

طبيعة المعرفة عند " إيمانويل كانط " وحدودها وغاياتها.

محمد حميدي لخضر
كلية العلوم الاجتماعية جامعة
محمد بوضياف "المسيلة"

(Emmanuel - Kant) a refusé les diverses doctrines classique: (L'empirisme et le Rationalisme) qui n'ont jamais abordé la possibilité ou non de l'existence réelle de la perception humaine et ses limites et les capacités de l'esprit humain et ses limites.

C'est pourquoi (E. Kant) a voulu aborder ce problème sous une nouvelle forme en posant trois questions primordiales :

- 1- Que puis – je savoir ?
- 2- Que dois – je faire ?
- 3- Que puis – j'espère ?

Et à travers ses deux livres (la raison pure – la raison pratique) E. Kant a pu démontrer les Capacités et les limites de L'esprit humain et sa Crédibilité lorsqu' il sait qu'il ne lui reste que la foi vis a vis de la Métaphysique.

الكلمات المفتاحية:

العقل النظري، العقل العملي، الله، خلود النفس، الحرية...

مقدمة:

إذا كانت المشكلة الرئيسة في الفلسفة قديما هي مشكلة الوجود، بمعنى أن الفلسفة كانت تبحث في ماهية الوجود وأصل العالم وتكونه، وماهية الأشياء، فإن الفكر البشري في العصر الحديث صب كل اهتماماته حول مشكلة المعرفة وطبيعتها. وقد انبثق عن ذلك بروز مذاهب فلسفية عديدة ومختلفة حول طبيعة هذه المعرفة البشرية، حيث نجد من يرى بأنها مطابقة لحقائق الأشياء وصورة دقيقة في عقولنا لما في الخارج. ومعنى ذلك أن الحقيقة والواقع شيء واحد، أي هما متطابقان، وبالتالي فالعالم الخارجي هو كما ندركه بواسطة قوى الإدراك (الحواس. Les cinq sens de la vie) وهذا ما يذهب إليه مثلا

أنصار الاتجاه الواقعي. في حين أن أصحاب النزعة المثالية يرون أن المعرفة في ماهيتها مسألة مختلفة تماماً عما هو موجود في الواقع (أي أن ما في الأذهان مختلف عما في العيان)، وهذا لكون المعرفة المتأتية من الحواس مظلة موهمة، وبالتالي فماهيتها لا يمكن أن تدرك إلا بالعقل (L'esprit). (إن رؤية الراشد للعلم وهو يرفرف خفاقاً فوق مؤسسة ما تختلف كلياً عن رؤية الطفل). وهذا يعني أن الأشياء تدرك ولا تحس حسبهم. وهكذا كما نلاحظ كل اتجاه يرى بأن ما يراه هو عين الحق والصواب، وما يراه غيره هو الباطل. وكانهم يرددون بيت الشاعر " القيس بن الملوح ":

الكل ييكي على ليلي * وليلى لا تقر لهم بذاك

ولكن الملفت للانتباه أن لا واحد من هذه الاتجاهات والمذاهب شك في حقيقة إمكان المعرفة. هذا الأمر المتمثل في: (إمكانية المعرفة من عدم إمكانيتها) هو الذي أثاره الفيلسوف " إيمانويل كانط " بإلحاح وقوة، حيث نجده قد لجأ إلى (النقد) كضرورة ملحة يقتضيها الخلاف القائم بين التجريبيين والعقليين، وهو لا يقصد بالنقد، نقد المذاهب الفلسفية المختلفة، ولكن يقصد بذلك العقل ذاته. وعلى هذا الأساس نجد النقد الكانطي إن جاز هذا التعبير يدور حول مسألتين رئيسيتين هما:

- هل المعرفة ممكنة؟

- وإذا كانت كذلك فما هي حدودها؟

في البداية وقبل معرفة حدود المعرفة عند " كانط " نحاول أن نري ماهية وطبيعة المعرفة عنده. فكيف كان ينظر " كانط " فعلاً إلى المعرفة البشرية وما طبيعتها عنده؟

طبيعة المعرفة عند " إيمانويل كانط ":

لقد ذهب العقليون إلى أن المعرفة ما هي في ماهيتها إلا نتاج لعمل العقل المحض، وبه وحده يحصل العلم بالأشياء في حين ينكر التجريبيون تحصيل المعرفة بالعقل المحض، وأن أساس العرفة عندهم هو التجربة.

وإذا كانت مختلف المذاهب التقليدية علاوة على العقليون والحسيون تثق بالعقل البشري وقدرته على معرفة الأشياء، إلا أن هذا الوثوق بالعقل وقدرته على المعرفة وتحصيل الحقائق جعلت وأحدا مثل "كانط" يتناول هذا العقل بالنقد والامتحان. وقد يكون هذا ربما ما يبرر تسمية مذهبه (بالمذهب النقدي). وسوف نقف عند هذا الأخير لنرى طبيعة المعرفة عنده وماهيتها.

لقد كان "كانط" يرى بأنه بدلا من أن ننكر ببساطة ونشك من غير تعليل، علينا بأن نقدر ونبحث في كيفية نشوء المعرفة، وعلينا أيضا أن نبحث في حدودها. غير أنه وجد نفسه أما مسألتين لا تحل أولهما إلا بحل ثانيهما، وذلك من خلال البحث في المعرفة وأصلها، لأنه من الضروري حسب البحث أولا في حدود المعرفة وإقامة البرهان على إمكانها.

وبعد أن يعرف الإنسان الشروط التي تحصل بها المعرفة يعرف فيما بعد ما يمكن ادراكه بهذه الشروط.

إن البحث في طبيعة المعرفة البشرية وحدودها وشروطها وإمكانها، وحتى قيمتها هو الأصل في الفلسفة النقدية الكانطية، ذلك أن البحث في تلك المسائل ضرورة لا بد منه في اكتساب أي معرفة من المعارف، إذ لا بد من امتحان آداتنا في المعرفة قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها، أي فحص الملكة العاقلة واختبار قدراتنا وطاقاتنا على المعرفة. هنا يقوم "كانط" بتوسيع دائرة الفلسفة النقدية، حيث نجده يذهب إلى أنها تنفرع إلى أسئلة أساسية ثلاثة:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟
- وما الذي ينبغي أن أعمله؟
- وما الذي عليا أن أمله؟

وهذه الاستفهامات الرئيسية هي التي لخصت فيما بعد مختلف المشكلات النقدية إن جاز هذا التعبير، والتي نجدها تمثلت في: مشكلة المعرفة، المشكلة الخلقية، المشكلة الروحية.

وأصبح لكل مشكلة مجالها الخاص، فخصص العقل النظري للمشكلة الأولى، والعقل العملي للمشكلة الثانية، وأخير خصص الإثنين معا (العقل النظري والعقل العملي معا) للمسألة الثالثة وهي المسألة الروحية. ولعل كتابه (نقد العقل الخالص)، والذي يعرض فيه نظريته في المعرفة يعتبر فعلا أكبر حدث فلسفي عرفه الفكر الأوروبي الحديث، بل والفكر الإنساني عامة، حيث نبذه قد حاول التوغل إلى أعماق الفكر البشري، وذلك بأن قام بامتحان العقل البشري وقدرته في الحصول على المعرفة غير مستعين تَمَاماً بأي ملاحظة أو تجربة⁽¹⁾.

وهناك ملاحظة وجيهة في اعتقادي لا بد من الإشارة إليها هنا، وهي أن "كانط" لم يكن يتخذ من الشك نقطة انطلاقه كما فعل الفيلسوف الفرنسي "رينه ديكارت" حينما رأى ضرورة تخلص العقل من كل المعارف السابقة التي تلقاها بهدف إعادة النظر فيها وتمحيصها من جديد، وبذلك يرفض "كانط" الانطلاق من مبدأ الشك المطلق لكونه يرى أن ثمة علمين قائمين هما: العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وهما علمان مستوفيان الشرطين الواجب توفرهما في كل علم حقيقي وهما الضرورة والشمول.

لقد انتقد "كانط" في مستهل كتابه (نقد العقل الخالص) ما ذهب إليه الفيلسوف الإنجليزي "دافيد هيوم" حينما ذهب إلى أن عقولنا ليست سوى أفكار متتابعة متعاقبة، وأنه لا وجود لأفكار يقينية، بل احتمالات معرضة للاثبات كما هي معرضة لنفي، هذه النتيجة حسب "كانط" باطلة لأن ما وصل إليه "دافيد هيوم" هو نتيجة لمقدمات باطلة افترضها، وذلك بزعمه أن كل معرفة بشرية مستقاة من الأحاسيس المنفصلة المفككة لا ترتبط بعضها ببعض، فإحساس معين يتلوه إحساس آخر وهكذا وعليه فمن الطبيعي أن هذه السلسلة المفككة لا تدل على وجود تتابع نظري وقانون معروف تسير بمقتضاه الظواهر والأشياء. وبالتالي فمن الطبيعي أيضا، إذا سلمنا بهذا التتابع الذي عرض للإحساس في الماضي قد لا يكون هو في المستقبل، وبهذا تنهدم السببية التي هي أساس العلم، ولا يعود هناك أي معنى لتلك العلة التي يتبعها المعلول.

لكن إذا سلمنا بنتيجة "هيوم" من أن يقين المعرفة مستحيل ما دامت المعرفة تأتي عن طريق الإحساس من عالم خارجي مستقل لا يعدنا بالسير بانتظام، فلو كان هذا هو المصدر الوحيد للمعرفة لسلمنا بنتيجة "دافيد هيوم" تلك. لكن ماذا يقول "هيوم" لو بحثنا في أنفسنا فوجدنا معرفة لم تستمد من التجربة الحسية معرفة تثق بصحتها ويقينها حتى قبل أن يستقبل الذهن إحساسا وأحدا من العالم الخارجي، أفلا تكون الحقيقة المطلقة والعلم المطلق ممكنين؟

وهذا هو مبحث كتابه " نقد العقل الخالص " كما ذكرنا سابقا. إذ يقول:

إن سؤالي هو ماذا نرجو أن نبلغ بالعقل إذا ابعدنا كل مساعدة للتجربة الحسية⁽²⁾.

ويستطرد "كانط" في تبين موقفه إذ يرى أن مصدر المعرفة ليس العقل وحده وليس التجربة وحدها، وإنما يتكاملان معا لتزويدنا بالمعارف، مخاطبا الحسيين: لو كان الحس وحده طريقا كما تدعون، لما رأينا ذلك الرجل الأبله ذو الحواس القوية عاجز كل العجز عن تكوين كل فكرة عن أبسط المسائل الرياضية. كما يخاطب العقليون أيضا: لو كان العقل وحده مصدر المعرفة، لما رأينا الأكمه وما له من العقل الذكي قد جعل كل فكرة عن الضوء واللون⁽³⁾.

ولذلك سعى " كانط " إلى الجمع في إطار واحد أهم ما في الواقعية من أسس، وأبرز ما في المثالية من مقومات وعناصر.

إن الخطأ الجوهري الذي وقع فيه الفيلسوف الإنجليزي " جون لوك " هو تأسيسه وإقامته للمعرفة على أسس سيكولوجية ليقوم العقل بتكييفها وتشكيل قالبها الذي تصب فيه دون الاهتمام بجانبها الواقعي الذي يصف الحقائق الخارجية كما هي. فالملاحظة تبين لنا شكل الأشياء كما هي وليس بشكلها المغاير أي لا كما يجب أن تكون⁽⁴⁾. وهذا يعني أن " جون لوك " لم يخرج عن الصيغ القديمة التي ردها الفلاسفة السابقون وهي (لا شيء في الذهن ما لم يكن في الحواس).

لذلك نجد "كانط" قد سعى بكل قواه إلى بيان فساد الرأيين معا (التجريبي والعقلي)، حينما اقتصر كل واحد منهما على عامل واحد في عملية المعرفة. فالحسيون لم يضعوا التصورات والمعاني العقلية والتي هي في ماهيتها إطارات فكرية لمعطيات الحس. أما العقليون فقد تجاوزوا حدود العقل وطاقاته حينما زعموا وقالوا بإمكانية الوصول إلى كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسي مثل (الله، الحرية، النفس). وهكذا ينتهي "كانط" في نهاية المطاف في مسألة المعرفة البشرية إلى الجمع بين الحسوس والمعقول، حيث تعتمد المعرفة على العقل بما يمتلكه من معاني بديهية مستقلة تماماً عن التجربة (أفكار ديكارت النظرية)، كما يؤلف العقل من مجموعة التجارب الحسية التي تصل إليه من الأشياء والظواهر المستمدة من التجربة، ومن المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته، لكون العقل أداة تشكل الاحساسات وتخلق منها أفكاراً، وتشكل التجارب الحسية المختلفة، وتخلق منها وحدة فكرية، وهي ما نطلق عليه اسم الشيء، والتي تعرف عند "إيمانويل كانط" باسم النزعة المتعالية "Transcendantale". وعلى هذا الأساس لا يمكن معرفة شروط وخصائص المعرفة عند "إيمانويل كانط" إلا بعد الإشارة إلى أنه يفرق منذ البداية وبشكل جوهري بين عملية الإدراك الحسي وعملية الفهم، على أساس أن الأولى من اختصاص ملكة الحساسية "La sensibilité"، في حين أن الثانية هي من اختصاص ملكة الفهم "L'entendement". وهكذا يعارض "كانط" العقليون الذين يعتبرون الإدراك الحسي صورة دنيا من صور الحكم. كما يعارض التجريبيون الذين يوحدون بين عمليات الحكم وعمليات الإدراك الحسي. لكن وعلى الرغم من هذا التمييز، إلا أننا نجد "كانط" يقرر أن كل تفكير إنما يحيلنا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في نهاية الأمر إلى مدركات حسية. وهذا لا يعني أن كل الأحكام منصبة على ادراكات حسية لأن هذا القول لا يمكن أن يصدق على الأحكام التحليلية. وبناءاً على ذلك فهناك مصدران للمعرفة البشرية:

الحساسية والفهم، حيث تمدنا الحساسية بالموضوعات. كما يسمح لنا الفهم بتعقل تلك الموضوعات⁽⁵⁾.

لا بد من الإشارة إلى أن "كانط" حينما يتحدث عن الحساسية يفرق بين صورة الحدوس الحسية ومادتها، على اعتبار أن المادة هي موضوع الإدراك الحسي، أو ما يقابل الإحساس بالظاهرة، في حين أن الصورة تمثل كل ما يصدر عن الذات، ومن هنا فهي المبدأ الباطن في الذات العارفة الذي يسمح لنا بتنظيم الظاهرة.

إن كل ما يصدر عن الموضوع (المادة) متغير بطبيعته، في حين تمثل الصورة كل ما يصدر عن الذات وهو بطبيعته كلي ضروري. ومن هنا أقام التفرقة بين المادة والصورة على أساس التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسية، والعناصر الضرورية الكلية الباطنة في صميم حساسيتنا. وبطريقة أخرى إذا كانت الصورة تمثل القلب الأولي الباطني في الحساسية، فإن المادة تمثل وجودا خارجيا في العالم الخارجي. وفي ذلك يقول:

"مهما تكن العملية والوسيلة اللتان تبلغ بواسطتهما مواضيعها، فإن هناك واحدة تبلغها مباشرة، وتشكل الأساس النهائي لكل فكره، وأعني بها الحدس الحسي. إن الموضوعات تعطى لنا بواسطة الحساسية، والحساسية وحدها هي التي تزودنا بالحدوس الحسية، وهذه الحدوس الحسية تصبح فكرا بواسطة الفهم ومن هنا نشأت التصورات، لهذا يتوجب على كل فكر أن يعود بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى الحدوس الحسية أي إلى حساسيتنا، لأنه ليس هناك وسيلة يمكن أن تعطي لنا بها الموضوعات"⁽⁶⁾.

إن التصورات التي لا تنتمي إلى الإحساس حسب "كانط" تسمى تصورات مجردة، لذا كان الشكل المجرد للحدوس الحسية التي تنتظم وتتوحد فيه الاختلافات بين الموضوعات في نظام معين يجب أن يكون أوليا (قبليا) في الذهن. وما تقدمه الحساسية الصورية والذي يكون أوليا قبليا هو الحدس الصافي أو الشكل أو الظواهر فقط، ويذهب إلى أن الزمان والمكان صورتان للحساسية الصورية تتم عملية تحويل مادة الإحساس الخام إلى انتاج الفكر التام.

لكن ما هي حقيقتهم؟

1-المكان: Le Lieu

ليس المكان شيئاً موضوعياً واقعياً، أو معنى عاماً تجريبياً استخلص من الخبرة الحسية الخارجية، بل هو تصور ضروري قبلي، يشكل الأساس لجميع الحدوس الخارجية، فهو صورة تخطيطية ذاتية تصورية، تنبع من طبيعة الذهن، تجعل في الإمكان تحقيق الترابط بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية. فلو كان تصور المكان نتاج التجربة الحسية (بعدياً) لكانت المبادئ الرياضية إدراكات حسية، ويكون لها عندئذ كل الإمكان العرضي للإدراك الحسي، فلا يصبح من الضروري أن يكون بين نقطتين مستقيم واحد، بل مستقيمات متعددة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن إدراك المكان إدراكاً منطقياً أو تصورياً، فهو حدس خالص، والواقع لا يوجد غير مكان واحد، وعندما نتحدث عن أمكنة عدة إنما نتحدث في الحقيقة عن أجزاء لمكان واحد، ولن تكون هذه سابقة عن المكان الأوحده كما لو كانت عناصر له يمكنه أن تؤلفه إذا اجتمعت المكان لا متناهي توجد ما لا نهاية له من الأجزاء الواقعية، وعليه فالمكان هو الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود حدس خارجي.

2- الزمان: Le Temps

وأما الزمان فليس معناه معنى تجريبياً ولا جوهرها أو عرضاً يستمد من أي تجربة كانت، بل هو تصور قبلي. إنه حدس صرف ذلك أن المعية أو التتابع لا يدخلان تحت إدراكنا الحسي إلا إذا كان تصورنا للزمان تصوراً قبلياً، فنحن لا نستطيع تصور شيء يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيئاً آخر (المعية)، أو في وقتين مختلفين إلا على أساس تصور وجود قبلي تجري عليه المعية والتتابع.

إن تصور الزمان ضروري تعتمد عليه الحدوس، وذلك لأنه لا يمكن إدراك الظواهر بدون تصور الزمان، لكن يمكن إدراك الزمان بدون الظواهر ذلك أن الزمان معطى قبلي، فجميع الظواهر يمكن أن تنزل وأن تختفي.

في حين أن الزمان نفسه لا يمكن أن يزول لأنه شرط لا بد منه في امكان هذه الظواهر. والأزمنة المختلفة ليست معا بل وقوعه يتم بشكل متتالي. كما أن الأمكنة أيضا ليست متوالية، بل معا. ومن هنا فإن الأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء من نفس الزمن الذي هو حدس خالص.

وهكذا فالزمان ليس شيئا موجودا في ذاته أو هو داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوع لها، فلو كان كذلك (موجود في ذاته) لكان من المفروض شيئا موجودا بوصفه تعيينا دون موضوع حقيقي واقعي، وهذا غير مقبول عند "كانط".

هكذا يتضح لنا مما سبق ذكره أن مقولتي (الزمان والمكان) يمثلان الشكلا الأساسيان للحساسية، ومصدران للمعرفة. هذان المصدران لا ينتسبان إلى الموضوعات إلا بوصفها ظواهر لا على أنها أشياء في ذاتها. هذه الظواهر هي المجال الذي تتجلى فيه قيمتهما، ولو خرجنا عن هذا المجال لما وجدنا استعمالا موضوعيا لهما، فنحن نعرف فقط كيف تؤثر الأشياء في حساسيتنا أما الأشياء في ذاتها فلا نعرفها مطلقا.

لكن ورغم أن الحساسية مصدر من مصادر المعرفة غير أنها ليست ملكة عرفانية أو قدرة على المعرفة، بل هي مجرد قوة معرفية صرفه، أو قابلية سلبية محضة على التأثير لما يرد من الخارج، ومعنى ذلك أن الموضوع لا يعرف حق المعرفة إلا إذا أصبح متعلقا، وليست الملكة التي تتعقل بها موضوع الحدس أو العيان الحسي سوى ملكة الفهم. وفي ذلك يقول "كانط": "إن المفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء، كما أن الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء"⁽⁷⁾.

وهذا يعني أيضا أنه يصبح ليس في امكان الفهم أن ينطوي على حدوس حسية، كما أنه ليس في امكان الحساسية أن تنطوي على مدركات عقلية، وإنما تتولد من اتحادهما معا. ومن هنا تصبح للمعرفة الإنسانية عاملان أساسيان هما:

عنصر الحدس المباشر أو العيان المباشر، وعامل المدرك العقلي أو المفهوم، وليس في استطاعة المفاهيم أو التصورات أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها.

كما أنه ليس في استطاعة المفاهيم أو التصورات أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها، ل، كما أنه ليس في استطاعته الحدس الحسي أن يمدنا هو الآخر بأية معرفة في استقلال تام عن المفاهيم أو التصورات.

وخلاصة ذلك أن ندرج الحدس الحسي تحت تصور عقلي يحدد صورة الحكم بصورة عامة بالنسبة لهذا الحدس، فعندما يتحدث " كانط " عن ملكة الفهم يعني بها ملكة التأليف أو التراكيب التي تسمح لنا بالانتقال من الحدوس الحسية إلى تجارب مترابطة تتعلق بموضوعات العالم الطبيعي. ففوة الفهم هي التي تملك القدرة على إجراء التأليفات الأولية ترد بها كثرة الحدوس الحسية إلى ضرب من الوحدة. وهذا يؤول بنا إلى ضرورة التسليم بوجود مفاهيم أسمى من المفاهيم المنطقية المستخلصة من الإدراك الحسي، وهي مفاهيم خالصة تنطبق أوليا على موضوعات التجربة، فتخلع عليها الوحدة التي لولاها لكاد يكون الفكر ضربا من المستحيل.

ومن ذلك كله يلزم أن التفكير في معناه للحكم الذي ينحصر في رد كثرة التمثلات إلى الوحدة عن طريق الاستغناء عن ذلك التمثل الجزئي المباشر بتمثل آخر أعم يضم ذلك التمثل مع تمثلات أخرى، فعندما نحكم بأن كل معدن جسم، فإننا نستغني عن التمثل الجزئي الذي هو المعدن بتمثل آخر أعم هو مفهوم الجسم. ففي التفكير نقيم علاقة بين مفهوم بصفته محمولا، وتمثلا جزئيا يكون منه بمثابة موضوع.

وعلى هذا الأساس كان التفكير الواقعي الموضوعي يستند إلى أحكام تجرية لا إلى أحكام إدراك، وعليه فالمفاهيم تلك أو المقولات هي بمثابة الشروط الضرورية لضروب الترابط التي نقيمها بين الأشياء مثلها في ذلك كمثل الزمان والمكان اللذان يعتبران بمثابة الشرط الضروري للوجود الحسي للأشياء. والمقولات بمثابة المبادئ الأولية التي تجعل التجربة

ممكنة بصفة عامة. وهي ليست في الحقيقة إلا مبادئ الفهم الخالص، والأصل في إمكان التجربة، ذلك أن التجربة عاجزة عن تحقيق أي ترابط ضروري بين الظواهر.

ولا نستطيع فهم تلك الأخيرة إلا إذا وجدنا فيما بينها باعتبارها حدودا في علاقات محددة بحيث نطبق عليها بعض المفاهيم، وفي مقدمتها مفهوم الكم، ومفهوم العلية. وهذا الأخير هو مبدأ أولي سابق عن التجربة، وليس وليد العادة أو التكرار أو حتى الاعتقاد كما يعتقد " دافيد هيوم ". لذا فلا سبيل إلى إنكارها إلا بإنكار العلم نفسه، وهي مبدأ أولي لأنها تستلزم مفهوم الضرورة، وعن طريق الحكم إذن نستطيع أن نقول عن ظاهرة ما أنها أصغر أو أكبر من ظاهرة ما، أو أنها علة أو معلول لظاهرة أخرى ... إلخ.

ولكي يكون هذا الحكم أو ذاك قابلا للانطباق على التجربة، بمعنى أن يكون ضروريا كليا لا بد له من أن يلتقي بأحدى الوظائف الأولية للذهن (المقولات). فهناك من المقولات أو المعاني القابلة للانطباق أوليا على موضوعات العيان أو الحس قدر ما هنالك من صور وأشكال منطقية ممكنة للحكم. والأحكام كما نعلم تنقسم من حيث الكم إلى كلية وجزئية ومن حيث الكيف إلى موجبة أو سالبة، مثبتة أو منفية، كما تنقسم إلى احتمالية، إثباتية وإيقانية.

وإذا كان " كانط " يتفق مع التجريبيين في أن كل معارفنا تبدأ مع التجربة، فإنه يختلف معهم في أن تكون جميع المعارف مستخلصة من التجربة، ذلك أن هناك معارف مستقلة عن كل تجربة حسية وهي (المعارف الأولية القبليّة)، وفي ذلك يقول "إيمانويل كانط": " إن الأمر الذي لا شك فيه هو أن كل معارفنا تبدأ بالخبرة ... ولكن على الرغم من أن كل معارفنا تبدأ بالخبرة، فإن ذلك لا يعني أنها كلها تنبع من الخبر ... " ⁽⁸⁾.

والفرق بين المعارف القبليّة والبعديّة هو أن الأولى معارف تتصف بالضرورة والشمول، وتقوم الثانية على الخبرة التي تفتقر لهتين الصفتين لأنها المعارف كما يقول " كانط " تعلمنا أن شيئا ما من طبيعته يكون على هذا النحو أو ذاك، لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون في وقت على نحو مختلف.

ولذلك نجد نوعين من الأحكام عند "كانط": أحكام تحليلية، أحكام تركيبية. أما الأولى فهي أحكام أولية سابقة عن أية تجربة، وهي فيما يرى أحكام تفسيرية، لأنها لا تخبرنا عن هذا الموضوع، فهي لا تضيف شيئاً إلى معارفنا السابقة لأن محمولها متضمن في موضوعها وتستند هذه الأحكام إلى مبدأ الهوية الذي يقر بهوية الشيء المعروف (أ هو أ). فلو قلنا:

إن الماء يتكون من عنصرين اثنين (HO_2) فهذا الحكم تحليلي لأن العنصرين متضمنان في تركيب الماء.

أما الأحكام التركيبية والتي تضيف الجديد لمعارفنا فهي تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع، فيزيد محمولها معرفة جديدة بموضوعها لتتسع بذلك معرفتنا بالموضوع، ويصبح جلياً لدينا، كقولنا على سبيل المثال: كل السوائل تتبخر. نلاحظ هنا أن إمكانية التأليف بين المحمول (التبخر) والموضوع (السوائل) تستند بالدرجة الأولى إلى الاستقراء (التجربة)، ذلك أن التحقق من ذلك يقتضي الذهاب إلى المخبر لإجراء الاستقراء. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأحكام التركيبية من شأنها أن تعمل على توسيع مدركاتنا ومعارفنا.

غير أن "كانط" أراد لأحكامه أن تكون تحليلية بالدرجة الأولى (قبلية) لكي تصبغ المعرفة متصفة بالشول والضرورة. وأن تكون الأحكام التركيبية (البعدية) بهدف تجاوز دائرة التلاعب التحليلي بالمفاهيم المحضة. مما يجعل من أحكام العلم تأليفية وفي نفس الوقت قبلية، وهذه الأحكام هي ما يسميها

"إيمانويل كانط" بـ (الأحكام التركيبية القبلية) وهو ما انفرد به "كانط" عن غيره في هذه المسألة أي (مسألة الأحكام). هذه الأحكام تشتمل على عنصرين:

- أولهما: تجريبي ويتجسد في الحدوس الحسية.
- ثانيهما: تصور قبلي يعد من إنشاء العقل ذاته.

ولكي يكون العلم ضروريا وكمليا عليه أن يشتمل هذه الأحكام، لأن الضرورة لا يمكن أن تأتي من التجربة التي هي بطبيعتها جزئية متغيرة، وإنما مصدرها العقل الخالص. لكن السؤال الجوهرى الذى يطرحه " إيمانويل كانط " فى فلسفته النقدية هو: **كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟** هذا السؤال فى الحقيقة يتفرع إلى جملة من الاستفهامات نراها مجسدة فى أسئلة أساسية ثلاثة هى كالتالى:

- كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة؟
 - كيف يكون العلم الطبيعى ممكنا؟
 - كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علما ممكنا؟
- يجيب " كانط " على ذلك فى كتابه " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة " بأن للمعرفة الإنسانية أساسين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر.
- **أولا:** الحس وبه نكتسب الإدراكات الحسية باستقبالنا للأحاسيس.
 - **ثانيا:** الفكر وبه نكون الإدراكات العقلية بواسطة اختيارنا لما يأتى إلينا من احساسات.

" إن التجربة ليست المبدأ الوحيد الذى يحدد ذهننا، لذلك فهى لا تقدم لنا اطلاقا حقائق عامة، وهى بذلك تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه، لذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التى تحمل طابع الضرورة الداخلية والمستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة فى نفسها، إذ لا بد أن تكون حقيقية بغض النظر عن تجربتنا الأخيرة وحقيقية حتى قبل التجربة " (9).

إن الجواب على الأسئلة الثلاثة السالفة الذكر حسب " كانط " يقتضى ثلاثة إجابات: فالحس السامى يجب عن امكان الرياضيات. ويجب التحليل السامى عن امكان العلم الطبيعى. وأما **الديالكتيك السامى** فيجبنا عن امكان الميتافيزيقا.

حدود المعرفة عند "كانط" وغاياتها:

أقام "كانط" مذهبه الأخلاقي على أساس عقلي، ولكن ليس ذلك العقل النظري الذي يصل إلى النتائج بواسطة المقدمات المنطقية، بل هو (العقل العملي Raison pratique) الذي يدرك المجهولات لأول وهلة دون نظر أو إعمال فكر، ويسمى هذا العقل العملي بالضمير، ويقصد به المعنى الحي الذي فطر الإنسان عليه، دون أن تشوبه الشهوات والنزاعات.

وانطلاقاً من تصور "كانط" لثنائية الإنسان، كونه يعيش في عالمين: عالم الحس وعالم العقل أو عالم المادة وعالم المعنى، يؤكد صحة نسقه الخلقى، فالإنسان بواقعه وغرائره وميوله ورغباته يعيش في العالم الأول، وحياته في هذا العالم تماثل في طبيعتها حياة الكائنات الحية، وإن خالفتها في طريقة اشباع غرائزها.

أما الحياة الأخرى في العالم الثاني، فيعيشها بعقله فقط، فهو عضو في مملكة المعاني التي يطلق عليها اسم ملكة الغايات في ذاتها. وقوانين هذه الملكة تقتضي من الإنسان أن يصدر منه الفعل. وكأن الإنسانية ممثلة كلها في شخصه وفي شخص كل إنسان آخر باعتبارها أمراً دائماً، وغاية في ذاتها. ولا يعاملها أبداً على أنها مجرد وسيلة. لذلك كانت ضوابط عالم الإنسان المادي لا تكون إلا لعالم المعاني المجردة. عالم الإرادة العليا الخيرة، ومتى كان الإنسان كذلك، فحري به أن يكون سلوكه قادراً على أن يصبح مبدئاً تشريعياً عاماً. ومن ثمة فالأمر الأخلاقي ليس مقصوراً على طائفة بعينها أو حالات خاصة. ولكنه أمر مطلق لأنه يتوجه إلى الإنسان من حيث هو، وحيث أن الإنسان يمكن أن يشرع لنفسه القوانين التي تضبط سلوكه، والتي تبتغي اشباع عالم المعاني لا عالم الحس. وعليه فخضوعه لتلك القوانين إنما تكون عملاً إرادياً بحتاً، لأنها نابعة من ذات الإنسان العليا أو من الجانب الأسمى، وليست مفروضة عليه من الخارج.

كما يذهب "إيمانويل كانط" إلى أنه لا يمكن قيام علم إلا عن الظواهر النفسية المشروطة دوماً. في حين يتعذر قيام إمكان علم فلسفي عن النفس بوصفها الوحدة اللامشروطة

لهذه الظواهر وعلى نحو مماثل يمكن قيام علوم طبيعية كما في الطبيعة من ظواهر مشروطة. ولكن يتعذر قيام علم فلسفي عن العالم من حيث هو كل مطلق لا مشروط. وأخيرا يتعذر أصلا قيام علمي فلسفي عن الإله بوصفه العلة اللامشروطة لكافة الظواهر والموجودات. وفي إطار هذا التوجه يدحض "كانط" كافة البراهين النظرية على وجود الإله، حيث أن هذه البراهين كلها تقوم على مغالطة منطقية. إنها تستنتج وجود الإله بمفهوم الإله ذاته، في حين لا يجوز أن يستخلص من مفهوم ما وجود شيء يعقل سلفا في ذلك المفهوم.

والتجربة وحدها هي التي تكشف عن وجود الأشياء، وبذلك يكون وجود الإله موضوع الايمان فقط، لأن العقل العملي ووعينا الأخلاقي يمليان علينا ذلك. فبدون إيمان بالله لا يمكن التأكيد أو الاطمئنان على وجود نظام أخلاقي في عالمنا⁽¹⁰⁾. لقد نقد "كانط" كل مختلف أنواع البراهين السابقة، والتي نجد من أهمها:

- البرهان الوجودي، (الأنطولوجي).
- البرهان الكوسمولوجي (الكوني).
- البرهان الفيزيائي اللاهوتي.

ويتوسع في ذلك النقد إلى أن ينتهي إلى أنه:

من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له. كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود، وعلة ذلك أننا:

أما أننا نتصور الله على أنه امتداد للظواهر، وفي هذه الحالة يكون مشروطا وماديا، ولن يكون الله حقا.

وأما أن نتصوره خارج الظواهر وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم، هل هو موجود، ويمثل بالنسبة لنا مجرد مثل أعلى.

لكنه: إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده. فالاستحالة هنا قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي (النقد الكانطي) إن جاز هذا التعبير إلى رفض موقف المفكرين لوجود الله وكذلك رفض موقف الدوقماتيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض. وهذا النقد في الحقيقة ليس سلبيا كله، ذلك أن يحوي بين ثناياه جانبا إيجابيا. إنه مراقبة مستمرة لعقلنا حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المثالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود موجود أعلى كاف لكل شيء وهو عقل أعلى، نقررها دون تناقض فسيكون أمرا بالغ الأهمية جدا أن نحدد هذا التصور بدقة، ومن جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجودات واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما ينتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير)، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقارير المضادة سواء كانت ملحدة أو مؤهلة أو مشبهة بالإنسان وهكذا أمر من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع⁽¹¹⁾. وأما ما يسميه "كانط" بالشيء في ذاته فهو يقرر أنه لا يمكن معرفة شيء في ذاته، بل كل ما يمكن معرفته، هو ظاهر الشيء أو كما يبدو لنا، لأن الشيء بما يبعثه من مؤثرات يؤثر على الحواس، فظاهر الشيء كما يبدو لنا قد يكون مخالفا كل المخالفة للشيء الخارجي قبل أن يجيء إلى دائرة حواسنا، يستحيل علينا أبدا أن نعرف حقيقة ذلك الشيء في ذاته في حدود التجربة الأصل، لأن الإنسان لا يعرف سوى ما يصادفه في تجربته، فإن وقع الشيء في ذاته في حدود التجربة تغير أثناء مروره خلال الحواس والفكر، ولذلك كان "كانط" يرى بأننا نجعل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلا تآما.

إننا لا نعرف شيئاً عن ماهية الأشياء وكنهها إلا كيفية إدراكنا له. ولما كانت تلك الكيفية خاصة بنا، لم يكن من الضروري أن تشترك فيها كل الكائنات، ولو أنها لا ريب عامة بين البشر جميعاً. وهذا لا يعني أن "كانط" يشك في وجود المادة، والعالم الخارجي، ولكنه يرى بأننا لا نعرف شيئاً عنهما خلا وجودهما، وأن معرفتنا المفصلة عنها تتعلق بمظهريهما وظاهريتهما بما لدينا عنهما من احساسات، فجزء كبير من كل شيء قد خلقته صور الإدراك الحسي والعقلي، فنحن نعلم الشيء بعد تحويله إلى فكرة. أما ما كان الشيء قبل هذا التحول فلا نستطيع أن نعرفه. وإذا ظن العلم أنه يتناول الأشياء في حد ذاتها، (أي في حقيقتها) كما هي، فهو واهم ومخدوع.

والفلسفة في الحقيقة لا تعدو أكثر من العلم وهما وضلالة، إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من احساسات وإدراكات حسية ومدركات عقلية، بل من الأشياء نفسها. وإذا كان "شوبنهاور" يرى بأن فضل "كانط" يكون في تمييز مظهر الشيء عن الشيء في نفسه، فإن كل محاولة ييذلها العلم أو الدين في تعريف الحقيقة النهائية تنتهي لأن تكون مجرد محاولة نظرية، لأن العقل لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، ومثل هذا التجاوز ينتهي بالعلم إلى مناقضة نفسه، وبالدين إلى المغالطة.

ومن هنا تبدو مهمة المنطق السامي العسيرة في فحص شرعية محاولات العقل التخلص من دائرة الحس والدخول في عالم الأشياء في ذاتها وهو في الحقيقة عالم مجهول.

وهكذا يؤكد "كانط" في الوقت نفسه على أن البحث في هذا العالم المجهول (الميتافيزيقا) هو من صميم البحث الفلسفي لا بوصفها علماً نظرياً، بل من حيث كونها (نقداً) للعقل في رسم حدود العقل النظري، وبيني الانتقال منه إلى (العقل العملي).

وعلى هذا الأساس سلم "كانط" بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطي بحيث ينشأ عن كل نمط من الأنماط سلسلة من المقدمات التي هي لا متناهية بالقوة، وبالتالي تنشأ ثلاث صور وهي:

- صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة: التي تزودنا بموضوع لعلم النفس التأملي، والذي يحتوي على معرفة قبلية مزعومة عن الروح.
 - صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التي تخضع لها الظاهرة: وتزودنا بموضوع لعلم الكون التأملي، والذي يحتوي معرفة قبلية مزعومة عن العالم.
 - صور الوحدة المطلقة للشروط التي تخضع لها موضوعات الفكر عامة: والتي تزودنا بموضوع اللاهوت التأملي الذي يحتوي معرفة قبلية بالله⁽¹²⁾.
- وعلى هذا الأساس كان " كانط " يرى بأن هناك شيئاً ما خارج الزمان والمكان هو الشيء في ذاته، والذي يمكن التفكير فيه، ولا يمكن إدراكه إدراكاً حسيّاً.
- لقد أراد " كانط " أن يضع العقل نفسه من أجل أن يحكم على نفسه من خلال امتحان قواه وقدراته. ولذلك كان النقد عنده منهجاً علمياً جديداً يرد به على التفكير الدوغماتي، وكذا الشكي معاً.
- كما أن العقل نفسه يقف عنده عند حدود معينة تمثلت في وقوفه عند ظواهر الأشياء فقط، وذاك عن طريق تلك التصورات الأولية والمبادئ العقلية، ولا يستطيع بأي حال من الأحوال تخطي حدود التجربة. وهذا في مقابل الإيمان الذي ينصب على الشيء في ذاته ليمنح الإنسان يقيناً عملياً أخلاقياً بوجود الله، وخلود النفس، وكذا الحرية. ويصل في الأخير إلى التسليم بتلك المصادرات لا البرهنة عليها.
- وعلى هذا الأساس أوجب " كانط " ضرورة الإيمان بوجود إله لهذا الكون. فهذا هو يقول:
- Par conséquent le postulat de la possibilité du souverain bien dérivé (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un souverain bien primitif à savoir de l'existence de dieu.⁽¹³⁾
- وبذلك كما يقول: " ليس للفلسفة العملية أية صفة، فما تطلبه من العقل التأملي هو أن يضع حداً للخلاف الذي تؤدي إليه بلبلة المسائل النظرية، حتى تنهياً للعقل العملي الراحة والأمن إزاء المشروعات الخارجية التي يمكنها أن تنهياً الأرض التي ينبغي أن يستقر مقامه فيها "⁽¹⁴⁾.

وهكذا فالميتافيزيقا عنده تسمو عن كل تجربة في إطار من العقل ذاته ومن مبادئه الأولية (القبلية). وهكذا فالمعرفة عنده عملية تأليفية تتم عن طريق وضع الأشياء في أطرها وقولها الذهنية الخاصة (المقولات).

لكن إذا تأملنا موقف "كانط" النقدي للعقل، لقلنا:

إن عملية نقد العقل لذاته كأداة أو كألة مستقلة عنا، هي عملية شبه مستحيلة، لأن النقد هناك لا يتخذ بعدا موضوعيا وإيجابيا إلا من خلال نشاط الذهن وفاعليته، أي في علاقاته مع الواقع.

وقد كان "عبد الرحمن ابن خلدون" قد ذهب إلى رأي مشابه لرأي "كانط"، ولو بطريقته الخاصة المتشعبة بالجانب الايماني، حيث كان يرى بأنه لا يجب أن نغتر بنعمة العقل بحيث نستعمله في كل المجالات، إذ نجد له حدود يقف عندها. كما أن الاحتكام إلى العقل في أمور تتجاوزته قد يزعج الإنسان وينشر في نفسه الاضطراب، وفي قلبه البلبلة. وفي هذا يقول "عبد الرحمن ابن خلدون":

"العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك، مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف عنده، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه" (15).

"العجز عن الإدراك إدراك. ثم إن المعتر في هذا التوحيد ليس هو الايمان فقط، الذي هو تصديق حكمي -فإن ذلك من حديث النفس- وإنما الكمال فيه، حصول صفة منه تتكيف بها النفس" (16).

وهذا معناه أن القضية تتعلق بالإيمان النفسي ولا علاقة لها بالعقل لكونه قاصراً له حدود ومجال يتحرك فيه، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتجاوزوه، بل عليه أن يعرف حدود صلاحيته وشرعيته، إذ ليس له الاستعداد الكافي للخوض في المأورائيات. هكذا إذن يصل "كانط" في النهاية إلى أن لكل قسم من أقسام الفلسفة (النظرية أو العملية) مجاله الخاص، مثلما حدد نطاق المعرفة الممكنة بالنسبة لكل قسم من أقسامها النظرية والعملية، ونطاق العقل ذاته الذي يجب أن يدرك حدوده، ويعرف حق المعرفة حق قدر نفسه، فهو قاصر وعاجز عن البت في مختلف المسائل المأورائية المجهولة.

الهوامش:

(1) - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1993، ص 389.

(2) - ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 334.

(3) - عبد الرحمن بيسار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980، ص 119.

(4) - C.KHODOSS et J.LAUBIER-KANT LA RAISON-PURE - PRESSES UNIVERSITAIRES DE France- 1964- P 39.

(5) - المرجع نفسه، ص 49.

(6) - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، ص 396.

(7) - C.KHODOSS ET J.LAUBIER-KANT LA RAISON-PURE -p50.

(8) - C.KHODOSS ET J.LAUBIER-KANT LA RAISON PURE-p38.

(9) - ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 334-335.

(10) - جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم د/توفيق سلوم - دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985، ص 257-258.

(11) - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 281.

(12) - زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 336.

(13) - E Kant - la raison pratique -C.KHODOSS et J.LAUBIER -P - U - F - Paris - 1968 -P-108.

(14) - أمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له مع تعليقات "فيكتور دلبوس" د/ محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970، ص 183.

(15) - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الكتاب الأول، الباب 6، الفصل 10، ص 460.

(16) - المرجع نفسه، ص 460.