاً توضيحياً مختلفاً ليدل 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 بالمرة (نقد العقل المحض، ص260). لكن مثالنا الوارد في المتن هو أقرب للتوضيح لما أراد (كانت) الاستدلال عليه.

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 الترسندالي عن اعطاء نتيجة محددة نهائية عبر جدله (التاريخي) الذي لا ينتهي. وربما 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 توحي 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››، مذكّراً بأن عدم نقد العقل المحض هو مصدر كل جحود للقيم الأخلاقية، وبالتالي جاءت محاولته لتعيد الثقة بالأخلاق والدين[25]. 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، نفياً 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

[25] نقد العقل المحض، ص39.

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 بها[26].

للأسف ان هذا الحال من الضبط المنطقي لم يلتزم به (كانت) في جدليته حول الموضوعات الميتافيزيقية. لقد أراد ان يُظهر تناقضات العقل بأداة 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 يبديها الفلاسفة، وأحياناً كما يبدو من بحث القضية ذاتها[27]. 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 الدولاب››[28].

ويذكرنا الحال السابق أيضاً بفعل الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وكيف انه أراد ان يدحض المقالات الفلسفية وتعجيز الفلاسفة من ان يثبتوا شيئاً من القضايا الميتافيزيقية ومنها المسألة الإلهية، وتبيان تناقضاتهم والرد عليهم تعويلاً على مذاهب كلامية مختلفة، مستخلصاً

---

[26] للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م.

[27] الله في الفلسفة الحديثة، ص61 و65 و68.

[28] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، 1966م، ص30.

من ذلك تهافت العقل الفلسفي أو المجرد في ان يصل إلى شيء محدد. وكما اعلن انه يريد الكشف عن تناقضات الفلاسفة ووجوه تهافتهم والاعتراض عليهم كمنكر لا مدع مثبت ‹‹فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات 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 فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر 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 الإنسان عن أن يرجح دليلاً على آخر معارض، وقضية في قبال أخرى، مستعرضاً بعض الأمثلة الميتافيزيقية التي استخدمها (كانت) فيما بعد ضمن احتجاجاته على الجدل العقلي الترسندالي[30]. وهناك طريقة أخرى لهذا الهدم والتضييق، كالذي مارسه الامام ابو الحسن الأشعري خلال القرن الرابع الهجري، اذ تكفل من خلال العقل النظري الترسندالي ذاته إلى ان يبطل العقل العملي المجرد، وهي عملية معاكسة لغرض (كانت)، اذ 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) ليطلعه على

---

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

[30] انظر: مدخل إلى فهم الاسلام.

مناصرته لأهل السنة والسلف غير مرة[31]، لكنه واجه رفضاً واعتراضاً على طريقته الجديدة في الانتصار لمسلك السلف من خلال الجدل العقلي[32]. ومثل ذلك كانت محاولة فيلسوف ألمانيا غير مرضية لدى أهل الإيمان واهل الالحاد على السواء، فالأخيرون 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 الاديرة 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 الرئيسة، ومن ثم لما كانت الفلسفة تعتمد عليه فلا بد من ان يهبها هذا الحال شحنة سالبة.

وهذا ما بشّر به (كانت)، لكنه لم يف بما وعد به، فأصدر أحكاماً دون ان يدلي حولها بأدنى دليل، ومن ذلك وصفه للشيء في ذاته باوصاف إلهية ميتافيزيقية يجعله يصادم موقفه السلبي اتجاه القضايا الميتافيزيقية وعلى رأسها المسألة الإلهية. وهو يعترف بمصادرته لهذه القضية مثلما صادر قضايا أخرى، حيث لم يجد حيالها أي دليل.

ومن الناحية الفلسفية اتهم المعاصرون هذا الفيلسوف بأنه يرمي إلى المثالية الذاتية على شاكلة باركلي، أو على الأقل فيما انتهى إليه ديكارت من نتائج، وقالوا فيه انه ‹‹باركلي بارع››، أو هو ‹‹مجرد صدى للايبتنز››، أو ‹‹هيوم بروسيا››[34].

واعتبروا نصه الفلسفي مليء بالتناقضات، ومن أبرزها التناقض

---

31 أبو الحسن محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص18.

32 للتفصيل انظر: مدخل إلى فهم الاسلام.

33 إيمانويل كنت، ص59-60.

34 كنط وفلسفته النظرية، ص22 .

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 إلى النقد قضية (الشيء في ذاته)، فهي العلامة الفارقة لدى مذهب (كانت). بل هي ذاتها فرضية الدخول إلى عالم الميتافيزيقا الذي أحاله بشتى 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 غير[35].

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، كذلك ما قاله معاصره الناقد جاكوبي: ‹‹بدون الشيء في ذاته لا يمكنك الدخول إلى بناء كنط، 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

---

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

[36] كنط وفلسفته النظرية، ص250 .

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 الترسندالي، 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 بدى وكأن هذا الفيلسوف يتبنى نظرية حسية فجة، وانه عمل على تبريرها بمنطلقات عقلية ذاتية من دون ان تكون مورداً لليقين التام أو المطلق. في حين تحتاج الفلسفات القطعية إلى ان تتأسس على معايير يقينة متعالية على النقد.

***

وعموماً لو قمنا بتحقيق ما قدّمه (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 مثاليتها، كما لم تجد ما يثبت واقعيتها. فهي 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.

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 والجهة[37].

والحدس لدى (كانت) يرتبط بالحس، فيما المفهوم يرتبط بالفاهمة. ومن الامتزاج بينهما تتشكل معرفتنا للعالم، حيث تُصيّر المفاهيم فتكون حسية، مثلما تكون الحدوس مفهومة[38].

ومعنى الحدس هو التصور المعطى قبل أي تفكير[39]. 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 امبيري (امبيريقي empircal) وهو حدس الأشياء الحسية المؤطرة بإطار المكان والزمان. وان الحدس الامبيري ليس ممكناً إلا بالحدس المحض المتعلق بهذين الأخيرين[40]. هكذا فللحدوس ثلاثة اشكال، بعضها يتوقف على البعض الآخر، وهي:

---

37 نقد العقل المحض، ص89.
38 المصدر السابق، ص75.
39 المصدر نفسه، ص100.
40 المصدر نفسه، ص106 و129.

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

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 قبلياً، وانما هو بعدي ومتوقف على حدس المكان والزمان القبليين. وحتى الرياضيات رغم انها تعتبر حدساً قبلياً 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 تماماً[41].

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 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 الحساسية المحضة كالمكان والزمان، حيث

---

[41] المصدر نفسه، ص80.

المتى والاين 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 وتحديدها معتبراً انها تمثل المفاهيم الأصلية الحقة للفاهمة، ولها مفاهيم مشتقة محضة، فصنفها إلى أربعة أصناف من المفاهيم الفأهمية، 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 وديناميي، ويتضمن الأخير المتضايفات بخلاف الأول الرياضي[42]. رغم انه اعتبر الرياضيات ضمن الحدس المحض من دون ان 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 تضفي 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 الحساسية ومن ثم صورة الظواهر[43]. فيمكن لمتنوع التصورات ان يعطى في حدس محض، لكن ربط هذا المتنوع هو فعل لتلقائية 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 التأليفي هي التي تقيم الصلة بين التصورات

---

42 المصدر نفسه، ص90-91.

43 المصدر نفسه، ص165.

والموضوع، ومن ثم تقيم مصداقيتها الموضوعية. فهذه الوحدة هي شرط لكل معرفة، من حيث انها 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 بمفاهيم[44].

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. ولاجل تحقق المعرفة، كإن نعرف شيئاً في المكان مثل الخط؛ فيجب ان نخطه وان نحقق من حيث التأليف ربطاً متعيناً للمتنوع المعطى، وبذلك نعرف مكاناً متعيناً متمثلاً بالخط[45]. 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 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 الفأهمية تحت مبادئ محددة[46].

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

---

44 المصدر نفسه، ص99 و102 و84.
45 المصدر نفسه، ص102.
46 المصدر نفسه، 189.

الموجهة بدءاً إلى الحواس والى حدسها. فوظيفة العقل هي انه يعمل على تنظيم المفاهيم ويضفي عليها الوحدة. فالوحدة العقلية هي وحدة فأهمية 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 مبدأ[47].

فمثلاً لو سألنا عن قضية (كانت) القائلة: ‹‹كل حدوسنا حسية›› هل هي حدسية أم ماذا؟ 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 الترسندالي الخاص بالمفاهيم المجردة.

إن للعقل قدرتان منطقية وترسندالية[48]. وليست هناك مشكلة فيما يخص القدرة المنطقية، انما المشكلة في القدرة الترسندالية، وبالذات في الجدل الترسندالي المتعلق بالقضايا الميتافيزيقية.

حول مصطلح (ترسندالي)

حقيقة ان هناك شيئاً من الخلط حول مصطلح الترسندالي، فمن جانب جعله (كانت) في قبال القدرة المنطقية للعقل، لكنه من جانب ثان عبّر عنه كجزء من المنطق؛ فرأى ان هناك منطقاً ترسندالياً يعبر عن وجود مفاهيم هي أفعال تفكير محض بإمكانها ان تكون على صلة قبلياً بموضوعات، فوظيفة هذا المنطق هي فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، وفقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً. وبذلك ان هذا المصطلح يعني بأنه يتعلق بالتصورات والمفاهيم القبلية التي ليس لها أصل امبيري. فالفرق بين الترسندالي والامبيري ينتمي إلى نقد المعارف

---

47 المصدر نفسه، ص191 و318 و332.

48 المصدر نفسه، ص187.

فقط، ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها. وعلى هذا الأساس اعتبر المكان تارة بأنه ترسندالي، وأخرى ليس بترسندالي، وكما قال:

‹‹يجب ان لا نطلق اسم ترسندالي (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 ترسندالي، 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 ترسندالية. وسيكون استعمالنا للمكان من أجل معرفة الموضوعات في ذاتها ترسندالياً 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 بواسع المعنى بما لا ينحصر في الحس، لكنه امبيري عندما نقصره فقط على الأخير.. وان (الاستيطيقا الترسندالية) هي علم كل مبادئ الحساسية القبلية كما تتمثل في المكان والزمان[50].

إن من الباحثين العرب من تصور بأن (كانت) قد ميّز في لفظ الترسندالي حول دلالتين 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

---

49 المصدر نفسه، ص77-78.

50 المصدر نفسه، ص60.

ممكنة[51]. مع انه نجد في معجم لالاند وجود ملابسات عديدة تتعلق باللفظين (transcendental) و (transcendantal)، وان (كانت) قد استخدم في (نقد العقل المحض) اللفظ الأول المتضمن للحرف (E) فقط، وهو مستخدم في كل المؤلفات الالمانية أو الانجليزية. لكن جرى في الغالب ان المترجمين وأصحاب المعاجم قد استخدموا اللفظ الثاني المتضمن للحرف (A)[52]. وقد بقي المصطلح يعبّر تارة عن المعنى الأول، وأخرى عن المعنى الثاني، وفي الترجمات العربية يُعبّر أحياناً عن المعنيين بالإعلائي (العالي) والمتعالي[53].

إن لفيلسوف بروسيا خارطة بناء للمعرفة، فالبداية المضمونية تبدأ بالانطباعات الحسية، فكل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يصادف فينا شيء أسمى منه[54]. فالصور الحسية هي الأصل الحضوري، وهي تحتاج إلى حدس للمكان والزمان، كما تحتاج 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

---

51 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص220. وعثمان أمين: نقد العقل الخالص لكانط، بحث ضمن: تراث الانسانية، دار الرشاد الحديثة، ج2، ص970.

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.

ستكون مجرد لعب للمخيلة أو الفاهمة مع تصوراتهما الخاصة[55].

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 التجربة[56].

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 الحساسية. فالفاهمة متحدة بالحساسية فتنتج المعرفة الامبيرية[57].

والنقطة التي أضافها فيلسوف بروسيا بهذا الصدد هي ان هذه المقولات لا تطبق إلا على الموضوعات المعطاة في حدس بوصفها ظواهر فحسب[58]. فرغم ان للمقولات قابلية للتطبيق على أكثر من الموضوعات المعطاة حدسياً؛ لكنها لا تطال أكثر مما هو معطى حسياً، بمعنى انه ليس لدينا حدس خارج النطاق الحسي كي تطالها المقولات[59]. وهي الدعامة الأساسية لمنع أي معرفة ميتافيزيقية ممكنة.

---

55 المصدر نفسه، ص164-165.
56 المصدر نفسه، ص191.
57 المصدر نفسه، ص182.
58 المصدر نفسه، ص107.
59 المصدر نفسه، ص168.

فعالم الظواهر ينتظم ضمن مقولات تجعلنا ندركه ونحكم عليه بأحكامنا وفق ما عليه تركيب أذهاننا، ومن الممكن لكائنات أخرى ان يكون لها مقولاتها وأشياؤها التي تراها خلاف ما نراها. وبالتالي فان الذاتي الابستيمي هو ما يحدد الموضوعي الانطولوجي. ولا يقتصر هذا التحديد على الأشياء لذاتنا، 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. وهو يشير بذلك إلى نزعته الذاتية التي تقطع الصلة عن الواقع الموضوعي لهذه المفاهيم المحضة[60]. مثلما ان اتحادها مع الحساسية يقطع الصلة فيما بينها وبين القضايا الميتافيزيقية.

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

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

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

3ـ حقل القبليات الحدسية، وهي شروط قبلية للحس الامبيري، مثل القوالب الصورية للمكان والزمان وما تتضمنه من ابعاد رياضية حسابية وهندسية.

---

[60] المصدر نفسه، ص98.

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

5ـ حقل المفاهيم العقلية الصرفة ضمن التحليل الترسندالي المنطقي.

6ـ حقل المفاهيم العقلية للجدل الترسندالي.

7ـ 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، ويعبّر عن اتحاد الذات بالوجود الخارجي مباشرة، وهو قبلي وبعدي، كحدس الوجود والواقع الموضوعي العام والمكان والزمان والصور الحسيّة للأشياء الخارجية. كما في قباله هناك حدس تصديقي يتولّد 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 الادراك 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 يردها إلى مجموعة احساسات مختلفة لاختلاف المنابع الحسية التي لا علاقة لبعضها بالبعض الآخر. فالحس البصري يزودنا باللون والشكل، والحس اللمسي يُشعِّرنا بحالة الشيء إن كانت صلبة أو سائلة أو غيرها، والحس الشمي يُحسِّسنا برائحته، والحس الذوقي يسمح لنا بتذوق طعمه. فهذا الشتات يتجمع ويتوحد بارتباط بعضه بالبعض 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.

واذا كان الربط التصديقي ظاهراً تماماً باعتباره يربط بين الموضوع والمحمول في القضية التصديقية، فان 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 قالبي المكان والزمان والحدس الامبيري باعتبارها من الحدس الصوري، لكنه لا ينطبق على الحدس التصديقي، فالأخير بحاجة إلى تحديد مختلف، فمنه ما هو قبلي ومباشر كالحدس الرياضي، ومنه ما يتوقف على معارف سابقة، مثل حدس اثبات الشيء الخارجي لكونه يعتمد على التنمية الاحتمالية، ولأن هذه التنمية لا تفسر اثبات الشيء، وانما ترجيحه وفق المنطق الاستنباطي (الاستنتاجي)، لذا فهناك قفزة من الترجيح الاحتمالي إلى الاثبات القطعي، وهي قفزية حدسية تبررها المعرفة السابقة وان لم تفسرها، وهي ذات اليقين الموضوعي بحسب الاصطلاح الصدري في (الاسس المنطقية للاستقراء) [61].

فالقطع بوجود الأشياء هو من الحدس المتوقف على معرفة سابقة، ومثله التوقعات والتكهنات التي يزيد فعلها التصديقي على مرجحاتها المنطقية، حيث انها ايضاً تعتبر من الحدس الناشئ بفعل المعرفة السابقة.

وبهذا المعنى فان بعض ما اعتبره (كانت) ضمن المفاهيم أو المقولات هي من الحدس التصديقي غير 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 حدسيتها التصديقية، مثل مبدأ السببية

---

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

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 اليها. 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 التحدي[62].

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 ميتافيزيقياً[63]. فلو اننا أفرغنا صفة الاستكشاف عن هذا مبدأ 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 الرياضي[64]، 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

---

62 للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

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.

علاقة بالحس وقيوده. واذا 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 وآفاقه الضيّقة.

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 صورتي 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. وعلة 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 تأثراً 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

الامبيري، 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، فمبادئ 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 حسياً. 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، فللرياضيات 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 الظواهر[65]. 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 تعطى فيها الموضوعات[66].

ففي الهندسة الرياضية مثلاً هناك حدس بأن للمكان ثلاثة ابعاد، وان بين نقطتين يمكن ان نخط خطاً 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

---

65 نقد العقل المحض، ص106 و165.

66 نقد العقل المحض، ص154-155.

حسياً وإلا سيبقى من دون معنى أو دلالة[67]. 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 نُنشئ منها مفهوماً تجريبياً[68]. 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. فمع ان هذا المفهوم يتولد قبلياً مع المبادئ إلا انه لا يمكن ان يكون له صلة بما يدعى موضوعات إلا في التجربة[69].

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 المحض[70].

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 حسياً لارتباطه بقالبي المكان والزمان، فهما اللذان يستوعبان حقائق الرياضيات الحسية. فواقعية الرياضيات تتمثل في افتراضات المكان ومثله الزمان. فالهندسة الرياضية رغم انها قبلية لدى (كانت) لكنها محكومة واقعاً بالحدس

---

67 المصدر نفسه، ص164-165.
68 المصدر نفسه، ص154.
69 المصدر نفسه، ص165.
70 المصدر نفسه، ص106.

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 الزمان[71].

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.

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 القبليات الرياضية لا تصدق إلا على الواقع التجربي 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 التجربي. أما لو جعلنا من الرياضة متعالية على الواقع والشروط الامبيرية الحسية، فهذا يعني اننا عندما نكتشف بأن درجة الزوايا أكثر من قائمتين فسيدلنا ذلك

---

[71] المصدر نفسه، ص129-130 و165.

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 بداهة 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 مستميت كما لو كان فيلسوفاً هيومياً مقنعاً بقناع لايبتنز.

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 المحترمين[72]. 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 الترسندالية 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 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 تجعلها 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. انها 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

---

[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.

(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 القبلية لما كان بالإمكان ادراك الظاهرة أو أي تجربة ممكنة.

واذا كانت الظواهر منشؤها الحس أو التجربة فان المعارف القبلية تتعالى عليها، فهي مفاهيم وحدوس تتولد لدينا بشكل مستقل عنها. بل انها تتضمن مبادئ إمكان هذه التجربة بعامة[75]، وبالتالي فهي ضرورية للمعرفة الموضوعية، ومن التناقض محاولة ردها إلى القضايا الحسية والتجربية.

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 التجربة[76].

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 واحد[77].

إن لموضوعات التجربة أهمية بالغة لدى (كانت). 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 قبليتهما فانهما

---

74 المصدر نفسه، ص112-113.
75 المصدر نفسه، ص113.
76 المصدر نفسه، ص141 و45.
77 المصدر نفسه، ص134-135 و141.

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 تؤلفها 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 موضوعياً[78].

وبحسب هذا الفيلسوف انه على الرغم من ان المبادئ القبلية لا تبدأ من معارف أعلى وأعم، لكنها 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 بدونه ستحوم حول المبدأ شبهة ان يكون مجرد زعم باغت[79].

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 وحسب[80]، وما عدا ذلك ندخل في مرحلة العقل الترسندالي الجدلي الميتافيزيقي. بمعنى ان النشاط العقلي للمبادئ القبلية يمكن ان يتجاوز بطبيعته المجال الحسي،

---

78 المصدر نفسه، ص125.
79 المصدر نفسه، ص122.
80 المصدر نفسه، ص113.

لكن مع ذلك تبقى المعرفة غير ممكنة علمياً من دون هذا المجال. ففقر استدلالاتنا العادية تتولد من خلالها مملكة واسعة من الإمكان[81]، وهي لا تطابق كل ما هو متحقق سوى جزء صغير منها هو ذلك المتعلق بموضوعات التجربة[82].

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 لايبتنز في تفسيره العقلي للقبليات. فهي لدى لايبتنز كفيلة بأن تمكننا 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 لايبتنز عليه، وهنا تتجلى ثورته في اعتبار العقل هو المحور الأساس الذي تدور حوله الأشياء وليس العكس، وهي الثورة التي شبهها بعمل كوبرنيك عندما عكس الحال المألوف من سكون الأرض ومركزيتها إلى حركتها حول الشمس.

النزعة الذاتية للقبليات والتضييق الحسي

---

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

[82] المصدر نفسه، ص159.

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 تجربية. 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 تطبيقها 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 انه يعتبر هذا القانون 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 الدينامي[83].

ورغم ان (كانت) قد أسند المعرفة التجربية إلى المفاهيم القبلية، لكن هذه الأخيرة لا تمتلك مصداقية موضوعية، وبالتالي فلا مصداقية للمعرفة المتوقفة عليها. فهو يعترف بأن هذه المفاهيم ذاتية من دون بداهة 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 إلى الاختلال 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،

---

[83] المصدر نفسه، ص46 و120 و158.

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 معين[84]. 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 الترجيح[85]. 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. وكونها واضحة لدى الذهن البشري 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 اليها، 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 وحسِبها ذاتية المنشأ، لذلك اعتبر وظيفتها لا تتعدى الربط مع

---

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

[85] للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

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 تنتظم 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 الفاهمة[86].

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 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 القبلية، وعلى رأسها مبدأ السببية، رغم ان هذه القضايا رهينة البعد الذاتي للانسان، وبالتالي فالموضوعات الممكنة

---

[86] المصدر نفسه، ص112-114.

للتجربة وقبلياتها 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، لكنا 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.

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 لايبتنز، 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 البارادايم النيوتني على العلم الفيزيائي كلياً. في حين انهما لدى لايبتنز 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 جذري[87]. 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،

[87] بدوي: إيمانويل كنت، ص157.

لأن مثل هذا اليقين لا يمكن ان يكون بعدياً. لذلك رأى انهما قبليان وسابقان على وجودها[88].

إن المكان والزمان هما من أهم القبليات التي ركز عليها (كانت) في نقده للعقل المحض بالاضافة إلى السببية التي لها دور حاسم في صياغة مشروعه النقدي الترسندالي المثالي، فعلى هذه القضايا الثلاث تتأسس الظواهر حيث لا يمكنها ان تتشكل من غير قبليات للحدوس والمقولات. فالمكان والزمان هما شرط لمعرفتنا 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 ظاهرة[89].

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 توقف. فالزمان ليس سوى صورة لحدسنا الباطن[90].

إن المكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية فانه يمثل شرطاً قبلياً 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

---

88 نقد العقل المحض، ص68.
89 نقد العقل المحض، ص37.
90 المصدر نفسه، ص61-62 و67 .

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 موقع[91].

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. فالزمان صورة دائمة للحدس الباطن. وهو يدوم ولا يتبدل لأنه لا يمكن ان نتصور التتالي 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 - أسّاً لكل تبدل[92].

المثالية الترسندالية للمكان

إن لفيلسوف ألمانيا عبارات موهمة تبدي انطباعاً بأن للمكان وجوداً واقعياً خارج الذات البشرية، فيما تتحدث من منطلق الحدس الذاتي للانسان. 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

---

91 المصدر نفسه، ص66.

92 المصدر نفسه، ص66 و135 و137.

‹‹سيكونان من دون مصداقية موضوعية ومن دون معنى أو دلالة ان لم نُظهر تطبيقهما الضروري على موضوعات التجربة››. فمعرفتنا القبلية عن المكان ستكون وهماً ‹‹ان لم ننظر إلى المكان كشرط للظواهر يشكل مادة التجربة الخارجية››. ومثل ذلك قوله: ‹‹يدلل 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 الظواهر[93].

وبعيداً عن هذه العبارات الموهمة تحدّث (كانت) 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 بينها[94].

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 الحواس فقط، أما خارجها فلا حقيقة لهما قط. فمثالية المكان والزمان تختلف عن خداع الحواس، حيث لهما واقع موضوعي هو الواقع الامبيري المربوط بالحس وليس الواقع المطلق. وتختلف هذه المثالية للمكان لديه عن مثالية الالوان

---

93 المصدر نفسه، ص125 و156 و61.

94 المصدر نفسه، ص61-63.

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 الثانوية[95].

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 ذاتها[96].

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

---

95 المصدر نفسه، ص106-107 و64 و63.

96 المصدر نفسه، ص255-256 و257.

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 المصداقية الموضوعية››، اذ لا يمكننا ان نعرف لماذا والى أي مدى يمكن ان نطبقها على الظواهر[97].

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 قبليات 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 الحدس الرياضي بقضاياه الكثيرة تطابقاً مع ما موجود خارج ذواتنا 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 الامبيري، 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.

---

[97] المصدر نفسه، ص130.

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 ذواتنا 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 البشري[98].

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، فلولاه ما كان للهندسة ان تكون. وإن الأصل في الحساب هو الزمان، ولولاه 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 القبليات الضرورية – سواء كانت إخبارية أو غير إخبارية -، كما قد تكون من البعديات؛ وكلها إخبارية[99].

لقد شعر (كانت) بأن القضايا الرياضية تبدو كأنها تحليلية لقيامها على مبدأ عدم التناقض، لكنه مع ذلك اعتبرها تركيبية، واعترض على

[99] للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

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 (5+7=12) 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 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 نستمدها من التجربة››، فلولا هذه الضرورة لكانت امبيرية كسائر القضايا الحسية[100].

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 علاقة المبادئ العقلية الأولى بالاستقراء الحسي كما جاء لدى التصور الأرسطي، اذ اعتبرها منكشفة بالاستقراء كشرط منبه لا منتج. فبحسب أرسطو ان هذه المبادئ هي أقدم وأعرف من جميع المعارف بما فيها

---

[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 يفكّر البتة بمجرد كوني اتصور فقط (جمع سبعة وخمسة). ويمكنني ان أحلل الافهوم الذي لديّ عن مثل هذا الجمع الممكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد (12). يجب اذن تخطي هذين الافهومين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثال، أو النقاط الخمس (كما ريغتر في حسابه) وبالاضافة التدريجية لوحدات العدد (خمسة) المعطى في الحدس إلى افهوم (سبعة). وهكذا، آخذ 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 اقتناعنا 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 تقليبها من دون الاستعانة بالحدس›› (نقد العقل المحض، ص50-51).

الحسية أو القريبة عن الحس[101]، وانه لا يمكن البرهنة عليها اطلاقاً، ومع هذا فهو يعتبر إكتشافها يأتي عن طريق ممارستها من خلال الإستقراء الناقص، فيكون الاستقراء الحسي منبهاً عليها[102]. ويمكن اعتبار المعارف الرياضية جارية على هذه الشاكلة، اذ 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، 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 مثلاً[103].

---

[101] منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949م، ج2 ، ص313-314 و318.

[102] للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

[103] انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

وعلى العموم ان الحيثية الواقعية للجدة تكون 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 تتزود بالإنطباع الأقوى تكون أكثر وضوحاً وتأثيراً عليه من الناحية الاعتقادية. ويظل هذا الحال حتى يصل إلى مرحلة التمييز المنطقي للقضايا، فيبدأ تمايز 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 النفسية[104].

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

[104] انظر: تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.

كان من القبليات بالفعل، إلا انه عارض على الأشياء، وفي الأصل انه عارض على الوجود العام، وهو من القبليات الحدسية وفق تقسيمنا[105]. 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. 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 تقبّلها الفيزيائيون، وهي تحتاج إلى شيء من التقويم المنطقي عند النظر إليها فلسفياً، الأمر الذي يخرج عن مجال بحثنا الحالي[106].

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 كالاعجاز المتعلق بتكيف الكائنات الحية مع البيئة، أو بغرابة غرائزها الفطرية المستقلة عن الاكتساب البيئي. فنحن نرى الأشياء بما يتمم غرض التكيف مع طبيعة الواقع الموضوعي، وكل فرد منا يستخدم حدسه في رؤية هذه الأشياء كموجودات خارجية مستقلة عنّا[107].

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

---

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

106 انظر حول ذلك: منهج العلم والفهم الديني.

107 انظر بهذا الصدد: الاعجاز الفلسفي للادراك، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2-9-2014: http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=103.

مع الأشياء باعتبارها مستقلة عنّا، إلى درجة انها لم تترك لعقول الناس مجالاً في ان يبثوا 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؛ لكنّا 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 للادراك البشري، وهو ما يجعل العلاقة تخلو من التطابق، لكن ذلك لا يبرر سلب هذه الظواهر ونفي واقعيتها الموضوعية مطلقاً. فالصور الذهنية منفعلة بتأثير عاملين: واقع الظاهرة الموضوعية من جهة، وطبيعة الذات البشرية من جهة ثانية. بمعنى ان الحقيقة الواقعية للظواهر هي ثابتة مهما اختلف تصورنا عنها[108].

***

إن أغرب ما في فلسفة (كانت) هي انها تتخلى عن بداهة الحدوس الخارجية والقضايا الواضحة الوجدانية فيما تفترض أشياءاً 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

[108] للتفصيل انظر: علم الطريقة.

المتنوعة. وبالتالي فهي تحتاج إلى تقويم وتعديل ينقذها من هذا 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.

الفصل الخامس: ترسندالية الواقع الموضوعي

عندما ظهرت الطبعة الأولى لكتاب (نقد العقل المحض) تعرّض مؤلفه إلى سيل 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 خارجها[109].

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

---

[109] نقد العقل المحض، ص256.

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، فالنتيجة هي كيف يمكن ان نثبت اياً منهما ونحن لا نمتلك من ادوات 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) يبدي 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 يتعرض إلى تحديد صفاته إن كانت له صفات محددة مميزة سوى ما قد يمثل الشيء في ذاته، وهو الموضوع الفلسفي الذي اولاه أهمية عظمى قبل انطلاقه لمعالجة القضايا الميتافيزيقية. أما الواقع الثاني فهو الواقع النسبي الممتزج بالحس، وهو الذي يلوّح 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 الفيزيقية؛ 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 يقرّب 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 تذكّر بالمفارقات التي حلت في الفيزياء المعاصرة لدى نظرية الكوانتم. فهناك شيء من الشبه بين المنظومتين قد توحي بأن الأخيرة متأثرة بفيلسوف التنوير. ففكرة عدم خضوع العالم الذري تحت نظام السببية الحتمية وكون تصرف

---

[110] المصدر نفسه، ص121.

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 يلمّح 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 إلى الاتهام بأنها تَرْكَب 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. ويبدي (كانت) أحياناً اكتفاءه بهذا التمايز ليقرر ‹‹إن تجربتنا الباطنة ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية››. كما يقرر أيضاً: ‹‹يدلل 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 الانسان لوجوده كمتعين في الزمان من جهة ثانية. فتعاقب الحس الباطني للنفس دال على الزمان، حيث تتعاقب الفكرة تلو الثانية، والعاطفة تلو الأخرى. فكل تعين زمني يشترط شيئاً دائماً في الادراك، وان كل تغير يفترض شيئاً دائماً في الحدس كي يدرك بأنه تغير، لكن حيث انه ليس هناك حدس دائم في الحس الباطن؛ لذا فهو موجود في الحس الخارجي[111].

وبعبارة ثانية، ان كل تغير وتعين زماني يفترض امراً دائماً. فلما كنا ندرك بأن الحدس الداخلي هو متعين وليس دائمياً، 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

---

[111] المصدر نفسه، ص162.

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 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 أدلكها 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 أني 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 هوياً 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 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 الظواهر[114].

فهذه هي ذات النظرية التقليدية لدى الفلاسفة القدماء، وإن كان

---

[112] المصدر نفسه، ص156 -157.
[113] المصدر نفسه، ص42.
[114] المصدر نفسه، ص139-140.

لصدر المتألهين موقف آخر مغاير لسنا بصدد طرحه هنا. فالجوهر مضايف للعرض بحسب (كانت)، ولو انه تغير لكان الفرض متناقضاً، بمعنى لأصبح عرضاً وليس جوهراً. وإن كان من حيث التحقيق ان اعتبار الجوهر متغيراً كالعرض ليس متناقضاً ولا يجعله ذلك عرضاً بالضرورة، فالصفة التي يحملها وهي كونه موضوعاً للاعراض هي ما تجعله مختلفاً عن العرض، باعتبار ان الأخير لا يمثل موضوعاً لشيء. لكن يظل الجوهر في جميع الأحوال أسّ تبدل الظواهر، ووفقاً لهذا الفيلسوف انه يبقى والاعراض تتبدل، وفيه وحده يمكن تعيين تتالي 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 الجوهر[115].

وبحسب (كانت) فان الجوهر هو كالمكان يعتبر من القبليات، فكل شيء لو انتزعناه مما هو امبيريقي فسيبقى شيء لا يمكن انتزاعه، وهو المكان ومثله الجوهر. وبالتالي فهما من القضايا القبلية التي لا تستمد من التجربة. فمثلما ان المكان شرط قبلي لإمكان الظواهر الخارجية[116]. فكذلك هو الحال مع الجوهر الحامل لهذه الظواهر.

فالحامل الأول لسببية كل ما ينشأ ويفنى لا يمكن 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

---

[115] المصدر نفسه، ص137-138 و120.

[116] المصدر نفسه، ص47 و61.

عن عدم. وعندما يعتبر هذا الصدور بمثابة مسبب لسبب خارجي يسمى خلقاً. والخلق ليس حادثة بين الظواهر، وذلك لأن إمكانه يلغي وحده وحدة التجربة[117].

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 توجد عدة جواهر›› تتفاعل من دون مكان مفترض سلفاً؟ وذلك كردّ على نظرية لايبتنز[118].

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 أُهمل 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 المفهوم[119].

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

---

[117] المصدر نفسه، ص146-147.
[118] المصدر نفسه، ص162.
[119] المصدر نفسه، ص162-165.

لقد أناط هذا الفيلسوف اثبات الواقع الموضوعي بالوعي الداخلي في الزمان، وللزمان صفة الديمومة لارتباطه بشيء دائم، ومن المؤكد ان هذا الشيء ليس في داخلنا، بل هو خارج عنا، وهو الجوهر في المكان، وبذلك يثبت الواقع الخارجي.

هذا هو 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 زماني، 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. واذا كان الحدس الخارجي يدلنا على الديمومة الواقعية، فلماذا رفض (كانت) ان يكون للمكان واقعاً 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 وعبّر 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››. فهو 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 دائماً فهو لا يحتاج إلى علة عليا. فمبدأ الدوام هو مبدأ قبلي مثل مبدأ السببية[120]. 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

[120] المصدر نفسه، ص138 و369.

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 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 اوهم 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 الحلم[121]. 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 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 هو 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، ومتضايفها الحقيقي

[121] المصدر نفسه، ص165.

هو الشيء في ذاته الذي لا يعرف ولن يعرف[122].

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 جلية، وهو يبدي ان لهذه المقولات واقعاً موضوعياً حيث يشير إلى انه لا معنى ان تكون كذلك ان لم يكن لها واقع موضوعي، فيوهم بأنه يصادر هذه المقولات في نسبتها إلى الواقع الظاهر[123]، في الوقت الذي يغيّبها من عالم الشيء في ذاته. فهناك عالم مزدوج بنوع من المفارقة، فمن جهة هناك 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 باطني 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 يمتثل لكل القضايا المنطقية والعقلية والضرورية، في حين ان باطن هذا العالم يتحرر كلياً من هذه القيود دون ان يمتثل لها أبداً. فحتى بخصوص مبدأ عدم اجتماع الأضداد فانه لا يتحكم بهذا العالم الخفي، فهو جامع الأضداد والتناقضات، وهو المتحرر من كل قيد وشرط ووصف، وهو الأحد بلا إسم ولا رسم ولا نعت[124]. وهو بالتالي أشبه ما يكون (الشيء في ذاته) المجهول الهوية

---

122 المصدر نفسه، ص64.

123 المصدر نفسه، ص165.

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 ويحيله[124]، فالعقل لا ينسب الضدين 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 التعينات 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 اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ص277-279).

واللامشروط بحسب تعبير فيلسوف التنوير (كانت).

5- نعتقد ان الأصل في الزمان لا يرتبط بالجوهر 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.

6- إن من المفارقات التي سقط فيها (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. وتنطوي هذه النتيجة على مفارقتين، احداهما 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).

الفصل السادس: السببية ونظرية الشيء في ذاته

يقسّم (كانت) الشيء المدرك إلى ظاهر تجربي 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 يختفيان كما يختفي 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 ندركها[125].

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 الحساسية أو يظل جانباً. مع ذلك ففي كثير من الأحيان يشير إلى ان ما يُفترض خارج الذات والحساسية يمثل شيئاً في ذاته، لكنه غير خاضع للإثبات والمعرفة. فمثلاً يبدي أحياناً لو ان للمكان وجوده المستقل عن الذات والحساسية 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 ذاتها[126]. وبالتالي

---

[125] نقد العقل المحض، ص69-72.

[126] المصدر نفسه، ص182 و109.

فالشيء في ذاته ليس عالماً مكانياً ولا زمانياً ولا مادياً، بل 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، فابتداءاً انه ينفي ان تكون الظواهر أشياءاً 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 تتالي 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 معرفتنا[127]. 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 تشترطها الظاهرة من الزمان والمكان والسببية وما اليها. 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

[127] المصدر نفسه، ص141.

هو متغير، أي قانون السببية المتسلسل[128].

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 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 فأهمية ليس لقدرتنا الحسية الحدسية أي صلة بها قادرة على ان تمتد إلى ما وراء حدود الموضوعات التجربية. لذا ما نسميه نومينا انما هو بالمعنى السالب[129]. هذا بالرغم من ان (كانت) يضفي على النومينا أو الشيء في ذاته طبع 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 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، اذ تنبسط هذه القوانين على الظواهر أو على الأشياء لذاتنا فحسب، دون ان تمتد إلى

---

128 المصدر نفسه، ص275.
129 المصدر نفسه، ص63 و168-169.
130 المصدر نفسه، ص118 و112.

الأشياء في ذاتها[131].

ما يعني ان هناك عالمين: أحدهما هو الشيء لذاتنا، أو عالم الظواهر الحسية وقوالبها الحدسية، فهو يحمل طبيعة ذاتية حسية صرفة، وهو يخضع لشرط المفاهيم التنظيمية القبلية. أما الآخر فهو عالم الشيء في ذاته، وهو لا يخضع لقوانين الأول ولا إلى تصوراته، 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 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 يسلّم بوجود عالمين مختلفين للشيء الموضوعي الخارجي. فبالإضافة إلى الشيء كظاهرة طبيعية؛ هناك واقع حقيقي مجهول يقبع 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 وحرة

لقد صنّف (كانت) مبدأ السببية ضمن المبادئ الفاهمة، اذ اعتبر هذه

[131] المصدر نفسه، ص37-38.

الأخيرة على نوعين قبليين: انشائي كالرياضيات، وتنظيمي كالفيزياء الدينامية. والمبادئ 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 لها[132].

وتتمثل حاجة مبدأ السببية إلى التجربة في مفهوم التغير، فهو مستنبط منها فحسب، وعليه يترتب الحكم. فهذا المبدأ يبين لنا بدءاً كيف يمكن ان يكون لدينا عن (ما يحصل) مفهوم تجربي 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 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 التجربة[133].

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

---

[132] المصدر نفسه، ص163 و127 و191.

[133] المصدر نفسه، ص46 و357 و188 و376.

الحالين نحتاج في التطبيق على الجزئيات إلى معرفة الواقع كي يكون التطبيق صحيحاً غير خاطئ. فمثلاً في الهندسة الرياضية كل ما نحتاجه هو معرفة إن كان الموضوع المتعين مستوياً 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 أُهمل التتالي 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 زماني، 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].

[134] المصدر نفسه، ص145-146 و165.

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 الامبيري[135]. فهي قانون لا يتجاوز الظواهر الفيزيقية بما تتأطر فيه من المكان والزمان.

وقد أورد هذا المفكر ثلاثة حقول لا ينطبق عليها قانون السببية، وهي الحلم[136]، 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 بالشأن الحسي فحسب، بل انها ترسندالية محضة، لذلك فمصادرته لها تكفي للقضاء على مجمل نظريته التي أطّرها بالإطار الحسي. والغريب انه لم يتعرض إلى هذه المعضلة ومحاولة علاجها رغم انها تنسف كل ما شيّده وبناه بفعل التناقض المشار إليه قبل قليل.

وأول ما يفاجئنا بهذا الصدد هو ادعاؤه بأن مفهومه الثاني للسببية لا

---

[135] المصدر نفسه، ص141 و161 و171.

[136] المصدر نفسه، ص145.

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 الابيقورية[137]. بمعنى انهم ضمّنوا السببية خاصية 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 المزعومة[138].

ما يهمنا في النتيجة هو ان هناك نوعين من السببية لدى (كانت)، احداهما تأتي وفقاً للطبيعة، وهي من المقولات التي تتصف بالصورية والربط، وانها بحاجة إلى المضمون التجربي والى الزمان والمكان، لربط الظواهر بعضها بالبعض 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

---

137 المصدر نفسه، ص239.

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 لشرط التعاقب الزمني، وسبب وسببية لما يخضع لذلك›› (انظر: هامش نقد العقل المحض، ص224).

في ذاته. لكنه من جانب آخر يمتلك خاصية 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. ويسمي (كانت) المشروط في الوجود بعامة حادثاً، واللامشروط ضرورياً[140] .

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 التغيرات[141]. وهي بذلك تختلف عن السببية المعنية بالظواهر وارتباط بعضها ببعض لدى العالم الحسي، كما تتكشف من خلال اطرادات الطبيعة وقوانينها الحتمية الصارمة.

إن مبادئ الفاهمة المحضة لدى (كانت) هي ذات 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. وحلّه يتعلق بوجود علية لا مشروطة هي شرط في التسلسل الدينامي، وتتصف بأنها غير مجانسة 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 دائماً[142].

إن للنوعين السابقين للسببية ارتباطاً محدداً في فلسفة (كانت)، فالعلية هي أساس نشأة السلسلة السببية. وبحسب هذا الفيلسوف انه لو كانت

---

140 نقد العقل المحض، ص224.
141 المصدر نفسه، ص275.
142 المصدر نفسه، ص272.

الظواهر أشياءاً 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 امبيرية؛ لذا يجب ان يكون لها اصول ليست بظواهر، أي من صنف 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 الامبيرية[143].

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 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. اذ 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، اذ من خلاله يكون الفاعل

---

[143] المصدر نفسه، ص277.

علة لتلك الأفعال بوصفها ظواهر، لكنه لا يخضع لأي شرط من شروط الحساسية باعتباره ليس بظاهرة. فهو حرّ من كل تاثير 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 ان 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 تنازل[144].

هذه هي خلاصة المزواجة بين الطبعين 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 محسوسة[145].

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 علية وبالتالي حرية، وكل فعل بمعزل عن

---

144 المصدر نفسه، ص275-276.

145 المصدر نفسه، ص275 و277.

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 انما من دون ان يشكل فيها أي بدء أول باطلاق[146].

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 السببي[147].

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 الامبيري[148]؟.

إن مفهوم العلية غير قابل لأي وصف تجربي، 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 مفهوم الحرية العملي ومن ثم الأخلاق[149].

---

146 المصدر نفسه، ص275 و280-281.
147 المصدر نفسه، ص272-273.
148 المصدر نفسه، ص282.
149 المصدر نفسه، ص273.

لقد حدد (كانت) فعل العلية الحرة من خلال الأوامر الأخلاقية. فالعقل يمتلك حرية وعلّية 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 والحرية[150].

هكذا هو الجمع ما بين العلية الحرة والسببية الطبيعية، وان احداهما ليست في تنازع مع الأخرى[151]. فالأولى تثبت بالقانون الأخلاقي، والثانية بقانون الطبيعة. وبوصف الانسان كائناً في ذاته فهو على علاقة بالقانون الأخلاقي، وبوصفه ظاهرة فله علاقة بقانون الطبيعة[152]. وهذا هو التلاحم ما بين العقلين العملي والنظري. بل يقع على عاتق نقد العقل العملي وجوب توقيف العقل النظري أو المشروط تجربياً عن الادعاء بأنه وحده الذي يصلح لأن يكون مبدأ تعيين الإرادة[153].

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 المبادئ[154].

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

---

150 المصدر نفسه، ص278-279.
151 المصدر نفسه، ص283.
152 نقد العقل العملي، ص47.
153 نقد العقل العملي، ص59-60.
154 المصدر نفسه، ص61.

العقل العملي. وأن تشريع الفهم متعلق بمفهوم الطبيعة المتضمن قبلياً أساس كل معرفة نظرية، في حين يتعلق تشريع العقل بمفهوم الحرية المتضمن قبلياً جميع الأوامر العملية المستقلة عن الحس، وتتوسط بينهما ملكة الحكم الخاصة بالشعور باللذة والألم، والتي عبّر عنها بالعقل السليم، مع الإشارة إلى أن الذوق هو ملكة الحكم قبلياً من دون وساطة مفهوم، وأن مبادئها ليست جزءاً مستقلاً بين الفلسفة النظرية والعملية[155].

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

ولا يخفي (كانت) ما قد يبدو لقارئ اطروحته في الحرية بأن ذلك

---

[155] إمانوئيل كنت: نقد ملَكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005م، ص53-75.

هو ‹‹في غاية الحذلقة والغموض››. بل انه لم يبالِ 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 الترسندالية 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 المحض[156].

لقد لوّح (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 الحتمية[157].

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 الخاطر سبباً يدعونا للخيار كالذي أشار إليه الفلاسفة القدماء، فهم قد افترضوا عوامل سببية فاعلة وخفية تؤكد مضمون الترجيح بالمرجح الخفي، 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

---

156 نقد العقل المحض، ص274 و277-278.

157 المصدر نفسه، ص274-275 و249.

للأوضاع الفلكية والأمور العالية الإلهية[158]. 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 كلياً[159]. 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 المسلطة على الانسان[160].

إن (كانت) يعي هذه القضية الجدلية، وقد أولاها أهمية ضمن جدله الترسندالي. فالحرية الترسندالية مضادة لقانون الطبيعة ولكل تجربة ممكنة، وانها تبقى تشكل معضلة قائمة. وعليه رأى انه لا ينفع مع الحرية الاثبات، اذ لا قيمة للدلالة في المزاعم الترسندالية. وهذا ما دعاه إلى التوضيح لا الاستدلال والاثبات؛ باعتبارها احدى القدرات التي تتضمن علة ظواهر العالم الحسي. فالاستدلال بهذا المعنى غير ممكن باعتباره ترسندالياً لا يشتغل إلا بالمفاهيم، وليس من الممكن الاستدلال على شيء من دون قوانين التجربة. فالحرية فكرة ترسندالية يبدأ بها العقل سلسلة الشروط في الظاهرة[161].

لقد جاءت مصادرة (كانت) للحرية انقاذاً للقانون الأخلاقي المتأسس عليها. فهي لم تخضع للدليل رغم ان الشيء في ذاته المفترض حراً قد أخضعه للدليل. مع هذا نقول ان من الممكن الاستدلال على الحرية تجريبياً، اذ يمكننا ان نمارس تجربة واعية تثبت لنا الإرادة المحضة عندما نريد ان نرفع اذرعتنا متى شئنا. فهذه التجربة الواعية على

---

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، وج 2، ص260 . وشرح الهداية الاثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص244. والمبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1976م، ص137-138.

159 للتفصيل انظر: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية.

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.

بساطتها كافية لاثبات ارادتنا المستقلة نسبياً. وبالتالي فالشيء المفارق وغير المشروط لا يمتنع 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 مستقلة[162].

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 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 اضفى 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 مضطردة حتمية، لكنه في الوقت ذاته نظر إلى تصرفات الانسان فرآها حرة إرادية. وكانت المهمة الملقاة على عاتقه هو الجمع بين هذين العالمين المختلفين ضمن كيان موحد، خلافاً

---

[162] انظر: السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، مصدر سابق.

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 بالاضافة إلى انه لم يقدم أي دليل يتعلق بهذه الحتمية أو باضطرادات الطبيعة، وهي من القضايا المتعلقة بمشكلة الاستقراء والتعميم كالتي 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 الجوهري، 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 إلوهية الشيء في ذاته؟

واذا كان للشيء لذاتنا أصل هو الشيء في ذاته؛ فما هو مصدر هذا الأخير؟ وهو لم يجد جواباً سوى مصادرته بأنه اعتبر الأشياء في ذاتها يمكن النظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلة اجنبية، وبالتالي لا يمكن تطبيقها على الظواهر كموضوعات ممكنة للتجربة[163].

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

---

[163] نقد العقل المحض، ص147.

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 في أي حدس ممكن[164].

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 قبليات نسبية وذاتية[166]، وبالتالي كيف يمكن إثبات ما يقبع خلفها 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

---

164 المصدر نفسه، ص257.
165 المصدر نفسه، ص37.
166 المصدر نفسه، ص112 و255-257.

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 بالجوهر 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 جانباً[167]، كما توضح لنا من قبل.

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

[167] المصدر نفسه، ص182.

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 المتعالي 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. فلهذا المبدأ صيغتان كما عرفنا، إحداهما مناطة 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 نعبّر 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 وحرة 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 الحرة 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. وتُذكّر هذه النظرية بجماعة من قدماء المعتزلة والامامية الاثني عشرية الذين

اعتبروا بأن لله القدرة على الخلق وايجاد 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 شروط مادية مانعة[168].

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 مصطنعة 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.

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

---

168 انظر مثلاً: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، موقع الإيمان، عن شبكة مشكاة الإلكترونية: عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية www.almeshkat.net، فقرة: واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبَّب أم لا؟. ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتحليل حسين جمعة، دار دانية، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، ص29 و32. المفيد: أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ ـ1993م، ص129 و130. كذلك: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

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 الترسندالي المتناقض.

والقضايا التي استعرضها مع نقائضها كالتالي[169]:

القضية الأولى: للعالم بداية في الزمان، وهو ايضاً 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 ابسط منها. وبالتالي فمثلما هناك المركب، فهناك 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 الاجزاء 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 علية تتصف بالحرية.

نقيض القضية الثالثة: ليس ثمة حرية مطلقاً، فكل شيء في العالم

---

[169] نقد العقل المحض، ص227 وما بعدها.

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 الاصالة 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 العلل أو برج السلاحف حتى وان تم اثبات الوجود الالهي[170]. ورغم ان (كانت) قد توصل عملياً إلى الاعتراف بهذا الوجود، 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 مُرْض ومقنع.

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

[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).

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 ينتهِ (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 الأربع[171].

لقد أورد فيلسوف بروسيا ما تتميز به أضداد تلك القضايا بأنها تفضي 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 والأخلاق[172].

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 التجربي. وبالتالي فبمنظور العقل الترسندالي ان تلك القضايا

---

171 نقد العقل المحض، ص244-246.

172 المصدر نفسه، ص246-247.

هي غير قابلة للحل مطلقاً[173].

فالنزاع الديالكتيكي خاطئ باعتباره يبحث عن اللامشروط أو الجملة المطلقة في الظواهر. فالفاهمة 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 الترسندالي على موضوع بعامة فانه تبرز لدينا على الفور حدود ‹‹لمنعنا من الخروج من الافهوم›› تمنع كل استعمال امبيري، وتثبت بذلك ان تصور موضوع كشيء بعامة ليس غير كاف وحسب، بل انه من دون تعين حسي لهذا الموضوع وبمعزل عن أي شرط امبيري يكون متناقضاً في ذاته. ويجب بحسب ذلك إما إهمال كل موضوع في المنطق وإما التفكير ضمن شروط الحدس الحسي[174].

هكذا فالعقل لا يتجاوز البعد الامبيري وبالتالي المشروط، فهو يعجز عن حل المشاكل الميتافيزيقية الأربع باعتبارها غير مشروطة ولا تخضع للتجربة الإمكانية[175]. وهذا ما دفع (كانت) إلى المثالية برفع الموضوعات المطروحة للجدل الترسندالي الميتافيزيقي من أرض الواقع.

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.

---

173 المصدر نفسه، ص251-252.
174 المصدر نفسه، ص179.
175 المصدر نفسه، ص252.

وعليه تنتفي المناقشة حولهما[176].

فمثلاً اعتبر ان هناك خطأً 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 يقتنعا بأنهما يتخاصمان على لا شيء. فقد تخيلا بأن هناك واقعاً للموضوع الذي يبحثانه وفق الترائي الترسندالي، مع انه لا يوجد هذا الواقع.

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 الظواهر[177].

فالمكان ومثله الزمان هو مجرد تصور وليس شيئاً في ذاته، وبالتالي لا ينطبق عليه الحكم اثباتاً ونفياً، 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

---

[176] المصدر نفسه، ص260-262.

[177] المصدر نفسه، ص160 و261.

لا يمكن الحكم عليها نفياً واثباتاً[178].

وهكذا هو الحال مع سائر المشاكل الميتافيزيقية، ومنها سلسلة الأسباب للوصول إلى الكائن الضروري، فهي ايضاً لا يمكن النظر إليها بصفة التناهي أو غير التناهي[179].

ويستنتج (كانت) من النزاع العقلي الترسندالي 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 الترسندالية 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. فمثلما هناك من يرى انه لا بد من وجود بداية أو نهاية محددة، هناك من يميل في القبال إلى التسلسل ويمنع بداية السلسلة أو نهايتها. وقد وظف (كانت) هذه المشاكل لدى الديالكتيك العقلي الترسندالي ليدفع به نحو الطريق إلى المثالية الترسندالية كحل لتلك المشاكل، أو إبعاد لها واعتبارها مشاكل مغلوطة[181]. كذلك ان المسألة الرابعة المتعلقة بالكائن الضروري؛ هي ايضاً ليست قابلة للحل والحسم نتيجة الجدل العقلي الترسندالي.

مع هذا لا يعتبر (كانت) الأدلة القائمة على النقائض الأربع خدعاً مفتعلة، بل هي تذهب إلى عمق الافتراض بأن الظواهر تنطوي على

---

178 المصدر نفسه، ص261-262.
179 المصدر نفسه، ص261.
180 المصدر نفسه، ص262.
181 المصدر نفسه، ص253-255.

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 ترسندالي، أو خداع ترسندالي، أي انه ليس خداعاً مفتعلاً، وان شكّل خداعاً يمارس من حيث النتائج. ومن ثم فهو لا يرى أي إمكانية للتحرر من سفسطات العقل المحض عبر الاستدلالات العقلية الديالكتيكية. فالافكار 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 الافكار الترسندالية سوى الترائي الخادع[182].

[182] المصدر نفسه، ص262 و205 و317.

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. 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 ناقصة[183].

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 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

---

[183] المصدر نفسه، ص312 و296 و316.

موجوداً على الاطلاق[184]. 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، 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 الفلسفي[185].

ومن حيث الدقة – وكما هو معروف - إن أول من صاغ الدليل الانطولوجي صياغة واضحة هو القديس انسليم خلال القرن الحادي عشر الميلادي، فقد أفاد بأن إسم 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 الاطلاق[186]. وهو ما يعني ان العقل يفرض ان يكون أكمل الأشياء هو سبب وجودها قاطبة.

وفي الأساس ان انسليم أقام بحثه من خلال خطاب وجّهه 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.

---

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

185 للتفصيل انظر: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية. كذلك القسم الثاني من كتاب: مدخل إلى فهم الاسلام.

186 الله كبرهان على وجود الله، ص65 وما بعدها.

وهذا هو جوهر الدليل الانطولوجي. وقد برز لانسليم أول خصم راهب يدعى غونيلون، اذ وضع كتاباً بعنوان (الدفاع عن الجاهل). فالجاهل هو ذلك الشخص المفترض الذي سبق لانسليم ان خاطبه[187]. فهو تعبير عن ذات الانسان الخالية من المعارف المكتسبة.

لقد تعرض الدليل الانطولوجي منذ ان ظهر على يد انسليم وحتى يومنا هذا إلى الكثير من الهجوم والدفاع والتأويل، كالذي استعرضه الباحث جوزيف سايفرت في كتابه (الله كبرهان على وجود الله). وكان أول من هاجمه من الفلاسفة هو معاصر انسليم مونك جاونيلو (Monk Gaunilo). وظهرت خلال هذه الفترة الطويلة صياغات مختلفة حوله، أشهرها صياغة ديكارت التي عرف الدليل باسمه، ومثل ذلك صياغة لايبتنز وهيجل وغيرهما.

وبحسب الصيغة الديكارتية فان لهذا الدليل مبرراً فطرياً يتعلق بكون الله جعل فينا فكرة الجوهر اللامتناهي ليمكن 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 فينا[188]، ونحن جواهر متناهية، فمن الضروري ان يكون مصدر هذه الفكرة حقيقة موضوعية لشيء غير متناه هو الذي وضع

---

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

[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.

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 منها[189].

لقد نحا ديكارت نحواً افلاطونياً لتبرير اعتقاده بالله، بل واستعان بالعلية والسنخية لاثبات الوجود الالهي، معتبراً الذات البشرية جوهراً حاملاً لفكرة الكمالات، لذلك لا بد ان يكون لها أصل من الشاكلة نفسها كما يتمثل بالحقيقة الإلهية الكاملة[190].

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 الوجودية[191]. في حين ان الدليل بنظر المدافعين ينطلق من مقدمة وجودية وليست ذاتية كما يظن المهاجمون، ولعل المقصود بذلك هو اعتبار الفكرة الإلهية

---

189 رينيه 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.

190 المصدر السابق، فقرة 35.

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

فطرية كما ينادي بها ديكارت، وكما يبدو من طريقة انسليم، 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 حقيقياً[192]. 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 تصوروه 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.

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 إليه ابن سينا في (الاشارات والتنبيهات)، وكما قال: ‹‹تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس

[192] نقد العقل المحض، ص297.

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].

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 التسلسل[194]. وهو دليل يواجه بعض الاعتراضات كالتي ذكرناها في (الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية). 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 الآنف 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 الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

هذا ما يتعلق بالدليل الانطولوجي، أما الدليل الكسمولوجي فهو ذاته دليل الحدوث كما صوره لايبتنز، 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

---

193 ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف، القسمان الثالث 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 وفلسفه ايران، 1402هـ، ص26-27.

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 الطبيعي[195]. وسبق لإبن سينا ان حرر هذا الدليل في (النجاة) بالشكل التالي: ‹‹إن ههنا وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فـإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا 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 يستنجد بها انما لايصالنا 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 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

---

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 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.

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 عرّضه 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، كالتي امتازت بها 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

[198] المصدر نفسه، ص296.

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 لكمال 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 المسانخة 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 فان الدليلين الأخيرين لا ينضويان تحت الدليل الانطولوجي الديكارتي. فليس من الصحيح مؤاخذة 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 ممتنعاً 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. واذا كانت الفاهمة مهيئة لربط وتنظيم الأمور الحسية؛ فان العقل مهيء مثلها لربط القضايا المجردة المتعالية. لذلك اعتبر 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 مطلقاً[199].

وبلا شك ان المبادئ التنظيمية الصرفة للعقل البشري كما صورها (كانت) تكفي لاغلاق الباب على كل الأدلة المتعلقة بالمسألة الإلهية وما شكالها من المسائل الميتافيزيقية الأخرى، وذلك من دون حاجة للتفاصيل التي أبرزها هذا الفيلسوف بلا طائل. فقد يكفي اعتبار كل الأدلة لا تجاوز الدليل الواحد، وهو الدليل الذاتي الصرف، أو ما سُمّي بالدليل الانطولوجي الديكارتي، والذي لا يغني ولا يشبع من جوع. فالمبادئ التنظيمية في العقل بحسب (كانت) ليست مخولة للكشف عن

[199] المصدر نفسه، ص308 و305.

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 مهيئين لتحويل الافكار غير الحسية إلى قضايا وجودية، فأحدهما يناقض الآخر، لذا اعتبرهما فكرتين ذاتيتين فحسب. فلو تعلقا بالأشياء لكان 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 بالغرض الصوري للعقل فحسب، طالما ان أحدهما يدعو إلى شيء والآخر إلى نقيضه[200]. 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 تيمية[201]. 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 لديهم[202]. بل ان (كانت) ذاته لم يمانع في سياق آخر خارج استدلاله السابق من

---

200 المصدر نفسه، ص306-307.

201 انظر: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

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

افتراض وجود علة أولى رغم حدوث السلسلة اللامحدود. وهو يناقض ما سعى إليه آنفاً[203].

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:

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

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

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

4ـ فكرة وجود حوادث منقطعة لا أصل لها. وهي فكرة تتضارب مع مبدأ السببية العامة. وهناك من يحتملها لدى بعض الأوساط العلمية.

ومن وجهة نظر (كانت) فان 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 ندّاً 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

---

[203] نقد العقل المحض، ص285.

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 مبدأين ضروري وغير ضروري لكل ما هو خارج عن أفق احساسنا المباشر، كما سبقت الاشارة اليه.

صحيح ان فلسفة (كانت) قد لا تعتبر هذه اللوازم الاعتراضية نقضاً لها، بل تأييداً لمسلكها 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 اللاأدرية؛ 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 الممكنة[204]، 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 إلوهية كعلة لها. لكن ربما الاستدلال الذي ينطلق من نتيجة إلى سبب محدد بدرجة من الكمال هو دائماً استدلال غير اكيد ومتعسر[205]. وقد علل 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 مشروط[206]. فعلاقة 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

---

204 نقد العقل المحض، ص339-340.
205 نقد العقل العملي، ص242.
206 المصدر نفسه، ص315.

انه لا صلة له بموضوعاتها[207].

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 اللامحدود[208]. لكن المشكلة هي انه لا يوجد دليل نظري يثبت هذا المبدأ المتعالي.

فالكائن الضروري هو شرط معقول لا ينتمي بالمرة إلى سلسلة الظواهر كطرف فيها ولا كطرف اعلى. فلا شيء يخولنا اشتقاق وجود من شرط خارج السلسلة الامبيرية أو ضمنها كوجود مستقل 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 عليه[209].

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 عليه[210].

وتجدر الاشارة إلى انه سبق لهذا الفيلسوف ان كتب بحثاً قبل النقد عام 1763 بعنوان (الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله)، ذكر فيه أربعة أدلة، لكنه تقبّل منها واحداً فقط هو برهان الممكن والواجب، حيث الموجود إما أن يكون ممكناً أو واجباً ضرورياً، فإن

---

207 نقد العقل المحض، ص359-360.
208 المصدر نفسه، ص285.
209 المصدر نفسه، ص283-284.
210 المصدر نفسه، ص315.

كان ممكناً فانه سيحتاج إلى الواجب[211]. 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 مشتركة[212].

مع هذا فانه 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 قدّمها 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 القدماء. فمن الناحية الابستيمية 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 يبحثه 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

---

[211] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص211.
[212] الله في الفلسفة الحديثة، ص238.

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 محسومة[213]. ومع ذلك فقد بجّل الدليل باعتباره قائماً على دراسة الطبيعة واظهار 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 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 يعتبره 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

---

[213] نقد العقل المحض، ص313.

الدليل الكسمولوجي، وان هذا الأخير يضمر الدليل الانطولوجي، حيث نرتفع من تعيين هذا الكائن بتضمنه لكل الكمال. لذلك رأى بأن الدليل اللاهوتي متوقف في نصف مشروعه ليقفز من ضيقه إلى الدليل الكسمولوجي الذي يضمر الدليل الانطولوجي[214]. ما يعني ان مشكلة الدليل اللاهوتي تعود إلى كونه يفترض الكمال التام للكائن الضروري مثلما يفترض الحاجة إلى علة أولى غير مشروطة.

ويبدي 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. وهيهات 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، فأثار اعتراضات على تفاصيل هذا الكائن الأسمى كما يصادرها الدين[215].

مع هذا فان هذا المفكر قد اعترض 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 التميز عن العالم يحتاج إلى الاستعمال الاعتباري أو الترسندالي، اذ لا يوجد في

---

[214] المصدر نفسه، ص309-312.

[215] المصدر نفسه، ص310-312.

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 لتميز 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].

من جانب آخر تقبّل (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 عقلنا، لا نحصل على أكثر من نظرة قاتمة جداً ومريبة إلى المستقبل، وان حاكم العالم يتيح لنا التخمين فقط بخصوص وجوده وجلاله، من دون ان نبصره أو نبرهن عنه بوضوح، وان القانون الأخلاقي فينا بالمقابل يوجب علينا احتراماً منزهاً عن كل منفعة››. لذلك فهو وحده الذي يتيح لنا القاء نظرات ولو باهتة على علم خارج نطاق المحسوس[217].

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

---

216 المصدر نفسه، ص315.

217 نقد العقل العملي، ص249.

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؛ اذ له شواهد كثيرة دالة على الوحدة الغائية. فهناك رسوخ قوي في الثقة الذاتية بهذا الإيمان، وان افتقر إلى الثقة العلمية أو الموضوعية[218]. ويبدو ان هذا ما قصده (كانت) من التخمين، فهو تخمين ذاتي فحسب من دون ان يكون له صلة بالجانب العلمي الموضوعي.

مع هذا 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 حولها منطق الاحتمال والاستقراء ليرى فداحة الفارق المعرفي بين التصديق بالله والتصديق باي قضية معرفية

[218] نقد العقل المحض، ص392 و394.

أخرى، لأسباب ذكرناها في محل آخر[219].

والعجيب ان دهشة (كانت) وتعظيمه لعجائب النظام الكوني لم تحرّك فيه السؤال الملح: من أين أتى ذلك وكيف؟ والشيء ذاته يتعلق بالنظام الأخلاقي. فهو معجب بهما غاية الاعجاب، 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 فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي**››[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 حقيقة وجود الكائن المتعال؟ فهل هناك من سيتردد في كون هذه الاشارات واضحة الدلالة على المطلوب؟ وحتى لو اعتبر البعض انها لم تفضِ 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، اذ يكشف عن انه لا مانع من ان يبرهن المشروط على اللامشروط. واذا كان هذا الحال واضحاً

---

[219] انظر: صخرة الإيمان، معروض في الأمزون الكترونياً، 2022م. والاستقراء والمنطق الذاتي. كذلك: وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 4-3-2014م : http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2244.

[220] نقد العقل العملي، ص269.

بحسب ما تخيلناه سلفاً؛ فانه لا يختلف جوهراً عن لحاظنا للواقع الحقيقي وتحليلنا لنظامه الدقيق، اذ 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 تقبّل فيها اثبات الشيء في ذاته.. أو يمنعهما 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 الأخلاقي. فقد اعتبر ان بين عوالم الأخلاق والطبيعة والله انسجاماً 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 الداخل[221]. 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››[222]. أو بتعبير آخر ان هناك مصلحة حرة للعقل العملي المحض في قرار القبول بصانع حكيم للعالم، وهو مبدأ ذاتي بصفته حاجة[223]. وكما قال:

---

221 نقد العقل المحض، ص390-391.

222 نقد العقل العملي، ص219.

223 المصدر السابق، ص247.

‹‹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››[224].

بهذا لا يخفي (كانت) حاجة العقل العملي إلى مصادرات، مثل حاجة العقل النظري إلى افتراضات، فقد عبر في البداية عن الحالة الأخيرة قائلاً: ارتقي ‹‹من المستنبط 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 الله والحرية والخلود. ويقيني في هذا مستمد من القانون الأخلاقي، حيث انني اريد ان يوجد إله[225].

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 ويشارك في ممارسة العبادة الدينية؛ من دون ان يتضمن ذلك أي تناقض.

---

224 المصدر نفسه، ص243-244.

225 المصدر نفسه، ص242.

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 وشارون خلال القرن الساس عشر الميلادي، أي قبل ان تكتمل وتتوج نهائياً لدى فيلسوف التنوير (كانت)[226].

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 المسؤولون[227].

ومن الناحية الابستيمية 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 طبيعي وأخلاقي، حيث يرتفع الاستدلال من قوام ونظام ووحدة العالم ليتجه إلى العقل الأسمى؛ بوصفه مبدءاً لكل نظام وكمال طبيعيين كانا أم خلقيين. وتسمى في الحالة الأولى الهيات طبيعية، وفي الثانية الهيات أخلاقية[228].

هكذا ان الالهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود كائن أسمى مؤسس على قوانين خلقية، وان مفهوم العقل الأسمى مشتق من طبيعة انفسنا[229]. وهذا التحليل هو أقرب المعاني للنظرة الكلامية القائلة بنظرية الحسن والقبح العقليين كما التزمت بها العديد من المدارس

---

226 الله في الفلسفة الحديثة، ص68 و63.
227 نقد العقل المحض، ص39-40.
228 المصدر نفسه، ص315 و313.
229 المصدر نفسه، ص313.

الدينية، كالمعتزلة مثلاً، وهي ليست على وفاق مع الرؤية الفلسفية التقليدية التي لا تعيير للمجال الخلقي 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)[230]، لكنه في (نقد العقل المحض) اعتبر هذه الموضوعات الثلاثة تارة تمثل غرض العقل الترسندالي، وأخرى غاية الميتافيزيقا، من دون ان يزيد عليها موضوعاً رابعاً[231]. 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 عملية[232]. فمن حيث الأساس اعتقد بأنه من المحال ان يكون الخير الأسمى ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس[233].

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 العقلين النظري والعملي[234]. كما اعتبر ان اثبات الحرية هو شرط ضروري للأخلاق، فمفهوم الحرية يشكل حجر الغَلَق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها حتى النظري وكافة المفاهيم الأخرى، وهي الله والخلود.

---

230 انظر مثلاً: نقد العقل العملي، ص228 و239.
231 نقد العقل المحض، ص204 و382.
232 المصدر نفسه، ص394.
233 نقد العقل العملي، ص215.
234 نقد العقل المحض، ص386 و388-389.

وسبق لباركلي ان اعتبر بأن القانون الأخلاقي محكوم بمبدأين هما حرية الانسان ووجود الله[235]. 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 الملحدين[236]. ومثل ذلك ما ذهب إليه روسو في علاقة الأخلاق بوجود الله، وقد كان له تأثير بارز على الأخلاق الكانتية، وقيل انه من علّم (كانت) احترام قيمة كل انسان من حيث انه غاية في ذاته[237]. في حين نجد نظرية أخرى مختلفة ترى القضية الأخلاقية مستقلة تماماً عن المسألة الإلهية، وهي الدعامة الأساسية للأخلاق العلمانية، كالتي طرحها الفيلسوف الفرنسي بيير بيل خلال القرن السابع عشر الميلادي، وبحسبه ان لدينا معرفة طبيعية يقينية بثلاثة مبادئ اجتماعية، وهي: ان نحيا حياة شريفة، وان لا نؤذي احداً، وان نعطي لكل انسان حقه[238].

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 نعرفه[239].

إن الأخلاق هي قانون قبلي ذات صلة بالسعادة، وان ضرورة الله وعالم الاخرة هي لحوافز الفعل الأخلاقي. وان الأخلاق هي

---

235 الله في الفلسفة الحديثة، ص169 و146.

236 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.

237 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.

238 الله في الفلسفة الحديثة، ص193-194.

239 نقد العقل العملي، ص44.

كالرياضيات لا تخضع للرأي بل للعلم. فكلاهما يقينان[240].

مع هذا فهناك فرق لم يشر إليه (كانت) في 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 تكلل 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 يعبّر 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 عليه[241].

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.

---

[240] نقد العقل المحض، ص386-393 و251.

[241] للتفصيل انظر: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

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: www.4shared.com.

نقد ملَكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005م.

بدوي:

إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1977م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

محمود زيدان:

كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1997م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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: www.4shared.com.

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: www.4shared.com.

الاكويني:

الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ريشنباخ:

نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

ديفيد هيوم:

محاورات في الدين الطبيعي، ترجمه وقدّم 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: www.4shared.com.

جميل صليبا:

المعجم الفلسفي،الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م - 1414هـ.

جونو وبوجوان:

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة علي زيعور وعلي مقلّد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ - 1993م.

يوسف كرم:

تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، 1966م.

رايت:

تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كولينز:

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

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 ملحم، 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:

الاشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف.

النجاة، مطبعة السعادة.

ابن عربي:

الفتوحات المكية، دار احياء 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 اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

العطار:

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.

ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

شرح الهداية الاثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران1976م.

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.

ال‌أشعري:

مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، عن شبكة مشكاة الإلكترونية: عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية www.almeshkat.net.

الشهرستاني:

الملل والنحل، عرض وتحليل حسين جمعة، دار دانية، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى.

يحيى محمد:

منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.

مدخل إلى فهم الاسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.

الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.

الاستقراء والمنطق الذاتي، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م.

تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.

علم الطريقة، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (1)، مؤسسة العارف للنشر، بيروت، 2016م.

صخرة الإيمان، معروض في الأمزون الكترونياً، 2022م.

السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 20-4-2016م:
.http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117

السببية والزمن الفيزيائي، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 6-5-2015م:

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

الاعجاز الفلسفي للادراك، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2-9-2014:
.http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=103

وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 4-3-2014م :
.http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2244

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.